حضرت آیة الله العظمی منتظری

مبانی فقهی حکومت اسلامی

(دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة)

۱-۸

ترجمه و تقریر:

محمود صلواتی

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی فقهی حکومت اسلامی

نویسنده:

آیت الله شیخ حسینعلی منتظری

ناشر چاپی:

کیهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

مبانی فقهی حکومت اسلامی

مشخصات کتاب

سرشناسه : منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ - ۱۳۸۸.

عنوان قراردادی : دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه. فارسی

عنوان و نام پدیدآور : مبانی فقهی حکومت اسلامی/ منتظری؛ ترجمه و تقریر محمود صلواتی.

مشخصات نشر : تهران: کیهان،۱۳۶۷-

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : انتشارات کیهان؛۶۶. معارف اسلامی؛۷.

شابک : ۱۲۰۰۰ریال(ج.۱) ؛ ۳۲۰۰ ریال(ج.۲،چاپ دوم) ؛ ۳۷۰۰ ریال (ج.۴)

یادداشت : ج. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۱).

یادداشت : ج.۴(چاپ اول: ۱۳۷۱).

یادداشت : جلد دوم و چهارم ترجمه ابوالفضل شکوری و توسط نشر تفکر منتشر شده است.

یادداشت : کتابنامه

مندرجات : ج.۱. دولت و حکومت .-- ج. ۲. امامت و رهبری.-- ج. ۴ احکام و آداب زندانها و استخبارات.-

موضوع : ولایت فقیه

موضوع : اسلام و دولت

شناسه افزوده : صلواتی، محمود، ۱۳۳۲ -، مترجم

شناسه افزوده : شکوری، ابوالفضل، ۱۳۳۴ - ، مترجم

شناسه افزوده : سازمان انتشارات کیهان

رده بندی کنگره : BP۲۲۳/۸/م۷۸د ۴۰۴۱ ۱۳۶۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۵

شماره کتابشناسی ملی : م ۶۸-۳۷۶

جلد اوّل

[مقدمه مترجم]

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم

پیشگفتار

انقلاب اسلامی با یاری خداوند متعال به رهبری مقام ولایت فقیه در ایران به پیروزی رسید و نفس مسیحایی امام امت، رهبر کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی مد ظله العالی بر پیکرهٔ نیمه جان ملت مسلمان ایران حیات و نشاطی تازه بخشید و پرچم پرافتخار جمهوری اسلامی در میان اعجاب و ناباوری دوست و دشمن به اهتزاز در آمد و با این پیروزی شکوهمند، وحدت دین و سیاست در عالی ترین شکل خود تجلی نمود و یک بار دیگر قدرت اعجاب انگیز مرجعیت شیعه در ابعاد مبارزاتی اجتماعی، فرا روی جهانیان به نمایش گذاشته شد و در تداوم این درخشش نور، علی رغم همهٔ مشکلات و نارساییها و توطئه های مستقیم و غیر مستقیم استعمارگران و ایادی و عمال آنها و تحمیل جنگی نسبتا طولانی توسط رژیم بعث عراق به ایران و ... در یک چشم انداز کلی به روشنی آشکار شد که حکومت اسلامی نه تنها در مرحلهٔ براندازی و نفی نظام طاغوت، بلکه در مرحلهٔ اثبات و ادارهٔ نظام نیز از صلاحیت و کارآیی لازم برخوردار است.

با اینهمه اکنون انقلاب اسلامی در تداوم حرکت بالندهٔ خود در مقطع حساسی از تاریخ شکوهمند خویش قرار گرفته که همزمان مسئولیتهای متفاوتی متوجه آن است و باید بدون از دست دادن فرصت به همهٔ آنها توجه ویژه ای مبذول نمود.

از یک سو با کارشکنیها و توطئه های استکبار و استعمار جهانی که به خاطر بینش شرکی خود با اسلام و انقلاب اسلامی دشمنی همیشگی دارند، رو در رو است که از این جهت در وضعیتی مشابه زمانهٔ امام حسین (ع) قرار دارد و وظیفه در آن، دفاع از

کیان اسلام و مسلمین است و آمادگی برای حفظ ارزشهای انقلاب و جنگ و شهادت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲

از سوی دیگر در حال پایه گذاری و شکل دهی به نظام جمهوری اسلامی و اداره آن بر اساس قسط و عدل اسلامی است که در زمانه ای مشابه زمان پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) می باشد و وظیفه در چنین شرایطی الگو گرفتن از برنامه های حکومتی آنان است و تربیت و به کارگیری نیروهای پارسا و با کفایت.

و از دیگر سو در حال تبیین و تطبیق مسائل جامعه بر اساس قوانین و دستورات اسلام و گسترش فرهنگ اسلامی در جامعه و سایر کشورهای جهان است که در زمانه ای مشابه دوران امام صادق و امام باقر علیهما السلام قرار گرفته و وظیفه در چنین شرایطی تبیین نیازمندیهای جامعه بر اساس مبانی فقه اسلامی و تربیت اسلام شناسان متعهد و آگاه است بر پایه اجتهاد و فقاهت.

در این میان، مسئولیت حوزه های علمیه و عالمان دینی آگاه به زمان، از سایر اقشار و اصناف ملت بمراتب بیشتر است، چرا که آنان جانشینان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و سربازان مادام العمر و تمام وقت امام زمان (عج) بوده و همواره مسئولیت «اجتهاد» (تبیین نیازمندیهای زمان بر مبنای اصول و مبانی اسلام) را بر دوش کشیده اند.

در این شرایط، قوه مقننه (مجلس شورای اسلامی) در تدوین قوانین مورد نیاز کشور به مبانی فقهی مستند و روشن از مسائل و مشکلات مبتلا به جامعه نیازمند است و قوهٔ قضائیه برای ارائه قوانین جزایی و قضایی مورد نیاز و نیز برای تأمین کادر قضات، در سطح عالی نیاز به افراد صاحب نظر

و مجتهد و آگاه به ریزه کاریهای حقوق اسلامی دارد و قوهٔ مجریه در سطوح مختلف برای ترسیم حرکت مکتبی خویش چشم امید به حوزه های علمیه دوخته است.

تبیین احکام فقهی (اعم از فقه حکومتی، سیاسی، اقتصادی و قضایی) و استخراج مبانی مسائل عمده ای نظیر ابعاد مسئولیت ولایت فقیه، مسأله زمین، مالیاتها، تجارت خارجی، حقوق اقلیتها، روابط بین الملل، وظایف دولت در قبال مردم و مسئولیت مردم در برابر دولت، سازمان اطلاعات، امور حسبه و دهها مسأله مورد نیاز دیگر که بویژه به خاطر حاکمیت طولانی طاغوت و عدم حضور نظام اسلامی در صحنهٔ حکومت کمتر روی آن کار فکری شده، از اموری است که در حوزه های علمیه باید به آن پرداخته شود. و درست بر همین اساس و در جهت پاسخگویی به این نیاز مهم و حیاتی است که استاد بزرگوار فقیه مجاهد آگاه به زمان آیت الله العظمی منتظری در کنار سایر اشتغالات گستردهٔ سیاسی- اجتماعی خود، بخش عمده ای از اوقات پربرکت خویش را به تدریس و تدوین مجموعهٔ ارزشمند و بی نظیر «ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» اختصاص می دهند و همزمان،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳

در مدتی متجاوز از چهار سال تحصیلی به تدریس آن برای بیش از یک هزار طلبهٔ فاضل مشتاق به تحقیق در مبانی فقهی حکومت اسلامی که در حوزهٔ درسی معظم له شرکت می کنند، می پردازند. و براستی در این میدان، کدام فقیه بلند پایه ای شایسته تر از معظم له است که پس از پشت سر گذاشتن عمری تدریس و تحقیق در مسائل فقهی، اصولی، فلسفی، تاریخی، اجتماعی، و پس از گذراندن مدت مدیدی از عمر خویش در صحنه های جهاد

و مبارزه و تبعید و زندان و شکنجه و پس از ادارهٔ مجلس خبرگان قانون اساسی و آشنایی بسیار گسترده و عمیق با مسائل و مشکلات جامعه و ... ایفای چنین مسئولیت مهمی را به عهده بگیرد. و با تکیه بر کرسی تدریس امام صادق و امام باقر علیهما السلام به تبیین مسائل اصولی مورد نیاز جامعه و تربیت طلاب و فضلای حوزه علمیه، این سنگربانان و مشعلداران آینده همت گمارد.

زمینه و انگیزه

و امّا انگیزه و سبب دست یازیدن به تقریر و ترجمهٔ این مباحث بدین گونه بود که از همان روزهای اول ورود استاد به طرح مباحث حکومت اسلامی برای همگان روشن بود که این مطالب نباید در محدودهٔ شاگردان درس و احیانا کسانی که از رادیو به مطالب آن گوش فرا می دهند محصور و محدود بماند و لازم است به گونه ای قابل استفاده برای عموم، مطالب آن در اختیار علاقه مندان قرار داده شود. بدین منظور از همان ابتدا به عنوان یادداشتهای روزانهٔ درس، تلاش شد مطالب به صورت منظم گردآوری و پاکنویس شود، اما پس از مدتی مشخص گردید که منظور را نمی تواند کفایت کند، چه بسا مطالبی که از قلم افتاده و یا منابعی که به صورت دقیق درج نشده بود، برای رفع این نقیصه نوارهای درس تهیه و پس از پیاده شدن به تنظیم آن همت گماشته شد و بدین وسیله این امکان فراهم شد که تمام آنچه استاد در درس بیان فرموده بودند، در اختیار باشد و از مطالب چیزی فرو نماند و بدین منوال، قسمت عمده ای از بحث آماده گردید، تا اینکه در دیداری با استاد، قسمتهای آماده شده، عرضه

و هـدف از تنظیم آن مطرح شـد. ایشـان پس از ملاحظه، شـاگردپروری نموده و بـا لطف و عنـایت خاص خود فرمودنـد: «من پیشـنویس این درسـها را نوشـته ام. بسـیاری از مطـالب در نوشـته آمـده که در درس مطرح نشـده است، برای تکمیـل نوشـته و پیشـگیری از تکرار کـار و اتلاـف وقـت، بجـاست اصـل نوشته از عربی بـه فارسـی ترجمـه و مطـالب اضـافه شـده در درس و توضـیحات، به پاورقی منتقل شود.» و برای تأمین این منظور یک دوره فتوکپی دسـتنویس مباحث را در اختیار قرار دادند و این نقطه عطفی بود

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۴

در کمـال یافتن این نوشـتار، زیرا همانگونه که اسـتاد فرموده بودنـد، پس از مقابله، مشـخص گردیـد که بسـیاری از مطالب در نوشـتۀ ایشان آمـده که در جلسات درس مطرح نشـده بود و البته پاره ای از مطالب مفید، بویژه نمونه ها و نکات قابل توجه در زمینۀ مسائل سیاسی- اجتماعی نیز در درس مطرح شده که در نوشتار ایشان درج نشده بود.

بر این اساس مجموعۀ مباحث گذشـته، طبق نظر استاد بازنویسی شد و دنبالۀ کار به همین منوال ادامه یافت و اکنون آنچه پیش رو داریـد نوشـتاری است جـامع، بین ترجمـۀ کتـاب و تقریرات درس که بـا پـانویس «از افاضـات معظم له در درس» مشـخص گردیده و توضیح برخی مطالب و یا اصطلاحات که با کلمۀ «مقرر» متمایز شده است.

چند نکتۀ قابل توجه

در رابطه با این مجموعه نکاتی قابل توجه است که اجمالا به آن اشاره می شود.

۱- بـا توجه به تخصصـی و اسـتدلالی بودن مباحث کتاب، تمام تلاش بر این بوده که در حـدّ امکان مطالب به صورت روان و قابل فهم

برای عموم به رشتۀ تحریر کشیده شود که البته شیوۀ استاد در بیان سادۀ مسائل چه در گفتار و چه در نوشتار، به ایفای این مقصود کمک شایانی نموده است.

۲- با توجه به بضاعت علمی اندک و نیز گستردگی مباحث و هدفی که در ترجمه و تقریر این مجموعه دنبال می شده، در طول مباحث کتاب تمام سعی بر رسایی مطلب و انتقال صحیح آن به خوانندگان فارسی زبان بوده است، اما باز یادآوری این مطلب ضروری است که هر گونه نارسایی و کمبودی در ترجمه و تقریر مباحث مشاهده گردد، از ما و به عهدۀ ماست و ساحت استاد از آن مبرّاست.

۳- تمام تلاش در این بوده که چه در ترجمه و چه در تقریر مباحث درس، همانگونه که اصل اساسی ترجمه و تقریرات نویسی است، امانت مراعات شود و در هر مورد بر اساس ضرورت، کلمه و یا جمله ای اضافه شده در کروشه [] قرار داده شده تا از متن متمایز باشد. در عین حال مجموعه مطالب در پایان اجمالاً از نظر استاد بزرگوار گذشته و طبق نظر ایشان در هر مورد تغییرات لازم انجام پذیرفته است.

۴- با توجه به فراوانی اصطلاحات فقهی، اصولی، فلسفی، کلامی و ... در طول کتاب و تکرار آنها در موارد متعدد، ضمن توضیح برخی از آنها در پاورقی، در پایان مجموعه مجلدات، فهرست اعلام، اماکن، مصطلحات و ... پیش بینی شده تا دسترسی به مجموع آنها یکجا میسّر گردد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۵

۵- پیش از ورود در مباحث کتاب، جهت آمادگی ذهنی خوانندگان گرامی، درآمدی در دو محور تحت عنوان «تاریخچۀ نگارش فقه حکومتی در اسلام» و

«آشنایی با شخصیت علمی و روش فقهی استاد (حفظ الله)» درج شده که در همین جا از برادر گرامی، فاضل ارجمند حجت الاسلام أبو الفضل شکوری که پژوهش و نگارش آن را عهده دار بوده اند و با توجه به گستردگی بحث، تقریر و ترجمهٔ برخی از مجلدات بعدی را قبول فرموده اند، سپاسگزاری به عمل می آید.

۶- متن و ترجمهٔ کلیهٔ آیات و نیز متن و ترجمهٔ همهٔ احادیثی که مورد بحث و بررسی بوده در متن کتاب آمده و متن عربی سایر روایات و احادیث بطور کامل در پاورقی درج گردیده و در نقل قولها تنها به ذکر ترجمه در متن و آدرس در پاورقی اکتفا شده است.

۷- در برخی موارد که با طولانی شدن مطلب و یا وارد شدن در مطلب جدید به «سر فصل» و «تیتر» نیاز می افتاده، با توجه به مضمون مطلب، تیتر مناسب انتخاب شده تا فهم مطلب را آسانتر و انسجام و زیبایی کلام را افزونتر سازد.

۸- در پاورقیها همانگونه که در متن عربی کتاب آمده در حد امکان، هم شمارهٔ صفحات و هم عنوان فصل و باب کتاب مرجع، آمده تا مراجعه به اصل در چاپهای متعدد کتب براحتی امکان پذیر گردد.

در خاتمه

در خاتمه از ساحت مقدس استاد بزرگوار که با اجازه ترجمه کتاب و تقریر مباحث درس و تذکرات و رهنمودهای خودشان این جانب را مورد لطف قرار دادند، کمال امتنان و تشکر را دارم. و از فضلا و سروران محترمی که با تطبیق آن با متن عربی و ارائه پیشنهادات و نظرات اصلاحی خود در غنا و بالا رفتن کیفیت آن مؤثر واقع شدند و از مؤسسه محترم کیهان و

برادران متعهدی که در نشر آن به صورت سلسله مقالات در روزنامه و انتشار آن به صورت کتاب قبول زحمت فرمودند و از همه برادرانی که در مراحل مختلف پیاده کردن نوارها، تایپ، ویراستاری و ... این جانب را یاری دادند، صمیمانه سپاسگزاری می نمایم.

از خوانندگان گرامی نیز انتظار دارم با دیده بزرگواری به این اثر نگریسته و پیشنهادها و نظرات اصلاحی خود را به این جانب هدیه فرمایند.

و صلی اللّه علی محمد و آله الطاهرین، و الحمد للّه رب العالمین.

بیستم شوال ۱۴۰۸ م ق. مطابق با پانزدهم خرداد ۱۳۶۷ ه. ش.

حوزه علمیه قم- محمود صلواتی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷

درآمدی بر بر سلسله درسها و مباحث کتاب [از مترجم]

اشاره

الف: تاریخچه نگارش فقه حکومتی در اسلام ب: آشنایی با روش علمی و شخصیت فقهی استاد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹

تاریخچه نگارش فقه حکومتی در اسلام

فرایند واژه ها

واژه ها نیز همچون همه پدیده های هستی، با گذشت زمان، دچار تحول و دگرسانیهای گوناگون می شوند و فرایندهای مختلفی را پشت سر می گذارند. در اثر این فرایندها و تحولات لغوی، گاهی یک معنی و مفهوم ویژه در قالب الفاظ و کلمات متعدد جای گرفته و انسانها را در راستای تفهیم و تفاهم و ادای مقصود، یاری می رسانند. روی این اصل است که باید گفت، واژه ها و اصطلاحات در پدید آوردن پیوندهای معنوی و فرهنگی ابنای بشر و انتقال معارف، نقش بسیار ظریف، کلیدی و مهمی را ایفا می کنند.

مفهوم ویژه ای هم که امروزه از آن به عنوان «دیدگاهها و اندیشه های حکومتی اسلام» یاد می شود از جمله مفاهیمی است که در طول زمان در قالب واژه ها و اصطلاحات گوناگون جای گرفته و بر زبان محدثان، فقها، مفسران و حکمای اسلام جاری گشته است. به همین جهت مطالب مربوط به آن با نامها و عناوین گوناگون و متعدد شناخته شده و در هر عصر و زمان و در هر یک از منابع و متون، تعبیر خاصی به آن اختصاص یافته است. چنانکه مجموعه مطالب مربوط به این موضوع زمانی

«الاحکام السلطانیه» و «امور سلطانیه» «۱» و زمانی دیگر

---

(۱). ماننـد کتابهـای الاحکـام السـلطانیه ابو الحسن مـاوردی و ابو یعلی. و نیز تعبیرات متعـدد و کثیرهٔ فقهـای بزرگوار شـیعه در ضمن مبـاحث ولایت فقیه، به عنوان مثال، امام خمینی در کتاب البیع، ج ۲/ ۴۷۲ که تعبیر «الامور السلطانیه» را به کار برده اند. و ...

اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰

«تنفیذ الاحکام «۲»»، «القضایا و الاحکام «۳»» و «احکام قضاء و حدود و ... «۴»» نامیده شده، گاهی هم به اسم «ولایه الفقیه «۵»» مورد ذکر قرار گرفته و زمان دیگر به صورت عام تر و کلی تر، عناوینی همچون «مسائل الولایات «۶»»، «الولایات و السیاسات «۷»» به آن اطلاق شده است.

چنانکه گروه دیگری از مؤلفین از آن به عنوان «السیاسات الشرعیه»، «النظم الشرعیه «۸»» یاد کرده اند. برخی از فقها و محدثین نامدار نیز مسائل مربوط به این موضوع را تحت عنوان «فی العبادات و السیاسات «۹»» مورد بحث قرار داده اند و بالاخره در این اواخر نام «فقه سیاسی» و «فقه حکومتی اسلام» شهرت یافته است که همه این عناوین و اصطلاحات حاکی از یک مفهوم و معانی مشترک و واحد هستند و نه معانی متعدد و مختلف که در طول تاریخ و در بستر زمان همراه با فراز و نشیب فقه عمومی و فقه حکومتی، تحول و دگرگونی پذیرفته اند. در اینجا ما برای آگاهی هر چه بیشتر خوانندگان گرامی از ریشه این اصطلاحات و مفاهیم خاص، تاریخ نگارش و تدوین فقه حکومتی اسلام بویژه دیدگاههای فقهای شیعه در اعصار مختلف را مورد مطالعه قرار داده و بحث گسترده در این زمینه را به کتابی مستقل موکول می نماییم.

۱- عصر پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع)

بدون تردید، اصول اولیه و ریشه های اصلی فقه حکومتی اسلام، مانند هر مسأله اسلامی دیگر در قرآن مجید و سنت رسول خدا و ائمه معصومین (ع) قرار دارد و از لحاظ تاریخی پیدایش و شکل گیری فقه حکومتی همزمان و همزاد با پیدایش «فقه عمومی اسلام» است. یعنی زمان پیدایش و تکوین آن نیز مانند فقه

عمومی به عصر نبوت و نزول آیات شریفه قرآن مجید بر می گردد، چرا که همهٔ احکام و دستورات اسلام در عصر نبوت با

---

(۲). ر. ك: الكافی/ ۴۲۱ به بعد، از ابو الصلاح حلبی، چاپ مصحح جدید.

(۳). ر. ك: تهذیب الاحکام، ج ۶/ ۲۱۷، شیخ الطائفه طوسی، چاپ جدید.

(۴). این تعبیر در همهٔ کتب فقهی کاربرد دارد.

(۵). مانند عوائد الایام مرحوم نراقی/ ۱۸۵ به بعد، مکاسب، ج ۹/ ۳۰۴ به بعد از مرحوم شیخ مرتضی انصاری، به تصحیح کلانتر. و خزائن الاحکام فاضل دربندی و کتاب ولایت فقیه امام خمینی و ...

(۶). ر. ك: بلغه الفقیه ج ۳/ ۲۰۹ به بعد، سید محمد آل بحر العلوم.

(۷). ر. ك: کتاب العناوین/ ۳۲۲ از میر فتاح الحسینی المراغی، چاپ سنگی.

(۸). مانند ابن تیمیه و صبحی صالح که کتابهای خود را چنین نامیده اند.

(۹). ر. ك: مفاتیح الشرایع، ج ۱/ ۹، ملا محسن فیض، تحقیق سید مهدی رجایی.

نزول آیات الهی و سنت شخص پیامبر اکرم (ص) تدوین و تکوین یافته است، تنها در اعصار بعدی با سیره و روایات ائمه معصومین (ع)، فقه اسلام در همان مسیر بنیانگذاری شده و بر پایه همان اصول و ملاکها توسعه و تطور یافته است.

فقهای اسلام نیز در عصر غیبت کبری، طبق دستور خود ائمه معصومین (ع) که فرموده اند: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع «۱۰»»، تنها تفریع فروع بر اساس «اصول القائی ائمه (ع)» را انجام داده و از این رهگذر به تعمیق و گسترش مباحث و مسائل فقهی پرداخته اند. چنانکه در رابطه با پیدایش و گسترش همه فروعات و مسائل فقهی این مسأله صادق

است، در مورد پیدایش و گسترش عناوین و مسائل فقه حکومتی اسلام نیز صدق می کند از این رو، آیاتی از قبیل: «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَاماً «۱۱»»، «النَّبِیُّ أَوْلَیٰ بِالْمُؤْمِنِینَ» مِنْ أَنْفُسِهِمْ «۱۲»»، «لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ «۱۳»»، «أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ ... «۱۴»» و آیات مشابه دیگر، اصل ولایت و حکومت عامه رسول خدا (ص) بر جامعه اسلامی را به گونه بسیار استوار و به دور از هر گونه ابهام بیان کرده و سنگ پایه فقه سیاسی و حکومتی را در بنیان ساختمان نظام فقهی اسلام کار گذاشته است.

به دنبال این قبیل آیات، آیات مربوط به تشریع اصل امامت اوصیای پیامبر (ص) مانند «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ «۱۵»» و «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلَامَ دِیناً «۱۶»» و امثال اینها نازل شده و امامت و ولایت را از شخص پیامبر اسلام به جانشینان ذی صلاحیت بعدی او که همان ائمه معصومین از نسل خود او و علی بن أبی طالب هستند، تعمیم داده و ولایت و حکومت عامه را از حقوق و شئون مسلم امام معصوم غیر پیامبر قرار داده است. با اینکه ائمه معصومین در طول حیات خود، مسلوب الید گردیده و حق حکومت و ولایت آنان توسط افراد فاقد صلاحیت رهبری و

---

(۱۰). ما در زمینهٔ احکام و مسائل دینی تنها به بازگویی اصول اولیه و قواعد کلی اکتفا می کنیم و شما باید بر اساس آن اصول و قواعد، شاخه ها و فروع نوینی از مسائل را استخراج کنید. اعیان الشیعه، ج ۱/ ۳۸۷، سید محسن الامین.

(۱۱).

سورهٔ بقره/ ۱۲۴

(۱۲). سورهٔ احزاب/ ۶

(۱۳). سورهٔ احزاب/ ۲۱

(۱۴). سورهٔ احزاب/ ۳۶

(۱۵). سورهٔ نساء/ ۵۹

(۱۶). سورهٔ مائده/ ۳

ولایت غصب شده بود، با این حال، این حق برای آنان همچنان محفوظ بوده است.

حضرت ولی عصر (عج) در دوران «غیبت صغری» مشکلات مردم را از طریق «نواب اربعه» حل و فصل می فرمود و امت اسلام را در مسیر حق رهبری می کرد و وجوهات شرعی را گردآوری کرده و به مصارف لازم می رسانید. لکن در زمان غیبت کبری، فقهای عادل و واجد شرایط را به عنوان «نایب عام» خود به مقام ولایت و حکومت به گونهٔ نامتعین و عمومی، نصب فرموده و شناسایی و گزینش آنها را بر عهدهٔ مسلمانان گذاشت.

تفویض ولایت اطاعت، قضاء، حسبه، اقامهٔ حدود و تعزیرات و بطور کلی حق تأسیس حکومت اسلامی و ادارهٔ امور جامعهٔ مسلمین بر موازین قسط و عدل و انجام تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، گردآوری وجوهات شرعی و مالیاتهای مناسب و مصرف آن در موارد لازم و نافع به حال همگان، از جمله شئون و اختیارات «ولی فقیه» در عصر غیبت است که از اهم مسائل فقه حکومتی اسلام به شمار می آید.

به موازات تأسیس و القای قواعد و اصول فقه سیاسی و حکومتی، در بعد امامت و رهبری، مسائل و اصول کلی زیادی نیز در دیگر مسائل اجتماعی و سیاسی مانند مسائل مربوط به محاربین، اهل بغی، مفسدین فی الارض، منافقین، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، اقامهٔ نماز جمعه و نماز عیدین و ایراد خطبه های آن، قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات، اعمال ولایت و سرپرستی امور

مربوط به لقیط، محجور، سفیه، صغار، اوقاف، تقسیم ارث، تصرف ارث توسط حاکم شرع در صورت نبودن هیچ گونه وارث نسبی و سببی، و صدها مسأله مشابه دیگر که از مسائل فقه حکومتی و سیاسی اسلام به شمار می آیند، در متن قرآن مجید و یا سنت پیامبر (ص)، سیره و روایات ائمه معصومین (ع) مطرح شده و ارکان و اصول فقه حکومتی اسلام را پدید آوردند. مجموع همین آیات و روایات بود که به عنوان سند مورد استناد فتاوای فقها در دوران غیبت قرار گرفته و مباحث و مسائل تشکیل دهندهٔ فقه حکومتی از مجموع فقه امامیه را، شکل دادند.

روی این اصل باید گفت، فقه حکومتی اسلام نیز مانند سایر احکام شرع و فقه عمومی آن، در درجهٔ اول از قرآن و سنت نشأت گرفته و بر پایهٔ اصول و موازین شرعی در طول زمان تطور و تکامل یافته است.

سیرهٔ رسول خدا (ص) در دوران بعثت و نبوت، بویژه در دوران سیزده سالهٔ مدینه که عصر حکومت بود، و در ضمن هفتاد و اندی جنگ کوچک و بزرگی که در طول این مدت توسط پیامبر اسلام راه اندازی و رهبری شد، غنی ترین منبع برای فقه حکومتی و زنده ترین الگو برای تأسیس حکومت اسلامی و شیوهٔ ادارهٔ آن به شمار می آید.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳

چنانکه مجموع مراسلات خارجی آن حضرت با سلاطین، امپراطوریها، امرا و حکام زمان در سراسر جهان آن روز که آنها را با شیوهٔ دیپلماسی خاص و غیر معهود به پذیرش اسلام دعوت فرموده و مجموع آنها به نام «مکاتیب الرسول» مشهود است، از منابع و مآخذ بسیار مهم فقه حکومتی اسلام

در بخش سیاست خارجی است «۱۷».

همین طور، سیرهٔ امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع) در طول پنج سال حکومت پربرکت و افتخار آفرین خود و عهدنامه ها و فرامین حکومتی آن حضرت به والیان و فرمانداران و مدیران امور کشور، بویژه نامهٔ معروف آن حضرت به «مالك اشتر نخعی» و دیگر یاران، بهترین مدرك و مواد اولیه برای فقه حکومتی شیعه به شمار می آید که استفاده های لازم نیز از آن به عمل نیامده است. نهج البلاغه دربردارندهٔ اصول ارزنده ای از فقه حکومتی است که در صورت به کارگیری، رشد و فلاح امت اسلام را به ارمغان خواهد آورد.

مجموع این مطالب همراه با روایاتی که از ائمه معصومین (ع) به ما رسیده است، مواد اولیه و بافت اصلی فقه حکومتی اسلام در کتب فقهی موجود شیعه را تشکیل می دهد. بر این اساس فقه حکومتی ما میراث گرانقدری است که از عصر پیامبر و ائمه معصومین باقی مانده و در دوره های بعد، تهذیب و تطور یافته که در اینجا، رشد و تطور آن در اعصار بعد از معصومین (ع) را بطور خلاصه بررسی می کنیم.

۲– عصر فقهای اقدم

اولین مرحله از مراحل تاریخ فقه در دوران غیبت کبری

را «عصر فقهای اقدم» یا «متقدمین از فقها» می نامند. فقیهان بزرگواری مانند کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید و امثال اینها، به این عصر تعلق دارند. آنان در کنار ترویج احادیث ائمه معصومین و مشرب کلامی و فقهی آنان، از مطالعه و اظهار نظر در زمینهٔ خصوص فقه حکومتی شیعه نیز خودداری نکرده و در حدّ مقدور در این زمینه، فتاوا و نظراتی از خود باقی گذاشتند.

البته امثال این فقیهان بزرگ، به دلایل گوناگونی که در رأس همهٔ آنها، حاکمیت طاغوت و وجود جوّ

سیاسی ارعاب و خفقان و تقیه و در نظر گرفتن برخی از مسائل درازمدت شیعه بود، نتوانستند در آن اوایل، مسائل مربوط به ولایت فقیه، لزوم تأسیس

---

(۱۷). قسمت عمدهٔ این نامه ها در کتابی به نام مکاتیب الرسول توسط آقای احمدی میانجی گردآوری و نشر یافته است و همچنین مجموعهٔ این نامه ها به اضافهٔ کلمات قصار و خطب و مواعظ آن حضرت در کتابی دو جلدی به نام مدینه البلاغه توسط شیخ موسی زنجانی تألیف و تدوین و نشر یافته است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴

حکومت اسلامی و مسائل ظریف فقه حکومتی و سیاسی را در یک مبحث مستقل گرد آورده و به گونهٔ منسجم بدان بپردازند، لکن با این همه آن مسائل را فراموش نکردند و در لابلای مباحث مختلف فقهی و با رعایت مناسبتهای ویژه به بحث و بررسی آن پرداختند. مثلا- همانگونه که قبلا- نیز گفتیم، برخی از مباحث آن را در ضمن کتاب البیع، کتاب الحجر، کتاب النکاح، کتاب الخمس و الانفال، کتاب القضاء، کتاب الجهاد، و امثال اینها آوردند و برخی دیگر را در ضمن کتاب الصوم، کتاب الحدود، کتاب الصلاه و موارد مشابه دیگر ذکر کردند و با یک بحث کوتاه و اشاره های اجمالی از آنها گذشتند، و گاهی هم به بحث مفصل آن پرداخته و مطالب جالبی را به یادگار گذاشتند، اما در مقام بررسی تاریخ فقه حکومتی شیعه به این نکته می رسیم که علی رغم تلاش قابل ستایش فقها برای تعمیق و گسترش این شاخه از مباحث فقهی، «تقیه» عامل بسیار مؤثری در پیشگیری از گسترش مباحث حکومتی بویژه در آن اعصار بوده است. یکی از

شارحین کتاب معروف العروه الوثقی تألیف مرحوم سید کاظم یزدی طالب ثراه دربارۀ میزان حاکمیت جوّ ارعاب و تقیه و تأثیر منفی آن بر فقه امامیه بویژه فقه سیاسی آن، مطالب قابل توجهی را بیان کرده است. او می نویسد:

«فقهای بزرگوار پیشین ما قدس سر هم، که ما از دریای دانش آنان بهره می جوییم و به همۀ فضایل شان گردن می نهیم و فضیلت پیشاهنگی و سبقت و پیشگامیشان را اعتراف داریم، و آنان را به عنوان استاد و خود را به عنوان آموزنده می بینیم، هر چند که مباحث گسترده و دامنه داری را در قلمرو فقهی انجام داده و تألیفات ارزشمندی را پدید آوردند و طبق اقتضای زمان و ظرفیت عصرشان، در این راه بسیار کوشیدند، لکن با این همه در اثر حاکمیت «جوتقیه» مجبور شدند که در اسلوب تا حدودی دنباله رو فقهای عامه باشند که از اواخر قرن دوم هجری نفوذ و حاکمیت یافته و روح جاودانه و اصیل فقه اسلام را با نوعی قشریگرایی در هم آمیخته و به خدمت خلفای انتخابی در آمده بودند. بتدریج آن خلافت نیز تبدیل به پادشاهی سلاطین جور گردید و فقهای عامه نیز استنباطهای فقهی خود را منحصر به موضوعات عبادات و معاملات و برخی از مسائل عقیدتی فرقه ای نمودند و از بحث و دخالت در امور و شئون مربوط به دنیا و دولت مسلمین، از ترس سلاطین جور، اجتناب کردند، آنان برخی از مسائل خیالی واقع نشده را فرض کرده و درباره اش به بحث و بررسی می پرداختند، چنانکه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵

متأخرین از فقهایشان چنین می کردند و می کنند، از آثار سوء این جمود و قشریگرایی

این بود که فکر اجتهادی در بینشان به زوال گراییده و در نهایت منجر به تفکیک دین از سیاست گردید. درست بر خلاف نظر مبارک شارع مقدس که دین خود را در دو بعد آخرت و دنیا تشریع فرموده است. در نتیجه فقهای بزرگوار ما نیز با توجه به حاکمیت جوّ تقیه تصنیف و تألیف به شیوهٔ فقهای عامه را در پیش گرفته و از تصریح و تعرض به مسائل مربوط به شئون زندگی اجتماعی و دنیوی مسلمین، خودداری ورزیده و در کتابهای فقهی به مطرح کردن احکام عبادات و معاملات، به معنای اخص اینها اکتفا کردند و از طرح و بررسی گستردهٔ مسائل مربوط به مباحثی همچون جهاد، حدود، امر به معروف و نهی از منکر و امثال اینها، احتراز نمودند و لکن با این همه بازهم برخی از این فقها به سعادت شهادت نائل و در راه خدا کشته شدند. چنانکه شهید اول پس از کشته شدن جسدش به دار آویخته شده و بعد از آن به آتش کشیده شد. بعد از شهید اول، کسانی همچون شهید ثانی و شهید ثالث و امثال این بزرگواران- خدا رحمتشان کند و پاداش مناسب به آنان عطا فرماید- نیز کشته شده و به شهادت رسیدند.

وضع تألیفات فقهی ما اینگونه بود، تا آنکه خدا بر اهل مذهب منّت نهاده و اوضاع را تثبیت فرمود.

تألیفات فقهی نیز بتدریج در مسیر تکامل و تطور افتاده و در برخی از سرزمینهای اسلامی حتی المقدور خارج از سیطره حکام جائر آثار فقهی نوینی پدید آمد، و هر یک از فقهای ما، در آن زمینه هایی که مورد نیاز عصرشان بود و یا

به هر حال خودشان آن موضوعات را مهمتر تشخیص داده بودند، کتابهایی نوشتند، برخی از فقها نیز در برخی از ابواب فقهی به تألیف و نگارش پرداختند. «(۱۸)»

نخستین مایه های فقه حکومتی اسلام را در جوامع حدیثی همچون اصول حدیثی اصحاب ائمه، کتاب کافی مرحوم شیخ کلینی، تهذیب مرحوم شیخ طوسی قدس سرهما و دیگر کتابهای حدیثی می توان مشاهده کرد که روایات مربوط به ولایت فقیه و شئون حکومت را درج کرده اند. در مرحله بعدی کتب فتوایی فقهای اقدم شیعه مانند کتب شیخ صدوق و شیخ

---

(۱۸). الفقه الارقی فی شرح العروه الوثقی، ج ۱/ ۲۰- ۱۸ تألیف شیخ عبد الکریم زنجانی، طبع ۳ نجف، مطبعه الغری الحدیثه.

مفید و دیگران است که راجع به مسائل حدود و تعزیرات، امر به معروف و نهی از منکر، حدود و ولایت فقیه و مسائل سیاسی مشابه فتوا داده اند.

البته از فقهای اقدم شیعه نباید انتظار ارائه بحثهای مفصل در این زمینه داشته باشیم.

چرا که آنان کتابهای فقهی و فتوایی خود را در همه زمینه ها بسیار خلاصه نوشته اند، طبیعی است در زمینه فروعات حکومتی نیز همین سیاق اعمال شده است. به علاوه اینکه آنان این مسائل را بسیار پراکنده و در لابلای مباحث متفرقه فقهی خود گنجانده اند که در یک فرصت مناسب باید همه آنها استخراج، گردآوری و تدوین شود. ما در اینجا برای ذکر نمونه نظرات آنان در زمینه مسائل حکومتی فقه اسلام، سیر بسیار گذرایی در کتابهایشان انجام داده و برخی از دیدگاهها و فتاوای این بزرگواران در زمینه مسائل فقه سیاسی را ذکر می کنیم تا سیر تاریخی فقه حکومتی اسلام

و روند تحول آن آشکار گردد.

از فقهای اقدم شیعه که نزدیک به عصر غیبت صغری بوده اند،

اشاره

فقهایی که ذیلا و به ترتیب نام برده می شوند، دارای دیدگاههای حکومتی و فتاوایی در زمینه مسائل سیاسی اسلام بوده اند:

۱- شیخ کلینی:

از جمله نخستین کسانی که در نوشتهٔ او بخش مستقل و مفصلی به گردآوری و نقل و تدوین احادیث مربوط به شئون، «امامت و ولایت» اختصاص یافته، فقیه و محدث بزرگ و نامدار اسلام، محمد بن یعقوب کلینی صاحب کتاب کافی را می توان نام برد. کتاب کافی که از دو بخش جداگانه به نامهای «اصول» و «فروع» کافی تشکیل شده، بخش عظیمی از «اصول» آن به مبحث ولایت و امامت تحت عنوان «کتاب الحجّه» پرداخته شده است.

در کتاب الحجهٔ اصول کافی علاوه بر نقل و تدوین روایات مربوط به زندگی و سیرهٔ پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) و بیان دسته ای از صفات و خصوصیات آن بزرگواران «حجت و ولی امر» بودن و «واجب الاطاعه» بودن آنان در امور دینی، اجتماعی، سیاسی و حکومتی نیز، بدون کوچکترین تردید و ابهام، از طریق نقل روایات قابل اعتماد و معتبر به ثبوت رسیده است-.

این بخش از کتاب کافی علی رغم بافت تاریخی خود، مایه های اولیه و اصلی فقه سیاسی اسلام در زمینهٔ مسائل رهبری و امامت را در بر دارد.

مرحوم کلینی در اصول کافی مبحث دیگری تحت عنوان «کتاب فضل العلم» دارد که می توان در مقام بررسی تاریخی فقه حکومتی اسلام، آن را مکمل «کتاب الحجه» نامید. او در کتاب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷

فضل العلم علاوه بر نقل روایات در زمینه ارزشمندی دانش و دانشمندان، روایات زیادی را نیز دربارهٔ خصوص فقها و علمای اسلام و اوصاف و مقام آنان و مسائلی از

قبیل حقوق علما، لزوم تحصیل فقه، معارف دینی، تمسک به کتاب و سنت، شیوهٔ اجتهاد در کتاب و سنت و استنباط احکام شرعی از منابع اولیه آن و بالاخره دربارهٔ مرجعیت و تقلید گردآوری و تدوین نموده است. «۱۹»

مرحوم کلینی همچنین در بخشهای گوناگون فروع کافی احادیث فراوانی را در زمینه لزوم تأسیس حکومت و مسائلی از قبیل اینکه قانون ارث بدون قوه مجریه و تأسیس حکومت اسلامی قابل عمل نیست «۲۰»، و نیز درباره امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، حدود و تعزیرات، قضاوت و مسائل سیاسی- اجتماعی دیگر، نقل و تدوین فرموده که در مجموع مأخذی بسیار غنی برای تدوین مهذب فقه حکومتی اسلام به شمار می آید.

درست است که مرحوم کلینی در زمینه های یاد شده شخصا فتوایی نداده است، لکن شیوه طبقه بندی، عنوان گذاری و تدوین این احادیث در کتاب او، بیانگر دیدگاه ویژه این بزرگوار در زمینه مسائل اسلامی از جمله فقه حکومتی اسلام است.

از جمله عوامل اهمیت مرحوم کلینی این است که او نزدیک ترین فقیه و مؤلف شیعه به عصر ائمه معصومین (ع) است که چنین کتاب جامعی را به یادگار گذاشته است. کلینی همعصر دوران غیبت صغری بوده و به خدمت برخی از سفراء و نواب اربعه نیز رسیده است.

او در سال ۳۲۸ (و یا ۳۲۹) هجری در گذشت.

۲- شیخ صدوق:

محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۳۰۵- ۳۸۱ هجری) که به شیخ صدوق شهرت یافته و از جمله مؤلفان گرانقدر کتب اربعه حدیثی شیعه است، یکی از فقهای بزرگ و اقدم امامیه به شمار می آید و تألیفات فراوانی در حدیث، عقاید و فقه دارد.

شیخ صدوق معاصر آخرین دوران

خلافت بنی عباس و عصر ضعف و زوال آنان و حکومت یافتن خاندان شیعی معروف آل بویه بوده و امرا و سرداران آل بویه او را بسیار محترم داشته و تعظیم و تکریم می نموده اند.

---

(۱۹). ر. ك: اصول کافی، ج ۱/ ۵۶- ۲۳ با تصحیح آقای حسن زاده آملی، چاپ مکتبه الاسلامیه.

(۲۰). شیخ کلینی در کتاب خود، بابی به این عنوان باز کرده است: «باب ان الفرائض لاـ تقام الا بالسیف»- فرائض را جز با شمشیر و اسلحه نمی توان برپا نمود- او این باب را با چند حدیث در ضمن کتاب المواریث (کافی، ج ۷/ ۷۷) نقل کرده است و «فرائض» را به معنی اخص آن یعنی «میراث» گرفته است، در حالی که شاید معنای آن، عام تر از این باشد و فرائض دین بطور کلی منظور حضرات ائمه (ع) بوده باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۸

صدوق در کتب فقهی و فتوایی خود مسائل مربوط به «فقه حکومتی» را حتی الامکان از نظر دور نداشته و در فروعات مختلف آن فتاوایی داده است، از جمله کتب فقهی او در این زمینه که قابل مراجعه و شایسته تفحص می باشد کتاب المقنع و کتاب الهدایه بالخیر را می توان نام برد.

شیخ صدوق در کتاب «الهدایه بالخیر» راجع به مسأله «جهاد» و نقش و وظیفه رهبر و امام مسلمین در آن، چنین نوشته است:

«جهاد با دشمن بر همهٔ امت فرض و واجب است. به گونه ای که اگر آن را ترک کنند، عذاب بر آنان فرود خواهد آمد و این عذاب از نوع عذابهای گروهی و اجتماعی است. بر امام مسلمین واجب است، در این مورد امور امت را سامان بخشیده

و به همراهشان بر ضد دشمن جهاد کند. «(۲۱)»

شیخ صدوق ره در کتابهای فتوایی خود، با توجه به شرایط تقیه که در آن می زیسته، با تلویح و اشاره، مراجعه به دستگاه قضایی بنی عباس را تحریم کرده و با توجه به عدم وجود حکومت اسلامی صالح و مستقل از بنی عباس، شیعیان را دستور می دادند که به «برادران خود» یعنی فقهای شیعه مراجعه کرده و اختلافات خود را حل و فصل نمایند.

متن کلام او چنین است:

«بدان هر یک از مسلمانان که با برادر مسلمان خود در مورد حقی اختلاف و منازعه داشته باشد، باید به مردی از برادران خود جهت حل اختلاف مراجعه کند، اگر طرف دعوی از تن در دادن به این مسأله امتناع کرده و اصرار بورزد که «به آنان» [قضات بنی عباس] مراجعه کنند، مشمول این سخن خداوند متعال خواهد بود که فرموده است: «آیا ندیده ای آن کسانی را که خود را جزء مؤمنین می پندارند و گمان می کنند به آنچه بر پیامبر خاتم و پیامبران پیشین نازل شده، ایمان آورده اند، و لکن قضاوت و حل اختلاف خود را به پیش طاغوت «حکومت نامشروع» می برند، در حالی که مأمور شده اند که به آنان کفر بورزند. «(۲۲)»

این دو مورد، نمونه ای از فتاوای شیخ صدوق در زمینهٔ فروعات فقه حکومتی اسلام است و او راجع به دیگر مسائل و فروعات محوری و جنبی فقه حکومتی نیز در موارد دیگر

---

(۲۱). الینابیع الفقهیه، کتاب الجهاد/ ۹، اعداد علی اصغر مروارید.

(۲۲). الینابیع الفقهیه، کتاب القضاء و الشهادات/ ۹، ضمنا این فتوا بر پایه حدیثی است به همین عبارت که در من لا یحضره الفقیه، ج

۳/ ۳ نقل شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹

در کتاب یاد شده و کتاب حدیثی- فتوایی من لا یحضره الفقیه بحث و بررسی کرده است. کتاب «من لا یحضره ...» نیز در واقع یک تألیف فتوایی به شمار می آید که با مستندات خود همراه است. شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، با نقل احادیث مربوطه، پذیرفتن حکومت طاغوت و مراجعه به آن را حرام و تبعیت از «امام عادل» را لازم شمرده است و ظاهرا مقصود او از «امام عادل» اعم از امام معصوم و ولی فقیه می باشد. «۲۳»

۳- شیخ مفید:

نام او محمد بن محمد بن نعمان است که به دلیل فضل و کمال و برکتی که وجود او در میان امت اسلام و امامیه داشته، به «شیخ مفید» معروف شده است.

(۳۳۸- ۴۱۳ ه).

شیخ مفید یکی از برجسته ترین فقها و متکلمین امامیه و از علمای اقدم شیعه است.

شیخ مفید ضمن توقیع شریف و مفصلی که از ناحیهٔ مقدس امام زمان (عج) به عنوان شخص او صادر شده، مورد تأیید و مدح آن حضرت قرار گرفته است. «۲۴»

شیخ مفید در صحنه های اجتماعی و سیاسی زمان خود نیز حاضر بوده و در حد امکان، مسأله «ولایت فقیه» و لزوم تأسیس حکومت اسلامی را در کتابهای خود مطرح فرموده و بر مؤمنین «واجب» کرده است که اگر چنین تشکیلاتی توسط فقهای واجد شرایط پدید آمد، آن تشکیلات و حکومت را یاری رسانند.

و همینطور او فتوا داده است که همکاری مردم با «پادشاهان گمراه» و سلاطین جور، حرام است و مردم باید از آن پرهیز کنند. روی این اصل، آراء و فتاوای شیخ مفید در زمینهٔ

مسائل حکومتی را می توان تحولی میمون در تاریخ فقه امامیه تلقی کرد، آرای او در زمینهٔ ولایت فقیه و شئون اجتماعی، سیاسی، قضایی و نظامی که فقهاء باید در جامعه عهده دار آن باشند، بسیار صریح و بی ابهام است و در مقایسه با فتاوای همراه با تقیه و محتاطانه شیخ صدوق، یک تحول صائب فقهی است. بخشی از آرای حکومتی او که در کتاب فتوایی ارزشمندش به نام المقنعه درج شده، از این قرار است:

«... اما اقامهٔ حدود، از وظایف رهبران اسلام است که از جانب خداوند تعیین شده باشند و آنان نیز ائمه هدی از آل محمد (ص) می باشند، چنانکه امرا و حکامی که این بزرگواران نصب کرده باشند، نیز جزء سلاطین حقهٔ اسلام محسوب می شوند. «و در زمان غیبت» آن بزرگواران اقامهٔ حدود را بر عهدهٔ

---

(۲۳). ر. ک: من لا یحضره الفقیه، ج ۳/ ۳- ۲، چاپ دار الکتب الاسلامیه.

(۲۴). ر. ک: الاحتجاج، ج ۲/ ۳۲۲، طبرسی.

فقهای شیعه گذاشته اند که در صورت امکان آن را پیاده کنند. پس «در صورت عدم وجود حکومت اسلامی» اگر یکی از فقیهان امکانش را داشته باشد، باید حدود الهی را در مورد فرزندان و غلامان خود اجرا کند، به شرط اینکه از اضرار حکومت جور، بیم نداشته باشد و اگر از ستمگران بر نفس خویش و یا بر دین اسلام بترسد، نباید اقامه کند.

همچنین اگر فقیهی امکانش را داشته باشد، باید حدود را در میان قوم و ملت خود اجرا کند، اگر از ممانعت و مزاحمت ستمگران در امان باشد، اقامهٔ حدود بر فقیه لازم و واجب می شود، در این

صورت باید در میان قوم خود، دست دزد را ببرد و زناکاران را تازیانه بزند، قاتلین را قصاص کرده و به قتل برساند.

این واجب عینی است بر هر کسی در میان قوم خود غلبه و حکومت یافته و به خلافت و امارت برسد و واجب عینی است بر هر کسی که انجام این امور از طرف شخص یاد شده به او محول شده باشد. باید اقامهٔ حدود کند و احکام شرع را به اجرا در آورد و امر به معروف و نهی از منکر نماید و با کفار و دیگر فاجران و مستحقین جنگ، جنگ و جهاد کند. بر برادران مؤمن نیز واجب است، که او را یاری کنند و هر وقت آن فقیه، آنان را به یاری طلبید پاسخ مثبت بدهند و این وجوب تا آنجاست که او از حدود الهی در نگذرد، یا خود منصوب سلطان ضلال- پادشاه گمراه- در طریق معصیت خدا نباشد، در امور حکومتی جایز نیست کسی را در مسائلی که خلاف دین خداست یاری کنند، امّا مؤمنین می توانند با شخصی که منصوب ظلمه است در اموری که خلاف مقررات شرع اسلام نیست همکاری کنند. و از جمله وظایف فقهای شیعهٔ آل محمد (ص) این است که در صورت تمکن برادران ایمانی خود را در نمازهای پنج گانهٔ یومیه، نمازهای عید «فطر و قربان» نماز استسقاء، نمازهای خسوف و کسوف، جمع کنند و این نمازها را به جماعت برپا نمایند.

و نیز از جمله وظایف فقها این است که در میان مردم بر پایهٔ حق و اسلام قضاوت کنند و در بین اختلاف کنندگان و صاحبان دعاوی، در صورت عدم وجود کسی

برای داوری اصلاح بدهند، و آنها باید تمام اعمال و وظایفی را که در اسلام بر عهدهٔ قاضی گذاشته شده است، انجام بدهند، به دلیل اینکه ائمه معصومین (ع) همهٔ این اختیارات را به آنان تفویض کرده اند که در صورت حصول تمکن، آن را به جای بیاورند. و این تفویض بر اساس روایات و اخبار معتبر و صحیحی است که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱

اهل معرفت و صاحب نظران علم حدیث به آن اعتراف و اعتماد کرده اند. هیچ یک از فقهای حقه، حق ندارند که در میان مردم بر خلاف احکام ثابت شده از طریق آل محمد (ص) قضاوت نمایند، چنانکه منصوبین از جانب سلاطین جور نیز نمی توانند چنین کنند، مگر اینکه از روی تقیه ناچار بدان باشند و تقیه نیز در مورد ریختن خون مؤمنین وجود ندارد و به هیچ دلیل و بهانه ای نمی توان بدان دست یازید. اگر فردی از طرف حکومت ظالمین، ولایت و کارگزاری را پذیرفته باشد، جایز نیست در مقام عمل به شیوه و مقررات آنان عمل کند، مگر اینکه مسلوب الاختیار گردیده و ناچار به تقیه شود، در آن صورت تقیه او را در وسعت قرار می دهد، در هر صورت جایز نیست بر او که با اختیار خود، یک قانون و رسم باطلی به اجرا در آورده و در خون نیز تقیه نیست چنانکه مؤکدا گفتیم.

بر کسی جایز نیست که از جانب فاسقان در رابطه با تدبیر امور مردم و کشور منصبی را بپذیرد مگر به شرط اینکه بخواهد از این طریق اهل ایمان را یاری برساند و آنان را از ناراحتیها مصون نگاه دارد و نیز باید یک

پنجم همهٔ درآمدهایی را که از طریق منصب ولایت و کارگزاری خود به دست می آورد، از مال خود اخراج کرده [و به مستحقین برساند].

هر کس از اهل حق [و فقهای واجد شرایط] که با نفوذ در دستگاه ظالمین به مقام حکومت و امارت برسد و در ظاهر منصوب از طرف ظالم باشد، در حقیقت او حاکم و امیر حق است که به این منصب از جانب حضرت صاحب الامر نائل آمده است و نه از طرف گمراهانی که از طریق اعمال زور به قدرت رسیده اند.

روی این اصل اگر برای او امکان داشته باشد که بر فجّار اقامهٔ حدود شرعی کند و بر بزهکاران و اهل خلاف اضرار لازم را وارد آورد، باید این کار را بکند و در اجرای آن کوشش نماید، که این کار از بزرگترین انواع جهاد به شمار می آید.

کسی که جاهل به احکام شرع است (یعنی مجتهد و فقیه نیست) بر او جایز نیست که ولایت و حکومت مردم را بپذیرد، همینطور است کسی که [بنابر هر دلیل] از رسیدگی به امور مردم ناتوان باشد بر او نیز جایز نیست که امور حکومتی را تقبل کند. اگر چنین کسانی مناصب حکومتی را بپذیرند گناهکارند، چون از جانب حضرت صاحب الامر (عج) مأذون به پذیرش و انجام این کار نمی باشند و ولایت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲

اصلی مال آن حضرت است. اگر غیر واجدین شرایط [یعنی کسانی که فقیه در احکام نباشند و یا از تدبیر امور مردم و ادارهٔ وظایف محوله ناتوان باشند] منصب ولایتی و حکومتی را قبول کنند، هیچ کدام از افعال و اعمالشان در این رابطه مشروعیت

ندارد و در نزد خدا مورد محاسبه و مؤاخذه قرار خواهند گرفت برای کارهایی که در حکومت انجام داده اند، مگر اینکه عفو و بخشش خداوند شامل حال آنها گردد. «۲۵»»

شیخ مفید، مشابه این فتاوا را در کتابهای دیگر خود نیز مطرح فرموده و با شیوه های مختلف بر آرای حکومتی و سیاسی خود تأکید ورزیده است. کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، هر چند که یک تألیف کلامی و اعتقادی است، لکن پر از دیدگاههای او در زمینهٔ مسائل و فروعات سیاسی و حکومتی فقه امامیه است. «۲۶»

از این رو، باید گفت عصر شیخ مفید، عصر شکوفایی اندیشه های کلامی و مبانی فقه حکومتی شیعه است، چنانکه در فرازهایی از سخنان شیخ مفید ملاحظه فرمودید، کلیات مسائل مبتلا به فقه حکومتی عصر خود را بیان داشته است که مجموع آنها در محورهای ذیل قابل تلخیص و تبیین است:

۱- ولایت در زمینه های مربوط به قضاء، اجرای حدود و تدبیر امور مسلمین و تأسیس حکومت بالاصاله از آن سلطان اسلام است که از جانب خداوند تعیین شده باشد. «سلاطین منصوب از جانب خدا ائمه معصومین هستند که آخرین آنان حضرت صاحب الامر (عج) است.»

۲- در زمان غیبت حضرت صاحب الامر، این اختیارات و ولایتها از جانب آن حضرت به فقهای شیعه تفویض و واگذار گردیده است.

۳- فقها می توانند در صورت تمکن و بسط ید، وظایف سلطان حقهٔ اسلام را بر عهده گرفته و جامعه را بر طبق احکام اسلام و آیین آل محمد (ص) اداره کنند.

۴- در صورت عدم تمکن شخصی، فقها می توانند حتی در دستگاه حکومت جور نیز وارد شده و از آن طریق اجرای

حدود الهی و صیانت از حقوق مؤمنین نمایند، لکن به موارد

---

(۲۵). المقنعه/ ۱۳۰- ۱۲۹، شیخ مفید، افست مکتبه الداوری- قم از روی چاپ سنگی.

(۲۶). به عنوان نمونه ر. ک: اوائل المقالات، چاپ قم، مکتبه الداوری با مقدمه شیخ الاسلام زنجانی، صفحات ۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۷۵ و نیز ر. ک: اندیشه های کلامی شیخ مفید،/ ۲۹۴- ۲۶۷ مارتین مکدرموت، ترجمه احمد آرام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳

خلاف قانون خدا بویژه در مورد خون حتی با تقیه نیز نمی توانند عمل کنند.

۵- بر مؤمنین واجب است فقهای شیعه را در اجرای امور حکومتی یاد شده کمک نمایند.

۶- بر مؤمنین حرام است که سلاطین و حکام جور را یاری نمایند.

۷- اگر فقیهی دارای توان تدبیر امور و ادارهٔ شئون حکومتی مسلمین نباشد، تصدّی ولایت بر او حرام است، معرفت احکام و داشتن فقاهت به علاوه قدرت بر ادارهٔ امور، شرط صلاحیت برای تصدی ولایت و حکومت است.

این مسائل و مسائل جنبی و جزئی دیگر را می توان از متن کلام شیخ مفید استخراج نمود که در واقع، اصول اصلی فقه حکومتی اسلام در زمینهٔ رهبری و تأسیس نظام و ادارهٔ آن می باشد، به همین دلیل است که گفتیم عصر شیخ مفید، دوران شکفته شدن و مدون گشتن اصول و مبانی اصلی فقه حکومتی اسلام است و شخص شیخ مفید با زعامتی که در حوزه های علمیهٔ شیعی و جهان اسلام، بویژه در بین امامیه داشته، خود عامل این شکوفایی فقهی است.

شیخ مفید با امرای شیعی آل بویه ارتباط داشته و خود نیز شخصا در مسائل اجتماعی، فکری و سیاسی جامعهٔ اسلامی دخالت می نموده است و در همین رابطه است

که مدتی نیز مجبور به ترک بغداد، مرکز فعالیتهای علمی و سیاسی خود گردیده است «۲۷».

در اینجا، سخن خود را در مورد آرای شیخ مفید در زمینهٔ فقه حکومتی شیعه، با نقل سخن دیگری از او در رابطه با مفهوم سیاسی «کشور» و «سرزمین» از دیدگاه فقهی خاتمه می دهیم.

شیخ مفید دربارهٔ مفهوم اصطلاح «دار» یا «کشور» و «سرزمین» در فقه امامیه چنین می گوید:

«گفتاری دربارهٔ سرزمین:

من می گویم که حکم «دار» وابسته به وضعی است که در آن سرزمین، غلبه با آن است، هر جا که کفر در آن غالب باشد، سرزمین کفر (دار الکفر) و هر جا که فقط اسلام در آن غالب باشد و نه ایمان، «دار الاسلام» به شمار می آیند. و ...

---

(۲۷). برای اطلاع بیشتر از شخصیت علمی و فقهی و سیاسی مرحوم شیخ مفید و نیز حوادثی که بر او رفته است رجوع کنید به مقدمه اوائل المقالات، به قلم شیخ فضل الله شیخ الاسلام زنجانی با تعلیقات چرندابی، صفحات ۳۹- ۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴

من می گویم هر قسمت از بلاد اسلام که شرایع اسلام به امامت غیر آل محمد (ص) روان باشد، دار اسلام است و نه دار ایمان، و هر بخش از بلاد اسلام، خواه با جمعیت زیاد و خواه با جمعیت کم، که در آن شرایع اسلام همراه با اعتقاد به امامت آل محمد (ص) وجود داشته باشد، آنجا دار اسلام و دار ایمان هر دو است.

به اعتقاد من، ممکن است سرزمین در عین اینکه دار اسلام است دار الکفر ملت، نیز باشد، ولی ممکن نیست سرزمینی دار ایمان و دار الکفر هر دو باشد» «۲۸».

۴- سیدین: [مرتض و رضیّ]

شیخ

مفیـد در حوزهٔ فقهی و علمی خود شاگردان برجسته ای را پرورش داد که از آن میان دو نفر سیّد که با همدیگر برادر بودند، شاخص تر از بقیه اند. آن دو عبارتند از سید مرتضی علم الهدی و سید رضی گردآورندهٔ نهج البلاغه. این دو بزرگوار که در علم فقه، ادبیات، کلام و فنون رایج زمان خود متبحر و ماهر بودند، هر دو دارای شخصیت سیاسی و دیدگاههای سیاسی خاص بودند و دیدگاههای آنان کم و بیش در آثار و اشعارشان مشهود و ملموس می باشد. از نظر آثار سیاسی مکتوب در زمینهٔ فقه حکومتی اسلام، سید رضی دارای نقش بیشتری است و او حق بزرگی بر مکتب سیاسی اسلام دارد.

سید رضی، با غور و بررسی همه جانبه و ژرف در متون حدیثی، تاریخی و غیره مجموعه ای از خطبه ها، نامه ها و کلمات کوتاه و حکمت آمیز حضرت امیر المؤمنین علی (ع) را استخراج و گردآوری و با سلیقهٔ بی سابقه ای تدوین نموده و نام نهج البلاغه را برای اثر جدید خود انتخاب نمود که غنی ترین کتاب در زمینهٔ فقه سیاسی و حکومتی اسلام به شمار می آید، اگر در اثر حوادث و پیش آمدهای روزگار از نهج البلاغه هیچ چیزی جز عهدنامهٔ مالک اشتر باقی نمی ماند، همان یک نامه می توانست بهترین مأخذ برای تدوین فقه و حقوق سیاسی اسلام باشد. هر چند که احادیث نهج البلاغه در این کتاب، به گونه ای مرسل و با حذف زنجیرهٔ سند نقل گردیده، لکن مآخذ اولیهٔ آن موجود است و غالب این احادیث دارای زنجیرهٔ سند و سلسله روات می باشند، از این نظر نیز عیبی نمی توان بر آن گرفت «۲۹».

---

(۲۸). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات/

۱۰۹، چاپ قم. و نیز ر. ک: اندیشه کلامی شیخ مفید/ ۳۶۸.

باید توجه داشته باشیم که مسأله «دار» در فقه اسلام دارای ابعاد عبادی، سیاسی و مالی متعددی است که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است.

(۲۹). اسانید و مصادر نهج البلاغه در یک دوره کتاب به اسم مستدرک نهج البلاغه گردآوری شده و می توان همانند سایر کتب حدیث و روایات آن را مورد استناد و بحث و بررسی فقهی قرار داد و به همین جهت نهج البلاغه در تدوین مباحث حکومتی اسلام از جایگاه ممتاز و ویژه ای برخوردار می باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵

هر چند که دربارهٔ نهج البلاغه سخنان بسیار گفته شده و شروح زیادی نیز بر آن نگاشته شده است، لکن با این همه، هنوز ارزش فقهی و سیاسی نهج البلاغه بر حوزه های علمیهٔ اسلامی شناخته نشده است. نهج البلاغه می تواند منبع تدوین گسترده ترین و اصیل ترین فقه حکومتی اسلام باشد، مشروط بر اینکه فقهای ما، دربارهٔ آن با شیوهٔ معمول فقهی و اصولی به اجتهاد بپردازند، این جای تأسف است که فقهای عظام، از بعد فقهی دربارهٔ احادیث و محتویات نهج البلاغه، به اندازهٔ «حدیث لا ضرر» نیز بحث و بررسی و اجتهاد رسمی انجام نداده اند.

تدوین نهج البلاغه توسط سید رضی را می توان یکی از درخشان ترین مراحل تطور فقه حکومتی در اسلام به شمار آورد، و می توان امیدوار بود که در صورت اعمال اجتهاد رسمی در نهج البلاغه توسط فقهای شایسته، مشکلات سیاسی و حکومتی جهان اسلام، مرتفع گردد.

۵- ابو الصلاح حلبی:

ابو الصلاح شاگرد سید مرتضی علم الهدی، و نمایندهٔ او در منطقهٔ حلب و شامات بوده و یکی از برجسته ترین

فقهای اقدم شیعه به شمار می آید. بزرگان و استوانه های دین از علمای رجال و فقهای عظام به شایستگی و علوّ مقام او در فقه و دیگر معارف دینی اعتراف کرده و زبان به مدح او گشوده اند «۳۰».

تقی الدین ابو الصلاح حلبی که متولد ۳۷۴ و متوفای ۴۴۷ هجری است، بعد از شیخ مفید و سید رضی بیشترین نقش و سهم را در تکامل بخشیدن به فقه حکومتی و سیاسی اسلام داشته است. او فقیهی است آگاه، زمان شناس، و دارای بینش سیاسی سالم و بصیرت در فهم و استنباط احکام، آرا و فتاوای او در زمینۀ مسائل سیاسی و حکومتی آن چنان جالب و زنده است که بعد از گذشت هزار سال، هنوز هم برای ما دارای جذابیّت است.

ابو الصلاح از جمله فقهایی است که در زمان غیبت، ولایت امور مسلمین را از آن فقهای واجد شرایط امامیه می داند و معتقد است که اینان باید افتاء، امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت و حل و فصل اختلافات مسلمین را بر عهده گرفته و حدود الهی را به اجرا در آورند. او حکومت و ولایت برای «سلطان اسلام» که همان امام معصوم باشد را بطور بالاصاله ثابت کرده و سپس همان منصب را برای «من تصح نیابته عنه» یعنی «کسی که دارای شروط و شایستگی لازم برای نمایندگی و نیابت امام زمان» است نیز جائز معرفی می کند، و در موارد مختلفی از کتاب الکافی فی الفقه، این قبیل عبارات را به کار می برد،

---

(۳۰). ر. ک: الکافی فی الفقه/ ۱۵- ۵ (مقدمه به قلم آقای رضا استادی، چاپ مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع))

مثلا در مقام بیان حکم فساق و کیفیت تعزیر و مجازات آنان چنین می نویسد:

«فسق و احکام آن: اما فسق. هر آن چیزی را گویند که خلاف شرع باشد، امّا به حدّ کفر نرسد، و آن دو صورت دارد. یا به گذشتهٔ افراد تعلق دارد و یا به آینده، اما فرض اول. انجام مجازات آن، ویژهٔ سلطان اسلام و یا کسی است که دارای شروط و شایستگی لازم برای نیابت از سلطان اسلام باشد. از جملهٔ آن موارد، اعمالی است که موجب حدّ باشد. مانند زنا، لواط، مساحقه، دلالی و گرد آوردن اهل فجور در یک جا، قذف، دزدی، فساد در زمین، شرب خمر و فقاع. و ... «۳۱»»

چنانکه همه می دانیم منظور از «کسی که دارای شروط و شایستگی لازم برای نیابت سلطان اسلام باشد» همان فقیه جامع الشرائط است که دارای ولایت است، و ابو الصلاح، اوصاف ولی فقیه را بطور مفصل در مبحث جداگانه ای تحت عنوان «فصل فی تنفیذ الاحکام» بیان نموده و او را «نائب الامام» معرفی کرده است.

حلبی با سبک ابتکاری و ویژه ای که در نگارش کتاب خود به کار گرفته، امهات فروعات فقه حکومتی اسلام را در آن جای داده است. مسائلی مانند: لزوم و عدم لزوم دولت و ریاست حاکمه برای جامعه، امام اصلی و شرایط و اوصاف او، نائب الامام و شرایط و اوصاف او، فقه مالی مانند زکات، خمس، انفال، غنایم و غیره، فسق و احکام فساق، حدود و تعزیرات، قاضی و شرایط و اوصاف آن، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، نمازهای عبادی- سیاسی، وجوب پیروی از ائمه معصومین (ع) و

دهها مسأله اصلی و فرعی دیگر که در مجموع به کیفیت ادارهٔ شئون جامعهٔ اسلامی از دیدگاه فقه امامیه بازمی گردد، از جمله مسائل حکومتی بحث شده توسط حلبی در کتاب الکافی است. «۳۳»

با توجه به اینکه در اینجا، مجال پرداختن به آرای حلبی در همهٔ زمینه های یاد شده نیست فقط به ذکر دیدگاه او راجع به لزوم اصل ریاست و حکومت در جامعه می پردازیم.

ابو الصلاح حلبی بر خلاف تمام فقهای پیش از خود در مورد فقه حکومتی اسلام بحث از «لزوم و عدم لزوم دولت در جامعه» را اساسی تر از هر چیز دانسته و در کتاب خود، الکافی ضمن بحث «امامت» آن را به بحث و بررسی گذاشته است.

ابو الصلاح نخست ضرورت و لزوم اصل امارت، ریاست و دولت را در میان مردم ثابت

---

(۳۱). الکافی فی الفقه/ ۲۶۳، سابق.

(۳۳). ر. ك: الکافی فی الفقه، صفحات ۱۰۶- ۸۵، ۱۵۶- ۱۵۱، ۲۷۵- ۲۴۸، ۳۱۱، ۴۲۷- ۴۲۱، ۵۰۶ و ...

کرده، و بعد از آن رهبری «امام معصوم» را ثابت می کند. او تصریح می کند که هر نوع حکومت و امامت دیگری نیز به هر حال در نهایت باید به نظارت و اذن معصوم منتهی گردد، و طبیعی است که حکومت فقها در عصر غیبت صاحب الامر (عج) حکومتی است که تحت نظر مستقیم معصوم نیست، لکن در نهایت منتهی به اذن معصوم و شیوهٔ حکومتی او می گردد و لذا فقها به عنوان «نائب الامام» مأذون به اعمال ولایت و اجرای حدود و ... هستند. باید گفت ابو الصلاح نخستین فقیه شیعی است که راجع به مسأله دولت و ریاست مردم با

این شـیوه به بحث نشسته و کلیات یک فلسفهٔ سیاسی اسلامی را ارائه داده است. از آنجا که سخن او در این زمینه بسیار مفصل است از ترجمه و نقـل همـهٔ آن چشم پوشـیده و بخش کوچکی را دربـارهٔ لزوم و عـدم لزوم دولت در جـامعه در اینجا نقل می کنیم تا از این طریق روند تحولات فقه حکومتی اسلام معلوم گردد:

«دلیل ضـرورت ریاست و امامت این است که این مسأله از طرف خـدا یک نوع لطف برای مردم است، چون عقلا قبیـح اسـت که آنان مکلف به وظایفی شونـد بدون آنکه رئیس و امامی داشـته باشـند، برای اینکه ما می دانیم که وجود رؤسای با هیبت و قـدرت و نافـذ الاـمر و بـا سـطوت در جامعه موجب کاهش یافتن قبایـح و زشتیها می شود و مایـهٔ افزونی خوبیها می گردد، در حالی که نبودن چنین رؤسا و یا ضعف آنان، نتیجهٔ معکوس دارد.

بنـابراین وقـتی که تـأثیر مثبت ریـاست و حکومت در جـامعه ثـابت شـد، لطف بودن آن نیز ثـابت و لزوم آن محقق می گردد. کسـانی که مخالف وجود اصل ریاست و دولت در جامعه هسـتند بیش از چهار مورد ذیل، دلیل دیگری بر انکار آن ندارنـد و آن چهار دلیلشان نیز از این قرار است:

۱- ممکن است در این مسـأله که ریاست و حکومت دارای اثر اصـلاحی در جامعه است و اگر حکومت نباشـد فساد جامعه را می گیرد، با ما منازعه کنند و بگویند آن را قبول نداریم.

۲- در صورت وجود دولت و رؤسا در میان مردم، سوءاستفاده و تباهکاری ممکن است صورت بگیرد.

۳- ممکن است عده ای از عقلا و مردم توسط رئیسی قابل اصلاح باشند و عده ای

دیگر توسط شخص دیگری [و این موجب اختلاف در جامعه و بین مردم باشد].

۴- ممکن است منکرین ضرورت دولت و ریاست چنین عقیده ای داشته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۸

باشند که اساسا حصول صلاح در جامعه نیازی به وجود حکومت و رئیس ندارد و سخن اینان به عنوان برخی از عقلا قابل تعمق است.» «۳۴»

ابو الصلاح بعد از نقل ادلهٔ چهارگانهٔ منکرین ضرورت حکومت و ریاست، هر چهار مورد یاد شده را به نقد و بررسی نشسته و با منطق آنها را مردود می سازد و چنین ادامهٔ سخن می دهد:

«امّا در مورد دلیل اول آنان باید گفت، آن یک امر ملموس و مشهود است و همهٔ عقلا نسبت به آن آگاهی دارند و می دانند که وجود رئیس در جامعه چه اندازه موجب اصلاح امور و نابودی مفسدین فی الارض و یا ترس و وحشت آنان می گردد، به گونه ای که اگر سرزمینی خالی از حکومت و رئیس باشد، هرگز نمی توان اصلاح شدن آن را در وهم آورد. دلیل دوم آنها نیز نمی تواند مانع از اعتقاد به وجوب انعقاد ریاست در جامعه شود، برای اینکه ریاست در انجام واجبات و پرهیز از زشتیها، لطف و ضروری است و تکلیف همواره ثابت است.

بنابراین اگر قبیح و زشتی هم در کنار انجام واجبات صورت بگیرد، مانع از آن نیست که بگوییم امامت و ریاست در جامعه لازم و لطف است. مثال آن مانند مسأله ثواب و عقاب است، لطف بودن ثواب و عقاب برای همگان معلوم است، در حالی که مردم جهان که ثواب و عقاب برای آنان است مرتکب برخی قبایح و زشتیها نیز می شوند.

علاوه بر اینکه

اگر با وجود ریاست و دولت در بین مردم قبایح و فسادهایی واقع می شود، در صورت عدم وجود آن، چند برابر آن قبایح و فسادها واقع خواهد شد، و این مسئلهٔ روشنی است که هر آدم عاقلی آن را می فهمد. بنابراین هر چیزی که بر طرف شدن یک کار قبیح و زشت را نتیجه بدهد، یا آن را دور سازد، لطف واجب است. در حکمت خداوند مانند وجوب آن چیزی که رفع سایر قبایح را نتیجه می دهد، و اهل عدل در این مسأله نزاعی ندارند. امّا دلیل سوم منکرین ضرورت ریاست و دولت در جامعه، آن هم وارد نیست. برای اینکه اصلاح آنان منوط و مشروط به وجود دولت و رئیس است، اصل لزوم حکومت ثابت است، فقط در نحوه و رئیس خاص آن اختلاف نظر است [و ما نیز در اینجا فقط در صدد اثبات لزوم و وجوب اصل ریاست و نظام دولت در بین مردم هستیم و نه بیشتر]

---

(۳۴). الکافی فی الفقه/ ۸۵، سابق.

[از این]. و امّا دلیل چهارم که ممکن است عده ای از عقلا صلاح خود را در عدم وجود دولت و رئیس بدانند، آن نیز باطل است. برای اینکه با توجه به دلایلی که در اثبات ضرورت اصل حکومت آوردیم معلوم می شود که عموم عقلا، آن را قبول دارند و اصل آن ثابت است. این عقیده فقط خاص آنانی است که منافع شخصی خود را در عدم وجود حکومت [و رواج هرج و مرج] می بینند و این عقیدهٔ فاسدی است و مانع از ثبوت ضرورت ریاست در جامعه نمی شود.

این سخن مثل آن می ماند که

شخص ودیعه دار و مقروض به بهانهٔ اینکه در صورت ردّ ودیعه و ادای قرض، متضرر می شود، از ردّ و پرداخت آن خودداری کند. آیا این عقیدهٔ او مانع وجوب ردّ ودیعه و پرداخت دین می گردد؟!

خلاصه اینکه: همـهٔ عقلا می داننـد که این قبیل عقاید، ویژه تبهکاران و مفسدین فی الارض است تا در سایهٔ عدم وجود دولت و رؤسا در کشور، بتواننـد طبق میل خود به فساد و تباهی دست بزننـد و کسـی نیز مانعشان نشود. در قباحت و زشتی این عقیده هیچ شبهه ای نیست.» «۳۵».

آنگاه ابو الصـلاح، سـخنان پرمایه و دلنشین خود را در دیگر زمینه های مربوط به مسائل امامت و حکومت ادامه می دهد و در نهـایت لزوم اسـتقرار حکومت عـدل بـا امـامت امـام معصوم و یـا نایب او که به نحوی حکومت و ریاسـتش به ریاست معصوم منتهی شود را، نتیجه می گیرد.

آنچه که بیان گردیـد تنها گوشه ای از آرا و فتاوای ابو الصـلاح حلبی در فقه حکومتی است، و همین مقدار نشان می دهد که او یکی از پیشاهنگان تدوین فقه حکومتی اسلام و از بنیانگذاران «فلسفهٔ سیاسی در اسلام» است.

۶- شیخ طوسی:

ابو جعفر محمد بن حسن طوسی متولد ۴۸۵ و متوفای ۵۶۰ هجری، معروف به «شـیخ الطائفه» از ارکان فقهای قدیم امامیه است که مدتی در بغداد زعامت حوزهٔ علمیه را داشت، سپس در اثر برخی از حوادث اجتماعی و سیاسی مجبور به مهاجرت گشته و در نجف اشرف، حوزهٔ علمیهٔ نجف را بنیانگذاری فرمود.

شیـخ طوسـی همانگونه که در حفظ، گسترش و انتقال میراث آل محمـد (ص) به نسـلهای بعـد در تمام فنون و رشـته ها، نقش اساسی داشته، در حفظ تداوم و بالندگی فقه حکومتی

اسلام نیز مؤثر بوده است، هر چند که شیخ، مبحث جدیدی در فقه حکومتی عنوان ننمود، لکن مانند شیخ مفید و دیگران در آثار خود به گونهٔ پراکنده و مرسوم زمان، فتاوایی را در

---

(۳۵). الکافی فی الفقه/ ۸۷- ۸۶، سابق.

زمینهٔ ولایت فقیه و فقه سیاسی اسلام بیان داشته که بسیار جالب هستند.

او در کتاب مرجع و حدیثی مهم خود به نام تهذیب الاحکام، فصل مستقلی را به گردآوری و نقل روایات مربوط به «ولایت فقیه» و شئون و اختیارات اجتماعی، قضایی و سیاسی فقهای امامیه اختصاص داد و این عنوان را برای آن فصل از کتاب خود برگزید:

«باب من الیه الحکم و اقسام القضاه و المفتین» یعنی «بابی در اینکه چه کسی حق حکومت دارد و دربارهٔ اقسام قاضی ها و فتوادهندگان.» «۳۶»

او دربارهٔ اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت صاحب الامر (عج) همان فتاوایی را که شیخ مفید به گونهٔ مدون بیان کرده بود، اظهار فرموده است. به اضافه اینکه «اقامهٔ نماز جمعه» را نیز که از شئونات حکومت اسلامی است، از وظایف فقیه بر شمرده است. چنانکه فرموده است:

«برای فقیهان اهل حق جایز است مردم را برای اقامهٔ نمازهای یومیه، نماز جمعه و نماز عیدین جمع کرده و دو خطبه را نیز بخوانند. و ...» «۳۷»

در مبحث «کتاب الجهاد و سیره الامام» از کتاب نهایه بویژه آخر آن مطالبی در رابطه با امر به معروف و نهی از منکر، ولایت فقیه در زعامت امت و اجرای حدود بیان شده و وظایف مکلّفین شیعه در این موضوعات به رشتهٔ نگارش در آمده است. «۳۸»

شیخ در بخشهای دیگر

کتـاب نهایه، بویژه در دو بخش «قضایا و الاحکام» «۳۹» و «کتاب المکاسب- باب عمل السـلطان و اخذ جوائزهم» بخش مهمی از مسائل و فروعات فقه حکومتی را به گونهٔ فتوا بیان کرده است. او در رابطه با «تولی» و پذیرش مناصب حکومتی در دسـتگاه حاکمهٔ عدل و جور چنین فرموده است:

«تولی امر و پـذیرفتن منصب از جـانب سـلطان عادل و حـاکمی که امر به معروف و نهی از منکر کنـد و هر چیزی را در موضـع خـود و جایگـاه ویژهٔ خـود قرار بدهـد، جـایز و حـتی تشویـق شـده است، و چه بسـا در برخـی مـوارد واجب نیز بشود، و آن در صورتی است که شـخص پذیرنـدهٔ منصب متمکن از امر به معروف و نهی از منکر و رفتـار عادلانه در آن منصب بوده باشـد. و امّا تولی امور در حکومت

---

(۳۶). ر. ک: تهذیب الاحکام، ج ۶/ ۲۱۷.

(۳۷). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی/ ۳۰۲، چاپ بیروت، دار الکتاب العربی.

(۳۸). ر. ک: النهایه/ ۳۰۳- ۳۰۰.

(۳۹). ر. ک: همان مدرک/ ۳۳۷.

جـور؟ پس اگر یقین کنـد و یـا ظنّ غـالب پیـدا کنـد که در صـورت پـذیرفتن منصب در دسـتگاه سـلطان جور، موفق به امر به معروف و نهی از منکر، تقسیم اخماس و صدقات در بین مستحقین و دستگیری و یاری از برادران دینی خود خواهد شد، بدون آنکه قبیحی را مرتکب شده و واجبی را بشـکند، ایراد ندارد و مستحب هم هست که آن را بپذیرد، و در غیر این صورت ورود به دستگاه ظلم و جور در هر شکل آن برای انسان جایز نیست. و ...» «۴۰»

سپس

شیخ طوسی دربارهٔ اینکه مردم چگونه باید در تحت حکومت سلطان جور، زندگی کنند بحث کرده و جزئیات آن را روشن کرده است که مثلاـ آیا معاملهٔ اقتصادی با دستگاه سلطان جائر، جایز است یا نه، اخذ جوائز جایز است یا نه، و مسائلی از این قبیل که مورد نیاز مردم زمان او بوده و در هر مورد نیز فتوای لازم را داده است.

شیخ در کتب فقهی دیگر خود مانند الخلاف و کتاب المبسوط و نیز در تفسیر ارزشمند البیان فی تفسیر القرآن به مناسبتهای مختلف راجع به مسائل حکومتی بحث کرده است که فعلاـ مقام پرداختن به همهٔ آنها نیست. در مجموع باید او را یکی از عاملین مهم حفظ و تکامل بخشی فقه حکومتی شیعه به شمار بیاوریم.

از کسانی که در حفظ و انتقال این مسائل به نسلهای بعدی مؤثر بوده اند، می توان از فقهای بنامی همچون عبد العزیز دیلمی، معروف به «سلار» صاحب کتاب المراسم و «ابن براج طرابلسی» مؤلف کتاب المهذب در فقه را نام برد که نوعا آرای فقهای پیشین را در کتب خود تکرار کرده اند. و گاهی در برخی از فروعات نسبت به فقهای قبلی اختلاف فتوا نیز دارند. «۴۱»

بعد از درگذشت شیخ طوسی، حوزه های علمیهٔ شیعه دچار رکود و انجماد گردیده و از اجتهاد واقعی دست کشیدند و این موجب شد که فقه امامیه از آن رشد، گسترش، تنوع و بالندگی که در پیش گرفته بود، بازبماند، و طبعا این آفت در مسائل مربوط به فقه حکومتی نیز سرایت کرد، لذا آن دوران پرتلاش و طلایی دوران فقها در زمینهٔ اجتهاد فقهی سپری گشته و برای مدتی طولانی جای خود

را به انجماد و تقلید و تتبع سطحی داد که زیانبار بود.

---

(۴۰). النهایه/ ۳۵۶

(۴۱). ر. ك: المراسم بویژه صفحات ۶۷، ۹۹، چاپ بیروت دار الزهراء، و نیز المهذب، ج ۳/ ۱۱۳- ۱۱۱، ۱۴۰- ۱۳۴، انتشارات اسلامی قم.

۳- عصر فقهای قدیم

[از عصر شیخ طوسی تا پایان عصر علامهٔ حلی، فخر المحققین و شهید اول]

در تقسیم مراحل و ادوار تاریخی فقه، از آغاز غیبت صاحب الامر (عج) تا پایان عصر شیخ طوسی را «عصر فقهای اقدم» نامگذاری کرده و به گونهٔ فشرده و سریع، روند نگارش فقه حکومتی اسلام در آن دوره را بررسی کرده و نمونه هایی از آرای فقهای اقدم شیعه در این زمینه را ارائه دادیم. از عصر شیخ طوسی تا پایان عصر علامهٔ حلی، فخر المحققین و شهید اول را نیز به عنوان «عصر فقهای قدیم» عنوان گذاری نموده و روند رشد و گسترش فقه حکومتی اسلام در این دوره را به گونهٔ بسیار فشرده و فقط با تکیه بر برخی از موارد و نمونه های برجسته ادامه می دهیم.

چنانکه گفتیم بعد از شیخ طوسی باب اجتهاد اسما باز بود، و لکن در عمل هیچ گونه اجتهاد واقعی از نوع اجتهاد فقهای اقدم صورت نمی گرفت و در حوزه های علمیه، فقیه مجددی ظهور نمی کرد و این وضعیت حدود یك قرن ادامه داشت، تا اینکه فقهای برجسته و شجاعی همچون «ابن ادریس» صاحب کتاب ارزشمند السرائر و دیگران در میان شیعه ظهور کرده و با شجاعت تمام باب اجتهاد را عملا باز نمودند و موجب شکوفایی و رشد مجدد فقه آل محمد (ص) گردیدند. این رشد و شکوفایی مجدد فقهی، همهٔ شاخه های فقه شیعی از جمله «فقه حکومتی» را نیز در بر گرفت و در نهایت به گسترش

و تعمیق مباحث و مفاهیم آن انجامید. در این دوران بلند که در ضمن آن فقیهان نامداری همچون علامهٔ حلی، محقق حلی، شهید اول و دیگران درخشیدند، فقهای امامیه، هم در تئوری و فتوا و هم در عمل، مفاهیم و نمونه های سیاسی و حکومتی نوینی را وارد تاریخ فقه شیعه کردند که بسیار میراث ارزشمندی است. فقهای عظیم الشأنی همچون سید بن طاووس و خواجه نصیر الدین طوسی در این دوران وارد کارهای حکومتی شدند و مناصبی همچون وزارت را در داخل حکومتهای وقت، برای تأمین مصالح حیاتی اسلام و امت اسلامی پذیرفتند که سیره و روش سیاسی امثال این فقیهان برای فقهای آینده بهترین الگوی عملی و فقهی بود. «۴۲»

علامه حلی با مسافرت تبلیغی- سیاسی مشهور خود به دربار سلطان محمد خدابنده

---

(۴۲). جهت آگاهی از شرح حال تفصیلی خواجه، ر. ك: جامع الرواه، ج ۲/ ۱۸۸، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر الدین، نوشتهٔ محمد مدرسی زنجانی، چاپ امیر کبیر، دراسات و بحوث سال اول شمارهٔ ۲ ص ۶- ۵۹ و نیز مقدمهٔ فرج المهموم فی تاریخ علم النجوم از سید بن طاووس.

در سلطانیه و سه سال اقامت پرثمرش در کنار آن سلطان، شیوهٔ کار سیاسی زنده و جالبی را از خود به یادگار گذاشت. «۴۳» چنانکه «ابن فهد حلی» با مراوده و فعالیتهای سیاسی خود موجب گرایش به تشیع والی وقت بغداد و آن مناطق گردید، «۴۴» و بدین واسطه نشان داد که فعالیت سیاسی از وظایف یک فقیه است و فقها باید کوشش کنند حتی الامکان بطور مستقیم و یا غیر مستقیم، قدرت سیاسی

و نظامی را در جامعه قبضه کنند و حق مشروع خود را به دست آورند. چنانکه فعالیتهای سیاسی فقیه بزرگوار «محمد بن مکی» معروف به «شهید اول» و مراودهٔ او با حکومت شیعی و انقلابی سربداران، موجب کشته شدن و شهادت او به دست حکام وقت گردید. «۴۵» مجموع این قضایا و نمونه های مشابه اینها، در دورانی اتفاق افتاده است که از نظر تاریخ فقه آن دوران به عنوان «عصر فقهای قدیم» شناخته می شود.

ویژگی برجستهٔ عصر فقهای قدیم در تاریخ فقه حکومتی شیعه، ورود مستقیم و آشکار فقهای بزرگ در امور حکومتی و سیاسی است.

آنچه که گفته شد راجع به سیرهٔ عملی فقهای بزرگ راجع به مسائل سیاسی و حکومتی بود. لکن باید در نظر داشته باشیم که دستاورد فقهی فقهای امامیه در این دوران راجع به مسائل سیاسی و حکومتی، منحصر به «عمل» نبوده، بلکه در این دوره نیز مانند دورهٔ فقهای اقدم، فروعات فقه حکومتی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و نظریات ممتاز و مشخصی حاصل آمده است.

در اینجا برای هر چه بیشتر ملموس نمودن بحثها چند نمونه از فتاوای سیاسی چند تن از فقهای بزرگ این دوره را نقل می کنیم تا از این طریق، سطح رشد فقه حکومتی اسلام در عصر فقهای قدیم نیز ارائه شده باشد.

[چند نمونه از فتاوای سیاسی چند تن از فقهای بزرگ این دوره]

۱- قطب راوندی:

ابو الحسن سعید بن هبة الله راوندی مشهور به «قطب راوندی» از جمله فقهای قدیم است که در سال ۵۷۳ هجری وفات یافته است. او کتابهای فراوان و ارزشمندی در علوم و فنون اسلامی از جمله در فقه، تفسیر و علم کلام دارد که کتب او مورد توجه علما و فقهاست.

قطب راوندی از نظر

فتوا و بحث علمی کمک فراوانی به گسترش و تعمیق فقه حکومتی شیعه کرده است. او از جمله فقهایی است که به مردم اجازه می دهد برای نهی از

---

(۴۳). ر. ک: دراسات و بحوث، سال اول شماره ۲/ ۵۸.

(۴۴). دراسات و بحوث/ ۸۰، السنه الاولی، العدد الاولی.

(۴۵). ر. ک: اللمعه الدمشقیه، ج ۱/ ۱۳۵- ۱۳۱، (مقدمهٔ مصحح) با تصحیح کلانتر.

منکر، اسلحه به دست گرفته و با خونریزی هم که شده، جلوی منکرات [به معنای اعم کلمه] را بگیرند. لذا بر این اساس می توان گفت، او به جواز و بلکه وجوب «انقلاب مسلحانه» علیه حکام جور و فسق فتوا داده است. «۴۶» ایشان در بخشی از کتاب خود می نویسد:

«... اگر کسی بپرسد که آیا در نهی از منکر دست بردن به اسلحه نیز واجب است؟ ما جواب می دهیم: بلی، هرگاه به آن نیاز افتاد واجب می شود که در حدّ توانایی و امکان تهیه و حمل شود. برای اینکه خدا ما را به نهی از منکر نمودن دستور داده است، از این رو، وقتی که در انجام آن، پند و نصیحت و تهدید و بازداشتن از طریق دست خالی مؤثر واقع نگردید و عامل منکر را بازنداشت، دست بردن به اسلحه واجب می شود، به دلیل اینکه فریضه و تکلیف نهی از منکر ساقط نمی شود، مگر اینکه منکر زایل شود و از بین برود، و مکلف در حد امکان برای چنین جهادی باید آماده شود. جز اینکه در آن نباید نیت اش «جنگ» باشد، بلکه باید به نیت انکار منکر به چنین کاری دست بزند. و ...» «۴۷»

باز در جای دیگری از

کتاب خود می نویسد:

«ما مکلف هستیم به هیچ کس اجازه نـدهیم که هیـچ کدام از گناهان را مرتکب شود، اعم از اینکه آن گناهان از امور قلبیه و غیر خارجی باشـد، ماننـد بـدعت و اظهار مـذاهب فاسـده، و یا از افعال جوارح و اعمال بدنیه و خارجی باشد و این در صورتی است که قادر به نهی و بازدارنـدگی باشـیم. آنگاه در کار خود می نگریم، اگر بازداشـتن و نهی از آن با صـرف بیان و سـخن امکـان پـذیر بود، به بیش از آن اقـدام نمی کنیم، و اگر به اقـدام عملی بـدون اضـرار نیاز شـد و با صـرف سـخن هـدف عملی نگردیـد، آن را انجـام می دهیم، اگر بـا این کـار نیز هـدف نهی از منکر تحقق نیـافت و نیـاز به جنـگ افتاد، از طریق اقـدام به جنـگ، عاملین منکر را از عمل به آن بازمی داریم، هر چنـد که در نزد بسـیاری از یاران و علمای ما دست زدن به چنین کاری موقوف به اذن امام و سلطان [مشروع و حق] وقت گردیده است.» «۴۸»

راونـدی دیگر مباحث و فروعات فقه حکومتی، ماننـد جهاد، سبق و رمایه، قضاء و حـدود و غیره را نیز بسـیار خوب و گسترده بحث کرده است.

---

(۴۶). ر. ک: فقه القرآن، ج ۲/ ۹- ۱۳۸، ۱۴۲ نوشتهٔ قطب راوندی، انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.

(۴۷). فقه القرآن، ج ۲/ ۹، ۱۳۸، سعید بن هبه الدین راوندی، از انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.

(۴۸). فقه القرآن، ج ۲/ ۱۴۲، سابق.

۲- علامهٔ حلّی:

نام او «حسن بن یوسف بن علی المطهر» و مشهور به «علامه حلی» می باشد و در سال ۷۶۲ هجری از دنیا رفته

است. او نخستین کس از فقهای شیعه است که به لقب «آیت الله» ملقب شده است. علامه از فقهای سیاسی و فعال در صحنه های اجتماعی بوده است، و به همین لحاظ جایگاه خاصی در تاریخ فقه حکومتی اسلام دارد. علامه حلی علاوه بر حفظ و انتقال میراث فقهای پیشین در این باب، در تعمیق مباحث و تکثیر فروع فقه حکومتی نیز نقش بسزائی داشته است.

در کتاب ارزشمند او به نام منتهی المطلب کتاب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر از جمله مباحثی است که دارای بیشترین فروع و بیشترین حجم می باشد، «۴۹» او همهٔ ولایتها و اختیاراتی را که شیخ مفید و دیگر فقهای اقدم برای فقیه قائل بودند، قائل است، به جز اقامهٔ نماز جمعه که در اقامهٔ آن احتیاط کرده است. «۵۰»

علامه از جمله نخستین فقهایی است که دربارهٔ مسأله احتکار و تسعیر (نرخ گذاری) مفصل بحث نموده و اقوال پراکندهٔ فقها را در این زمینه گردآوری و مدون ساخته است، هر چند که شخص او در این زمینه فتوای جدید نداده است، لکن شیوهٔ بحث و اقوال گردآوری شده در این زمینه را می توان در تاریخ تدوین فقه حکومتی مثبت تلقی کرد. «۵۱»

علامهٔ حلی در منتهی المطلب راجع به جواز و عدم جواز معامله با سلطان جائر و اخذ جوائز او و دیگر مسائل سیاسی- اقتصادی مبتلا به مردم زمانش نیز مباحث فقهی جالب و اشباع کننده ای را مطرح نموده است. «۵۲»

علامه حلی در کتابهای فقهی دیگر خود مانند قواعد الاحکام و غیره نیز یک دورهٔ کامل فقه امامیه را به بحث و بررسی نشسته و در ضمن آن مباحث

اجتماعی، حکومتی و قضایی مانند کتاب قضاء و شهادات، حدود و دیات، وقف، صدقات و زکوات و اخماس، ارث و دیگر مسائل لازم برای جامعهٔ اسلامی و حکومت اسلامی را مفصلا مورد بحث قرار داده است. «۵۳». در مجموع، علامهٔ حلی را می توان از فقهای مؤثر در سرنوشت اجتماعی و سیاسی

---

(۴۹). ر. ک: منتهی المطلب، ج ۲/ ۹۹۷- ۸۹۹، چاپ سنگی.

(۵۰). همان مدرک/ ۹۹۵.

(۵۱). همان مدرک/ ۱۰۰۸- ۱۰۰۶

(۵۲). همان مدرک/ ۱۲۷- ۱۲۴

(۵۳). کتاب قواعد الاحکام علامه سه چاپ دارد، یکی چاپ سنگی قدیم که جدیدا نیز افست و منتشر گردیده است (قم- منشورات الرضی) و دیگری چاپ مهذب و جدید که با حواشی فرزندش فخر المحققین به نام ایضاح الفوائد در سه جلد چاپ شده است. متن کامل آن نیز در اول جلد دوم جامع المقاصد یکجا چاپ شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶

مسلمین و از عوامل رشد و گسترش فقه حکومتی شیعه به حساب آورد.

۳- شهید اول:

فقه شهید و سعید اسلام «محمد بن جمال الدین مکی» معروف به شهید اول در سال ۷۳۴ متولد و در سال ۷۸۶ هجری به فوز عظیم شهادت نائل آمد. شهید اول با عصر انحطاط و زوال گرایی دستگاه بنی عباس و پیدایش حکومتهای محلی شیعی مانند «سربداران خراسان» و غیره، همعصر بوده و او تنها مرجع و مجتهد بزرگ عصر خود بود که از همه نقاط دور و نزدیک جهان اسلام، مسلمانان و نیازمندان به محضر پربرکتش می شتافتند.

شهید اول دارای شخصیت علمی و فقهی و سیاسی با هم بود، در برابر حکومت جائر وقت، هم رهبر فکری مردم بود و هم رهبر سیاسی، و با دولتهای

نو ظهور، علما و انقلابيون شيعه در سراسر جهان روابط آشكار و پنهان داشت. از اين رو، شهيد را در مقام بررسى تاريخ فقه حكومتى و سياسى اسلام بايد از جمله الگوهاى كم نظير به شمار آورد.

حكومت نو ظهور و انقلابى «سربداران خراسان» به سركردگى «على بن مؤيد سربدارى» طى يك نامۀ بسيار جالب و احترام آميز كه نشانگر پذيرفتن ولايت و امامت شهيد اول براى خودشان است، از او دعوت كردند كه از «دمشق» به خراسان عزيمت فرموده و زعامت و مقتدايى مردم آن سامان را بر عهده بگيرد.

در آن نامه كه با امضاى «على بن مؤيد» ارسال شده، از جمله چنين آمده است:

«... از آنجا كه در سرزمين ما ارشاد و راهنمايى وجود ندارد، رشدى نيز موجود نيست، و ما مى ترسيم به همين خاطر خداوند خشم خود را بر اين سرزمين نازل كند، لذا آرزومنديم كه بر ما منت نهاده، با توكل بر خداوند به سوى ما عزيمت فرمايى و ...» «۵۴»

شهيد در آن زمان، تحت نظر و مراقبت حكومت جائر حاكم بر دمشق بوده و نتوانست درخواست خالصانه را اجابت فرمايد، لكن در عوض متن كتاب فتوايى و ارزشمند اللمعه الدمشقيه را نوشته و از طريق «شيخ محمد آوى» وزير «على بن مؤيد» آن را به عنوان دستور العمل شرعى براى مردم مسلمان خراسان فرستاد، كه اندكى بعد از آن به شهادت رسيد. «۵۵»

شهيد اول با خون مقدس خود امتزاج وظيفۀ مرجعيت و فقاهت با رهبرى و سياست را

---

(۵۴). اللمعه الدمشقيه، ج ۱/ ۱۳۵، مقدمۀ محقق، چاپ و تصحيح سيد محمد كلانتر.

(۵۵). همان مدرك/ ۱۰۱.

زد، و در تاریخ فقه اسلام عملا نقطهٔ اوج و عطفی را به وجود آورد. شهید اول، علی رغم زندگی در جو تقیه و پنهانکاری تحمیلی، از مکتوب کردن مسائل فقه حکومتی اسلام دست برنداشت. لمعهٔ دمشقیهٔ او با تمام فشردگی و اجمال نمونه ای از این نوع فقاهت است.

شهید اول در لمعهٔ دمشقیه به جواز اقامهٔ حدود و قضا و حکومت در بین مردم در عصر غیبت توسط فقهای واجد شرایط افتاء، فتوا داده است و بر مردم نیز واجب نموده که در صورت تحقق چنین وضعیتی فقها را مرجع خود قرار بدهند و نه حکام جور را. «۵۶»

شهید در تکمیل همین فتوا در کتاب القواعد و الفوائد نیز «ضابطه» و ملاکی برای تعیین حدود ولایت و اختیارات فقیه حاکم، بیان فرموده است، «۵۷» که در مجموع و با توجه به مشی سیاسی عملی او، نشانگر اعتقاد عمیق شهید اول به ولایت فقیه و اجرای قوانین و حدود الهی توسط او در جامعه است.

در هر صورت شهید اول به عنوان یک ستارهٔ پرفروغ و درخشان در تاریخ فقه عمومی و فقه حکومتی و سیاسی اسلام می درخشد و نقش مؤثر او در این زمینه قابل توجه است. تا آنجا که می دانیم شهید اول نخستین فقیهی است که در تقسیم ابواب و مباحث فقه شیعه اصطلاح «سیاست» را به معنای بخش عظیمی از ابواب و فروعات فقه اسلامی به کار برده است. او همهٔ فقه را چهار قطب، قسمت می کند که یک قطب آن را نیز «سیاسات» نامگذاری کرده است:

«امّا اقطاب و اقسام فقه چهار قطب است:

۱- عبادات: عبادات فعل و شبه فعلی است که در انجام آن

قصد تقرب به خدا شرط باشد، موضوعاتی مانند جهاد و غیره دارای دو حیث و دو غایت هستند. از حیث امتثال امر خدا که دربردارندهٔ ثواب است، عبادت محسوب می شود، و از این حیث که صرف دفع ضرر است و قصد قربتی لازم ندارد جزء عبادات نیست، باقی مسائل فقهی نیز چنین هستند و ...

۲- عقود: و آن معاملاتی است که در عقد و اجرای صیغه به دو نفر و دو طرف احتیاج داشته باشد.

۳- ایقاعات: و آن معاملاتی است که از نظر اجرای صیغهٔ عقد به یک طرف نیاز داشته باشد. ایقاع و عقود را در مجموع، معاملات می نامند.

---

(۵۶). همان مدرک/ ج ۲/ ۴۱۷.

(۵۷). القواعد و الفوائد، ج ۱/ ۴۰۵ چاپ جدید.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸

۴- سیاسات: این قسمت را احکام نیز می نامند. به معنای اخص کلمه، سیاسات آن قسمت از احکام فقهی است که غالبا نه به صیغهٔ عقد نیاز دارد و نه به قصد قربت. و ...» «۵۸»

این تقسیم بندی را تحوّل جالبی در تاریخ فقه اسلامی از نظر سیاسی می توان به شمار آورد.

۴- فاضل مقداد:

نام اصلی این فقیه بزرگ «مقداد بن عبد الله سیوری» است که به فاضل مقداد و فاضل سیوری شهرت یافته است. فاضل مقداد در سال ۷۲۶ هجری در گذشت، او از شاگردان مهم و برجستهٔ شهید اول بود و آثار و تألیفات زیادی در فقه و حدیث و علوم دیگر از خود به یادگار گذاشت.

فاضل مقداد مانند استاد شهید خود نسبت به مسائل اجتماعی حساس بود و سرنوشت مسلمین را جدی می گرفت. از این رو، در تاریخ فقه حکومتی اسلام جایگاه شایسته و بلندی دارد. او

تفکیـک دیـانت مقـدس اسـلام از سـیاست را محـال و غیر ممکن دانست، چون معتقـد بود این دو، با همـدیگر همزاد و همراه هستند. جملات ذیل، بخشی از عقاید و فتاوای سیاسی این فقیه بزرگوار است:

«دین و حکومت دو همزاد و همراهنـد که یکی را بـدون دیگری فایـده ای نخواهد بود. مقتضای حکمت آن است که این دو، در یک تن فراهم آینـد، وگرنه اگر عالم مجتهد از حضور و آگاهی بر زمان و حاکمیت و ارائه فکر و نظر برای هدایت اجتماع جدا شود، نقض غرض لازم می آید.» «۵۹»

مـا، در همین جـا بررسـی فقه حکومتی در عصـر فقهـای قـدیم را به پایان می بریم و به آرای دیگر این فقیه و بسـیاری دیگر از فقهای نامدار آن دوره، مانند: ابن فهد حلّی، سید بن طاووس، خواجه نصیر الدین طوسی، ابن نما حلی، محقق حلی و غیره نمی پردازیم که این همه، جای مناسب و مجال فراخ تر می طلبد.

۴- فقهای عصر متأخر

منظور ما از این عصر،

دورهٔ بلندی است که از آغاز روی کار آمدن دولت شیعی صفویه

---

(۵۸). ذکری الشیعه فی احکام الشریعه/ ۶، محمد بن مکی شهید اول، افست چاپ سنگی قدیم، قم، مکتبه البصیرتی.

(۵۹). اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه/ ۲۶۴، تألیف فاضل مقداد، تصحیح و تحقیق شهید آیت الله قاضی طباطبایی.

تا انقراض این دولت و روی کار آمدن سلسله های زندیه و قاجاریه را در بر می گیرد.

«عصـر فقهای متأخر» از دیدگاه رشد و گسترش قضایای مربوط به فقه حکومتی اسـلام و فراز و نشیبهایی که دیده حایز اهمیت برای بررسی تاریخی است. با این حال در اینجا چاره ای نداریم جز اینکه با یک سیر گذرا و اجمالی بحث

را تمام کنیم و به بررسی دوران بعدی یعنی «عصر فقهای معاصر» بپردازیم.

در دورانی که آن را عصر فقهای متأخر نامیدیم، چهره های درخشانی از برجسته ترین فقها و مجتهدین شیعه در صحنه های سیاسی وارد شده و حتی برخی از آنان مانند علامه محمد باقر مجلسی صاحب بحار الانوار تا مقام وزارت سلاطین نیز رشد کردند.

در این دوره کسانی مانند محقق ثانی، محقق کرکی، شیخ بهائی، علامه مجلسی، میر داماد و دیگران را می بینیم که فعالانه در صحنهٔ سیاسی جامعهٔ خود حضور دارند و بنا به رعایت مصالح عالیه و بلند اسلام و مسلمین با سلاطین و حکام شیعی مذهب وقت همکاری و حشر و نشر دارند، به گونه ای که علامهٔ مجلسی به مقام وزارت رسیده و محقق ثانی طی بیانیه و حکمی که شاه طهماسب صفوی خطاب به کارگزاران خود صادر می کند، ولایت امور شرعیه و احوالات شخصیه در داخل حکومت صفوی را می پذیرد. و در این موارد عزل و نصب او همچون عزل و نصب شخص شاه طهماسب به حساب می آید. «۶۰».

خلاصه اینکه در این دوره، دیدگاه فقه شیعی نسبت به مسأله ولایت و حکومت در ابعاد گوناگونی تحول پیدا کرده، و ریخت و سمت گیری اصولی نوینی در جهت دخالت هر چه بیشتر فقها در امور حکومتی به خود می گیرد.

در این عصر است که می بینیم مناظرهٔ شدید فقها در مسائل و فروعات فقه حکومتی بویژه در مسائل و موضوعاتی مانند خراج و مقاسمه و امثال اینها اوج می گیرد. و در این قسمت از فقه مالی شیعه، یعنی موضوع خراج، برای نخستین بار چند رسالهٔ اجتهادی عمیق توسط فقها انتشار می یابد که قبلا وقوع چنین مباحث

بـا این گستردگی و جـدیت سابقه نـداشت. به عنوان مثال می توان از کتابهای ذیل در این باره نام برد که نوعا در ردّ یکـدیگر نوشته شده اند:

قـاطعه اللجاج فی حـل الخراج، محقق کرکی، السـراج الوهـاج لـدفع عجـاج قـاطعه اللجـاج، فاضل قطیفی. دو رساله به نامهای الخراجیه و رسـاله فی الخراج از مقـدس اردبیلی و بالاـخره رسالـهٔ الخراجیه، ماجـد بن فلاح شـیبانی که آن را در تقویت آرای محقق کرکی و

---

(۶۰). مستدرک الوسائل، ج ۳/ ۴۳۲، مرحوم حاج میرزا حسین نوری، چاپ سنگی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۴۰

ردّ دیدگاه فاضل قطیفی نوشته است. «۶۱»

از مسائل دیگری که در این دوره، هم در عمل و هم در مقام فتوا و کتابت، توسط فقهاء روی آن تأکید شده ولایت فقیه است. مسـلما فقهائی مانند محقق کرکی و علامه مجلسـی بر اساس ولایتی که برای خودشان به عنوان «فقیه آل محمد» قائل بودند در مسائل سیاسی و حکومتی عصر، حتی المقدور دخالت کرده و روابط ویژهٔ خود با سلاطین حاکمهٔ وقت را سامان بخشیدند.

از جمله کسانی که در این عصر در زمینهٔ گسترش و تعمیق فروعات فقه حکومتی تلاش ستایش انگیزی به خرج داده اند، یکی نیز فقیه گرانقـدر زین الـدین شـهید ثـانی است. او با تألیفات گسترده و متنوع خود و نیز سـیرهٔ سیاسـی که شـخصا اتخاذ نمود، تحولی در فقه بطور عام و در فقه حکومتی بطور خاص، پدید آورد.

در هر صورت، سیمانگاری عمومی و کلی فقه حکومتی در این دوره را در همین جا ختم کرده و با ذکر چند نمونهٔ مشخص از آرای فقها در زمینهٔ مسائل فقه حکومتی، بحث مربوط به این عصر را

نیز به پایان می رسانیم.

[چند نمونهٔ مشخص از آرای فقها در زمینهٔ مسائل فقه حکومتی این دوره]

۱– شهید ثانی:

نام او «زین الدین بن علی بن جبل عاملی» است که از اهالی جبل عامل لبنان و معاصر دولت عثمانی و «سلطان سلیم» بوده است. آن فقیه بزرگ در سال ۹۹۳ هجری توسط مأموران سلطان سلیم در مکه و حرم خدا دستگیر و در سواحل دریای مدیترانه به قتل رسید. برخی وقوع این حادثه را در سال ۹۹۵ گزارش کرده اند. «۶۲»

شهید ثانی یک فقیه سیاس و معتقد به ولایت به عنوان نایب امام زمان (عج) بوده است.

او در کتاب مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام در مقام توضیح این عبارت محقق حلی که «فقیه می تواند به عنوان نیابت از امام (ع) سهم امام را گرفته و به مصارف لازمهٔ آن برساند» چنین می گوید:

«مراد از کسی که دارای حق النیابه می باشد، فقیه عادلی است که شرایط اجتهاد و فتوا دادن را دارا باشد، زیرا که چنین کسی نایب امام علیه السلام و منصوب از جانب آن حضرت است و ...» «۶۳»

---

(۶۱). مجموعه این رساله های خراجیه ضمن کتابی تحت عنوان کلمات المحققین توسط منشورات مکتبه المفید قم به چاپ رسیده است.

(۶۲). لؤلؤ البحرین / ۳۴ چاپ جدید.

(۶۳). مسالك، ج ۱/ ۵۴ (کتاب الخمس) چاپ افست از چاپ سنگی قدیم.

شهید ثانی نیز مانند شهید اول به «وجوب تخییری نماز جمعه در عصر غیبت» فتوا داده و اقامهٔ آن را که از مناصب حکومتی است، از شئون ولی فقیه شمرده است. او طی بحث مختصر استدلالی و مفیدی که در کتاب شرح لمعه در این باره انجام داده، این فتوای خود را از نظر صحّت به کرسی اثبات نشانده

است. «۶۴»

شهید ثانی برای فقیه، دیگر انواع ولایات را نیز بطور پراکنده در آثار خود بیان کرده است. مانند قضاوت و حکومت در بین مردم، اجرای حدود و تعزیرات، وجوب مراجعهٔ مردم به فقها در عصر غیبت برای حل خصومات و رفع اختلافات خود، و مسائل مشابه دیگر. «۶۵»

بطور کلی باید گفت اصل کتاب اللمعه الدمشقیه را که شهید اول به عنوان دستور العمل برای حکومت سربداران خراسان نوشته بود، و یک متن فقهی حکومتی مناسب آن زمان بوده، توسط شهید ثانی به بهترین وجه ممکن مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است.

اصل و شرح این کتاب هر دو در تاریخ اسلام جاودانه خواهند ماند.

۲– ملا محسن فیض کاشانی:

محمد محسن فیض کاشانی مؤلف کتاب مشهور محجه البیضاء فی احیاء الاحیاء دانشمندی زاهد، عارف، حکیم، محدث و فقیه بوده و در سال ۱۰۹۱ هجری وفات کرده است. او هر چند گرایش اخباری گری داشت، لکن در این راه، معتدل تر از دیگران است و به فقهای اصولی نزدیکتر بوده و خدمات بسیار ارزنده ای بویژه در زمینه های اخلاقی، حدیثی و فقهی انجام داده است.

او از جمله فقهای بزرگی است که در زمینهٔ فقه حکومتی اسلام دارای برخی از فتاوای شجاعانه و تحّول آفرین است. «۶۶» او کسی است که به «وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت امام زمان (عج)» و ضرورت اقامهٔ آن توسط فقهای واجد شرایط، فتوا داده و در این زمینه کتاب مستقلی نوشته است. الشهاب الثاقب فی وجوب صلاه الجمعه العینی نام کتاب مستقل او در این زمینه است، قطع نظر از ارزشی که نفس این فتوا در تاریخ فقه حکومتی شیعه دارد، شروع فقها به نوشتن این قبیل

تـک نگاریها در شاخه های مختلف فقه حکومتی خود نیز دارای اهمیت فوق العاده است. از این رو، عصـر فقهای متأخر را می توان به عنوان «عصـر شـروع به تـألیف تـک نگـاری متنوع در ابواب و فروعات فقه حکومتی» از اعصار قبلی مشـخص و متمایز نمود. حرکت تک نگاری در مباحث حکومتی در این دوره

---

(۶۴). اللمعه الدمشقیه، ج ۱/ ۳۰۱– ۲۹۹، تصحیح کلانتر.

(۶۵). همان مدرک، ج ۲/ ۴۱۸– ۴۱۷.

(۶۶). جهت آگاهی از شرح او به مقدمهٔ کتاب مفاتیح الشرایع، ج ۱/ ۳۰– ۵ به قلم حجه الاسلام رجایی مراجعه شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۴۲

بطور گسترده و چشـمگیر آغاز شـده، رسائل خراجیه که قبلا مـذکور شـد نمونه ای از این تک نگاریهاست و رسالـهٔ الاوزان و المقـادیر علامـهٔ مجلسـی که در تبیین مفاهیم فقه مالی نگارش یافته، نمونه دیگری است و کتاب الشـهاب الثاقب فیض کاشانی در اثبات وجوب عینی نماز جمعه نیز یک نمونهٔ دیگر. «۶۷»

۳– از جمله علمای این دوره «سید نعمت الله جزائری»

نیز دربارهٔ ولایت فقها و حجیت فتوای آنان کتابی دارد به اسم منبع الحیاه و حجیه قول المجتهد که از جمله تک نگاریهای این دوره در فقه حکومتی به شمار می آید. «۶۸» و از این قبیل آثار فقهی در این دوره، بیش از اینها نگارش یافته است، و لکن در اینجا امکان معرفی همهٔ آنها وجود ندارد.

فیض کاشـانی اصولاـ دارای گرایش اصـیل سیاسـی در آثار فقهی خود است، چنانکه اوماننـد شـهید اول در کتاب ذکری، در کتاب مفاتیح الشرایع «عبادات و سیاسات» را به گونهٔ مخلوط به عنوان یکی از شاخه های اصلی فقه اسلامی معرفی کرده است. «۶۹». او به ولایت فقیه معتقد است و می گوید: «انجام قضاوت و حکومت

در میان مردم، اقامهٔ حدود و اجرا و اعمال سایر سیاسات اسلامی در زمان غیبت از ضروریات دین است» و به تفصیل در این زمینه ها سخن می گوید. فیض هر مطلبی را که در کتاب فقهی مفاتیح الشرایع آورده، معتقد است که در زمان غیبت لازم الاجر است.

او به جهاد ابتدایی معتقد نیست و آن را از شئون امام معصوم می داند و از کتاب خود مبحث جهاد را حذف کرده است. عین کلام فیض در این باره چنین است:

«فی الجمله وجوب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تعاون بر برّ و تقوا، فتوا دادن و حکومت بحق در بین مردم، اقامه و اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاسات دینی از ضروریات دین بوده و قطب اعظم دین همینها هستند. اینها مهمترین مقصودی است که خداوند، پیامبران را برای آن مبعوث فرموده است و اگر اینها تعطیل و ترک شوند، در واقع نبوت انبیا، ترک شده و دیانت از هم پاشیده و جهالت و گمراهی شیوع یافته است. در این صورت است که کشورها

---

(۶۷). الشهاب الثاقب فی وجوب صلاه الجمعه العینی، تألیف مرحوم فیض کاشانی، چاپ بیروت، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

(۶۸). منبع الحیاه و حجیه قول المجتهد، مرحوم سید جزایری نیز به ضمیمهٔ کتاب الشهاب الثاقب مرحوم فیض در بیروت به چاپ رسیده است. البته آرای ولایت فقیه به دلیل اخباری بودن به نحو دیگری است. لکن بحث ما در بعد تاریخی قضیه است.

(۶۹). مفاتیح الشرایع، ج ۱/ ۸- ۷، با تحقیق سید مهدی رجائی، چاپ کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی- قم.

ویران و مردم هلاک می شوند،

پناه می برم به خدا از چنین وضعی. الّا اینکه از مجموع اینها جهاد دعوتی و غیر دفاعی که برای دعوت دیگران به پذیرش اسلام صورت می گیرد، از شئون امام معصوم است و در آن اذن او شرط است، لذا در زمان غیبت او ساقط می باشد. برای همین خاطر است که احکام آن را در این کتاب درج نکردم، چنانکه شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه چنین کرده است. «۷۰»

اینها نمونه هایی از افکار و اندیشه و فتاوای برخی از فقهای متأخر شیعه در زمینهٔ مسائل فقه حکومتی بود که ملاحظه کردید، از آفات فقهی این دوره حاکمیت تفکر خشک و افراطی و ضد تعقل اخباری گری بر حوزه های علمیه شیعه بود که ضایعهٔ جبران ناپذیری به حساب می آید. و لذا برای مدتی جلو اجتهاد بسته شد. و به جز برخی از فقها مانند علامهٔ مجلسی، شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق و امثال آنان که از نظر روش اجتهاد بینابین اخباریون و اصولیون بودند، بویژه در اواخر این دوره مجتهد برجسته ای ظهور نکرد که منشأ آثاری در زمینهٔ فقه حکومتی باشد، تا اینکه فقیه مجاهد اسلام مرحوم «وحید بهبهانی» ظهور کرده و مکتب اصیل آل محمد (ص) در فقه، یعنی شیوهٔ اجتهاد اصولی را دوباره رایج نمود که در سایهٔ آن فقهای بزرگ دیگری همچون سید مهدی بحر العلوم، سید علی صاحب ریاض، سعید العلماء مازندرانی، شیخ مرتضی انصاری «ره» و دیگران ظهور کرده و حرکت جدیدی به فقه و حوزه های علمیه دادند و هر کدام از ایشان نیز دارای آرا و فتاوای مهمی در فقه حکومتی و دارای نقش مؤثر در حفظ و انتقال و

گسترش آن هستند که ما به لحاظ رعایت اختصار، به همین مقدار اکتفا کرده و از اطالهٔ کلام پرهیز می کنیم.

۵– دوران فقهای معاصر

[برخی از حوادث این دوره]

علامه وحید بهبهانی که بر چینندهٔ بساط اخباری گری در میان حوزه های علمیه شیعی است، در سال ۱۲۰۸ هجری از دنیا رفت. و بعد از او زعامت حوزه های علمیه و امامت و مرجعیت شیعه، بر عهدهٔ شاگرد نامدارش علامه سید مهدی بحر العلوم گذاشته شد. بحر العلوم که در حوزهٔ علمیهٔ نجف اشرف مقیم بود، پس از استقرار اوضاع، شخصیتهای برجستهٔ علمی و دینی دیگری را نیز در حوزه مشاهده کرد و تدبیری اندیشید که همهٔ آنان را در زعامت مسلمین شرکت دهد. از این رو، خود مسئولیت تدوین فقه و اصول و معارف اسلام را

---

(۷۰). مفاتیح الشرایع، ج ۲/ ۵۰، سابق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۴۴

بر عهده گرفت و مسئولیت فتوا دادن و مرجعیت را به مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء واگذار کرد. امامت محراب را نیز بر عهدهٔ شیخ زاهد «مرحوم شیخ حسین آل نجف» گذاشت، تشکیل محکمهٔ قضا و حلّ و فصل خصومات مردم را نیز بر عهدهٔ «شیخ شریف محی الدین» واگذار کرد و بدین وسیله تحولی در نظام اداری حوزه ها و مرجعیت جهان تشیع پدید آمد. «۷۱»

ما از این مرحله تا زمان خودمان را آغاز یک عصر جدید و معاصر در تاریخ حوزه ها و تاریخ فقه حکومتی اسلام دانسته و آن را به نام «دوران فقهای معاصر» می نامیم که خود دارای مراحلی چند است. فقه حکومتی اسلام در این دوران شکوفایی فوق العاده ای داشته است، فقهای بزرگ، هم در عمل و هم در تئوری و فتوا تحولات عمیقی

در مسائل فقه حکومتی و سیاسی به وجود آوردند.

در این دوره از تاریخ فقه، فقها به قیام و حرکتهای دفاعی مسلحانه در برابر متجاوزین خارجی مانند روسیه و انگلیس، و اهل بغی داخلی مانند وهابی ها و غیره دست زده و کشورهای اسلامی را از خطرات جدی محافظت کردند، چنانکه حرکتهای سیاسی شکننده ای در برابر سلاطین جور داخلی و استعمار خارجی انجام دادند، مانند فتوای تحریم تنباکو توسط مرحوم میرزا حسن شیرازی.

قرنهای سیزدهم و چهاردهم هجری در تاریخ فقه سیاسی و حکومتی اسلام درخشان ترین دوران به حساب می آید. برای سیمانگاری و توصیف وضع فقه حکومتی در این دو قرن اخیر لازم است یک کتاب مستقل نگاشته شود. لکن با توجه به ضرورت مسأله در اینجا کلیاتی از ویژگیهای فقه حکومتی اسلام در این دو قرن را فهرست می کنیم و سپس برخی از مؤلفان در فقه حکومتی اسلام را با ذکر نمونهٔ آثارشان، معرفی خواهیم کرد.

این مرحله از تاریخ فقه ما که از مرحومین سید مهدی بحر العلوم و شیخ جعفر کاشف الغطاء شروع و به فقیه مجدّد و مجاهد حضرت امام خمینی و بارزترین نمونهٔ مکتب فقهی او حضرت آیت اللّه العظمی منتظری می رسد، در بعد مربوط به فقه حکومتی و سیاسی، دارای ویژگیهای ذیل است:

۱- پیدایش نظم و انتظام مشخص در ادارهٔ حوزه های علمیه و فزونی یافتن تألیفات و گسترش ابعاد و دامنهٔ آن اعم از فقه حکومتی و غیره.

۲- افزایش حجم فقه حکومتی در مجموعه های فقهی به گونه چشمگیر، بطوری که

---

(۷۱). رجال بحر العلوم (الفوائد الرجالیه) ج ۱/ ۴۲- ۴۱، چاپ جدید.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۴۵

اگر مبحث جهاد کتاب مقنعه

شیخ مفید را با مبحث جهاد مؤلف جواهر الکلام مقایسه کنیم بیش از سی تا چهل برابر افزایش حجم مشاهده می کنیم. چون مبحث کمتر از ده صفحه در مقنعه در جواهر الکلام یک مجلد کامل را به خود اختصاص و چهارصد صفحه شده است. «۷۲»

لازم به تذکر نیست که به موازات افزایش کمّی مباحث و مسائل فقه حکومتی، رشد کیفی نیز بر آن حاکم بوده است. این رشد کیفی در سبک و شیوهٔ ارائه مطلب، قوت استدلال، تنوع فروعات، زدوده شدن ابهامات در مسأله ولایت فقیه و حکومت اسلامی و تمرکز یافتن مباحث پراکنده ذیل یک عنوان تحت عنوان «ولایت فقیه» است. بطوری که در این دوره، اکثر فقهای نامدار و صاحب قلم، در کتابهای خود مبحث ولایت فقیه را یا در ضمن مباحث دیگر مثل کتاب البیع و یا به گونهٔ مستقل بطور مفصل به بحث فقهی نشسته اند. مرحوم شیخ مرتضی انصاری آن را در ضمن کتاب البیع مکاسب مفصلا بحث کرده است. «۷۳» امّا سید محمد بحر العلوم، ملا احمد نراقی، فاضل دربندی، میر فتاح حسینی مراغی و بسیاری دیگر از فقها، آن را بطور مستقل بحث کرده اند. «۷۴»

۳- افزایش شمار نگاریها در فقه حکومتی اسلام نیز از جمله مشخصات این دوره از تاریخ فقه است. بحث در مسائل ارضی و خراجی، بحث فقهی در اوزان و مقادیر، بحث منفرد و مستقل در مسائل جهاد و غیر اینها، در این دوره افزایش چشمگیری داشته است، به گونه ای که فقط تحت عنوان رسالهٔ جهادیه بیش از ۱۲ کتاب مستقل راجع به جهاد نگاشته شده است. «۷۵»

۴- تمرکز نسبی مباحث فقه حکومتی نیز یکی دیگر

از ویژگیهای این دوره از تاریخ اسلام است، به گونه ای که فقهای برجسته ای مانند ملا احمد نراقی، میر فتاح حسینی صاحب عناوین، فاضل دربندی صاحب خزائن الاحکام، سید محمد بحر العلوم صاحب بلغه الفقیه در کتاب های یادشده شان مباحث و فصول مستقلی را به بحث دربارهٔ ولایت فقیه و حدود اختیارات او اختصاص داده، و با توجه به دورهٔ تاریخی خاص خودشان حق مطلب را ادا کرده اند.

چنانکه بحثهای منسجمی نیز در کتب این دوره راجع به تدوین مسائل مربوط به

---

(۷۲). جواهر الکلام، ج ۲۱، چاپ جدید، و المقنعه چاپ سنگی مبحث جهاد.

(۷۳). مکاسب، ج ۹/ ۳۰۴ به بعد، تصحیح کلانتر.

(۷۴). بحر العلوم در بلغه الفقیه، نراقی در عوائد الایام، فاضل دربندی در خزائن و میر فتاح حسینی در عناوین مفصلا آن را بحث کرده اند و ما بعدا به اینها اشاره مفصل تری خواهیم داشت.

(۷۵). الذّریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۵/ ۲۹۸- ۲۹۶، مرحوم حاج آقا بزرگ تهرانی، چاپ بیروت.

خراج و احکام اراضی دیده می شود که بسیار جالب است. مانند مرحوم ملا محمد نراقی (پدر مرحوم ملا احمد نراقی) در مشارق الاحکام «۷۶»، سید محمد بحر العلوم در بلغه الفقیه «۷۷»، شیخ مرتضی انصاری در مکاسب «۷۸»، راجع به این موضوع مباحث مستقل و جالبی انجام داده اند. بخشهای مشابه دیگر نیز از سایر فقهای این دوره در این زمینه و زمینه های سیاسی، مالی و حکومتی دیگر دیده می شود که در مجموع بیانگر حصول تمرکز نسبی در مباحث فقه حکومتی در این دوره هستند.

۵- حضور و تأثیرگذاری و رهبری مستقیم فقها در حرکتهای سیاسی و نظامی ضد استعماری و ضد استبدادی

جهان اسـلام نیز از جمله ویژگیهای این دوره از تاریخ فقه حکومتی اسـلام است. مصادیق و نمونه ها در این زمینه بسیار فراوان است و ما فقط به برخی از آنها اکتفا می کنیم.

در این عصـر برای مقـابله بـا هرج و مرج طلبـان بومی اسـتعمار در حجـاز موسوم به «وهـابی هـا» علمـا و فقهای عراق به رهبری مرحوم شـیخ جعفر کاشف الغطاء نخستین نیروهای مسلح بسیجی و مردمی را تأسیس و تشکیل دادند که نقش مؤثر در دفاع از حرم مقـدس نجف و کربلا و حفظ امنیت آن مناطق ایفا کردند. همینطور فقهای اسـلام به رهبری آیت اللّه مرحوم میرزا محمد تقی شـیرازی در ضـمن یـک حرکـت سیاسـی و نظـامی، انگلیس را در عراق شـکست داده و اسـتقلال آن کشـور را به دسـت آوردنـد. چنانکه مقابلـهٔ سیاسـی آیت اللّه میرزا محمـد حسن شـیرازی با دیکتاتوری و عنان گسـیختگی ناصـر الدین شاه و لغو قرارداد رژی از جمله نمونه های بارز شکوفایی عملی فقه حکومتی و سیاسی اسلام است.

حرکت مراجع تقلیـد ایران و عراق امثـال آیت اللّه شـیخ محمـد کاظم خراسانی صاحب کفایه و غیره و تأسـیس نظام حکومتی مشـروطه و سـرنگون سـازی نظام سـلطنتی و در پی بی آن حضور فعال فقهایی همچون آیت اللّه نائینی و آیت اللّه سـید حسـن مـدرس و امثـال اینـان در صـحنه هـای سیاسـی، نظامی و اجتماعی جهان اسـلام نمونـهٔ دیگری از این حضور و رهبری مسـتقیم فقهاست.

و در نهـایت مبـارزات طولا‌نی علمـا با دسـتگاه دیکتاتوری رضا خانی و فرزنـد او و وقوع انقلاب شـکوهمند اسـلامی ایران به رهبری حضرت آیت اللّه العظمی امام خمینی و همراهی

---

(۷۶). مشارق الاحکام/ ۱۱۱- ۹۵، (المشرق السابع)، ملا مهدی نراقی،

چاپ سنگی ۱۲۹۴ ه- ق.

(۷۷). بلغه الفقیه، ج ۱/ ۳۵۲- ۲۰۹، چاپ جدید.

(۷۸). مکاسب/ ۷۸- ۷۵، چاپ سنگی به قطع رحلی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۴۷

علما و فقهای دیگر، نمونهٔ زندهٔ دیگری از ویژگی و تحول یاد شده در تاریخ حکومتی اسلام است که همهٔ اینها عملا وقوع یافته است.

۶- انجام تحقیقات و مطالعات مقارن و تطبیقی در فقه حکومتی اسلام و حقوق سیاسی و اقتصادی رایج و مرسوم در جهان کنونی نیز از جمله ویژگیهای این دوره از تاریخ فقه حکومتی اسلام است. چنانکه انجام مطالعات و بحوث مقارن و تطبیقی در داخل مذاهب فقهی اسلام راجع به مسأله حکومت و فروعات آن نیز از خصوصیتهای نوین این دوره از تاریخ فقه حکومتی است که در این دو زمینه فقیه بزرگوار آیت اللّه شهید صدر و فقیه عالیقدر و مجاهد حضرت آیت اللّه العظمی منتظری پیشاهنگ بوده اند.

اینها که بیان گردید، ویژگیهای عمومی و کلی فقه حکومتی در تاریخ معاصر اسلام است.

[نمونه هایی را از آرای برخی از فقهای برجستهٔ این دوران راجع به مسائل حکومتی]

اشاره

اکنون برای تکمیل بحثمان از بعد نظری، مطالب و نمونه هایی را از آرای برخی از فقهای برجستهٔ این دوران راجع به مسائل حکومتی نقل کرده و به بحثمان در این زمینه پایان می دهیم.

چنانکه گفته شد، فقهای صاحب نظر و صاحب اثر در فقه حکومتی اسلام در این دوره زیاد بوده اند که پرداختن به نقل و بررسی آرای همهٔ آنان در اینجا میسور نیست، لذا به برخی از آنان اکتفا خواهیم کرد:

۱- شیخ جعفر کاشف الغطاء:

کاشف الغطاء که معاصر فتحعلی شاه قاجار در دورهٔ حمله روسها به ایران بوده، فقیهی زمان شناس و سیاست آشنا بوده است. او علاوه بر عمل سیاسی، دارای آثار و فتاوایی در زمینهٔ فقه حکومتی است. مبحث جهاد او در کتاب کشف الغطاء یکی از بالاترین و بهترین آثار در مسائل فقه حکومتی اسلام است. برخی از آرای برجستهٔ او در فقه حکومتی اسلام، اینها هستند:

۱- اعتقاد به ولایت فقیه و حق دخالت او در امور سیاسی، نظامی و دیگر شئون زندگی اجتماعی مردم مسلمان به عنوان نایب

الامام.

۲– اعتقاد و تصریح به این مسأله که پادشاه، امیر و حاکمی که منصوب فقها و مأذون از جانب آنان نباشد، حکومتش مشروعیت ندارد.

۳– خلاصه اعتقاد به لزوم تأسیس حکومت اسلامی توسط فقیه در صورت امکان.

اکنون برخی از اقوال او را که نشانگر دیدگاههای فوق است، نقل می کنیم:

«حدود و تعزیرات کلاـ بر عهدهٔ امام معصوم و یا نایب خاص او، یا نایب عام یعنی فقیه و مجتهد است. بنابراین برای مجتهد جایز است که در زمان غیبت امام (ع) آن را اقامه کند و بر همهٔ مکلفین نیز واجب است او را در تحقق این مقصود

یـاری کننـد و قدرتمنـدان و زورگویان را از او دفع کننـد، در صورت امکان، و نیز واجب است که مجتهـد در صورت داشـتن تأمین فتوا بدهد و در این امور جایز نیست، جز مراجعه به مجتهد زنده «۷۹».»

«.... جایز نیست بردن دعوی و مرافعه جز به نزد مجتهد و هر کس در این امور به غیر مجتهد مراجعه کند از راه حق خارج شده است ... اگر غیر مجتهد رئیس مسـلمین شده باشد بر حکومت جائز نیست که قاضـی نصب کند و یا شـیخ الاسـلام نصب کند، مگر به اذن مجتهد. و ... «۸۰»»

صاحب جواهر الکلام از کاشف الغطاء نقل می کنـد که فقیه حق نصب سـلطان و تأسـیس حکومت در زمان غیبت دارد و اگر چنین کاری کرد، سلطنت آن دولت و سلطان طاغوتی محسوب نمی شود:

«... اسـتاد در شـرح خود گفته است اگر فقیه منصوب برای نیـابت عـامه از جـانب معصوم (یعنی فقیه در زمان غیبت) سـلطان و حـاکمی را برای اهـل اسـلام تعیین و نصب کنـد، او را نمی تـوان حکـومت غیر مشـروع و جـائر دانست، چنـانکه در میـان بنی اسرائیل چنین بود که حاکم شرعی و حاکم عرفی هر دو از طرف شرع منصوب می شدند. «۸۱»»

کـاشف الغطاء به هنگام وقوع جنگ ایران و روس به عنوان «ولی فقیه» به فتحعلی شاه قاجار اذن داد که فرمانـدهی نیروها را به عهـده گرفته و مخارج جنگ را نیز هر مقدار که لازم باشد، از اموال شخصـی مردم اخذ و تهیه کند. اکنون خلاصۀ ترجمۀ آن از کتاب کشف الغطاء آورده می شود:

«در صورتی که امام معصوم غایب باشد، و

یا حتی اگر ظاهر باشد، امّا دسترسی به او و گرفتن اذن جهاد امکان پذیر نباشد، بر مجتهدان واجب است که به جهاد دفاعی قیام کنند و مجتهد افضل بر دیگران مقدم است که باید یا خودش و یا شخصی به اذن او فرماندهی و رهبری جنگ را بر عهده بگیرد. و ...

اکنون نیز که روسهای پست و غیر آنان به خاک مسلمین تجاوز کرده اند بر همهٔ اشخاص اهل تدبیر و سیاست و غیره واجب است که بجنگند. و ... چون اذن گرفتن از مجتهد برای امرای اهل تدبیر و سیاست نیز موافق احتیاط است و به

---

(۷۹). کشف الغطاء/ ۴۲۰، چاپ سنگی، افست اصفهان، انتشارات مهدوی.

(۸۰). همان مدرک و همان صفحه.

(۸۱). جواهر الکلام. ج ۲۲/ ۱۵۶، چاپ بیروت.

رضایت خدا نزدیکتر، لذا من چون مجتهد هستم و قابلیت و نیابت از سادات زمان (ائمه معصومین (ع) را دارم، به سلطان بن سلطان خاقان بن خاقان، ... فتحعلی شاه اذن دادم که آنچه برای هزینهٔ جنگ لازم است، از همهٔ وجوه شرعیه و خراج و در آمد زمینهای مفتوح العنوه و اموال مرزنشینان و غیر مرزنشینان در صورت لزوم اخذ و هزینهٔ جنگ را تأمین و بر هر مسلمانی واجب است که در این موارد، امر سلطان را اطاعت کند. «۸۲»

۲- ملا احمد نراقی:

ملا احمد فرزند ملا محمد مهدی نراقی صاحب کتاب مشارق الاحکام در کتاب ارزشمند عوائد الایام شاید برای نخستین بار در تاریخ فقه حکومتی اسلام، مباحث ولایت فقیه را گردآوری و به گونهٔ منسجم و منضبط بحث کرده است. مرحوم نراقی مبتکر این شیوه از بحث دربارهٔ ولایت

فقیه و حکومت اسلامی است، لذا او را باید یکی از تحّول آفرینان جدی در تاریخ فقه حکومتی اسلام به شمار بیاوریم.

نراقی کتاب عوائد الایام خود را به جای واژه هایی از قبیل «باب»، «فصل»، «قسم» و غیره «عائده» نامگذاری کرده و یک «عائده» را به بحث ولایت فقیه و حکومت اسلامی اختصاص داده است.

او معتقد است کلیهٔ اختیارات و حقوق حکومتی پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در زمان غیبت، به فقیه جامع الشرائط منتقل می شود، و او حق دارد در کلیهٔ امور مربوط به اصلاح دین و دنیای مردم و نظام اجتماعی آنها که عقلا و عرفا لازم الاجرا به نظر می رسد دخالت و اعمال ولایت نماید. «۸۳» این قسمت از کتاب او به فارسی ترجمه و به نام حدود و ولایت حاکم اسلامی منتشر شده است. «۸۴»

۳- میر فتاح حسینی مراغی:

او نیز معاصر فقیه بزرگوار ملا احمد نراقی بوده و در کتاب خود به این معاصرت و فضل تقدم و سابقهٔ فاضل نراقی در بحث کلاسیک و مدون از ولایت فقیه اعتراف کرده است. «۸۵»

میر فتاح نیز که یکی از فقهای بزرگ شیعه و متوفای ۱۲۵۰ ه- ق است، یک فصل (یک عنوان) از کتاب گرانقدر خود موسوم به العناوین را به بحث حکومت اسلامی و ولایت فقیه اختصاص داده است. بحث او جمع و جورتر و منظم تر از فاضل نراقی به نظر می رسد و

---

(۸۲). کشف الغطاء/ ۳۹۴ (با تلخیص و تصرف نقل شد).

(۸۳). عوائد الایام/ ۲۰۶- ۱۸۵، بویژه صفحات ۱۸۷، ۱۸۸.

(۸۴). حدود و اختیارات حاکم اسلامی، ترجمه و چاپ وزارت ارشاد اسلامی، اسفند ماه ۱۳۶۵ ه. ش.

(۸۵). العناوین/ ۳۲۶، چاپ سنگی، تبریز ۱۲۷۴ ه. ق.

نیز نسبت به او دارای دیدگاههای جدیدتری است.

یکی از نکات جدید و جالب در بحث او، این است که بعد از تقسیم «ولایت فقیه» به چند شق و احتمال، می گوید: ولایت فقیه یکی از احکام شرع اسلام است، یعنی نه جنبهٔ نیابتی دارد و نه جنبهٔ انتصابی، بلکه یک حکم شرعی مستقل است، نصب شدن فقیه برای ولایت از جانب امام (ع) نیز جنبهٔ کاشفیت دارد. «۸۶» به این صورت استحکام بیشتری برای ولایت فقیه به وجود می آورد و در نتیجه همهٔ اختیارات حکومتی پیامبر (ص) و ائمه (ع) را برای فقیه جامع الشرائط نیز قائل می شود. قابل ذکر است که مباحث میر فتاح حسینی در عناوین، ضمن غنی، تازه و پربار بودنش یکی از ناشناخته ترین مباحث فقه حکومتی در حوزه های علمیه است.

۴- صاحب جواهر:

امام المحققین، مرحوم شیخ محمد حسن نجفی مؤلف دائره المعارف فقهی جواهر الکلام از شاگردان کاشف الغطاء و متوفای ۱۲۶۶ ه- ق است.

هر چند که او باب و فصل خاصی از کتاب خود را به ولایت فقیه اختصاص نداده، لکن از مدافعان جدی آن است، و به گونهٔ متفرقه در جواهر، آن را بحث و ثابت کرده است.

او به جز ولایت فقیه، مباحث زیادی از فقه حکومتی مانند جهاد، حدود، امر به معروف و نهی از منکر، ولایت سلطان جائر و غیره را بسیار مفصل بحث کرده است.

صاحب جواهر، اعتقاد به ولایت فقیه را از ضروریات فقه اسلام می داند و می گوید:

«ظاهر عمل و فتوای اصحاب، یعنی فقهای امامیه این است که به عمومیت ولایت فقیه معتقدند و آن را از مسلمات و بلکه از ضروریات می دانند.» «۸۷»

از

جمله مواردی که صاحب جواهر راجع به ولایت فقیه و فقه سیاسی اسلام بحث کرده، جلد ۲۱ و ۲۲ جواهر الکلام است که بحثهای جالبی دارد. «۸۸»

۵- فاضل دربندی صاحب خزائن:

میرزا آقا دربندی یکی از فقهای بزرگ و به فاضل دربندی مشهور است. او کتابی در فقه و اصول فقه دارد که خزائن الاحکام نام دارد و بطور خلاصه «خزائن» نیز می گویند. خزائن یکی از گنجینه های میراث فقهی آل محمد (ص) و بسیار غنی است.

---

(۸۶). همان مدرک/ ۳۵۸.

(۸۷). جواهر الکلام ج ۱۶/ ۱۷۸: ظاهر الاصحاب فی سائر الابواب عمومها، بل لعله من المسلمات او الضروریات عندهم.

(۸۸). جواهر. ج ۲۲/ ۲۰۳- ۱۵۵، ج ۱۶/ ۱۷۸- ۱۷۷، ۱۴- ۱۱، ج ۲۱/ ۴۱۰- ۳۹۳، ج ۴۰/ ۳۷- ۷.

او در کتاب ارزشمند خود بحث مستقل و گسترده و عمیقی تحت عنوان «خزینه فی القواعد المتعلقه بالحکام و الولایات» دارد که ضمن آن ضرورت تأسیس حکومت اسلام و ولایت فقها در عصر غیبت را ثابت کرده است. او نخست ولایت پیامبر و ائمه را ثابت کرده و سپس در صورت فقدان و یا غیبت آنان ولایت فقها را. آنگاه حدود ولایت فقها را بیان نموده و در پایان بحثی کرده است راجع به «ولایت عدول مؤمنین» که در صورت نبودن فقیه آنان باید امور ضروریهٔ مسلمین را تدبیر و اداره کنند و از هرج و مرج جلوگیری نمایند. و ... «۸۹»

۶- شیخ مرتضی انصاری:

فقیه مؤسس و علامهٔ کم نظیر مرحوم شیخ انصاری رضوان اللّه علیه، نیز از جمله فقهایی است که موجب تکامل و تعمیق بسیاری از مسائل و فروعات فقه حکومتی اسلام گردیده است. محورهای عمدهٔ فقه حکومتی که مورد بحث اجتهادی مرحوم شیخ قرار گرفته اند به قرار ذیل است:

۱- بحث گسترده، عمیق و انتقادی و اجتماعی دربارهٔ ولایت فقیه و اختیارات او در

زمان غیبت امام (ع). «۹۰»

۲- بحث گسترده و عمیق در رابطه بـا جواز و عـدم جواز قبول حکومت و ولایت از طرف حکومت جائر، و تبیین جزئیات این مسأله. «۹۱».

۳- بحث فقهی دربارهٔ حکم اراضی و مسائل خراج و مقاسمه. «۹۲»

۴- بحث فقهی جالب دربارهٔ جواز و عدم جواز اخذ جوایز سلطان جائر و کیفیت معامله و مراوده با او و دستگاهش. «۹۳»

۵- بحث فقهی و استدلالی جامع و جالب درباره «تقیه» و کیفیت زندگی اهل ایمان در شرایط خفقان و زیر سلطهٔ حکام جائر. شیخ به این موضوع یک رسالهٔ مستقل را اختصاص داده، و در این بحث گوی سبقت را از همهٔ فقها ربوده است. «۹۴» شیخ انصاری مباحثی هم دربـارهٔ فقه مـالی (خمس، انفـال، زکات) دارد که بسیار جالب است و به ضـمیمهٔ کتاب قطور او به اسـم «کتاب الطهاره» چاپ شده است. در معرفی جایگاه شیخ انصاری در تاریخ فقه حکومتی اسلام به همین مقدار اکتفا کرده و از ادامهٔ نمونه های دیگری پرهیز

---

(۸۹). خزائن، جزء پایانی کتاب، ص ۱ الی آخرین برگ کتاب.

(۹۰). مکاسب/ ۱۵۷- ۱۵۳، چاپ سنگی، به خط طاهر خوشنویس.

(۹۱). همان مدرک/ ۵۹- ۵۵.

(۹۲). همان مدرک/ ۷۸- ۷۵

(۹۳). همان مدرک/ ۷۵- ۶۷

(۹۴). مکاسب/ ۳۲۰ به بعد (رساله فی التقیه).

می کنیم، تا موجب تطویل بیش از حدّ کلام نشود. آن بزرگوار در سال ۱۲۸۱ ه- ق درگذشت.

۷- بحر العلوم صاحب بلغه الفقیه:

نـام این فقیه بزرگوار سـید محمـد آل بحر العلوم و از اعقاب علامه سـید مهـدی بحر العلوم (ره) می باشـد. او مـدتی زعامت و ریاست حوزهٔ علمیهٔ نجف را بر عهده داشته و از مراجع معظم تقلید

در زمان خود بوده و در سال ۱۳۲۶ ه- ق درگذشته است.

بحر العلوم یکی از بزرگترین فقهای مؤلف در زمینهٔ فقه حکومتی است. کتاب بلغه الفقیه نشانگر عظمت و توان فقهی این فقیه بزرگ است که متشکل از چندین کتاب و رساله و بحث مستقل در فقه می باشد. دو رسالهٔ بزرگ از این مجموعهٔ سه جلدی ارزشمند به «فقه حکومتی اسلام» تعلق دارد. یکی رساله ای است در حل مشکلات ارضی و مسأله خراج «۹۵» و دیگری به اسم «رسالهٔ ولایات» دربارهٔ ولایت فقیه و حکومت اسلامی. «۹۶» بحر العلوم در هر دو زمینهٔ یاد شده پرنویس ترین فقیه تا زمان خود است و با تحقیقات خود خدمتی ارزشمند به تحول و گسترش فقه حکومتی اسلام کرده است.

نقد و بررسی و تحلیل و تفسیر آرا و فتاوای این فقیه بزرگ فرصت مناسب دیگری لازم دارد و کاملا شایسته توجه می باشد.

۸. آیت اللّه نائینی:

فقیه و اصولی برجسته، تلاشگر و متعهد شیعه آیت اللّه مرحوم میرزا محمد حسین نائینی مؤلف کتاب پرارج تنبیه الامه و تنزیه المله در سال ۱۲۷۷ ه- ق در نائین متولد شد، و پس از تحصیل مقام عالیهٔ اجتهاد و مرجعیت و تربیت شاگردان زیاد و انجام مبارزات ضد طاغوتی مفصل در سال ۱۳۵۵ ه- ق درگذشت.

در دورهٔ تاریخی که نائینی می زیست و نیز پیش از او فقهای بسیار برجستهٔ دیگری نظیر میرزا محمد حسن شیرازی، میرزا محمد تقی شیرازی، آخوند خراسانی، ملا عبد اللّه مازندرانی، میرزا محمد حسن آشتیانی و غیره زندگی می کردند که در تاریخ فقه سیاسی و حکومتی اسلام نقش و تأثیر تحول آفرین اعجاب انگیزی داشته اند، امّا هیچ کدام از آنان کتاب معینی در فقه

حکومتی تـألیف نکردنـد، بلکه دیـدگاههای سیاسـی و حکومتی آنـان در زنـدگی شان متبلور بود و در فتاوایی که به مناسـبت قضایای روز در این زمینه صادر می کردند، منحصر می شد. و یا اینکه بحثهای پراکنده و غیر مدونی راجع به این موضوع در

---

(۹۵). بلغه الفقیه، ج ۱/ ۳۵۲- ۲۰۹ با تحقیقات محمد تقی آل بحر العلوم.

(۹۶). همان مدرک، ج ۳/ ۲۹۸- ۲۱۰.

دروس و آثار فقهی خود بیان می کردنـد، و یا اینکه با نوشـتن تأیید و تقریظ به بعضـی از کتب مربوط به این موضوع، موضـع خود را اعلام می داشـتند، چنانکه ملا عبد اللّه مازندرانی و آخوند خراسانی به کتاب تنبیه الامهٔ نائینی تقریظ نوشـته و آن را از نظر فقهی مورد تأییـد قرار دادند. در این میان از جمله فقهای نامدار و برجسـته ای که هم در میدان عمل و هم در میدان علم و نویسـندگی بطور مشترک دارای اثر بوده، مرحوم «نـائینی» است، از نظر تاریـخ، نائینی را بایـد یکی از فقهای انقلاب آفرین در تاریخ فقه اسـلام به شمار بیاوریم که توانسته است فروع نوینی از فقه حکومتی را بر اساس اصول القایی ائمه معصومین تفریع و تأسیس نماید.

نـائینی کتاب ارزشـمند و قـدر ناشـناختهٔ تنبیه الامه و تنزیه المله را در این زمینه نگاشت، او این کتاب را برای موجه جلوه دادن تأسیس نظام مشروطه به جای نظام استبدادی سلطنت مطلقهٔ حکام جور، به عنوان «دفع افسد به فاسد» به رشتهٔ نگارش کشید.

کتـاب تنبیه الا ـمه دارای پنـج فصل مسـتقل و یک خاتمه است. در فصل اول آن، ماهیت و مفهوم نظام سیاسـی در بینش فقهی بررسی شده است.

در فصل دوم بر این مطلب استدلال شده که بر فرض اینکه کسی ولایت عامه فقیه را نیز قبول نداشته، چاره ای ندارد جز اینکه حکومت فقیه را بر حکومت جائرانهٔ غیر فقیه ترجیح و اولویت بدهد. بنابراین در زمان غیبت، حکومت فقیه نسبت به دیگران دارای اولویت است.

در فصل سوم دربارهٔ خصوص نظام مشروطه که مسئلهٔ روز عصر نائینی بوده بحث شده و تبیین گردیده که تا چه اندازه این نظام با نظام مورد قبول اسلام که همان نظام ولایت و حکومت فقیه باشد، سازگاری و هماهنگی دارد و در چه مواردی با آن متفاوت است. در فصل چهارم نیز به شبهات و سؤالاتی از این قبیل که آیا مفاهیمی مانند تأسیس مجلس شورای اسلامی، حریت و مساوات و غیره «بدعت» نیستند، پاسخ مناسب داده و میزان انعطاف و انطباق مفاهیم اسلامی با شرایط مختلف را نشان می دهد.

در فصل پنجم نیز راجع به شرایط مشروعیت مداخلهٔ نمایندگان مردم در امور سیاسی و حکومتی سخن گفته است.

نائینی در خاتمهٔ کتابش دربارهٔ استبداد و نظام استبدادی، به گونهٔ انتقادی و تحلیلی

---

(۹۷). تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه و حواشی مرحوم آیت الله سید محمود طالقانی، چاپ شرکت سهامی انتشار.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۵۴

بحث جالبی را مطرح نموده و پس از استنتاج، کتاب خود را به پایان برده است. این کتاب را از دو بعد، می توان مورد بررسی قرار داد، یکی از نظر گرایش به نظام مشروطه، دوم از نظر کلی ولایت فقیه و فقه حکومتی اسلام و سبک استدلال نوینی که در این زمینه به کار برده شده است. از بعد اول

باید گفت نائینی با توجه به لزوم شرعی دفع افسد به فاسد، لازم می دانسته است در آن شرایط تاریخی، نظام سلطنتی مطلقه و استبدادی جای خود را به نظام مشروطه بدهد، و قوانین نیز فقه اسلام باشد. او نظام مشروطه را نظام اصلی سیاسی نمی دانسته است.

از نظر دوم باید گفت در زمینهٔ این نوع نگارش دربارهٔ فقه حکومتی و نظام ولایت فقیه یک فقیه مبتکر است و نخستین فقیه امامی است که با صراحت تمام فقه حکومتی اسلام را در عمل می خواسته و خواستار «تعویض نظام حکومتی» بوده است.

فقهای قبلی در کتابهای خویش، مباحث ولایت فقیه را بحث می کردند، اما بدون اینکه به مصداق خارجی آن توجهی داشته باشند و خواستار تعویض نظام حکومتی باشند.

مرحوم نائینی برای اولین بار از موضع یک فقیه خواستار تعویض نظام حکومتی با استناد به ادلهٔ فقهی و شرعی گردید، و مطالب کتاب او توسط بزرگترین فقیه و مرجع تقلید وقت یعنی آخوند خراسانی- صاحب کفایه- و ملا عبد الله مازندرانی مورد تأیید قرار گرفت. «۹۸»

با توجه و تأکید به نکتهٔ یاد شده است که باید گفت نائینی نقش جدّی تحول آفرین در تاریخ فقه حکومتی اسلام داشته است و کتاب تنبیه الامهٔ او بیش از این شایستهٔ توجه و تدقیق است.

مرحوم نائینی به سبک کلاسیک حوزه ای سابق نیز راجع به ولایت فقیه سخن گفته که جالب است، و خلاصهٔ مطالب او را در این زمینه یکی از شاگردان دورهٔ دروس خارجش «مرحوم آیه اللّه آملی» به صورت «تقریرات» نوشته و چاپ کرده است. «۹۹»

۹- آیت الله شهید مدرس:

آیت الله سید حسن مدرس قمشه ای معاصر آیت اللّه نائینی مانند او یکی از برجسته ترین

شـاگردان آخونـد خراسـانی و سـید کـاظم یزدی صـاحب عروه بود. او به خاطر عمق و اصالت مطالب و حسن شـیوه ای که در تدریس علوم اسلامی در

---

(۹۸). یـک نسـخه از کتـاب تنبیه الامه و تنزیه المله با تقریظ صاحب کفایه و ملا عبـد اللّه مازنـدرانی به شـماره مسـلسل ۴۸۳۷ (۴۸۲۸) در کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی در قم موجود است.

(۹۹). المکـاسب و البیع من تقریرات بحث العلامـه النائینی، ج ۲/ ۳۴۲- ۳۳۲ تقریر شـیخ محمد تقی آملی، تهران، مکتبه البوذر جمهری- مصطفوی- ۱۳۳۳ ه- ش.

حوزه های علمیه داشت به عنوان «مـدرس» مشـهور گردید. مدرس در سال ۱۲۸۷ ه- ق در روسـتای زواره از توابع اردستان به دنیا آمده و در قمشه و اصفهان بزرگ شده و در سال ۱۳۱۹ ه- ق، پس از تحمّل ده سال زندان انفرادی در یکی از دور افتاده ترین نقاط ایران به نام «خواف» در شهر کاشمر توسط مأمورین رضا خان، به شهادت رسید. مدرس یکی از برجسته ترین چهره هـای اصـیل در تاریـخ فقه سیاسـی و حکومـتی اسـلام است، هر چنـد که در آثار فقهی و اصولی باقی مانـده از معظم له، کتاب مسـتقلی دربـارهٔ فقه سیاسـی و حکومـتی اسـلام به چشم نمی خـورد، لکن سـیرهٔ عملی او به اضافهٔ نطقهـای مکتوب وی که از مجلس شـورای ملی دورهٔ دوم تـا شــشم بـاقی مانـده، در مجمـوع ذخیرهٔ ارزشــمندی در تاریـخ قـانون گـذاری اسـلامی و فقه حکومتی اسلام است.

مـدرس در خطـابه هـای مفصـل و مـتین خود در دفـاع از قوانین و یـا ردّ، و یـا حـک و اصـلاح آنهـا، مجموعه ای نمونه از فقه حکومتی و شیوهٔ تقنین در اسلام را

ارائه داده است، و گاهی نکات بسیار اساسی را نیز در تبیین فقه و فلسفهٔ سیاسی اسلام بیان داشته است. چنانکه ضمن نطق استیضاحیه ای که در تاریخ ۲۱ جوزای ۱۳۰۲ خورشیدی جلسهٔ دوشنبه مجلس شورای ملی بیان کرده، نکات جالبی از جمله مطالب ذیل به چشم می خورد:

«... منشأ سیاست ما دیانت است، ما با تمام دنیا دوستیم مادامی که متعرض ما نشده اند، هر کس متعرض ما بشود، متعرض او خواهیم شد. همین مذاکره را با صدر اعظم شهید عثمانی کردم، گفتم اگر کسی بدون اجازهٔ ما وارد سر حد ایران شود و قدرت داشته باشیم، او را با تیر می زنیم، خواه کلاهی باشد، خواه عمامه ای، خواه شاپو به سر داشته باشد، بعد که گلوله خورد و زمین خورد، دست می کنیم ببینیم ختنه کرده است یا نه؟ (خنده حضار) اگر ختنه کرده بود بر او نماز می خوانیم و اگر ختنه نکرده، او را بدون نماز دفن می کنیم. دیانت ما عین سیاست ماست، و سیاست ما عین دیانت ماست ...» «۱۰۰» ۱

مدرس ضمن همین نطقهای پربار مجلس شورای ملی، اصول کلی را در زمینهٔ سیاست خارجی به دست داده است که تحت عنوان «سیاست موازنهٔ عدمی و وجودی» پایهٔ یک فلسفهٔ سیاسی اسلامی نوین و بی سابقه ای را پدید آورده است. «۱۰۱» ۱ آیت الله شهید مدرس کتاب مستقلی نیز در باب فقه قضایی اسلام به

---

(۱۰۰). مدرس، ج ۱/ ۵۵، از انتشارات بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران.

(۱۰۱). همان مدرک، ج ۱/ ۱۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۵۶

شیوهٔ جدید که از انواع مباحث فقه حکومتی به اسلوب قانون گذاریهای نوین است، دارد و به نام اصول تشکیلات

عدلیه به چاپ رسیده است. مدرس این کتاب را با همکاری حاج آقا امام جمعهٔ خوئی و مشیر الدوله- وزیر عدلیه وقت- نوشته و از تصویب مجلس شورای ملی نیز گذشته است. «۱۰۲» ۱

۱۰- آیت الله العظمی بروجردی:

حضرت آیت الله العظمی حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی یکی از قوی ترین فقها و مراجع تقلید در تاریخ اسلام است که در سال ۱۲۹۲ ه- ق در شهر بروجرد متولد و در سال ۱۳۴۰ ه- ش در شهر مقدس قم درگذشت. او یکی از مصلحین جهان اسلام و منادیان وحدت شیعه و سنی و نیز از پیشگامان تبلیغات خارجی اسلام در دنیا بود، لذا نمایندگیهای ارشادی و تبلیغی متعددی در سراسر جهان داشت.

آیت الله بروجردی یکی از فقهای معتقد و مثبت «ولایت فقیه» و استوانه های قابل اعتماد در تاریخ فقه حکومتی اسلام است. خلاصهٔ عقاید و فتاوای او دربارهٔ ولایت فقیه را، شاگرد ممتاز آن بزرگوار و مقرر توانمند درسهای فقه و اصول فقهش، فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری در کتابی به نام البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر تقریر نموده که بسیار جالب و شایستهٔ دقت است «۱۰۳» ۱.

بعد از آیت الله بروجردی نیز فقهای اسلام همچنان به بحث و بررسی دربارهٔ ولایت فقیه و حکومت اسلامی ادامه داده و هر کدام از آنان، اثری در این زمینه از خود به یادگار گذاشته اند که به لحاظ پرهیز از اطالهٔ کلام به جز دو نمونه، از نقل بقیه آنها صرفنظر شد.

حضرات آیات عظام گلپایگانی، مرحوم شیخ عبد الکریم زنجانی و مرحوم سید عبد الله شیرازی از جمله فقهای معاصر هستند که در این زمینه سخن گفته و

مطلب نوشته و ولایت فقیه را ثابت کرده اند «۱۰۴» ۱.

---

(۱۰۲). چاپ سوم اصول تشکیلات عدلیه توسط جهاد دانشگاهی و دانشگاه اصفهان در سال ۱۳۶۵ ه. ش به چاپ رسیده است.

(۱۰۳). البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر/ ۵۸- ۵۰، چاپ قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

(۱۰۴). از آیت الله گلپایگانی در این باره کتاب الهدایه الی من له الولایه با تقریر آقای صابری منتشر شده، و مرحوم شیخ عبد الکریم زنجانی نیز مطالب مفصلی راجع به فقه سیاسی و حکومتی اسلام را در کتاب ارزشمند الفقه الارقی فی شرح العروه الوثقی جزء اول مرقوم داشته است که تقریبا اکثر محتوای آن کتاب را در بر می گیرد. مرحوم آیت الله شیرازی آن را ضمن کتاب القضاء، ج ۱/ ۵۸- ۲۹، چاپ نجف مورد بحث قرار داده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۵۷

۱۱- حضرت آیت الله العظمی امام خمینی مد ظله العالی:

حضرت امام خمینی یکی از بزرگترین فقهای تاریخ اسلام و دارای آثار و تألیفات متعدد و بسیار عمیقی در زمینه های فقه، اصول فقه، حکمت، عرفان، اخلاق و حدیث هستند. ایشان نخستین فقیه و مجتهد از سلسلهٔ فقهای عظام شیعه در طول عصر غیبت امام زمان (عج) هستند که توانسته اند زمینه و امکانات عمل به دستورات اسلام و اجرای مقررات و قوانین فقه اسلام را آماده نمایند. طلوع خورشید امام خمینی در تاریخ فقاهت و مرجعیت شیعه بزرگترین نعمتی است که نصیب اهل حق و پیروان طریقهٔ مقدس آل محمد (ص) گردیده است.

از فقهای معاصر، مرحوم آیت الله نائینی با استمداد از مفاهیم فقهی، اندیشهٔ تغییر و تعویض نظام حکومتی را مطرح کرد، لکن نه به گونهٔ شایسته و کامل، بلکه

از باب لزوم دفع افسد به فاسد، تغییر نظام سلطنت مطلقه و استبدادی به سلطنت مشروطه با اعمال قوانین اسلام از طریق مجلس شورا را مطرح نمود.

اما امام خمینی برای نخستین بار لزوم سرنگونی نظام سلطنتی را در هر شکل و قواره ای که باشد، و جایگزینی آن به «نظام ولایت فقیه و حکومت اسلامی» مطرح فرمودند و آرزوی همهٔ انبیاء، ائمه و فقهای اسلام را در عالم خارج به یاری خداوند محقق نمودند. و با استفاده از فقه اسلام، نخستین حکومت اسلامی قبل از ظهور حضرت مهدی موعود (عج) را در عمل پیاده کردند، و این موضوع، عظیم ترین حادثه و تحول در تاریخ فقه حکومتی اسلام است.

سخنان امام خمینی در زمینهٔ ولایت فقیه، حکومت اسلامی و اسلوب آن، یک مورد و دو مورد نیست که بتوان نقل کرد. اعظم محتوای کتاب ماندگار صحیفهٔ نور (که تا کنون هجده جلد آن به چاپ رسیده) همین مطالب مربوط به فقه سیاسی و حکومتی اسلام و کیفیت ادارهٔ جامعه در نظام اسلامی است. امام بزرگوار امت علاوه بر مجموع این بیانیه ها و خطابه ها، مسأله ولایت فقیه و حکومت اسلامی را به شیوهٔ حوزوی و رایج آن هم در کتاب ارزشمند خود به نام کتاب البیع «۱۰۵» ۱ و نیز در کتاب مستقلی بنام ولایت فقیه مطرح فرموده اند. مباحث مربوط به ولایت فقیه از کتاب البیع امام، اخیرا به زبان فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است. «۱۰۶» ۱

در اینجا برای تیمن و تبرک و نیز روشن تر شدن هر چه بیشتر دیدگاه حضرت امام امت به

---

(۱۰۵). کتاب البیع، ج ۲/ ۵۲۰- ۴۵۹، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

(۱۰۶). این کتاب

به نام شئون و اختیارات ولی فقیه، توسط وزارت ارشاد اسلامی ترجمه و منتشر شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۵۸

ولایت عامهٔ فقیه که همهٔ اختیارات حکومتی پیامبر (ص) و ائمه (ع) را در بر می گیرد، یکی از آخرین نظرات معظم له که خطاب به جناب حجت الاسلام سید علی خامنه ای و به عنوان تصحیح یک مطلب منقول از ایشان، بیان فرموده اند نقل می کنیم. متن سخنان ایشان از این قرار است:

«جناب حجت الاسلام آقای خامنه ای رئیس محترم جمهور، دامت افاضاته.

... از بیانات جنابعالی در نماز جمعه اینطور ظاهر می شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده، و اهم احکام الهی است، و بر جمیع احکام فرعیه تقدم دارد صحیح نمی دانید، و تعبیر به آنچه که این جانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی بر خلاف گفته های این جانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیهٔ الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقهٔ مفوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیدهٔ بی معنا و بی محتوا باشد.

اشاره می کنیم به پیامدهای آن که هیچ کسی نمی تواند ملتزم به آن باشد. مثلا خیابان کشیها که مستلزم تصرف در منزلی است، یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز، و جلوگیری از ورود و خروج هر نوع کالا ـ و منع احتکار در غیر دو، سه مورد، و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری، و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع از اعتیاد به هر

نحو غیر از مشـروبات الکلی، و حمل اسلحه به هر نوع که باشد، و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است بنا به تفسیر شما خارج است، و صـدها امثال اینها. بایـد عرض کنم حکومت که شـعبه ای از ولایت مطلقـهٔ رسول الله (ص) است یکی از احکام اولیهٔ اسـلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد و یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کنـد، و پول منزل را به صاحبش رد کنـد، حاکم می توانـد مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسـجدی که ضـرار باشد در صورتی که دفع ضـرر، بدون تخریب نشود خراب کند، حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسـته است، در مواقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی یا غیر عبادی باشد که جریان آن مخالف اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۵۹

حکومت می توانـد از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صـلاح کشور اسـلامی دانست موقتا جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تا کنون و یا گفته می شود، ناشـی از عدم شـناخت ولایت مطلقهٔ الهی است. آنچه گفته شده اسـت که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها با این اختیارات از بین خواهـد رفت، صـریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی کنم و ... «۱۰۷» ۱»

چنانکه ملاحظه فرمودید، این

فقیه اعظم عصر، نه تنها تأسیس حکومت و نصب دولت را از شئون و اختیارات مقام ولایت فقیه معرفی می کند. بلکه همهٔ اختیارات ولایتی مطلقه و عامه نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) را نیز از آن ولی فقیه در عصر غیبت معرفی می فرماید، و بدین وسیله هویت اصیل حکومت الهی و اسلامی را به نمایش می گذارد. بی شك دیدگاهها و فتاوای فقهی حضرت امام نسبت به مسأله ولایت و حکومت در اسلام، عظیم ترین و بی نظیرترین تحولی است که در تاریخ فقه حکومتی اسلام صورت گرفته است.

۱۲- حضرت آیت الله العظمی منتظری:

اگر تاریخ فقه حکومتی اسلام را به یک هرم بلند تشبیه کنیم که همچنان در حال رشد و صعود است، مسلما در رأس این هرم کسی جز امام خمینی و قائم مقام معظم ایشان، قرار ندارند. آیت الله العظمی منتظری با کسب دانش از خرمن فضل فقهای اصیل و جامعی همچون آیت الله العظمی بروجردی و حضرت امام خمینی و دانشمندان و فضلای دیگر و نوشتن تقریرات دروس آیت الله العظمی مرحوم بروجردی، عملاـ نشان داده است که بعد از حضرت امام امت، در رأس این هرم شکوهمند تاریخ فقه قرار دارد.

البته کسانی همچون فقیه شهید آیت الله صدر نیز در این هرم تاریخی جایگاه شایسته ای دارند، بویژه با توجه به سیرهٔ عملی آن شهید در بعد سیاسی و نیز با توجه به آثار گرانقدری که در فقه حکومتی از قبیل کتاب ارزشمند اقتصادنا «۱۰۸» ۱ و مجموعهٔ مسلسل الاسلام یقود الحیاه «۱۰۹» ۱ از خود به یادگار گذاشته، لکن با همهٔ اینها باید خالصانه اعتراف

---

(۱۰۷). مجله حوزه، سال چهارم، شماره ۲۳/ ۳۲

(۱۰۸). اقتصادنا نام کتاب فقهی

و استدلالی شهید محمد باقر صدر قدس سرّه دربارهٔ فقه مالی و اقتصاد اسلامی است که متن عربی بارها در بیروت، عراق و ایران به چاپ رسیده است، از این کتاب دو ترجمهٔ جداگانه به فارسی انجام گرفته که از آن میان می توان ترجمهٔ مهدی فولادوند را ترجیح داد.

(۱۰۹). عنوان سلسله جزوه هایی است از شهید صدر که مفاهیم اجتماعی، سیاسی و حکومتی اسلام را مورد بحث قرار داده و تاکنون پنج جزوهٔ آن توسط دار التعارف للمطبوعات (بیروت) چاپ شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۰

کرد که جایگاه فقیه عالیقدر آیت الله منتظری هم از نظر سیرهٔ سیاسی و سوابق مجاهده و مبارزه با طاغوت و هم از نظر نگارش و تدوین فقه حکومتی اسلام، جایگاهی ویژه و بی نظیر است.

فقیه عالیقدر سی سال پیش که تقریرات درس خارج فقه آیت الله بروجردی را به نام البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر نوشته و منتشر ساخته است، راجع به مباحث ولایت فقیه آن کتاب در پاورقی، خودش نیز به عنوان یک مقرر مجتهد، اظهار نظر فرموده است و آن مباحث را می توان نخستین نوشتهٔ معظم له در باب فقه حکومتی اسلام به شمار آورد. معظم له بعد از نگارش کتاب یاد شده، همت عالی خود را در بررسی تهذیب و تدریس فقه مالی و اقتصادی اسلام به کار برده و کتابهای ارزشمندی همچون کتاب الخمس و الانفال «۱۱۰» ۱ و کتاب الزکاه «۱۱۱» ۱ را تدریس و سپس تدوین و منتشر فرمودند. چنانکه مباحث مفصلی را نیز در زمینهٔ مباحث کیفری و جزائی فقه حکومتی اسلام یعنی حدود و تعزیرات، تدریس و سپس

به صورت کتاب مستقلی به نام کتاب الحدود منتشر فرمودند «۱۱۲» ۱. فقیه عالیقدر اسلام علاوه بر کتابهای حوزه ای یاد شده، ضمن پیامها، بیانیه ها و خطابه هایی که در دوران قبل و بعد از انقلاب اسلامی برای روحانیون، مردم و مسئولین کشور ایراد فرموده اند، بسیاری از خطوط فکری و فقهی مربوط به حکومت اسلامی، ولایت فقیه و کیفیت ادارهٔ اسلامی یک جامعهٔ مسلمان را تشریح و تبیین فرموده اند که مجموع آنها بیش از چند صد ساعت نوار است و برخی از اینها نیز تحت عنوان پیامهای فقیه عالیقدر آیت الله منتظری به چاپ رسیده است.

معظم له یک سلسله بحثهای عمیقی نیز روی «نهج البلاغه» انجام داده و حدود سیصد ساعت نوار در این زمینه ضبط و برخی از آنها نیز به صورت کتاب منتشر شده است. این سلسله درسهای نهج البلاغه نیز دارای عناصر و مواد فراوانی از فقه سیاسی و حکومتی اسلام هستند. لکن اینها همهٔ آثار علامه بزرگوار و فقیه عالیقدر آیت الله منتظری در زمینهٔ فقه حکومتی اسلام نیست، بلکه عظیم ترین و بی سابقه ترین اثر او در این زمینه کتاب مفصل و چند جلدی موسوم به دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه است که آن را در مدت بیش از چهار سال برای روحانیون و فضلای حوزهٔ علمیه قم به صورت درس خارج

---

(۱۱۰). کتاب الخمس و الانفال از طرف انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین قم چاپ شده است.

(۱۱۱). کتاب الزکاه از طرف مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی قم چاپ شده است.

(۱۱۲). کتاب الحدود، توسط انتشارات دار الفکر قم به چاپ رسیده است.

تدریس فرموده

و هنوز ادامه دارد. و سپس شخصا مطالب آن را به قلم خود نوشته و تحت عنوان بالا منتشر کرده اند.

این کتاب ویژگیهای زیادی دارد که هیچ یک از آثار و تألیفات قبلی مجموعه آنها را ندارد برخی از ویژگیهای مهم این کتاب را می توان به گونۀ ذیل برشمرد:

۱- اسلوب و نظم و تبویب شیوا و فوق العاده و ادبیات عربی استوار و کم نظیری که در این کتاب به کار گرفته شده و در کتب مشابه دیده نمی شود.

۲- بحث مستقل و بی نظیری با بینش فقهی راجع به فلسفۀ سیاسی اسلام، در زمینۀ مربوط به منشأ پیدایش حکومت از نظر اسلام، که زمینۀ تدوین مفصل و جامع فلسفۀ سیاسی اسلام را پدید آورده است.

۳- اتخاذ شیوۀ بی سابقه و نوینی از بحث برای اثبات لزوم حکومت اسلامی و ولایت فقیه. بدین گونه که به جای تمسک و استدلال اولیه به روایات مثبتۀ ولایت فقیه، به این صورت وارد مطلب شده اند که آیا اصولا برای ادارۀ جامعه از نظر اسلام حکومت و دولتی لازم هست یا نه، بعد از اثبات لزوم آن از طرق معتبره اوصاف لازم در حاکم اسلامی را بیان کرده و آن را به فقیه جامع الشرائط تطبیق داده اند و بدین طریق مطمئن ترین و متقن ترین راه را برای اثبات حکومت اسلام و ولایت فقیه اتخاذ کرده اند که در تاریخ فقه بی سابقه است.

۴- یکی دیگر از ویژگیهای این کتاب تطبیقی بودن شیوۀ فقهی آن است که مانند علامۀ حلی، شیخ طوسی، شهید ثانی و غیره، آرای فقهای مذاهب دیگر را نیز که در مسائل و فروعات مطرح شده، نقل و نقد و بررسی کرده اند.

۵- برجسته ترین ویژگی این کتاب

ارزشمند این است که به بحث ولایت فقیه و ذکر اجمالی شئون و اختیارات او اکتفا نکرده، بلکه فقه الدوله الاسلامیه را نیز به گونهٔ تبویب شده بدان افزوده اند.

نوشتن یک کتاب جامع که دربردارندهٔ همهٔ مسائل اصولی و مهم فقه حکومتی اسلام از ولایت فقیه گرفته تا کیفیت ادارهٔ کشور اخذ مالیات و اجرای حدود و تعزیرات و انجام جنگ و صلح و غیره باشد، در تاریخ فقه امامیه سابقه نداشته است، مباحث مربوط به این موضوعات در ابواب مختلف کتب فقهی پخش و پراکنده بوده است، لکن فقیه عالیقدر نخستین مجتهد و مرجعی هستند که دست به این کار فوق العاده زده و کتاب فقهی جامعی در تقریر و تبیین مبانی و فروعات فقه حکومتی اسلام، نوشته اند.

از این رو، تألیف و انتشار این کتاب را باید یکی از عظیم ترین تحولات در تاریخ نگارش فقه حکومتی اسلام به شمار بیاوریم و مانند آثار فقهی محقق حلی، شهید اول، شیخ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۲

طوسی و سایرین، این کتاب بی نظیر نیز باید محور و متن اصلی پژوهشها و تحقیقات و تعلیقات فقهی و فتوایی فقها و مجتهدین معاصر و آیندهٔ اسلام قرار بگیرد. چرا که پدید آوردن چنین کتاب بی نظیر توسط فقیه جامع الشرایطی مانند آیت الله العظمی منتظری، به این سادگی قابل تکرار نمی باشد، چنانکه پدید آوردن متنی همانند جواهر الکلام در فقه عمومی اسلام به این سادگی امکان پذیر نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۳

روش علمی و شخصیت فقهی استاد

اشاره

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹

ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۶۳

۱- از خانه تا مدرسه

تقویم هجری شمسی رقم ۱۳۰۱ را نشان می داد که در یکی از خانه های گلین و پر از معنویت شهر نجف آباد اصفهان که به یک مؤمن آزاده و زحمتکش بنام «حاج علی منتظری» تعلق داشت، نوزادی پاک نهاد از مادری باتقوا، متولد شد. حاج علی نام فرزند گرامی خود را «حسین علی» نهاد که با گذراندن مقدمات و مراحل مختلف تحصیل در علوم اسلامی به مقام رفیع فقاهت و اجتهاد نائل آمد، و برای مردم آزادۀ ایران و مردم سراسر جهان به عنوان «آیت اللّه العظمی منتظری» شناخته شد. خداوند جهان چنین مقدر فرموده بود که او صدیق ترین یار و نیرومندترین همرزم فقیه اعظم عصر ما حضرت امام خمینی در راه سرنگون سازی نظام طاغوت و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران باشد، که چنین شد.

او از سن ۷- ۶ سالگی آموختن مقدمات عربی و سایر مسائل اسلامی را نزد پدرش آغاز نمود، و همزمان در مدرسۀ متعلق به مرحوم ملا حسین علی مسجدی معروف به «مدیر» به آموختن درسهای فارسی پرداخت. تا ۱۲ سالگی همچنان نزد پدر خود به تحصیل ادامه داد. سپس مدت کوتاهی نیز به همراه دو نفر از آقایان نجف آباد عازم قم شده و در آنجا اقامت گزید، اما بعد از مدتی همراه آنان به نجف آباد بازگشته و پس از آن در حالی که ۱۲ سال بیشتر نداشت، وارد حوزۀ علمیۀ اصفهان گردید و محضر اساتید آن حوزه را درک نمود. ایشان با استعداد و جدیت فوق العاده ای که داشت بزودی در ردیف بهترین شاگردان حوزۀ علمیۀ اصفهان قرار گرفت. او کتب رسمی درسی

حوزه ها را تا شروع مکاسب و رسائل شیخ انصاری در اصفهان ادامه داد. و این در حالی بود که در اثر هوش سرشار و مطالعهٔ آزاد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۴

خود، معلومات و توان علمی زیادی اندوخت، به گونه ای که گفته شده می توانست برخی از کتب فقهی و فلسفی را بدون استاد مطالعه کند. پس از این مرحله، از اصفهان به قم مهاجرت نموده و مشغول تحصیل گردید. در بدو ورود به قم با طلبهٔ فاضلی به نام «مرتضی مطهری» آشنا شد که اکنون ما آن بزرگوار را نیز به عنوان علامهٔ شهید مطهری می شناسیم.

آیت الله العظمی منتظری وقتی که وارد حوزهٔ علمیهٔ قم گردید، نوزده سال بیشتر نداشت. در بدو ورود در «مدرسهٔ حاج ملا صادق» ساکن شد و سپس به اصرار دوست خود مطهری در «مدرسه فیضیه» سکونت گزید.

۲- اساتید مشهور:

اشاره

آیت الله العظمی منتظری پس از ورود به قم در محضر رجال بسیار مهم و برجسته ای درس خوانده است که نامدارترین آنان عبارتند از:

۱- آیت الله داماد:

سید محمد یزدی معروف به محقق داماد. آیت الله منتظری نزد مرحوم داماد، کفایه الاصول و درس خارج را تلمذ می نمودند. ایشان از جمله مجتهدین بزرگ حوزهٔ علمیهٔ قم در این اواخر بوده است که برای نسل کنونی بی نیاز از معرفی است.

۲- آیت الّله حجت:

مرحوم آیت الله حجت تبریزی مؤسس و بانی «مدرسه حجتیه» یکی از مراجع تقلید و فقهای نامدار اخیر اسلام است که بعد از فوت مؤسس حوزهٔ علمیهٔ قم آیت الله شیخ عبد الکریم یزدی، در میان مراجع ثلاثهٔ آن زمان از بقیه شاخص تر بوده است.

آیت الله العظمی منتظری یکی از شاگردان دورهٔ درس خارج آن بزرگوارند.

۳- آیت الله العظمی بروجردی:

یکی دیگر از اساتید اصلی و مؤثر حضرت آیت الله منتظری، فقیه و مرجع عالیقدر جهان اسلام قبل از امام خمینی، حاج آقا

حسین طباطبایی بروجردی است. آیت الله منتظری هم در دوران اقامت آیت الله بروجردی در شهر بروجرد به حضور آن بزرگوار رسیده و استفاده نموده است، و هم در دوران مرجعیت و اقامت او در حوزهٔ علمیهٔ قم. آیت الله منتظری تنها کسی است که هم تقریرات درس خارج اصول فقه و هم درس خارج فقه مرحوم آیت الله العظمی بروجردی را نوشته است. نام تقریرات اصول فقه او کتاب نهایه الاصول است که در سال ۱۳۷۵ هجری قمری یعنی سی و سه سال پیش نوشته و چاپ شده است. «۱» و بخشی از تقریرات درس فقه را نیز در همان ایام نوشته و به نام البدر

---

(۱). کتاب نهایه الاصول تقریرات درس خارج آیت الله العظمی بروجردی، به قلم آیت الله العظمی منتظری در سال ۱۳۷۵ ه. ق در قم، چاپخانهٔ حکمت طبع و نشر یافته و به تازگی نیز توسط انتشارات ایران- قم، افست شده است.

الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر چاپ کرده است. از امتیازات این دو کتاب این است که آقای منتظری در آن زمان

انتقـادات و نظرات خود را نیز در پـاورقی کتـاب آورده است. از نظر علمـا و اهـل خبره نوشـتن این نوع کتاب و در این سـطح، علامت داشـتن اجتهاد نویسـندهٔ آن است. روی این اصل آیت الله العظمی منتظری، بیش از سـی و سه سال پیش یک مجتهـد و فقیه متبحر و کامل بوده است و به همین خاطر است که آیت الله شهید صدوقی دربارهٔ ایشان چنین گفته است:

«و الله در اینکه منتظری یک نفر فقیه جامع الشـرائط است جای شـبهه نیست، نه حالا فقیه شـده باشـد، بلکه در حدود سـی سال است یا بیشتر، آقای منتظری مجتهد جامع الشرائط بتمام معناست. «۲»»

شخصـیت ممتـاز علمی، فقهی، اجتماعی و سیاسـی آقای منتظری از همان ابتـدا برای آیت الله بروجردی روشن بوده است، لـذا ایشان را در سنین جوانی به عنوان نمایندهٔ خود برای مدتی به نجف آباد می فرستد. آیت الله منتظری آنچنان مورد احترام آیت الله بروجردی بودنـد که حتی بالاـی منبر تـدریس از او تعریف کرده است و آقـای منتظری خودشان نیز در یکی از دفاعیه های خود در دادگـاه نظـامی دوران طـاغوت- از باب ضـرورت- به این نکته اشاره فرموده انـد. آیه الله آذری قمی در این زمینه می گوید:

«... آیت الله منتظری مورد توجه آقای بروجردی بود و در درس فقه و اصول شرکت می کرد، و ... از خصوصیات مرحوم آیت الله بروجردی این بود که اجازه نمی داد کسـی درسش را چاپ کند و اجازهٔ اجتهاد نمی داد، و خیلی در این جهت احتیاط می کرد، ولی در مورد آیت الله منتظری، کتاب صلاه جمعه و نماز مسافر را که تقریرات درس آن مرحوم است، اجازه داد چاپ

کند و آثارش هم موجود است، و این یک امتیازی بود در حوزهٔ علمیه و ... «۳»

خلاصه اینکه آیت الله بروجردی با کیاست خاص خود تشخیص داده بود که این شاگرد مبرزش یک مجتهد مسلم است و شایستهٔ ترویج و تأیید.

۴- امام خمینی:

یکی از اساتید برجسته و مؤثر آیت الله منتظری در قم، حضرت امام مدّ ظله العالی هستند. آیت الله منتظری ابتدا در درس اخلاق روزهای عصر پنجشنبه و جمعهٔ امام در مدرسه فیضیه و سپس در درسهای فلسفه و حکمت منظومه و مبحث نفس اسفار

---

(۲). مجلهٔ حوزه و کتاب فقیه عالیقدر، ج ۲/ ۳۲۲، مصطفی ایزدی.

(۳). فقیه عالیقدر، ج ۲/ ۳۳۲، انتشارات سروش، چاپ اول.

ملا صدرا، و بعدها در درس خارج فقه و اصول معظم له شرکت می کردند.

اگر کسی پرونده های دوران طاغوت، بیانات، پیامها و مواضع بعد از انقلاب آیت الله منتظری را مطالعه و دقت کند به این نکتهٔ جالب توجه خواهد رسید که امام خمینی محبوب ترین انسان برای آیت الله منتظری بوده و هست. او در سخت ترین شرایط زندان و بازجویی عوامل ساواک، با احترام و تجلیل از امام خمینی یاد می کند، به گونه ای که گویا شیفتهٔ فضایل و مکارم وجودی آن فقیه بزرگوار است.

آیت الله العظمی منتظری با توجه به همین نکته یاد شده است که در دوران تبعید امام از خاک ایران به ترکیه و عراق به عنوان نمایندهٔ تام الاختیار امام امت در ایران امر سازماندهی و هدایت مبارزه با رژیم طاغوتی را با تمامی دشواریها و مشقتها و گرفتاریهای مختلف آن بر دوش می کشید. متقابلا امام امت نیز برای

شخصـیت بسیار ممتاز علمی، فقهی و سیاسی این یار صدیق خود اهمیت و ارزش قائل بود که لقب شایستهٔ «فقیه عالیقدر» را به ایشان اعطا کردند.

۳– تألیفات و آثار علمی:

اشاره

حضـرت آیت الله منتظری از اوایـل طلبگی تـا کنون، خود را به نوشـتن مطـالب علمی عادت داده انـد و چنانکه گفته شـد حتی دروس خود را نیز می نویسند، به برکت اتخاذ همین شیوه و با توجه به مایهٔ علمی عمیقی که در علوم و فنون مختلف اسلامی و اجتماعی دارنـد، توانسـته انـد کتابهای ارزشـمندی تألیف و تصـنیف نمایند. ما در اینجا آن مقدار از آثار معظم له را که به آن آگاهی یافته ایم، فهرست وار یادآور می شویم:

۱– کتاب نهایه الاصول:

تقریرات دورهٔ درس خـارج اصول فقه اسـتادشان حضـرت آیت الله العظمی بروجردی قـدس سرّه می باشـد که از اول مبـاحث الفاظ تا بحث مطلق و مقیـد را شامل می شود. اسـتاد، آن را در سال ۱۳۶۸ ه– ق و در سـنین حدود بیست و پنج سالگی نوشته اند، و در مواردی خودشان نیز در پاورقی اظهار نظر نموده اند. این کتاب نشان می دهد که معظم له در آن زمان به درجهٔ رفیع اجتهاد نائل شده اند. چاپ اول آن در سال ۱۳۷۵ ه– ق توسط چاپخانهٔ حکمت قم منتشر شده و چاپ دوم نیز توسط انتشارات ایران– قم بعـد از انقلاـب اسـلامی افست شـده است. همچنین ایشـان بسـیاری از دیگر مباحث اصول فقه آیت الله بروجردی را تقریر کرده اند که هنوز به چاپ نرسیده است.

۲– البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر:

این کتاب نیز مباحث صلاه آیت الله العظمی بروجردی در دورهٔ درس خارج فقه است. و مباحث استدلالی نماز جمعه و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۷

نمـاز مسـافر موضـوع آن است. در همین کتـاب است که آیت الله بروجردی بطـور اسـتطرادی دربـارهٔ ولاـیت فقیه نیز بحثهـای مفیدی انجام داده اند. «۴»

۳– کتاب الحدود:

کتاب الحدود که پس از انقلاب توسط دار الفکر قم به چاپ رسـیده از جمله متون مهم در فقه اسـتدلالی است. فقهای معاصـر

به این قبیل مباحث حیاتی کمتر می پرداختنـد، اما معظم له با توجه به نیازی که جامعهٔ ما به این قبیل بحثها دارد، بعد از انقلاب آن را برای فضـلای حوزهٔ علمیـهٔ قم تـدریس می کردنـد که بعـدا به صورت کتابی مسـتقل به چاپ رسـیده است. لازم به ذکر است که کتاب الخمس و کتاب الزکاه نیز قبل از به چاپ رسیدن برای فضلای حوزهٔ علمیهٔ قم تدریس شده اند.

۴- کتاب الخمس و الانفال:

این کتاب یکی از متون ارزشـمند و کم نظیر در فقه اسـتدلالی بویژه در زمینهٔ مسائل خمس و انفال است. اگر کسی این کتاب را با تخصـص فقهی و با دیـد نقـد بخواند، این نکتهٔ ظریف و مهم را درک خواهد کرد که از نظر عمق اسـتدلال و وسـعت آن حتی شایـد با کتاب الخمس جواهر قابل تنظیر نباشد. کتاب الخمس و الانفال که حدود چهارصد صـفحه حجم دارد، از طرف انتشارات جامعه مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم به چاپ رسیده است.

۵- کتاب الزکاه:

این کتاب نیز مانند کتاب خمس ایشان کم نظیر است و تا کنون دو مجلد آن توسط انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم به چاپ رسیده است.

۶- دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه:

متن عربی این کتاب ارزشـمند، بیش از چهار سال، متن درسی دورهٔ درس خارج فقه مباحث ولایت فقیه ایشان برای روحانیون و فضـلای حوزهٔ علمیه قم است که محتوای آن را یک دورهٔ کامل فقه حکومتی اسـلام به صورت عمیق و اسـتدلالی در بر می گیرد و مجموع آن به چنـدین مجلـد بالغ می شود و می توان آن را «ام الکتاب» و جامع همـهٔ تألیفات ایشان تا کنون به حساب آورد.

۷- مباحث فقهی الغصب و الاجاره و الوصیه

و بسـیاری از مبـاحث درس خـارج اصول مرحوم آیت الله بروجردی که ایشـان تقریر نموده انـد، اما هنوز به چاپ نرسـیده و به صورت مخطوط باقی است.

۸. رسالهٔ توضیح المسائل:

این کتاب متن فتاوای ایشان برای تقلید مردم در احکام شـریعت مقدسهٔ اسلام است و در سال ۱۳۶۲ ه- ش با اصرار ائمه جمعه و جماعات و فضلای

(۴). بخشهای دیگر دروس صلاه آیت الله بروجردی را آیت الله فاضل لنکرانی به نام نهایه التقریر نوشته و به چاپ رسانده اند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۸

قم، توسط دفتر تبلیغات اسلامی منتشر شده است. رسالهٔ توضیح المسائل ایشان یک دورهٔ فشردهٔ فقه اسلامی از بحث «احکام تقلید» و طهارت تا مباحث حدود و دیات و قصاص است و برخی از مسائل مستحدثه نیز به آخر آن ضمیمه شده است.

۹- درسهای نهج البلاغه:

ایشان از جمله افراد نادری هستند که در سطح مرجعیت با افتخار تمام به تدریس کتاب بی نظیر نهج البلاغه مولی امیر المؤمنین (ع) پرداخته اند.

حاصل این تدریس، تا کنون بیش از سیصد نوار ضبط شده است که تعدادی از آنها نیز از نوار پیاده و به صورت کتاب چاپ شده است. اما انتظار آن است که مجموع آنها در آینده به صورت کامل منتشر شود.

۱۰- مناظرهٔ مسلمان و بهائی:

این جزوهٔ پرمحتوا و جالب که ۱۸ صفحه بیشتر نیست در سال ۱۳۷۰ ه- ق در مقابل تبلیغات گمراه کنندهٔ فرقهٔ ضالهٔ بهائی که از طرف رژیم سلطنتی تقویت می شد، نوشته شده است. البته در آن زمان برای منحرف کردن جهت مبارزه، فرقه ضاله در صدد پاسخ بر آمدند که باز استاد در پاسخ به آنان یک جلد کتاب حدود چهارصد صفحه نگاشتند که در آن زمان آیت الله العظمی بروجردی به مصالحی چاپ آن را صلاح ندانستند. متن خطی آن کتاب پس از پیروزی انقلاب اسلامی توسط استاد در اختیار حجت الاسلام سید حمید زیارتی (روحانی) قرار گرفت که هم اکنون در مرکز اسناد انقلاب اسلامی موجود است.

۱۱- دفترهای مطالعات سیاسی:

در یکی از اوراق پروندهٔ ایشان که مأمور ساواک و نمایندهٔ دادستان قم و ... در رژیم منحوس پهلوی آن را امضا کرده است، از جمله اشیاء ضبطشده ای که نام برده اند، یکی هم چهار جلد دفتر به خط خود ایشان در زمینهٔ مسائل سیاسی معاصر کشورهای مختلف جهان است که توسط ساواک ضبط شده است. و اکنون خبری از سرنوشت آن دفترها در دست نیست

۱۲- تاریخ بیست سالهٔ معاصر ایران:

ایشان کتابی در تاریخ بیست سالهٔ معاصر ایران (دوران سلطهٔ رضا خان سردار سپه) با عنوان فوق و یا عنوان مشابه نوشته بوده که توسط ساواک ضبط، و به آتش بخاری انداخته می شود، و بدین وسیله قبل از آنکه انتشار یابد، به خاکستر تبدیل می گردد.

۱۳– مجموعهٔ خطابه ها، بیانیه ها و پیامها:

مجموع سخنرانیهایی که آیت الله العظمی منتظری برای مردم و مسئولین انجام داده اند و ضبط شده، حدود ۱۵۰۰ سخنرانی است که خود گنجینه ای گرانبها به شمار می آید. هر چند گزیده ای از این نوع پیامها و خطابه ها به چاپ رسیده است، اما انتظار می رود که در آینده، متن کامل همهٔ این گنجینهٔ ارزشمند از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۶۹

نوار پیاده و به صورت چندین مجلد کتاب مفید در دسترس مردم قرار گیرد.

۴– ارجاعات امام خمینی

[الأعلم فالأعلم]

شیوهٔ معمول در میان فقهای عظیم الشأن اسلام برای استخراج مسائل و استنباط احکام شرعی از منابع اولیهٔ آن بدین صورت است که شخص فقیه، مجموعهٔ ادلهٔ شرعی مربوط به یک مسأله را، اعم از قرآن، سنت، اجماع و عقل، مورد مطالعه و مداقه قرار می دهد و در صورتی که ادلهٔ مربوط به یک مسأله را از هر نظر کافی تشخیص داد، بر آن اساس بدون هیچ تردید و «احتیاطی»، «فتوی» می دهد. امّا در صورتی که ادله و یا دلالت آن را نسبت به اثبات مقصود و مسأله مورد اجتهاد کافی نبیند، و ادلهٔ قانع کننده دیگری را نیز نتواند پیدا کند، دچار تردید شده و از «فتوی» دادن خودداری می کند، و هرگز قاطعانه نمی گوید که مثلا حکم شرعی در فلان مسأله طهارت است یا نجاست، حرمت است و یا حلیت و ... بلکه حکم شرعی آن را با قید «احتیاط» بیان می کند و می گوید «بنابر احتیاط» چنین است. این دیگر فتوی نیست، پایین تر از فتوی است، و در اصطلاح فقهی این موارد را «احتیاط» می نامند. مقلدین یک مجتهد اعلم می توانند در مسائلی که او احتیاط کرده، به مجتهد دیگری که در

آن موارد دارای فتوی است مراجعه نمایند.

اگر یک مجتهد موارد احتیاط خود را به مجتهد دیگری ارجاع دهد، و بگوید در همهٔ مسائل احتیاطی من و یا حتی در فلان مسأله بخصوص به فلان مجتهد رجوع کرده و به فتاوای او عمل کنید، از نظر عرف حوزه های علمیه و از نظر سیرهٔ علما و فقها و بطور کلی از نظر فقهی مفهوم آن این است که من آن مجتهد را بعد از خودم از همهٔ مجتهدین و فقهای دیگر برای تقلید شایسته تر می دانم، این مسأله را «ارجاع مجتهد به مجتهد دیگر» و یا بطور خلاصه «ارجاعات» می نامند، و چنانکه گفتیم در عرف فقها، ارجاع مسائل احتیاطی، بسیار مسأله مهمی است و در عمل مسأله «فالا-علم» را که کشف آن برای مردم عادی همیشه یک مشکل اساسی بوده، حل و آسان می کند.

معنای اصطلاح «فالاعلم» این است که بعد از مجتهد اعلم زنده، از میان مجتهدین و فقهای زنده و موجود، چه کسی نسبت به بقیه در مرتبهٔ اول قرار دارد و «فالاعلم» است، یعنی دومین اعلم فقهای عصر است.

نکتهٔ مهمی که در رابطه با فقاهت، مقام علمی و مرجعیت حضرت آیت الله العظمی منتظری وجود دارد، این است که حضرت آیت الله العظمی امام خمینی دامت برکاته، که رهبر انقلاب، فقیه اعظم و مجتهد اعلم زمان ماست، و در اصلحیت و اعلمیت آن بزرگوار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۰

هیچ گونه شبهه و تردیدی نیست، در بسیاری از موارد، استفتاء کنندگان را به فتاوای حضرت آیت الله منتظری «ارجاع» داده اند.

ایشان این روش ارجاع را هم در مسائل عبادی و شرعی صرف، مانند بعضی فروع حج

عمل فرموده انـد، و هم در مسائل شـرعی که به ادارهٔ امور کشور مربوط می شود، مانند مسأله مفسد فی الارض و برخی مسائل دیـات و غیره. و نیز در برخی از مـوارد اعمـال برخی از شـئون ولاـیت فقیه را به ایشـان واگـذار فرمـوده انـد، ماننـد مسـأله عفو زندانیان، و مسأله تعیین قضات قبل از تشکیل شورای عالی قضایی و موارد مشابه دیگر.

از این رو، مواردی از این نوع ارجاعات حضرت امام به آیت الله العظمی منتظری را در اینجا به عنوان «نمونه» نقل می کنیم:

۱– مسأله احتکار:

در تعیین کالاهـایی که عنوان «احتکـار» بر آنهـا صـدق کنـد، در میان فقها اختلاف نظر وجود دارد، برخی از فقها در محـدودهٔ تنگ تر و موارد محـدودی ماننـد گنـدم و جو و امثال اینها، عنوان احتکار را صادق می دانند، برخی دیگر، قلمرو احتکار را از نظر فقهی بسیار گسترده تر از آن می داننـد، حضـرت آیت الله منتظری از صـنف دوم هسـتند و در مسأله احتکـار وسـعت نظر دارند.

امام خمینی مسائل شرعی مربوط به احتکار را به فتاوای ایشان ارجاع داده اند و مجلس شورای اسلامی را مکلف نموده اند که در این مورد به فتوای ایشـان عمـل کننـد. عین تعبیر معظم له در این باره به نقل از حجت الاسـلام حاج سـید احمـد آقا خمینی چنین است:

«مجلس شورای اسلامی می تواند در مسأله احتکار به فتوای حضرت آقای منتظری عمل نماید.»

۲– مسأله مفسد فی الارض:

این مسأله نیز از جمله موارد ارجاع حضـرت امام به فقیه عالیقدر است که ضـمن آن دسـتگاه قضایی کشور را موظف کرده اند که در صدور احکام مربوط به این موضوع، فتوای آقای منتظری را ملاک عمل قرار بدهند.

عین استفتاء آیت الله موسوی اردبیلی و پاسخ امام از این قرار است:

حضرت آیت الله العظمی امام خمینی دام عزه

اعـدام شـخص مفسد که در نظر مبارک مورد احتیاط است، به نظر آیت الله منتظری جایز است، و این مسأله در محاکم قضایی مورد احتیاج است، اگر اجازه می فرمایید در مراجع قضایی طبق نظر ایشان عمل شود.

ادام الله عمرکم الشریف– عبد الکریم موسوی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۱

بسمه تعالی مجازید طبق نظر شریف ایشان عمل نمائید. روح الله الموسوی الخمینی ۹/ ۵/ ۶۶

۳– تعزیرات مالی:

در این مسأله که مرتکبین جرایمی را که حد شرعی معین ندارند، می شود با ضربهٔ شلاق تعزیر کرد، هیچ اختلافی در بین فقهای شیعه وجود ندارد، لکن فقهای اسلام در این مسأله که آیا مجرمین را جریمهٔ مالی و یا به اصطلاح «تعزیر مالی» نیز می شود کرد یا نه، اختلاف نظر دارند.

آیت الله منتظری به جواز تعزیر مالی فتوی داده اند. طبق اظهارات جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای محمد مؤمن، امام امت در پاسخ استفتاء شفاهی آقای مؤمن که در معیت مرحوم حجت الاسلام و المسلمین ربانی املشی به عمل آورده اند دستور فرمودند که در مسأله تعزیرات مالی به نظر آیت الله منتظری عمل شود.

۴– دیهٔ قطع پا:

در این اواخر نیز نشریات خبری و «گزارشی»، خبر کوتاه ولی بسیار مهم ذیل را در این رابطه منتشر کردند:

«امام مسأله مربوط به «دیهٔ قطع پا» را به آقای منتظری ارجاع دادند، قبلا نیز مسائلی همچون احتکار، مفسد فی الارض، و امثال اینها را ارجاع داده بودند که به معنای این است که ایشان را شخص فالاعلم بعد از خودشان می دانند.»

۵– مسائل حج:

آیت الله سید جعفر کریمی عضو هیئت استفتائیه امام و هیئت استفتائیه فقیه عالیقدر در این باره چنین فرمودند:

«در جریان حوادث خونین مکه در سال ۱۳۶۶، حج برخی از حجاج ناقص شده بود، و تصحیح آنها طبق فتاوای امام خمینی مشکل بود، به خدمت معظم له مراجعه کرده و کسب تکلیف نمودیم. ایشان این مسائل را به آیت الله منتظری ارجاع دادند که طبق نظر ایشان عمل کنیم.»

۶– حق الحضانهٔ مادر برای اولاد خود:

«نیز هم ایشان (آقای سید جعفر کریمی) در این مورد نقل می کنند:

«دربارهٔ مسأله حق الحضانهٔ مادر نسبت به فرزندان نیز همان وقت از حضرت امام استفتاء و کسب تکلیف کردیم. که امام این مسأله و همهٔ مسائل مشکلهٔ شرعی را به آقای منتظری ارجاع داده و فرمودند: در این مسأله و در کلیهٔ مسائل مشکلهٔ شرعی به

نظرات آقای منتظری عمل کنید.»

چنانکه ملاحظه فرمودید، اینها موارد و نمونه هایی از ارجاعات فقهی حضرت امام به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۲

آیت الله منتظری است، و نشان می دهد که امام در مسائل شرعی، ایشان را بعد از خود «فالاعلم» می دانند و تنها مجتهد ذی صلاحیت برای مرجعیت مسلمین می شناسند. و در رابطه با مقام فقاهت و مراتب عالیهٔ علمی ایشان، این نظرات امام، حایز اهمیت فوق العاده است، و راجع به فالاعلم بودن حضرت آیت الله منتظری جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد.

۵- شخصیت فقهی و روش تدریس:

اشاره

استاد بزرگوار و فقیه عالیقدر آیت الله منتظری در مطالعه و تدوین و نیز تدریس فقه و اصول و استنباط احکام شرعی دارای شخصیت و روش ویژه ای هستند که با روش استنباط و مشی فقهی اعاظم فقهای امامیه مانند شیخ طوسی، علامه حلی، شهید ثانی، آیت الله العظمی بروجردی و دیگران همگون و همسو می باشد. این روش و مشی فقهی معظم له دارای خصایص و ویژگیهای مثبت فراوانی است که بررسی تفصیلی همهٔ آنها در ابعاد مختلف، مستلزم نوشتن یک کتاب مستقل است. از این رو، در اینجا به گونهٔ بسیار فشرده در دو محور به برخی از آنها اشاره می کنیم.

الف- شخصیت فقهی:

اصولا هر عالم صاحب نظر و هر فقیه مجتهد، دارای شخصیت علمی، فقهی ویژه ای است که مجموعا شخصیت فقهی وی را از دیگران متمایز می کند.

شخصیت فقهی استاد دارای ویژگیهای برجسته ای است که با توجه به مطالب گذشته، اهم آن را می توان در موارد زیر خلاصه نمود:

۱- درک محافل و مجالس درس و بحث فحول فقه و فلسفه و تفسیر اساتید برجسته ای همچون حضرات آیات عظام: بروجردی، امام خمینی، علامه طباطبایی و سایر مراجع عظام و کسب اندوخته های بسیار از آنان که پیش از این بحث آن، از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

۲- سابقهٔ ممتد و طولانی در ممارست بر ریزه کاریهای فقه و اصول و تدریس مکرر متون متعلق به فقه و اصول و منطق و حکمت، چنانچه خود ایشان ضمن یکی از دفاعیات خود در بی دادگاههای شاه، از باب ضرورت و برای دفاع از آرمانهای

انقلاب و حوزهٔ علمیه چنین می فرمایند:

«... جای تعجب است که ایشان (جانشین سازمان امنیت قم) دایهٔ مهربانتر از مادر شده اند! منی

که از مدرسین عالیهٔ حوزهٔ علمیهٔ قم هستم و بیش از نیمی از فضلای قم تا چه رسد به طلاب، سالهای متوالی در درس من حاضر می شدند، به فکر تحصیل طلاب و کسب معارف اسلامی آنان نیستم، ولی آقای جانشین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۳

ریاست سازمان قم، دلسوز طلاب علوم دینیه شده اند!!» «۵»

۳- اطلاعات وسیع و گسترده از قرآن و نهج البلاغه و احادیث و مبانی فرهنگی اسلام.

۴- آگاهی گسترده نسبت به رجال حدیث، طبقات روات، و آگاهی به حوادث و وقایع تاریخ اسلام.

۵- ذهن جوّال و عمیق در بررسی و درک جوانب مختلف مسأله مورد بحث.

۶- ذوق سلیم و حسن سلیقه در انتخاب بهترین معنی و مفهوم از متون نقلی و قواعد عقلی.

۷- زمان آگاهی، و بصیرت نسبت به حوادث واقعه.

۸- اصالت فکر و استقلال رأی.

۹- تسلط کامل بر منطق و فلسفه و ایجاد ارتباط متعادل بین علوم معقول و منقول.

۱۰- شجاعت علمی در ابراز نظر و اظهار عقیده.

۱۱- انسجام فکری و انضباط در جمع بندی مسائل و در دست داشتن اصول و مبانی محوری و پایه.

۱۲- آشنایی بسیار زیاد با فرهنگ تودهٔ مردم و عرفیات جامعه.

و ویژگیهای دیگری از این قبیل که در اینجا فقط به ذکر عناوین و سرفصلهای آن اکتفا گردید.

ب: روش تدریس:

اشاره

معظم له در حوزهٔ تدریس خود نیز دارای برجستگیهای خاصی هستند که اجمالا تا اندازه ای که در چشم انداز این مجموعه می تواند مفید باشد یادآور می شویم:

۱- روانی و سادگی بیان:

ایشان در مقام تـدریس و تألیف هر دو، یک روش سادهٔ مقرون به ذهن عرف و عامـهٔ مردم را بر می گزینند و حتی الامکان از به کار بردن اصـطلاحات مشـکل و نامفهوم برای مخاطب پرهیز می کنند. این شیوه از معظم له معروف و مشهور بوده و هست. ایشان مطالب عمیق و نکات لطیف را آنچنان به دور از اصـطلاحات پیچیـده بیان می دارند که مخاطب و دانش پژوه در مرحلهٔ اول احساس می کند گویا ذهنش با این مطالب، قبلا آشـنا بوده که به این سادگی آن را فهمیده است. این شـیوهٔ اسـتاد درست برعکس آن کسـانی است که به غلط باور دارنـد، آسان گفتن مطالب علمی اهانت به علم است و پیوسـته سـخن را در کلماتی مشکل و مطنطن نهان می دارند. لذا ایشان با تکرار چند بار رئوس

---

(۵). قسمتی از دفاعیهٔ جالب و شجاعانهٔ آیت الله العظمی منتظری در برابر بی دادگاه رژیم ستم شاهی، در سال ۱۳۵۲ ه. ش.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۴

مطالب مهم، به بهتر فهماندن مطلب اصرار می ورزند.

۲- تنظیم درس با نگارش قبلی:

از شـیوه های نیکوی ایشان در مطالعه، تدوین و تدریس، انسـجام مطالب و دسـته بندی مکتوب آن است که به هنگام تدریس نیز از آن سود می برنـد. ایشـان هر درسـی را، علی رغم مشـغله هـای فراوان، با صـرف وقت و دقّت لازم، پیش از تـدریس می نویسـند و تدریس خود را نیز بر آن اساس قرار می دهند که این کار دارای محسـنات و برکات فراوانی است. و این شـیوه را از همـان اوان طلبگی تـا این دوره که عصـر فقـاهت و مرجعیت شـان است ادامه داده انـد. چنـانکه در مقدمـهٔ همین کتاب (مبانی فقهی حکومت اسلامی) در این باره می فرمایند:

«مطالب این

کتاب اساسا برای تـدریس در جلسات درس آماده گردیـده، امّا از آن جهت که من از همان اوایل طلبگی رسم و عادتم بر این بوده که درسـهایم را یادداشت کرده و می نوشته ام، لذا درس و نوشته- گفتار و نوشتار- یا اینکه در تبیین و توضیح و تقدیم و تأخیر مطالب، تفاوتهایی با یکدیگر دارد، امّا هر دو بر یک اساس بنا شده است.»

۳- بررسی همه جانبهٔ مطلب:

روش دیگر ایشـان در بحـث همـانگونه که شـیوهٔ هر تلاشـگر مجتهـدی است، بر این است که قبـل از هر پیشـداوری، مسـأله را مطرح می کنند، سپس آیات و روایات مربوط به آن را به صورت کامل می آورند و به بحث و بررسی و جرح و تعدیل آن از جهت سـند، لغت، مفهوم و منطوق می پردازنـد، آنگـاه اگر آیه و روایت و یـا اصـل و قاعـده ای معارض آن باشـد، مطرح می کننـد و به ردّ و ایراد آن می پردازنـد. بعد از آن، مؤیدات را مطرح ساخته و سـپس فتاوای فقها و نظر علما و حتی دیدگاههای مـذاهب مختلف را در مورد مسأله مطرح می نماینـد و هرکجا احتمال دهند مطلب جدیدی هست، توجه می کنند و از مجموع آن نظرات، صـائب ترین و دقیق ترین را برمی گزیننـد. گـاهی برای رسـیدن به یـک مسأله، چنـد مقدمـهٔ اساسـی را به صورت مفصل به بحث می گذارنـد تا نهایتا به گونه ای طبیعی و منطقی، نتیجـهٔ مطلوب به دست آیـد. چنانکه در مجموعهٔ مباحث این کتاب برای اثبات ولایت فقیه این راه را پیموده اند.

۴- طرح مسائل به گونهٔ تطبیقی:

اسـتاد به پیروی از شـیوهٔ مرحوم علامه در تذکره الفقهاء، شـهید در مسالک، شـیخ طوسـی در خلاف و اسـتاد بزرگوار خویش مرحـوم آیت اللّه العظمی بروجردی در تمـام مبـاحث فقهی خود در هر بحث معمولاـ نقطه نظرهـا و فتـاوای رؤسـای مـذاهب و علمای برجستهٔ اهل سنت را به صورت تطبیقی نقل نموده و به بحث و مذاکره در اطراف مبانی و طرق استدلال آن می پردازند و در همین رابطه به کتب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۵

فقهی مرحوم شیخ طوسی و مرحوم علامه حلی که به صورت فقه تطبیقی تألیف شده،

اهتمام خاصی ابراز می دارند.

۵– توجه به رجال احادیث:

معظم له بـا توجه به اینکه مهـارت فوق العاده ای در طبقات رجال حـدیث، بویژه رجال حـدیث شـیعه دارنـد، در مقام اسـتنباط احکام از اخبار و روایات، به طبقات رجال توجه دقیق و ویژه ای مبذول داشـته و از این طریق به صحت و یا ضعف متن حدیث مأثور می رسند.

در بسـیاری از مواقع در جلسات درس دیـده شـده که معظم له با پژوهش دربارهٔ یک راوی بخصوص و پیگیری این مطلب که وی به کدام طبقهٔ رجال تعلق دارد، انتساب و یا عدم انتساب آن را به یکی از ائمه علیهم السلام، مورد تأیید و یا تردید قرار می دهند که این تسلط گسترده به طبقات رجال حدیث، در اسـتنباط اصولی و درست احکام شـرعی از منابع اولیهٔ آن بسـیار مؤثر است.

۶– توجه به شرایط صدور روایات:

حضـرت آیت اللّٰه العظمی منتظری در مقام بررسی روایات و احادیث، معمولاً کوشش می کنند زمان دقیق و شرایط اجتماعی- سیاسـی حاکم بر زمان صدور روایت را نیز به دست آورند، و از این طریق، مسائل بسـیاری را مانند اینکه آیا روایت در شرایط تقیه بیان شده یا در شـرایط عادی؟ ناظر به فتاوای مخالف و یا درباری آن زمان بوده یا نه؟ نیز مورد بررسی و نتیجه گیری قرار دهنـد. به عنوان مثـال ایشان در درس خارج فقه شان «۶»، دربـارهٔ اینکه آیا «فی ء» نیز ماننـد غنیمت و غیره «خمس» دارد یا نه، روایتی را از وسائل الشـیعه به نقل از تفسـیر عیاشـی نقل کردنـد، که ظاهر روایت عیاشـی این بود که در فیئی نیز مانند غنیمت، خمس وجود دارد. اما این حدیث عیاشی تعارض داشت با احادیث دیگری که می گویند در فی ء خمس نیست.

ایشان در مقام حل

تعارض این روایات و کشف منشأ آن، هم از مطالعهٔ تطبیقی و مقارن فقه مذاهب اسلامی استمداد گرفتند، و هم از شیوهٔ «لزوم توجه به شرایط صدور روایت» و با تحقیقات و بحثهای مفصلی که انجام دادند نتیجه گرفتند که روایت مرسله تفسیر عیاشی، گذشته از ضعف سند در مقام محاجه بوده و نمی توان به آن استناد کرد.

۷- توجه به سیر تاریخی فتاوای فقهی:

بیشتر فتاوای فقهی مورد اختلاف، دارای تاریخچه ای بخصوص بوده و سیر تاریخی ویژه ای را در طول زمان پشت سر گذاشته است.

توجه به این سیر تاریخی و پیگیری علمی دقیق و تطبیقی آن در طول زمان، روشنگر

---

(۶). درس خارج فقه، مورخ ۳/ ۱۲/ ۱۳۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۶

بسیاری از حقایق است و می تواند در استنباط صحیح احکام، بسیار مؤثر واقع شود، حضرت استاد این شیوه را در تحقیقات فقهی خود معمول می دارند. از باب نمونه، ایشان در رابطه با حکم «جهاد ابتدایی» در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) و اینکه فتوی به حرمت آن از چه زمانی در کتب فقهی شیعه راه یافته، تحقیقاتی را مطرح نموده و در این زمینه نتایج قابل توجهی گرفته اند. و ویژگیهای دیگری از این قبیل که باید به صورت مستقل، به تفصیل مورد بررسی قرار داده شود. «۷»

در پایان

در پایان از تصدیع بیش از اندازهٔ اوقات شریف خوانندگان عزیز پوزش طلبیده و جهت بهره گیری هر چه بیشتر از دریای پرفیض و خروشان کلام و کتاب حضرت استاد دام ظله، شما را تنها می گذاریم.

و السلام علی عباد الله الصالحین و الحمد لله رب العالمین.

---

(۷). برای آشنایی بیشتر با مشی فقهی حضرت آیت الله العظمی منتظری به کتاب ارزشمند قدوه الفقهاء نوشتهٔ فاضل ارجمند حجت الاسلام علی کورانی مراجعه فرمایید.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۷

[إهداء و سفارش مترجم]

این هدیه ناقابل را به پیشگاه با عظمت ولی امر، امام عصر سرور اولیا و پایان بخش اوصیا، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که جهان در انتظار اقامه قسط و عدل اوست اهداء می کنم که «ان الهدایا علی مقدار مهدیها» و از ساحت مقدسش انتظار دارم با دیدهٔ قبول بدان نگریسته و گوشه چشمی به این بندهٔ نیازمند به لطف و نظر شریفش بیفکند.

توجه: از خوانندگان بزرگواری که علاقه مند به مطالعهٔ این کتاب هستند تقاضامندم در ابتدا مقدمه، بویژه از محور نهم تا آخر را از نظر گذرانده، آنگاه به مطالعهٔ سایر قسمتهای کتاب بپردازند.

و السلام علی جمیع اخواننا المسلمین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۷۹

مبانی فقهی حکومت اسلامی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۱

[خطبه المؤلف]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمین و الصلاه و السلام علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین، اولی الامر الذین اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا و امرنا رسول الله (ص) بالتمسک بهم قرینا للکتاب العزیز الـذی لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و قال: «انهما لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض» «۱»

اللهم فوفقنا للتمسک بالکتاب العزیز، و بالعتره الذین لم یألوا جهدا فی تبیین معارفه و احکامه و فی نصح الامه و ارشادها.

---

(۱). قسمتی از حدیث متواتر ثقلین که ذیل آیهٔ شریفهٔ «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ ...» در بخش دوم همین کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۳

مقدمه

اشاره

در مقدمه به صورت اجمال، ضرورت حکومت و انواع مختلف آن، و حکومت اسلامی، و آنچه انگیزه و سبب تألیف این کتاب گردید، و فهرست اجمالی بخشها و فصلهای گوناگون کتاب، مورد بحث قرار گرفته است که مجموعهٔ آن در محورهای ذیل خلاصه می گردد:

۱– ضرورت وجود دولت و حکومت:

یکی از بنیادی ترین امور ضروری بشر، وجود یک «نظام اجتماعی» و «حکومت عادله» ای است که پاسدار حقوق جامعه باشد، و جوامع بشری در طول تاریخ، حتی در «عصر حجر» که انسانها در غارها و بیشه زارها زندگی می کرده اند به هیچ وجه خالی از نظام اجتماعی و چیزی شبیه دولت و حکومت نبوده اند.

زیرا انسان ذاتا موجودی اجتماعی و مدنی است و سرشت او با مدنیت در آمیخته است و نیازهای او جز در سایهٔ تعاون و همیاری و زندگی اجتماعی برطرف نمی شود و در جریان همین زندگی جمعی چه بسا قضایایی رخ می دهد که منافع و خواستهای فرد با منافع و مصالح دیگران تصادم و برخورد پیدا می کند و جز با به کار بردن قدرت اجرایی متمرکزی که گویای یک رأی و نظر مشخص باشد، حل و فصل آن امکان پذیر نیست.

به عبارت دیگر، در سرشت و طینت انسان خواستها و کششهای مختلفی از قبیل خودخواهی، مال دوستی، ریاست طلبی و ... وجود دارد که ارضای آنها افسارگسیختگی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۴

مطلق را می طلبد و در نتیجه با امیال و حقوق دیگران درگیری و برخورد به وجود می آید که برای جلوگیری از آن قوه و قدرت و قوانین و مقرراتی لازم است، و مراد ما از حکومت چیزی به جز همین قوه و قدرت متمرکز نیست.

حتی در زندگی پاره ای از

حیوانات نظیر مورچه و زنبور عسل که دارای زندگی جمعی هستند هنگامی که دقت نماییم بروشنی مشاهده می شود که آنها نیز در نظام اجتماعی و زندگی جمعی خود دارای نظام و تشکیلات و امیر و ملکه ای هستند که بطور غریزی به زندگی آنها سروسامان بخشیده و طبق برنامه ای دقیق و حساب شده، زندگی اجتماعی آنان را اداره می کند. و حتّی اگر تصور کنیم، تصور قریب به محال که روزی انسانها به مرحله ای از تکامل اجتماعی و رشد اخلاقی برسند که ایثار و عدالت بر همهٔ مردم سایه گستر شود و افراد به حقوق یکدیگر تجاوز و تعدی ننمایند، باز برای رسیدگی به مصالح عمومی مردم و سروسامان دادن به امور اقتصادی، بهداشتی، فرهنگی، ارتباطات و ...، نیاز به حکومت و تشکیلات دارند و اینگونه امور از مواردی نیست که منحصر به عصر و زمان خاص و یا شهر و کشور بخصوصی باشد.

پس آنچه از اصم «۲» نقل شده که «اگر مردم در جامعه به انصاف رفتار نمایند و به یکدیگر ظلم روا ندارند نیازی به حکومت نیست» «۳» و یا آنچه مارکس مدعی آن است که «با از بین رفتن اختلاف طبقاتی و ایجاد جامعه پیشرفته (کمون) نیازی به حکومت نیست»، ادعایی بیش نیست و فسادش روشن و آشکار است. و امّا آنچه در کشورهای اسلامی عموما مشاهده می شود که مردم از حکومت و دولت پرهیز داشته و حتی از نام آن هم احساس نفرت می کنند بدان جهت است که در طول قرنهای متمادی عموما مردم گرفتار حکومتهای مستبد و ستمگر و یا نالایق بی بصیرت و کفایت، و عمال دست نشاندهٔ آنان بوده اند که عملًا.

در نتیجه کردار ناشایست

آنـان سـیمای نفرت انگیزی از سـیاست و حکومت در ذهنهـا ترسـیم شـده است، وگرنه حکومت صالـح لایق که حافظ حقوق امت، یـار و یاور مردم و مـدافع منافع و مصالـح جامعه باشـد از اموری است که هر طبع سالم آن را پـذیرفته و هر عقل سـلیم بر ضرورت آن گـواهی می دهـد. ضـرورت وجـود دولت و حکـومت برای جـامعه تـا جـایی است که حتی در شـرایط اضـطرار، حکومت ستمگر جائر با همهٔ پلیدیها و زشتیهایی که دارد از بی حکومتی و

---

(۲). ابو بکر اصم یکی از علما و متکلمین سنت است که در یک جامعهٔ مترقی وجود دولت و حکومت را لغو می پندارد.

(۳). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ذیل خطبه ۴۰، جلد ۲، ص ۳۰۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۵

فتنه و هرج و مرج بهتر است، چنانچه امیر المؤمنین (ع) در همین باره می فرمایند:

«ولی ستمگر کینه توز، از فتنه و هرج و مرج مداوم، بهتر است.» «۴»

و نیز در ردّ کلام خوارج که مـدعی نفی حکومت بودنـد می فرماید: «اینان (خوارج) می گویند که امارت فقط برای خداست. و حال آنکه مردم مجبورند که امیر و خلیفه ای داشته باشـند، نیکوکار باشد یا بدکار، که در دوران حکومت او شـخص مؤمن اعمال خود را انجام دهد و کافر هم به بهره های دنیایی خود برسد.» «۵»

در این کلمـات، امام (ع) نمی خواهـد بر خلافت و حکومت خلفای جور صـحه بگـذارد و به آنها مشـروعیت ببخشـد، بلکه در صدد است از نظر عقلا، تقدم حکومت جائر بر هرج و مرج را بیان دارد.

۲- حکومت و دولت و چگونگی پیدایش آن:

امّا دربارهٔ اینکه دولت و حکومت در قبایل و ملتها چگونه ایجاد شده و یا اصولا حکومت چرا

و چگونه ایجاد می شود از دیدگاههای مختلف نظریه های متفاوتی ابراز شده که به پاره ای از آنها اشاره می کنیم:

برخی گفته اند: دولتها نظامهایی اجتماعی هستند که افراد قوی و یا فرقه و دسته های پیروز، برای به نظام کشیدن افراد ضعیف و مستضعف و افراد متوسط جامعه، ایجاد نموده اند تا از این رهگذر یا آنان را به بردگی کشانده و استثمار کنند و یا به آنان مهربانی کرده و از وضعیت رقت باری که دارند به صلاح و بهروزی در آورند، که چگونگی و کیفیت آن به اهداف و نیتهای حاکمان هر دولت بازگشت می کند.

برخی دیگر معتقدند: ضرورت زندگی جمعی و تشکیل خانواده برای انسانها از اموری است که همواره با ساختار و سرشت بشر سازگار است، همیشه کانون خانواده بوده که به عنوان سنگ بنا و اولین خشت هر جامعه محسوب می شده و با قرار گرفتن واحدهایی از آن در کنار یکدیگر عشیره، و از عشیره ها قبیله، و از قبیله ها شهرها و مدنیت ها به وجود آمده است. آنگاه با ارتباط شهرها و مدنیت ها با یکدیگر و پیروی از یک مرکز حکمرانی و پادشاه و حاکم واحد، دولتها و مدنیت های واحد به وجود آمده اند. بر اساس این دیدگاه، دولت و حکومت را می توان ثمره و نتیجهٔ حرکت تدریجی تاریخی بر پایهٔ نیاز طبیعی افراد به

---

(۴). وال ظلوم غشوم، خیر من فتنه تدوم (حکومت راندن شخص ستمگر- ز هرج و مرج و فتنه هست بهتر) غرر و درر آمدی ۶/ ۲۳۶ کلام شمارهٔ ۱۰۱۰۹.

(۵). قال (ع) فی ردّ کلام الخوارج: «هؤلاء یقولون: لا أمره الا لله و انه لا بد للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی أمرته

المؤمن و يتمتع فيها الكافر.» نهج البلاغه، خطبۀ ۴۰، فيض/ ۱۲۵، لح/ ۸۲.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۸۶

زندگى جمعى به حساب آورد.

عـده اى ديگر نيز مى گويند: انسانها از همان ابتدا بر اساس فطرت و غرائز خود زندگى كرده و با آزادى كامل به بهره بردارى از امكانات زنـدگى و اشـباع غرائز خود مى پرداختنـد، اما بتدريـج در اثر برخورد مصالـح و منافع با يكـديگر و محـدود شـدن آزاديها با آزادى افسارگسـيخته ديگران درگيريها و بهم ريختگيهايى به وجود آمد كه اساس زندگى جمعى را روز به روز هر چه بيشتر تهديـد مى نمود، بـدين جهت بزرگـان هر قوم و عقلاى هر جامعه براى بهبود زنـدگى اجتماعى، قوانين و مقرراتى را وضـع كرده و براى اجراى آن و حفـظ حقـوق مردم، از بين خـود افرادى را به عنـوان قاضـى و حـاكم و اركـان دولت انتخـاب نمودند، و بدين گونه بود كه دولتها و حكومتها برپا گرديد.

طبق اين نظريه، در واقع پديـدۀ حكـومت، يـك نـوع قرارداد و تعهـد اجتمـاعى است كه بين مردم و حـاكمـان آنهـا بر اسـاس رضايت و اختيار طرفين برقرار شـده است و نظريه هاى ديگرى در اين باره كه فعلا ما در صـدد نقل و نقد و بررسـى و مقايسـۀ آنها با يكديگر- پس از آنكه اصل ضرورت وجود دولت و حكومت مشخص گرديد- نيستيم.

و در آينـده نيز روشن خواهيم نمود كه حكومت در بافت نظام اسـلام تنيـده شـده است و پيامبر اكرم (ص) طبق فرمان خداوند تبارك و تعالى در مدينه، اساس حكومت اسلامى را پى ريزى نمود و مسلمانان صدر اسلام با وى بر اساس ايمان به خداوند و قبول پيامبرى و رياست وى بر خويش،

و پیروی از هر چه از جانب خداوند آورده که از آن جمله مقررات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بود، بیعت کردند و پیوند یاری و اطاعت با وی بستند که اجمالا این مطالب بر کسی که پژوهش مختصری در فقه اسلامی داشته باشد پوشیده نیست.

به اعتقاد ما، خداوند تبارک و تعالی از ابتدای خلقت انسان، جامعه را هیچ گاه بدون پیامبر و هدایتگر نگذاشته و طبق اعتقادات ما، اولین انسان یعنی حضرت آدم، اولین پیامبر نیز بود. بر این اساس شاید بتوان گفت حکومت و مقررات و برنامه های آن از همان زمانهای کهن، در عین بساطت و سادگی، جزو برنامه های پیامبران بوده که از گفتار پیامبران الهی الهام گرفته و از ناحیهٔ وحی، متناسب با نیازهای طبیعی و ذاتی انسانها به جامعه القا شده است.

پس بر این اساس منشأ دولت و حکومت در ابتدای امر بر اساس دستور و وحی خداوند بوده، گرچه در زمانهای بعد، با حاکمیتهای غاصبانه و تسلط یاغیان و ستمگران، از مسیر اصلی خود منحرف شده و قوه و قدرت حکومت بر ضد مصالح و منافع واقعی مردم به کار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۷

گرفته شده است. روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: «حکومت بنی اسرائیل را همواره پیامبران به عهده داشتند. هر پیامبری که از دنیا می رفت پیامبر دیگری جای او را می گرفت، اما پس از من پیامبری نخواهد آمد، پس از من، خلفاء هستند و تعدادشان زیاد خواهد بود. «۶»»

۳- انواع حکومتهای رایج در جهان:

اشاره

در پاسخ به نیازمندی انسان به تشکیل حکومت، در طول تاریخ، انواع حکومتها با روشهای گوناگون ایجاد شده است. در اینجا اجمالا

به نمونه هایی از آن که رواج بیشتری داشته، اشاره می کنیم:

الف– حکومت مطلقهٔ شاهنشاهی:

در این نوع حکومت، شخصی با قهر و غلبه و قدرت اسلحه بر مردم مسلط می شود، مخالفین را بشدت سرکوب نموده و به هیچ قانون و ضابطه ای مقید نیست. مال خدا را مال خود و بندگان خدا را بردگان خود می پندارد و با مردم هر گونه که بخواهد رفتار کرده و گمان می کند که سلطنت نسل به نسل، ملك او و خانوادهٔ اوست. سلطان در چنین حکومتی با استکبار، خود را سایه و مظهر قدرت و سلطنت خدا در زمین قلمداد نموده و گاهی همانند فرعون، ادعای خدایی می کند و مردم را وامی دارد که به او سجده کنند.

این نوع حکومت در پیشگاه عقل و وجدان از پست ترین و بدترین حکومتهاست و بهترین تعبیر برای بیان ماهیت آن، گفتار خداوند سبحان در قرآن کریم است که از قول ملکهٔ سبا می فرماید: «إِنَّ الْمُلُوکَ إِذَا دَخَلُوا قَرْیَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَ کَذَٰلِکَ یَفْعَلُونَ.» «۷» همانا پادشاهان هنگامی که به آبادی و اجتماعی وارد می شوند آنجا را به فساد کشانده و عزیزانشان را خوار می گردانند و روش آنان این چنین است.

ب– حکومت مشروطه سلطنتی:

این نوع حکومت در قرون اخیر رواج یافته که در آن، سلطنت حق ثابت پادشاه است و به فرزندانش به ارث می رسد. در این حکومت، اختیارات پادشاه محدود است و کارها به سه قوهٔ «مقننه»، «مجریه» و «قضائیه» واگذار می شود. بدون اینکه پادشاه حق دخالت در آنها را داشته و یا مسئولیتی در قبال ادارهٔ کشور به عهده بگیرد. نظیر حکومت انگلستان در شرایط فعلی [و یا حکومت شاهنشاهی ایران پس از انقلاب مشروطیت. البته در ایران اهداف انقلاب مشروطه پایمال گردید و شاه

عملا

---

(۶). عن النبی (ص) قال: کانت بنو اسرائیل تسوسهم الانبیاء کلما هلك نبی خلفه نبی، و انه لا نبی بعدی، و ستکون خلفاء فتکثر. (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۱، حدیث ۱۸۴۲، کتاب الاماره، باب ۱۰).

(۷). سورهٔ نمل/ ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۸

همه کارهٔ کشور بود و قوای سه گانه توجیه گر کارها و جنایات او بودند.]

در این نوع حکومت، پادشاه عضو زاید محترمی است که پولها و امکانات زیادی از بیت المال و حقوق محرومین و بیچارگان صرف رفاه، تجملات، عیاشیها و فسق و فجور او می شود، بدون اینکه کوچکترین مسئولیتی نسبت به مسائل اساسی کشور بر دوش او باشد.

واضح است که این نوع حکومت نیز فاسد و مخالف عقل سلیم و فطرت است زیرا هیچ گونه وجه صحیحی بر این حق ناروا و وراثت مستمر بدون اینکه از جانب خداوند متعال به این مقام منصوب، یا از جانب مردم برای این مسئولیت انتخاب شده باشد، وجود ندارد.

علاوه بر اینکه طبق رسم و عادت پادشاهان برای عیش و نوش خود، مخارج سنگینی را به بار می آورد، بدون اینکه مسئولیت مستقیمی در جهت مصالح جامعه به عهده گرفته باشد.

ج- حکومت اشرافی (اریستوکراسی):

حکومتی است که در آن یک شخص یا جمعیت به خاطر برتری نژادی یا مالی بر دیگران حکومت کند، همانند آنچه در عشایر و قبایل، مخصوصا قبایل و عشایر بدوی و بادیه نشین رواج دارد. واضح است که اختلافات و برتری نژادی و اقتصادی از نظر عقل و فطرت ملاک حاکمیت نیست.

د- حکومت انتخابی نخبگان:

اساس این نوع حکومت بر انتخاب است، ولی نه انتخاب همهٔ مردم، بلکه انتخاب دستهٔ خاصی به عنوان اهل «حل و عقد» یا «نخبگان» که بر اساس اعتقادات خویش، دور از چشم مردم، شخص خاصی را برای حکومت انتخاب می کنند، نظیر رهبر مذهبی در کلیسای روم که «اسقفها» رهبر مذهبی خویش «پاپ» را انتخاب می کنند.

ه– حکومت حزبی:

در این حکومت، گروهی که معتقد به تفکر و ایدئولوژی خاصی هستند، فردی را که سمبل و مظهر آن ایدئولوژی و تفکر است از میان خود بر می گزینند تا جامعه را بر اساس اعتقادات حزب و گروه اداره نماید. حکومت سوسیالیستی شوروی و اقمارش را می توان از این قبیل حکومتها شمرد که در آن حزب کمونیست، شخصی را برای اجرای سیاستها و تفکرات مارکسیستی بویژه در زمینه مسائل اقتصادی به عنوان رهبر انتخاب می کند.

و– حکومت دموکراسی:

حکومتی است که در آن حاکم در یک انتخابات آزاد بر اساس رأی مردم انتخاب می شود. و اصطلاحا به چنین حکومتی حکومت مردم بر مردم اطلاق می شود. در این حکومت منشأ اصلی تصمیم گیری مردم هستند که با انتخاب خود، حاکم را مشخص می کنند و حاکم منتخب، نیازمندی های مردم را– هر چه باشد– بر طرف و مشکلات آنان را حل و فصل می نماید. این نوع حکومت را بعضی از اندیشمندان به خاطر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۸۹

اینکه از مردم شروع شده و نتیجهٔ آن به مردم بازگشت می کند به صلاح و مصلحت جامعه نزدیکتر دانسته و منطبق با فطرت انسان یافته اند و گفته اند: «بهترین نوع حکومت است».

اما هیچ گاه نباید از نظر دور داشت که مردم همواره رشد یافته و آگاه نیستند و معمولا تحت تأثیر عوامل گمراه کننده و جوسازیها و تبلیغات کاذب و وعده و وعیدهای رایج قرار می گیرند. حتی در ملتهای پیشرفته همانند کشورهای غربی که مدعی این نوع حکومت هستند رسانه های گروهی وابسته و شرکتهای بزرگ اقتصادی و سرمایه داران، معمولاـ رهبری انتخابات را به دست گرفته و به اسم مردم کسانی را که مصالح و منافع آنان

را تأمین کنند به حاکمیت می رسانند و به اسم حکومت مردم بر مردم، حکومت طبقاتی ایجاد می نمایند. «۸».

---

(۸). آنچه در بیان استاد آمد نگاهی بود گذرا به برخی از مصادیق حکومت، اینک در جهت تکمیل آن به تقسیم بندیها و نظریه های زیر می توان توجه نمود:

الف- نظریهٔ منتسکیو: حکومت بر سه نوع است:

* حکومت جمهوری که ملاک آن آرای مردم است.

* حکومت مشروطه سلطنتی که حاکمیت به دست پادشاه است.

* حکومت استبدادی.

روح القوانین، ص ۱۰۱ تا ۱۲۹ ب- نظریه ای که ملاک تقسیم بندی را بر اختلاط قوا، تفکیک قوا، و رژیم پارلمانی نهاده است. بدین ترتیب که: در رژیمهای اختلاط قوا همهٔ تصمیمات پایه ای توسط اندام واحدی از دولت گرفته می شود. در رژیم پارلمانی تمایز میان رئیس دولت و رئیس حکومت مشخص می شود. رئیس دولت فقط نقش افتخاری (بدون قدرت واقعی) را دارد و رئیس حکومت به تنهایی در میان هیئت وزرایی که در برابر پارلمان مسئولیت مشترک دارند، هدایت قوهٔ مجریه را بر عهده دارد. در رژیم تفکیک قوا، همان تقسیم بندیهای جزئی ولی عمومی میان نظامهای پادشاهی و نظامهای جمهوری یافت می شود.

(جامعه شناسی سیاسی، موریس دوورژه، ص ۱۰۳ و ۱۰۴) ج- نظریهٔ ارسطو: ارسطو مانند افلاطون، حکومتها را به شش نوع تقسیم کرده است:

* حکومت مانرشی، نوعی حکومت سلطنتی است که پادشاه آن عادل باشد.

* حکومت تیرانی، نوعی حکومت سلطنتی است که پادشاه آن مستبد است.

* حکومت اریستوکراسی، همان حاکمیت اشراف است، اشراف نجیب.

* حکومت الیگارشی، همان نوع فاسد حکومت اریستوکراسی است، یعنی اشراف فاسد.

* حکومت پلیتی که مرادف حکومت دموکراسی است و در آن طبقه متوسط شریف و عادل، حکومت می کند.

* حکومت دموکراسی. ارسطو این نوع حکومت

را حاکمیت طبقهٔ متوسط پست و فقیر می داند.

(تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ص ۱۳۴) د- نظریهٔ هالیفاکس: او حکومت را به سه دسته تقسیم کرده است:

* سلطنت مطلقه.

* حکومت کامنولت (این حکومت طرفدار آزادیهای نامحدود است).-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۰

۴- حکومت اسلامی:

در مباحث پیشین، ضرورت حکومت و لزوم حفظ نظام اجتماعی برای جامعه را، دریافتیم و روشن گردید که هرج و مرج اجتماعی از اموری است که زیان و زشتی آن را هر خردمندی به وضوح در می یابد. از سوی دیگر شریعت مقدس اسلام به عنوان دین فطرت و تکمیل کنندهٔ ادیان الهی و پاسخگوی تمامی نیازهای بشر نیز تشکیل حکومت را یکی از اهداف اساسی خود قرار داده و این مطلبی است که با اندکی تأمل در احکام و دستورات اسلام، و مراجعه به کتاب و سنت و بررسی کتابهای مذاهب اسلامی از سنی و شیعه ضرورت آن بخوبی روشن و آشکار می گردد.

احکام اسلام منحصر به امور عبادی و وظایف فردی نیست، بلکه آنچه بشر در زندگی به آن نیازمند است و آنچه مربوط به امور دنیا و آخرت او می شود احکام آن در اسلام بیان شده است. اسلام همانگونه که از معارف و اخلاق و عبادت سخن می گوید از معاملات و سیاست و اقتصاد و روابط داخلی و خارجی مسلمین سخن به میان آورده و خود به تنهایی یک نظام کاملی است که همهٔ ابعاد را در بر گرفته [و رهبانیت مسلمین را در جهاد قرار داده است.]

پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام، هنگامی که مسلمانان از مکه به مدینه هجرت کردند، از همان اولین لحظات، زمینه های تشکیل دولت اسلامی را

فراهم و با بیعت گرفتن از قبایل و انعقاد پیمان برادری بین مهاجرین و انصار، پایه های دولت اسلامی را پی ریزی نمود.

سپس مسجد را به عنوان پایگاه و مرکز تجمع مسلمانان برپا داشته و از مسلمانان لشکر، بسیج نموده با مشرکین به ستیز و مبارزه بر می خیزد، برای دعوت به اسلام به قبایل و شهرهای اطراف، مبلغ می فرستد و با یهود مدینه قرارداد عدم تعرض امضا می کند، حدود اسلام را به مرحلهٔ اجرا می گذارد و برای جمع آوری زکاه و مالیات و ادارهٔ امور مسلمین

-* سلطنت مرکب. سلطنت مرکب ترکیبی است از سلطنت مطلقه و کامنولت.

(تاریخ فلسفهٔ سیاسی، ج ۲ ص ۶۵۱) ه- نظریهٔ ژان ژاک روسو: او چهار نوع حکومت قایل است:

* حکومت مانرشی یا حکومت سلطنتی. به عقیدهٔ روسو، اگر حکومت به دست یک زمامدار داده شود و سایر مأمورین قدرت را از آن او بدانند، رژیم مزبور مانرشی است.

* حکومت اریستوکراسی. یعنی اینکه ارادهٔ عمومی (قدرت مطلقه) قوه مجریه را به دست عدهٔ قلیلی بسپارد.

* حکومت دموکراسی. ارادهٔ عمومی (قدرت حاکمه) حاکمیت را به همه بسپارد.

* حکومت مرکب. روسو، هیچ حکومتی را خالص نمی داند، بلکه بسیاری از آنها را ترکیبی از عناوین سه گانهٔ فوق می داند.

(تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ص ۷۷۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۱

فرماندار و والی به شهرها و قبایل اعزام می دارد و ...

پیامبر (ص) در مدت نسبتا کوتاه حیات خود در مدینه، چنان الگو و نمونه ای از حکومت به وجود آورد که نمونهٔ آن را در ساده زیستی، گسترش عدالت، آزادگی، مساوات و فداکاری و ایثار، هنوز تاریخ به خود ندیده است. این مطلبی است که حتی مورخین غیر

مسلمان به آن اعتراف نموده اند، این سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) در زمان حیاتش بود.

پس از وفات آن حضرت (ص) نیز هیچ یک از مسلمانان در ضرورت و وجوب تشکیل حکومت اسلامی و نیاز جامعه به امامت و رهبری شک نکرده و تردیدی به خود راه نداده اند، تنها اختلاف نظر بین فرقه های مختلف اسلامی در این بوده است که آیا پیامبر اکرم (ص) پس از خود امیر المؤمنین (ع) را به عنوان والی و حاکم مسلمین تعیین نموده، یا اینکه تعیین خلیفه را به مسلمانان واگذار نموده است. طبق نظر برادران اهل سنت، تعیین خلیفه به شورا و گزینش اهل حل و عقد واگذار گردیده، اما به عقیدهٔ ما- شیعیان امامیه- پیامبر اکرم (ص) که خود دارای مقام ولایت و مصداق «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» بود، امیر المؤمنین (ع) را در عید غدیر خم و مواردی دیگر برای این مقام تعیین و منصوب فرمود و پس از آن حضرت نیز امامت و خلافت، حق اهل بیت پیغمبر یعنی یازده نفر ائمه معصومین علیهم السلام است.

در زمان غیبت نیز این مسئولیت به صالح ترین فرد جامعه یعنی فقیه جامع الشرائط واگذار شده که تفصیل آن در بحثهای آینده خواهد آمد. از سوی دیگر حکومت اسلامی از جهات مختلف از سایر حکومتها بویژه حکومت دموکراسی رایج غربی جدا و متمایز می گردد که از باب نمونه به دو جهت بارز و آشکار آن اشاره می کنیم:

۱- در حکومت اسلامی واجب است حاکم و زمامدار از داناترین، عادل ترین و پارساترین مردم بوده و نسبت به ادارهٔ امور جامعه از بصیرت و هوشیاری و توانایی لازم برخوردار باشد که به اعتقاد ما مصداق

چنین شخصی در زمان پیامبر اکرم (ص) بر طبق آیهٔ شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» «۹» شخص آن حضرت و پس از وی حق ائمه معصومین علیهم السلام است و در زمان غیبت، این مقام حق ولی فقیه عادلی است که به مسائل و مشکلات و نیازهای زمان خویش آگاه و به ادارهٔ امور و مسائل مستحدثه بصیر و نسبت به مردم مهربان و حافظ حقوق آنان حتی اقلیتهای غیر مسلمان باشد و مسلمانان مجاز نیستند شخص دیگری را که فاقد چنین ویژگیهایی است به امامت و رهبری خود

---

(۹). احزاب/ ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۲

بر گزینند.

۲- ویژگی دیگر اینکه حکومت اسلامی با تمام تشکیلات قوای مقننه، قضائیه و مجریهٔ خود باید منطبق بر موازین و معیارهای اسلام و قوانین عادلانه ای که از جانب خداوند- که از هر جهت به مصالح خلق آگاه است- باشد و تخلف از این اصل کلی در حکومت اسلامی جایز نیست. پس در حکومت اسلامی در حقیقت حاکم خداوند است و امام جامعه نظرات و دستورات وی را در بین مردم اجرا می کند. از این حکومت، حکومت «تئوکراسی»- حکومت قانون الهی بر مردم- نیز نام برده شده است. امّا در نظام دموکراسی، آنگونه که در جهان متداول است ملاک جلب نظر انتخاب کنندگان است و نهایت مطلوب آن تحقق هواها و خواستهای آنان هر چه که باشد- است. در این صورت نه انتخاب کننده و نه انتخاب شونده مقید به مقررات دینی و مصالح عقلی و فضایل اخلاقی نیستند. بحث تفصیلی این مباحث در بخش پنجم کتاب خواهد آمد.

۵- اوصاف و شرایط حاکم منتخب از نظر عقلا:

عقلای جامعه هنگامی که در نظر دارند کار

و مسئولیتی را به کسی واگذار کنند، برای وی شرایطی را در نظر می گیرند که اجمالا به آنها اشاره می کنیم:

۱- عقل: کسی که بناست مسئولیتی به او واگذار شود لازم است متناسب با آن از عقل کافی برخوردار باشد.

۲- علم: فرد مورد نظر باید نسبت به مسئولیت مربوطه اطلاعات و تخصص لازم را داشته باشد.

۳- توانایی: آن فرد باید توان اداره و تدبیر لازم برای پیشرفت کار را دارا باشد.

۴- عدالت: شخص مسئول باید امانتدار و باتقوا و عادل باشد تا کار را به نحو احسن انجام داده و در آن خیانت نکند. به همین جهت اگر کسی بخواهد مثلا بنایی احداث کند، بی تردید در انتخاب «بنّا» این شرایط و صفات را در نظر می گیرد، پس در رابطه با سپردن مسئولیت ادارهٔ شئون مختلف جامعه که از مهم ترین و مشکل ترین و دقیق ترین مسائل است، ضروری است شرایط فوق، بطریق اولی رعایت گردد. و نیز هنگامی که جامعه ای به مکتب و ایدئولوژی مشخصی پایبند بود لازم است برای اداره و سرپرستی خود کسی را انتخاب کند که معتقد به آن مکتب بوده و به مقررات آن کاملا آگاه باشد. مثلا کشورهایی که معتقد به نظام مارکسیستی هستند برای ادارهٔ کشور کسانی را برمی گزینند که گذشته از دارا بودن صفات رهبری از مسائل مارکسیستی مطلع و در سوسیالیزم و نظرات سیاسی و اقتصادی مارکسیسم متبحر [و به اصطلاح ایدئولوک] باشند. این یک امر فطری و طبیعی است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۳

۶- ولایت فقیه:

با توجه به آنچه تا کنون گفته شده، یعنی ۱- ضرورت دولت و حکومت در زندگی انسانها و منحصر نبودن آن به زمان

و مکانی خاص ۲- پیدایش انواع حکومتها در طول تاریخ (بر اساس نیاز انسان به حکومت). ۳- جامعیت شریعت اسلام و اینکه حکومت در بافت و نظام اسلام تنیده شده است. چنانچه بحث آن به تفصیل خواهد آمد.

۴- اعتبار نمودن عقلا طبق فطرت خویش شرایط ویژه ای را برای حاکم جامعه- شرایطی نظیر عقل، امانتداری، آگاهی به رموز سیاست و علم به تدبیر امور جامعه، قدرتمند بودن به تنفیذ و اجرای قوانین و .... ۵- لزوم اعتقاد حاکم به مبدأ و ایدئولوژی خاص و آگاهی عمیق نسبت به قوانین و دستورات آن، در صورتی که جامعه به مبدأ و ایدئولوژی خاصی که حاوی تمام مسائل زندگی در طول حیات انسانهاست پایبند باشد، برای تحقق بخشیدن به قوانین و مقررات آن ایدئولوژی خاص در جامعه، و ...

با توجه به همهٔ اینها امّت اسلامی همواره انتظار دارد به خاطر اینکه به اسلام معتقد است و به قوانین و مقررات جامع و عادلانهٔ آن پایبند می باشد حاکم و سرپرست جامعه و اداره کنندهٔ امور وی، فردی باشد عاقل، عادل، آگاه به رموز سیاست، قادر بر تنفیذ و اجرای قوانین، معتقد به اسلام و عالم به ضوابط و مقررات آن و بلکه اعلم و آگاه تر از دیگران. و منظور ما از ولایت فقیه، چیزی غیر از این نیست.

بر این اساس مصداق بارز حاکم اسلامی [طبق آیه شریفهٔ «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»] پیامبر اکرم (ص) و پس از آن حضرت از نظر ما، ائمه معصومین علیهم السلام که عترت پیامبر و فقیه ترین مردم و ابواب علم آن حضرت هستند می باشند، و این عنوان در زمان غیبت بر فقهایی که احاطه

به کتاب و سنت دارند و شرایطی که پیش از این ذکر شد را دارا هستند، منطبق است.

بنابراین ولایت فقیه جامع الشرائط با خصوصیاتی که ذکر گردید چیزی است که هر کس به اسلام و جامعیت و شمول آن معتقد باشد بر حسب عقل و فطرت خود، آن را آرزو نموده و برای تحقق آن تلاش خواهد نمود و آن را به صلاح جامعه و ضامن اجرای قوانین عادلانهٔ اسلام می داند و این کلامی است قابل عرضه بر هر انسان عاقل و منصف از هر دین و مذهب و ملتی که باشد و در چنین نظامی، حقوق همهٔ مردم حتی اقلیتهای غیر مسلمان به نحو شایسته حفظ خواهد شد، چرا که اسلام، حقوق آنان را کاملا رعایت نموده است.

معنای ولایت فقیه این نیست که ولی فقیه خود به تنهایی همهٔ امور جامعه را انجام دهد، بلکه ولی فقیه مرکز و محور امور است، هر کاری را به اهلش و هر مسئله ای را به ارگان و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۴

تشکیلات و مؤسسه مربوط به خودش با رعایت توان و تخصص و امانتداری آنان واگذار می نماید و خود وی نیز توسط نیروهای دقیق و مطمئن بر کار آنها نظارت می کند تا مبادا سهل انگاری نموده و در انجام وظایف خود کوتاهی ورزند، چرا که مسئولیت واقعی حکومت اسلامی به عهدهٔ اوست. ولی فقیه در تصمیم گیری راجع به کارهای مهم با افراد خبره و آگاه آن کار مشورت می کند تا مبادا تصمیمی بر خلاف مصالح جامعه اتخاذ کند و در این رابطه ضربه ای جبران ناپذیر بر پیکر امت اسلامی وارد آید. ضرورت مشورت بدان جهت است

که مسأله مربوط به شخص و یا فرد خاصی نیست تا اینکه اشتباهات او قابل گذشت باشد، بلکه مسأله مربوط به شئون عمومی اسلام و مسلمین است و باید در مسائل، نظر آنان مد نظر قرار داده شود. در جایی که خداوند سبحان به پیامبر اکرم (ص) که عقل کل و خاتم پیامبران است دستور مشورت می دهد و می فرماید: «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» «۱۰» و مردم را در رابطه با امور اجتماعی و حکومتی توصیه به مشورت می کند و می فرماید: «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» «۱۱» تکلیف دیگران هر چند بسیار خوش فکر و نابغه باشند مشخص است.

[در طول مباحث کتاب بویژه در بخش وظایف و اختیارات ولی فقیه، اینگونه مباحث به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.]

۷- لزوم دخالت علما و فقها در مسائل سیاسی-

بی اطلاعی فقها از مسائل سیاسی- اجتماعی جامعه و دخالت نکردن در اصلاح امور مردم و به عهده نگرفتن مسئولیتهای مختلف حکومت اسلامی از طرف آنان به هیچ وجه در پیشگاه خداوند پذیرفته نیست و باعث تبرئه آنان نمی گردد، بلکه بر آنان واجب است که معلومات سیاسی اجتماعی لازم را کسب نموده و خود را آماده کنند تا به اندازهٔ توان خود، گوشه ای از مسئولیتهای حکومت اسلامی را به عهده بگیرند. زیرا ولایت و ادارهٔ شئون مسلمین از مهمترین واجبات و تنها وسیلهٔ اجرای عدالت و برقراری سایر فرایض اسلامی است. کناره گیری از این امر و رها کردن مقدرات مسلمانان و شهرها و کشورهای اسلامی به دست ستمگران و طاغوتها و دست نشاندگان آنان ظلمی بزرگ به اسلام و مسلمین محسوب می شود. بر مردم نیز لازم است به طرف علما رفته، آنان را انتخاب کنند و از آنان بخواهند و آنان

را یاری دهند تا به وظایف خود عمل نمایند.

در روایتی سلیم بن قیس از امیر المؤمنین (ع) نقل نموده که آن حضرت فرمود:

---

(۱۰). شوری/ ۳۸

(۱۱). آل عمران/ ۱۵۹

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۵

«آنچه از حکم خداوند بر مسلمانان واجب می باشد، آن است که پس از مرگ یا کشته شدن امام و رهبرشان- چه آن امام بر هدایت بوده و یا در ضلالت، ظالم بوده یا مظلوم، بحق کشته شده یا بناحق- درنگ نکنند و هیچ عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند تا برای خود امامی پاکدامن، پارسا، عالم به سنت و آگاه به مسائل حکومت برگزینند تا به امورشان سر و سامان داده و بین آنان حکومت نماید و حقوق مظلومین را از ظالمین گرفته و مرزها را محفوظ نگهدارد.» «۱۲»

و نیز در صحیحهٔ زراره از امام محمد باقر روایت شده که آن حضرت فرمود: «اسلام بر پنج چیز بنا شده است. بر نماز و زکاه و حج و روزه و ولایت» زراره می گوید: عرض کردم کدامیک از اینها افضل است؟ حضرت فرمود: ولایت افضل است به خاطر اینکه ولایت کلید آنها، و والی راهنما و زمینه ساز انجام آنهاست.» «۱۳»

بر اساس این روایات ضروری ترین همهٔ واجبات، تشکیل حکومت اسلامی و تعیین حاکم است، زیرا رهبری کلید همهٔ واجبات بوده و سایر امور به دست رهبر اجرا می شود.

جای بسی شگفتی است که فقهای ما، در کتب فقهی خود مواردی همچون سرپرستی اطفال یتیم و دیوانگان و حفظ اموال کسانی که غایب هستند و یا از دسترسی به اموال خود بازداشته شده اند را از «امور حسبیه» می شمارند و می گویند ولی فقیه لازم است

این گونه موارد را به عهده بگیرد، اما نسبت به اصل حکومت اسلامی کم توجهی می نمایند.

ما می پرسیم چگونه می توان گفت شارع حکیم به بی سرپرست ماندن اموال جزئی صغیر و مجنون رضایت نداده، اما به مهمل ماندن امور مسلمین و سپردن سرنوشت امت اسلامی به دست کفار صهیونیست و مزدوران شرق و غرب رضایت داده است!

۸- عوامل انزجار مسلمانان از سیاست و حکومت:

اشاره

راز و رمز این کناره گیری و گوشه نشینی و ابراز انزجار مسلمانان بویژه فقها و علمای آنان، از اسم سیاست و حکومت را شاید بتوان در موارد زیر خلاصه نمود:

---

(۱۲). و الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم او یقتل، ضالا کان او مهتدیا، مظلوما کان او ظالما، حلال الدم او حرام الدم، ان لا یعملوا عملا و لا یحدثوا، حدثا و لا یقدموا یدا و لا رجلا و لا یبدءوا بشی ء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عفیفا عالما ورعا عارفا بالقضاء و السنه، یجمع امرهم و یحکم و یأخذ للمظلوم من الظالم حقه و یحفظ اطرافهم. (کتاب اسرار آل محمد، منسوب به سلیم بن قیس/ ۱۸۲).

(۱۳). عن ابی جعفر (ع) قال: بنی الاسلام علی خمسه اشیاء: علی الصلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه. قال زراره: فقلت: و ای شی ء من ذالک افضل؟ فقال: الولایه افضل لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن. (اصول کافی، جلد ۲، ص ۱۸. کتاب ایمان و کفر، باب دعائم الاسلام، حدیث/ ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۶

۱- مشاهدهٔ اعمال و رفتار حکام و خلفای ستمگر و طاغی

که در طول سالهای متمادی بر کشورهای اسلامی حاکمیت داشته اند. مشاهدهٔ برخورد قهرآمیز آنان با اهل حق و ظلم و فسادها و اسرافها و حیف و میلها و تزویر و مکرها و فریبهای شیطانی و قلب حقایق و کتمان فضایل و ... که همه را به اسم حکومت و سیاست انجام می دادند، جنایاتی که چهرهٔ حکومت و حتی نام آن را برای مردم کریه و سیاه گردانیده است.

۲- مشاهدهٔ کردار ناشایست و خیانت آمیز علمای سوء و طالبان دنیا

(وعاظ السلاطین) که برای کسب مال و مقام دنیا، دین خود را فروخته و به دستگاه ظلمه و سلاطین جور نزدیک می شدند و با دگرگونه نمودن حقایق به تطهیر حکام ستمگر پرداخته و جنایات آنان را تأویل و توجیه می کردند.

۳- وسوسه ها و تلقینات عوامل و ایادی استعمار

و دستهای مرموزی که پی درپی در میان مسلمانان نغمهٔ جدایی دین از سیاست را سر داده و دین اسلام را با تمام گستردگی و شمولش در برخی عبادتها و مراسم و آداب فردی و مسائل شخصی خلاصه می نمودند.

اینها همواره عوامل عمده ای بود که سبب می شد فقهای بزرگوار و علمای ما خود را در کنج مدارس و خانه های خویش محبوس کرده و گمان کنند که احتیاط در کناره گیری از همه چیز و گوشه گیری است، این جوّ و روحیه تا جایی گسترش یافت که حتی تدریس مباحث ولایت و حکومت اسلامی و گفتگو پیرامون فروع آن، مباحثی زائد و بی فایده که ثمره ای بر آن مترتب نیست تلقی می شد و برخی بطور کامل، آن را کنار گذاشته و برخی به صورت بسیار محدود و حاشیه ای و ضمنی به طرح آن می پرداختند.

[کسانی که در این سده های اخیر به طرح این مباحث پرداخته اند]

از میان فقهای شیعه در این سده های اخیر کسانی که به طرح این مباحث پرداخته اند، یکی مرحوم محقق نراقی است که در کتاب عوائد خویش یک عائده (فصل) از آن را به این مبحث اختصاص داده است. البته همین یک فصل هم با تمام اختصار و اجمالش بسیار لطیف و وزین نگارش یافته است. و دیگری مرحوم شیخ اعظم، انصاری طاب ثراه است که در کتاب بیع مکاسب به دنبال طرح مباحث خریدوفروش اموال یتیم از باب امور حسبیه، مطالبی در زمینه ولایت فقیه مطرح فرموده اند، و دیگری مرحوم محقق نائینی قدس سرّه است که در رسالهٔ نسبتا کوتاه تنزیه الملة و تنبیه الامه مطالب پرارزش و گرانسنگی را در این زمینه رقم زده اند.

و نیز استاد بزرگوار ما مرحوم آیت الله العظمی بروجردی در اثنای بحث مربوط

به نماز جمعه که تقریرات آن در کتابی به اسم البـدر الزاهر فی صـلاه الجمعه و المسافر در سـنه ۱۳۷۸ ه‍- ق توسـط این جانب نگاشته شده و به چاپ رسیده، به صورت اجمال مطالبی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۷

در این زمینه متعرض شده اند. «۱۴»

امّا همانگونه که ملاحظه فرمودیـد همـهٔ این نوشـته ها پیرامون این موضوع به اجمال و اختصار برگزار شده بود، تا اینکه اسـتاد بزرگوار، رهبر انقلاب اسلامی ایران آیت الله العظمی امام خمینی مد ظله العالی با تفصیل و گستردگی بیشتری به صورتی بدیع و بی سابقه در تبعیدگاه خود- نجف اشرف- به بحث و بررسی آن پرداختند و سپس با انتشار یافتن آن به زبان عربی و فارسی افکار و اذهان مسـلمانان بویژه مسلمانان ایران به این بخش از مسائل حیاتی اسلام متوجه گردید و همین توجه و عنایت بود که رشـد اجتمـاعی و آگـاهی سیاسـی مردم را به حـدّی افزایش داد که مردم ایران یکپـارچه در مقابل طاغوت زمان و نظام ننگین شاهنشـاهی قیـام نموده و بـا یـاری خداونـد متعال، علی رغم کمبود وسایل و مشـکلات زیاد، انقلاب شـکوهمند اسـلامی را به پیروزی رساندند.

و شـما خوانندهٔ عزیز باید توجه داشـته باشی که اگر امروز پاره ای نواقص در ادارهٔ حکومت اسلامی مشاهده می شود تا اندازه ای از لوازم انقلاب و نیز از بقایـای آثار حاکمیت طاغوت در دوایر و ادارات و مؤسـسات و فرهنگ جامعه است که ریشه کن شدن اثرات آن از اعماق جامعه مدتها طول خواهد کشید.

طبیعی است اداره و بازسازی کشوری همانند ایران در این عصر متلاطم، که دشمنان انقلاب از هر گوشه ای به ما هجوم آورده اند و ابر

جنایتکاران و عمال آنها از جوانب مختلف، حمله ها را آغاز نموده و جنگ نسبتا طولانی را به ما تحمیل نموده اند، کار آسانی نیست و نیاز به فراغت بیشتر و کمک و همکاری همه اقشار ملت دارد. از این رو، بر علما و فضلای متعهد و اساتید و جوانان آگاه است که مشکلات زمان را بشناسند و برای رفع آنها چاره ای بیندیشند، بر آنان است تا مسائل سیاسی و علم ادارهٔ کشور، احکام قضا و فنون اقتصاد و احکام آن و سایر مسائل لازم را بیاموزند و خود را برای برداشتن باری از بارها و پر کردن شکافی از خلأهای جامعه آماده نمایند و برای خدمت به مردم دامن همت به کمر زنند تا خداوند سبحان توسط آنان نواقص را بر طرف نموده و دین خود را به وسیلهٔ آنان سرافرازی و اعتلا بخشد.

باید این معنی را همواره در نظر داشت هنگامی که حفظ حکومت و موازین اسلامی

---

(۱۴). البته حضرت استاد دام ظله، این موارد را از باب نمونه ذکر فرموده اند وگرنه موارد آن بویژه در بین فقهای متأخر و معاصر فراوان است که سخنان تعدادی از آنها در دیباچهٔ همین کتاب تحت عنوان «تاریخچه نگارش فقه حکومتی در اسلام» بیان گردید. (مقرر).

لازم و واجب باشد، مقدمات آن نیز که کسب آمادگی و صلاحیت است واجب و لازم می گردد، که در صورت سستی و کوتاهی هیچ گونه عذری در پیشگاه خداوند سبحان نخواهیم داشت، و باید به این نکته نیز همیشه توجه داشت که غرض بر طرف کردن مشکلات زمان است بر اساس دستورات اسلام، نه تطبیق دستورات اسلام

بر مشکلات زمان.

خداوندا ما را در کوشش برای کسب رضای خود موفق بدار و به مرض تنبلی و واگذاردن مسئولیتها به عهدهٔ دیگران مبتلا مگردان. آمین رب العالمین.

۹- سبب تألیف و اشاره به بخشها و فصلهای کتاب:

[سبب تألیف]

چون در سلسله درسهای خارج فقه، مباحث مربوط به زکات، سخن به «سهم عاملین علیها)- حقوق مأموران گردآوری و نگهداری زکات- رسید و مسأله حکومت و ولایت فقیه عادل و آگاه به امور در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) مطرح گردید، با توجه به مطرح بودن این بحث در محافل و مجالس و نیز احتیاج ضروری به بررسی اینگونه مسائل بویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، از طرف برخی از فضلا و طلاب شرکت کننده در جلسات درس پیشنهاد شد که سخن در همین زمینه به صورت گسترده تر ادامه یابد، امّا گرفتاریها و مشغله های زیاد روزانه، و نیز گستردگی دامنهٔ بحث مرا از پذیرفتن این پیشنهاد بازمی داشت. تا اینکه بالاخره با یاری خداوند متعال و از باب «ما لا یدرک کله لا یترک کله» و «المیسور لا یترک بالمعسور» تصمیم بر این شد که در حدّ توان در حدود اقتضای فرصت بدان پرداخته شود. به همین جهت در این کتاب صرفا به تبیین مبانی فقهی حکومت اسلامی و به درج مباحث کلی و جمع آوری آیات و روایات و نقل نقطه نظرهای برخی از فقها و علما پرداخته شده، امّا جزئیات و ریز مباحث هر بخش از حکومت اسلامی و نقطه نظرهای دانشمندان مختلف شرق و غرب و بسط و تفصیل مطالب به عهدهٔ فضلا و اندیشمندان محترمی که از وقت و فراغت بیشتری برخوردار هستند واگذار شده است.

مطالب این کتاب، اساسا برای تدریس در جلسات درس

آماده شده، امّا از آن جهت که من طبق رسم و عادت دیرین خود، درسها را یادداشت نموده و می نوشته ام، لذا درس و نوشته گرچه در تبیین و توضیح و تقدیم و تأخیر مطالب اندک تفاوتی با یکدیگر دارد، امّا هر دو بر یک اساس بنا شده که مجموعهٔ آن در یک مقدمه و هشت بخش و یک خاتمه به شرح زیر، خدمت شما تقدیم می شود.

[اشاره به بخشها و فصلهای کتاب]

مقدمه: مقدمهٔ کتاب مشتمل است بر مطالبی پیرامون وجود دولت و حکومت برای جوامع،

آشنایی اجمالی با انواع حکومتهای رایج در جهان، حکومت اسلامی و ضرورت تشکیل آن در همهٔ اعصار و ازمنه، استمرار حکومت انبیا و ائمه معصومین (ع) در ولایت فقیه،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۹۹

لزوم دخالت علما در مسائل سیاسی اجتماعی مسلمانان و مسائل دیگری از این قبیل.

بخش اول: در این بخش پیرامون مقتضای اصل عملی فقهی در مسأله حکومت و ولایت،

با قطع نظر از سایر ادله مربوطه سخن گفته شده است.

این بخش با توجه به محدود بودن مطالب آن، کوتاه ترین بخش کتاب محسوب می گردد.

بخش دوم: در بیان اثبات اجمالی ولایت رسول خدا (ص) و ائمه معصومین (ع) از دیدگاه ماست

که ضمن آن، فواید و تنبیهات مفیدی را نیز آورده ایم. بدیهی است پرداختن به این مبحث در این کتاب، با اینکه این یک بحث اعتقادی، کلامی است. بدین جهت است که اعتقاد به ولایت پیامبر (ص) و امامان (ع) طبق اعتقاد ما اساس حکومت اسلامی است و بدون اثبات ولایت آنان سایر مباحث حکومت اسلامی بی اساس و بی ریشه خواهد بود. با این حال، بحث در اینجا کاملا جنبهٔ فقهی دارد و با توجه به مسلم بودن آن در باب اعتقادات به صورت گذرا به آن پرداخته و از آن عبور نموده ایم.

بخش سوم: در رابطه با لزوم حکومت و ضرورت ایجاد آن در همهٔ زمانها،

از نظر اسلام است که طی چهار فصل به بررسی آن پرداخته ایم، فصل اول در نقل فتاوا و نظریه های برخی از بزرگان و علمای اسلام است که ادعای اجماع در مسأله نموده اند، فصل دوم:

مروری اجمـالی بر ابواب مختلف فقه از نظر روایـات و فتـاوای فقهـاست، ابوابی که در آن مسائل حکومتی اسـلام و واژه هایی نظیر والی، سلطان، حاکم، بیت المال، زندان، شمشیر و .... که حاکی از قدرت و حکومت هستند، گفتگو شده است.

در این فصل ثابت شده که تشـریع احکام اسـلام بطور کلی بر اساس دولت و حکومت عادل پایه ریزی شده و مسائل حکومتی در تاروپود فقه اسـلامی تنیـده شـده است، این فصل به نوبهٔ خود به چهارده قسـمت دیگر تقسـیم شده است. فصل سوم به اقامهٔ دلیـل بر ضـرورت حکومت اسـلامی در همـهٔ اعصـار و زمانهـا و وجوب تلاـش برای برپا ساختن آن پرداخته و ده دلیل در این رابطه اقامه شده که امید می رود موجب قانع شدن هر شخصی منصفی گردد.

فصل چهارم به درج احادیث و روایاتی که اهل سکوت برای

توجیه بی تحرکی خود در عصر غیبت، بدان تمسک نموده اند پرداخته و ضمن آن مقصود واقعی روایات را مشخص نموده ایم.

بخش چهارم: در رابطه با شرایط و ویژگیهای حاکم اسلامی است

که ضمن آن از طریق عقل و قرآن و سنت شرایط حاکم اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار داده، آنگاه شرایطی را که دانشمندان در آن اتفاق نظر ندارند یادآور شده ایم. این بخش مشتمل بر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۰

دوازده فصل است.

بخش پنجم: در این بخش چگونگی انعقاد امامت،

کیفیت حاکمیت یافتن فقیه و اینکه آیا تعیین رهبری با نصب کلی از جانب امامان معصوم علیهم السلام صورت گرفته و یا اینکه با انتخاب عمومی مردم مسلمان فقهای واجد شرایط برگزیده می شوند، بحث شده است.

این بخش مشتمل بر شش فصل است که فصل ششم آن بسیار طولانی است و در ضمن آن، شانزده مسأله بسیار مهم مورد بحث قرار گرفته است. آخرین مسأله آن، این است که اگر امام مسلمانان فاقد شرایط لازم بود، آیا می توان علیه وی مبارزۀ مسلحانه نمود یا نه؟

بخش ششم: پیرامون حدود ولایت فقیه، شرح وظایف ولی فقیه، نقش قوای سه گانه

- قوای مقننه، مجریه و قضائیه- وظایف رهبر در مقام اسلام و مردم و وظایف مردم در مقابل رهبر است. این بخش بر پانزده فصل مشتمل است که طولانی ترین و مهمترین آن فصل چهارم است که از وظایف قوای سه گانه بحث می کند.

بخش هفتم: پیرامون اخلاق حکومتی اسلام،

سیره و اخلاق عملی حاکم و سایر کارگزاران حکومت اسلامی از زندگی شخصی، خوراک و پوشاک و ارتباطات اجتماعی آنان است. در این بخش در سه فصل، آیات و روایاتی گردآوری شده بسیار زیبا و لطیف و جالب توجه که برای عموم مسئولین حکومت اسلامی بویژه رهبران و صاحب منصبان قابل تأمل و بررسی است.

بخش هشتم: دربارۀ منابع مالی حکومت اسلامی است

که در آن منابع اقتصادی و مالی حکومت اسلامی طی چند فصل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

خاتمه: در خاتمهٔ کتاب، عهدنامهٔ معروف حضرت امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر

که مشتمل بر مطالب بسیار مهم و اساسی در رابطه با ادارهٔ حکومت اسلامی است به عنوان حسن ختام، درج شده تا پایان کتاب با عطر کلام آن حضرت عطرآگین گردد.

۱۰- شیوه و طریقهٔ ما، در بحث:

اشاره

شیوه و طریقه ای که در طرح این مباحث مورد نظر بوده، بدین گونه بوده است.

الف: طرح بحث به شیوهٔ فلاسفه.

شیوه و طریقهٔ ما، در طرح مباحث این کتاب با آنچه بزرگان و علما تا کنون در مباحث ولایت فقیه پیموده اند متفاوت است. زیرا آن دسته از فقهای ما که متعرض این موضوع شده اند در ابتدا و از همان گام اول، ولایت فقیه جامع الشرائط را مسلم فرض نموده، آنگاه برای اثبات آن به دلایلی نظیر «مقبوله عمر بن حنظله» استناد نموده اند و از این طریق برای اثبات مدعی، خود را به زحمت و مشقت افکنده اند،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۱

که طبق این شیوه اگر ایراد و مناقشه ای به دلایل مذکور وارد گردد، طبق استدلال آنان بنیان ولایت فقیه فرو خواهد ریخت. و اما ما در این مباحث، ابتدا از ضرورت حکومت و دولت برای جامعه و ضرورت وجود آن در همهٔ اعصار صحبت نموده، سپس به تفکیک ناپذیر بودن دستورات و قوانین اسلام از حکومت و اینکه دولت و حکومت جزو بافت نظام اسلام و عضو جدایی ناپذیر شریعت اسلامی است سخن رانده و بر اساس آیات و روایات و فقه فریقین (شیعه و سنی) این مسأله را ثابت نموده ایم.

آنگاه شرایط و ویژگیهای حاکم اسلامی را بر اساس آیات و روایات و عقل برشمرده و در نهایت از مجموع آن به این نتیجه رسیده ایم که این شرایط و ویژگیها در عصر غیبت به کسی جز ولی فقیه واجد شرایط منطبق نیست و بدین طریق، اجمالا ولایت فقیه را ثابت نموده ایم. پس از این نتیجه گیری، در زمینه شیوهٔ انعقاد ولایت و راههای آن سخن گفته و مسائلی را در این

باره مطرح کرده ایم، که آیا انعقاد ولایت و رهبری فقط با نصب و تعیین است، یا اینکه رهبری با انتخاب مردم در صورت عدم وجود نص هم صورت می پذیرد. در اینجاست که اگر ثابت شد دلیلی بر منصوب بودن فقیه برای امامت و ولایت وجود دارد، مقصود حاصل است، در غیر این صورت بر امت واجب است که وی را به رهبری انتخاب کنند، که اگر غیر او را انتخاب کنند جایز نیست و امامت در او منعقد نمی گردد چون فاقد شرایط لازم است. تفاوت این دو شیوه در واقع همانند تفاوت دو شیوۀ متکلمین و فلاسفه در مسائل عقلی در مورد اثبات صانع و آفریدگار است، زیرا متکلم در ابتدا حدوث عالم را مثلا مسلم فرض نموده و سپس برای اثبات صانع به آن استدلال می کند، اما فیلسوف در گام اول اصل وجود را مورد بحث قرار داده و در مراتب بعد، عوارض آن یعنی وجوب و امکان و قدم و حدوث و .. را مورد بحث قرار می دهد، که بالاخره به حدوث عالم منتهی می شود. پس در این کتاب ما به سبک فلاسفه در مسائل عقلی سیر نموده ایم نه به سبک متکلمین.

ب– تکیه بر گردآوری مجموع مطالب:

و نیز در این مباحث بیشترین سعی ما بر این بوده که در رابطه با هر موضوع، آیات و روایات مربوط به آن از طریق فریقین (شیعه و سنی) گردآوری شود و به مناسبت هر مبحث، برخی از کلمات فقها و علمای صاحب نظر در آن زمینه نقل گردد. در نقل روایات، به بحث و بررسی و جرح و تعدیل سند احادیث نپرداخته ام، مگر در برخی موارد لازم، زیرا یکی از

اهداف عمدهٔ ما در این کتاب جمع آوری روایات پراکندهٔ این مباحث بوده است تا تحقیق و بررسی برای علاقه مندان آسان تر گردد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۲

که «ربّ حامل فقه الی من هو افقه منه «۱۵»».

ج- بررسی مسائل به شیوهٔ تطبیقی یا فقه مقارن:

با توجه به اینکه موضوع حکومت اسلامی چیزی نیست که در میان مسلمانان به فقه شیعه امامیه اختصاص داشته باشد بلکه این مسأله از دیدگاه همهٔ مسلمانان یک امر ضروری است. از این رو، بایسته است بحث در آن به شیوه ای باشد که آرای همهٔ مذاهب فقهی اسلام را در بر گیرد. شیوهٔ بسیاری از فقهای ما شیعهٔ امامیه در کتب فقهی شان بر همین مبنی بوده است. مانند سید مرتضی در ناصریات و انتصار، شیخ طوسی در خلاف، محقق در معتبر، علّامه در تذکره و منتهی.

آنان در کتابهای فقهی و اصولی شان روایات و فتاوای سنت را نیز متعرض و یادآور می شده اند.

شیوهٔ استاد بزرگوار مرحوم آیت الله العظمی بروجردی اعلی الله مقامه نیز بر همین مبنی استوار بود. از سوی دیگر چه بسا روایاتی از ائمه ما «علیهم السلام» در مسائل گوناگون نقل شده که ناظر بر روایات و فتاوای مشهور فقهای سنّت در زمان آنان است و در روایات و فتاوای آنان قرینه هایی وجود دارد که معنی و مقصود روایات ائمه ما را روشن می گرداند. و نیز در بسیاری از مسائل این بحث، شمارهٔ اخبار و روایات به اندازه ای زیاد است که در مجموع علم اجمالی پیدا می کنیم به اینکه برخی از آنها از معصوم صادر شده و ما از این موضوع به عنوان «تواتر اجمالی» یاد می کنیم، این مقدار در اثبات اصل موضوع مورد بحث و مورد

استدلال کفایت می کند، هر چند نتوان به مضمون جداگانه تک تک این روایات استناد نمود. از کلام شیخ الطائفه (شیخ طوسی ره) چنین بر می آید، به روایاتی که از طریق سنت از امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) نقل شده، عمل کردن روا می باشد، مشروط بر اینکه از طریق شیعه، روایات و اجماعی که مخالف آن باشد وجود نداشته باشد، ظاهر این است که در روایاتی که راویان سنت، از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند نیز این ملاک وجود دارد. ایشان (شیخ طوسی) در کتاب عدّه می فرمایند:

«... اما اگر راوی حدیثی در اعتقاد، با مذهب شیعه مخالف باشد، ولی مع ذلک حدیثی از ائمه ما «علیهم السلام» روایت کند، باید در مضمون آن نگریست، اگر از طریق افراد مورد اطمینان روایتی که از نظر مضمون مخالف آن باشد وجود دارد واجب است که آن را به دور انداخت و به آن توجه نکرد. اما اگر از طرق شیعه روایتی نرسیده و از فقهای شیعه نیز سخنی در آن باب شنیده نشده

---

(۱۵). بسا فقیهی که به فقیه تر از خویش مسائل فقهی را منتقل می کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۳

واجب است به آن روایت عمل نمود، چرا که از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «اگر حادثه ای برای شما پیش آمد که حکم آن را در روایات ما نمی یابید، به روایاتی که دیگران از علی (ع) نقل نموده اند مراجعه کرده و به آن عمل کنید» «۱۶» و به همین خاطر است که فقهای ما به روایات منقول از «حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج، سکونی» و دیگر رجال عامه

که از ائمه ما روایت نموده انـد، در صورتی که روایت معارض و نظر خلافی در مقابل آن ارائه نشـده باشـد، اعتنا نموده و طبق آن عمل می کنند.» «۱۷»

د– رعایت ترتیب در نقل آیات و روایات:

شیوۀ دیگر مـا، در طرح هر مبحث و مسأله این است که در ابتـدا آیات شـریفه ای که بر موضوع دلالت دارد نقل نموده، آنگاه به ذکر روایتهـایی که از پیـامبر اکرم (ص) چه از طریق شـیعه و یـا سـنت نقـل شـده می پردازیم. آنگاه روایتهای منقول از امیر المؤمنین و سایر ائمه علیهم السلام را به ترتیب درج می کنیم.

البته بنـدرت از این قاعـده عـدول شـده، که آن هم به خاطر رعایت نکات ویژه ای بوده که با انـدک تأملی سرّ آن بر خواننده آشکار خواهد شد.

در طول کتـاب به تفسـیر آیـات و شـرح روایات نپرداخته ایم، مگر در برخی موارد لازم، و این به خاطر پرهیز از طولانی شـدن کتاب بوده است. و در مواردی که روایتی در مقام بیان و تفسیر آیه ای بوده نقل آن روایت را مقدم داشته ایم.

امّا در هر صورت هیچ گونه ادعایی در بی عیب و نقص بودن ترتیب کتاب، چگونگی بیان مطالب و یا به دور از اشـتباه و خطا بودن برداشتها، نیست. چرا که انسان همواره در معرض خطاکاری و فراموشی است.

۱۱– اهمیت فقه حکومتی و مسائل اجتماعی در اسلام:

در رابطه با فقه و فقاهت در اعصار اخیر، بین مسلمانان اعم از شیعه یا سنی، دو نقصان آشکار عارض گردیده، یکی نقصان در کمیت و دیگری در کیفیت و نوع مبـاحث. نقصـان کمیت، کـاهش یـافتن حوزه هـای علمیه و مـدارس عالی علوم اسـلامی در جهان اسـلام است که در اثر آن با تلاشـهای اسـتعمار و همکاری عمال و دست نشانـدگان آنها تعـداد فقهای خبره و متبحر در مسائل اسـلامی به حد اقل کاهش یافته است. و امّا نقصان در کیفیت، بدین گونه که بیشترین تلاشـهای فقهی در مسائل عبادی و شخصی فقه، متمرکز

گردیده و به جهت حاکم نبودن دستورات

---

(۱۶). اذا انزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على (ع) فاعملوا به.

(۱۷). العده، ج ۱/ ۳۷۹.

اجتماعی اسلام در طول سالهای دراز بر جامعه، کمتر به مسائل عمومی و اجتماعی مسلمین پرداخته شده است.

از این رو، از جوانان مسلمانی که دارای استعداد و آمادگی تحصیلی هستند در سطح کشورهای اسلامی انتظار می رود که با کاستن از توجه خود به دنیا و زیور و زینتهای آن با نیت صادقانه و پاک، و همت عالی به دانشگاههای اسلامی و حوزه های علمیه روی بیاورند.

و از طلاب و فضلا نیز امید می رود که به فراگیری مسائل فردی اکتفا نکرده بلکه به تفقه در مسائل عمومی و قضایای اجتماعی اسلام بپردازند، مسائلی مانند مسائل مربوط به برپایی دولت از نظر اسلام، جهاد و دفاع در برابر بیگانگان، روابط بین الملل جوامع اسلامی با یکدیگر و یا کشورهای بیگانه و غیر مسلمان یا چگونگی ارتباط مسلمانان با اقلیتهای غیر مسلمان، مسائل فقهی مربوط به انفال، زمین و ثروت، ابواب مختلف قضاوت در اسلام و احکام حدود و تعزیرات و قضا و شهادات و دهها مسأله دیگر از این قبیل. چرا که بسیار مشاهده می شود در رابطه با یک مسأله مهم اجتماعی با اینکه مبانی آن در کتاب و سنت موجود است و در کتابهای فقهای گذشته نیز ذکری از آن به میان آمده، اما به صورت اساسی بحث و بررسی پیرامون آن صورت نگرفته و مشکلات آن حلاجی نشده و مبانی آن متقن و مدلّل نگردیده است و این برای

حوزه های علمیه عیب و نقصی است واضح و آشکار.

در کتاب اصول کافی روایتی که سند آن هم بد نیست از امام جعفر صادق (ع) نقل شده که آن حضرت فرمود:

«هنگامی که خداوند به بنده ای نظر نیک داشته باشد، وی را در دین خود

فقیه می گرداند». «۱۸»

و نیز با سند صحیح از «ابان بن تغلب» از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«بسیار دوست دارم که با تازیانه بر سر یارانم زده شود تا در دین تفقّه کنند.» «۱۹»

و از ابی حمزه از امام زین العابدین (ع) روایت شده که فرمود:

«اگر مردم به ارزشی که در طلب علم نهفته است پی می بردند بشدت دنبال آن می رفتند، هر چند به قیمت ریخته شدن خونها و گرفتار شدن در گردابها

---

(۱۸). عن ابی عبد الله (ع) قال: اذا اراد الله بعبد خیرا فقهه فی الدین (اصول کافی ۱/ ۳۲، کتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، حدیث ۳).

(۱۹). عن ابی عبد الله (ع) قال: لوددت ان اصحابی ضربت رءوسهم بالسیاط حتی یتفقهوا. (اصول کافی ۱/ ۳۱، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه، حدیث ۸).

باشد.» «۲۰»

البته این معنی آشکار است که پس از خداشناسی برترین دانشها علم فقه است، چرا که توسط آن، احکام خداوند تبارک و تعالی در تمام شئون شناخته می شود. اللهم فوفقنا للتفقه فی دینک و العمل بما یرضیک.

۱۲- عدم تنافی طرح مباحث علمی با وحدت اسلامی:

نکتهٔ مهم دیگری که لازم است بدان توجه داده شود این است که بحث فقهی و علمی اصیل در مباحث مورد اختلاف مذاهب اسلامی، علی رغم آنچه برخی پنداشته اند، نه تنها منافاتی با

اصل ضرورت حفظ وحدت مسلمین ندارد و ضربه ای به یکپارچگی مسلمانان وارد نمی کند بلکه به وحدت مسلمین نیز کمک می کند. زیرا بر هر اندیشمند مسلمان آزاده ای لازم است فقه سایر مذاهب را نیز بداند و با نکات آن آشنایی داشته باشد و این نیز صحیح به نظر نمی رسد که فقهای هر مذهب آنچه را به نظر خود صحیح و حق می دانند جرأت ابراز آن را نداشته باشند و یا به خاطر مصالحی ابراز نکنند. از باب مثال از یک عالم فقیه شیعی انتظار نمی رود که در یک مبحث علمی و فقهی نظر خود را کتمان نموده و آنچه را حق می داند ابراز نکند. و به این نکته باید همواره توجه داشت که معنای وحدت اسلامی هرگز به معنی کتمان حقایق و علوم نیست. بلکه معنی وحدت، بروز و ظهور بخشیدن به مشترکات فیما بین فرقه های مختلف اسلامی و ایجاد ارتباطات و مبادلات علمی فرهنگی، محکم کردن پیوندهای سیاسی- اقتصادی و حفظ ادب و احترام اسلامی است.

وحدت اسلامی عبارت است از همدست شدن مسلمانان در حل مشکلات عمومی، و جهاد مشترک با کفر جهانی که بر تمام شئون مسلمانان چنگ افکنده است. دین ما یکی، پیامبر ما یکی، کتاب ما یکی، قبلهٔ ما و عبادتگاههای ما یکی است و ما مسلمانان در اصول و در بیشتر فروع با یکدیگر مشترک هستیم، پس واجب است مراقب باشیم دشمن بین ما اختلاف نیفکند و ایجاد کینه و دشمنی نکند، که این عمده ترین وسیلهٔ تسلط دشمنان بر ماست، چنانچه از یکی از رؤسای دولت بریتانیا نقل شده که گفته است: «تفرقه بینداز و حکومت کن».

روش استاد بزرگوار ما مرحوم

آیت اللّه العظمی بروجردی طاب ثراه همواره در بحثهای فقهی شان بر این مبنی استوار بود که مباحث را در تطبیق با نقطه نظرهای سایر مذاهب

---

(۲۰). عن علی بن الحسین (ع) قال: لو یعلم الناس ما فی طلب العلم لطلبوه و لو بسفک المهج و خوض اللجج. (اصول کافی، ۱/ ۳۵، کتاب فضل العلم، باب ثواب العالم و المتعلم، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۶

اسلامی طرح می کردند و ما نیز با اقتدا به ایشان در این کتاب همین راه را پیموده ایم و در مباحث مختلف، فتاوای علمای سنت و روایاتشان را متذکر شده ایم و متقابلا از برادران سنی مذهب نیز انتظار داریم به فقه شیعه که همان فقه عترت طاهرهٔ پیامبر اکرم (ص) است بذل توجه نموده و به القائات دشمنان و جنجال نادانان و افراد کج اندیش و بدخواه توجه ننمایند.

من در یک کلام و به صورت خلاصه به افراد صاحب فضل و اهل بحث و نظر از هر دو فرقهٔ شیعه و سنی سفارش می کنم که با وسعت نظر و با رعایت و حفظ ادب در کلام و قلم با مسائل علمی برخورد نموده و همواره مواظب باشند که در نوشتار و گفتار به دامهای شیطانهای جنی و انسی، و نفسی که آدمی را به انجام زشتیها فرمان می دهد گرفتار نشوند.

۱۳- تذکر و عذر خواهی:

در خاتمهٔ این مقال لازم می دانم این مطلب را متذکر شوم آنچه برای ما تا کنون بر اساس تجربه ثابت گردیده، این است که هر زمان سخنی از مسائل اساسی جامعه که موجب بیداری و رشد مسلمانان بوده مطرح می شده و یا کتاب و نوشته ای از این قبیل انتشار می یافته،

به دنبال آن نوکران استعمار و ایادی نادان و ساده و یا جیره خوار و پلید آنان سعی در شایعه پراکنی و مسموم کردن جوّ در کشورهای اسلامی و محافل دینی و علمی نموده و می کوشیده اند با ایجاد جو، جامعه را علیه نوشته و نویسنده برانگیزند.

امّا من به برادران محترم، فضلای بزرگوار و سروران معظم توصیه می کنم که این نوع سر و صداها و جنجالها آنان را از عمل به وظایف دینی و تحقیقات اسلامی بازندارد و اینکه شتابزده به هیچ گونه اعتراض و یا مناقشه در مطلب و یا جمله ای از این کتاب زبان نگشایند مگر بعد از احاطه به تمام ابواب و فصلهای آن، چرا که مباحث و مطالب این کتاب سخت با یکدیگر در ارتباط و بهم تنیده است و چه بسا یک نظر در جایی ابراز شده و دلیل آن در فصل و یا باب دیگری اقامه گردیده و چه بسا مطالبی صرفا برای بحث و رد و ایراد، و یا به صورت احتمال طرح شده، نه به صورت جزم و اعتقاد و در یک بحث علمی طبیعی است که مطالب جز با رد و قبول و سؤال و جواب، پخته و مبرهن نخواهد شد.

امّا با تمام مسائل باید گفت که انسان هیچ گاه از خطا و نسیان مصون و محفوظ نیست و به قول معروف: «فضیلت مرد را این بس که بشمارند بدیهایش» و من از فضلای محترم درخواست می کنم که وقت و استعداد خود را در تنقیح و تنظیم این مسائل به کار گیرند. چرا که اینگونه مسائل، مورد نیاز جامعه است. و من اللّه تعالی استمد و علیه التکلان. العبد المحتاج الی

ربه الهادی، حسین علی المنتظری النجف آبادی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۷

غفر اللّه له و لوالدیه، و جعل مستقبل امره خیرا من ماضیه. بجاه محمد و آله الطاهرین ۱۵ جمادی الاول ۱۴۰۸ ه- ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۰۹

بخش اوّل اصل اولی و حکم عقل در مسأله ولایت

اشاره

الف: نفی ولایت انسان بر انسان به مقتضای اصل اولی.

ب: حکم عقل و فطرت بر لزوم پذیرش ولایت خداوند و ...

ج: خلاصهٔ کلام و نتیجه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۱

نفی ولایت انسان بر انسان به مقتضای اصل اولی

خداوند سبحان همهٔ انسانها را آزاد آفریده است و همانگونه که برخی از بزرگان فرموده اند طبق اصل اوّلی «۱» «لا ولایه لا حد علی احد» هیچ کس را بر دیگری حاکمیت و سرپرستی نبوده و حکم و دستور هیچ فرد بر دیگری ساری و نافذ نیست.

تمام انسانها به حسب طبع و فطرت ذاتی خویش آزاد و مستقل آفریده شده اند و بر اساس آن بر جان خویش و بر اموالی که به وسیلهٔ اندیشه و تلاش خود به دست آورده اند مسلط می باشند. پس هر گونه تصرف در شئون زندگی و اموال مردم و تحمیل چیزی بر آنان ظلم و تجاوز نسبت به آنان محسوب می شود.

البته این معنی مسلم است که مردم به حسب استعداد و توانایی در عقل و علم و فضایل و توان و اموال و ... با یکدیگر متفاوتند، امّا هیچ یک از اینها موجب نمی شود که برخی افراد صرفا به خاطر دارا بودن این امکانات و ویژگیها بر برخی دیگر تسلط و حاکمیت داشته و یا افراد ضعیف تر، بدین جهت ملزم به تسلیم شدن در مقابل افراد قوی تر باشند.

---

(۱). اصل اولی یا به تعبیر دیگر «سنگ بنای نخستین» یک اصل عملی و یک قاعدهٔ عقلی فقهی است که هنگام بحث از هر مسأله که حکم روشنی برای آن هنوز در دست نیست به عنوان پایه و مبنی قرار می گیرد، در مسأله ولایت و حاکمیت، مرحوم شیخ انصاری در مکاسب ص ۱۵۳ اصل «لا

ولایه لا حـد علی اجد» را مبنی و اصل قرار داده، آنگاه ولایت خداوند سـبحان، پیامبر اکرم (ص)، ائمه معصومین (ع) و ولایت فقیه را از آن استثنا نموده اند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۲

امیر المؤمنین (ع) در نامه ای که به فرزند خویش امام حسن (ع) می نویسند می فرمایند:

«فرزندم، بندۀ دیگران مباش، خداوند تو را آزاد آفریده است.» «۲»

و نیز در کلامی دیگر می فرمایند:

«ای مردم همانا حضـرت آدم (ع) برده و کنیز به دنیا نیاورد، مردم همه آزاد آفریده شده اند، و لکن بسا، خداوند برخی از شما را در اختیار برخی دیگر قرار داده است.» «۳»

در توضیـح این روایت بایـد گفت حکومت و ولاـیت بر مردم برای سـر و سامـان بخشیـدن به کارهـا و جبران کمبودهای آنان است و این چیزی غیر از استعباد و به بردگی کشیدن افراد جامعه است و این نکته ای است شایان تأمل.

حکم عقل و فطرت بر لزوم پذیرش نوعی از حاکمیت:

اشاره

آنچه گفته شـد در مقـام تأسـیس اصل اولی در مسأله ولایت و حکومت بود، امّا در قبال این اصل، عقل و فطرت همواره انسان را به پذیرش برخی حاکمیتها ملزم می کند که در اینجا به اجمال آنها را متذکر شده و تفصیل بیشتر را به جاهای دیگر موکول می نماییم.

البته شاید با توجه به این امور در مجموع به این نتیجه برسـیم که اصل پذیرش حاکمیت و ولایت بر اصل اوّلی فوق الذکر یک نوع حکومت «۴» و تقدمی داشته باشد:

۱- حاکمیت مطلقۀ خداوند بر نظام هستی:

بـدون تردیـد خداونـد متعـال، آفریننـدۀ مـا و آفریننـدۀ همـۀ موجـودات است- چه از نظر مـاده و صورت و چه از نظر جوهر و عرض- ایجـاد و رشـد و تربیت و هـدایت همـۀ موجـودات به دست اوست و وی می توانـد در تمـام شـئون مخلوقـات خـویش تصـرف کنـد. او به مصالـح دین و دنیا و حال و آینـدۀ مردم واقف و در خلقت و تشـریع، حکیم و آگاه است و جز به آنچه به صلاـح مردم و نظام وجود است، حکم نمی کنـد، و انسانها به هر مقیاس هم که به علم و معرفت دست یابنـد باز از پی بردن به کنه نظام وجود، و به عمق طبیعت اشیاء و به مجموع مصالح دنیا و آخرت خویش ناتوان و عاجزند. خلق و امر

---

(۲). و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱، فیض ۹۲۹، لح/ ۴۰۱).

(۳). أیها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار، و لکن الله خول بعضکم بعضا (روضه کافی/ ۸- ۶۹، حدیث ۲۶).

(۴). حکومت در اینجا یک اصطلاح اصولی است و معنی

آن مقـدم بودن یک دلیل بر دلیل دیگر است، به گونه ای که دلیل حاکم شـرح دهنـده و تفسـیر کنندهٔ دلیل دیگر باشد که در این صورت با وجود چنین دلیلی نوبت استناد به دلیل دیگر نمی رسد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۳

همه از آن خداونـد است و اوست که می توانـد مردم را به آنچه صـلاح واقعی آنـان است امر، و از آنچه به زیان و ضـرر آنان است بازدارد و در این حاکمیت هیچ یک از مخلوقات، شریک خداوند نخواهند بود.

و بر انسان است که در مقابل این خالق بی نیاز و شـریعت آسمانی و دستورات عادلانه و حکیمانهٔ وی، در تمام مراحل زندگی سر تسلیم فرود آورد و این چیزی است که بر صـحت آن عقل فطری انسان همواره حکم می کند. خداوند تبارک و تعالی در کتاب خویش، خود این حاکمیت علی الاطلاق را در چند مورد اینگونه بیان فرموده است:

* «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ» «۵»

«فرمان تنها از آن خداوند است، به حق فرمان می راند و او بهترین حکم فرمایان است.»

* «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ، أَلا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ» «۶»

«سپس به سوی خداونـد که بحق مولای بنـدگان است بازگردانـده می شوند، همانا حکم فقط از آن خداوند است و او سـریع ترین حسابرسهاست.»

* «ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَداً» «۷»

«هیچ کس به جز خداوند، ولی مردم نیست و هرگز کسی را در حکم به شریکی خویش نگزیند.»

* «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يُحْيِ الْمَوْتى وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ. وَ مَا

اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَیْ ءٍ فَحُكْمُهُ إِلَی اللّهِ، ذٰلِكُمُ اللّهُ رَبِّی، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ.» «۸»

«آیا مشرکان، غیر خدا را سرپرست خود گرفتند با آنکه تنها خداوند سرپرست بندگان است و اوست که مردگان را زنده می کند و او به هر چیز تواناست. و آنچه در آن اختلاف کردید حکم آن به خدا بازگشت می نماید. این است همان خدا پروردگار من، به او توکل کرده و بازگشتم به سوی اوست.»

* «فَالْحُكْمُ لِلّهِ الْعَلِیِّ الْكَبِيرِ» «۹»

---

(۵). انعام/ ۵۷.

(۶). انعام/ ۶۲.

(۷). کهف/ ۲۶.

(۸). الشوری/ ۹- ۱۰.

(۹). مؤمن/ ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۴

«پس حکم تنها از آن خداوند برتر بلند مرتبه است.»

* «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ- وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ- وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ.» «۱۰»

«و کسانی که به آنچه خداوند حکم کرده حکم نکنند پس همینانند کافران و کسانی که به آنچه خداوند حکم کرده حکم نکنند پس همینانند ستمگران و کسانی که به آنچه خداوند حکم کرده حکم نکنند پس همینانند بدکاران.»

و آیات شریفهٔ دیگری در این زمینه که نظیر همین مضامین را داراست.

البته این نکته را همین جا باید متذکر شد که چون احکام خداوند سبحان توسط وحی و به وسیلهٔ پیامبرانش برای ما فرستاده شده، وجوب اطاعت از پیامبران الهی و کتب آسمانی در این زمینه بدین جهت است که آنان ناقل احکام و دستورات خداوند هستند و به همین جهت در واقع اوامر آنان در این زمینه اوامر مولوی نیست بلکه اوامر ارشادی است، نظیر اوامری که از فقها در

مقام بیان احکام خداوند صادر می شود که در این صورت گرچه بیان به صورت انشاء است ولی در واقع یک نوع اخبار از حکم خداوند است.

۲- حکم عقل بر ضرورت پیروی از راهنمای خیرخواه:

پیروی از راهنمای خیرخواه و مرشد مصلح که انسان را به راه سعادت و فلاح دعوت می کند، پس از اطمینان به صلاحیت و صداقت وی، چیزی است که عقل سلیم بر ضرورت آن گواهی می دهد و عقلای هر جامعه انسان را برای ترک مصالح اساسی و مهمی که دیگران وی را به انجام آن دعوت نموده اند گرچه از جانب یک انسان دیگری که همانند خود اوست باشد مورد مذمت قرار می دهند.

۳- حکم عقل بر ضرورت شکرگزاری از ولی نعمت:

بزرگداشت کسی که به انسان نعمتی بخشیده و شکرگزاری از احسان کننده چیزی است که عقل به خوبی آن گواهی می دهد و نیز عقل، ترک تشکر از ولی نعمت را قبیح و زشت می شمارد و حتی اگر در مواردی ترک اطاعت از ولی نعمت سبب آزار او، و عاق شدن از محضر وی گردد، عقلاـ انسان را به جهت ترک اطاعت مورد مذمت قرار می دهند. مگر اینکه کار مهمتری آن را موجب شده باشد و همین حکم عقلی یکی از ملاکهایی است که انسان را به وجوب اطاعت از خداوند تبارک و تعالی ملزم می کند.

شاید وجوب اطاعت از پدر و مادر نیز به همین اصل عقلی بازگشت کند، زیرا آنان ولی نعمت فرزندند که با شیرهٔ جان، وی را پرورش داده اند، و شاید همین اصل عقلی ملاک

---

(۱۰). مائده/ ۴۴- ۴۵- ۴۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۵

حکم شرعی در وجوب اطاعت از آنان باشد. پس هنگامی که در پدر و مادر جسمانی، ما این اصل عقلی را پذیرفتیم، در اولیای روحانی و ولی نعمتهای معنوی که انسانیت انسان به آنها بستگی دارد به طریق اولی باید این اصل را پذیرفت و به همین

دلیل باید گفت اطاعت از پیامبران و پیشوایان عادل از نظر عقل، پسندیده و بلکه لازم و واجب است.

۴- ضرورت دولت و حکومت برای جامعه:

پیش از این در مقدمهٔ کتاب اجمالاً گذشت و در آینده نیز به تفصیل بحث خواهد شد که انسان به مقتضای طبیعت خویش موجودی است اجتماعی و تداوم زندگی برای وی جز در سایهٔ تعاون و اجتماع میسر نیست و همواره لازمهٔ تعاون و اجتماع و زندگی جمعی، برخورد افکار و مصالح افراد با یکدیگر است، پس الزاما به قوانین و نظامی نیاز است که آزادیهای افسارگسیخته را مهار و مصالح جامعه را مد نظر قرار دهد و به رهبر و حاکمی نیاز است که آن قوانین را اجرا و امور جامعه را تدبیر و مظالم را برطرف کند، و واضح است که اینها همه مثمر ثمر نیست مگر در سایهٔ اطاعت مردم از حاکم جامعه.

پس بطور طبیعی پذیرش ولایت و حکومت صرف نظر از نوع آن، برای جامعه از نظر عقل الزامی و ضروری است بویژه اگر مردم خود در تعیین حاکم خویش نقش داشته و بر تداوم حکومت وی متعهد باشند که در این صورت فطرت انسان بر لزوم وفای به عهد نیز گواهی می دهد.

خلاصهٔ کلام و نتیجه:

حال با توجه به مطالبی که تا کنون گفته شد می توان در این بخش، کلام را این چنین خلاصه نمود: در مسأله ولایت و حکومت می توان مبنا را بر اصل اولی «لا ولایه لاحد علی احد» قرار داد، اما در مقابل آن آیات متعدد قرآن و چهار اصل عقلی وجود دارد که بر اساس آن ثابت می شود ولایت خداوند و کسانی که از جانب وی به حکومت منصوب شده اند بر اصل اولی مقدم است. و هر یک از این چهار اصل عقلی بر اصل اولی حکومت دارند. البته

آنـان که از حقیقت بهره ای برده و قطره ای از شـیرینی معرفت را چشـیده انـد اثبـات ولایت خداونـد را به طریق دیگری که به واقع و حقیقت نزدیکتر است می توانند بیان کنند، بدین گونه که:

تمـام موجودات عالم و از آن جمله انسان با تمام هستی و هویت و ظواهر و اعماق و جواهر و اعراض، سایه هایی از وجود حق و پرتـوی از ذات اوینـد. او مالـک و ولی موجودات است در ذات و در تکوین، پس جمیع موجودات، در مقابـل او هیـچ گونه هویت و اسـتقلالی از خویش ندارنـد و مقتضای این ولایت ذاتی و ملکیت تکوینی، لزوم تسـلیم اختیاری انسان در مقابل جمیع اوامر و نواهی خداوند است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۶

و بر همین اساس است که تمام حاکمیتها و ولایتهایی که خداوند سـبحان معین و مشخص نموده با حفظ حدود و مراتب خود، واجب و لازم می گردد، ولایتهایی نظیر ولایت پیامبران و امامان معصومین علیهم السلام، ولایت حاکمان عادل بر جامعه تحت فرمـان خـویش، ولایـت پـدر و مـادر بر فرزنـد، ولایـت ولی نعمـت و معلم و مرشـد و ... که اینگـونه ولایتهـا همه به گـونه ای بازگشتشان به ولایت خداوند است و اطاعت از آنان اطاعت از اوست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۱۷

بخش دوّم ثبوت ولایت برای رسول خدا و أئمه معصومین در طول ولایت خداوند

اشاره

الف: ثبوت ولایت به مفهوم حکومت برای برخی از انبیاء و ائمه معصومین (ع).

ب: دلالت آیات قرآن بر ولایت برخی از انبیا و ائمه معصومین (ع).

ج: اثبات ولایت امیر المؤمنین علی (ع).

د: روایاتی در لزوم تمسک به اهل بیت پیغمبر علیهم السلام.

ه: سخنی با علمای سنت.

و: توضیحی بر معنی ولایت و امامت در لغت و در فرهنگ اسلام.

مبانی فقهی

ثبوت ولایت به مفهوم حکومت برای برخی از انبیاء و ائمهٔ معصومین (ع)

بی تردید ولایت پیامبر اکرم و ائمه معصومین علیهم السلام از مصادیق بارز ولایت و حکومتی است که در هر عصر و زمان از ضروریات جامعه است، و ما پیش از این در مقدمهٔ کتاب به آن اشاره کردیم و ان شاء اللّه در بخش سوم و چهارم این کتاب نیز به تفصیل در رابطه با ادله و شرایط آن بحث خواهیم کرد.

گرچه شاید بر اساس سیر طبیعی بحث، مناسب تر این بود که این مبحث را پس از طرح بخش سوم و چهارم مطرح می کردیم، اما به آن جهت که پیامبر اکرم (ص) مؤسس حکومت اسلامی است و به اعتقاد ما، خلافت و ولایت از جانب خداوند متعال به آن حضرت و پس از آن حضرت به ائمه معصومین علیهم السلام واگذار شده و فقهای جامع الشرائط نیز در عصر غیبت، نواب و جانشینان آنان هستند، و نیز به خاطر حرمت و شرافت آنان، بررسی این مبحث را مقدم داشتیم.

البته باید توجه داشت که سخن در اینجا به اجمال برگزار شده و باید بررسی تفصیلی اینگونه مسائل را در کتابهای علم کلام (اصول عقاید) و کتابهای احتجاج (مناظره های اعتقادی) جستجو نمود.

ما پیش از این گفتیم که ولایت چه در تکوین و چه در تشریع منحصر به ذات پاک خداوند تبارک و تعالی است و هیچ کس در این حاکمیت شریک و انباز وی نیست، و گفتیم که خرد همواره انسان را به وجوب اطاعت و حرمت مخالفت از دستورات وی ملزم می کند، و این ولایت مطلقه و ضرورت اطاعت همواره منحصر به ذات یکتای اوست، مگر اینکه در مقام

تشریع، مرتبه ای از ولایت خود را به دیگران واگذار نموده باشد. بر اساس کتاب و سنت، ذات باری تعالی مرتبه ای از این ولایت را به برخی از پیامبران گذشته و پیامبر اکرم (ص) و طبق اعتقاد ما، به ائمه معصومین (ع) واگذار نموده است. و به همین جهت اطاعت از دستورات حکومتی آنان که در مقام اعمال ولایت و حکومت بیان می دارند، همانند اطاعت از دستورات خداوند تبارک و تعالی واجب و لازم است. البته این اطاعت علاوه بر وجوب اطاعت از اوامر آنان در مقام بیان احکام الهی است، چرا که آن اوامر [به اصطلاح] «اوامر ارشادی» است که صرفا حکم خدا را به گوش مردم می رسانند و اطاعت در این موارد چیزی به جز اطاعت از خداوند متعال نیست، امّا در دستورات حکومتی، اوامر در مقام اعمال سلطه و ولایت صادر شده که [به اصطلاح فقهی]، «اوامر مولوی» است. «۱»

دلالت آیات قرآن کریم بر ولایت برخی از انبیا و ائمه معصومین علیهم السلام:

اشاره

در قرآن کریم، آیات متعددی وجود دارد که از آنها استفاده می شود. خداوند سبحان، ولایت به مفهوم حکومت را برای پیامبر اکرم (ص) و تعدادی از پیامبران پیش از وی و نیز ائمه معصومین (ع) اعتبار نموده است که همراه با توضیح و شرحی مختصر به درج آنها می پردازیم:

۱- دلالت آیهٔ وَ إِذِ ابْتَلىٰ إِبْرٰاهِيمَ ...

: وَ إِذِ ابْتَلىٰ إِبْرٰاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ، قٰالَ إِنِّي جٰاعِلُكَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً، قٰالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي، قٰالَ لاٰ يَنٰالُ عَهْدِي الظّٰالِمِينَ. «۲»

«و هنگامی که خداوند، ابراهیم را به اموری چند آزمود و او همه را به پایان

---

(۱). البته تصرف و ولایت تکوینی پیامبران در عالم وجود، نظیر زنده نمودن مردگان و شفای مرضهایی نظیر کوری و پیسی توسط حضرت عیسی (ع) و یا اژدها شدن عصا و ارائه ید بیضا به واسطهٔ حضرت موسی (ع) و یا معجزات حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) و ... در این مقام مورد بحث ما نیست، زیرا «ولایت تکوینی» مباحثی جداگانه دارد که در علم کلام مورد بحث قرار می گیرد. آنچه در اینجا مورد بحث ماست ولایت به مفهوم حکومت است. سخن در این است که خداوند سبحان، منصبی را به عنوان ولایت و امامت و رهبری جامعه برای برخی از پیامبران و ائمه علیهم السلام جعل نموده که این مقام گرچه به اعتبار و جعل است، اما از مقام رسالت هم بالاتر است. رسول فقط پیام می آورد و دستورات الهی را ابلاغ می کند، امّا مقام ولایت، مقام حاکمیت داشتن، ملزم نمودن و اطاعت خواستن است، مقامی که حضرت ابراهیم (ع) پس از پشت سر گذاشتن آزمایشهای بسیار طبق آیهٔ شریفهٔ «انی جاعلك للناس اماما» و حضرت

داود (ع) مـدتها پس از پیـامبری، بـا جملـۀ «انـا جعلنـاک خلیفه فی الارض» بـدان دست یـافته، مقامی که پیامبر اکرم (ص) در جریان غـدیر خم از جانب خداونـد متعال با گفتن جملـۀ «من کنت مولاه فهـذا علی مولاه» برای امیر المؤمنین (ع) قرار داد. (از بیانات استاد حفظه الله در درس).

(۲). بقره/ ۱۲۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۱

برد گفت: من تو را به پیشوایی مردم برگزیدم، گفت: و از فرزندانم؟ گفت عهد من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید.»

در کتاب اصول کافی از حضرت امام صادق (ع) روایتی نقل شده که آن حضرت فرمود:

«همانا خداوند، حضرت ابراهیم را به عنوان بندۀ خود برگزید پیش از آنکه به عنوان نبی برگزیند، و به عنوان نبی برگزید پیش از آنکه به عنوان رسول برگزینـد، و به عنوان رسول برگزیـد پیش از آنکه به عنوان خلیـل برگزینـد، و به عنوان خلیـل برگزید پیش از آنکـه بـه عنـوان امـام برگزینـد و هنگـامی که تمـام این مراتب برای وی گرد آمـد فرمـود: من تـو را به پیشـوایی مردم برگزیدم (انی جاعلک للناس اماما)، آنگاه حضرت فرمود: از بزرگی و ارزش این مقام در نزد حضرت ابراهیم بود که فرمود: و من ذرّیتی؟ (و از فرزندان من هم؟ «۳»).

از این روایت و از آیـۀ فوق که خداونـد سـبحان از امـامت و رهبری به عهـد تعبیر نموده، آنگاه آن را به خود منسوب نموده و فرموده «عهـد من» (عهـدی). و نیز فرموده من تو را به این مقـام منصوب می کنم. «انی جاعلک» به خوبی اهمیت مقام امامت و رهبری و اینکه آن عهدی است بین خدا و هر کس از

جانب وی به این مقام برگزیده شده، مشخص می گردد.

و نیز چون خداونـد، ابراهیم را بدین مقام منصوب نموده است وی به حسب فطرت و وجدان واجب الاطاعه گردیده و مخالفت با او مخالفت با خداوند متعال محسوب می شود. «۴»

---

(۳). «ان الله تبارك و تعالی اتخـذ ابراهیم عبـدا قبل ان یتخـذه نبیا و ان الله اتخذه نبیاً قبل ان یتخذه رسولا و ان اللّه اتخذه رسولا قبل ان یتخذه خلیلا و ان الله اتخذه خلیلا قبل ان یجعله اماما، فلما جمع له الاشـیاء قال: انی جاعلك للناس اماما قال: فمن عظمها فی عین ابراهیم قال: و من ذریتی». کافی، جلد ۱/ ۱۷۵ کتاب الحجه، باب طبقات الانبیاء و الرسل و الائمه (ع)، حدیث ۲.

(۴). از آیه و روایت فوق نکات دیگری نیز به شرح زیر استفاده می گردد:

الف: خداوند سبحان، حضرت ابراهیم را برای اعطای منصب امامت مورد ابتلا و آزمایشهای متعدد قرار داد و چون از همهٔ آنها سر بلنـد بیرون آمـد مقام امامت را برای او جعل نمود، در حقیقت خداونـد حکیم اعطای مسئولیت امامت را در انتهای مراحل تکاملی حضرت ابراهیم (ع) قرار داد.

ب: حضـرت ابراهیم از خداونـد می خواهـد که این مقام برای فرزندان و ذریهٔ او هم باشد، اما از جواب خداوند متعال اسـتفاده می شود که این مقـام موروثی نیست بلکه بر اسـاس صـلاحیتها و لیاقتهـاست و به ذریـهٔ حضـرت ابراهیم چنـانچه ظـالم باشـند، نخواهد رسید.

ج: از امامت به عنوان عهـد الهی یاد شـده و عهـد یک امر تکوینی نیست، بلکه امری اعتباری است که به جعل و قرار داد الهی بر عهدهٔ امام قرار داده می شود و به همین جهت است که

وی واجب الاطاعه می شود.

د: این مقام و منصب از جانب خداوند هرگز به ستمکاران نخواهد رسید و افراد ظالم و ستمگر به هیچ وجه حق حکومت بر بندگان خدا را نخواهند داشت و در صورت تسلّط، حکومت آنان غاصبانه و غیر شرعی است. (از افاضات استاد در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۲

۲- دلالت آیهٔ: یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً ...:

«یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ» «۵». «ای داود، ما تو را در زمین مقام خلافت دادیم، پس بین مردم به حق حکم نما».

آنچه از آیهٔ فوق استفاده می شود این است که حضرت داود با اینکه از پیش، پیامبر بود و مقام نبوت را داشت، امّا اگر خداوند مقام خلافت خود را به وی اعطا نفرموده بود، احکام مولوی و حکومتی برای وی مسلّم نمی گشت، و اطاعت از وی بر مردم واجب نمی شد، لکن پس از آنکه خداوند وی را به عنوان جانشینی خود در زمین برگزید مشروعیت ولایت و پیشوایی یافت و حکومت و داوری بین مردم حق وی گردید و به همین جهت در آیه شریفه، این معنی با «فاء» تفریع «فاحکم، پس حکم کن» مشخص شده است.

البته این نکته را همین جا باید یادآور شد که حضرت داود، پیش از منصوب شدن به این مقام نیز در رابطه با آنچه از جانب خداوند می آورد واجب الاطاعه بود، امّا فقط در رابطه با آنچه از جانب خداوند به مردم ابلاغ می نمود و این اطاعت چیزی به جز اطاعت از خداوند نبود [نه فرمانروایی در امور مربوط به حکومت و امامت]

۳- دلالت آیهٔ: النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ ...:

اشاره

النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کِتابِ اللّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُهاجِرِینَ» «۶».

«پیامبر اولی به مؤمنان است از خود آنان، و همسران وی به حکم مادران مؤمنان هستند، و برخی از اقوام و خویشان اولی هستند به برخی در کتاب خداوند از مؤمنین و مهاجرین» (در ارث).

آیهٔ فوق، وجود مبارک پیامبر (ص) را اولی به تصرف در امور مؤمنان

دانسته و بطور قطع این اولویت در تصرف چیزی علاوه بر مقام نبوت آن حضرت است. و در قرآن کریم آیاتی که دلالت بر ولایت آن حضرت از جانب خداوند تبارك و تعالی داشته باشد بسیار است که این آیه یکی از آنها محسوب می شود.

[چند احتمال در اینکه محدودهٔ این ولایت تا کجاست و معنی این آیه چیست]

اشاره

امّا در مورد اینکه محدودهٔ این ولایت تا کجاست و معنی این آیه چیست، چند احتمال وجود دارد:

الف- اولویت در تمام مسائل، چه شخصی و چه اجتماعی:

بر اساس این احتمال پیامبر اکرم (ص) در تمام مسائل از انسان نسبت به خودش اولی و مقدم است، یعنی هر آنچه را

---

(۵). سورهٔ ص/ ۲۶

(۶). احزاب/ ۶

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۳

شخص مؤمن و مسلمان برای خویش می پسندد و بدان تمایل دارد، اعم از حفظ جان، علاقه به ذات خویش، حفظ آبرو، اعمال نظر و اراده در کارهای مختلف زندگی و ... پیامبر اکرم نسبت به همهٔ آنها اولی باشد و باید وی را بر خویش در تمام مراحل و مسائل زندگی مقدم داشت. پس اگر مخاطره ای متوجه جان آن حضرت بود بر مؤمن واجب است که با جان از وی حراست و محافظت کند، و اگر وی را به کاری دعوت نمود و نفس وی به چیزی مخالف آن متمایل بود باید هوای نفس خویش را رها کرده و دعوت آن حضرت را لبیک گوید.

پیامبر (ص) اولی به مردم است چه در امور شخصی و چه در امور اجتماعی، چه در امور دنیوی و چه اخروی، چه تکوینی و چه اعتباری، حتی در مسائلی نظیر فروش اموال و طلاق همسر.

ب- اولویت در تشخیص مصالح:

مطابق این احتمال اولویت و تقدم آن حضرت در مواردی است که وی چیزی را برای مؤمنین مصلحت تشخیص می دهد. پیامبر نسبت به مصالح مؤمنان داناتر و به تدبیر امور آنان از دیگران سزاوارتر است، پس فرمان و ارادهٔ وی بر آنان از خواست و ارادهٔ آنان نافذتر می باشد، و بر مسلمانان واجب است که در همهٔ کارها چه فردی و چه اجتماعی از او تبعیت نمایند.

به عبارت دیگر هر چیزی را که انسان نسبت به آن سلطه و ولایت

دارد و به مصلحت خود تشخیص می دهد، چه در مسائل مربوط به جان و یا مال، ولایت پیامبر اکرم (ص) نسبت به آن شدیدتر و قوی تر است.

پس همانگونه که پدر به خاطر برخورداری از عقل و رشد بیشتر، ولی و سرپرست طفل قرار داده شده، پیامبر اکرم نیز به خاطر دارا بودن این ویژگیها ولی مؤمنان محسوب می شود. آن حضرت برای مؤمنان به منزلهٔ پدر مهربان است، پدری که به تمام مصالح فرزندان خویش آگاه و داناست، و بر آنان است که در مقابل وی سر تسلیم فرود آورده و حکم و نظر او را به خواستهای خود همواره مقدم شمارند.

بلکه با تعمق بیشتر می توان گفت نسبت امت به پیامبر اکرم (ص) همانند نسبت بنده به مولای خویش است، زیرا تصرف در جان و مال آنان در حقیقت تصرف در اموال و دارایی خویش است. این نکته نیز پوشیده نماند، در صورتی که ما این احتمال را بپذیریم، اولویت در تصرف، فقط منحصر به مواردی است که شخص مؤمن مجاز به تصرف در آنها بوده و می توانسته به انجام آن مبادرت ورزد، پس به هیچ وجه تصرفاتی که در شریعت اسلام مجاز شمرده نشده، یعنی مواردی همانند قتل نفس، اسراف و تبذیر در اموال، اجرای عقود و قراردادهای باطل و نظایر اینها را شامل نمی گردد، و آنچه از آیه به ذهن سبقت می گیرد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۴

نیز همین معناست که اولویت آن حضرت در اموری است که تصدی آن از طرف اشخاص مؤمن، در نفوس و اموال خویش صحت دارد و آیهٔ شریفه نیز از همان ابتدا محرمات شرعیه را شامل نمی شود

تا گفته شود این آیه [به اصطلاح فقها] مخصّص ادلهٔ تصرفات حرام و عقدهای فاسد است. «۷»

ج– اولویت در امور عمومی و اجتماعی:

بر اساس این احتمال، آن حضرت فقط در امور عمومی- اجتماعی، اولویت دارد، به این معنی که وی نسبت به امور عمومی جامعه از همه اولی است. اموری که شارع مقدس نسبت به آنها توجه و عنایت داشته و مربوط به شخص و فرد خاصی نیست، اموری که مصلحت اجتماعی در آن نهفته است و هر قوم و قبیله ای برای اقامه و حل و فصل آن به رئیس قبیلهٔ خود مراجعه می کند و جامعه بطور طبیعی آنها را از وظایف رهبری جامعه قلمداد می کند، مسائلی نظیر اقامهٔ حدود، تصرف در اموال اشخاص غایب و ناتوان، حفظ و حراست از نظام اجتماعی جامعه، گردآوری مالیاتها و مصرف آن در مصالح عمومی مردم، بستن قراردادهای بین المللی با سایر دول و ملل و ... که در اینگونه امور، دست وی باز، صاحب اختیار و آزاد است، و بر امت واجب است که از وی در این گونه مسائل اطاعت داشته باشند، در این صورت بر هیچ کس روا نیست از دستورات او تخلف کرده یا مزاحمت نموده و موانعی برای وی ایجاد کند و یا اینکه موضعی مخالف نظر او اتخاذ نماید.

حکمت این ولایت و اطاعت در این است که نظام جامعه بدون اطاعت کامل از رهبری در مسائلی که مربوط به اوست و آزاد بودن وی در اجرای تصمیمات خود، انسجام و استحکام نمی یابد، امّا در امور فردی و شخصی نظیر خریدوفروش اموال، طلاق همسر، ازدواج دختر و مسائل دیگری از این قبیل، مورد نظر آیهٔ شریفه نیست. مگر

اینکه در موارد خاصی مصالح اجتماعی متوقف بر اینگونه امور باشد، که در این صورت آن مسأله خاص نیز، خود از مسائل اجتماعی محسوب می شود.

مجمع البحرین در تفسیر همین آیه (النبی اولی) روایتی را نقل نموده که مؤید همین احتمال و یا احتمال چهارم (که پس از این نقل می کنیم) است. و آن روایت این است:

«از امام محمد باقر (ع) روایت شده که آن حضرت در تفسیر آیهٔ «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ ...»

---

(۷). «تخصیص»، یک قاعدهٔ اصولی است و معنی آن محدود نمودن مصادیق یک دلیل عام توسط دلیل دیگری که خاص است می باشد و از نظر اعتبار و حجیت شرعی، دلیل خاص بر عام مقدم است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۵

فرمود: این آیه در رابطه با امارت و حکومت نازل شده است. «۸»»

د- اولویت نسبت به سایر والیها و اولیاء:

مطابق این احتمال، پیامبر اکرم (ص) اولی است نسبت به سایر ولایتمدارانی که در جامعه وجود دارند که در این صورت معنی آیه اینگونه می شود که ولایت آن حضرت از سایر ولایتها قوی تر و محکم تر، و حکم وی از سایر حکمهای صادره از دیگران نافذتر است.

در تفسیر مجمع البیان ذیل همین آیه، مطلبی نقل شده که مؤید همین احتمال است و آن مطلب اینگونه است:

«روایت شده هنگامی که پیامبر اکرم (ص) می خواستند به جنگ تبوک عزیمت کنند به مردم دستور فرمودند برای شرکت در جنگ از شهر خارج شوند، برخی افراد گفتند باید از پدر و مادرهایمان کسب اجازه کنیم، در این هنگام این آیه نازل شد: «النبی اولی بالمؤمنین ... «۹»».

و امّا در مورد جملهٔ «من انفسهم- از خود آنان» که در آیه آمده، بنابراین احتمال باید

گفت این تعبیر همانند تعبیر دیگری که در آیهٔ «فَإِذٰا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ «۱۰»- هنگامی که در خانه ها وارد شدید به خودتان سلام کنید.» می باشد و منظور این است که برخی از شما به برخی دیگر سلام کنید، و نیز همانند این آیه است که خداوند سبحان به بنی اسرائیل می فرماید: «فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ- خودتان را بکشید «۱۱»» که منظور این است که برخی از شما، برخی دیگر را بکشید.

در این آیه نیز منظور بیان اولویت پیامبر بر سایر کسانی است که در جامعه ولایت دارند گواه این احتمال نیز کلمهٔ «اولی» است که افعل التفضیل از ولایت است و مفهوم آن این است که ولایت وی از سایر ولایتها بیشتر و گسترده تر است. و حد اقل اولویت در رابطه با اموری است که دیگران می توانند نسبت به آن ولایت و حکومت داشته باشند.

این چهار احتمال دربارهٔ «مفهوم اولویت» در آیه بود، و آشکار است که احتمال اول عام تر و گسترده تر از احتمال دوم است، و احتمال دوم گسترده تر از احتمال سوم.

برخی از بزرگان گفته اند اطلاق آیه اقتضا دارد که احتمال اول را اختیار کنیم، اما آنچه به نظر ما می رسد این است که نمی توان به اطلاق لفظ تمسک کرد، زیرا التزام به

---

(۸). روی عن الباقر (ع) انها نزلت فی الامره، یعنی الاماره (مجمع البحرین/ ۹۲، ماده ولاء).

(۹). مجمع البیان، ۴/ ۳۳۸ (جزء ۸).

(۱۰). نور/ ۶۱

(۱۱). بقره/ ۵۴

اولویت در مسائلی نظیر روابط و حقوق شخصی زن و شوهر بلکه تصرف در اموال شخصی و ازدواج و طلاق دیگران و مسائل دیگری از این قبیل امکان پذیر نیست

مگر در مواردی که مصالح جامعه به دخالت و تصرف در آنها بستگی داشته باشد [که آن نقطه نظر دیگری است].

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۱۲۶

و امّا آنچه احتمال دوم را تأیید می کند این است که این آیه پس از دو آیه ای واقع شده که ضمن آن، پسر دانستن پسر خوانده [که در زمان جاهلیت مرسوم بوده] نفی شده است، ظاهر آیه و سیاق آیات قبل بیانگر این است که آن در رابطه با زید بن حارثه پسر خواندۀ پیامبر اکرم (ص) است و درصدد است این معنی را بفهماند که نسبت زید بن حارثه با پیامبر اکرم (ص) ارتباطی ویژه و پدر فرزندی نیست بلکه نسبت پیامبر با همۀ مردم به صورت مساوی است و نسبت به همۀ مؤمنان به صورت یکسان اولویت دارد، زیرا وی به منزلۀ پدر برای همۀ آنان است، همانگونه که همسران وی، مادران آنان محسوب می شود. «۱۲»

---

(۱۲). تعدادی از مفسرین با توجه به آیات قبلی این آیه چنین نتیجه گرفته اند که آیه مربوط به جریان زید بن حارثه است و در واقع یک جریان خصوصی و شخصی است و نمی توان از آن به عنوان یک قانون کلی و عمومی استفاده کرد. ما برای روشن تر شدن مطلب، خلاصۀ جریان زید و برداشتی را که از این آیه با توجه به آیات قبلی آن می توانیم داشته باشیم متذکر می شویم.

داستان زید بن حارثه:

قبل از آنکه پیامبر اکرم (ص) به پیامبری مبعوث گردد خدیجه، غلامی

داشت به اسم «زید» که او را در همان زمان به پیامبر اکرم (ص) بخشید. حضرت رسول اکرم (ص) زید را همانند فرزند خود تربیت می کرد و پس از مبعوث شدن به رسالت، اسلام را بر او عرضه داشت و زید هم با اشتیاق اسلام را پذیرفت. پیامبر اکرم (ص) پس از مدتی زید را آزاد کرد، امّا زید به خاطر شدت علاقه ای که به آن حضرت داشت از وی جدا نمی شد و همواره ملازم آن حضرت بود تا جایی که مردم او را «زید بن محمد» صدا می زدند. پیامبر اکرم (ص) میان زید و حضرت حمزه سید الشهدا عقد مواخات و برادری برقرار نمود و دختر عمهٔ خود، زینب بنت جحش را به نکاح او درآورد. زید پس از مدتی زینب را طلاق داد و پیامبر اکرم برای اینکه سنتهای جاهلیت (که پسرخوانده را پسر خود می دانستند و نیز با همسر مطلقهٔ برده ای که آزادش کرده بودند، ازدواج نمی کردند) شکسته شود، شخصا با زینب ازدواج نمود و برای روشن شدن مسأله این آیات، نازل گردید: «... وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ...) خداوند «پسرخوانده های» شما را «پسران» شما قرار نداده است و این گفتاری است که صرفا با زبانها و دهانهایتان می گویید. و به دنبال آن، این آیه نازل گردید که: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم- پیامبر به مؤمنین از نفسهای خودشان اولی است و زنهای آن حضرت مادرانشان محسوب می شوند و ...».

دقت در آیات در صورتی که مربوط به هم باشند، مشخص می کند که خداوند سبحان به طور ضمنی می فرمایند پیامبر (ص) تنها پدر زید نیست بلکه

پدر و سرپرست تمام مؤمنین است و زنهای پیامبر مادران آنان محسوب می شوند. طبعا هنگامی که پیامبر اکرم (ص) پدر همهٔ مؤمنین باشد یک نوع ولایتی بر مؤمنین دارد و مصالح و مفاسد آنان را بهتر از خودشان تشخیص می دهد و به آنان از خودشان اولی است. لذا در چند آیهٔ بعد در همین-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۷

در تفسیر مجمع البیان از أبیّ و ابن مسعود و ابن عباس روایت شده که آنان آیه را اینگونه قرائت می کردند:

«النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوٰاجُهُ أُمَّهٰاتُهُمْ و هو اب لهم» و در مصحف أبیّ نیز همین گونه نگارش یافته است. و در روایتی منقول از امام جعفر صادق و امام محمد باقر (ع) نیز همین مضمون وارد شده است. «۱۳»»

امّا آنچه باید گفت این است که جملهٔ «و هواب لهم- واو- پیامبر- پدر ایشان است» بطور قطع جزو آیهٔ شریفه نیست، زیرا در قرآن هیچ گونه کم وکاستی وجود ندارد و باید به گونه ای کلام مجمع البیان را بر فرض صحت، حمل به این معنی کرد که این جمله، شرح و تفسیر و بیان مراد اولویت پیامبر بوده که برخی آن را از پیامبر اکرم (ص) شنیده و به هنگام کتابت آن را ثبت کرده اند، نه اینکه جزو آیه بوده، آنگاه حذف شده باشد.

البته این نکته را باید اضافه نمود که بر اساس شأن نزول آیه ممکن است به اطلاق اولویت خدشه وارد شود چنانچه زنهای پیامبر نیز از تمام جهات، مادران مؤمنان محسوب نمی گردند، مگر اینکه گفته شود مفهوم آیه همواره به اطلاق خود باقی است مگر اینکه در مواردی خلاف آن ثابت

شود.

برخی از موارد استناد [پیامبر اکرم (ص)] به آیهٔ فوق:

اشاره

[پیامبر اکرم (ص) بر اساس آنچه از طرق سنی و شیعه نقل شده، در موارد متعدد به آیهٔ شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ» برای بیان و اعمال ولایت حکومتی خویش استناد و تمسک نموده است که از باب نمونه فقط چند مورد را در اینجا متذکر می شویم]:

۱- امام جعفر صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل نموده

که آن حضرت می فرمود: من به

- سوره می فرماید: «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِيناً.» (احزاب/ ۳۶) و برای هیچ زن و مرد مؤمنی در کارشان، هنگامی که خدا و رسولش، در رابطه با امری نظر داشته باشند، اختیاری نیست، و کسی که خدا و رسولش را نافرمانی کند گمراه شده است گمراهی آشکار.

کاملا مشخص است که اینگونه مسائل، مسائل شخصی مردم نیست، بلکه مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه است. مسأله زید بن حارثه، مسأله خانوادگی و شخصی زید و زینب نیست. بلکه مطلب عمده شکسته شدن رسوم و اعتقادات غلط جاهلیت است، که با مطرح شدن این مسأله در قرآن به عنوان یک نمونه باید اساسش بهم ریخته شود. زینب قرشی (که یکی از طوایف شریف و آبرومند مکه است)، دختر عمهٔ رسول خدا، باید به نکاح بندهٔ آزادشده ای در بیاید و سپس رسول خدا با مطلقهٔ بندهٔ آزاد شده و پسر خواندهٔ خود ازدواج کند تا در این رابطه اعتقاد به اینکه پسر خوانده حکم پسر را دارد عملا شکسته شود (از افاضات معظم له در درس).

(۱۳). مجمع البیان، ۴/ ۳۳۸ (جزء ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۸

هر شخص مؤمنی اولی هستم

از نفس خودش، و کسی که از دنیا برود و مالی را به ارث بگذارد، برای وارث اوست، و کسی که بدهکار و یا عائله مند باشد مسئولیتش با من و پرداخت دیون او به عهدهٔ من است. «۱۴»

۲- در کتاب مسند حنبل از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«من اولی هستم به هر شخص مؤمنی از نفس خودش. پس کسی که بدهکاری و یا عائله ای از او بجای مانده باشد به عهدهٔ من است و آنکه مالی از خود بجای گذاشته، برای وارث اوست.» «۱۵»

مضمون این دو روایت در کتب سنت بسیار نقل شده و بین آنان متواتر است و کلمهٔ «ضیاع» که در متن عربی دو روایت آمده، چنانچه صاحب نهایه فرموده، به معنی عیال و عائله است.

۳- زید بن ارقم در داستان غدیر خم از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده

که فرمود: ای مردم من در میان شما دو چیز را به جای می گذارم که اگر از آن دو پیروی کنید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو، کتاب خداوند و اهل بیتم، عترتم هستند. آنگاه فرمود: آیا می دانید که من به مؤمنین از خودشان اولی هستم؟- سه بار این جمله را تکرار فرمود- همه گفتند بله یا رسول الله. آنگاه پیامبر اکرم فرمود: «هر که من مولای او هستم پس علی مولای اوست.» «۱۶»

کتاب مستدرک حاکم که این روایت در آن نقل شده، پس از نقل روایت اضافه می کند: «و انه صحیح علی شرط الشیخین- این روایت صحیح است بر حسب نظر بخاری و مسلم.»

مضمون این روایت نیز از طرق ما و طرق سنت به صورت متواتر روایت شده که می توان در جایگاه آن بدان مراجعه نمود. «۱۷»

---

(۱۴). عن ابی عبد الله (ع): کان رسول الله (ص) یقول: انا اولی بکل مؤمن من نفسه و من ترک مالا فللوارث و من ترک دینا أو ضیاعا، فإلی و علی. (وسایل الشیعه، ج ۱۷/ ۵۵۱، باب ۳ از ابواب ولاء ضمان الجریره و الامامه، حدیث ۱۴.

(۱۵). فی مسند حنبل عنه (ص): انا اولی بکل

مؤمن من نفسه فمن ترک دینا أو ضیاعا فالی، و من ترک ما لا فللوارث. (مسند احمد، جلد ۲/ ۴۶۴).

(۱۶). زید بن ارقم عنه (ص) فی قصه الغدیر: أیها الناس انی تارک فیکم امرین لن تضلوا ان اتبعتموهما، و هما کتاب الله و اهل بیتی، عترتی، ثم قال: أ تعلمون انی اولی بالمؤمنین من انفسهم؟ ثلاث مرات- قالوا: نعم، فقال رسول الله (ص): من کنت مولاه فعلی مولاه (مستدرک حاکم، ج ۳/ ۱۱۰).

(۱۷). مراجعه شود به الغدیر، تألیف علامهٔ امینی، و بحار الانوار، ۳۷/ ۱۰۸، تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۲۹

۴- ابن ابی شیبه و احمد و نسائی از بریده روایت می کنند که گفت:

من در غزوهٔ یمن همراه علی (ع) در جنگ شرکت کرده بودم در آن اثنا از علی خشونتی را مشاهده کردم، هنگامی که خدمت رسول خدا بازگشتم ماجرا را به آن حضرت گفته و از علی عیبجویی کردم، ناگاه دیدم چهرهٔ پیامبر خدا (ص) دگرگون شد و فرمود: ای بریده آیا من نسبت به مؤمنان از نفسهای خودشان اولی نیستم؟ عرض کردم بله یا رسول الله، حضرت فرمود: «هر که من مولای او هستم، پس علی مولای اوست.» «۱۸»

این روایت را حاکم نیشابوری در مستدرک خویش آورده و باز اضافه نموده است که «این روایت صحیح است بر حسب نظر بخاری و مسلم.» «۱۹»

از این روایت استفاده می شود که پیامبر اکرم (ه ۲ ص) جمله «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» را فقط در جریان غدیر خم ذکر نکرده اند بلکه در موارد دیگر نیز برای تثبیت ولایت حضرت علی (ع) آن را تکرار فرموده، چنانچه حدیث ثقلین نیز در موارد متعدد از آن حضرت روایت شده است.

این

بـدان جهت است که امت از قرآن و عـترت پیروی نمـوده و هرگز آن دو را به فراموشـی نسـپارد. و نیز از اینکه پیـامبر اکرم در ابتدا به آیهٔ شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ» اشاره نموده و اولویت خود را بیان می دارد، استفاده می شود که مراد از اولی و مولی یکی است و آن حضرت در صـدد است همان ولایت و اولویتی را که خداوند سبحان برای وی قرار داده است برای حضـرت علی (ع) نیز تثبیت بفرمایـد، وگرنه لزومی نـداشت که حضـرت به این آیه اسـتناد کند و آن یک عمل بیهوده و لغوی محسوب می شـد- و ان شاء اله در آینـده معنای لغوی ولی و مولی از دیـدگاه اهل لغت مورد بحث قرار خواهـد گرفت- و نیز در جملهٔ پیـامبر اکرم که فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه- هر که من مولای اویم، پس علی مولای اوست» در ابتـدای نظر، دو احتمال وجود دارد، یکی اخبـار، یعنی خبر دادن و دیگری انشـاء، اخبار بـدان جهت که پیامبر اکرم (ص) در صـدد است خبر دهـد که خداوند سبحان، علی را ولی و اولی به تصرف در امور مؤمنین قرار داده است، و انشاء از آن رو که شخص آن حضرت، علی (ع) را با بیان این جمله به خلافت و ولایت منصوب می فرماید، گرچه آنچه با

---

(۱۸). و اخرج ابن ابی شیبه و احمد و النسائی عن بریده، قال: غزوت مع علی الیمن، فرأیت منه جفوه فلما قدمت علی رسول الله (ص) ذکرت علیـا فتنقصـته، فرأیت وجه رسول الله (ص) تغیر و قـال: یـا بریـده أ لست اولی بالمؤمنین من انفسـهم؟ قلت: بلی یا رسول

الله، قال: من كنت مولاه فعلى مولاه. (الدر المنثور، ۵/ ۱۸۲)

(۱۹). المستدرک، ۳/ ۱۱۰.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۱۳۰

مذهب ما شيعۀ اماميه موافق تر است و از ظاهر آيۀ تبليغ (يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) كه در اين رابطه نازل شده است نيز استفاده مى گردد، همان احتمال اول است، چنانچه اين معنا پوشيده نيست.

ابلاغ خلافت امير المؤمنين (ع) توسط پيامبر اكرم (ص):

در ادامۀ بحث از اين آيه بجاست همين جا مطالبى [دربارۀ خلافت و ولايت امير المؤمنين على (ع)] متذكر شويم.

برادران سنى مذهب ما مى گويند كه پيامبر اكرم (ص) در طول حيات خويش وصيت نكرد و كسى را به عنوان خليفه و جانشين براى خود مشخص ننمود، به همين جهت مردم پس از وفات آن حضرت در سقيفه اجتماع نموده و بعد از منازعه و كشمكشى كه بين مهاجرين و انصار بر سر مسأله خلافت به وقوع پيوست، بالاخره با پيشقدمى پنج نفر يعنى عمر بن خطاب، ابو عبيده جراح، اسيد بن حضير، بشير بن سعد و سالم مولاى ابى حذيفه، «ابو بكر» را انتخاب و افراد در سقيفه به عنوان خلافت با وى بيعت كردند. آنگاه ساير مردم از آنان متابعت نموده و بدين گونه امامت و خلافت براى ابو بكر مسلّم گشت.

آنان از اين جريان گاهى به شورى تعبير نموده و مى گويند پس از وفات پيامبر اكرم (ص) تعيين خليفه به وسيلۀ شورايى از مهاجرين و انصار انجام پذيرفت.

كتاب صحيح مسلم از فرزند عمر (عبد الله) به نقل از پدر خويش (خليفۀ دوم) جمله اى نقل مى كند كه عين آن اين چنين است:

«انى لئن لا استخلف، فان رسول الله (ص) لم يستخلف، و ان استخلف فان

ابا بکر قد استخلف «۲۰»

اگر من جانشینی برای خویش مشخص نسازم، همانا پیامبر خدا نیز برای خود جانشینی مشخص ننمود، و اگر جانشینی معین کنم، همانا ابو بکر این چنین کرد.

و امّا ما شیعهٔ امامیه معتقدیم که پیامبر اکرم (ص) در زمان حیات خویش، از زمان بعثت تا هنگام وفات، نه یک مرتبه بلکه چندین بار، علی (ع) را به عنوان خلیفه و جانشین خویش معرفی فرمود.

در روایتهای متعدد به این واقعیت تصریح شده که در اینجا ما نمونه هایی از آن را متذکر شده و بحث مفصل آن را به کتابهای علم کلام که به بررسی اینگونه مسائل اعتقادی اختصاص دارد واگذار می کنیم:

---

(۲۰). صحیح مسلم، ۳/ ۱۴۵۵ (چاپ دیگر ۶/ ۵) کتاب الاماره، باب دوم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۱

۱- طبری در تاریخ خویش به سند خود از عبد الله بن عباس از علی بن ابی طالب (ع) روایت می کند که هنگامی که آیهٔ «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ «۲۱»» به پیامبر اکرم (ص) نازل گردید آن حضرت مرا خواست و فرمود:

ای علی همانا خداوند مرا مأمور نموده که خویشاوندان نزدیک خود را ارشاد و انذار نمایم ... پس صاعی از طعام تهیه کن و کتفی از گوسفند بر آن بیفزا، همراه با کوزهٔ بزرگی از شیر، آنگاه فرزندان عبد المطلب را دعوت کن تا با آنان سخن گویم و آنچه را بدان مأمور هستم به آنان ابلاغ نمایم. من آنچه را پیامبر (ص) دستور فرموده بود انجام دادم، آنگاه آنان را که تعدادشان به چهل نفر یا کمی کمتر می رسید دعوت کردم، در میان آنان عموهای آن حضرت، ابو طالب، حمزه، عباس

و ابو لهب نیز حضور داشتند. هنگامی که پیامبر اکرم (ص) خواست با آنان سخن گوید، ابو لهب در کلام آن حضرت دوید و گفت پیش از این نیز شما را سحر کرده است، آنگاه کسانی که در جلسه اجتماع کرده بودند پیش از آنکه پیامبر (ص) با آنان سخنی بگوید از جای بلند شده و متفرق شدند.

فردای آن روز باز پیامبر اکرم (ص) فرمود: این مرد، کلام را از من ربود و پیش از اینکه من با خویشان سخن گویم آنان متفرق شدند، امروز نیز طعامی همانند روز قبل تهیه نما و آنان را دعوت کن، پس من چنین کرده و آنان را گرد آوردم ... آنگاه پیامبر اکرم (ص) آغاز به سخن نمود و فرمود:

ای بنی عبد المطلب، به خدا سوگند من جوانی از عرب را نمی شناسم که بهتر از آنچه من برای شما آورده ام برای قومش آورده باشد، من خیر دنیا و آخرت را برای شما آورده ام، خداوند مرا مأمور نموده که شما را به پرستش او دعوت کنم، کدامیک از شما مرا در این کار مهم یاری خواهید کرد تا اینکه برادر و وصی و جانشین من در میان دیگران باشد؟ همه از جواب گفتن امتناع نمودند. امّا من با اینکه از همهٔ آنها کم سن تر، چشم فرو افتاده تر، شکم برآمده تر و ساق پا نازک تر بودم گفتم: ای رسول خدا من در این امر مهم، وزیر و یاور تو خواهم بود، در آن هنگام حضرت، کتف مرا گرفت و فرمود: بی گمان این برادر و وصی و جانشین من در میان شماست، از او شنوایی داشته باشید و پیرویش کنید- آنگاه همهٔ خویشان

در حالی که (از روی استهزاء) می خندیدند از جای خویش بلند شده و به ابو طالب می گفتند: محمد تو را مأمور کرد که از فرزندت شنوایی و اطاعت داشته باشی! «۲۲»

---

(۲۱). الشعراء/ ۲۱۴.

(۲۲). عن عبد الله بن عباس، عن علی بن ابی طالب، قال لما نزلت هذه الآیه علی رسول الله (ص): «و انذر عشیرتک-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۲

[این روایت در بین محدثین و روات، به نام حدیث «بدء الدعوه» مشهور و معروف است و بسیاری از مورخین و محدثین شیعه و سنی، آن را صحیح دانسته اند.]

این روایت را ابن اثیر در کامل (جلد ۲ صفحه ۶۲)، ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (جلد ۱۳ صفحه ۲۱۰ و ۲۴۴) بحار الانوار (جلد ۱۸ صفحه ۱۷۸) به نقل از علل، و مرحوم علامهٔ امینی با سندهای بسیار زیاد از طرق راویان سنی مذهب در الغدیر (جلد ۲ صفحه ۲۷۸) آورده اند که می توان به آنها مراجعه نمود.

ابن ابی الحدید پس از نقل جریان فوق می نویسد: «این داستان دلالت بر این دارد که علی (ع) وزیر رسول خداست بر اساس نص کتاب و سنت، زیرا خداوند تبارک و تعالی به نقل از حضرت موسی می فرماید: «وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی، هارُونَ أَخِی، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِی، وَ أَشْرِكْهُ فِی أَمْرِی «۲۳»- و قرار ده برای من وزیری از میان اهلم، هارون برادرم را، پشتم را به او محکم کن، و وی را در مأموریتم شریک گردان»، و پیامبر اکرم (ص) در روایتی که نقل آن بین همه فرقه های مسلمانان اجماعی است خطاب به حضرت علی (ع) می فرماید: «انت منی بمنزله هارون من موسی الا

انه لا نبی بعدی- تو نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی هستی جز اینکه پس از من پیامبری نخواهد بود- پس با توجه به این حدیث، تمام آن مراتبی که برای هارون از جانب موسی وجود داشت برای علی (ع) وجود دارد، علی (ع) وزیر و پشتیبان رسول خداست و اگر آن حضرت، خاتم پیامبران نبود

- الاقربین» دعانی رسول الله (ص) فقال یا علی ان اللّه امرنی ان انذر عشیرتی الاقربین ... فاصنع لنا صاعا من طعام و اجعل علیه رجل شاه و املا لنا عسا من لبن ثم اجمع لی بنی عبد المطلب حتی اکلمهم و ابلغهم ما امرت به ففعلت ما امرنی به ثم دعوتهم له و هم یومئذ اربعون رجلاـ یزیدون رجلاـ او ینقصونه، فیهم اعمامه ابو طالب و حمزه و العباس و ابو طالب ... فلما اراد رسول الله (ص) ان یکلمهم، بدره ابو لهب الی الکلام فقال: لقدما سحرکم صاحبکم، فتفرق القوم و لم یکلمهم رسول الله (ص)، فقال الغد یا علی ان هذا الرجل سبقنی الی ما قد سمعت من القول فتفرق القوم قبل ان اکلمهم، فعد لنا من الطعام بمثل ما صنعت ثم اجمعهم إلیّ، قال: ففعلت ثم جمعتهم ... ثم تکلم رسول الله (ص) فقال: یا بنی عبد المطلب انی و الله ما اعلم شابا فی العرب جاء قومه بافضل مما قد جئتکم به، انی قد جئتکم بخیر الدنیا و الآخره و قد امرنی الله تعالی ان ادعوکم الیه فأیکم یؤازرنی علی هذا الامر علی ان یکون اخی و وصیی و خلیفتی فیکم؟ قال: فاحجم القوم عنها جمیعا و قلت- و انی لاحدثهم سنا

و ارمصـهم عینا و اعظمهم بطنا و احمشـهم ساقا انا یا نبی الله اکون وزیرک علیه، فاخـذ برقبتی ثم قال: ان هـذا اخی و وصـیی و خلیفتی فیکم فاسـمعوا له و اطیعوا، قال: فقام القوم یضـحکون و یقولون لأبی طالب: قـد امرک ان تسـمع لابنک و تطیع. (تاریخ طبری، چاپ لیدن، جلد ۳/ ۱۱۷۱)

(۲۳). طه/ ۲۹- ۳۲.

در نبوت نیز شریک آن حضرت محسوب می شد. «۲۴»

اینـک ای برادر مسـلمان در این کلمـات تأمل کن، اینها اعترافات یک عالم سـنی متتبع است که در مشـهورترین کتاب خود به یادگار گذاشته است.

۲- عمران بن حصین از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده است که آن حضرت فرمود:

«از علی چه می خواهید، از علی چه می خواهید، از علی چه می خواهید؟

علی از من و من از اویم و او ولی هر مؤمن است پس از من «۲۵»».

مـا، در آینـده بحث خواهیم کرد که ولی به معنی اولی به تصـرف و سـرپرست و حاکم است و در این روایت با جملـهٔ «پس از من» هر گونه احتمـال اینکه ولی به معنی محبت و دوستی باشـد نفی گردیـده و متعین است که منظور از آن خلافت و ولایـت است، یعنی همانگونه که در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) آن حضـرت صاحب اختیار مسلمانان بود پس از وفات آن حضرت، علی (ع) ولی و اولی به تصرف در امور مسلمین است.

۳- پیش از این در خبر بریده و خبر زید بن ارقم خواندیم که پیامبر اکرم (ص) فرمود: هر کس من مولای او هستم علی مولای اوست و گفتیم با توجه به جملهٔ قبلی آن که فرمود:

«آیا من نسبت به مؤمنان از خود آنان اولی نیستم» می خواهد آنچه را خداوند از اولویت و ولایت برای وی ثابت نموده برای علی (ع) نیز ثابت کند وگرنه ذکر این جمله لغو و بی مورد خواهد بود. نظیر این نیز در خبر عمّار یاسر دربارهٔ بخشش انگشتر در نماز و نزول آیهٔ ولایت خواهد آمد.

۴- صحیح بخاری به سند خویش از ابراهیم بن سعد از پدرش روایت نموده که پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) فرمود: «آیا تو خوشنود نیستی که نسبت به من به منزلهٔ هارون از موسی باشی؟ «۲۶»»

از این روایت استفاده می شود همان گونه که هیچ کس به حضرت موسی از برادرش هارون نزدیکتر نبود و به همین جهت وی را در قوم بنی اسرائیل جانشین خود قرار داد، هیچ کس به پیامبر اکرم (ص) و به اهداف آن حضرت از برادر و وزیرش امیر المؤمنین (ع) نزدیکتر نبود و به همین جهت تداوم خلافت را به عهده آن حضرت گذاشت.

---

(۲۴). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۳/ ۲۱۱.

(۲۵). ما تریدون من علی؟ ما تریدون من علی؟ ما تریدون من علی؟ ان علیا منی و انا منه و هو ولی کل مؤمن من بعدی. (سنن ترمذی، ۵/ ۲۹۶، باب مناقب علی بن ابی طالب، حدیث ۳۷۹۶.)

(۲۶). اما ترضی ان تکون منی بمنزله هارون من موسی؟ (صحیح بخاری، ۲/ ۳۰۰ باب مناقب علی بن ابی طالب).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۴

۵- امیر المؤمنین علی (ع) خود ضمن خطبهٔ قاصعه، کلامی دارد که در آن مقام و موقعیت خویش نزد رسول خدا (ص) را مشخص فرموده، فرازهایی از آن کلام اینگونه است.

«شما بخوبی موقعیت

مرا از نظر خویشاوندی و قرابت و منزلت و مقام ویژه نسبت به رسول خدا (ص) می دانید، او مرا در دامن خویش پرورش داد، من کودک بودم، او مرا (همچون فرزندش) در آغوش خویش می فشرد و در استراحتگاه مخصوص خویش جای می داد، بدنش را بر بدنم می چسبانید و بوی پاکیزهٔ او را استشمام می کردم، غذا را می جوید و در دهانم می گذاشت، هرگز دروغی در گفتارم نیافت و اشتباهی در کردارم پیدا نکرد. از همان ابتدا که رسول خدا را از شیر بازگرفتند، خداوند بزرگترین فرشته از فرشتگان خویش را مأمور ساخت تا شب و روز وی را به راههای بزرگواری و درستی و اخلاق نیک سوق دهد، و من همچون کودک تازه از شیر گرفته شده به دنبال آن حضرت حرکت می کردم و او هر روز نکتهٔ تازه ای از اخلاق نیک را برای من آشکار می ساخت و مرا فرمان می داد که به او اقتدا کنم.

وی مدتی از سال، مجاور کوه حرا می شد، تنها من او را مشاهده می کردم و کسی جز من او را نمی دید. در آن روز غیر از خانهٔ رسول خدا (ص) خانه ای که در آن اسلام راه یافته باشد وجود نداشت، تنها خانهٔ آن حضرت بود که او و خدیجه و من نفر سوم آنها، اسلام را پذیرفته بودیم، من نور وحی و رسالت را می دیدم و نسیم نبوت را استشمام می کردم، من به هنگام نزول وحی به محمد، صدای نالهٔ شیطان را شنیدم! از رسول خدا پرسیدم: این ناله چیست: فرمود این شیطان است که از پرستش خویش مأیوس گشته است، تو آنچه را که من می شنوم می شنوی و آنچه را

که من می بینم می بینی! تنها فرق میان من و تو این است که تو پیامبر نیستی، بلکه وزیر من هستی و بر طریق و جادهٔ خیر قرار داری. «(۲۷)»

---

(۲۷). و قد علمتم موضعی من رسول الله (ص) بالقرابه القریبه و المنزله الخصیصه، وضعنی فی حجره و انا ولد یضمنی الی صدره و یکنفنی فی فراشه و یمسنی جسده و یشمنی عرفه و کان یمضغ الشی ثم یلقمنیه، و ما وجد لی کذبه فی قول و لا خطله فی فعل، و لقد قرن الله به (ص) من لدن ان کان فطیما اعظم ملک من ملائکته یسلک به طریق المکارم و محاسن اخلاق العالم لیله و نهاره، و لقد کنت أتبعه اتباع الفصیل اثرامه، یرفع فی کل یوم من اخلاقه علما و یأمرنی بالاقتداء به. و لقد کان یجاور فی کل سنه بحراء فأراه و لا یراه غیری، و لم یجمع بیت واحد یومئذ فی الاسلام غیر رسول الله (ص) و خدیجه و انا ثالثهما، اری نور الوحی و الرساله و اشم ریح النبوه، و لقد سمعت رنه الشیطان حین نزل الوحی علیه (ص) فقلت یا رسول الله ما هذه الرنه؟ فقال هذا الشیطان ایس من عبادته انک تسمع ما اسمع و تری ما اری الا انک لست بنبی و لکنک وزیر، و انک لعلی خیر (نهج البلاغه، فیض/ ۸۱۱، خطبهٔ ۲۳۴،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۵

آیا پیامبر اکرم (ص) بدون تعیین جانشین از دنیا رحلت فرمود؟

در ادامه و توضیح روایتهای گذشته باید به یک سؤال مهم و اساسی پاسخ گفت و آن اینکه: آیا پیامبر اکرم (ص) در طول حیات خویش بدون تعیین جانشین از دنیا رحلت فرمود؟

آیا می توان تصور کرد، پیامبری

که برای عموم مردم به رسالت مبعوث شده و خداوند وی را رحمه للعالمین و خاتم النبیین قرار داده و طبق آیات شریفهٔ قرآن وی را به هدایت و بر اساس دین حق مبعوث فرموده تا علی رغم خواست مشرکان بر همهٔ ادیان پیروز شود. «۲۸»

آیا پیامبری که تمام عمر شریف خویش و تمام توان خود و خانواده و اصحابش را در ترویج و گسترش اسلام مصروف نموده تا جایی که در اثر آن همه تلاش بر جان وی بیم می رود و خداوند او را از حرص ورزیدن بیش از حد در هدایت مردم، منع می کند. «۲۹»

آیا کسی که در راه اسلام صدها شهید از بهترین مسلمانان را تقدیم نموده، و در مقام تبلیغ و ارشاد از بیان فرعی ترین و جزئی ترین مسائل اسلام هم چشم پوشی نکرده است، آیا کسی که علی رغم دعوت جهانی، بخوبی می داند که اسلام هنوز بر سر تا سر حجاز نیز گسترش نیافته تا چه رسد به سایر نقاط جهان و می داند که هنوز سلاطین کافر ایران و روم مقابل دعوت وی ایستاده اند و دفع آنها جز با نیرو و قدرت و رهبری قاطع متمرکز امکان پذیر نیست، آیا کسی که به اخلاق عرب و تعصبات قومی و قبیلگی آنان آشناست و هنوز برخی رسوم جاهلیت را در اذهان و افکار آنان می داند و به وجود منافقین فرصت طلب در داخل صفوف مسلمانان بدرستی آگاه است.

کسی که می داند حب دنیا و مقام و ریاست رأس تمام گناهان است و می داند خطر باز گشت به اعقاب در میان نومسلمانان حجاز همچنان وجود دارد و خداوند این خطر را از قبل گوشزد فرموده که «وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا

رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ مٰاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلىٰ أَعْقٰابِكَمْ» «۳۰»

- لح ۳۰۰، خطبهٔ ۱۹۲).

(۲۸). هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ* (صف/ ۹) هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ کَفیٰ بِاللّٰهِ شَهِیداً (فتح/ ۲۸).

(۲۹). لَقَدْ جٰاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ مٰا عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُفٌ رَحِیمٌ (توبه/ ۱۲۸) لَعَلَّکَ بٰاخِعٌ نَفْسَکَ أَلّٰا یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ (الشعراء/ ۳).

(۳۰). محمد نیست مگر پیامبری که پیش از وی نیز پیامبران بودند اگر درگذرد به مرگ یا شهادت شما به دین جاهلیت خود دوباره بازخواهیدگشت؟! (آل عمران/ ۱۴۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۶

آیا پیامبری که خود، آنگونه که در صحیح بخاری و جاهای دیگر درج شده فرموده است:

«روز قیامت مردانی از امت من را می آورند که فرشتگان دوزخ آنان را به طرف آتش می کشند، من می گویم خداوندا اینان اصحاب من هستند، در جواب گفته می شود، تو نمی دانی اینان پس از تو، بدعتها پدید آوردند و من همان سخن عبد صالح (عیسی) (ع) را می گویم که گفت: تا من در میان آنان بودم خود گواه بر اعمالشان بودم اما از آن هنگام که مرا به نزد خود فراخواندی خود مراقب و نگهبان آنان بودی، آنگاه در جواب من گفته می شود از آن زمان که تو از آنان مفارقت کردی اینان از دین تو مرتد شده و به اعقاب خویش بازگشت نمودند.» «۳۱»

حال آیا چنین پیامبری که علاوه بر مقام نبوت و رسالت، با آن همه عقل و درایت و فراست، و آن همه اهتمامی که به

انتشار و گسترش اسلام داشت می توان گفت و آیا عقل مجاز می شمارد که گفته شود چنین پیامبری امر دین و امت را مهمل گذاشته و امر رهبری امت پس از خود را مشخص ننموده و تکلیف مسلمانان را در این امر مهم معین نکرده باشد؟!

چگونه است که اگر رئیس یک اداره و یا کدخدای یک روستای کوچک بخواهد به مسافرتی کوتاه برود کسی را به عنوان جانشین برای خویش مشخص می کند و مردم را برای حل و فصل امور به وی ارجاع می دهد، و یا شخص پیامبر اکرم (ص) هنگامی که به یک غزوه و یا مسافرتی تشریف می بردند در شهر کوچک مدینه برای خویش جانشینی مشخص می فرمودند و مردم را در امور خصوصی و عمومی به آنها ارجاع می دادند که اسامی آنها در کتابهای تاریخ ثبت و ضبط است، پس چگونه می توان به چنین پیامبری نسبت داد که مسأله جانشینی پس از خود را مسکوت گذاشته است! آیا پیامبر اکرم (ص) مسأله مهم جانشینی را پس از خود مبهم گذاشت؟ آیا این ابهام و اهمال از روی عمد بوده و یا از روی غفلت و فراموشی؟!

آیا امکان دارد گفته شود چون ابو بکر برای جانشینی خویش، خلیفه معین نمود، به مصالح مسلمانان بصیرتر، نسبت به مسلمانان مهربان تر، و بر اجتماع و وحدت آنان حریص تر از پیامبر اکرم (ص) بود، با اینکه خداوند سبحان دربارهٔ آن حضرت فرمود:

---

(۳۱). یجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال، فاقول: یا رب اصیحابی، فیقال: انک لا تدری ما احدثوا بعدک، فاقول کما قال العبد الصالح: و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم،

فیقال: ان هؤلاء لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم. (بخاری، ۳/ ۱۲۷ در تفسیر سورهٔ مائده و ترمذی، ۵/ ۴ در تفسیر سورهٔ انبیاء).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۷

«حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ». «۳۲»

یک داستان قابل توجه:

از یک عالم شیعی داستانی در این باره نقل شده که بسیار قابل توجه است:

عالمی شیعی به هنگام سفر، بر جماعتی از تسنن وارد شد، شب هنگام فرا رسید، میزبانان اصرار کردند که شب را نزد آنان بماند، عالم شیعی گفت به شرط اینکه از مسائل اختلافی مذهب سخنی به میان نیاید، آنان پذیرفتند. امّا پس از صرف شام یکی از علمای سنت گفت نظر شما دربارهٔ ابو بکر چیست؟ عالم شیعی گفت: وی مردی مسلمان و با فضیلت بود، نماز می خواند، روزه می گرفت، حج بجای می آورد، تصدق می بخشید و رفیق و یار غار پیامبر اکرم (ص) بود. عالم سنی گفت صحیح است ادامه بده. عالم شیعی اضافه کرد، بله او از پیامبر خدا هم در حدّ بسیار بالایی عاقل تر و بافضیلت تر بود، همهٔ حاضران از این سخن تعجب کردند و گفتند تو چگونه چنین سخنی را می گویی؟

گفت: بدان جهت که رسول خدا (ص) مدت بیست و سه سال رهبری مسلمانان را به عهده داشت، امّا با این حال به فکرش نرسید که رهبری امت پس از خود را مشخص کند و شخصی را برای جانشینی خود معین نماید. امّا ابو بکر با اینکه کمتر از سه سال خلافت مسلمانان را بر عهده داشت چنین ضرورتی را احساس کرد و این معنی را متوجه شد که برای پس از خویش جانشینی مشخص کند، به همین خاطر او عاقل تر

از پیامبر اکرم (ص) بود.

و درست در این هنگام بود که افراد حاضر در جلسه به عمق کلام وی پی بردند.

نظر خلیفهٔ دوم در تعیین خلیفه:

و نیز روزی فرزند خلیفهٔ دوم به پدرش گفت:

سخنی را از مردم شنیده ام که دوست دارم برایت بازگویم:

مردم می پندارند که تو جانشینی برای خود مشخص نخواهی کرد با اینکه اگر تو یک شتربان و یا چوپان گوسفندان داشته باشی و او گله را بی سرپرست رها کند و به نزد شما بیاید، او را سرزنش می کنی که گله را ضایع کرده است، با اینکه سرپرستی و حراست مردم بمراتب مهم تر است. عمر گفت: بله نظر من هم همین است. «۳۳»

پس چگونه می توان گفت پیامبر اکرم (ص) نسبت به چنین نکتهٔ روشن و واضحی که فرزند عمر به آن توجه داشته و پدرش هم با نظر وی موافق بوده، بی توجه بوده است؟

---

(۳۲). توبه/ ۱۲۸.

(۳۳). حینما طعن الخلیفه الثانی قال له ابنه: سمعت الناس یقولون مقاله فآلیت ان اقولها لک زعموا انک غیر مستخلف و انه لو کان لک راعی ابل او راعی غنم ثم جاءک و ترکها رأیت ان قد ضیع، فرعایه الناس اشد، قال:

فوافقه قولی (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۵، کتاب الاماره).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۸

در جای دیگر عایشه به عبد الله عمر می گوید:

«فرزندم سلام مرا به پدرت عمر برسان و به او بگو مبادا امت محمد را بدون سرپرست بگذاری، برای خویش جانشین معین کن و مردم را بعد از خود سر در گم مگذار که من بر مردم از فتنه می ترسم.» «۳۴»

آیا می توان گفت عایشه ضرر و خطر فتنه را درک کرده، اما پیامبر خدا (ص) درک ننموده است؟ در جای دیگر،

«افرادی عمر را قبل از مرگ عیادت کردند و به او گفتند وصیت کن و برای خود جانشینی تعیین نما.» «۳۵»

آیا می توان گفت آنان مصلحت وصیت و تعیین خلیفه را دانسته، اما پیامبر اکرم (ص) از آن آگاهی نداشته است؟

وصیت در مسائل شخصی مهمتر است یا تعیین سرنوشت امت اسلام؟:

آیا می توان گفت حفظ و گسترش و اجرای دستورات اسلام و حفظ نظام مسلمین در نظر پیامبر اکرم (ص) به اندازهٔ وصیتهای شخصی دربارهٔ اموال جزئی اهمیت نداشته است؟ با اینکه از آن حضرت روایت شده که فرمود:

«هر کس بدون وصیت از دنیا برود به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است» «۳۶».

و نیز فرموده:

«هیچ مرد مسلمانی سزاوار نیست دو شب بخسبد و مطلبی که باید نسبت به آن وصیت کند داشته باشد. مگر اینکه وصیتش را نوشته و نزد وی موجود باشد» «۳۷».

دلیل دیگری بر نصب حضرت علی (ع) به خلافت:

در اواخر عمر شریف پیامبر اکرم (ص) آیهٔ زیر بر ایشان نازل گردید:

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» «۳۸» ای پیامبر آنچه را از جانب پروردگارت به تو نازل گردیده ابلاغ نما و اگر ابلاغ نکنی رسالت الهی را به انجام نرسانده ای و خداوند تو را از

---

(۳۴). قالت عائشه لعبد الله بن عمر: یا بنی ابلغ عمر سلامی و قل له: لا تدع امه محمد بلا راع، استخلف علیهم و لا تدعهم بعدك هملا فانی اخشی علیهم الفتنه (الامامه و السیاسه، ۱/ ۲۸).

(۳۵). و قال له رجال عادوه قبل موته: اوص یا امیر المؤمنین و استخلف (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۲/ ۱۸۹ و بخاری ج ۲/ ۲۹۹).

(۳۶). من مات بغیر وصیه مات میته جاهلیه (وسایل الشیعه، ۱۳/ ۳۵۲ باب اول از ابواب وصایا حدیث ۸.)

(۳۷). ما حق امری مسلم ان یبیت لیلتین و له شی ء یوصی فیه الا وصیته مکتوبه عنده. (سنن ابن ماجه ۲/ ۹۰۱ کتاب الوصایا، حدیث ۲۶۹۹).

(۳۸). مائده/ ۶۷.

مبانی فقهی حکومت

اسلامی، ج ۱، ص: ۱۳۹

شر مردم محفوظ نگاه می دارد.

مفهوم این آیه اعلام می دارد که مربوط به یک مسأله مهم و اساسی است که دعوت پیامبر (ص) با آن تمامیت یافته و تداوم رسالت با آن تضمین می گردد، به گونه ای که اگر ابلاغ نشود رسالت در معرض تهدید قرار می گیرد.

از ظاهر آن نیز استفاده می شود که مردم با این ابلاغ مخالفند و در صورت اعلام با آن معارضه خواهند کرد و به همین جهت خداوند سبحان به پیامبر خود اطمینان می دهد که وی را از گزند مردم محفوظ نگاه خواهد داشت. از طرق متعدد شیعه و سنی روایت شده که این آیه در رابطه با جریان غدیر خم و نصب حضرت علی (ع) به خلافت و ولایت نازل شده، از باب نمونه، سیوطی (یکی از علمای سنت) در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابن عساکر از ابی سعید نقل می کند که آیهٔ «یا أیها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربک» روز غدیر خم در رابطه با علی بن ابی طالب بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. «**۳۹**»

اجمالی از جریان غدیر خم:

جریان غدیر خم اجمالا- از این قرار است: هنگامی که پیامبر اکرم (ص) از حجه الوداع (آخرین سفری که به حج مشرف شدند) بازمی گشتند، در بین راه در جحفه به سرزمین غدیر خم که محل جدا شدن راه حجاج مدینه از سایر شهرها بود رسیدند.

در این هنگام آیهٔ، «یا أیها الرسول ...» نازل گردید. پیامبر اکرم (ص) توقف نموده و دستور دادند آنها که جلو رفته بودند برگردند، و صبر کردند تا آنها که پشت سر بودند رسیدند و بر مکان بلندی

که از جهاز شتر درست شده بود بالا رفتند و در ضمن خطبه ای فرمودند: آیا می دانید که من نسبت به مؤمنین از خودشان اولی هستم؟ این کلام را سه مرتبه تکرار فرمودند، همه جواب دادند بله یا رسول الله. حضرت فرمودند: «من کنت مولاه فعلی مولاه» هر کس من مولای او هستم، علی مولای اوست. در این سفر، پیامبر اکرم (ص) را نود هزار و به روایتی صد و بیست هزار نفر همراهی می کردند. آنچه گفته شد به صورت متواتر از اکثر صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) نقل شده، گرچه در نقل برخی عبارات، اختلاف جزئی وجود دارد.

علامهٔ متتبع مرحوم آیت الله حاج شیخ عبد الحسین امینی طاب ثراه در اوایل جلد اول کتاب الغدیر یکصد و ده تن از بزرگان صحابه را با ذکر موارد و مآخذ از کتابهای اهل سنت

---

(۳۹). الدر المنثور، ۲/ ۲۹۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴۰

شمارش می کند که جریان غدیر خم را روایت نموده اند که در صورت نیاز به بررسی بیشتر می توان به آنجا مراجعه کرد.

البته این نکته را همین جا باید متذکر شوم که گرچه امامت و رهبری به وسیلهٔ بیعت و انتخاب مردم نیز منعقد می گردد و این نظر، مورد قبول است و در مباحث آینده نیز با دلایل کافی و وافی به یاری خداوند آن را اثبات خواهیم کرد، اما این انتخاب و بیعت بطور قطع در طول نص «۴۰» و دلیل نقلی است، زیرا با وجود نص از جانب پیامبر اکرم (ص) که هیچ گاه از روی هوی سخن نمی گوید و نسبت به صالح ترین و لایق ترین فرد جامعه شناخت و آگاهی لازم را دارد، دیگر

جایی برای شوری و یا انتخاب مردم باقی نمی ماند، و در این صورت اگر بیعتی هم وجود داشته باشد چیزی جز تأکید بر نص نخواهد بود، چرا که خداوند تبارك و تعالی فرمود:

«وَ مٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ «۴۱»- آنچه را پیامبر برای شما آورده است بگیرید.»

علی (ع) و غصب خلافت:

امیر المؤمنین (ع) [خود دربارهٔ استبعاد حرکتی که پس از وفات رسول خدا انجام گرفت] می فرماید: هنگامی که پیامبر اکرم (ص) از دنیا رحلت فرمود مسلمانان دربارهٔ خلافت و حکومت با یکدیگر به نزاع برخاستند، به خدا سوگند هرگز در قلبم خطور نمی کرد و بر ذهنم نمی گذشت که عرب پس از وی (پیامبر) این امر را از اهل بیت او برباید و اینکه پس از وفات او، خلافت را از من دریغ دارند. «۴۲»

و باز در کلامی دیگر می فرماید:

«به خدا سوگند از هنگام وفات رسول خدا تا کنون همواره از حق خویش محروم مانده ام و دیگران را بر من مقدم داشته اند.» «۴۳»

در خاتمهٔ این مبحث بجاست گفتگویی که بین هشام بن حکم (یکی از اصحاب و شاگردان امام صادق (ع)) و عمرو بن عبید معتزلی بصری به وقوع پیوسته است متذکر شویم،

---

(۴۰). این اصطلاح در مباحث آینده نیز به کار می رود و مقصود از آن این است که اعتبار و حجیت بیعت و انتخاب مردم هنگامی است که دلیل قطعی مبنی بر تعیین شخص خاصی یا صنف معینی مثلا فقهای جامع الشرائط در شرع اقدس وجود نداشته باشد، وگرنه دیگر جای انتخاب نیست. (مقرر)

(۴۱). حشر/ ۷

(۴۲). فلما مضی تنازع المسلمون الامر من بعده، فوالله ما کان یلقی فی روعی و لا یخطر ببالی ان العرب تزعج هذا الامر

من بعده عن اهل بیته و لا انهم منحوه عنی من بعده (نهج البلاغه، نامه ۶۲، فیض/ ۱۰۴۸، لح/ ۴۵۱.)

(۴۳). فوالله ما زلت مدفوعا عن حقی مستأثرا علی منذ قبض الله نبیه (ص) حتی یوم الناس هذا (نهج البلاغه، خطبهٔ ۶، فیض/ ۵۹، لح ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴۱

و آن گفتگو این چنین است:

«هشام بن حکم گوید: روز جمعه ای بود، به شهر بصره وارد شدم، به مسجد شهر رفتم، در آن میان حلقهٔ بزرگی از مردم را مشاهده کردم که اطراف عمرو بن عبید- با پوشش ردای سیاه رنگی که با نخهای پشمی زینت شده و ردای دیگری بر آن افکنده بود- گرد آمده بودند و از وی دربارهٔ مسائل مختلف سؤال می کردند، من نیز در جمع آنان داخل شده و از مردم خواستم جایی نیز برای من باز کنند، آنان در آخر جمعیت به من جای دادند، من بر روی دو زانوی خود نشسته و گفتم ای عالم، من مردی غریب هستم، اجازهٔ یک سؤال به من می دهی؟ او به من گفت بفرمایید، گفتم آیا تو چشم داری؟ او در جواب گفت:

فرزندم این چگونه سؤالی است، چیزی را که می بینی چگونه از وجود آن پرسش می کنی؟ گفتم پرسشهای من اینگونه است. گفت: فرزندم، گرچه پرسشهای تو احمقانه است، ولی بپرس. گفتم پس پاسخم را بده، گفت بپرس، گفتم آیا تو چشم داری؟ گفت بله، گفتم با آن چه عملی انجام می دهی؟ گفت با آن رنگها و اشخاص را مشاهده می کنم. گفتم آیا بینی داری؟ گفت بله. گفتم با آن چه می کنی؟ گفت با آن بوها را استشمام می کنم.

گفتم دهان داری؟ گفت

بله، گفتم با آن چه می کنی؟ گفت با آن طعم غذاها را می چشم.

گفتم گوش داری؟ گفت بله، گفتم با آن چه می کنی؟ گفت با آن صداها را می شنوم. گفتم قلب داری؟ گفت بله،. گفتم با آن چه می کنی؟ گفت دریافتهای اعضا و حواسم را با آن تشخیص و تمیز می دهم. گفتم آیا این اعضا و جوارح، تو را از قلب بی نیاز نمی کند؟ گفت نه. گفتم این چگونه است با اینکه همهٔ اینها صحیح و سالم هستند؟ گفت فرزندم اعضا و جوارح هنگامی که در چیزی که بوییده یا دیده یا چشیده یا شنیده باشند شک و تردید کنند به قلب مراجعه می کنند و قلب شکها را باطل و یقین را تثبیت می کند.

هشام گفت: من در این هنگام به وی گفتم پس خداوند بدین سبب که حواس و اعضای بدن دچار شک و خطا می شوند قلب را قرار داده است؟ گفت بله، گفتم پس اگر قلب نباشد آنها به یقین نمی رسند؟ گفت چنین است، گفتم ای ابا مروان، پس خداوند تبارک و تعالی اعضا و جوارح را بدون مرجع و راهنما قرار نداده، پس چگونه تمام این مخلوقات را در حیرت و سرگردانی و شک و اختلاف فروگذاشته؟ آیا خداوند برای عموم مردم رهبر و امامی که به هنگام شک و سرگردانی به آن مراجعه کنند قرار نداد؟ اما برای اعضا و جوارح تو مرجع و امامی که به هنگام تردید و شک بدو بازگردند قرار داد؟

هشام گفت در این هنگام وی ساکت شد و در جواب من فرو ماند، آنگاه رو به من کرد و گفت:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴۲

به من بگو

آیا تو هشام بن حکم نیستی؟ گفتم نه، گفت آیا از همنشینان و دوستان او هستی؟ گفتم نه، گفت تو اهل کدام شهری؟ گفتم اهل کوفه، گفت پس تو هشام هستی، آنگاه مرا در جای خود نشاند و تا هنگامی که من در جلسه حضور داشتم دیگر سخن نگفت» «۴۴».

این آن چیزی بود که به صورت خلاصه دربارهٔ نصب حضرت علی (ع) به خلافت از طرف رسول اکرم (ص) می توان در اینجا مطرح کرد. البته تفصیل آن را باید در کتابهای کلام و اعتقادات جستجو نمود.

لزوم اظهار نظر در مباحث علمی:

و من گمان نمی کنم که هیچ یک از مسلمانان از برادر مسلمان خود انتظار و توقع داشته باشد که آنچه را بین خود و خدای خود حق می داند کتمان کرده و در یک بحث علمی آن را اظهار ننماید.

آنچه به نظر من از هر فرد مسلمان انتظار می رود این است که در هر حال، ادب را رعایت نموده و زبان و قلم خود را کنترل کند، از نزاع و تشاجر دوری جسته و برادری و وحدت مسلمانان را در مقابل دشمنان و بیگانگان محفوظ نگاهدارد.

و بر هر عالم منصفی لازم است همواره به دنبال حق بوده و پس از دستیابی به آن، آن را بپذیرد و در صدد نباشد هر آنچه واقع شده است را پاک و بی عیب جلوه داده و آن را توجیه کند. اللهم فاهدنا لما اختلف فیه من الحق.

و نیز به برادران مسلمان خویش چه شیعه و چه سنی سفارش می کنم که در مسأله امامت و خلافت به کتاب المراجعات که مشتمل است بر مکاتبات آیت الله سید عبد الحسین شرف الدین موسوی از علمای بزرگ شیعه

و علامه استاد شیخ سلیم البشری پیشوای دانشگاه الازهر که از علمای بزرگ سنی مذهب است مراجعه کنند و از آن بهره جویند، چرا که این کتاب با همهٔ کوچکی، مشتمل بر مطالبی است که دردمندان را شفا و تشنگان را سیراب می کند. خداوند مؤلف بزرگوار و گرانقدرش را جزای خیر دهاد «۴۵».

---

(۴۴). اصول کافی، ۱/ ۱۶۹، کتاب الحجه، باب الاضطرار الی الحجه، حدیث ۳.

(۴۵). المراجعات یکی از آثار ارزندهٔ آیت الله سید عبد الحسین شرف الدین است که در آن ۱۱۲ نامه که بین ایشان و شیخ الاسلام سلیم بشری مفتی و رئیس سابق جامعهٔ الازهر مبادله شده گردآوری شده است. این دو عالم اسلامی، در این نامه ها، حقایق بسیاری را مورد بحث و نظر قرار داده اند، بیان این نامه ها، ادبی، زیبا و محکم است و مطالب مطرح شده در آنها غنی و سرشار. به گفتهٔ سلیم بشری: شرف الدین در نامه های پرمغز و خوش سبک و محکمش به سان سیلی است که از قله های کوه خیزد، یا ابری که از آن ژاله ریزد. از نامه های شیخ سلیم بشری نیز پیداست که دانشمندی عمیق و حق جو بوده است. وی در نوشته هایش حقایق مهمی از مسائل-

معنای ولایت و مشتقات آن در لغت و در فرهنگ اسلامی:

اشاره

آنچه از تفسیر آیهٔ شریفه باقی ماند و لازم است به آن پرداخته شود تفسیر ولایت و مشتقات آن است که به آن می پردازیم:

معنای لغوی ولایت:

راغب (اصفهانی) در کتاب مفردات خویش واژهٔ ولایت را اینگونه معنی می کند: ولاء و توالی آن است که دو یا چند چیز به گونه ای کنار هم قرار گیرند که هیچ چیز غیر خودشان بین آنان حایل نباشد، گاهی ولاء و توالی برای قرب مکانی، نسبی، دینی، دوستی، همیاری و همفکری در اعتقاد استعاره آورده می شوند «۴۶»

ولایت (به کسر واو) به معنی نصرت و یاری رساندن است و ولایت (به فتح واو) به معنی به عهده گرفتن امور است. برخی گفته اند ولایت (به کسر واو) و ولایت (به فتح واو) مثل دلالت (به کسر دال) و دلالت (به فتح دال) است که تفاوتی از جهت معنی با یکدیگر ندارند و حقیقت آن به عهده گرفتن است.

کلمهٔ «ولی» و «مولی» نیز به همین معنی به کار گرفته می شوند و هر دو هم به معنی «فاعل» یعنی سرپرست و حاکم و «مولی» و هم به معنی «مفعول» یعنی فرد تحت کفالت و سرپرستی (موالی) به کار برده شده است. «۴۷»

نهایـهٔ ابن اثیر می نویسد در بین اسـماء خداوند تبارک و تعالی «ولی» دیده می شود، یعنی «یاور» و برخی گفته اند یعنی کسـی که ادارهٔ امور عالم و همهٔ خلایقی که به وی قیام و قوام دارند به عهدهٔ اوست، و یکی از نامهای خداوند عز و جل «والی» است و این بدان جهت است که وی مالک همهٔ اشیاء است و به هر گونه که اراده کند در آنها قدرت تصرف دارد، و

- اعتقادی شیعه

و غیر آن را تصدیق کرده است که از جمله، اهمیت اساسی فقه شیعه و مجزی بودن عمل به آن در رفع تکلیف است. دوست و معاصر شرف الدین عالم سترگ، شیخ آقا بزرگ تهرانی دربارهٔ شخصیت او می نویسد: شرف الدین یکی از افتخارات این روزگار و یکی از آیات بزرگ خداست که در عصر حاضر (قرن چهاردهم هجری) طلوع کرده است ... کسی که بخواهد شرف الدین را توصیف کند چه بگوید؟ بگوید او مجتهدی است دانا؟ متکلمی است بی همتا؟ فیلسوفی است نیرومند؟ اصول دانی است متبحر؟ مفسری است بزرگ؟ محدثی است صادق؟ مورخی است حجت؟ خطیبی است زبان آور؟ پژوهشگری است نقدگرا؟ ادیبی است سترگ؟ آری شرف الدین اینهمه است و علاوه بر اینها مجاهدی است نستوه در راه دین و مبارزی است پیوسته در سنگر ... (نقباء البشر، ج ۳/ ۱۰۸۴). برای شناخت بیشتر عالم مجاهد، شرف الدین به آثار وی و نیز کتاب شرف الدین تألیف فاضل ارجمند محمد رضا حکیمی مراجعه شود. (مقرر).

(۴۶). استعاره، اصطلاحی است در علم معانی بیان و از عاریه گرفته شده و مراد از آن استعمال لفظی است در معنی یا معناهایی که به معنی حقیقی آن نزدیک باشند (مقرر).

(۴۷). مفردات راغب/ ۵۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴۴

گویا واژهٔ ولایت همواره به تدبیر و قدرت و توان تأثیرگذاری در سایر پدیده ها اشعار دارد، و در صورتی که این مفاهیم در کسی مجتمع نباشد اسم والی به وی اطلاق نمی شود.

در احادیث، کلمهٔ مولی بسیار تکرار شده و این بدان جهت است که این لفظ بر مصادیق و موارد بسیار زیادی منطبق می شود که از آن جمله

است: رب، مالک، آقا و سرور، ولی نعمت، آزاد کنندهٔ بنده، یاور، دستیار، پیرو، همسایه، پسر عمو، هم سوگند، هم پیمان، داماد، بردهٔ آزاد شده، کسی که نعمتی به وی بخشیده شده ... و هر کسی که کاری را به عهده گرفته و یا کاری به او بستگی دارد وی مولی و ولی آن کار محسوب می شود.

و از همین مورد است حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» که کلمهٔ مولی در این روایت به اکثر معانی فوق الذکر حمل شده است.

شافعی می گوید: مراد از مولی در این روایت، ولایت اسلامی آن حضرت است، همانند گفتار خداوند تبارک و تعالی که می فرماید: «ذلک بان الله مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم». و سخن عمر که به علی (ع) گفت «اصبحت مولی کل مؤمن» معنای آن این است که تو امروز، ولی و سرپرست هر مؤمن شدی. برخی گفته اند علت این فرمایش پیامبر اکرم (ص) این است که اسامه به علی (ع) گفت تو مولای من نیستی مولای من فقط رسول خداست. آنگاه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه- هر که من مولای او هستم علی مولای اوست».

و از همین مورد است حدیث «ایما امرأه نکحت بغیر اذن مولاها فنکاحها باطل- هر زنی بدون اجازهٔ مولایش ازدواج کند، ازدواجش باطل است» که منظور از مولای او کسی است که متولی کارهای اوست، و مسئولیت وی را عهده دار است، و در روایتی به جای کلمهٔ مولاها «ولیها» آمده است «۴۸».

و در کتاب صحاح اینگونه آمده است:

ولی: به معنی کنار هم قرار گرفتن و نزدیک شدن است. گفته می شود «تباعدنا بعد ولی» یعنی

پس از مصاحبت و نزدیک بودن به هم، از هم دور شدیم. «و کل مما یلیک» یعنی از آنچه نزدیک و در کنار تو است بخور. «... و اولیته الشی ء فولیه» یعنی او را متصدی امری کردم، او هم متصدی آن شد. و همچنین «ولی الوالی البلد» و «ولی الرجل البیع» یعنی والی متصدی امور شهر شد و فروشنده متصدی امر فروش شد. و کلمهٔ مولی به

---

(۴۸). نهایه ابن اثیر، ۵/ ۲۲۷

بندهٔ آزاد شده، و کسی که بنده ای را آزاد نموده و پسر عمو، یاور و همسایه گفته می شود و کلمهٔ ولی به معنی داماد است و هر کس کار کسی را به عهده بگیرد «ولی» وی محسوب می شود «۴۹».

و در معجم مقاییس اللغه آمده است:

و- ل- ی: اساسا به معنی قرب و نزدیکی است. ولی (به فتح واو و سکون لام و یاء) به معنی قرب است، گفته می شود «تباعد بعد ولی» یعنی پس از قرابت دور شد. «و جلس مما یلینی» یعنی کنار من نشست. ولی: به بارانی که بعد از اولین باران شبیه شبنم می بارد گفته می شود. و از همین باب است کلمهٔ «مولی» که به معنی: بندهٔ آزاد شده، آزاد کنندهٔ بنده، همراه، همپیمان، پسر عمو، یاور، همسایه و ... است که همهٔ اینها از (ولی- به فتح واو و سکون لام و یاء) به معنی قرب است و هر کس سرپرستی کسی را به عهده بگیرد ولی او محسوب می شود. و همهٔ مشتقات این باب به قرب بازگشت می نماید. «۵۰»

و لسان العرب، در این باره می نویسد:

ولی: ولی یتیم، کسی است که در

کنار یتیم قرار گرفته و سرپرستی وی را به عهده دارد و ولی زن، کسی است که اجازهٔ ازدواج زن به وی وابسته است، و بدون اجازهٔ او ازدواجش امکان پذیر نیست.

در حدیث وارد شده، هر زن بدون اجازهٔ مولای خویش ازدواج کند، ازدواجش باطل است.

فراء می گوید: «موالی، ورثه شخص و پسر عموهای وی هستند» و نیز گفته: «ولی و مولی در کلام عرب یکی است».

ابو منصور می گوید: از همین مورد (سرپرستی) است گفتار پیامبر اکرم که می فرماید:

هر زنی بدون اجازهٔ مولای خویش ... و در روایتی به جای کلمه مولی، ولی آمده و این بدان جهت است که این دو کلمه (ولی و مولی) هر دو به یک معنی است. «۵۱»

در اقرب الموارد اینگونه آمده است:

«ولی الشیء و علیه ولایه و ولایه: ملك امره و قام به.»- در کنار چیزی قرار گرفت و ولایت یا ولایت چیزی به عهدهٔ اوست، یعنی مالك کار او شد و مسئولیت

---

(۴۹). صحاح جوهری، ۶/ ۲۵۲۸

(۵۰). معجم مقایس اللغه، ۶/ ۱۴۱.

(۵۱). لسان العرب، ۱۵/ ۴۰۷.

آن را به عهده گرفت «۵۲».

و سخنان دیگری نظیر این سخنان که اهل لغت در معنی کلمهٔ ولایت و مشتقات و موارد استعمال آن گفته اند که می توان برای آگاهی بیشتر به آنها مراجعه کرد.

مفهوم ولایت و مولی در فرهنگ اسلامی:

حال با توجه به مطالبی که در معنی لغوی ولایت گفته شد، یعنی با توجه به اینکه: ولی یتیم کسی است که سرپرستی وی را به عهده دارد، و ولی زن کسی است که اجازهٔ ازدواج به عهدهٔ اوست و طبق فرمودهٔ پیامبر اکرم (ص) «هر زنی بدون اجازهٔ ولی خویش ازدواج کند ازدواجش

باطل است «۵۳»

و با توجه به اینکه به سلطان، ولی امر گفته می شود و به کسی که مسئولیت تجهیز و تکفین میت را به عهده می گیرد، ولی میت گفته می شود. و با توجه به آنچه از مبرّد دربارهٔ صفات باری تعالی نقل شده که: ولی همان احق و اولی به تصرف است، و همچنین مولی که از کلام او استفاده می شود، ولی و مولی و اولی به یک معناست.

و آنچه از فراء نقل شد که «ولی و مولی در کلام عرب یکی است». و آنچه از مفردات نقل شد که: «حقیقت ولایت به عهده گرفتن کارها و سرپرستی امور است و ولی و مولی نیز به همین معناست» و آنچه از ابن اثیر نقل شد که «در مفهوم ولایت تدبیر و قدرت و فعل [قدرت تأثیرگذاری] نهفته است»، با توجه به همهٔ اینها آشکار می گردد که مفهوم تصرف و عمل در کلمهٔ ولایت مندرج شده است و آنچه در کلمات برخی آمده که معنی و مفهوم ولایت تنها محبت و دوستی است صحیح به نظر نمی رسد، زیرا اگر صرف محبت و دوستی که یک امر قلبی است را [در فرهنگ عرب] بخواهند بیان کنند در آن صورت لفظ «حب»، و یا «ودّ» [محبت یا مودّت] که کلمات مقابل آن «بغض و کراهت» است را به کار می برند.

اما «ولایت» به معنی تصدی و به عهده گرفتن کاری از کارهای دیگران است که در مقابل آن «عداوت» است که به معنی تجاوز و تعدّی به دیگران است. پس به مصلحت دیگران در کار آنها تصرف نمودن، ولایت است و تصرف به ضرر دیگران عداوت، و این

هر دو از مقولۀ فعل [انجام کار و تأثیر گذاردن در امور دیگران] است. [نه صرفا یک امر قلبی و احساسی چنانچه در مودت و محبت اینگونه است]. البته گاهی واژۀ ولایت در تصرف در شئون دیگران به صورت مطلق چه به نفع و چه به ضرر به کار برده می شود.

---

(۵۲). اقرب الموارد، ۲/ ۱۴۸۷.

(۵۳). عن النبی (ص) ایما امرأه نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل. سنن ترمذی، ۲/ ۲۸۰ باب ۱۴ از ابواب نکاح، حدیث ۱۱۰۸.

اینک در گفتار خداوند تبارک و تعالی بیندیش که می فرماید: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ «۵۴»- مردان و زنان مؤمن برخی از آنها اولیای برخی دیگر هستند، یکدیگر را به کارهای نیک امر نموده و از کارهای زشت بازمی دارند.» و نیز این آیۀ شریفه که می فرماید: «اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ «۵۵»- خدا ولی و سرپرست مؤمنان است، آنان را از تاریکیها به نور می راند و آنان که کافرند اولیائشان طاغوت است، آنان را از نور به ظلمتها می رانند.

ملاحظه می فرمایید در دو آیۀ فوق که لفظ ولایت آمده به دنبال آن به گونه ای چگونگی کارهای ناشی از ولایت و امر و نهی و عمل متناسب با آن ذکر شده و همۀ اینها دلیل بر این است که مفهوم تصرف همواره در مفهوم ولایت مندرج شده است.

وحدت و قرب، لازمۀ اعمال ولایت:

حال با توجه به ریشۀ کلمۀ ولایت که طبق گفتۀ اهل لغت به معنی کنار هم قرار گرفتن و نزدیکی است. [الولی- القرب] باید

گفت کسی که می خواهد در امور دیگری تصرف کند لازمۀ آن نزدیک شدن و همراه شدن با اوست وگرنه اعمال ولایت و تصرف امکان پذیر نیست، انسان خود به تنهایی قادر به رفع نیازمندیهای خود نیست و به همین جهت نیاز به کسی دارد که در کنار و نزدیک وی قرار گرفته و در نیازمندیها به او کمک کند، و درست با قرار گرفتن افراد در کنار اوست که از تنهایی خارج شده و صاحب «ولی» می گردد و با این نزدیکی و کنار او قرار گرفتن می تواند توسط آن، نقصهایش را جبران و کمبودهایش را برطرف کند، و کلمۀ «ولی» و «مولی» نیز بدان جهت هم بر والی و هم بر کسی که تحت سرپرستی اوست اطلاق می شود، که اینها هر دو نیازمند به هم هستند و هر یک قسمتی از کارهای دیگری را انجام می دهد.

کلمۀ «تلو» (کنار) و «ولی» نیز گویا از یک ریشه گرفته شده باشد که واو آن قلب به (تاء) شده است و نظیر آن در کلام عرب بسیار یافت می شود. از باب مثال هنگامی که زید تنها نیست و فرد دیگری «مثلا عمرو» در شئون او دخالت و تصرف می نمایند می توان گفت هر کدام در کنار دیگری است و به همین اعتبار و عنایت است که لفظ مولی هم به مالک و هم به مملوک اطلاق می شود، و باز به همین اعتبار و عنایت است که گفته می شود «اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا- خدا ولی مؤمنان است» و از طرف دیگر گفته می شود «المؤمن ولی الله-

---

(۵۴). توبه/ ۷۱.

(۵۵). بقره/ ۲۵۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴۸

مؤمن ولی خداست».

پس از مجموع این

مطالب آشکار می شود که این معانی متعدد که برای مولی ذکر شد بازگشت آن به یک معنی است و همه مصداق یک مفهوم هستند و آن مفهوم قرار گرفتن یک شخص در کنار شخص دیگر برای به عهده گرفتن برخی کارها و برطرف کردن برخی نواقص و کمبودهای اوست.

کلمه مولی در حدیث متواتر «من کنت مولاه ...» به چه معنی است؟:

حال با توجه به آنچه گفته شد، آشکار می شود که گفتار پیامبر اکرم (ص) در حدیث متواتر «من کنت مولاه»- چه با لفظ مولی باشد و یا با لفظ ولی- مفهوم آن این است که آنچه را خداوند سبحان برای وی از اولویت در تصرف و ولایت و حکومت مندرج در آیهٔ شریفه «النَّبِیُّ أَوْلَیٰ بِالْمُؤْمِنِینَ» ثابت نموده، برای حضرت علی (ع) نیز تثبیت می فرماید و به همین جهت در ابتدای کلام، جملهٔ «آیا می دانید من نسبت به مؤمنان از خودشان اولی هستم» را سه مرتبه تکرار فرمودند، و ظاهر کلام این است که دو کلمهٔ: «مولی» در کلام آن حضرت هر دو به یک معناست و آن همان اولویتی است که در آیهٔ شریفه بیان شده است.

و اگر پیامبر اکرم (ص) در صدد بیان محبت داشتن مردم نسبت به حضرت علی (ع) بود دیگر احتیاجی نبود که آن حضرت اولویت خویش را برای مردم متذکر شوند و طبعا یادآوری آن لغو محسوب می شد. به طور قطع بیان یک محبت صرفا قلبی آن قدر مسأله مهمی نبود که پیامبر اکرم (ص) برای اعلان آن صد و بیست هزار حاجی را به هنگام بازگشت از حج در وسط روز و در آن گرمای شدید و طاقت فرسا در سرزمین غدیر خم برای بیان و اعلام آن متوقف نماید.

و

بـاز شاهـد همین معناست، گفتار آن حضـرت در خبر عمران بن حصـین که فرمود: «از علی چه می خواهیـد؟ همانا علی از من است و من از علی هستم و او ولی هر مؤمن است پس از من «۵۶»». چرا که کلمهٔ «پس از من- من بعدی» بخوبی احتمال اینکه ولایـت به معنی محبت قلـبی باشـد را نفی می کنـد و مشـخص و معین می سـازد که منظـور از مـولی، اولـویت و امـامت است. چنانچه این معنی پوشیده نیست.

اینهـا نکـاتی بود که اجمالا به آن اشاره شـد و تفصـیل آن را بایـد در کتابهای کلامی که برای بحث از اینگونه مسائل تـدوین شده جستجو کرد.

---

(۵۶). عن رسول اللّه فی خبر عمران بن حصـین: ما تریدون من علی؟ انّ علیا منی و انا منه و هو ولی کل مؤمن من بعدی (سـنن ترمذی، ۵/ ۲۹۶، حدیث ۳۷۹۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۴۹

روایاتی در لزوم تمسک به اهل بیت پیغمبر علیهم السلام:

اشاره

و اما ضـرورت تمسک به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) و حجیت گفتار آنان در اصول و فروع دین امر دیگری است که علاوه بر مسـأله امـامت و خلافـت بایـد به آن توجه ویژه مبـذول نمود، چرا که مسأله خلافت مسـئله ای است اعتقادی که به «علم کلام» مربوط می شود. امـا مسـأله حجیت اقوال و افعـال عترت طـاهرین (ع) یک مسأله اصولی است، گرچه هر دو مسأله در نزد ما از یکدیگر تفکیک ناپذیر و متلازم یکدیگرند.

ادلهٔ شـرعی و روایات بر ضـرورت اخذ به مذهب عترت طاهرین (ع) و در رأس آن باب علم پیامبر (ص) امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع) بسیار است که به درج برخی از آنها می پردازیم:

حدیث متواتر ثقلین:

حدیث ثقلین از احادیث متواتر بین فریقین است که بر اساس مضمون آن پیامبر (ص) عترت را در کنار و عدل قرآن کریم قرار داده است.

این حدیث را صاحبان صـحاح و سنن و مسانید «۵۷» و بسـیاری دیگر از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده اند و از احادیث بسیار معروف و مشهور است که به ذکر آن می پردازیم:

زید بن ارقم ضمن نقل حدیث غدیر روایت نموده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«ای مردم همانا من یک بشر هستم و نزدیک است که فرستادهٔ خدا (ملک الموت) مرا ملاقات کند و من دعوت او را اجابت نمایم، اما من دو چیز گرانبها را در میان شما به یادگار می گذارم، اولین آنها کتاب خداست که در آن هدایت و نور است.

پس کتاب خدا را گرفته و بدان چنگ آویزید.

آنگاه آن حضرت در ترغیب و تشویق مردم نسبت به کتاب خداوند سخنانی

---

(۵۷). صحاح: به کتابهایی گفته می شود که روایات

گردآوری شده در آنها از جهت سند در نظر مؤلفین آنها صحیح و درست باشد. در میان کتابهای سنت شش کتاب به عنوان صحاح مشهور و معروف است: ۱- صحیح بخاری، تألیف محمد بن اسماعیل جعفی بخاری متوفای ۲۵۶، ۲- صحیح مسلم، تألیف مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری متوفای ۲۶۱، ۳- صحیح ابن ماجه تألیف محمد بن یزید بن ماجه قزوینی متوفای ۲۷۳، ۴- صحیح ابو داود، تألیف ابو داود سلیمان بن اشعث سجستانی متوفای ۲۷۵، ۵- صحیح ترمذی تألیف ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی متوفای ۲۷۹، ۶- صحیح نسائی تألیف احمد بن شعیب نسائی متوفای ۳۰۳. البته گاهی موطاء مالک تألیف مالک بن انس رهبر شاخه مذهبی فقه مالکی را نیز جزو صحاح به شمار آورده اند.

سنن: به غیر از صحیح مسلم و صحیح بخاری به سایر کتب صحاح، سنن نیز گفته می شود، نظیر سنن ترمذی، و سنن ابی داود.

مسانید: کتابهایی هستند که در آنها مجموعهٔ احادیث اشخاص با ذکر سند گردآوری شده، امّا مؤلفین آن مدعی صحت همه حدیثهای گردآوری شده نیستند، نظیر مسند احمد حنبل. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۰

بیان داشت و سپس فرمود: و [دومین آنها] اهل بیتم است. خدا را به یاد شما می آورم دربارهٔ اهل بیتم. «۵۸»

و نیز ترمذی به سند خویش از زید بن ارقم روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«من در میان شما چیزی را به یادگار گذاشتم، اگر بدان تمسک جویید هرگز پس از من گمراه نمی شوید، یکی از آن دو عظیم تر و بزرگتر از دیگری است. کتاب خدا، رشته ای که از آسمان به زمین امتداد یافته و عترتم، اهل بیتم

که هرگز تا آن زمان که بر حوض بر من وارد شونـد از یکـدیگر جـدا نخواهند شد. پس اینک بنگرید که پس از من با آن دو چگونه رفتار خواهید کرد. «۵۹»

روشن است که تمسـک به کتـاب، توجه به دسـتورات خـدا و عمل به مضامین قرآن است و تمسک به عترت، توجه و عمل به گفتار و سنت ائمه معصومین علیهم السلام است. پس گفتار و سنتهای آنان دارای حجیت شرعی و الهی است.

و پیش از ایـن دانسـتی کـه این حـدیث (ثقلین) بین فریقین متـواتر است و دو روایت فـوق صـرفا به عنـوان نمـونه ذکر گردیـد. مضـمون این روایت را پیامبر اکرم (ص) در موارد متعـدد بیان فرموده انـد: یکی در روز عرفه آخرین سـفر پیامبر اکرم (ص) به حـج (حجه الوداع)، دیگری در سـرزمین غـدیر خم، سومی بر فراز منـبر خویش در مسـجد مـدینه، چهـارمی در حجرهٔ مبـارک خویش به هنگام بیماری، که همهٔ این تأکیدها برای تثبیت کتاب و عترت به عنوان دو رکن اساسـی دین مبین اسـلام بوده است که می توان در کتب حدیث به موارد نقل آن دست یافت. و بر همین اساس است که هر عاقل دانایی حدس می زند که مسأله امامت عترت پیامبر (ص) و لزوم تمسک به آنان همان نکتهٔ مهمی بوده که پیامبر اکرم (ص) به هنگام بیماری خویش به وسیلهٔ کتابت قصد تثبیت آن را داشت، اما افرادی از نگارش آن مانع شدند که روایت ذیل، بیانگر همین واقعیت است.

صحیح بخاری به سند خویش از ابن عباس روایت نموده که گفت:

«هنگامی که رسول خدا (ص) را حالت احتضار فرا گرفت و مردانی در حجرهٔ

---

(۵۸). أیها الناس فانما انا بشر یوشک ان یأتی رسول ربی فاجیب

و انا تارک فیکم ثقلین: اولهما کتاب اللّه فیه الهدی و النور فخذوا بکتاب اللّه و استمسکوا به- فحث علی کتاب اللّه و رغب فیه ثم قال: و اهل بیتی، اذکرکم اللّه فی اهل بیتی، اذکرکم اللّه فی اهل بیتی، اذکرکم اللّه فی اهل بیتی. (صحیح مسلم، فضائل الصحابه ۷/ ۱۲۲. چاپ دیگر ۴/ ۱۸۷۳ حدیث ۲۴۰۸).

(۵۹). انی تارک فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا بعدی، احدهما اعظم من الآخر: کتاب الله حبل ممدود من السماء الی الارض، و عترتی اهل بیتی و لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض فانظروا کیف تخلفونی فیهما (سنن ترمذی، ۵/ ۳۲۸، حدیث ۳۸۷۶).

مبارک، اطراف آن حضرت گرد آمده بودند، فرمود: پیش آیید تا برای شما چیزی را بنویسم که پس از آن هرگز گمراه نشوید، در آن هنگام برخی از افراد که آنجا حضور داشتند گفتند: درد و مرض بر وی غلبه کرده، قرآن در نزد شماست و تنها کتاب خدا ما را بس است. پس بین اهل منزل اختلاف و نزاع درگرفت، برخی گفتند بیاورید تا پیامبر برایتان بنویسد تا پس از آن گمراه نشوید، و برخی دیگر سخنان دیگری گفتند. چون سخنان بیهوده و نزاع بالا گرفت پیامبر اکرم (ص) فرمود: برخیزید [بروید]. «۶۰»

عبید الله نقل می کند که ابن عباس پیوسته می گفت: بزرگترین مصیبت و بلکه همهٔ مصیبتها در این است که با ایجاد اختلاف و ابراز سخنهای بیهوده مانع شدند که پیامبر خدا برای آنان این نامه را بنویسد. حال باید در جمله ای که در این روایت آمده- جملهٔ «پس از آن گمراه نشوید- لن تضلوا بعدی» و

شباهت زیاد آن با تعبیر پیامبر در روایت ترمذی اندیشید و به دست آورد که پیامبر اکرم (ص) در آن لحظات حساس چه مطلبی را می خواسته اند مکتوب فرمایند.

علامهٔ بحاث و یگانه زمانهٔ خویش مرحوم آیت الله سید حامد حسین هندی قدس سرّه، دو جلد قطور از یک دورهٔ کتاب گرانقدر خویش را که به عبقات الانوار نامگذاری نموده است به نقل حدیث ثقلین و طرق نقل آن از کتابهای سنت اختصاص داده که بجاست برای تحقیق بیشتر در رابطه با این حدیث به آن مراجعه شود. «۶۱»

---

(۶۰). عن ابن عباس قال: لما حضرت رسول الله (ص) و فی البیت رجال فقال النبی (ص) هلموا اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده فقال بعضهم ان رسول الله (ص) قد غلبه الوجع و عندکم القرآن، حسبنا کتاب الله فاختلف اهل البیت و اختصموا، منهم من یقول: قربوا یکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده و منهم من یقول غیر ذلک. فلما اکثروا اللغو و الاختلاف قال رسول الله (ص): قوموا (صحیح بخاری، ۳/ ۹۱، کتاب المغازی، باب مرض النبی (ص) و وفاته).

(۶۱). کتاب عبقات الانوار فی مناقب الائمه الاطهار (ع) یک دورهٔ کامل در اثبات امامت ائمه علیهم السلام است که توسط عالم بزرگوار سید میر حامد حسین بن محمد قلی خان نیشابوری کنتوری (متوفای ۱۳۰۶) در رد باب هفتم کتاب التحفه الاثنی عشریه نگارش یافته است. این کتاب در دو بخش عمده تنظیم شده است. بخش اول آن به اثبات دلالت آیاتی از قرآن کریم که به آنها برای اثبات امامت ائمه (ع) استناد شده پرداخته شده که متأسفانه هنوز به چاپ نرسیده است و در کتابخانهٔ مصنف در

لکنهو هند، نسخه خطی آن موجود است. بخش دوم آن در اثبات دلالت دوازده حدیث مربوط به امامت ائمه معصومین علیهم السلام است که در دوازده جزء- هر حدیث در یک جزء- تألیف یافته که جزء دوازدهم آن در رابطه با حدیث ثقلین و طرق نقل آن است که در دو جزء ضخیم گردآوری شده و همان دو جلد به سال ۱۳۸۱ در ایران در شش مجلد به چاپ رسیده است. (نقل به تلخیص از الذریعهٔ آغاز بزرگ تهرانی، ۱۵/ ۲۱۴) مقرر.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۲

دیگر روایات ضرورت تمسک به عترت طاهرین علیهم السلام:

پس بر اساس فرمودهٔ پیامبر اکرم (ص) بر امت مسلمان لازم است که به عترت پاک پیامبر اکرم (ص) تمسک جسته و گفتار و کردار آنان را پیشوای خود قرار دهند و من هرگز گمان نمی کنم هیچ یک از علما، ائمه مذاهب اربعه را مقدم داشته و آنان را بر عترت پاک پیامبر اکرم (ص)، ائمه معصومین علیهم السلام که کشتیهای نجات و درهای نزول رحمت الهی و پرچمهای هدایت وی هستند ترجیح دهند. با اینکه در شأن آنان علاوه بر حدیث ثقلین، احادیث و روایات دیگری نظیر روایات ذیل به دست ما رسیده است:

الدر المنثور در شأن قرآن و عترت از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«هرگز از آن دو (قرآن و عترت) پیشی نگیرید که هلاک می شوید و به آنان نیاموزید که آنان از شما داناترند «۶۲»»

مستدرک حاکم نیشابوری به سند خویش از ابن عباس روایت نموده است که پیامبر خدا فرمود:

«ستارگان، مردم زمین را [هنگام مسافرت در دریا] از غرق شدن ایمنی می بخشند و اهل بیت من عامل ایمنی امت

من از اختلاف و تفرقه انـد و در صورتی که قبیله ای از عرب بـا آنان به مخالفت برخیزد، دچار تفرقه می شود، آنگاه از حزب ابلیس می شود. «۶۳»

باز در همان کتاب به سند خویش از ابو ذر روایت می کند که گفت، از پیامبر اکرم (ص) شنیدم که می فرمود:

«همانـا مثـل اهل بیت من در میان شـما هماننـد کشتی نوح در میان قومش است، آن کس که بر آن سوار گشت نجات یافت و آنکه از آن تخلف ورزید غرق شد «۶۴»».

امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«به اهل بیت پیامبرتان بنگرید، از آن سمت که آنان گام بر می دارند منحرف نشوید و قدم به جای قدمشان بگذارید، آنها شما را هرگز از جادۀ هدایت بیرون نمی برند و به پستی

---

(۶۲). فلا تقـدموهما لتهلکوا و لا تعلموهما فانهما اعلم منکم (الـدر المنثور، ۲/ ۶۰). شایـد مقصود از جملۀ و لا تعلموهما، بر حذر داشتن از پیشداوریهای معمولی و تفسیر به رأی در فهم آیات و روایات باشد (مقرر).

(۶۳). عن ابن عبـاس، قـال قـال: رسول اللّه (ص) النجوم امان لاهل الارض من الغرق و اهل بیتی امان لامتی من الاختلاف، فاذا خالفتها قبیله من العرب اختلفوا فصاروا حزب ابلیس (مستدرک حاکم، ۳/ ۱۴۹).

(۶۴). عن ابی ذر قال: سـمعت النبی (ص) یقول: الا ان مثل اهل بیتی فیکم مثل سفینه نوح من قومه، من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق (مستدرک حاکم نیشابوری، ۳/ ۱۵۱).

و هلاکت بازنمی گردانند، اگر سـکوت کردند سـکوت کنید و اگر قیام کردند قیام کنید، از آنها پیشـی نگیرید که گمراه می شوید و از آنان عقب نمانید که هلاک

می گردید «۶۵»».

باز آن حضرت در کلامی دیگر می فرمایند:

«آنـان (اهـل بیت پیـامبر (ص)) موضـع اسـرار خداوندنـد و ملجأ فرمـانش، ظرف علم او هسـتند، و مرجـع حکمتهـایش، مخزن کتابهای او هستند و کوههای استوار دینش، به وسیلهٔ آنان خمیدگی پشت دین را راست نمود و لرزش های آنان را از بین برد ... احدی از این امت را با آل محمد مقایسه نتوان کرد و آنان که ریزه خوار خوان نعمت آنانند با آنان برابر نخواهند بود، آنان اساس دین و ارکان یقیننـد، غلوه کننـده باید به سوی آنان بازگردد، و عقب مانده باید به آنان ملحق شود، ویژگیهای ولایت و حکومت از آنهـاست و وصـیت پیـامبر (ص) و وراثت او در میـان آنـان است و اکنون زمـانی است که حق به اهلش و جایگـاه واقعی خود رسیده است «۶۶»». و روایتهای دیگری نظیر این روایات که از طریق فریقین نقل شده و تعداد آنها بسیار زیاد است، که باید در جای خود به صورت مستقل مورد بحث قرار گیرد.

من در عین حال از علمای متعهـد و آگاه سـنت در خواست می کنم از سـر انصاف و با دیـدهٔ علم به دور از جوهای سیاسـی و تحریفهای اسـتعماری، عقاید ما را دربارهٔ خلافت و ولایت و تمسک به راه و مرام عترت طاهرین اهل بیت پیامبر علیهم السـلام مطـالعه نماینـد و در زنـدگی افرادی که به عنوان الگو، فرا رویمـان قرار داده ایم بیندیشـند، و من تصور نمی کنم هیـچ یک از آنان، ائمه مذاهب اربعه را با توجه به روایاتی که در کتب خود آنان نیز وارد شده است بر پیشوایان و امامان خاندان عصمت و طهارت، ترجیح دهند.

تشیع و پیروی کردن

از علی (ع) و پیشوایان خاندان پاک پیامبر (ص) با آن همه احادیث متواتری که از پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ آنان وارد شده چیزی نیست که جدید الظهور و بدعت در دین باشد، بویژه پس از آنکه اسم شیعه و تشیع در کلمات پیامبر اکرم (ص) نیز آمده است:

کتاب الدر المنثور در تفسیر سورهٔ بینه می نویسد:

---

(۶۵). انظروا اهل بیت نبیکم فالزموا سمتهم و اتبعوا اثرهم، فلن یخرجوکم من هدی و لن یعیدوکم فی ردی، فان لبدوا فالبدوا، و ان نهضوا فانهضوا و لا تسبقوهم فتضلوا و لا تتأخروا عنهم فتهلکوا (نهج البلاغه فیض/ ۲۸۶، خطبهٔ ۹۶، لح ۱۴۳، خطبهٔ ۹۷).

(۶۶). هم موضع سرهٔ و لجأ أمره و عیبه علمه و موئل حکمه و کهوف کتبه و جبال دینه، بهم اقام انحناء ظهره و اذهب ارتعاد فرائصه ... لاـ یقاس بآل محمد (ص) من هذه الامه احد و لا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه ابدا، هم اساس الدین و عماد الیقین، الیهم یفی الغالی و بهم یلحق التالی و لهم خصائص حق الولایه و فیهم الوصیه و الوراثه، الآن اذ رجع الحق اهله و نقل الی منتقله (نهج البلاغه، خطبهٔ ۲، فیض/ ۴۴- ۴۵، لح/ ۴۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۴

«ابن عساکر از جابر بن عبد الله روایت نموده که گفت ما نزد پیامبر اکرم بودیم که علی (ع) به آن حضرت وارد شد، پیامبر فرمود:

سوگند به آن کس که جانم به دست اوست این شخص و شیعیان او در روز قیامت رستگارانند، آنگاه این آیه نازل گردید: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّهِ «۶۷»- آنان که ایمان آورده

و اعمال شایسته انجام داده اند، همانان شایسته ترین بندگان روی زمینند».

و باز ابن عدی از ابن عباس روایت نموده که گفت هنگامی که آیهٔ «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّهِ» نازل شد، پیامبر خدا (ص) به علی (ع) فرمود: مصداق این آیه، تو و شیعیانت هستید. در روز قیامت شما از خداوند راضی می باشید و خدا از شما راضی است.

و باز ابن مردویه از علی (ع) روایت نموده که گفت: پیامبر خدا (ص) به من فرمود: آیا نشنیده ای گفتار خداوند سبحان را که می فرماید: «إِنَّ الَّذِینَ ...» آنان تو و شیعیانت هستید، وعده گاه من و شما در کنار حوض (کوثر) است، در آن هنگام که امت ها برای حساب آورده می شوند پیشاپیش آنان فراخوانده می شوید درحالی که پیشانی هایتان از نور می درخشد. «۶۸»

کلام در این زمینه [استناد به آیهٔ النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ] به درازا کشید، از خوانندگان محترم عذرخواهی نموده و سخن پیرامون این موضوع را به همین جا خاتمه می دهیم.

۴- دلالت آیهٔ: وَ مَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَهٍ إِذَا قَضَی اللَّهُ ...:

وَ مَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَهٍ إِذَا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ «۶۹» هیچ زن و مرد مؤمنی را نمی رسد هنگامی که خدا و رسول وی امری را اراده نمایند اختیاری در کار خویش داشته باشند.

طبق آنچه مفسرین نوشته اند این آیه دربارهٔ جریان ازدواج زید بن حارث با زینب- که پیش از این در توضیح آیهٔ قبل به آن اشاره شد- نازل گردیده است.

---

(۶۷). البینه/ ۷.

(۶۸). اخرج ابن عساکر عن جابر بن عبد اللّه قال: کنا عند النبی (ص): فاقبل علی (ع) فقال النبی: و الذی نفسی بیده ان هذا و شیعته لهم الفائزون یوم القیامه و

نزلت: ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خير البريه، قال رسول اللّه (ص): لعلی هو انت و شيعتک يوم القيامه راضين و مرضيين. و اخرج ابن مردويه عن علی (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): أ لم تسمع قول اللّه: ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خير البريه، انت و شيعتک و موعدی و موعدکم الحوض، اذا جئت الامم للحساب تدعون غرا محجلين. (الدر المنثور، ۶/ ۳۷۹).

(۶۹)- احزاب/ ۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۵

پيامبر اکرم (ص) تصميم گرفت دختر عمهٔ خود، زينب بنت جحش را به ازدواج پسر خواندهٔ خويش، زيد بن حارثه در آورد، اما زينب و برادرش عبد الله از اين پيوند، ناخرسند بودند، آيهٔ فوق در اين باره نازل گرديد، لکن پس از نزول آيه، زينب و برادرش به پيامبر خدا (ص) گفتند ما به آنچه خدا و رسولش صلاح بدانند و راضی باشند، راضی هستيم.

آنچه مسلم است اين قضيه، تنها يک قضيهٔ شخصی نيست، بلکه مسئله ای اجتماعی است. بويژه با توجه به اينکه زيد پس از مدتی زينب را طلاق داد و پيامبر اکرم (ص) با وی ازدواج نمود، و همه بيانگر اين است که تمام اين ماجرا برای از بين بردن دو عادت خرافی و بی اساس جاهليت از ميان جامعهٔ اسلامی بوده است، يکی عادت زشت دانستن و بيزار بودن مردم از ازدواج يک خانم قريشی با بردهٔ آزاد شده، و ديگری پسر خوانده را در حکم پسر قرار دادن و همسران آنها را در حکم همسران فرزندان خويش دانستن، که پيامبر اکرم (ص) با ازدواج خويش با زينب عملا اين تصور بی اساس را

باطل اعلام فرمود.

بر اساس این آیه در مسائل حکومتی، اجتماعی در مقابل نظر خدا و پیامبر (ص)، از مردم نفی اختیار شده است. اما به این نکته نیز باید توجه داشت که در این مورد خاص، طبق آنچه وارد شده پس از نزول آیه، زینب به هنگام عقد نسبت به ازدواج کاملا رضایت داشت و سلب اختیاری در کار نبوده، مگر اینکه گفته شود به اصطلاح علما «مورد، مخصص نیست «(۷۰)» و حکم کلی «حاکمیت داشتن نظر خدا و رسول بر مردم»، همواره به کلیت خود باقی است و این نکته ای است در خور توجه.

۵- دلالت آیهٔ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ ...:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ وَ هُمْ رٰاكِعُونَ «(۷۱)»- ولی امر شما تنها خدا و رسول او، و مؤمنانی هستند که نماز بپاداشته و فقیران را در حال رکوع، زکات می دهند.

روایات زیادی از شیعه و سنی به صورت متواتر نقل شده که این آیه در شأن حضرت علی امیر المؤمنین (ع) هنگامی که در نماز انگشتر و یا چیز دیگری را به سائل بخشید نازل شده که دو نمونه از آن را در اینجا می آوریم:

۱- طبرانی در اوسط، و ابن مردویه از عمار بن یاسر نقل می کند که: «امیر المؤمنین علی (ع) در رکوع نماز مستحبی بود، سائلی وارد شد و چیزی طلب نمود. حضرت انگشتر

---

(۷۰). بیان یک حکم در مورد خاص دلیل بر این نیست که حکم فقط منحصر به همین یک مورد است، بلکه حکم کلی است و مورد خاص فقط به عنوان یک نمونه از آن حکم کلی به شمار می آید (مقرر).

(۷۱). مائده/ ۵۵.

خود را بیرون آورده و به سائل داد. سائل به خدمت رسول خدا (ص)، رسید و جریان را بازگفت، در این هنگام آیهٔ «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ» نازل گردید، پیامبر (ص) آیه را برای اصحاب قرائت کرد و فرمود «من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» هر کس من مولای او هستم، علی مولای اوست. خدایا دوست دار دوستاران او را، و دشمن دار دشمنان او را» «۷۲»

قابل ذکر است که این سومین موردی است که پیامبر اکرم (ص) به این جملهٔ (من کنت مولاه ...) استناد نموده اند، مورد اول در قصهٔ غدیر و دوّم در داستان بریده- که پیش از این گذشت- و ولایت چنانچه گفته شد از سنخ تدبیر و اعمال قدرت و انجام کار است. (نه صرف یک محبت قلبی).

۲- از امام جعفر صادق (ع) در تفسیر آیهٔ «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ ...» نقل شده است که فرمود: جملهٔ «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ ...» یعنی اولی به شما، یعنی سزاوارتر به شما و کارها و جانها و مالهای شما، تنها خدا و رسول او و مؤمنان هستند. و مراد از مؤمنان (وَ الَّذِينَ آمَنُوا) علی و اولاد او، ائمه علیهم السلام، تا روز قیامت هستند. «۷۳»

البته در ادامهٔ همین روایت در رابطه با آنچه امیر المؤمنین (ع) به سائل بخشید، به جای انگشتر «حولهٔ گران قیمت» آمده، شاید این جریان در دو واقعه جدا از هم واقع شده باشد.

۶- دلالت آیهٔ: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ...

اشاره

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ

الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِکَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا: «۷۴»

ای اهل ایمان، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول او، و فرمانداران از خودتان را. پس اگر در چیزی با هم به نزاع برخاستید، امر آن را به خدا و رسول بازگردانید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، که این کار بهترین کارها و نیکوترین بازگرداندن است.

---

(۷۲). اخرج الطبرانی فی الاوسط و ابن مردویه عن عمار بن یاسر قال: وقف بعلی سائل و هو راکع فی صلاه تطوع فنزع خاتمه فاعطاه السائل فاتی رسول اللّه (ص) فاعلمه ذلک فنزلت علی النبی هذه الآیه: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ ...» فقرأها رسول اللّه (ص) علی اصحابه ثم قال: من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه. (الدر المنثور، ۲/ ۲۹۳).

(۷۳). عن ابی عبد اللّه (ع) فی قول اللّه عز و جل «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا» قال: «انما یعنی اولی بکم، ای احق بکم و بامورکم و انفسکم و اموالکم، اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا، یعنی علیا و اولاده الائمه (ع) الی یوم القیامه:

(اصول کافی، ۱/ ۲۸۸، کتاب الحجه، باب ما نص اللّه و رسوله علی الائمه، حدیث/ ۳).

(۷۴)- النساء/ ۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۷

از تکرار کلمۀ «اطیعوا» چه می فهمیم؟

در آیۀ فوق، کلمۀ «اطیعوا- اطاعت کنید» بر سر کلمۀ رسول تکرار شده، به نظر می رسد «اطاعت کنید» دوم چیزی غیر از «اطاعت کنید» اول را از مردم درخواست می کند. نظر مفسرین در این رابطه متفاوت است. برخی گفته اند «اطاعت کنید» دوم برای تأکید و مبالغه است و برای این تکرار شده

که توهّم این معنی که هر چه در قرآن نیامـده، نبایـد پیروی نمود را از ذهنها بزدایـد. برخی دیگر گفته انـد «اطاعت کنید» اول دسـتور به اطاعت از خداوند در واجبات است و «اطاعت کنید» دوم دسـتور به اطاعت از پیامبر اکرم (ص) در سنن و مستحبات. اما آنچه به نظر می رسد این است که با توجه به عطف اولی الامر به رسول و اینکه کلمهٔ «اطاعت کنید» بر سر اولی الامر تکرار نشده، ظاهرا دسـتور به اطاعت از رسول و اولی الامر از یک سنخ است، اطاعتی علاوه بر آنچه مردم موظفند از خداوند تبارک و تعالی داشته باشند.

دسـتور به اطاعت از خداوند «اطیعوا الله» مربوط به احکامی است که از سوی خداوند تشریع شده و این یک امر ارشادی است، زیرا اگر غیر این (یعنی امر مولوی) باشد تسلسل اوامر و ثواب و عقوبات نامتناهی به وجود می آید که بطلان آن در جای خود مورد بحث قرار گرفته است. «۷۵»

---

(۷۵). در علم اصول فقه، امر، به تقسیـمهای مختلفی از جمله به مولوی و ارشادی تقسـیم شـده است، امر مولوی امری است که مأمور به، مستقلا مورد نظر بوده و به انجام و ترک آن مستقلا ثواب و یا عقاب مترتب است. بیشتر اوامری که در کتاب و سنت وارد شـده، از اینگونه اوامر است، هماننـد امر به نمـاز، روزه، زکـات ... امر ارشادی امری است که مأمور به، مسـتقلا مورد نظر نیست بلکه شـنونده را به انجـام سـایر تکـالیف ارشاد و راهنمایی می کنـد و بر انجام و یا ترک آن ثواب و عقاب جـداگانه ای مترتب نیست. در حقیقت اوامر ارشادی، راهنمایی و اشاره است

به اوامر و تکالیف اصلی و مولوی و خود مستقلا بدون آنها منظور شارع مقدس نیستند و تشریعی جداگانه نخواهد بود و قهرا ثواب و عقاب و وجوب و اطاعت مستقلی ندارند. بسیاری از اوامر صادره از خداوند تبارک و تعالی در قرآن مجید و اوامر و فرامین حکومتی صادره از پیامبر اکرم (ص) در مقام ولایت و حکومت، همه اوامر مولوی است. اما اوامر پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و فقیه بر اجرا و انجام دستورات خداوند، اوامر ارشادی است.

بطلان تسلسل، یک اصل قطعی فلسفی است و معنی آن وجود سلسله علل و معلولهای نامتناهی است که در فلسفه، بطلان و محال بودن آن ثابت شده و در اینجا مقصود این است که اگر حکم وجوب اطاعت که از «اطیعوا اللّه» استفاده می شود همچون حکم وجوب نماز، روزه و ... یک وجوب مستقل و مولوی باشد قهرا وجوب اطاعت دیگری دارد و همین وضع در آن وجوب اطاعت دوم نیز پیش می آید و قهرا باید گفت هر وجوب اطاعتی یک وجوب اطاعتی دارد و تا بی نهایت باید وجوب اطاعتهایی در هر تکلیفی باشد و این محال است، ولی اگر گفتیم ادلهٔ وجوب اطاعت در آیهٔ فوق ارشادی و اشاره به همان تکالیف مولوی، همچون نماز، روزه و غیره است و تکالیف مستقلی نیستند تا وجوب اطاعتهای مستقلی بخواهند دیگر اشکال عقلی تسلسل از بین می رود (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۸

و اما دستور به اطاعت از پیامبر اکرم (ص) و اولی الامر، دستور به اطاعت از اوامر مولوی است. اوامری که از جانب آنان به عنوان اینکه در امور اجتماعی،

سیاسی و قضایی، حاکم و صاحب اختیار مسلمین هستند صادر می شود. در «اطاعت کنید» دوم، دستور به اطاعت از فرامین پیامبر و اولی الامر در بیان احکام خداوند، مراد و منظور نیست. چرا که آن امر دیگری به جز اطاعت از خداوند نیست و فرامین پیامبر و اولی الامر در آن رابطه، فرامین ارشادی محض است، چنانچه فرامین فقیه نیز در مقام بیان احکام اینگونه است (که پیش از این نیز به آن اشاره شد).

پس بدین سبب لفظ «اطیعوا» در آیهٔ شریفه تکرار شده و اطاعت پیامبر اکرم و اولی الامر- علاوه بر اطاعت خداوند- یکجا آورده شده است. البته این نکته را نیز باید توجه داشت که همهٔ ولایتها از جانب خداوند است و اطاعت از آنان نیز به گونه ای، اطاعت از خداوند محسوب می شود «۷۶».

معنی و مفهوم «امر» در آیهٔ شریفه:

مراد و منظور از کلمهٔ «امر» در آیهٔ شریفه ظاهرا همان امارت و حکومت و ادارهٔ شئون امّت اسلامی است «۷۷». به امارت و حکومت بدین جهت، امر گفته شده که قوام و اساس آن بر «امر» است، فرمان راندن از سویی [حاکم] و

---

(۷۶). پیامبر اکرم (ص) به عنوان اینکه صاحب اختیار مردم و ولی امر آنان است، در حیطهٔ حکومت خود مسائلی را لازم الاجرا تشخیص می دهند و برای اجرای آن دستور صادر می فرمایند، که مسلمانان بر اساس این آیه موظف به اجرای اینگونه دستورات شده اند. پیامبر اکرم (ص) برای جنگ دستور حرکت می دهند، و یا می فرمایند که فلان مال در جهتی مصرف شود، و یا با قبیله ای قرار داد صلح امضا شود و ... اینگونه امور از دستورات حکومتی است و مردم موظفند به عنوان

دستورات رهبری از آنها اطاعت کنند. همین مسئولیت پس از پیامبر اکرم (ص) به اولی الامر می رسد و مردم به همین دلیل موظف به اطاعت از اولی الامری که بر اساس شرایط مشخص شده می باشند. پس در آیه دو گونه اطاعت از مردم خواسته شده است:

الف: اطاعت خدا و عمل به احکام او که توسط پیامبر (ص) برای همیشه به مردم ابلاغ شده است «در مقام رسالت».

ب: اطاعت از خلیفۀ خدا در زمین و ولی امر جامع الشرائط مسلمین، که به منظور حسن اجرای دستورات الهی و تدبیر امور مسلمین و حفظ نظام اسلامی، صادر شده است، «در مقام ولایت». (از افاضات معظم له در درس)

(۷۷). کلمۀ «امر» در آیۀ مذکور ممکن است به سه معنی به کار رفته باشد که هر سه معنی با مفهوم حکومتی اولی الامر تناسب دارد: ۱- «امر» به معنی «فرمان و دستور» که در این صورت اولی الامر کسی است که فرمان می دهد و دیگران از وی اطاعت می کنند. ۲- «امر» به معنی «کار و عمل» طبق این معنی اولی الامر کسی است که کار مسلمانان به دست اوست و به همین مناسبت به امرا عمال گفته می شود. ۳- «امر» به معنی «امارت و حکومت» با این معنی اولی الامر یعنی حاکم و امیر. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۵۹

فرمانبرداری از سوی دیگر [مردم].

در فرهنگ اسلامی نیز هر جا کلمۀ «امر» به کار رفته مفهوم امارت و حکومت از آن استفاده شده است که به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم:

۱- پیامبر اکرم (ص) فرمود: هیچ امتی امر (حکومت) خویش را به دست

شخصی که در میان آن امت از او آگاه تر وجود دارد نمی سپارد، مگر اینکه کار آنان به مذلت و پستی کشیده خواهد شد تا آنکه به آنچه واگذاشته اند باز گردند «۷۸».

۲- و نیز فرمود: رستگار و پیروز نخواهد شد جمعیتی که امر (حکومت) آنان را زنی به عهده بگیرد «۷۹»

۳- امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید: هنگامی که برای امر (حکومت) قیام کردم، یک طایفه پیمان شکستند و ... «۸۰»

۴- و نیز می فرماید: شاید من شنواترین و مطیع ترین شما باشم نسبت به کسی که امر (حکومت) خود را به او بسپارید «۸۱».

۵- و نیز می فرماید: همانا سزاوارترین مردم به این امر (حکومت) کسی است که قوی ترین آنها در اجرا و داناترین آنها به حکم خداوند در این امر باشد «۸۲».

۶- [و نیز می فرماید: و لکن من متأسفم از اینکه امر (حکومت) این امت را افراد گناهکار و سفیه به عهده بگیرند]. «۸۳»

۷- امام حسن (ع) در یکی از نامه هایی که به معاویه می نویسد می فرماید: هنگامی که پدرم علی از دار دنیا رفت مسلمانان این امر (حکومت) را به من واگذار کردند و تو بی تردید نیک می دانستی که من نسبت به این امر (حکومت) از تو سزاوارترم «۸۴».

---

(۷۸). ما ولت امه قط امرها رجلا و فیهم اعلم منه الالم یزل امرهم یذهب سفالا حتی یرجعوا الی ما ترکوا.

(کتاب سلیم بن قیس/ ۱۱۸).

(۷۹). لن یفلح قوم و لوا امرهم امراه. صحیح بخاری، ۳/ ۹۱. کتاب المغازی، باب نامهٔ پیامبر (ص) به کسری و قیصر.

(۸۰). فلما نهضت بالامر نکثت طائفه ... (نهج البلاغه، خطبهٔ ۳، فیض/ ۵۱، لح/ ۴۹).

(۸۱). و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم (نهج

البلاغه فیض/ ۲۷۱، خطبهٔ ۹۱، لح/ ۱۳۶، خطبهٔ ۹۲).

(۸۲). ان احق الناس بهذا الأمر اقواهم علیه و اعلمهم بامر اللّه فیه (نهج البلاغه، فیض/ ۵۵۸، خطبه ۱۷۲، لح/ ۲۴۷ خطبه ۱۷۳).

(۸۳). و لکننی آسی ان یلی امر هذه الامه سفهاؤها و فجارها (نهج البلاغه، نامه ۶۲، فیض/ ۱۰۵۰، لح/ ۴۵۲).

(۸۴). ان علیا لما مضی لسبیله ... و لانی المسلمون الامر بعده ... فإنک تعلم انی احق بهذا لامر منک (مقاتل الطالبیین/ ۳۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۰

۸- امام حسین (ع) به اصحاب حرّ می فرماید: ما اهل بیت محمدیم و اولی هستیم به ولایت امر (حکومت) بر شما «۸۵».

و موارد دیگری از این قبیل که در آن لفظ امر به مفهوم حکومت و امارت به کار برده شده است و آیاتی مثل «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ «۸۶»» و «أَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ «۸۷»» را نیز از همین موارد می توان به شمار آورد. زیرا از کلمهٔ «امر» در این دو آیهٔ شریفه همین مفهوم امور حکومتی و اجتماعی به ذهن متبادر است.

اولی الامر چه کسانی هستند؟:

با توجه به آنچه در معنی و کاربرد واژهٔ «امر» گفته شد، «اولی الامر» کسانی هستند که امر حکومت و ادارهٔ شئون عمومی جامعه را در شعب و قسمتهای مختلف آن به عهده دارند که در رأس آنان رهبر و امام امت اسلامی قرار دارد.

دربارهٔ معنی «اولی الامر» مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب می فرماید:

آنچه از ظاهر این عنوان در عرف به دست می آید این است که «اولی الامر» کسانی هستند که در امور عامهٔ مسلمانان که شرع مقدس، فرد خاصی را برای انجام آن مشخص نکرده الزاما به آنان مراجعه می شود. «۸۸»

صاحب کتاب

الدر المنثور به نقل از ابو هریره روایت نموده که گفت: «اولی الامر همان امرا و فرماندهان شما هستند».

در تعبیر دیگری دربارهٔ معنی اولی الامر وارد شـده که «هم امراء السـرایا» آنان فرمانـدهان سـریه ها هسـتند (کسانی که به جای پیامبر اکرم (ص) فرماندهی جنگ را به عهده داشتند).

باز در همان کتاب الدر المنثور از بخاری و مسلم و افرادی دیگر از ابن عباس روایت نموده که گفت:

«این آیه (أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ ...) در شأن عبد الله بن حذافه بن قیس در آن هنگام که از سوی پیامبر اکرم (ص) برای سریه ای اعزام می شد، نازل گشت «۸۹».» امّا از طرق

---

(۸۵). و نحن اهل بیت محمد و اولی بولایه هذا الامر علیکم. (ارشاد مفید/ ۲۰۷ چاپ دیگر/ ۲۲۵).

(۸۶). آل عمران/ ۱۵۹.

(۸۷). شوری/ ۳۸.

(۸۸). مکاسب/ ۱۵۳.

(۸۹). عن ابی هریره فی معنی اولی الامر: «هم الامراء منکم» و فی لفظ «هم امراء السـرایا» و عن البخاری و مسـلم و غیرهما عن ابن عباس قال: «نزلت فی عبد اللّه بن حذافه بن قیس إذ بعثه النبی (ص) فی سریه» الدر المنثور، ۲/ ۱۷۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۱

اصـحاب ما شیعهٔ امامیه روایات «مستفیضه «۹۰»» ای نقل شـده که بیان می دارد، مراد از «اولی الامر» در آیهٔ شـریفه فقط دوازده امام معصوم (ع) از اهل بیت پیامبر (ص) است.

از جملهٔ آن روایات این روایت است:

کافی به سـند خویش از برید عجلی از امام محمد باقر (ع) روایت نموده که آن حضرت در تفسیر اولی الامر فرمود: آیهٔ شریفه تنها ما را مورد نظر داشته است، خداوند سبحان همهٔ مؤمنان تا روز قیامت را مأمور نموده

که تنها از ما پیروی و اطاعت داشته باشند. «۹۱»

ولی در توضیح این روایت باید گفت بدون شک، از نظر ما، ائمهٔ معصومین علیهم السلام پس از پیامبر اکرم (ص) بر اساس تصریح آن حضرت و به آن جهت که از سایر مردم افضل و برتر بودند، مستحق امامت و رهبری بوده و مصادیق بارز آیهٔ شریفهٔ فوق و قدر متیقن اولی الامر هستند، و بیعت و اطاعت آنان بر امت واجب و لازم است، اما آنچه در اخبار و روایات از قول ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده که «تنها ما مصادیق اولی الامر هستیم» شاید مراد از آن «حصر اضافی» است در مقایسه با حاکمان جور و ستم که در آن زمان به ناروا مقام خلافت را به عهده گرفته بودند، نه «حصر حقیقی «۹۲»».

ائمه علیهم السلام خواسته اند بفهمانند که امارت و ولایت حق آنان است و آنان که به ناروا متصدی خلافت و حکومت هستند اهلیت چنین مسئولیتی را ندارند، وگرنه اگر کسی بر اساس حق شرعی، ولایت و حکومتی را به عهده گرفته باشد بدین گونه که ائمه علیهم السلام ولایت را برای شخص و یا عنوانی، جعل نموده باشند، و یا مسلمانان شخصی که شرایط معتبر رهبری را داراست برای رهبری برگزینند- البته اگر قایل به صحت آن

---

(۹۰). در علم درایه و حدیث برای شناخت روایات از جهات مختلف تقسیم بندیهای متفاوتی وجود دارد که از آن جمله از جهت کیفیت متن و اعتبار سند به انواع زیر تقسیم شده است: ۱- متواتر، ۲- مستفیض، ۳- عزیز، ۴- منکر، ۵- شاذ، ۶- مشهور، ۷- مقلوب، ۸- معلق، ۹- مضطرب، ۱۰-

مدرج، ۱۱- منفرد، واحد.

حدیث مستفیض حدیثی است که راویهای آن در هر طبقه بیش از سه نفر باشند، ولی به سر حد تواتر نرسیده باشد، گاهی به اینگونه حدیث، مشهور نیز می گویند. (مقرر).

(۹۱). الکافی بسنده عن برید العجلی عن ابی جعفر (ع) قال: ایانا عنی خاصه، امر جمیع المؤمنین الی یوم القیامه بطاعتنا، اصول کافی، ۱/ ۲۷۶ کتاب الحجه، باب ان الامام (ع) یعرف الامام الذی من بعده، حدیث/ ۱.

(۹۲). حصر در علم «معانی بیان و علم اصول» به دو گونه تقسیم شده است، حصر حقیقی و حصر اضافی. حصر حقیقی: تخصیص موصوفی است به صفتی و یا صفتی به موصوفی، به گونه ای که شامل دیگران نشود. حصر اضافی: تخصیص موصوف است به صفت و یا صفت به موصوف نه به طور حقیقی، بلکه در مقایسه و نسبت به چیزهای دیگر، در مورد فوق انحصار اولی الامر به ائمه معصومین علیهم السلام به صورت حصر حقیقی و برای همهٔ زمانها نیست که دیگران اولی الامر نباشند بلکه اولی الامر نسبت به سایر حکام جور، فقط به آنان منحصر است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۲

شویم که در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت- در این صورت بدون تردید باید قابل به وجوب اطاعت از وی نیز بشویم، چرا که بدون اطاعت، رهبری تحقق پذیر نمی شود و امور جامعه به هرج و مرج کشیده خواهد شد.

به عبارت دیگر می توان گفت وجوب اطاعت از اولی الامر، به اصطلاح علمای علم اصول از قبیل «تعلیق حکم وجوب اطاعت به وصف» اولی الامر است که علیت از آن استنتاج می شود و در واقع حکم به تحقق علت

وابسته است، پس علت وجوب اطاعت بدان جهت است که اولی الامر شرعا صاحب امر و فرمان است و به همین جهت در صورتی که به معصیت خداوند فرمان دهد، دیگر اولی الامر شامل وی نمی شود.

زیرا به وی حق فرمان دادن در معصیت داده نشده است و اصولا فقط کسی صاحب فرمان است که به حق فرمان براند و در حقیقت وجوب اطاعت از اولی الامر در محدودهٔ ولایت شرعی آنان است و صاحب امر تنها به کسی گفته می شود که شرعا حق امر و حکومت برای او ثابت شده باشد. همانند «صاحب خانه» که در واقع تنها به کسی گفته می شود که واقعا صاحب و مالك خانه باشد نه شخص یا اشخاصی که به ناروا و از روی غصب خانه ای را به تصرف خویش در آورده باشند.

از سوی دیگر، حصر همواره منحصر به حصر حقیقی نیست بلکه در کلمات ائمهٔ معصومین علیهم السلام، حصر اضافی نیز بسیار شایع و رایج است، چنانچه مضامین قرآن کریم نیز مقید به موارد نزول و مصداقهای خاص آن نیست و تطبیق مضامین قرآنی در برخی از روایتها به موارد معین مانع از تمسک به اطلاق و عموم آیات قرآنی نمی شود.

از طرف دیگر چگونه ممکن است به ولایت شخص یا اشخاصی شرعا ملتزم شویم- چه با نصب از ناحیهٔ ائمه معصومین (ع) و یا انتخاب امت بر فرض صحت آن در شرایط و موارد خاص- اما اطاعت از آنان را واجب و لازم ندانیم؟ که مسلم است در این صورت جعل ولایت کامل و صحیح نیست و هدف از ولایت جز به تسلیم بودن و اطاعت کردن حاصل نمی شود.

در

همین بـاره این نکته نیز قابـل توجه است که ضـرورت اطاعت منحصـر به اطاعت از امامت کبری و رهبر عامه مسـلمانان نیسـت بلکه کارگزاران حاکم نیز در مورد و محدوده ای که به آنان مسئولیت واگذار شده واجب الاطاعه اند. در کتاب صحیح مسلم از پیامبر اکرم (ص) روایت شـده که فرمود: «هر که مرا اطاعت کنـد بی گمان خـدا را اطاعت کرده و هر که مرا نافرمانی کند، خدا را نافرمانی کرده و هر کس فرماندهٔ مرا اطاعت کند، مرا اطاعت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۳

کرده و هر که فرماندهٔ مرا نافرمانی کند، مرا نافرمانی کرده است» «۹۳»

و باز صـحیح مسلم از آن حضرت روایت نموده که در بیانات خویش در حجه الوداع فرمود: «اگر برده ای را به فرماندهی شما گماشتند که شما را بر اساس دستورات خداوند رهبری کند، از وی اطاعت و شنوایی داشته باشید «۹۴»».

بـاز در همـان کتـاب از پیـامبر اکرم (ص) روایـت شـده کـه فرمـود: «بر شـخص مسـلمان لازم اسـت کـه در آنچه خوشاینـد و ناخوشاینـد دارد (از امـام جـامعه اسـلامی) اطـاعت و شـنوایی داشـته باشـد مگر اینکه به معصـیت فرمـان داده شـود، که اگر به ارتکاب معصیت فرمان داده شد دیگر شنوایی و اطاعتی نیست «۹۵»».

از سوی دیگر به هیچ وجه امکان ندارد ما ملتزم شویم که رهبر مفترض الطاعه، به صورت مطلق باید معصوم باشد، زیرا کار در مورد کسـانی که از جـانب پیـامبر اکرم (ص) و یـا امیر المؤمنین (ع) مسـئولیتهایی را به عهـده داشـتند و قطعـا معصوم نبوده اند مشکل خواهد شد، اشخاصی همانند مالک اشتر و محمد بن ابی بکر به طور قطع اشکالی در وجوب

اطاعت از آنان در محدودهٔ حکومتیشان نیست.

البته می توان سخن را بدین گونه تقریر نمود و گفت: کسانی که از جانب پیامبر اکرم (ص) و یا ائمه معصومین علیهم السلام به مسئولیتی منصوب شده و یا با اذن و اجازهٔ آنان و یا بر اساس ملاکها و موازینی که از سوی آنان معین و مشخص شده به خلافت و ولایت منصوب شده اند، در واقع اطاعت از آنان اطاعت از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) است، که در این صورت، مفهوم آیه گسترش پیدا کرده و منحصر به ائمه معصومین نخواهد شد.

خلاصهٔ کلام دربارهٔ اولی الامر:

اشاره

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد سخن را می توان اینگونه خلاصه کرد:

دربارهٔ اولی الامر مندرج در آیهٔ شریفه سه احتمال وجود دارد:

۱- اولی الامر عام است و همهٔ کسانی که به گونه ای امور مردم به دست آنهاست را شامل می شود،

و لو اینکه جائر و ستمگر باشند. چنانچه از ظاهر کلام ابو هریره این معنی

---

(۹۳). عن رسول اللّه (ص) انه قال: من اطاعنی فقد اطاع اللّه و من عصانی فقط عصی اللّه و من اطاع امیری فقد اطاعنی و من عصی امیری فقد عصانی. (صحیح مسلم، ۳/ ۱۴۶۶، چاپ دیگر ۶/ ۱۳).

(۹۴). لو استعمل علیکم عبد یقودکم بکتاب اللّه فاسمعوا له و اطیعوا (صحیح مسلم، ۳/ ۱۴۶۸، چاپ دیگر ۶/ ۱۵).

(۹۵). علی المرء المسلم السمع و الطاعه فیما احب و کره إلّا أن یؤمر بمعصیه فان امر بمعصیه فلا سمع و لا طاعه (صحیح مسلم، ۳/ ۱۴۶۹، چاپ دیگر ۶/ ۱۵، کتاب الاماره، باب ۸ حدیث ۱۸۳۹).

استفاده می شد.

۲- اولی الامر، مخصوص به دوازده امام معصوم علیهم السلام است،

چنانچه برخی از روایات منقول از ائمه معصومین (ع) بر این معنی دلالت داشت و همین معنی را به ذهن نزدیک می کند این استدلال که: دستور دادن به طور مطلق و بدون قید و شرط از کسی جایز نیست، مگر اینکه وی به طور کلی از خطا و گناه

مصون و محفوظ باشد، و بر خداوند متعال قبیح است که دستور اطاعت از کسی را بدون قید و شرط بدهد، در صورتی که در او احتمال خطا و یا فرمان به معصیت راندن وجود داشته باشد.

۳- اولی الامر با توجه به تناسب حکم و موضوع کسی است که حق امر کردن و فرمان راندن را شرعا دارا باشد،

پس کسی که چنین حقی برای وی ثابت و مسلم است، اطاعت از وی نیز در همین جهت و محدوده، واجب و لازم است وگرنه جعل این حق برای وی لغو و بی اثر خواهد بود. از طرف دیگر در شرع مقدس اسلام حق فرمانروایی منحصر به معصوم نیست بلکه هر کسی که حاکمیت وی مشروع باشد دارای چنین حقی است، چه حاکمیت او به نصب مستقیم از جانب معصوم باشد و یا اینکه به وسیلهٔ مردم برای انجام این مسئولیت انتخاب شده و حاکمیت وی مورد امضای شارع باشد که در محدودهٔ مسئولیت خویش دارای حق حاکمیت است. از باب مثال، کسانی که از جانب پیامبر اکرم (ص) و یا امیر المؤمنین (ع) به مسئولیتهای حکومتی گماشته شده اند در همان محدوده و در مسائلی که مربوط به آنان است حق فرمانروایی دارند و بی تردید بر کسانی که در قلمرو حکومت آنان هستند واجب است در مسائل حکومتی از آنان اطاعت و پیروی داشته باشند.

اینها همه در مواردی است که آنان طبق ضوابط شرعی و به حق و عدل فرمان

براننـد وگرنه اگر در مواردی به معصـیت خداونـد فرمـان دهنـد به طور قطع اطـاعت از آنان در آن مورد جایز نیست، چون که برای آنان حق چنین دسـتوری قرار داده نشده و بلکه حتی در امور مباحی که در ارتباط با شئون و مسائل حکومتی نیست برای آنان حق فرمانروایی بر دیگران و ضرورت اطاعت نمودن از آنان نیست.

از ابن عباس منقول است که در تفسـیر آیه می گفت: «اولی الامر یعنی اهل دین و فقاهت و اهل اطاعت خداوند، کسانی که به مردم آموزش دین می دهنـد و آنان را امر به معروف و نهی از منکر می نماینـد». و از جابر نقل شـده که در تفسـیر «اولی الامر منکم» می گفت: «اولی الامر، همان افراد فقیه در دین و خیراندیشانند. و از مجاهد نیز نقل شده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۵

که در تفسیر آیه می گفت: «اولی الامر، همان فقها و علمای زمان هستند. «۹۶»»

بنابراین آیهٔ شـریفه به هیچ وجه والیهای سـتم و عمال آنان را شامل نمی شود زیرا ولایت آنان در پیشـگاه خدا و رسول و حتی در پیشـگاه عقل، باطل و بی اساس است و با توجه به شرایط هشتگانه ای «۹۷» که ما پس از این (در بخش چهارم کتاب) برای حاکم اسلامی خواهیم گفت، آنان هیچ حق حاکمیتی بر مردم مسلمان نخواهند داشت.

و اگر ما انتخاب مردم را نیز در تعیین حاکم قبول نماییم باز مقیـد به همین شـرطهای هشـتگانه است و برای آن کسانی که فاقد آن باشند امامت و ولایت از اساس منعقد نمی شود.

از امیر المؤمنین (ع) نیز روایت شده که فرمود:

خدا را به وسیلهٔ خدا بشناسید و پیامبر را با

پیام و رسالتش، و اولی الامر را با انجام کارهای نیک، و با اجرای عدالت، و با خوش رفتاری با مردم. «۹۸»

دربارهٔ آیـهٔ شـریفه در همین جا، ما سـخن را به پایان می بریم، و ان شاء الله در آینـده به هنگام بحث و بررسـی روایت عمر بن حنظله و استدلال به آن برای اثبات ولایت فقیه، باز به صورت همه جانبه به بحث و بررسی آن خواهیم پرداخت.

۷- دلالت آیهٔ: فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ ...:

«فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ، ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً «۹۹»- نه چنین است، سوگند به پروردگار تو که اینان اهل ایمان نمی شوند مگر اینکه در خصومت

---

(۹۶). عن ابن عبـاس فی قوله: و اولی الامر منکم «یعنی اهل الفقه و الـدین و اهل طاعه اللّه الـذین یعلمون الناس معانی دینهم و یـأمرون هـم بـالمعروف و ینهـونهم عن المنکر». و عن جـابر فی قـوله: وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ قـال: «اولی الفقه و اولی الخیر». و عن مجاهد قال: «هم الفقهاء و العلماء. الدر المنثور، ۲/ ۱۷۶).

(۹۷). اسـتاد بزرگوار در بخش چهـارم همین کتـاب که به بررسـی شـرایط حاکم اسـلامی اختصاص دارد به ذکر هشت شـرط مورد اتفاق علمای اسـلام و شـش شرط مورد اختلاف در رابطه با حاکم اسلامی می پردازند که مجموعهٔ آن از این قرار است: شرایط مورد اتفاق: ۱- عقل ۲- اسلام و ایمان ۳- عدالت ۴- علم و فقاهت ۵- قدرت ۶- پاک بودن از خصلتهای ناپسند ۷- ذکـوریت (مرد بودن) ۸- پـاکزادی (حلال زاده بودن). شـرایط مورد اختلاف: ۱- بلوغ ۲- حریت ۳- قرشـیت (سید بودن) ۴- سلامتی حواس و اعضای بدن ۵-

عصمت (معصوم بودن از گناه) ۶- منصوصیت (تعیین وی به ولایت از جانب خدا و پیامبر اکرم (ص). (مقرر).

(۹۸). عن امیر المؤمنین (ع) اعرفوا اللّه باللّه و الرسول بالرساله و اولی الامر بالمعروف و العدل و الاحسان.

(کافی، ۱/ ۸۵، کتاب التوحید، باب انه لا یعرف الّا به، حدیث اول. و نیز توحید صدوق/ ۲۸۵، باب انه عز و جل لا یعرف الّا به، حدیث ۳.)

(۹۹). النساء/ ۶۵.

و نزاعشان تنها تو را حکم قرار دهند، آنگاه به هر چه حکم کنی هیچ گونه اعتراضی نداشته و کاملا از دل جان تسلیم فرمان تو باشند».

طرف سخن در آیهٔ شریفه، پیامبر اکرم (ص) است و بر اساس آن، مردم موظف می شوند که در مسائل مورد اختلاف، مقابل اوامر پیامبر اکرم (ص) سر تسلیم فرود آورده و حکمیت وی را مورد قبول قرار دهند.

اما ممکن است اطلاق آیهٔ شریفه را بدین صورت مورد خدشه قرار داد، که آیه فقط در مورد قضاوت که یکی از شعبه های ولایت است ظهور دارد و نمی توان به آن برای اثبات ولایت مطلقهٔ آن حضرت استناد نمود، شأن نزول آیه نیز همین نظر را تأیید می کند.

در تفسیر مجمع البیان آمده که این آیه دربارهٔ نزاعی که بین زبیر و یکی از انصار واقع شد نازل گردیده است «۱۰۰» ۱

از طرف دیگر می توان گفت از عموم موصول در جملهٔ «فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ»- آنچه دربارهٔ آن به نزاع برخاسته اند- استفاده می شود که آیه، منحصر به مورد قضاوت نیست، بلکه تمام درگیریها و اختلافات افراد و اقوام مختلف با یکدیگر و حتی جنگها را نیز شامل می شود و در واقع

این آیه نظیر آیهٔ شریفهٔ «وَ إِنْ طٰائِفَتٰانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُمٰا «۱۰۱» ۱- اگر دو طایفه از مؤمنان با یکدیگر به نزاع برخاستند بین آنان اصلاح برقرار کنید» است.

در این صورت آیهٔ شریفه به صراحت ولایت مطلقهٔ پیامبر اکرم (ص) در تمام اختلافات داخلی امت اسلامی، اعم از شخصی و اجتماعی را شامل می شود، و مراد از حکومت و ولایت چیزی غیر از این نیست، و شأن نزول آیه هم اگر دربارهٔ قضاوت باشد باز به اصطلاح «مورد مخصص نیست «۱۰۲» ۱» و کلیت آیه را به مورد نزول آن نمی توان محصور کرد.

۸- دلالت آیهٔ: إِنّٰا أَنْزَلْنٰا إِلَیْکَ الْکِتٰابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّٰاسِ ...:

«إِنّٰا أَنْزَلْنٰا إِلَیْکَ

---

(۱۰۰). مشاجره و مخاصمه ای بین حاطب بن ابی بلتعه یا دیگری با زبیر دربارهٔ آب دادن درختان خرمایشان که توسط نهری کوچک آبیاری می شد درگرفت، آنان این نزاع را برای حل و فصل نزد پیامبر اکرم (ص) آوردند، آن حضرت به نفع زبیر، حکم نموده و به وی فرمود: «اسق ثم ارسل الی جارک»، اول تو نخلهایت را آب بده، آنگاه آب را برای همسایه ات بفرست. شخص انصاری از این قضاوت غضبناک شد و گفت یا رسول الله، چون پسر عمه ات بود اینگونه حکم کردی؟ در این هنگام صورت آن حضرت متغیر شد و به زبیر فرمود: «ای زبیر، آب را به روی زمین خود ببند و آن قدر صبر کن تا بیخ درختهایت را پر کند- نخلستان کاملا سیراب شود- حق خود را به تمامی بگیر، آنگاه آب را برای زمین همسایه ات بفرست». مجمع البیان، ۲/ ۶۹، جزء سوم.

(۱۰۱). حجرات/ ۹.

(۱۰۲). دربارهٔ این اصطلاح پیش از این توضیح داده شد. مراجعه شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص:

الْکِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ بِمَا أَرَاکَ اللّهُ وَ لَا تَکُنْ لِلْخَائِنِینَ خَصِیماً «۱۰۳» ۱»- ما به سوی تو قرآن را به حق فرستادیم تا به آنچه خداوند بر تو پدید آرد میان مردم حکم کنی و هرگز به نفع خیانتکاران (با مؤمنان) ستیزه گر مباش».

از اطلاق این آیه نیز استفاده می شود که پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند متعال مأموریت می یابد دربارهٔ تمام شئون و کارهای جامعه بین عموم مردم- اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان- حکم نماید، عمومیت از ظاهر آیه آشکار است. مگر اینکه باز ادعا شود که کلمهٔ «حکم» فقط ظهور در قضاوت دارد که ان شاء اللّه در بخش پنجم کتاب به تفصیل از آن بحث خواهیم کرد.

۹- دلالت آیه: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ ...:

اشاره

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِذَا کَانُوا مَعَهُ عَلَی أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ یَذْهَبُوا حَتَّی یَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَأْذِنُونَکَ أُولَئِکَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوکَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللّهَ. إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ. لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَیْنَکُمْ کَدُعَاءِ بَعْضِکُمْ بَعْضاً قَدْ یَعْلَمُ اللّهُ الَّذِینَ یَتَسَلَّلُونَ مِنْکُمْ لِوَاذاً فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ- همانا مؤمنان حقیقی تنها کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده و هنگامی که برای انجام کاری با او (حضرت رسول (ص)) اجتماع نموده اند، هرگز بدون اجازه از محضرش بیرون نمی روند. ای رسول ما، آن کسانی که از تو اجازه می طلبند همانان هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده اند پس هنگامی که از تو برای برخی کارهایشان اجازه می طلبند به هر که خواستی اجازه بده و برای آنان از

خداونـد طلب مغفرت و آمرزش نما که خـدا بسـیار آمرزنده و مهربان است. [ای مؤمنان] دعوت و ندای پیامبر (ص) را همانند دعوت و نـدای برخی شـما برخی دیگر را تلقی نکنیـد، همانا خداوند به حال کسانی که برای سـرپیچی از حکمش به یکدیگر پناه برده و رخ پنهان می دارند، آگاه است، پس کسانی که امر خدا را مخالفت می کنند بترسند که مبادا به فتنه ای بزرگ و یا عذابی دردناک گرفتار شوند» «(۱۰۴)» ۱.

آیـهٔ اول از دو آیـهٔ فوق دلاـلت دارد بر اینکه علاـوه بر مقـام رسـالت برای پیامبر اکرم (ص) مقام و منصب ولایت و امامت در امور سیاسی، اجتماعی مسلمین نیز هست و بر مردم لازم است در اینگونه مسائل از آن حضرت شنوایی و اطاعت داشته باشند.

---

(۱۰۳). النساء ۱۰۵.

(۱۰۴). النور ۶۲- ۶۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۸

آیهٔ دوم نیز دلالت بر حرمت مخالفت از فرمانها و دسـتورات آن حضـرت دارد، که از ظاهر آن استفاده می شود مراد فرمانهای مولوی [حکومتی] آن حضـرت است نه فرمانهـا و اوامر ارشـادی که در مقـام بیان احکام اللّه بیان می فرماینـد، چرا که در واقع آنگونه اوامر، اوامر خداوند است نه اوامر آن حضرت.

دعوت پیامبر اکرم (ص) چگونه دعوتی است؟

نکتـهٔ دیگری که در ابتـدای آیـهٔ دوم دربـارهٔ دعـاء (فرا خوانـدن) پیـامبر اکرم (ص) وجود دارد این است که آیـا این دعوت و فراخوانی از چه موضع و چگونه دعوتی است؟

برخی از بزرگان [صاحب تفسیر مجمع البیان] در پاسخ به سؤال فوق، سه احتمال را متذکر شده اند:

۱- مراد از «دعاء» همین نـدا و صـدا زدنهای معمولی است و آیه می خواهـد بفرمایـد صدا زدنهای پیامبر اکرم (ص) را آنگونه که خودتان یکدیگر

را صـدا می زنیـد سبک مپنداریـد، و در برخوردها مثلا صـدا نزنید «یا محمد» بلکه بگویید «یا رسول اللّه» و جملاتی محترمانه نظیر آن.

۲- مراد از دعـا التمـاس و درخواست از درگـاه خداونـد است و مراد آیه این است که دعاهای پیامبر (ص) را هماننـد دعاهای خودتان قلمداد نکنید. آیۀ شـریفه به مسـلمانان هشدار می دهد، مبادا کاری کنند که غضب آن حضرت را علیه خود برانگیزند و آن حضرت به آنان نفرین کند که دعا و نفرینهای آن حضرت بدون شک مستجاب خواهد شد.

۳- مراد از «دعـا» دعـوت پیـامبر اکرم (ص) برای شـرکت در مسائـل سیاسـی- اجتمـاعی مسـلمانان است و آیه در صـدد اسـت وجوب اطـاعت از دعوت آن حضـرت را در مسـائلی نظیر جهاد و سایر امور اجتماعی بیان دارد و بفرمایـد دعوت آن حضـرت همانند دعوت برخی از شما برخی دیگر را نیست، زیرا سر پیچی از دستور وی سرپیچی از دستور خداوند تبارک و تعالی است و اوست که اطاعت پیامبر (ص) را بر ما واجب و لازم نموده است.

آنچه به نظر ما با توجه به سیاق «۱۰۵» ۱ آیات صحیح تر می رسد همین احتمال سوم است، و مؤید همین معناست. این قسمت آیه که می فرماید «همانا خداوند به حال کسانی که (برای سرپیچی) به یکدیگر پناه برده و رخ پنهان می دارند آگاه است».

پس آیۀ شریفه به صراحت دلالت دارد بر اینکه در امور سیاسی، اجتماعی جامعه که

---

(۱۰۵). سـیاق از مادۀ سوق به معنی سـیر طبیعی و اسلوب ظاهری یک کلام است که معمولا در فارسی از آن به روند تعبیر می شود. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۶۹

نیاز به تعاون و

اجتماع و همیاری است، رخ پنهان نمودن و ترک کردن صحنه بدون اذن و اجازه از رهبر جایز نیست «۱۰۶» ۱.

خلاصهٔ کلام:

تـا اینجـا، نه آیه خوانـد شـد که از مجموع آنها ولایت (به مفهوم حکومت) برای پیامبر اکرم (ص)، ائمه معصومین، و برخی از پیـامبران گذشـته اسـتفاده می شـد، با توجه به این آیات و روایتهای متواتری که در این زمینه هست این نوع ولایت برای پیامبر اکرم (ص) و سـایر ائمه معصـومین (ع) ثـابت و حتمی است و ذات پـاک رسـول خـدا (ص) همـانگونه که پیـام آور از جـانب خداوند و خاتم پیامبران بود فرمانروا و حاکم و اولی به تصـرف در امور مسلمین نیز بود و همانگونه که مردم موظف به اطاعت از وی در اوامر ارشـادی کـه از جـانب خداونـد سـبحان بیـان می فرمـود بودنـد، موظـف بـه اطـاعت از وی در اوامر مولـوی و دستورات حکومتی وی نیز بودند، چنانچه بیان آن به تفصیل گذشت.

و امـا اخبار و روایات در اینکه ائمه معصومین علیهم السـلام مفترض الطاعه بوده و مخالفت با آنان هماننـد مخالفت با خـداوند تبارک و تعالی است، بسیار زیاد است که در این زمینه است روایات معروف: مقبولهٔ عمر بن حنظله، خبر ابی خدیجه، و توقیع مبـارک حضـرت حجت (ع) که در آن ائمه معصـومین (ع) ولاـیت فقیه و وجـوب مراجعه به وی را بـا جملاـتی نظیر «من او را حاکم شـما قرار دادم» یا «من او را قاضـی کردم» و یا اینکه «آنان حجت من بر شما هستند» را تعلیل و تبیین فرموده اند. که البته اینجا، جای بسی بحث و گفتگوست.

[در بخش پنجم کتاب این روایات به تفصیل مورد بحث و

بررسی قرار خواهد گرفت].

بیان چند نکته در رابطه با مفاهیم ولایت و امامت:

اشاره

در خاتمهٔ این بخش [با توجه به کاربرد وسیع مفاهیم ولایت و امامت در فرهنگ اسلامی و نیز استفاده گسترده از آن در طول مباحث کتاب] بجاست طی چند محور مروری اجمالی بر مفاهیم این دو واژه و نیز تقسیم بندیهای مختلف آن داشته باشیم، البته بحث تفصیلی این مباحث را باید در جاهای دیگر جستجو کرد.

۱- معنای امام از نظر اهل لغت:

ما پیش از این به تفصیل نظر اهل لغت را دربارهٔ

---

(۱۰۶). از آیات فوق این معنی نیز بخوبی استفاده می شود که در امور اجتماعی، یعنی اموری که مردم باید با پیامبر (ص) مجتمع باشند ضروری است که نظم و فرماندهی در کار باشد، و مؤمنان موظفند در صورتی که نمی توانند در آن کار حضور به هم رسانند، از آن حضرت اجازه بگیرند، از طرف دیگر موظف شدن مؤمنان به اجازه گرفتن از پیامبر اکرم (ص) دلیل بر ولایت حکومتی آن حضرت است وگرنه صرف پیامبری و ابلاغ رسالت، اجازه گرفتن نمی خواهد، و باز نتیجهٔ مخالفت با همین دستورات حکومتی است که خداوند سبحان در آخر آیه به آنان در صورت مخالفت، گرفتار شده در فتنه و عذاب دردناک را بشارت می دهد. (از افاضات معظم له در درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷۰

کلمهٔ ولایت و معنی و مفهوم آن بیان کردیم و گفتیم که حقیقت معنای ولایت به سرپرستی و تصرف و تدبیر امور بازگشت می نماید و گفتیم که لفظ «والی» که به معنی حاکم و امیر است، نیز از همین ریشه مشتق شده است و اکنون در ادامهٔ آن به بررسی کلمهٔ امام از نظر اهل لغت می پردازیم:

مفردات راغب دربارهٔ کلمهٔ امام می نویسد: امام کسی یا

چیزی است که مورد پیروی واقع شود، انسان باشد- که به گفتار و کردار وی اقتدا شود- و یا کتاب و یا چیزی دیگر، به حق باشد یا بر باطل. جمع امام، ائمه است «۱۰۷» ۱.

در کتاب صحاح آمده است: امام کسی است که سر مشق و مورد اقتدا واقع شود و جمع وی ائمه است «۱۰۸» ۱.

لسان العرب می نویسد: (در عرف مردم) گفته می شود امام القوم که منظور از آن کسی است که پیشوا و پیشاهنگ قوم باشد- امام همان رئیس هر جمعیتی است، چنانکه می گویی: امام المسلمین- یعنی رئیس مسلمانان «۱۰۹» ۱.

المنجد در معنی امام می نویسد: قوم را امامت کرد و یا بر قوم امامت کرد، یعنی پیشاپیش آنان قرار گرفت و آنان را رهبری نمود. ائتم به: یعنی به وی اقتدا نمود. کلمهٔ امام، هم برای پیشوایی زن، و هم برای پیشوایی مرد، مورد استفاده واقع می شود و جمع آن، ائمه و ایمه است.

البته آنچه به نظر می رسد و می توان در ریشهٔ لغوی امام گفت این است که امام ممکن است با فعل آن از امام (به فتح همزه) که به معنی «جلو» است مشتق باشد (که در این صورت امام- به کسر همزه- به معنی جلودار است) و احتمال دارد از «أم» مشتق شده باشد و ام، ریشه و اصل هر چیز را گویند که طبق این معنی گویا «امام قوم» ریشه و اساس قوم است و دیگران شاخه و فروع وی محسوب می شوند. امکان دارد امام از «ام» (به فتح همزه) که به معنی قصد است مشتق شده باشد و این بدین معنی است که امام همیشه مقصد و هدف

تلاش و حرکت دیگران قرار می گیرد. در هر صورت به پیشوا و رهبر هر قوم، والی، امام، سلطان، حاکم، امیر و القابی همانند آن از دیدگاههای مختلف اطلاق می شود. والی

---

(۱۰۷). مفردات راغب/ ۲۰.

(۱۰۸). صحاح اللغه، ۵/ ۱۸۶۵.

(۱۰۹). لسان العرب ۱۲/ ۲۶.

گفته می شود به خاطر حق تصرفش، امام گفته می شود به خاطر جلودار بودنش، سلطان گفته می شود به خاطر سلطه و اعمال قدرتش، حاکم گفته می شود به خاطر حکمرانیش، و امیر گفته می شود به خاطر تدبیر امور و فرماندهیش و این نکته ای شایان توجه و اندیشه.

۲- سخنی دربارهٔ ولایت تشریعی و تکوینی:

ولایتی که به مفهوم تصرف و حاکمیت بر شخص یا کار دیگران است یا تکوینی است و یا تشریعی «۱۱۱» ۱ و بدون تردید هر دو قسم ولایت در عالی ترین و کامل ترین مراتب خود برای خداوند تبارک و تعالی ثابت و مسلم است و اما برای پیامبر اکرم (ص) و تمام و یا اکثر پیامبران و نیز ائمه معصومین سلام اللّه علیهم اجمعین و حتی برای برخی از اولیاء اللّه نیز مرتبه ای از ولایت تکوینی وجود دارد. این ولایت متناسب است با ارتقای مراتب وجودی و تکاملی آنان در علم و قدرت نفسانی و اراده و خواستها و ارتباط با خداوند و عنایت خداوند تبارک و تعالی به آنان، زیرا تمام معجزه های پیامبران و ائمه معصومین (ع) و کرامات اولیاء اللّه همه، یک نوع تصرفی از جانب آنان در نظام تکوین است- اگر چه مشیت و خواست آنان در طول مشیت خداوند، و تصرف آنان با اجازه و اذن اوست. (در طول مشیت الهی بودن به معنی معلول بودن اراده و مشیت

آنان نسبت به اراده و مشیت حق تعالی است).

خداوند تبارک و تعالی در آیه ای خطاب به حضرت ابراهیم خلیل می فرماید:

فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «۱۱۲» ۱.

... پس بگیر چهار پرنـده را و گوشت آنها را در نزد خود به هم درآمیز، آنگاه هر قسـمتی از آن را بر سـر کوهی بگـذار، پس آن پرنـدگان را به نـام بخوان تـا به سـوی تو شـتابان پرواز کننـد و بـدان که خداونـد بر همه چیز توانـا و به حقـایق امور عـالم داناست.

و نیز به هنگام نقل داستان حضرت موسی (ع) می فرماید:

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ، وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ «۱۱۳» ۱.

پس موسـی عصـای خویش بیفکنـد، به ناگـاه از آن عصـا اژدهـایی پدیـدار شـد- و دست از جیب خود بیرون آورد که ناگـاه بینندگان را آفتابی تابان بود-

و به هنگام نقل گفتار حضرت عیسی مسیح (ع) می فرماید:

---

(۱۱۱). ولایت تکوینی قدرت تصرف در عالم کون و نظام طبیعت است که اعمال آن معجزه نامیده می شود و ولایت تشریعی قدرت قانون گذاری، صدور فرمان، و تشریع احکام است. (مقرر).

(۱۱۲). البقره/ ۲۶۰.

(۱۱۳). الاعراف/ ۱۰۷ و ۱۰۸.

أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ «۱۱۴» ۱.

من از طرف خـدا معجزه ای آورده ام و آن معجزه این است که از گل، مجسـمهٔ مرغی ساخته و بر آن نفس قدسـی بـدمم تا به امر خدا مرغی گردد،

و کور مادرزاد و مبتلا به پیسی را شفا بخشم و مرده را به امر خدا زنده کنم.

و در جریان نقل داستان آصف و تخت بلقیس می فرماید:

قَالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتَابِ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّی «۱۱۵» ۱.

و آن کس که به علم کتاب الهی دانا بود (آصف بن برخیا) گفت من پیش از اینکه چشم به هم زنی تخت را به اینجا آورم، پس چون سلیمان آن تخت (تخت بلقیس) را نزد خود مشاهده کرد، گفت این توانایی از فضل خدای من است.

و امیر المؤمنین (ع) در آخر خطبهٔ قاصعه، کلامی دارد که مضمون آن این چنین است:

پیامبر خدا (ص) به درخت امر فرمود که از ریشه از زمین بیرون آید و به نزد پیامبر اکرم (ص) آمده، پیش روی آن حضرت بایستد، پس درخت با ریشه هایش از زمین کنده شد پیش آمد و بشدت ناله می کرد، و صدایی همانند به هم خوردن بال پرندگان از خود آشکار نمود «۱۱۶» ۱ و معجزه ها و عادت شکنیهای دیگر [که در آیات و روایات و تواریخ نقل شده است].

علاوه بر همهٔ اینها پیامبر اکرم (ص) و ائمه طاهرین علیهم السلام چکیدهٔ عالم و ثمرهٔ نظام وجود در قوس صعود «۱۱۷» ۱ و علت غائی «۱۱۸» ۱ آفرینش جهان هستند و علت غائی همواره

---

(۱۱۴). آل عمران/ ۴۹.

(۱۱۵). النمل/ ۴۰.

(۱۱۶). مراجعه کنید به نهج البلاغه، فیض/ ۸۱۵ خطبهٔ ۲۳۴، لح/ ۳۰۱، خطبهٔ ۱۹۲.

(۱۱۷). قوس صعود اصطلاحی است فلسفی و توضیح آن این است که در نظام وجود فلاسفه چهار عالم را به شکل طولی برای

نظام وجود بیان نموده انـد که سیر نزولی آن از بالا ـ به پایین را «قوس نزول» و سیر صعودی آن- از پایین به بالا- را «قوس صعود» می نامند. این عوالم عوالمی واقعی، تکوینی، مستقل از ذهن و اعتبارند و عالم بالاتر منطوی عوالم پایین تر است، عالم اول از این عوالم «عالم لا هوت» یا عالم ذات بی مثال واجب الوجود خداونـد تبارک و تعالی است، عالم دوم «عالم جبروت» یا عـالم عقول مجرده است که نور پـاک پیـامبر اکرم (ص) را هم به عنوان «اول ما خلق الله» در همین مرتبه می داننـد. عالم سوم: «عالم ملکوت» یا عالم امر و فرشتگان است.

عـالم چهـارم: «عـالم نـاسوت» است. عـالم ناسوت، عالم ماده و عالم تضاد و اختلاف است و انسان از نظر وجودی در این عالم قرار دارد، اما در اثر عبودیت و رشـد عقلی از این عالم به طرف عوالم بالا، سیر صعودی و تکاملی را طی می کند: ذات پاک پیامبر اکرم (ص) در این سیر صعودی عالی ترین مقام و مرتبه را داراست تا جایی که به مقام «سدره المنتهی» و «قاب قوسین او ادنی» دست می یابد. (مقرر).

(۱۱۸). برای به وجود آمدن هر چیز چهار علت ذکر نموده اند: ۱- علت فاعلی: عامل انجام دهندهٔ کار، ۲- علت مادی:

جوهر اصلی و مادهٔ هر شی ء، ۳- علت صوری: چگونگی و شکل ظاهری هر چیز. ۴- علت غائی: نتیجه و غرض نهایی هر چیز- فلاسفه علت غایی را قوی ترین علت در سلسله علل به شمار آورده اند. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷۳

یکی از علتهای جهان خلقت است.

پس مثل عالم طبیعت با تمام مراحل آن همانند درختان باروری است که

باغبان، آنها را کاشته و پرورش داده و آبیاری کرده تا میوه های شیرین و رسیده از آن به دست آورد.

پس میوهٔ عالی رسیده، نتیجهٔ غائی و نهایی وجود درخت و از علل اساسی کاشت و پرورش آن است.

بر اساس این بیان، پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین علیهم السلام ثمرهٔ عالم در قوس صعود و نتیجهٔ نهایی آن هستند، گرچه غایه الغایات همان ذات بی همتای باری تعالی است که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است.

در حدیث قدسی وارد شده که خداوند تبارک و تعالی به پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«لولاک ما خلقت الافلاک» «۱۱۹» ۱- اگر به خاطر تو نبود هرگز افلاک را نمی آفریدم.

و در زیارت جامعه کبیره خطاب به ائمه معصومین علیهم السلام آمده است:

به وسیلهٔ شما خداوند هر چیز را افتتاح و هر چه را به پایان می برد، به وسیلهٔ شما باران فرو می بارد و آسمان بر زمین نگاه داشته می شود- که جز با اجازه و اذن خداوند بر فراز نماند- و به وسیلهٔ شما اندوهها از میان رفته و زیانها برطرف می شود «۱۲۰» ۱.

و اما آنچه به ناروا به ما نسبت داده شده که شیعه معتقد است عالم را ائمه (ع) آفریده اند نه خداوند، این یک دروغ بزرگ و یک اتهام محض است. و آنچه در نهج البلاغه آمده که «ما (ائمه) ساخته شدهٔ پروردگارمان هستیم و مردم مصنوع و ساخته شدهٔ ما هستند «۱۲۱» ۱» مراد و منظور از ساخته شدن در آن، آفرینش و خلقت نیست بلکه ساخته شدن به معنی هدایت و تربیت است (یعنی هدایت و تربیت آنان به عهده و دست ماست) و به همین جهت در روایت،

فقط مردم (الناس) آمده، نه جميع مخلوقات.

و از همين مورد است اين كلام حكيمانه: «المرأه صنيعه الرجل»: زن ساخته شدهٔ مرد

---

(۱۱۹). بحار الانوار، ۱۵/ ۲۸، تاريخ پيامبر اكرم (ص)، باب بدء خلقه، حديث ۴۸.

(۱۲۰). بكم فتح الله و بكم يختم و بكم ينزل الغيث و بكم يمسك السماء ان تقع على الارض إلّا بإذنه و بكم ينفس الهم و يكشف الضر. (الفقيه، ۲/ ۶۱۵، كتاب حج، زيارت جامعه، عيون اخبار الرضا، ۲/ ۲۷۶.

(۱۲۱). فانا صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا. (نهج البلاغه، نامهٔ ۲۸، فيض/ ۸۹۴، لح/ ۳۸۶).

است، يعنى مرد است كه زن را تربيت نموده و مى سازد.

در هر صورت اصل ولايت تكوينى براى انبيا و ائمه معصومين عليهم السلام مسلم و قطعى است، گرچه ما به چگونگى، حدود و مقدار گسترهٔ آن به شكل دقيق آگاهى نداريم.

و اما آنچه در اين مباحث مورد بحث و گفتگوى ماست ولايت تشريعى است، نه ولايت تكوينى. يعنى همان ولايتى كه علاوه بر بيان دستورات خداوند در مقام ارشاد، وجوب اطاعت را در اوامر مولوى [حكومتى- اجتماعى] به دنبال دارد، كه مباحث آن پيش از اين به تفصيل گذشت.

در رابطه با ولايت تكوينى و چگونگى آن و صدور معجزات و كرامات از پيامبران و ائمه معصومين (ع) و اولياء الله بايد به كتابهاى علم كلام (اعتقادات) كه به بيان اينگونه مسائل اختصاص دارد مراجعه نمود.

۳- ولايت و مراتب مختلف آن:

نكته ديگرى را كه بايد به آن اشاره نمود بيان اين مطلب است كه ولايت تشريعى به معنى حاكميت و حق تصرف حقيقت واحدى است داراى مراتب و درجات مختلف كه اجمالا متذكر مى شويم:

مرتبهٔ كاملهٔ

ولایت تشریعی منحصر به ذات پاک خداوند تبارک و تعالی است و مراتب نازل تر آن برای برخی پیامبران، پیامبر اکرم و ائمه معصومین علیهم السلام و در زمان غیبت برای فقیه عادل آگاه به حوادث و بصیر نسبت به مشکلات زمان و قدرتمند بر حل و فصل آن است- چنانچه ادلۀ اثبات آن، پس از این خواهد آمد- و از کسی که این مرتبه از ولایت را داراست با الفاظی نظیر امام، والی، امیر، سلطان و الفاظ دیگری نظایر آن تعبیر شده است.

مرتبۀ دیگر این ولایت برای پدر و جدّ نسبت به فرزند صغیر، یا مجنون و دختر باکره و نیز برای افراد مؤمن عادل نسبت به اشخاص دیگر در برخی موارد است. و شاید بتوان گفت این مرتبه از ولایت برای هر پدر و مادری به صورت مطلق وجود دارد به گونه ای که عقل و شرع اطاعت آن دو را نیکو، و بلکه در مواردی که با امر مهم تری تزاحم پیدا نکنند لازم می شمارد، چرا که آن دو، ولی نعمت انسان محسوب می شوند.

مرتبۀ دیگر این ولایت برای هر مرد و زن مؤمن است، چنانچه خداوند سبحان بر این امر تصریح نموده و می فرماید: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، «۱۲۲» ۱ برخی از مردان و زنان مؤمن، اولیای برخی دیگرند. یکدیگر را به کارهای نیک امر و از کارهای ناپسند بازمی دارند». از ظاهر این آیۀ شریفه استفاده می شود

---

(۱۲۲). التوبه/ ۷۱.

که خداوند سبحان برای هر یک از مردان و زنان مؤمن نسبت به سایر مؤمنان مرتبه ای از ولایت را قرار داده،

که بر اساس آن چنین حقی را می یابند که دیگران را به کارهای نیک امر و از کارهای زشت بازدارند، منتهای امر، دایرهٔ این ولایت محدود است.

حدیث [معروفی] از پیامبر خدا وارد شده که می فرماید: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته «۱۲۳» ۱، همهٔ شما نگهبان و همهٔ شما در مقابل رعیت خود مسئول هستید.»

۴– مراتب ولایت به حسب تحقق خارجی:

اشاره

ولایتی که به مفهوم امامت و حکومت است (علاوه بر دارا بودن مراتب در مفهوم) به حسب تحقق خارجی نیز دارای مراتب و درجاتی است که در ذیل یادآور می شویم:

الف: ولایت در مرتبهٔ استعداد و صلاحیت:

مراد از مرتبه استعداد و صلاحیت در این مورد این است که شخص به گونه ای دارای ویژگیها و صفات ذاتی و اکتسابی است که عقلا بر اساس آن وی را برای به عهده گرفتن ولایت و حکومت صالح دانسته و بدون آن چنین مقام و منصبی را برای وی گزاف و بی اساس قلمداد کنند.

همین صلاحیت و لیاقت برای کسی که بخواهد منصب نبوت و رسالت را حایز شود نیز صادق است، زیرا خداوند حکیم هیچ گاه برای ارشاد و هدایت مردم کسی را نمی فرستد و برای به عهده گرفتن امامت جامعه و اداره شئون آنان و تصرف در اموری که متعلق به آنان است کسی را نمی گمارد مگر اینکه دارای لیاقت ذاتی بوده، و اهلیت این منصب را دارا باشد.

این مرتبه از ولایت، کمالی است ذاتی و حقیقتی است خارجی، اما آن ولایت و امامت اصطلاحی نیست بلکه در واقع این مرتبهٔ ولایت از مقدمات و شرایط آن ولایت مصطلح، محسوب می شود.

ب: ولایت در مرتبهٔ جعل و اعتبار:

مرتبهٔ دوم ولایت، مرتبه ای است که منصب و مقام ولایت از جانب کسی که ولایت برای وی مسلم است برای کسی که شرایط امامت را داراست اعتبار گردد، و لو اینکه آثار مورد انتظار ولایت بر آن مترتب نشود: نظیر ولایتی که پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند متعال برای حضرت علی (ع) در غدیر خم قرار داد، اگر چه مردم در آن زمان آثار ولایت را بر آن مترتب ننموده و از پیروی آن حضرت سرپیچی نمودند. نظیر همین مرتبه از ولایت است ثبوت ولایت شرعی برای پدر نسبت به اموال صغیر، و لو اینکه افرادی وی را از اعمال چنین ولایتی بازدارند.

.(١٢٣)

صحیح بخاری، ۱/ ۱۶۰، کتاب الجمعه، باب الجمعه فی القری و المدن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷۶

ج- ولایت در مرتبهٔ سلطه و فعلیت:

این مرتبه از ولایت به وسیلهٔ بیعت مردم و واگذاردن قدرت و امکانات به صورت بالفعل به شخص حاصل می گردد، نظیر همان ولایتی که برای حضرت علی (ع) پس از کشته شدن عثمان و بیعت مردم با وی حاصل شد.

روشن است که مرتبهٔ اول ولایت

چنانچه دانستیم کمالی است ذاتی برای والی، چه مقام ولایت برای وی جعل شده باشد یا نه، و چه قدرت و حاکمیت بالفعل در اختیار او باشد یا نه.

و اما مرتبهٔ دوّم ولایت امری است اعتباری و قرار دادی،

و بلکه تمام مقام و منصبها اموری اعتباری و قرار دادی هستند که در مقابل آن چیزی در خارج وجود ندارد، چه این مقام و منصبها از جانب خداوند متعال برای کسی جعل شود و یا اینکه مردم مسئولیتی را به کسی واگذار نمایند، منتهای امر این است که، اعتبار منصب خاص برای شخص خاص مشروط بر این است که وی لیاقت چنان مسئولیتی را دارا بوده و واجد فضایل درونی (نفسانی) و برونی لازم باشد، وگرنه اعتبار و تعیین چنین مسئولیتی برای وی گزاف و بی محتوی خواهد بود.

و اما شرطهای احراز مقام ولایت و امامت امور و صفاتی خارجی و تکوینی هستند [که شخص باید عملا و در خارج متخلق و متصف به آن ویژگیها و صفات باشد.] از باب مثال پیامبر اکرم (ص) خود دارای خصایل ذاتی نفسانی و فضایل اکتسابی بود و در مقام قرب به مقامی دست یافت که هیچ فرشتهٔ مقرب و پیامبر مرسلی بدان دست نیافته بود، لکن همهٔ این فضایل چیزی غیر از مأموریت یافتن آن حضرت به تبلیغ احکام الهی و اولویت یافتن وی نسبت به امور مؤمنین است و این نکته ای است شایان توجه.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۱۷۶

و اما مرتبهٔ سوم ولایت

همان مرتبه خارجی و عینی ولایت است به لحاظ تحقق آثار آن در خارج. در این مرتبه والی به قوای حکومتی خویش مسلط است و امت از وی اطاعت و شنوایی دارند و بر اساس اوامر و نواهی وی

از روی میل و یا به اجبار، حرکت و یا توقف می کنند. این مرتبه از ولایت از دو دیدگاه ممکن است به آن نگریسته شود: یکی از دیدگاه پست و مقام دنیوی که افراد برای نیل به آن تلاش می کنند و حرص می ورزند و دیگری از دیدگاه امانت و مسئولیت بدین گونه که آن از جانب خدا و مردم به عهدهٔ افراد گذاشته شده و چیزی جز زحمت و مسئولیت در پی نخواهد داشت.

همواره اولیای خداوند به ولایت و حکومت از دیدگاه دوم نگریسته اند، چنانچه در نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به اشعث بن قیس استاندار آن حضرت در آذربایجان آمده است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷۷

بی گمان استانداری تو برای تو طعمه نیست، و لکن امانتی است به گردنت. «۱۲۴» ۱.

و نیز هم او (ع) ضمن اشاره به کفش خویش می فرماید: به خدا سوگند این (کفش) نزد من از حکومت شما محبوب تر است مگر اینکه توسط آن بتوانم حقی را بپاداشته و یا باطلی را از بین ببرم. «۱۲۵» ۱.

در این کلام مراد آن حضرت همین ولایت در مرتبهٔ فعلیت است. آن حضرت نمی خواهد بفرماید این کفش نزد من از علوم و فضایل و کرامتهایی که بر اساس آن بر دیگران برتری یافته و لایق خلافت و ولایت شدم محبوبتر است، و نیز نمی خواهد بفرماید این کفش را از مقام ولایتی که در غدیر خم برایم قرار داده شد بیشتر دوست دارم، بلکه مراد آن حضرت در اینجا همان فعلیت امارت و حکومت است، همان امارت و سلطه ای که چیزی جز زحمت و مسئولیت را به دنبال ندارد، اگر چه مردم به عنوان پست

و مقام همواره برای دست یافتن به آن حرص می ورزند.

در نزد آن حضرت آن کفشی که نیاز وی را برطرف نماید و مسئولیتی را به همراه نداشته باشد به مراتب از مقام و ریاستی که مسئولیتها و مشقتها را به دنبال داشته باشد بهتر و محبوب تر است مگر اینکه به وسیلهٔ آن حقی را بپاداشته و باطلی را مرتفع کند و در این رابطه پاداش و تقربی را در پیشگاه خداوند متعال تحصیل نماید.

روایات دیگری در رابطه با ولایت در مرتبهٔ فعلیت:

و باز ناظر بر همین ولایت در مرتبهٔ فعلیت است کلام امیر المؤمنین (ع) در خطبهٔ شقشقیه که می فرماید: ... ریسمان شتر خلافت را بر کوهانش می افکندم و آخرش را با کاسهٔ اولش آب می نوشاندم و شما دنیای خویش را در نزد من از آب بینی بزی کم ارزش تر می یافتید. «۱۲۶» ۱

و از همین مورد است سخن آن حضرت که می فرماید: به خدا سوگند من هرگز در خلافت رغبتی و به حکومت و ولایت علاقه ای نداشتم، و لکن این شما بودید که مرا به این کار دعوت کردید و به پذیرفتن آن وادار نمودید. «۱۲۷» ۱

---

(۱۲۴). ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه. (نهج البلاغه، نامهٔ ۵، فیض/ ۸۳۹، لح/ ۳۶۶).

(۱۲۵). و اللّه لهی احب الی من امرتکم الا ان اقیم حقا او ادفع باطلا (نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۳، فیض/ ۱۱۱، لح/ ۷۶).

(۱۲۶) .... لا لقیت حبلها علی غاربها و اسقیت آخرها بکأس اولها و لألفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفه عنز (نهج البلاغه خطبهٔ ۳، فیض/ ۵۲، لح/ ۵۰).

(۱۲۷). و اللّه ما کانت لی فی الخلافه رغبه و لا فی الولایه اربه و لکنکم دعوتمونی

الیها و حملتمونی علیها (نهج البلاغه فیض/ ۶۵۶ خطبهٔ ۱۹۶، لح ۳۲۲ خطبهٔ ۲۰۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷۸

که در این کلام چیزی غیر از این مرتبهٔ ولایت اراده نشده است.

و نیز از همین مورد است گفتار آن حضرت که می فرماید:

«اینان حکومت پسر مادرم را از من دریغ نمودند». «۱۲۸» ۱

زیرا این مرتبه از ولایت است که می توان آن را غصب نموده و آن را از دسترسی صاحب اصلیش به دور نگاهداشت. در این کلام مراد از «پسر مادرم» شخص آن حضرت است. برخی نیز گفته اند مراد آن حضرت، پیامبر اکرم (ص) است، چون پدر آن دو بزرگوار عبد اللّٰه و ابو طالب هر دو فرزند یک مادر یعنی «فاطمه بنت عمرو» بودند.

و نیز ناظر بر همین مرتبه است گفتار امام سجاد (ع) که می فرماید:

«بار خدایا این مقام برای جانشینان تو و برگزیدگان درگاه تو و جایگاه اشخاص امین نزد تو است، آنان که با درجاتی بلند، گرامی شان داشتی، اما این جایگاه و منصب را به غصب از آنان ربودند». «۱۲۹» ۱

در این کلام نیز مراد همین مرتبه فعلیت ولایت است وگرنه فضایل و علوم و کمالات نفسانی ائمه علیهم السلام که در عالم تکوین برای آنان ثابت شده و بر اساس آن سزاوار امامت شده اند چیزی نیست که دست غاصبین به آن رسیده و یا ستمگران آن را به زور بربایند و این مطلبی است واضح که پوششی بر آن نیست.

۵- گستردگی مفهوم امام در فرهنگ اسلامی:

با توجه به اینکه ائمه دوازده گانه علیهم السلام در نزد ما شیعهٔ امامیه بر اساس نص و به خاطر دارا بودن شرایط امامت حقه، همواره به عنوان امام شناخته

می شده اند، این معنی سبب گردید که بویژه در فرهنگ ما [شیعه امامیه] لفظ امام فقط به آن بزرگواران منصرف شود به گونه ای که گویا لفظ امام فقط برای آنان وضع شده و به دیگران اطلاق نمی شود.

اما لازم است چنانچه پیش از این در محور اول به هنگام بحث از واژهٔ امام گفتیم تأکید شود که لفظ امام برای هر جلوداری که مورد پیروی دیگران واقع شود وضع گردیده است، چه امامت و جلوداری وی در نماز باشد، چه در جهاد و چه در اعمال حج و چه در هر کار از کارهای سیاسی، اجتماعی، و امامت وی چه بر حق باشد و یا بر باطل.

در کتاب کافی روایتی از امام جعفر صادق (ع) آمده است، بدین مضمون:

---

(۱۲۸). سلبونی، سلطان ابن امی (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۶، فیض/ ۹۴۷، لح/ ۴۰۹).

(۱۲۹). اللهم ان هذا المقام لخلفائک و اصفیائک و مواضع امنائک فی الدرجه الرفیعه التی اختصصتهم بها قد ابتزوها. (صحیفهٔ سجادیه، دعای ۴۸.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۷۹

«ائمه در کتاب خداوند عز و جل، دو دسته اند، یک دسته آنان که خداوند تبارک و تعالی در رابطه با آنان می فرماید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا» «۱۳۰» ۱- و آنان را قرار دادیم امامانی که مردم را بر اساس امر ما هدایت می کنند- نه به امر مردم، اینان امر خدا را بر امر مردم و حکم خدا را بر حکم مردم مقدم می شمارند. و دربارهٔ دسته دیگری می فرماید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلَی النّارِ» «۱۳۱» ۱- آنان را پیشوایانی قرار دادیم که مردم را به آتش دعوت می کنند- اینان امر خویش را بر امر خدا و حکم

خویش را بر حکم خدا مقدم می دانند. و بر خلاف آنچه در کتاب خداوند عز و جل آمده، هواهای نفسانی خود را ملاک عمل قرار می دهند» «۱۳۲» ۱.

باز قرآن کریم دربارهٔ پیشوایان کفر، لفظ امام را به کار برده است، چنانچه می فرماید:

«فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ «۱۳۳» ۱- با پیشوایان کفر پیکار کنید»، در این آیه لفظ ائمه که جمع لفظ «امام» است برای پیشوایان کفر به کار برده شده است. نکتهٔ قابل ذکر دیگر اینکه لفظ «امام» منحصر به سلطان و رهبر کل و یا حاکم عموم مردم جامعه نیست، بلکه به هر پیشوایی که قسمتی از امور جامعه را نیز به دست داشته باشد امام گفته می شود.

امام صادق (ع) به هنگام بازگشت از صحرای عرفات از استر خویش به زمین افتاد، در آن هنگام اسماعیل بن علی که در آن سال از طرف خلیفهٔ وقت امیر الحاج بوده (برای احترام به آن حضرت) در کنار وی توقف نمود، حضرت به او فرمود: «سر، فان الامام لا یقف- حرکت کن «امام» نباید توقف کند». «۱۳۴» ۱

در رساله الحقوق علی بن الحسین امام زین العابدین (ع) آمده است: حقوق پیشوایان تو، سه چیز است. واجب ترین آن به تو، حق کسی است که با حکومت خویش تو را سرپرستی کند، آنگاه حق کسی است که با علم، تو را سرپرستی کند، آنگاه حق کسی است که با ملك و

---

(۱۳۰). انبیاء/ ۷۳

(۱۳۱). قصص/ ۴۱.

(۱۳۲). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: ان الائمه فی کتاب اللّه عز و جل امامان: قال اللّه تبارك و تعالی: «وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» لا بامر الناس یقدمون امر اللّه قبل امرهم

و حکم اللّه قبل حکمهم. قال: «وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلَی النّارِ» یقدمون امرهم قبل امر اللّه و حکمهم قبل حکم اللّه و یأخذون باهوائهم خلاف ما فی کتاب اللّه عز و جل (اصول کافی/ ۲۱۶، کتاب الحجه، باب ان الائمه فی کتاب اللّه امامان، حدیث ۲).

(۱۳۳). توبه/ ۱۲.

(۱۳۴). وسایل الشیعه، ۸/ ۲۹۰، کتاب الحج، باب ۲۶، از آداب السفر.

دارایی، تو را سرپرستی کند و هر اداره کننده و سرپرستی امام است «۱۳۵» ۱.

خلاصهٔ کلام اینکه: مأنوس بودن ذهن به امامت ائمه معصومین سلام اللّه علیهم اجمعین و والا بودن مقام امامت آنان و اینکه آنان به امامت از سایرین سزاوارترند نباید موجب غفلت و انحراف ذهن از درک صحیح مفهوم کلمهٔ امام گردد. زیرا کلمهٔ امام، در مفهوم عام خویش در کتاب و سنت و کلمات اصحاب بسیار گسترده به کار برده شده است که شخص متتبع پس از بررسی به آن دست خواهد یافت.

پس این مطلب را همواره در ذهن خویش داشته باش، نکته ای است شایان توجه که در درک مباحث آینده بسیار مفید واقع خواهد شد.

---

(۱۳۵). فی رساله الحقوق لعلی بن الحسین علیهما السلام. فحقوق ائمتک ثلاثه اوجبها علیک. حق سائسک بالسلطان، ثم حق سائسک بالعلم، ثم حق سائسک بالملک، و کل سائس امام.

(خصال/ ۵۶۵، ابواب الخمسین، حدیث اول، و تحف العقول/ ۲۵۵).

بخش سوّم ضرورت حکومت و لزوم آن در همهٔ زمانها از نظر اسلام

اشاره

الف: نظریهٔ تعدادی از علما و بزرگان که بر ضرورت حکومت ادعای اجماع نموده اند.

ب: مروری اجمالی بر فقه حکومتی اسلام، بر اساس روایات و فتاوای فقها.

د: بررسی روایات مورد استناد اهل سکوت بر عدم جواز قیام

و تحرک سیاسی در عصر غیبت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۸۳

فصل اول سخنان تعدادی از علما که بر ضرورت حکومت اسلامی ادعای اجماع کرده اند.

اشاره

بخش سوم کتاب دربارهٔ لزوم و ضرورت دولت و حکومت در همهٔ زمانها و لو در عصر غیبت حضرت حجت (عجل اللّه فرجه الشریف) است. در این بخش ثابت شده که دولت و حکومت از ضروریات اسلام و از اموری است که خداوند متعال تأسیس و مراقبت و محافظت از آن را بر عموم مسلمانان در حد توان و امکانات، لازم و واجب نموده است که مطالب آن به طور عمده در چهار فصل خلاصه شده که در فصل اول به ذکر نظریهٔ برخی از بزرگان که بر ضرورت حکومت ادعای اجماع نموده اند به شرح ذیل پرداخته شده است.

۱- مرحوم صاحب جواهر،

در کتاب جواهر به نقل از رساله ای که مرحوم محقق کرکی دربارهٔ نماز جمعه تألیف نموده اند، می نویسد:

تمام اصحاب ما شیعهٔ امامیه وحدت نظر دارند بر اینکه فقیه عادل امین که جمیع شرایط صدور فتوا را داراست- و اصطلاحا به وی مجتهد در احکام شرعی گفته می شود. در زمان غیبت، نایب و جانشین ائمه طاهرین علیهم السلام می باشد، نیابت وی در کلیهٔ مواردی است که نیابت از ائمه معصومین (ع) در آنها دخالت دارد. البته برخی اصحاب، قتل و اجرای حدود را از آن استثنا نموده اند «۱».

---

(۱). جواهر الکلام، ۲۱/ ۳۹۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۸۴

۲- مرحوم علامه در اوایل کتاب الالفین می فرماید:

از نظر ما- امامیه- حق این است که وجوب نصب امام، عام و گسترده است در هر وقت و زمان. «۲»

البته ظاهرا مراد ایشان (ره) امام معصوم است.

۳- مرحوم محقق نراقی

طاب ثراه در کتاب عوائد خویش می فرماید:

تمام آنچه سرپرستی آن به عهدهٔ فقیه عادل است و وی در آن ولایت دارد به دو دسته تقسیم می شود:

دسته اول: کارهایی است که پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان اینکه حکمرانان مردم و دژهای اسلامند بر آن ولایت داشته و حق سرپرستی آن را دارند، که همهٔ آن برای فقیه نیز هست، مگر اینکه به وسیلهٔ اجماع یا نص و یا دلیلی دیگر مواردی از آن استثنا شده باشد.

دستهٔ دوم: تمام اموری که متعلق به مردم در دین و یا دنیای آنان است اموری که بر اساس حکم عقل و یا طبق عادت گریزی از آن نیست و الزاما باید انجام گیرد و کارهای دنیایی یا آخرتی یک فرد یا جماعتی از مسلمانان بدان بستگی دارد، یا اموری که شرعا باید انجام شود. از این جهت که امر یا اجماع یا قاعده و ادلهٔ نفی ضرر و اضرار و یا عسر و حرج و یا نفی مفسده در کار مسلمان و یا دلیل دیگری متوجه آن گردیده است. یا اموری که شارع مقدس اسلام بر انجام آن اجازه صادر فرموده، امّا انجامش را به شخص و یا جماعت معین و یا فرد معینی محول نفرموده- یعنی اموری که لازم است انجام گیرد، یا اجازهٔ انجامش داده شده، امّا شخص معینی که باید این کار را انجام بدهد و یا اجازهٔ انجامش را دارد، مشخص نشده است- همهٔ

این موارد به عهدهٔ فقیه است و حق اوست که در این امور تصرف نموده و انجام آن را به عهده بگیرد.

اما در ارتباط با دستهٔ اول، به غیر از دلیل اجماع که بسیاری از اصحاب بر وجود آن تصریح نموده اند و از کلمات آنان ظاهر می شود که یکی از مسلمات است، دلایل دیگری از اخبار و روایات است که پیش از این گذشت .... و در ارتباط با دستهٔ دوم علاوه بر دلیل اجماع، دو دلیل دیگر دلالت دارد «۳».

---

(۲). الالفین / ۱۸.

(۳). عوائد الایام/ ۱۸۷- ۱۸۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۸۵

ظاهرا مراد مرحوم نراقی از دستهٔ دوم از وظایف و اختیارات فقیه، همان امور مهمّه ای است که در کلمات فقها از آن به امور حسبیه تعبیر شده، یعنی اموری که شارع مقدس، معطل و متوقف ماندن آن را در هیچ شرایطی جایز نشمرده است.

۴- استاد بزرگوار ما مرحوم آیت اللّه العظمی بروجردی طاب ثراه

(در تقریرات مباحثشان که به قلم این جانب نگارش یافته است «۴» می فرماید:

خاصه و عامه (فرقه های مختلف مسلمانان، اعم از شیعه و سنی) بر این مسأله اتفاق دارند که برای جامعهٔ اسلامی یک سیاستمدار و رهبری که امور آنان را اداره نماید لازم و واجب است، بلکه این از ضروریات می باشد، گرچه در شرایط و خصوصیات آن و اینکه آیا تعیین وی از جانب پیامبر اکرم (ص) است و یا به وسیلهٔ انتخاب عمومی مردم، اختلافهایی وجود دارد. «۵».

۵- ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیه «۶»

می نویسد:

امامت برای جانشینی پیامبر اکرم (ص) در پاسداری از دین و تدبیر امور دنیایی امت وضع شده، و به اجماع علما، تثبیت آن برای یکی از افراد امت- که انجام این امور را به عهده بگیرد- واجب و لازم است، گرچه تعداد اندکی مانند «ابو بکر اصم» این ضرورت را نفی کرده اند. «۷»

۶- ابو محمد، ابن حزم اندلسی در کتاب الفصل

[الفصل فی الملل و الاهواء و النحل] می نویسد:

(۴). این جانب هنگامی که تقریرات درسهای استاد آیت الله العظمی بروجردی را می نوشتم، عنایت داشتم که عین کلمات ایشان را بنویسم و چیزی از خودم اضافه نکنم، قاعدهٔ نوشتن تقریرات هم این است که شاگرد عین مطالب استاد را بنویسد و اگر اشکال یا مطلبی به نظر وی می رسد به طور جداگانه در پاورقی ذکر نماید (از افاضات معظم له در درس).

(۵). البدر الزاهر، فی صلاه الجمعه و المسافر/ ۵۲.

(۶). کتاب الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه، تألیف ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب، بصری بغدادی، ماوردی از علمای شافعیه متوفای ۴۵۰ هجری است که در آن احکام مربوط به خلافت و حکومت از دیدگاه اهل سنت به نگارش در آمده است. این کتاب و کتاب الاحکام السلطانیه ابی یعلی در یک مجلد در سال ۱۳۶۵ هجری شمسی، توسط دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم به توصیهٔ برخی از فضلا از روی نسخهٔ استاد بزرگوار افست و تجدید چاپ شد، که به خاطر جامعیت آنها در زمینهٔ مباحث حکومت اسلامی از دیدگاه اهل سنت، در این مباحث از آن بسیار استفاده شده است (مقرر).

(۷). الاحکام السلطانیه، باب اول/ ۵.

تمام اهل سنت و مرجئه و شیعه بر وجوب

امامت متفق هستند و نیز همه وحدت نظر دارند که بر امت واجب است از امام عادلی که احکام خدا را اقامه نموده و مردم را بر اساس شریعتی که پیامبر (ص) آورده رهبری کند، اطاعت و شنوایی داشته باشند، به غیر از فرقهٔ نجدیه از خوارج که آنان می گویند: نصب امام و اطاعت از او بر مردم واجب و لازم نیست و مردم موظفند که خود حق و عدالت را بین خود اقامه نمایند- البته ما از آنان کسی را که تا کنون به جای مانده باشد سراغ نداریم، اینان به «نجده بن عمیر حنفی» که در یمامه قیام نمود منسوب می باشند ...

نظریهٔ این فرقه از درجهٔ اعتبار ساقط است و برای ابطال آن همین بس که چنانچه گفته شد همهٔ مسلمانان بر ضرورت دولت و امامت اجماع کرده اند و کتاب و سنت بر آن وارد شده که از آن جمله است آیهٔ شریفهٔ «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ «۸»» و روایات صحیحهٔ بسیار زیاد که همه بر وجوب اطاعت از ائمه و ضرورت وجود امام دلالت دارد. «۹»

۷- ابن خلدون در کتابی که آن را به عنوان مقدمه ای بر تاریخ خود نگاشته

و به مقدمهٔ ابن خلدون معروف است می نویسد:

«... نصب امام واجب است و وجوب آن در شریعت اسلام، بر اساس اجماع صحابه و تابعین به دست می آید، زیرا اصحاب پیامبر خدا (ص) پس از وفات آن حضرت بلافاصله به بیعت ابو بکر سبقت گرفته و او را برای رهبری امت اسلامی برگزیدند، و همچنین پس از وی در هر عصر و زمان مردم خلیفه ای برای خویش مشخص نموده اند و مردم در هیچ عصر و زمان به حال خویش واگذاشته نشده اند و

همهٔ اینها اجماعی را ثابت و مستقر نموده که دلالت بر وجوب نصب امام دارد» «۱۰».

۸- ابن ابی الحدید معتزلی

در شرح خطبهٔ ۴۰ نهج البلاغه می نویسد:

علمای علم کلام همه می گویند امامت واجب است، مگر آنچه از «ابی بکر اصم»- از قدمای اصحاب ما- نقل شده که می گوید در صورتی که مردم به انصاف رفتار نموده و به یکدیگر ستم روا ندارند امامت و رهبری لازم نیست ... و امّا راه اثبات

---

(۸). نساء/ ۵۹.

(۹). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ۴/ ۸۷.

(۱۰). مقدمهٔ ابن خلدون، فصل ۲۶ از بخش سوم، از کتاب اول/ ۱۳۴، چاپ دیگر/ ۱۹۱.

وجوب امامت چیست؟ بزرگان ما از علمای بصره می گویند راه اثبات آن فقط از طریق شرع است و بر اثبات وجوب آن از راه عقل دلیلی نیست، و امّا علمای ما از اهل بغداد و «ابو عثمان جاحظ» از علمای بصره و نیز شیخ ما «ابو الحسن» معتقدند که عقل نیز بر وجوب ریاست و امامت گواهی دارد. و نظر «شیعه» امامیه نیز همین است. «۱۱»

۹- و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است:

پیشوایان مذاهب چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) بر این مسأله اتفاق دارند که امامت و حکومت برای مسلمانان واجب است و آنان ناچارند برای اقامهٔ شعایر اسلامی و گرفتن حق مظلومین از ستمگران، امام و رهبری داشته باشند، و نیز اتفاق دارند که جایز نیست در یک زمان بر همهٔ مسلمانان در تمام نقاط دنیا، دو امام حکومت داشته باشند، چه همراه و هماهنگ با هم باشند و یا مخالف یکدیگر. «۱۲».

و سخنان دیگری در این زمینه که از مجموع آنها استفاده می شود ضرورت امامت برای جامعهٔ اسلامی یک مسأله اجماعی است و به هنگام بررسی گسترده تر به آنها نیز می توان مراجعه نمود «۱۳».

---

(۱۱).

شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ذیل خطبهٔ ۴۰، ۲/ ۳۰۸.

(۱۲). الفقه علی المذاهب الاربعه، ۵/ ۴۱۶.

(۱۳). در تأیید و تکمیل نظریه های فوق، نظر فقهای ذیل قابل توجه است. البته قابل ذکر است که استاد بزرگوار فقط در صدد بیان سخنان علما و بزرگانی بوده اند که در مسئلهٔ امامت، ادعای اجماع نموده اند نه مجموع کلمات فقها در این زمینه. مرحوم حاج آقا رضا همدانی طاب ثراه می فرمایند از تتبع در کلمات اصحاب، ظاهر می شود که ولایت فقیه در هر بابی از ابواب فقه، از امور مسلمه است (مصباح الفقیه، ص ۱۶۱).

مرحوم نائینی قدس سرّه می فرمایند: ثبوت ولایت فقها و نواب عام در عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره (حفظ نظام اسلامی و تدبیر امور مسلمین) از قطعیات مذهب است. (تنبیه الامه و تنزیله المله، ص ۴۶).

مرحوم صاحب جواهر قدس سرّه می فرماید: کسی که در ولایت فقیه وسوسه کند، طعم فقه را نچشیده و رمز کلمات ائمه معصومین (ع) را نفهمیده است. (جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷).

و نیز هم ایشان در جای دیگر می فرماید: اگر ولایت عامه فقیه نباشد، بیشتر امور مربوطه معطل می ماند (همان مأخذ) حضرت امام خمینی مد ظله العالی می فرمایند: ولایتی که برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) می باشد برای فقیه هم ثابت است و در این مطلب هیچ شکی نیست. (حکومت اسلامی، ص ۱۴۹).

و در جای دیگر می فرمایند: بعضی مردم چون دنیا چشمشان را پر کرده، خیال می کنند که ریاست و حکومت برای ائمه معصومین (ع) شأن و مقامی است که اگر برای دیگری ثابت شود، دنیا به هم می خورد.

(حکومت اسلامی ص ۶۰) مقرر.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص:

فصل دوم مرور اجمالی به فقه حکومتی اسلام (بر اساس روایات و فتاوای اصحاب).

[روش فقها و روش فلاسفه بر اثبات حکومت اسلامی]

در این فصل، مروری به صورت اجمال، در روایات ابواب مختلف فقه و فتاوای فقهای بزرگوار شیعه خواهیم داشت. روایات و فتاوایی که از آنها گستردگی دایرهٔ اسلام نسبت به جمیع شئون زندگی انسان، و اینکه حکومت و دولت در بافت نظام اسلام تنیده شده و در هیچ زمان و مکان معطل ماندن آن جایز نیست، استفاده می شود. در این بحث و بررسی، زمینه برای اثبات ضرورت ولایت فقیه [تشکیل دولت اسلامی] هموار می گردد، زیرا در عصر غیبت برای اثبات ولایت فقیه دو راه متصور است. یک راه، همان راهی که فقهای ما و در پیشاپیش آنان مرحوم محقق نراقی در عوائد پیموده اند که در ابتدا ولایت فقیه را از پیش فرض نموده و در پی یافتن دلیل برای اثبات آن به تفحص پرداخته اند، آنگاه در مقام اثبات به روایات مستفیضه ای که در شأن علما و فقها وارد شده، استناد و استدلال نموده اند.

راه دوم، راهی است که ما، در ابتدا از ضرورت دولت و حکومت در چهار چوبهٔ اسلام و وجوب اهتمام ورزیدن به آن و اینکه حکومت از برنامه های اسلام است بحث کنیم، آنگاه در صورت اثبات، شرایط حاکم جامعه را از دیدگاه اسلام مورد بررسی قرار دهیم، آنگاه بنگریم که این شرایط بر چه عنوان و اشخاصی منطبق است، آنگاه چگونگی تعیین حاکم و وظایف وی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

به نظر ما، راه دوم مطمئن تر و اساسی تر است، تفاوت بین این دو شیوه (چنانچه پیش از این در مقدمه کتاب گفته شد) نظیر تفاوت بین دو شیوهٔ متکلّمین و فلاسفه در مسائل عقلی است، زیرا شخص متکلّم برای

اثبات آفرینندهٔ جهان ابتدا حدوث عالم را از پیش فرض

نموده و برای اثبات آن به دلایل مختلف استناد می نماید، امّا فیلسوف از همان ابتدا حقیقت وجود را مد نظر قرار داده، آنگاه به بررسی خواص و عوارض آن از قبیل وجوب و امکان، قدم و حدوث و سایر لوازم و لو احق آن می پردازد و در نهایت ضرورت و وجوب وجود خالق متعال و امکان و حدوث عالم آفرینش را نتیجه می گیرد.

بنابراین قبل از پرداختن به مسأله ولایت فقیه و اقامهٔ دلیل بر لزوم آن و اینکه حکومت جزء لا ینفک برنامه های اسلام است و اهتمام به تشکیل و نگهداری آن از واجبات است و ...

لازم است ابواب مختلف فقه، فتاوای فقها و روایاتی که در آن لفظ امام یا والی یا سلطان یا حاکم یا بیت المال یا زندان، یا مسائل دیگری از این قبیل آمده، از اول تا به آخر مورد بررسی اجمالی قرار گیرد، تا طبیعت فقه اسلام و ماهیت آن برای ما آشکار گردد، و مشخص شود که قوانین و مقررات اسلام یا اساسا بر ولایت و حکومت مبتنی است و یا به گونه ای به مسائل اجتماعی حکومتی، مرتبط می شود.

این بررسی اجمالی علاوه بر معرفی ماهیت فقه اسلامی به ما می فهماند که دولت و حکومت در بافت احکام و دستورات اسلام تنبیده شده و نیز به ما می نمایاند که وظایف و محدودهٔ عمل حکومت اسلامی در چه زمینه هایی و تا کجاست.

نکتهٔ دیگری که همین جا باید یادآور شد این است که این بررسی سراسری ابواب فقه گرچه ممکن است موجب طولانی شدن کتاب

و در نتیجه ملال خاطر برخی خوانندگان گرامی شود، امّا در عین حال دربردارندهٔ فواید و منافع بسیاری نیز هست و باید گفت هدف و غرض ما گردآوری مجموعهٔ مسائل حکومتی در مجموع ابواب فقه نبوده بلکه در هر مورد فقط به ذکر نمونه هایی اکتفا نموده ایم.

دو دیدگاه مختلف در نگرش به اسلام:

اشاره

پیش از پرداختن به این بررسی اجمالی باید مطلبی را یادآور شد و آن اینکه به دین مبین اسلام از دو دیدگاه تا کنون نگریسته شده است:

۱- دیدگاه تفکیک دین از سیاست:

در این دیدگاه تنها هدف اسلام، تأمین آخرت مسلمانان است و برای مردم جز انجام امور عبادی و تکلیفهای شخصی که افراد باید در معبد و منزل خویش به آن بپردازند وظیفهٔ دیگری مشخص نشده است. در این دیدگاه اسلام هیچ ارتباطی به کارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مسلمانان مگر به تبع مسائل فردی و شخصی ندارد. و توجه به اینگونه مسائل و پرداختن به آنها موجب سقوط ارزش انسان متدین می شود، چرا که سیاست مخصوص افراد و اشخاص دیگری غیر از شخصیتهای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۱

دینی و مذهبی است و ...

این یک تصور و یک نوع درک از اسلام است که اکثر مسلمانان بویژه در قرون اخیر به آن مبتلا بوده اند، همانگونه که رهبران مسیحیت و کلیسا نیز گرفتار آن بودند.

این طرز تفکر به صورت گسترده در میان مسلمانان بروز و ظهور پیدا کرد و دستگاههای تبلیغاتی پلید استعمار و عمال آنان نیز این تفکر را به عناوین مختلف در ذهن مسلمانان بی توجه و ناآگاه و حتی بسیاری از علمای دینی القا نمود. «۱»

۲- دیدگاه وحدت دین و سیاست:

در این دیدگاه، دین مبین اسلام به تمام احتیاجات انسان در مسائل مربوط به زندگی و یا عالم پس از مرگ توجه و عنایت دارد، از آن هنگام که نطفهٔ انسان منعقد می شود تا لحظه ای که وی را در لحد می گذارند و عوالم مختلفی که پس از

---

(۱). آنگونه که از بررسی احکام و دستورات اسلام به دست می آید و روح کلی اسلام نیز شاهد آن است توجه به مسائل سیاسی، اجتماعی مسلمین از ضروریات اولیهٔ اسلام بوده و برنامه های مکتب حیاتبخش اسلام بر اساس آن

پی ریزی شده است. صحت این ادعا با مروری اجمالی بر ابواب مختلف فقه و روایات و آیات قرآن و سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین علیهم السلام بخوبی آشکار است، امّا متأسفانه به خاطر حاکمیت ممتد و طولانی حکومتهای جور و ستم بر جوامع اسلامی و معطل ماندن بسیاری از دستورات اسلام و تبلیغات آشکارا و مخفی استعمار و به خاطر کج فهمی پاره ای از علما و وعاظ السلاطین، در مقابل این اصل بدیهی و ضروری، تفکر خطرناک و کشندهٔ تفکیک پدید آمد و دین مقدس اسلام را فقط در چهارچوب مسائلی صرفا عبادی محصور نمود و مسائل سیاسی، اجتماعی حکومتی را از پیکرهٔ اسلام جدا کرد.

این طرز تفکر عملا از این شعار تحریف شدهٔ مسیحیت که (کار داور را به داور و کار قیصر را به قیصر واگذار) پیروی نمود و دین را از سیاست جدا کرد (ثنویت را زنده کرد و دو محدوده برای خدا و قیصر قائل شد، امور عبادی و نماز و روزه را به خدا داد و امور خلافت و حکومت و دنیا را به قیصر) و دستهای مرموز استعمار هم که این تفکر را به نفع خود می یافت به طور مرتب آن را تأیید و تقویت نمود و تفکر وحدت دین و سیاست را سرکوب کرد.

نقل می کنند، هنگامی که انگلیسیها عراق را تصرف کرده بودند، فرماندهٔ انگلیسی، صدایی را شنید. گفت این چه صدایی است؟ گفتند اذان می گوید. گفت: این صدا با سیاست انگلیس کاری ندارد؟ گفتند نه، گفت این قدر بگوید تا گلویش پاره شود!

از طرف دیگر حکومتهای ظلم و جور آن قدر به اسم ادارهٔ امور مردم و

سیاست و حتی گاهی به اسم اسلام بر مردم ظلم و ستم کردند که به طور کلی سیاست و حکومت، سرنوشت شومی پیدا کرد و بتدریج این سلیقه در ذهن برخی از علمای اعلام هم ایجاد شد که دین باید از سیاست جدا باشد و روحانی نباید در امور سیاسی دخالت کند، اگر کسی می خواست راجع به مسائل سیاسی و مبتلا به جامعه حرفی بزند می گفتند این آخوند سیاسی است! و با همین چماق او را از صحنه بیرون می کردند. آیا واقعا اسلام کار قیصر را به قیصر و کار داور را به داور واگذار کرده، و تا ظهور حضرت حجت (عج) تکلیفی برای امور اجتماعی، حکومتی مسلمانان مشخص نکرده است؟ روح کلی حاکم بر مکتب اسلام و مبانی مطرح شده در ابواب مختلف فقه اسلامی خلاف این مسأله را ثابت می کند. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۲

مرگ با آن روبرو خواهد شد.

در این دیدگاه، اسلام تمام آنچه را انسان بدان نیازمند است و موجب سعادت وی می گردد بیان فرموده است، نکاتی را که والدین باید قبل از انعقاد نطفه و به هنگام انعقاد آن و در زمان بارداری و شیر دادن و دوران کودکی طفل رعایت کنند و معارف حقه و اخلاق نیک و پسندیده ای که هر شخصی باید فراگیرد و نیز اموری دربارهٔ خالق خویش، خانواده، شهر، کشور، ارتباطهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روابط رهبر و مردم و حقوق اجتماعی و جزایی و ارتباط با سایر اقوام و ملل و امور دیگری همانند آن که احکام آن، همه در اسلام مطرح شده است.

بر این اساس، اسلام

دین گسترده ای است که مقررات و قوانین آن بر اساس دولت و حکومت پی ریزی شده است. اسلام هم دین است و هم دولت، هم عقیده است و هم نظام، هم عبادت و اخلاق و تشریع است و هم اقتصاد و سیاست و حکومت، و بر مسلمانان واجب است به تمام آن جهات توجه نموده و نسبت به انجام همهٔ آنها اهتمام ورزند. «۲»

درک و فهم صحیح از اسلام منطبق بر همین نظر و دیدگاه دوم است و وجود اینگونه مسائل در ابواب مختلف فقه، بزرگترین و بهترین دلیل بر همین مدعاست که اینک تک تک موارد از نظر شما می گذرد.

---

(۲). وحدت دین و سیاست نه تنها از طرف علمای متعهد و فقهای آگاه شیعه مورد تأیید قرار گرفته، بلکه بسیاری از دانشمندان آگاه سنی مذهب نیز نظریهٔ جدایی دین از سیاست را مورد نکوهش قرار داده و بر وحدت دین و سیاست تأکید نموده اند که از آن جمله می توان در قرون اخیر دانشمندان و کتابهای ذیل را برشمرد:

* ابو الحسن ندوی در کتاب ما ذا خسر العالم بانحطاط المسلمین.

* مالک بن نبی در کتاب مشکله الافکار فی العالم الاسلامی.

* عبد الله فهد النفیس در کتاب عند ما یحکم الاسلام.

* دکتر مصطفی حلمی در کتاب قواعد المنهج السلفی.

* استاد احمد ربع عبد الحمید خلف للّه در کتاب الفکر التربوی و تطبیقاته لدی جماعه الاخوان المسلمین.

* سید قطب در کتاب معالم فی الطریق.

* دکتر محمد ابو السعود در کتاب المفهوم السیاسی للاسلام.

* دکتر یوسف القرضاوی و دکتر احمد العسال در کتاب الاسلام بین شبهات الضالین و اکاذیب المفترین.

* شهید عبد القادر عوده در کتاب المال و الحکم فی

الاسلام.

* دکتر توفیق الشادی در کتاب الشریعه الاسلامیه و الاصاله الفکریه.

* علال الفاسی در کتاب معرکه وادی المخازن.

* عمر التلمسانی در کتاب نداء من الاستاذ عمر التلمسانی.

* دکتر محمد البیهی در کتاب الاسلام فی حیاه المسلم.

* استاد منیر شفیق در کتاب الفکر الاسلامی المعاصر و التحدیات.

(مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۳

[حکومت و ابواب مختلف فقه]

حکومت و نماز

نماز جماعت اولین سنگ بنای عمل جمعی مسلمانان-

نماز که ستون دین و سبب تقرب هر شخص پرهیزکار به خداوند است با اینکه از اساس به خاطر ارتباط مخلوق با پروردگار و خالق خویش تشریع شده، اما در شریعت مقدس اسلام تأکید فراوان شده که در کنار سایر مسلمانان به جماعت برگزار شود، و حتی پیامبر اکرم (ص) از همان زمان که به پیامبری مبعوث شد و انجام فریضهٔ نماز بر وی تشریح گردید چنانچه مورخین نوشته اند همراه با امیر المؤمنین (ع) و خدیجه کبری نماز را به جماعت اقامه می داشت.

اهمیت نماز جماعت در شریعت مقدس اسلام، به حدی است که هنگام رودررویی دو لشکر با هم در جنگ و در شرایط مشکل نیز تأکید شده به جماعت خوانده شود، که نمونه ای از آیات و روایات در این زمینه را متذکر می شویم:

۱- خداوند تبارک و تعالی می فرماید: وَ إِذا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرائِكُمْ وَ لْتَأْتِ طائِفَةٌ أُخْرى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ- وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَ أَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً واحِدَةً وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللّهَ أَعَدَّ لِلْكافِرِينَ عَذاباً مُهِيناً «۳».

و هرگاه تو

(در سفرهای جهاد) در میان سپاه باشی و نماز برای آنان بپاداری، باید دسته ای مسلح به نماز بایستند و چون سجدهٔ نماز به جای آورند این دسته برای نگهبانی پشت سر شما باشند آنگاه گروهی که نماز نخوانده اند به نماز آیند و باید لباس جنگ و اسلحهٔ خود را به همراه داشته باشند، زیرا کافران بسیار علاقه مندند که شما از اسلحه و اسباب خود غفلت کنید که ناگهان به یکباره بر شما حمله آورند، و چنانچه باران یا مرضی شما را بر گرفتن سلاح به رنج اندازد باکی نیست که اسلحهٔ خود را فروگذارید و از دشمن بر حذر باشید که خداوند بر کافران عذابی سخت خوارکننده مهیا ساخته است.

در این آیه ملاحظه می فرمایید که خداوند متعال تا چه اندازه به مسأله نماز با جماعت که به دنبال آن قهرا تفاهم و تعاون و تشکل است اهتمام ورزیده و ملاحظه می کنید که چگونه عبادت با (جهاد) و سیاست در هم آمیخته است.

۲- شهید در کتاب نفلیه از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

---

(۳). النساء/ ۱۰۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۴

برای کسی که در مسجد همراه با مسلمانان نماز نگزارد، نماز کامل نیست، مگر اینکه به خاطر علت و مشکلی باشد «۴».

۳- باز از وی از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: نماز به جماعت باید خوانده شود، و لو بر روی دسته نیزه ها «۵» (یا و لو بر روی سر نیزه ها).

در متن عربی روایت «و لو علی رأس زج» آمده است. کلمهٔ «زج» به معنی قسمت پایین و دسته نیزه است. البته گاهی به مجموعهٔ نیزه نیز «زج» گفته می شود.

۴- از

امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «پیامبر اکرم (ص) تصمیم گرفت افرادی را در خانه هایشان به آتش بکشد، بدان جهت که نماز را در خانه های خود خوانده و به جماعت حاضر نمی شدند «۶»».

۵- در روایت علل الشرایع از فضل بن شاذان از امام رضا (ع) نقل شده که در رابطه با علت تشریع نماز جماعت فرمود: «خداوند جماعت را تشریع فرمود تا اخلاص و توحید و اسلام و پرستش خداوند نباشد مگر آشکارا، مکشوف و مشهود و در معرض دید همگان و بدان جهت که آشکارا خواندن آن حجتی است از طرف خدای متعال بر اهل شرق و غرب و بدان جهت که شخص منافق و کسی که نماز را سبک می شمارد در اثر دیدن صفوف جماعت مجبور به انجام آنچه به آن اقرار می کند شده و قهرا بر انجام نماز مراقبت نماید. بدان جهت که شهادت به اسلام برخی از مردم نسبت به برخی دیگر ممکن باشد، علاوه بر اینکه شرکت در جماعت، انسان را به انجام کارهای نیک و کسب تقوی کمک می کند و وی را از بسیاری نافرمانیهای خداوند عزّ و جلّ بازمی دارد «۷»».

پس مصلحتهای اجتماعی در طبع انجام فریضه نماز امری است غالب، و این فریضه به

---

(۴). عن النفلیه، عن النبی (ص) لا- صلاه لمن لم یصل فی المسجد مع المسلمین الا من عله. (مستدرک، ۱/ ۴۸۹، باب ۲ از ابواب نماز جماعت).

(۵). و عنه ایضا: الصلاه جماعه و لو علی رأس زج (مستدرک و وسائل، ۱/ ۴۸۸، باب ۱، از ابواب جماعت، حدیث ۱۳).

(۶). عن الصادق (ع) هم رسول الله (ص) باحراق قوم فی منازلهم کانوا یصلون فی

منازلهم و لا یصلون الجماعه (وسایل، ۵/ ۳۷۷، باب ۲ از ابواب نماز جماعت، حدیث ۹).

(۷). عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع): انما جعلت الجماعه لئلا یکون الاخلاص و التوحید و الاسلام و العباده لله الا ظاهرا مکشوفا، مشهودا لان فی اظهاره حجه علی اهل الشرق و الغرب لله وحده و لیکون المنافق و المستخف مؤدیا لما اقربه یظهر الاسلام و المراقبه و لیکون شهادات الناس بالاسلام بعضهم لبعض جایزه ممکنه، مع ما فیه من المساعده علی البر و التقوی و الزجر عن کثیر من معاصی اللّه عزّ و جلّ. (وسائل، ۵/ ۳۷۲، باب ۱ از ابواب نماز جماعت، حدیث ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۵

هیچ وجه یک عبادت شخصی محض نیست، و گویا اصل اولی در نماز همان به جماعت خواندن است. مگر اینکه در صورت اضطرار انسان موفق به شرکت در جماعت نگردد «۸».

نماز جمعه، سنگ بنای تشکیلات حکومتی اسلام:

پیش از آنکه پیامبر اکرم (ص) به مدینه هجرت فرمایند برای شخص آن حضرت زمینهٔ اقامهٔ نماز جمعه فراهم نشده بود، اما پس از آنکه تعدادی از مردم مدینه به آن حضرت گرویدند طبق دستور پیامبر اکرم (ص) مسلمانان مدینه به امامت معصب بن عمیر و یا اسعد بن زراره یا هر دو متناوبا نماز جمعه را اقامه می نمودند «۹»، و این اولین سنگ بنای تجمع و تشکل دولت اسلامی در مدینه بود.

پیامبر اکرم (ص) نیز در اولین جمعه ای که به مدینه هجرت فرمودند در محلّه بنی سالم همراه با صد نفر از مسلمانان نماز جمعه برگزار نمودند «۱۰» و پس از آن حضرت نیز کسانی که زعامت امت و تدبیر امور آنان را به عهده داشتند

همواره نماز جمعه را اقامه می کردند و مردم نیز موظف بودند به جز افرادی که عذری داشتند در آن شرکت کنند.

در نماز جمعه، دو خطبه تشریع شده که امام باید به ایراد آن بپردازد و ضمن آن گذشته از سپاس و ستایش خداوند متعال و سلام و درود بر پیامبر و آل او (ع) و ارشاد و موعظهٔ مردم، مسائل سیاسی- اجتماعی مسلمانان را نیز بازگو کند.

در رابطه با علت تشکیل نماز جمعه و فلسفهٔ تشریع دو خطبهٔ آن، در خبر فضل بن شاذان از امام رضا (ع) اینگونه آمده است: پس اگر گفته شد چرا در نماز جمعه خطبه قرار داده شده؟ باید گفت بدان جهت که نماز جمعه محل حضور همهٔ مردم است، خداوند خواسته است امیر و حاکم، وسیله و راهی داشته باشد که توسط آن مردم را موعظه کرده و به اطاعت خداوند تشویق و از نافرمانی وی بترساند و آنان را بدانچه مصلحت دین و دنیایشان در آن است واقف کند و آنان را در جریان مشکلاتی که به آنان روی آورده از شهرها و کشورها و سیاستهایی

---

(۸). به نظر می رسد حکم آتش زدن خانهٔ کسانی که به جماعت حاضر نمی شوند، یک امر حکومتی است که به شرایط و مصالح جامعه بستگی دارد و لذا اگر چه این روایات از جهت سند بد نیست، اما فقها بر اساس آن فتوا نداده اند. (مقرر)

(۹). پیامبر اکرم (ص) مصعب بن عمیر را برای تعلیم دادن قرآن و نماز و احکام، و اسعد بن زراره را به عنوان فرمانده و حاکم مردم مدینه مشخص فرموده بود و نماز جمعه هم گاهی به امامت

مصعب و گاهی به امامت اسعد، اقامه می شد. (از افاضات معظم له در درس).

(۱۰). در محل برگزاری این نماز در سالهای بعد، مسجدی بنام مسجد المائه بنا شد که در یک کیلومتری مسجد قبا قرار دارد (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۶

که منفعت یا ضرری برای آنان در بر دارد قرار دهد. «۱۱»

پس کسی که متصدی نماز جمعه می شود باید رهبر و فرماندۀ جامعه باشد. از طرف دیگر حضور در نماز جمعه بر زنان و پیرمردان و افراد از کار افتاده و زمینگیر و افرادی مشابه اینها واجب نیست بلکه وجوب شرکت در نماز جمعه متوجه جوانان و کسانی است که تمکن از شرکت در نماز را دارند و گویا غرض از وضع این شرایط بدان جهت بوده که شرکت کنندگان به گونه ای باشند که از همان جا، بتوانند به صف رزمندگان جبهه و یا صفوف پاسداران مرزهای اسلام بپیوندند.

و اینگونه است که ملاحظه می فرمایید اقامه نماز جمعه از شئون سیاسی حکومت بلکه سنگ بنای تشکیل آن است و جهات سیاسی، اجتماعی و حتی جهات نظامی در آن، جایگاه ویژه ای را داراست.

در روایتی عبد الرحمن بن سیابه از امام جعفر صادق (ع) نقل نموده که فرمود:

بر امام لازم است افرادی که برای پرداخت دیون خود، زندانی شده اند را در روز جمعه برای شرکت در نماز جمعه و در روز عید برای شرکت در نماز عید، از زندان خارج کند و مأمورین را نیز همراه آنان بفرستد، پس هنگامی که نماز جمعه و عید به پایان رسید آنان را به زندان بازگرداند. «۱۲»

از این روایت استفاده می شود که جنبۀ

غـالب در نمـاز جمعه، جنبـهٔ سیاسـی آن است تا جایی که زنـدانیان و افراد نگهبان آن بایـد در نماز شـرکت داده شونـد و این اختیار به دست کسی است که اجازهٔ زندان و زندانیان به دست اوست، و این به طور مسلم از شئون و

---

(۱۱). فی خبر الفضـل بن شـاذان عن الرضـا (ع): فـان قیل فلم جعلت الخطبه؟ قیل: لان الجمعه مشـهد عام فاراد ان یکون للامیر سبب الی موعظتهم و ترغیبهم فی الطـاعه و ترهیبهم عن المعصـیه و توقیفهم علی مـا اراد من مصـلحه دینهم و دنیاهم و یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق (الآفات)، من الاهوال التی لهم فیها المضره و المنفعه.

(وسائل الشیعه، ۵/ ۳۹، باب ۲۵ از ابواب نماز جمعه، حدیث ۶.). همانگونه که ملاحظه شد در متن وسائل، کلمهٔ «آفاق» که به معنی اخبار شـهرها و کشورهاست آمـده، اما در علل الشـرایع به جای آن کلمـهٔ «آفات» است که با کلمـهٔ «اهوال» ذکر شده در روایت، مناسب تر است، در این صورت معنی جمله این می شود که امام جمعه باید آفتهای جامعهٔ اسلامی را برای مردم باز گو کنـد، امام جمعه بایـد مسائل را برای مردم بگویـد تا مردم بفهمند در دنیا چه خبر است، امریکا چه می کند، شوروی چه توطئه هائی در سر می پروراند و اسرائیل چه مشکلاتی را برای جامعه ایجاد کرده است تا کلاه سرشان نرود و برای مقابله با دشمنان، هوشیاری و آمادگی بیشتری پیدا کنند (از افاضات معظم له در درس).

(۱۲). فی روایه عبـد الرحمن بن سـیابه عن ابی عبد الله (ع) قال: ان علی الامام ان یخرج المحبسـین فی الدین یوم الجمعه و یوم العید الی العید

و يرسل معهم فاذا قضوا الصلاه و العيد ردهم الی السجن. (وسائل الشيعه، ۵/ ۳۶ باب ۲۱ از ابواب صلاه الجمعه، حديث ۱.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۷

اختیارات حکومت است.

محمد بن مسلم از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

نماز جمعه واجب است بر هفت نفر از مسلمانان و هنگامی که کمتر از آن باشند واجب نیست، امام و قاضی وی، و کسی که شکایتی نزد آنان آورده و کسی که از او شکایت شده و دو شاهدی که برای ادای شهادت آمده اند و کسی که طبق دستور امام حدود را اجرا می کند. «۱۳» [هنگامی که حد اقل این هفت نفر جمع باشند تشکیل نماز جمعه واجب می شود.]

این روایت نیز در این معنی ظهور دارد که نماز جمعه از شئون حکومت است و اقامهٔ آن به عهدهٔ امام و رهبر جامعه است.

اقامهٔ نماز عید فطر و قربان توسط امام:

نماز عید فطر و قربان هم همانند نماز جمعه است و همان خصوصیاتی که برای نماز جمعه گفته شد در این دو نماز هم وجود دارد.

در این رابطه تنها به ذکر یک روایت موثق که به صورت متواتر هم وارد شده اکتفا می کنیم:

در موثقه سماعه از امام محمد باقر (ع) روایت شده که می فرمایند: «نماز عید فطر و قربان نیست مگر همراه با امام». «۱۴»

[در برخی روایات به دنبال کلمهٔ امام، لفظ عادل نیز آمده است، «امام عادل».] این روایت ظهور و بروز در این دارد که مراد از امام همان رهبر و حاکم مسلمین و یا اشخاص منصوب از جانب اوست، مگر اینکه گفته شود که لفظ امام حمل بر امام جماعت می شود [که با اطلاق و ظهور لفظ

امام سازگار نیست].

حکومت و روزه و اعتکاف

اثبات عید فطر بر اساس حکم امام:

۱- در صحیحهٔ محمد بن قیس از امام محمد باقر روایت شده که فرمود: «اگر در نزد امام دو نفر شهادت دادند که هلال ماه را در شب سی ام ماه مشاهده کرده اند، امام دستور به افطار روزهٔ آن روز می دهد.» «۱۵»

---

(۱۳). تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین و لا- تجب علی اقل منهم: الامام و قاضیه و المدعی حقا و المدعی علیه و الشاهدان و الذی یضرب الحدود بین یدی الامام (وسائل الشیعه، ۵/ ۹ باب ۲ از ابواب صلاه الجمعه، حدیث ۹).

(۱۴). فی موثقه سماعه عن ابی عبد الله (ع) قال: لا صلاه فی العیدین الا مع الامام. (وسائل، ۵/ ۹۶ باب ۲ از ابواب نماز عید، حدیث ۵.) روایات ۱، ۲، ۴، ۶، ۷ و ۱۱ همین باب نیز به این مضمون دلالت دارند.

(۱۵). محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رأیا الهلال منذ ثلاثین امر الامام بالافطار (وسائل، ۵/ ۱۰۴، باب ۹ از ابواب صلاه العید، حدیث ۱.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۸

۲- در روایت عیسی بن منصور آمده است که گفت: «من در روزی که مردم نسبت به روزه داشتن آن در شک بودند نزد امام جعفر صادق بودم، آن حضرت به غلام خویش فرمود برو، ببین سلطان (والی شهر) روزه است یا نه، غلام رفت و بازگشت و گفت: خیر، حضرت صبحانه طلب نمود و من نیز با وی، هم غذا شدم». «۱۶»

۳- از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: من در شهر «حیره» بر «ابی العباس»- خلیفه عباسی- وارد شدم. او گفت ای ابا عبد الله

نظر شما دربارۀ روزۀ امروز چیست؟ گفتم این با امام است، اگر روزه بداری، روزه می داریم و اگر افطار کنی، افطار می کنیم. «۱۷»

و مشابه آن، روایات دیگری از این قبیل.

مجازات روزه خوار توسط حکم امام:

۴- در صحیحۀ برید عجلی روایت شده که از امام محمد باقر (ع) سؤال شد دربارۀ مردی که شهود علیه وی شهادت دادند سه روز از ماه رمضان را اقدام به روزه خواری کرده، حضرت فرمود: از او بپرسید آیا بر روزه خواری خودش گناهی را مترتب می داند؟ اگر گفت خیر، بر امام است که او را بکشد و اگر گفت بلی، بر امام است که او را با تازیانه ادب کند «۱۸».

لزوم انجام سنت اعتکاف در مسجد جامع:

۵- در صحیحۀ عمر بن یزید آمده که گفت به امام جعفر صادق (ع) عرض کردم چه می فرمایید در مورد اعتکاف «۱۹» در برخی مساجد بغداد؟ حضرت فرمود اعتکاف صحیح نیست مگر در مسجد جامعی که امام عادل در وی اقامۀ جماعت نموده باشد «۲۰»

---

(۱۶). عیسی بن منصور انه قال: کنت عند ابی عبد الله (ع) فی الیوم الذی یشک فیه فقال: یا غلام اذهب فانظر اصام السلطان ام لا، فذهب ثم عاد فقال: لا فدعا بالغذاء فتغذینا معه. (وسائل، ۷/ ۹۴ باب ۵۷ از ابواب ما یمسک عنه الصائم، حدیث ۱.).

(۱۷). عن الصادق (ع) قال: دخلت علی ابی العباس بالحیره فقال: یا ابا عبد الله ما تقول فی الصیام الیوم؟ فقال ذاک الی الامام: ان صمت صمنا و ان افطرت افطرنا. (وسائل، ۷/ ۹۵ ابواب ما یمسک عنه الصائم، حدیث ۵).

(۱۸). فی صحیحه برید العجلی قال: سئل ابو جعفر (ع) عن رجل شهد علیه شهود انه افطر من شهر رمضان ثلاثه ایام، قال: یسأل هل علیک فی افطارک اثم؟ فان قال: لا فان علی الامام ان یقتله، و ان قال: نعم فان علی الامام ان ینهکه ضربا. (وسائل، ۷/ ۱۷۸ باب ۲ از

ابواب احکام ماه رمضان، حدیث ۱. شاید مراد از شق اول که بر امام است او را بکشد جایی بوده که شخص روزه خوار منکر اصل روزه که از ضروریات دین است شده باشد).

(۱۹). اعتکاف، عملی است مستحبی که شخص سه روز مداوم در مسجد جامع شهر به قصد اعتکاف می ماند و به عبادت می پردازد، شخص معتکف لازم است در این سه روز روزه گرفته و از مسجد خارج نشود، اعتکاف در ابتدای شروع عملی است مستحبی، اما پس از شروع، ادامهٔ آن واجب و لازم می شود. (مقرر)

(۲۰). صحیحهٔ عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) ما تقول فی الاعتکاف ببغداد، فی بعض مساجدها؟ فقال:

لا اعتکاف الا فی مسجد جامعه قد صلی فیه امام عدل صلاه جماعه (وسائل، ۷/ ۴۰۱ باب ۳ از کتاب اعتکاف، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۱۹۹

مرحوم صاحب وسائل می نویسد: این حدیث نیز شامل هر مسجد جامعی می شود، زیرا «امام عدل» اعم از امام معصوم و غیر معصوم است، همانگونه که شاهد عادل هر کسی است که دارای ملکهٔ عدالت باشد «۲۱».

حکومت و زکات

زکات یکی از مالیاتها و منابع مالی حکومت اسلامی:

آنگونه که از قرآن کریم و روایات بسیار زیاد استفاده می شود زکات یکی از مالیاتهای حکومت اسلامی است و حاکم جامعهٔ اسلامی و مأمورین وی متصدی جمع آوری و نگهداری و تقسیم آن می باشند.

خداوند تبارک و تعالی در سورهٔ توبه می فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ «۲۲»- ای رسول ما از مؤمنان صدقاتشان را دریافت دار تا بدان صدقات، نفوس آنها را پاک و پاکیزه سازی و آنها را به دعای خیر یاد کن که دعای

تو موجب تسلی خاطر آنهاست.»

در مصرف زکات سهمی برای مأمورین جمع آوری زکات (وَ الْعَامِلِینَ عَلَیْهَا) و سهمی برای جلب دلهای کافران به اسلام (مؤلفه قلوبهم) در نظر گرفته شده و همین دلیل بر این است که مصرف زکات در اختیار حکومت اسلامی است و اگر به حسب تشریع اولی در اختیار صاحب و مالك اموال بود دیگر احتیاجی به مأمورین گردآوری و نگهداری زکات جهت تقسیم نبود (و از همان ابتدا گفته می شد هر کسی زکات خویش را بین نیازمندان تقسیم کند).

پیامبر اکرم (ص) برای گردآوری زکات به اطراف و اکناف مأمور ویژه اعزام می داشت و خلفا نیز پس از وی این چنین می کردند و سیرهٔ علی (ع) هم در دوران خلافت اینگونه بود.

روایات متعددی بر اینکه زکات به حسب حکم اولی در اختیار حاکم اسلامی است دلالت دارد که نمونه هایی از آن از نظر شما می گذرد:

۱- روایت صحیحه ای از زراره و محمد بن مسلم نقل شده که آن دو، از تفسیر آیهٔ «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِینِ وَ الْعَامِلِینَ عَلَیْهَا وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِینَ وَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ فَرِیضَةً مِنَ اللّهِ وَ اللّهُ عَلِیمٌ حَكِیمٌ «۲۳»- صدقات (زکوات) مال «نیازمندان» و «مستمندان» و «مأمورین گردآوری و نگهداری زکات و «افرادی که لازم است

---

(۲۱). وسائل،، ۷/ ۴۰۲ ذیل حدیث ۹ از باب ۳ کتاب اعتکاف.

(۲۲). توبه/ ۱۰۳.

(۲۳). توبه/ ۶۰.

دلهایشان جلب به اسلام شود» و «آزاد کردن بردگان و بدهکاران» و «هر کار خیر در راه خدا» و «درراه ماندگان»، فریضه ای است از جانب خداوند و خداست دانای حکیم، از امام

جعفر صادق (ع) پرسش نمودند که آیا از زکات به فقرا و مساکین غیر شیعه نیز داده می شود؟

حضرت فرمود: امام به همه اینها از «زکات» پرداخت می کند برای اینکه همه اطاعت و پیروی او را پذیرفته اند.

زراره گفت به آن حضرت عرض کردم: اگر چه آنان عارف به حق (شیعه) نباشند؟

حضرت فرمودند: بلی ای زراره، اگر امام بخواهد فقط به طرفداران حق بدهد و به دیگران نپردازد، چه بسا محل و موردی برای زکات پیدا نشود، امام باید به کسانی که اهل حق هم نیستند و نیازمندند بپردازد تا اینکه آنان به دین رغبت پیدا کرده و به اطاعت از امام پایدار بمانند، اما در این روزگار تو و اصحاب تو، به غیر اهل حق و معرفت، زکات ندهید، شما در میان مسلمانان هر که را عارف به حق یافتید از زکات خویش بپردازید نه همهٔ مردم را. «۲۴»

از این صحیحه بخوبی استفاده می شود که زکات بر اساس تشریع اولی در اختیار امام است و امام به وسیلهٔ آن مشکلات کسانی را که تحت سرپرستی وی هستند برطرف می کند، چه عارف به حق باشند یا نباشند. اما چون افرادی غاصب و نااهل، حکومت را به تصرف خود آورده و اموال عمومی و زکوات را در غیر جایگاه خود مصرف می کردند و اهل حق بدون سرپرست و محروم باقی ماندند در آن صورت امام دستور فرمود اهل حق (شیعه) زکوات خود را بین فقرای خود [که از طرف حکومت به آنان توجهی نمی شد] تقسیم کنند، پس این یک حکم موقتی است برای شرایط خاص نه حکم اولی اسلام برای همهٔ زمانها.

۲- در روایت صحیحهٔ حلبی آمده است

که وی گفت: به امام جعفر صادق (ع) عرض می کردم: به افرادی که مأمور تعیین مقـدار زکات هسـتند تا چه مقدار از زکات می توان پرداخت کرد؟ حضرت فرمود: به هر مقدار که امام صلاح بداند، مقدار خاصی برای آن تعیین نشده است «۲۵».

---

(۲۴). فی صـحیحه زراره و محمد بن مسلم انهما قالا لأبی عبد اللّه (ع): أ رأیت قول اللّه تبارک و تعالی: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ...» اکـل هؤلاـء یعطی و ان کـان لاـ یعرف؟ فقـال: ان الامام یعطی هؤلاء جمیعا لانهم یقرون له بالطاعه، قال زراره قلت: فـان کـانوا لاـ یعرفون؟ فقـال: یـا زراره لو کان یعطی من یعرف دون من لا یعرف لم یوجـد لها موضع، و انما یعطی من لا یعرف لیرغـب فی الـدین فیثبت علیه فامـا الیـوم فلاـ تعطهـا انت و اصـحابک الاـ من یعرف (وسائـل، ۶/ ۱۴۳ بـاب ۱، از ابـواب المستحقین، حدیث ۱).

(۲۵). فی صحیحه الحلبی عن ابی عبد اللّه (ع) قال، قلت له: ما یعطی المصدق؟ قال: ما یری الامام و لا یقدر له شی ء.

(وسایل، ۶/ ۱۴۴ باب ۱ از ابواب مستحقین، حدیث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۰۱

۳- در تفسیر علی بن ابراهیم به نقل از عالم آل محمد (ع) آمده است که آن حضرت در تفسیر آیهٔ زکات فرمود:

«غارمین» کسانی هسـتند که به خاطر اموالی که بدون اسراف در راه خدا خرج نموده اند مقروض شده باشند که بر امام واجب است دیون آنها را بپردازد و آنان را از گرفتاری برهاند.

«و فی سبیل اللّه» کسانی هستند که برای جهاد از منزل خارج شده و چیزی که با آن، خود را حفظ کنند

نزد آنان یافت نمی شود. یا افرادی از مؤمنان که اموال و امکاناتی ندارند که به حج مشرف شوند، یا اینکه هر گونه کار خیری که فی سبیل اللّه است، پس بر امام است که از زکات به آنان بپردازد تا قدرت بر انجام حج و جهاد بیابند.

«و ابن السبیل» کسانی هستند که در راه مانده اند، کسانی که مسافرتشان در جهت اطاعت خدا بوده و دزدان اموالشان را به سرقت برده اند، که بر امام است از زکات و صدقات، آنان را به وطنشان بازگرداند. «۲۶»

از این روایات و روایتهای دیگری همانند آنها، استفاده می شود که زکات بر اساس حکومت اسلامی تشریع شده و یکی از مالیاتهای حکومتی است، و این حکومت اسلامی است که با گماشتن افراد، زکات را جمع آوری کرده و به مصارف مورد لزوم می رساند.

پرداخت وام بدهکاران توسط امام:

۴- موسی بن بکر روایت می کند که ابو الحسن امام رضا (ع) به من فرمود: کسی که برای تأمین معاش خود و زن و فرزندش به دنبال کسب و کار حلال برود همانند کسی است که در راه خدا به جهاد پرداخته باشد و اگر مشکلات زندگی بر وی غلبه کرد به پشتوانهٔ خدا و رسولش به اندازهٔ قوت عائله و خانواده اش قرض بگیرد، پس اگر از دار دنیا رفت و بدهکاریهای خود را نپرداخته بر امام است که دیون او را بپردازد و اگر نپرداخت، گناه آن به عهدهٔ امام است. همانا خداوند متعال فرمود: صدقات از آن بیچارگان و مستمندان و مأمورین گردآوری زکات .... و قرض داران (الغارمین) است و

---

(۲۶). فی خبر علی بن ابراهیم المروی عن تفسیره عن العالم (ع) و الغارمین قوم قد

وقعت علیهم دیون انفقوها فی طاعه اللّه من غیر اسراف فیجب علی الامام ان یقضی عنهم و یفکهم من مال الصدقات، و فی سبیل اللّه قوم یخرجون فی الجهاد و لیس عندهم ما یتقوون به، او قوم من المؤمنین لیس عندهم ما یحجون به او فی جمیع سبل الخیر فعلی الامام ان یعطهم من مال الصدقات حتی یقووا علی الحج و الجهاد، «و ابن السبیل» ابناء الطریق الذین یکونون فی الاسفار فی طاعه اللّه فیقطع علیهم و یذهب مالهم فعلی الامام ان یردهم الی اوطانهم من مال الصدقات (وسایل الشیعه، ۶/ ۱۴۵، باب ۱ از ابواب مستحقین، حدیث ۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۰۲

قرض دار، همان بیچاره و مستمندی است که بدهکاری به عهدهٔ اوست. «۲۷»

۵- در خبری مرسل آمده که راوی گفت شخصی از حضرت امام رضا (ع) سؤالی کرد و من می شنیدم، آن شخص می گفت: فدایت گردم از گفتار خداوند عز و جل که می فرماید:

اگر بدهکار نمی تواند بدهی خود را پرداخت کند تا هنگام توان پرداخت، به وی مهلت داده شود «وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ «۲۸»» مرا خبر ده که آیا برای این مهلت، مدت و زمان مشخصی است؟ .... حضرت فرمود: بله زمان معین آن تا وقتی است که خبر گرفتاری و بدهکاری وی به گوش امام برسد، پس اگر در راه اطاعت خداوند آن مال را مصرف کرده، بر امام است که از «سهم غارمین» بدهی او را ادا کند، و امّا اگر در معصیت خدا مصرف کرده چیزی بر عهدهٔ امام نیست «۲۹».

۶- باز در روایتی مرسل «۳۰» از امام جعفر صادق (ع) نقل شده

که آن حضرت فرمود: امام بدهکاری مؤمنان را می پردازد به غیر از مهریهٔ همسرانشان «۳۱».

۷- در خبر صباح بن سیابه از امام جعفر صادق (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده که آن حضرت فرمود:

هر شخص مؤمن و یا مسلمانی از دنیا برود و در غیر فساد و یا اسراف، دینی را از خویش به جای بگذارد، بر امام است که بدهکاری او را بپردازد، پس اگر نپرداخت گناه آن به عهدهٔ اوست، خداوند متعال می فرماید: صدقات از بیچارگان و مستمندان .... و بدهکاران است و این شخص از بدهکاران «غارمین» است و برای او هم در نزد امام سهمی است، پس اگر امام

---

(۲۷). موسی بن بکیر: قال لی ابو الحسن (ع): من طلب هذا الرزق من حله لیعود به علی نفسه و عیاله کان کالمجاهد فی سبیل اللّه فان غلب علیه فلیستدن علی اللّه و علی رسوله ما یقوت به عیاله فان مات و لم یقضه کان علی الامام قضاؤه فان لم یقضه کان علیه وزره ان اللّه عز و جل یقول: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» الی قوله «وَ الْغَارِمِينَ» فهو فقیر مسکین مغرم. (وسائل، ۱۳/ ۹۱ باب ۹ از ابواب الدین، حدیث ۲).

(۲۸). بقره/ ۲۸۰.

(۲۹). فی خبر مرسل: سأل الرضا (ع) رجل و انا اسمع فقال: جعلت فداك ان اللّه عز و جل یقول «و ان کان ذو عسره فنظره الی میسره» اخبرنی عن هذه النظره التی ذکر اللّه عز و جل فی کتابه، لها حد یعرف؟ ... فقال: نعم ینتظر بقدر ما ینتهی خبره الی الامام فیقضی عنه ما علیه من الدین من سهم الغارمین اذا

کان انفقه فی طاعه اللّه فان کان انفقه فی معصیه اللّه فلا شی ء لا شی ء له علی الامام (وسائل، ۱۳/ ۹۱ باب ۹ از ابواب الدین، حدیث ۳).

(۳۰). مرسل، روایتی است که سند آن حذف شده باشد.

(۳۱). فی خبر مرسل عن ابی اللّه (ع) قال: الامام یقضی عن المؤمنین الدیون ما خلا مهور النساء (وسائل، ۱۳/ ۹۲، باب ۹ از ابواب الدین، حدیث ۴).

سهم او را نداد گناه آن به گردن اوست. «۳۲».

۸- در روایت دیگری از امام علی بن موسی الرضا (ع) اینگونه آمده است:

شخص بدهکار اگر در راه حق، وام خواست و یا وامی به عهدهٔ اوست، یک سال به وی مهلت داده می شود، اگر توانست می پردازد، وگرنه امام از بیت المال، بدهی او را می پردازد. «۳۳»

۹- در خبر علی بن حمزه آمده است که گفت: من به ابو الحسن امام موسای کاظم (ع) عرض کردم: فدایت گردم، شخصی شخص دیگری را به عمد یا از روی خطا به قتل رساند و شخص مقتول، بدهکار است و مالی ندارد که به وسیلهٔ آن بدهکاریهایش را ادا کنند و اولیای مقتول نیز می خواهند قاتل را مورد عفو قرار دهند؟

حضرت فرمود: اولیای دم اگر خونش را ببخشند ضامن دیهٔ او هستند. من عرض کردم و اگر آنها بخواهند تقاص کرده و قاتل را بکشند؟ حضرت فرمود: در آن صورت اگر از روی عمد کشته قاتلش را می کشند و بدهیهای او را به جای او امام از «سهم غارمین» می پردازد. «۳۴»

مصرف زکات فطره زیر نظر امام:

۱۰- در روایت ابی علی بن راشد آمده که گفت از او (امام رضا (ع)) دربارهٔ زکات فطره

پرسیدم که در اختیار کیست؟ حضرت فرمود: در اختیار امام است، عرض کردم این مسأله را به اصحاب خویش خبر دهم؟ حضرت فرمود: بله، هر که را خواستی پاک گردانی بگو. «۳۵».

از مجموع روایات مستفیضهٔ فوق استفاده می شود که زکات برای پر کردن شکافها و رفع کمبودهای مسلمانان از هر نوع که باشد، تشریع شده و اختیار آن نیز به عهدهٔ امام

---

(۳۲). صباح بن سیابه عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص) ایما مؤمن او مسلم مات و ترک دینا لم یکن فی فساد و الاسراف فعلی الامام ان یقضیه فان لم یقضه فعلیه اثم ذلک ان اللّه یقول «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ... «فهو من الغارمین و له سهم عند الامام فان حبسه فاثمه علیه (اصول کافی، ج ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیه، حدیث ۷).

(۳۳). و فی خبر عن علی بن موسی الرضا: المغرم اذا تدین او استدان فی حق اجل سنه فان اتسع و الا قضی عنه الامام من بیت المال. (اصول کافی، ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجه، باب یجب من حق الامام علی الرعیه، حدیث ۹).

(۳۴). علی بن ابی حمزه عن ابی الحسن موسی (ع) قال: قلت له: جعلت فداک رجل قتل رجلا متعمدا او خطاء و علیه دین و لیس له مال و اراد اولیاؤه ان یهبوا دمه للقاتل؟ قال: ان وهبوا دمه ضمنوا دیته فقلت: ان هم اراد و اقتله؟

قال: ان قتل عمدا قتل قاتله وادی عنه الامام الدین من سهم الغارمین (وسائل،/ ۱۹/ ۹۲ باب ۵۹ از ابواب قصاص، حدیث ۲).

(۳۵). ابی علی بن راشد قال: سألته عن

الفطره لمن هی؟ قـال للامام قال: قلت له: فاخبر اصـحابی؟ قال: نعم من اردت ان تطهره منهم (الوسائل، ۶/ ۲۴۰ باب ۹ از ابواب زکات فطره، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۰۴

است که در موارد مورد نیـاز به مصـرف برسانـد. بـا توجه به صـراحت این روایات آیا می توان گفت لفظ امام منحصـر به امام معصوم است و احکام ذکر شده در روایات منحصر به زمان پیامبر اکرم (ص)، و دوران خلافت امیر المؤمنین (ع) و عصر ظهور حضرت حجت (عج) می باشد و در سایر اعصار، معطل و متروک خواهد ماند؟

حکومت و خمس و انفال

خمس و انفال یا حق حکومت و ولایت:

خمس و انفال هر دو مال امام و در اختیار امام است، اما «به عنوان مقام امامت و رهبری جامعه اسـلامی» [نه به عنوان شـخص]. این مطلبی است که مـا، در کتاب الخمس «۳۶» به تفصـیل دربارهٔ آن بحث کرده ایم [و در آینده نیز به هنگام بحث منابع مالی حکومت اسـلامی از آن بحث خواهد شد] ما در آن کتاب به اثبات رسانده ایم که «حیثیت امامت» برای امام در خمس و انفال «حیـثیت تقییـدیه» است نه «حیثیت تعلیلیه» «۳۷» بـدین معنی کـه ملکیت خمس و انفـال مقیـد به امـامت است و در واقـع امـات موضوع حکم قرار گرفته نه اینکه امامت علت و واسـطه در ثبوت حکم ملکیت برای مثلا شـخص امام جعفر صادق (ع) باشـد، که اگر چنین بود این حق و این اموال به وارث وی منتقل می شـد نه به امام بعـدی. روایات متعدد بر این معنی دلالت دارد که اجمالا متذکر می شویم:

۱- در خبر ابی علی بن راشد از ابی الحسن سوم (امام علی النقی (ع)) آمده است که

آن حضرت- در جواب سخن راوی که می گوید من اموالی را به پدر شما بدهکار بودم، اکنون آن اموال را به چه کسی بپردازم؟- می فرماید:

آنچه برای پدر من به عنوان مقام امامت بوده مال من است، و آنچه به غیر این بوده،

---

(۳۶). کتاب الخمس یکی از تألیفات پرارزش استاد بزرگوار است که ایشان پیش از پرداختن به تدریس و نگارش کتاب الحدود و کتاب الزکاه و مباحث حکومت اسلامی (کتاب حاضر)- در سالهای قبل از انقلاب به تدریس و نگارش آن اهتمام ورزیدند. مجموعهٔ این مباحث همراه با بحث انفال، توسط انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم در **۳۹۹** صفحه به چاپ رسیده است، مباحث این کتاب بر اساس ترتیب کتاب «العروه الوثقی» و حاوی مطالب بسیار مفید برای پژوهشگران در این زمینه است. (مقرر).

(۳۷). حیثیت تقییدیه و تعلیلیه دو اصطلاح است در علم اصول الفقه، مقصود از کلمهٔ حیثیت صفات و عناوینی است که بر اشخاص گفته می شود و در مقام تشریع و قانون گذاری دو نوع متصور است: یکی اینکه صفتی دخیل در ثبوت حکمی برای موضوعی باشد به شکلی که موضوع واقعی و اصلی حکم، همان صفت باشد و دیگری اینکه موضوع اصلی موضوع موصوف به آن صفت باشد و آن صفت دخالتی در موضوعیت برای حکم نداشته باشد، قسم اول را اصطلاحا حیثیت تقییدیه و دومی را تعلیلیه می گویند. (مقرر).

میراث است (و مال وارث پدرم). «۳۸»

۲- در روایت محکم و متشابه از امیر المؤمنین (ع) نقل شده که آن حضرت- هنگامی که مسائل اقتصادی جامعه را بر اساس آیات قرآن کریم به

پنج دسته تقسیم می کند، وجه امارت، وجه عمارت، وجه اجاره، وجه تجارت و وجه صدقات- می فرماید:

و اما آنچه وجه امارت و حکومت است بر اساس گفتار خداوند تعالی است که می فرماید:

«وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ ...» «۳۹»

چنانچه ملاحظه فرمودید امام در این روایت از مجموعۀ خمس به وجه امارت (حق حکومت) تعبیر نموده است که از مضمون آن و روایات دیگری نظیر آن استفاده می شود که مجموعۀ خمس، حق واحدی است مال امام و در اختیار امام است [و چنین نیست که نصف خمس ملک سادات باشد و نصف دیگرش ملک شخص امام (ع)]. منتهای امر، امام متکفل فقرای بنی هاشم نیز می باشد و به همین جهت در آیۀ شریفه مربوط به خمس، بر سر اصناف سه گانه و الیتامی و المساکین و ابن السبیل، لام ملکیت تکرار نشده است «۴۰». (پس مالکیت

---

(۳۸). ما کان لأبی بسبب الامامه فهو لی، و ما کان غیر ذلک فهو میراث. (وسائل، ۶/ ۳۷۴ باب ۲ از ابواب انفال، حدیث ۶).

(۳۹). فاما وجه الاماره فقوله تعالی: و اعلموا انما غنمتم ... (وسائل، ۶/ ۳۴۱، باب ۲ از ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۱۲).

(۴۰). در اینجا لازم است دو نکته تذکر داده شود:

الف- در آیۀ خمس که خداوند می فرماید خمس برای خدا و برای رسول و برای ذی القربی است، اینها در طول یکدیگر هستند، حق خدا به رسول و حق رسول به ذی القربی که همان حاکم به حق مسلمین است منتقل شده است.

نظیر فی ء و انفال که تمام آن در اختیار امام است و تقسیمی در آن صورت نمی گیرد. اتفاقا

در این رابطه آیـۀ انفال هم نظیر آیـۀ خمس است: یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ. که حق خـدا و رسول خدا در اختیـار امام قرار می گیرد. و یا آنجا که حضـرت می فرمایـد: «لی منه الخمس» خمس از آن اموال، مال من است و نمی فرماید «لی منه سـهم الامام» نشان می دهد که تمام خمس در اختیار امام است. اما امام باید سادات را به عنوان اینکه خانوادۀ حکومت و بازوان حکومت اسلامی هستند اداره کند.

ب- آن چیزی که در ذهن بعضـی از آقایـان و احیانـا در ذهن بعضـی از بزرگان نظیر مرحوم حاج آقا رضا همـدانی و دیگران بوده است که وقتی به بحث سهم امام در زمان غیبت رسیده اند فرموده اند که اینها ملک شخص امام زمان، حضرت ولی عصر (عج) است و چون معذور هستیم به دست آن حضـرت برسانیم از طرف آن حضـرت صدقه می دهیم و یا آنچه بعضی دیگر از بزرگان انجام می داده اند که خمس و سـهم امام را زیر خاک کرده و می گفتند اینها ملک حضرت است و باید خودش بیاید تصـرف کنـد و نظایر اینگونه برداشـتها دور از واقعیت و نوعی عـدم تأمل و کم دقتی است. اینها مطالبی است که ما مجموعا از آیات و روایات می فهمیم و تفصیل بیشتر آن را در کتاب خمس آورده ایم. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۰۶

خمس منحصر به خدا و رسول و امام یعنی ذوی القربی است و اصناف ثلاثه از جمله عیالات امام محسوب خواهند شد).

۳- در خبر ابن شجاع نیشابوری از امام علی النقی (ع) روایت شده که می فرماید:

... آنچه از مخارج

سالش اضافه بیاورد خمس آن مال من است. «۴۱»

در این روایت باز امام (ع) مجموع خمس را به عنوان حق امامت به خود منسوب فرموده است.

۴- در خبر دیگری از ابی علی بن راشد آمده است:

من (راوی خبر «ابی علی») به آن حضرت (امام علی النقی (ع) عرض کردم: مرا به اقامهٔ فرمان خویش و گرفتن حقتان امر فرمودید و من دستور شما را به دوستان و موالی شما گفتم. برخی به من گفتند حق آن حضرت چیست؟ و من نمی دانستم چه جواب آنها را بدهم، حضرت فرمود: بر آنان واجب است که خمس اموالشان را بپردازند. عرض کردم در چه چیز باید خمس بپردازند حضرت فرمود: در متاع و صنایعشان ... «۴۲»

در اینجا باید یادآور شد که خمس تنها برای مصارف شخصی امام نیست بلکه برای مقام امامت است که در مصالح مسلمانان هر نوع که صلاح بداند به مصرف می رساند و به طور قطع یکی از مهمترین مصارف آن تأمین مخارج شخص امام و مخارج سادات و فقرای بنی هاشم است.

۵- در تفسیر قمی ذیل آیهٔ شریفهٔ خمس، اینگونه آمده است:

برای امام به تنهایی سه سهم از خمس قرار داده شده، زیرا خداوند متعال همان وظایفی را که برای پیامبر (ص) معین فرموده بود برای وی نیز معین فرموده است. وظایفی نظیر سرپرستی یتیمان، پرداخت مخارج مسلمانان فقیر و پرداخت وامهایشان، تهیهٔ امکانات و تسهیلات برای شرکت مسلمانان در حج و جهاد.

و این گفتار پیامبر اکرم (ص) است که پس از آنکه آیهٔ شریفهٔ «النَّبِیُّ أَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوٰاجُهُ أُمَّهٰاتُهُمْ» بر آن حضرت نازل گردید و در حقیقت خداوند سبحان وی

را به عنوان پدر مسلمانان قرار داد و وظایفی که هر پدری نسبت به فرزندش دارد به عهدهٔ

---

(۴۱). فی خبر ابن شجاع النیشابوری عن ابی الحسن الثالث (۴) لی منه الخمس مما یفضل من مؤنته (وسائل، ۶/ ۳۴۸ باب ۸ از ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

(۴۲). فی خبر ابی علی بن راشد: قلت له امرتنی بالقیام بامرك و اخذ حقك فاعلمت موالیك بذلك، فقال لی بعضهم: و ای شی ء حقه فلم ادر ما اجیبه؟ فقال (ع) یجب علیهم الخمس: فقلت: ففی ای شی ء؟ فقال: فی امتعتهم و صنایعهم. (الوسائل ۶/ ۳۴۸، باب ۸ از ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۳).

او نهاد، آن حضرت فرمود:

«کسی که مالی از خویش به جای بگذارد برای وارث اوست و اگر دینی از وی به جای بماند بر عهدهٔ والی است.» «۴۳» پس همان وظایفی که به عهدهٔ پیامبر اکرم (ص) بود برای امام نیز هست و به همین جهت سه سهم از خمس به وی اختصاص یافته است.

تصرف امام در انفال به عنوان مقام امامت و ولایت:

چنانچه از مجموع دلایل خمس استفاده گردید که خمس یکی از مالیاتهای حکومت اسلامی و در اختیار امام و رهبر جامعه است، انفال نیز همین گونه است.

انفال تمام اموال عمومی جامعه است که تحت مالکیت شخص نیست، مانند اراضی موات، کوهها، نیزارها، بیابانها و دره ها و دریاها و معادن و ... که همهٔ اینها مال امام و در اختیار مقام رهبری امت اسلامی است.

در این باره نیز روایتهای بسیاری است که در باب اول ابواب انفال کتاب وسائل الشیعه درج شده و از آن جمله، روایت زیر است:

۶- در کتاب

محکم و متشابه از امیر المؤمنین (ع) وارد شده که آن حضرت فرمود:

«برای کسی که ادارهٔ مسلمانان را بر عهده دارد پس از همهٔ اینها انفال است، انفالی که مال پیامبر خدا (ص) بود ...» «۴۴»

این مطلب برای کسی که اندک توجهی به مذاق شرع مقدس اسلام داشته باشد پوشیده نیست که خداوند متعال اموال و سرزمینهایی که برای رفع نیازمندیهای همهٔ انسانها آفریده و خمس همهٔ اموال مردم را ملک طلق شخص پیامبر اکرم (ص) و یا امام قرار نداده، بلکه مراد از آیهٔ شریفهٔ انفال و روایاتی که در این زمینه رسیده، این است که خداوند تبارک و تعالی این امکانات مالی را برای منصب امامت و رهبری جامعه تملیک نموده و در اختیار پیامبر و یا امام به عنوان اینکه رهبر و گردانندهٔ امور مسلمانان هستند قرار داده و به آنان رخصت داده که آنها را بر اساس نظام صحیح و عادلانه در جهت مصالح عموم مسلمانان مصرف نمایند.

به عبارت دیگر انفال، ثروتهای عمومی جامعه است که خداوند برای استفادهٔ عموم آفریده، و لیکن امام را به عنوان خلیفهٔ خود در زمین مشخص فرموده که به خاطر استفادهٔ

---

(۴۳). تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ذیل آیهٔ خمس، ص ۲۵۴، چاپ دیگر ۱/ ۲۷۸.

(۴۴). ان للقائم بامور المسلمین بعد ذلک الانفال التی کانت لرسول الله (ص). (وسائل، ۶/ ۳۷۰ باب ۱ از ابواب انفال، حدیث ۱۹).

بهتر از آنها تحت سرپرستی و ولایت وی مورد استفاده قرار گیرد، و طبیعی است که یکی از مصالح مهم جامعه نیز اداره زندگی شخص امام و رفع نیازمندیهای شخصی اوست.

و

این همان چیزی است که در تمام زمانها و کشورها متداول بوده و هست که ثروتهای عمومی جامعه را- که مربوط به شخص و فرد خاصی نبوده و هیچ کس به عنوان تلاش و کار خویش و یا میراث از دیگران مالکیتی بر آنها ندارد- در اختیار حاکم جامعه که نمایندهٔ مردم و سمبل مجموعهٔ افراد آن جامعه است قرار می داده اند. (این مباحث در کتاب خمس و انفال به تفصیل طرح شده و ابعاد آن مورد بررسی قرار گرفته است که در صورت نیاز می توان مراجعه کرد.)

از همین روست که محدث یگانه و بی نظیر مرحوم ثقه الاسلام کلینی در کتاب فروع کافی برای خمس و انفال، باب و فصلی جداگانه نگشوده، بلکه روایات این دو باب را در مبحث امامت گردآوری نموده و همین دلیل بر این است که کلینی (قدس سرّه) نیز این دو را از شئون رهبری و امامت قلمداد می کرده اند. «۴۵»

دلالت مرسلهٔ حماد بر تشریع زکات و خمس و انفال برای رفع نیازمندیهای حکومت اسلامی:

غرض از مسائلی که تا کنون گفته شد این بود که توجه داده شود، زکات

---

(۴۵). در اینجا مناسب است جریانی را برای شما نقل کنم تا تفاوت دیدگاهها دربارهٔ انفال مشخص تر شود: ما یک وقتی رفتیم خدمت یکی از بزرگان علما که تقریراتی هم داشت، البته ایشان مرا نمی شناخت. در آنجا صحبت از انفال شد، من به ایشان گفتم این انفال و مالهایی که صاحب خاصی ندارد مانند جنگلها، مراتع، بیابانها و میراث من لا وارث له، اینها مال امام به عنوان منصب امامت است و متعلق به عموم جامعه است و باید زیر نظر امام در جهت مصالح جامعه به کار گرفته شود.

ایشان فرمودند، خیر، مال شخصی امام است

و می توانـد تخم کنـد و بزنـد به دیوار! من گفتم برداشت من این نیست که خـدا چنین حکمی را تشـریع کرده باشـد. بالاـخره مدتی با ایشان جر و بحث کردم به نتیجه نرسـید. پس از اینکه از خدمت ایشان آمدم مرا شـناخته بود. خدا رحمتش کند، عصر بود به منزل ما آمـد و گفت: تو که رفتی من یک مدتی فکر کردم، مثل اینکه حق با توست و من نظرم را پس گرفتم. خلاصـه اینکه این اموال متعلق به عموم جامعه و در اختیار حکومت و امام است و هیـچ خان و قلـدری نمی توانـد از کوه تا کوهی را به اسم خود ثبت بدهـد و بعد متر به متر، زمینها را بفروشد. اخیرا از مازندران نامه ای برای من آورده بودند که فلان خان، جنگل را از کجا تا به کجا وقف امام حسین (ع) کرده، خوب بیخود کرده، جنگل که مال او نیست، جنگل مال خداست.

چه حق داشـته که وقف کند، خان بوده و زور داشـته، جنگل را گرفته، بعدا آمده مثل موقوفات بنیاد پهلوی سابق، وقف کرده. وقتی که دیده از دستش می رود وقف کرده است. مال او نبوده که وقف کند «لا وقف الا فی ملک» وقف در اموالی که ملک انسان است درست است نه اموالی که متعلق به عموم است و از روی غصب تصرف شده است.

(از افاضات معظم له در درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۰۹

و خمس و انفال بر اساس حکومت اسـلامی تشریع شـده و اختیار آنها به دست حاکم صالح اسـلامی که اصـطلاحا به وی امام گفته می شود قرار دارد.

از دلایل دیگری که بر این معنی

دلالت دارد مرسلۀ حماد بن عیسی است که در ابواب مختلف فقه به آن استناد شده و در اینجا به خاطر طولانی بودن آن فقط قسمتی از آن را که مورد استفاده است متذکر می شویم.

۷- حماد بن عیسی از برخی اصحاب ما از بندۀ صالح خداوند (امام موسی بن جعفر (ع)) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«خمس از پنج چیز گرفته می شود: از غنائم (جنگی)، از غواصی در دریا، از گنجها، از معادن و از معدن نمک که از همۀ این پنج صنف خمس گرفته می شود و در اختیار و مالکیت کسانی است که خداوند برای آنها قرار داده ... بر اساس کتاب و سنت به مقدار مخارج سالشان بین آنان تقسیم می شود، پس اگر چیزی از آن زیاد آمد برای والی و حاکم است و اگر کم آمد و به حدی نبود که آنان را بی نیاز سازد بر والی است که از اموالی که نزد اوست به حدی که رفع نیازمندیشان گردد به آنان بپردازد.

همچنین اشیای گران قیمت و ممتاز از آن امام است، و وی از اموال می تواند بهترین ها را برای خویش برگزیند. و زمینهایی که با جنگ توسط سواره نظام و یا پیاده نظام فتح شده از نقل و انتقال آنها جلوگیری به عمل می آید و در دست کسانی که آنها را آباد و احیا کرده و کشت آنها را به عهده داشته اند می ماند، و والی بر اساس مصالحه ای که با آنان برقرار می کند نصف یا یک سوم و یا دو سوم محصول را به مقداری که به مصلحت آنان باشد و ضرر و زیان نبینند در اختیار آنان می گذارد و هنگامی که

محصول به دست آمد در صورتی که مزرعه ها به وسیلهٔ آب باران و یا چشمه سیراب شده، یک دهم و اگر به وسیلهٔ دلو و یا شترهای آبکش از چاه آبیاری شده یک بیستم آن را در هشت جهتی که خداوند برای زکات مشخص فرموده، مصرف می نماید.

پس اگر از اموالی که بین فقرا تقسیم می شود چیزی زیاد آمد به والی برگردانده می شود و اگر کم آمد و کفاف مستمندان را نداد، بر والی است که از بیت المال به آنان به مقداری که تأمین شوند بپردازد.

باقیمانده از یک دهم و یک بیستم زکات بین والی و کسانی که او را در ادارهٔ این زمینها و مزارع یاری می داده اند و عمال و کارگزاران وی در امور مختلف هستند تقسیم می شود که به مقدار قرار داد و مستمری به آنان پرداخت می گردد، آنگاه از باقیماندهٔ آن به کسانی می دهد که والی را در گسترش دین خداوند یاری داده اند و نیز در جهت ضرورتهایی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۰

که پیش می آید به مصرف می رساند، از جمله در تقویت اسلام در بعد جهاد و سایر اموری که مصالح عمومی را در بر دارد، در این مرحله چه کم و چه زیاد چیزی برای شخص والی نیست و نیز برای امام است پس از خمس، انفال. و انفال، هر زمین مخروبه ای است که اهالی، آنجا را ترک کرده اند و هر سرزمینی که به وسیلهٔ پیاده نظام و یا سواره نظام گرفته نشده بلکه ساکنان آن از طریق صلح بدون جنگ آن را به مسلمانان مصالحه کرده اند و برای امام است قله های کوهها و گسترهٔ بیابانها و نیزارها

و جنگلها و هر نوع زمین مواتی که صاحبی برای آن نیست و برای امام است اشـیای گران قیمتی که مخصوص پادشاهان اسـت «اموال ملوکانه» [اموالی که از طریق غصب به دست نیاورده انـد، چرا که اموال غصبی باید به صاحبانش برگردانده شود]، و نیز امام وارث هر کسی است که وارثی برای او نیست.

شیوهٔ پیامبر اکرم (ص) نیز چنین بود که زکات بادیه نشـینها را در میان بادیه نشینان و زکات شهرنشـینان را در میان شهرنشینان تقسـیم می نمود و هیـچ گاه بین هشت مصـرف زکات، اموال زکات را با تساوی بـدون ملاحظهٔ نیاز و حاجت هر مورد تقسـیم نمی کرد. بـدین گـونه که به هر مـورد مصـرف زکـات، یـک هشـتم اختصـاص بدهـد، بلکه امـوال را به هر مورد از مصـارف هشـتگانه که حضرت به آنان دسترسی داشت به مقدار مخارج سالیانهٔ آنان می پرداخت در این باره هیچ مقدار معین و مسلم و نوشـته شده ای وجود ندارد، پیامبر اکرم (ص) اموالی که نزد آن حضـرت بود را به اقوام و گروهها به اندازهٔ نیازشان می داد تا هنگامی که رفع نیازشان می شد و اگر چیزی اضافه می آمد در اختیار دسـتهٔ دیگر می گذاشت. و انفال در اختیار والی است و هر زمینی که در زمانـهٔ پیـامبر (ص) فتـح شـده در اختیار حکومت است تا روز قیامت .... و در مال خمس، دیگر زکات نیست. زیرا خداونـد ارزاق فقرای مردم را در میـان اموال مردم قرار داده و به همین جهت بر مال پیامبر (ص) و والی زکات نیست زیرا خداونـد هیـچ فقیر نیازمنـدی را بـدون سـهم نگذاشـته و لکن بر آنـان (پیامبر و امام) وظایف دیگری است که با اموالی که در اختیارشان است

باید هزینه آنها را تأمین کنند و همانگونه که وظایفی به عهدهٔ آنان است اختیاراتی هم دارند». «۴۶»

---

(۴۶). روی حماد عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح (ع) قال: الخمس من خمسه اشیاء: من الغنائم و الغوص و من الکنوز و من المعادن و الملاحه، یؤخذ من کل من هذه الصنوف الخمس فیجعل لمن جعله الله تعالی له ... یقسم بینهم علی الکتاب و السنه ما یستغنون به فی سنتهم، فان فضل عنهم شی ء فهو للوالی، و ان عجز او نقص عن استغنائهم کان علی الوالی ان ینفق من عنده بقدر ما یستغنون به ... و للامام صفو المال ان یأخذ من هذه الاموال صفوها ... و الارضون التی اخذت عنوه بخیل و رجال فهی موقوفه متروکه فی ید من یعمرها و یحییها و یقوم علیها علی ما یصالحهم الوالی علی قدر طاقتهم من الحق: النصف او الثلث او الثلثین و علی قدر ما یکون لهم صلاحا-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۱

سند روایت: سند روایت تا آنجا که به حماد بن عیسی می رسد صحیح است و حماد نیز خود از اصحاب اجماع [افرادی که بر وثاقت و اعتبار آنان، علمای علم رجال اجماع دارند] است و کاملا مورد اعتماد، و اینکه از وی نقل شده که در زنجیرهٔ سند گفت «از برخی اصحاب ما» و اسم نیاورد، خود دلیل اعتماد بر این روایت است، علاوه بر اینکه اصحاب ما، این روایت را در ابواب مختلف فقه نقل و به آن اعتماد نموده اند.

دلالت روایت: و اما دلالت روایت بر اینکه زکات و خمس و انفال بر اساس ولایت و حکومت تشریع شده و اینکه حاکم

متصدی گرفتن و تقسیم آنهاست واضح و آشکار است، چنانچه بر این معنی نیز دلالت دارد که حاکم اسلامی متصدی تصرف در اراضی «مفتوح عنوه» که با قدرت نظامی مسلمانان فتح شده نیز می باشد.

نکتهٔ قابل توجه دیگری که در این روایت است اینکه: امام موسی بن جعفر (ع) این احکام را در شرایطی می فرمایند که خود مبسوط الید نبوده و هیچ گونه سلطه و ولایت بالفعلی در امور حکومت و در امور مربوط به تصرف و مصرف خمس و زکات و انفال نداشتند، پس به طور قطع، غرض آن حضرت (ع) این بوده که احکام خمس و زکات و انفال و اراضی را به حسب تشریع اولی اسلام بیان دارند (نه به حسب شرایط موجود). و خلاصهٔ کلام اینکه:

- و لا یضرهم فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر من الجمیع مما سقت السماء أو سقی سیحا و نصف العشر مما سقی بالدوالی و النواضح فاخذه الوالی فوجهه فی الجهه التی وجهها اللّه علی ثمانیه اسهم ... فان فضل من ذلک شی ء رد الی الوالی، و ان نقص من ذلک شی ء و لم یکتفوا به کان علی الوالی ان یمونهم من عنده بقدر سعتهم حتی یستغنوا و یؤخذ بعد، ما بقی من العشر فیقسم بین الوالی و بین شرکائه الذین هم عمال الارض و اکرتها فیدفع الیهم انصباءهم علی ما صالحهم علیه، و یؤخذ الباقی فیکون بعد ذلک ارزاق اعوانه علی دین الله و فی مصلحه ما ینوبه من تقویه الاسلام و تقویه الدین فی وجوه الجهاد و غیر ذلک مما فیه مصلحه العامه لیس لنفسه من ذلک قلیل و لا کثیر و له

بعد الخمس، الانفال، و الانفال كل ارض خربه قد باد اهلها، و كل ارض لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و لكن صالحوا صلحا و اعطوا بايديهم على غير قتال و له رءوس الجبال و بطون الاوديه و الآجام، و كل ارض ميته لا ـ رب لها، و له صوافى الملوك ما كان فى ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود، و هو وارث من لا وارث له ... و كان رسول الله (ص) يقسم صدقات البوادى فى البوادى و صدقات اهل الحضر، و لا يقسم بينهم بالسويه على ثمانيه حتى يعطى اهل كل سهم ثمنا و لكن يقسمها على قدر من يحضره من اصناف الثمانيه، على قدر ما يقيم كل صنف منهم يقدر لسنته، ليس فى ذلك شى ء موقوف و لا مسمى و لا مؤلف، انما يضع ذلك على قدر ما يرى و ما يحضره حتى يسد فاقه كل قوم منهم و ان فضل من ذلك فضل عرضوا المال جمله الى غيرهم.

و الانفال الى الوالى و كل ارض فتحت فى ايام النبى (ص) الى آخر الابد ... و ليس فى مال الخمس زكات، لان فقراء الناس جعل ارزاقهم فى اموال الناس ... و لذلك لم يكن على مال النبى (ص) و الوالى زكات لانه لم يبق فقير محتاج و لكن عليهم اشياء تنوبهم من وجوه و لهم من تلك الوجوه كما عليهم. (الكافى، ۱/ ۵۳۹، كتاب الحجه، باب الفى ء و الانفال و ... حديث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۲

نفس تشریع احکام اسلام، بدین صورت، بزرگترین دلیل بر این است که حکومت و ولایت سنگ بنای شریعت اسلامی است.

حکومت و حج

حج کنگرۀ عظیم جهان اسلام:

در

تشریع فریضهٔ حج در شریعت مقدس اسلام بدون تردید جهت سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی منظور بوده است. خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «جَعَلَ اللّهُ الْکَعْبَهَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیاماً لِلنّاسِ «۴۷»- خداوند، کعبه- خانه مورد احترام- را وسیله ای برای قوام و قیام مردم قرار داد».

مفردات راغب در تبیین معنی «قیاما للناس» می نویسد:

قیام و قوام اسم است برای چیزی که اشیاء دیگر توسط آن قوام و قیام می یابند «۴۸».

طبق این معنی مقتضای آیهٔ شریفه این است که مردم در امور دنیایی و آخرتی خود به وسیلهٔ خانهٔ خدا، کعبه، قوام، و پابرجایی می یابند، چنانچه در آیه ای دیگر همین تعبیر را دربارهٔ مال و دارایی به کار برده، آنجا که می فرماید: وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَکُمُ الَّتِی جَعَلَ اللّهُ لَکُمْ قِیاماً «۴۹»- اموال خویش را که خداوند قیام شما را به آن قرار داده، در اختیار افراد نادان و سفیه قرار ندهید.

از این نکته [ذکر کلمهٔ قیام] استفاده می شود که غرض و فلسفهٔ تشریع حج در دین مبین اسلام، فقط انجام اعمال ظاهری و صوری نیست، زیرا در آن صورت قوام و قیامی بر آن مترتب نمی شود بلکه هدف از تشریع آن، اجتماع مسلمانان توانمند و متمکن از سراسر شهرها و کشورهای اسلامی در یک نقطهٔ معین و آشنایی و تفاهم آنان با یکدیگر است، تا در سایهٔ این تعاون و تفاهم با یکدیگر همکاری و همیاری نموده و روابط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بر قرار نمایند.

پس بر این اساس حج برای مسلمانان یک کنگرهٔ عظیم جهانی است که هر ساله در مرکز نزول وحی و مبدأ گسترش اسلام برگزار می شود و بر پایهٔ آن وسیله

قوام و قیام مردم و نژادهای مختلف فراهم می گردد. «۵۰»

---

(۴۷). المائده/ ۹۷.

(۴۸). مفردات راغب، مادهٔ «قوم»/ ۴۳۲.

(۴۹). نساء/ ۵.

(۵۰). در حج مسائل مربوط به امور سیاسی و حکومتی بسیار قوی و زیاد است، و اصولاـ حج نمایشگر حکومت و قدرت جهانی اسلام است، نماز جماعت، بیانگر اجتماع و تشکل مسلمانان یک محل، نماز جمعه-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۳

اخبار و روایات در تبیین فلسفهٔ حج بسیار است که نمونه هایی از آن را متذکر می شویم.

۱- ضمن روایت فضل بن شاذان (که قسمتهایی از آن پیش از این گذشت) به نقل از امام رضا (ع) آمده است که آن حضرت فرمود:

«مردم به حج مأمور شدند که همه به پیشگاه خداوند سبحان باریابند ... علاوه بر اینکه در این فریضه منافع بسیار زیادی برای تمام مردم است، برای کسانی که در شرق و غرب زمین زندگی می کنند و برای آنان که در خشکی و دریاها به سر می برند و برای آنان که در مراسم حج شرکت کرده و یا شرکت نکرده اند، برای تاجر و کاسب و فروشنده و خریدار و فقیر و مستمند و حمله دار و راننده و برای برآورده شدن نیازمندیهای کسانی که از اطراف، امکان شرکت در مراسم را دارند، و نیز دارای منافع دیگری است از قبیل فراگرفتن مسائل دینی و نقل و انتقال اخبار ائمه (ع) به تمام بلاد و شهرها و نواحی کشورهای مختلف» «۵۱».

۲- در خبر هشام بن حکم از امام جعفر صادق (ع) در بیان فلسفهٔ حج آمده است:

... خداوند سبحان مردم را به انجام حج مأمور نمود به خاطر اطاعت در دین به جهت مصالح آنان در کارهای

دنیایشان، خداونـد سـبحان اجتماع مردم از شـرق تا غرب را در آنجا قرار داد تا یکدیگر را بشناسـند و هر قوم و نژادی اموال و دارایی خود را از شـهری به شـهر دیگر حمـل کننـد تـا در این رابطه حمله دار و شـتردار سود ببرنـد (بـاربری و حمـل و نقـل و تجارت رونق یابد) و نیز به خاطر اینکه مردم آثار رسول اللّه (ص) و اخبار او را بشناسـند و بفهمند و همیشه در خاطره ها بماند و به فراموشی نگراید.

- و عیدین وسـیلهٔ اجتماع مردم یک شـهر و یک اسـتان، و حج وسیلهٔ اجتماع متمکنین جهان اسلام و به تعبیر قرآن، وسیلهٔ قیام همهٔ مردم است.

همانگونه که اموال و دارایی انسان، پایهٔ زندگی اوست و اگر مال نداشـته باشد قوام و قیام ندارد و از گرسـنگی تلف می شود، قوام و قیام اجتماعی مسـلمانان هم در معاش و معاد بر کعبه قرار داده شده و همانگونه که انسانها اگر نان نداشته باشند بخورند می میرنـد، اگر یک مرکز سیاسـی برای شـعائر وحـدت بخش نداشـته باشـند حیات اجتماعی خود را از دست می دهند، و این برای حیات اجتماعی یک امت از نان واجب تر است. (از افاضات معظم له در درس).

(۵۱). فی خبر فضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال: انما امروا بالحج لعله الوفاده الی اللّه عز و جل ... مع ما فی ذلک لجمیع الخلق من المنافع لجمیع من فی شـرق الارض و غربها و من فی البر و البحر و ممن یحج و ممن لم یحج من بین تاجر و جالب و بائع و مشتری و کاسب و مسکین و مکار و فقیر و قضاء حوائج اهل الاطراف

فی المواضع الممکن لهم الاجتماع فیه مع ما فیه من التفقه و نقل اخبار الائمه (ع) الی کل صقع و ناحیه (وسائل، باب ۱ از ابواب وجوب الحج، حدیث ۱۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۴

اگر هر قومی در شهر و دیار خود بمانند و راجع به آنها فقط سخن گویند، مردم هلاک، شهرها خراب و کسب و تجارت از رونق می افتد و اخبار به گوش مردم نمی رسد و مسلمانان از جریانات بی خبر می مانند ... پس این است (ای هشام) علت وجوب حج. «۵۲»

باید در این دو روایت با کمال دقت نگریست، بویژه در این جملات: «در این فریضه منافع بسیاری است برای آنان که در مراسم شرکت کرده و یا شرکت نکرده اند» و «برای برطرف شدن نیازمندیهای کسانی که از اطراف امکان شرکت در مراسم حج را دارند». و «بدان جهت که یکدیگر را بشناسند».

اما با کمال تاسف باید دید مسلمانان چگونه از فواید و برکات این اجتماع مهم که هر ساله در مرکز وحی تشکیل می شود غفلت نموده و چگونه دشمنان، آنان را همواره در این غفلت فرو نگهداشته اند و اگر مسلمانان دارای هوشیاری سیاسی بوده و از این مراسم مهم اسلامی استفاده می کردند بسیاری از مسائل و مشکلات عمومی اسلام را با تبادل نظر و تفاهم حل و فصل می نمودند.

ضمنا با این توان گسترده و با این قدرت عظیم مادی و معنوی و منابع و توانهای اقتصادی که شرق و غرب همواره به آن محتاجند، مانع می شدند از اینکه استعمار غرب و عامل دست نشاندهٔ او، اسرائیل، امکان تسلط بر مسلمانان را بیابند. بار خدایا، مسلمانان را از غفلت و خواب طولانی شان

(۵۲). فی خبر هشام بن الحکم عن ابی عبد اللّه (ع): و امرهم بما یکون من امر الطاعه فی الدین و مصلحتهم من امر دنیاهم فجعل فیه الاجتماع من الشرق و الغرب لیتعارفوا و لینزع کل قوم من التجارات من بلد الی بلد و لینتفع بذلک المکاری و الجمال و لتعرف آثار رسول اللّه (ص) و تعرف اخباره و یذکر و لا ینسی و لو کان کل قوم انما یتکلمون علی بلادهم و ما فیها هلکوا و خربت البلاد و سقطت الجلب و الارباح و عمیت الاخبار و لم تقفوا علی ذلک فذلک علة الحج (وسائل، ۸/ ۸ باب ۱ از ابواب وجوب الحج، حدیث ۱۸).

(۵۳). در رابطه با دو روایت فوق چند نکته شایان توجه است که اجمالا یادآور می شویم:

الف: از روایات فوق استفاده می شود که حج دارای منافع اقتصادی و سیاسی برای تمام جامعه است، کنگره ای است که مسلمانان از تمام جهان اسلام در آن شرکت می کنند و مسائل سیاسی و مشکلات خویش را با یکدیگر مطرح می نمایند و اخبار را از مرکزیت حکومت اسلامی از ائمه- در زمان ائمه معصومین (ع) از آنان و در دیگر زمانها از سایر پیشوایان اسلام- به دست می آورند و به کشورهای خود و به دیگر مسلمانان منتقل می کنند و تصمیم می گیرند که مثلا اسرائیل سه میلیونی نباید بر یک میلیارد مسلمان جهان زور بگوید و آمریکای ینگه دنیایی نباید بر کشورهای اسلامی حاکم باشد، و برای مبارزۀ عملی با آنها تبادل نظر می کنند.-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۵

اجبار مسلمانان به شرکت در مراسم حج توسط امام:

۳- در خبر عبد الله بن سنان از امام جعفر صادق (ع) وارد شده

که آن حضرت فرمود:

«اگر مردم در زمانه ای حج را فروگذاشته و در آن شرکت نکردند بر امام واجب است آنان را به شرکت در مراسم حج مجبور کند.» «۵۴»

۴- و نیز در روایتی دیگر از آن حضرت نقل شده که فرمود: «اگر مردم حج را فروگذاشتند، بر والی و حاکم واجب است که آنان را به شرکت در مراسم حج و ماندن تا آخر مراسم در مکه مجبور نماید و اگر مردم زیارت مرقد مطهر پیامبر اکرم (ص) را ترک کردند بر والی واجب است آنان را به زیارت و ماندن در کنار مرقد آن حضرت مجبور کند، پس اگر مردم فاقد اموال و امکانات بودند بر حاکم است که از بیت المال مسلمین، مال و امکانات برای شرکت در مراسم حج در اختیار آنان قرار دهد.» «۵۵»

طبق این دو روایت، والی موظف است مسلمانان را در شرایط ویژه ای مجبور به شرکت در مراسم حج کند، اما این اجبار جز از سوی امام مبسوط الید، که بالفعل قدرت و امکانات حکومت به دست اوست امکان پذیر نیست، چنانچه اختیار بیت المال مسلمین هم به دست

- ب: در حج تصمیمات اقتصادی گرفته می شود، یعنی همانجا ممکن است حجاج ایران برخورد کنند به حجاج کنیایی یا تانزانیایی یا سایر کشورها و معلوم شود که در فلان کشور چیزی فراوان است و در ایران هم چیز دیگر، پس با هم قرار داد تجاری اقتصادی می بندند و برای خود کفایی مسلمانان برنامه ریزی می کنند.

ج: در آنجا کسانی که اهل جهاد و مبارزه هستند از کشورهای مختلف همدیگر را پیدا می کنند و با هم رابطه برقرار می کنند و اخبار مبارزه و

جهاد اسلامی و اعلامیه های رهبری امت اسلامی را به گوش سایر حجاج و از طریق آنان به گوش سایر مسلمانان و مستضعفان جهان می رسانند، و من واقعا از جهت شرعی شبهه دارم آن کسانی که به حج مشرف می شوند و سرشان را پایین می اندازند و یک طواف انجام می دهند و در مسافر خانه و هتل فقط به سیب و پرتقال خوردن می پردازند و کاری به کار سایر مسلمانان ندارند، اینها واقعا آن حجی را که اسلام تشریع کرده انجام داده باشند.

د: در ایام حج باید برنامه ها و وسایلی فراهم شود که مسلمانان سوابق تاریخی و نقاط مشترک خود را یادآوری کرده و آثار آن را مشاهده کنند، خانه پیغمبر (ص) کجا بود، وحی کجا بر آن حضرت نازل گردیده، خانهٔ زید بن ارقم اولین خانه ای که مسلمانان در آن اجتماع کردند در کجا واقع شده، محل جنگ بدر واحد و خندق کجاست، شعب ابی طالب را ببینند و مصیبتها و مشکلات مسلمانان صدر اسلام را یادآوری کنند که همهٔ اینها باعث تنبه و بیداری مسلمانان می شود. (از افاضات معظم له در درس).

(۵۴).- عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد للّه (ع) قال: لو عطل الناس الحج لوجب علی الامام ان یجبرهم علی الحج.

و (الوسائل، ۸/ ۱۵ باب ۵ از ابواب وجوب حج، حدیث ۱).

(۵۵). فی خبر آخر عنه (ع): لو ان الناس ترکوا الحج لکان علی الوالی ان یجبرهم علی ذلک و علی المقام عنده و لو ترکوا زیاره النبی (ص) لکان علی الوالی ان یجبرهم علی ذلک و علی المقام عنده فان لم یکن لهم اموال انفق علیهم من بیت المال المسلمین. (وسائل، ۸/

۱۶ باب ۵ از ابواب وجوب حج، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۶

امام بالفعل جامعه است، حال آیا می توان گفت امام صادق (ع) با اینکه در آن زمان حکومت ظاهرا به دست وی نبود و پدران و فرزندان آن حضرت هم غیر از امیر المؤمنین (ع) آن هم در مدتی محدود، حکومت ظاهری نداشتند، آیا این روایات را برای عصر ظهور حضرت قائم (عجل الله فرجه الشریف) بیان فرموده و والی و حاکمی را که شرایط امامت را داراست و مسلمانان وی را طبق شرایط شرعی برای حکومت بر خود برگزیده اند شامل نمی گردد. «۵۶»

نقش امیر الحاج در حج:

۵- در خبر حفص بن غیاث آمده است که در سال ۱۴۰ هجری، اسماعیل بن علی، امیر الحاج مراسم حج بود، در آن سال امام جعفر صادق (ع) از استر خویش فرو افتاد، اسماعیل به احترام آن حضرت در کنارش توقف نمود، حضرت فرمود: «حرکت کن، امام نباید توقف کند». «۵۷»

۶- باز در روایت دیگری از حفص نقل شده که گفت: امام جعفر صادق (ع) را هنگامی که در حج شرکت فرموده بود مشاهده کردم، در موقف (عرفات) وقوف فرمود، آنگاه هنگامی که حجاج عرفات را ترک می کردند آن حضرت از استر خویش به زمین قرار گرفت، حاکمی که آن سال هدایت حجاج را به عهده داشت در کنار آن حضرت، توقف نمود، حضرت فرمود: «توقف نکن که امام (امیر الحاج) هنگامی که مردم را حرکت داد نباید توقف کند». «۵۸»

دربارهٔ این دو روایت که مضمون آن یکی است چند نکته قابل یادآوری است:

الف: در جملهٔ «حرکت کن، امام نباید توقف کند» شاید مراد آن حضرت (ع) این

باشد

---

(۵۶). در کتاب حج، بابی مطرح شده که اگر در شرایطی مردم به حج نرفتند و خانهٔ خدا از حاجی خالی ماند بر حاکم مسلمانان است که تعدادی از مسلمانان را وادار به رفتن به حج کند و اگر از نظر مالی، توان و امکانات ندارند از بیت المال به آنان بپردازد. مثلا فرض کنید در اتیوپی که هفده میلیون مسلمان دارد اگر یک سال قحطی شد و هیچ یک از مردم نتوانستند در حج شرکت کنند بر حاکم اسلامی است که از بیت المال به آنان کمک کند تا تعدادی در حج شرکت کنند و لازمهٔ این کار، داشتن حکومت مقتدر اسلامی است.

البته این نکته را باید توجه داشت که اجبار و تحمیل، فقط در موضوعات خاصه و یا به طور موقت و مربوط به زمانهای خاصی است که ما در کتاب الخمس مفصل از آن بحث کرده ایم (از افاضات معظم له در درس).

(۵۷). فی خبر حفص قال: حج اسماعیل بن علی بالناس سنه اربعین و مائه، فسقط ابو عبد اللّه (ع) عن بغلته فوقف علیه اسماعیل فقال له ابو عبد اللّه (ع) سر فإن الامام لا یقف (وسائل، ۸/ ۲۹۰ باب ۲۶ از ابواب السفر، حدیث ۱).

(۵۸). عن حفص بن غیاث قال: رأیت ابا عبد اللّه (ع) و قد حج فوقف الموقف فلما دفع الناس منصرفین سقط ابو عبد اللّه (ع) بلغه کان علیها فعرفه الوالی الذی وقف بالناس تلک السنه و هی سنه اربعین و مائه فوقف علی ابن عبد الله (ع) فقال له ابو عبد اللّه (ع): لا تقف فان الامام اذا دفع بالناس لم یکن له ان یقف (وسائل، ۸/

۲۹۰ باب ۲۶ از ابواب السفر، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۷

که امام و رهبر باید همواره مصلحت جمع را در نظر داشته باشد و نباید مصلحت عمومی را فدای مصلحت شخصی کند و لو اینکه او شخصیت محترم و معروفی باشد.

ب: در این روایت از امیر الحاج تعبیر به «امام» شده است و با اینکه در آن زمان امیر الحاج از طرف خلفای وقت تعیین می گردید، امام (ع) و اصحاب وی دربارۀ حرکت به سوی عرفات و وقوف در آنجا و در مشعر، و حرکت از آن دو و سایر اعمال حج از دستورات او اطاعت کرده و به نظر شخصی خود عمل نمی کردند و اگر در یک یا چندین مورد با دستور رسمی حکومت خلفای وقت مخالفت می کردند در تاریخ ضبط و ثبت می شد و امروز برای ما مخالفت آنان روشن بود، در صورتی که چنین نیست و از همین جا کفایت اعمالی که بر اساس حکم حاکم آنان انجام می گیرد آشکار می شود- البته در صورت علم به خلاف کفایت مشکل است، گرچه غالبا شک به خلاف حاصل می شود نه علم به خلاف. «۵۹»

ج: آنچه از اخبار و کتابهای تاریخ استفاده می شود این است که ادارۀ حج همواره به دست حکام و والیها بوده و همیشه آنان خود به صورت مستقیم و یا نصب امیر و فرمانده بر اعمال و مواقف حج نظارت می کردند.

مسعودی در آخر کتاب تاریخ خویش مروج الذهب کسانی را که پس از فتح مکه (سال هشتم هجرت) تا سال سیصد و سی و پنج هجری، هر سال سرپرستی حج را به عهده داشته اند با ذکر نام

یاد نموده است که می توان به آن مراجعه کرد. «۶۰»

---

(۵۹). در طول مدتی که ائمه معصومین علیه السلام در زمان حکومت بنی امیه و بنی العباس به حج مشرف می شده اند دربارهٔ مسائل عمومی حج از امیر الحاجی که از طرف حکومت تعیین شده بود تبعیت می کرده اند.

گواه این مطلب هم، این است که حتی زراره و یا حماد بن عیسی که پنجاه سفر به مکه مشرف شده و در سفر پنجاه و یکم در «جحفه» غرق شد و از دار دنیا رفت، برای یک بار هم نقل نشده است که از امیر الحاج تبعیت ننموده و مثلا اختلافی دربارهٔ روز عید قربان با حکومت و امیر الحاج پیدا کرده باشند.

به نظر ما در شرایط فعلی در ارتباط با اثبات عید قربان و تبعیت از حکومت حجاز، الزاما نباید به روایات تقیه استناد نمود، بلکه به اینگونه روایات که مغفول عنه هم بوده است می توان تمسک کرد، که اعمال حج در دست امیر الحاج است و از اعلان آنها در صورتی که داعی بر کذب و خلاف نداشته باشند، برای حفظ شوکت اسلام لازم است تبعیت نمود، البته اگر داعی بر خلاف داشتند نظیر ماه مبارک رمضان سال ۱۴۰۴ ه. ق که می خواستند روز قدس را خراب کنند و در نتیجه ۲۸ روز هم روزه گرفتند! حسابش جدا است. (از افاضات معظم له در درس).

(۶۰). از جمله مسائلی که روشن می کند انجام مراسم حج در ارتباط با امر خلافت و حکومت است تعیین امیر الحاج در حج از طرف خلفا در طول تاریخ است. اصولا از زمان پیامبر اکرم (ص) به بعد بخصوص در صدر اسلام سنت

و سیره بر این بوده که خلفا (به حق یا ناحق) برای انجام مراسم حج، شخصی را به عنوان امیر الحاج معین کرده اند تا مراسم حج را زیر نظر داشته و حجاج را برای انجام فرایض وقوف در عرفات و مشعر و منی و سایر اعمال-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۱۸

از طرف دیگر، فریضهٔ حج اگر چه یک عمل عبادی است امّا فواید سیاسی- اجتماعی بسیاری- چنانچه پیش از این گفته شد- برای آن در نظر گرفته شده که ملازم با تشکل و تجمع و انسجام مسلمانان بوده است.

بدیهی است فرماندهٔ واحد (امیر الحاج) همواره حافظ این تشکل و انسجام است و شایسته نیست کسی از این تشکل و هماهنگی تخلف نماید و ائمه معصومین علیهم السلام نیز در این باره با حکّام جور به خاطر حفظ مصالح مسلمانان، معاملهٔ حکام حق را می نموده اند و نیز خراج و خمس و زکاتهایی را که به آنها پرداخت می شد مورد تنفیذ قرار داده و گرفتن جایزه از آنان را مجاز می شمردند.

البته این معنی تعارضی با وجوب قیام در مقابل سلاطین و حکام جور در صورتی که توان و نیرو و یاور باشد ندارد، و ما پس از این در رابطه با وجوب اقامهٔ دولت عادله مشروحا بحث خواهیم کرد، اما در صورت نبودن قدرت، رعایت مصالح عمومی نظام واجب است و هرج و مرج جایز نیست که هر یک از این مسائل در جای خود به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

۷- در صحیحهٔ محمد بن مسلم از یکی از آن دو (امام محمد باقر و امام صادق علیهما السلام) نقل شده که فرمود: «امام

سزاوار نیست نماز ظهر روز ترویه [روز هشتم ماه ذیحجه] را اقامه کند مگر در منی و تا صبح روز بعد باید در آنجا بماند». «۶۱»

روایات دیگری نیز در این باره به همین مضمون وارد شده است.

۸- در صحیحهٔ حلبی از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود:

- هدایت کند.

مثلا در سال هشتم هجرت شخص پیامبر اکرم (ص) امامت حج را به عهده داشت و در سال نهم ابو بکر از جانب رسول خدا (ص) به عنوان امیر الحاج مشخص شد که قرار بود سورهٔ برائت را برای اعلان بیزاری از مشرکین در مکه بخواند، اما بعدا این مأموریت به حضرت علی (ع) واگذار شد. در سال دهم باز شخص پیامبر اکرم (ص) امیر الحاج بود. در زمان خلفا نیز گاهی خود خلفا و گاهی کسانی از جانب آنان رهبری حجاج را به عهده داشتند، در زمان خلافت ظاهری حضرت علی (ع) یکی دو سال عبد اللّه بن عباس و یک سال قثم بن عباس، امیر الحاج بودند و مسأله امیر الحاج در آن زمان آن قدر حایز اهمیت بود که در سالی که بین حضرت امیر المؤمنین (ع) و معاویه جنگ شدید بود معاویه یک نفر را و آن حضرت یک نفر را به عنوان امیر الحاج به مکه فرستادند که آن دو با هم برخورد پیدا کردند و بینشان اختلاف شدید شد تا در نهایت هر دو طرف، شخص ثالثی را به عنوان امیر الحاج قبول کردند (از افاضات معظم له در درس).

(۶۱). فی صحیحه المسلم عن احدهما (ع) قال: لا ینبغی للامام ان یصلی الظهر یوم الترویه الا بمنی

و يبيت بها الى طلوع الشمس. (وسائل، ۱۰/ ۵، باب ۴ از ابواب الاحرام. حديث ۱.)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۲۱۹

«امام بايد نماز ظهر روز كوچ (روز سيزدهم ذى حجه) را در مكه اقامه كند» «۶۲».

مراد از امام در اين دو روايت صحيحه كسى است كه فرماندهى حج به عهدۀ اوست، شخص حاكم باشد و يا نايب و نمايندۀ او (امير الحاج)

تأكيد بر زيارت امام در حج:

۹- در صحيحۀ زراره از امام محمد باقر (ع) روايت شده كه فرمود:

«مردم مأمور شده اند كه در كنار اين سنگها بيايند و بر آن طواف كنند، آنگاه نزد ما بيايند و ما را از ولايت خويش آگاه ساخته و نصرت و يارى شان را نسبت به ما ابراز دارند. «۶۳»

۱۰- در خبر جابر از امام محمد باقر (ع) آمده كه فرمود: «تمام و كامل بودن حج در ديدار امام است». «۶۴»

از اين دو روايت، بويژه روايت اول (صحيحۀ زراره) استفاده مى شود كه مردم موظف و مكلفند حمايت و نصرت خويش را به استحضار امام برسانند تا اينكه امامت وى را مستحكم نمايند، اما متأسفانه مردم، نهرهاى عظيم و جوشان ولايت را رها كرده و آب گودالها و لجنزارها را مى مكند و در نتيجه امامان حق، امكان نيافتند كه حكومت حقه را اقامه كنند و اگر ائمه عليهم السلام نيرو و ياور داشتند چنانچه در خبر سدير آمده، «۶۵» هرگز از تشكيل دولت و حكومت بازنمى ايستادند.

حكومت و جهاد

اصلاح دين و دنيا توسط جهاد:

وجود جهاد اجمالا از ضروريات دين مبين اسلام است و دربارۀ آن در قرآن كريم آيات بسيار زيادى وارد شده و شايد بتوان گفت دربارۀ هيچ موضوعى تا به اين حد، آيه نازل نشده است. اخبار و روايات نيز پيرامون وجوب و فضيلت، حدود و شرايط و احكام آن به صورت مستفيض و بلكه متواتر از طرق فريقين (شيعه و سنى) نقل شده كه در اينجا به ذكر نمونه هايى از آنها مى پردازيم:

---

(۶۲). عن ابى عبد اللّه (ع) قال: يصلى الامام الظهر يوم النفر بمكه (وسائل، ۱۰/ ۲۲۷ باب ۱۲ از ابواب العود الى منى، حديث

١).

(٦٣). زراره عن ابی جعفر (ع)

قال: انما امر الناس ان یأتوا هـذه الاحجار فیطوفوا بها ثم یأتونا فیخبرونا بولایتهم و یعرضوا علینا نصـرهم. (وسائل، ۱۰/ ۲۵۲ باب ۲ از ابواب مزار، حدیث ۱).

(۶۴). جابر عن ابی جعفر (ع) قال: تمام الحج لقاء الامام. (وسائل، ۱۰/ ۲۵۴ باب ۲ از ابواب مزار، حدیث ۸).

(۶۵). کافی، ۲/ ۲۴۲ کتاب الایمان و الکفر، باب قله عدد المؤمنین، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۰

نمونه هایی از آیات مربوط به جهاد:

۱- یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ «۶۶»- ای پیـامبر با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنها بسـیار سـخت بگیر.

۲- انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ- «۶۷» برای جنگ با کافران سبکبار و مجهز بیرون شوید و در راه خدا با مال و جان جهاد کنید، این کار شـما را بسـی بهتر خواهد بود اگر مردمی با فکر و دانش باشید.

۳- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً- «۶۸» ای اهل ایمان با هر که به شـما نزدیکتر است از کافران جهاد کنید، و باید کفار در شما درشتی (پایداری و نیرومندی) حس کنند.

۴- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قِیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ اثّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ «۶۹»- ای اهل ایمان، جهت چیست که چون به شـما امر شود برای جهـاد در راه خـدا بی درنگ کوچ کنیـد چون بار گران به زمین دلبسـته می شویـد و از جهاد، سـربازمی زنید؟

۵- یا أَیُّهَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِینَ عَلَی الْقِتالِ «۷۰»- ای پیامبر، مؤمنان را به جنگ ترغیب کن.

۶- فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ

حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ «۷۱»- پس از آنكه ماههای حرام (ذی قعده و ذیحجه و محرم و رجب) گذشت، مشركان را هر جا بیابید به قتل رسانید و آنها را دستگیر و محاصره كنید و از هر سو در كمین آنها باشید.

۷- وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ- أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ «۷۲» و هرگاه آنها سوگند و عهدی كه بسته اند بشكنند و در دین شما طعن زنند در این صورت با آن پیشوایان كفر و ضلالت كارزار كنید كه آنها را عهد و سوگندی استوار نیست،

---

(۶۶). توبه/ ۷۳.

(۶۷). توبه/ ۴۱.

(۶۸). توبه/ ۱۲۳.

(۶۹). توبه/ ۳۸.

(۷۰). انفال/ ۶۵.

(۷۱). توبه/ ۵.

(۷۲). توبه/ ۱۲- ۱۳.

باشد كه بس كنند- آیا با قومی كه عهد خود را شكستند و اهتمام كردند كه رسول خدا را از شهر خود بیرون كنند كارزار نمی كنید؟ در صورتی كه اول بار آنها به دشمنی و قتال با شما برخاستند.

۸- قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ «۷۳»- ای اهل ایمان، با هر كه از اهل كتاب كه ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده است و آنچه را خدا و رسولش حرام كرده حرام نمی دانند و به دین حق نمی گروند، كارزار كنید، تا آنگاه كه با ذلت و تواضع

به شما جزیه دهند.

۹- وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «۷۴»- همه با هم با مشرکان کارزار کنید، چنانکه مشرکان هماهنگ با شما به جنگ و خصومت برخیزند و بدانید که خدا با اهل تقوی است.

۱۰- إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِی سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِی التَّوْرَاةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ- «۷۵» خدا جان و مال اهل ایمان را به بهای بهشت خریداری کرده، آنها در راه خدا جهاد می کنند که دشمنان را بکشند یا خود کشته شوند، این وعدهٔ قطعی است بر خدا و عهدی است که در تورات و انجیل و قرآن یاد فرموده است، و از خدا باوفاتر به عهد کیست؟

و آیات دیگری نظیر این آیات که برخی از آنها نیز در مباحث بعد خواهد آمد.

چند نمونه از روایات مربوط به جهاد:

۱- در کافی به سند خویش از امام جعفر صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود: همهٔ نیکیها در شمشیر وزیر سایهٔ شمشیر است و چیزی جز شمشیر، مردم را به پای نخواهد داشت و شمشیرها کلیدهای بهشت و دوزخند. «۷۶»

۲- و باز در کافی به سند خویش از امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۷۳). توبه/ ۲۹.

(۷۴). توبه/ ۳۶.

(۷۵). توبه/ ۱۱۱.

(۷۶). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): الخیر کله فی السیف و تحت ظل السیف و لا یقیم الناس الا السیف و السیوف مقالید الجنه و النار (وسائل، ۱۱/ ۵، باب ۱ از ابواب جهاد عدو، حدیث

۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۲

برای بهشت دری است که به آن باب مجاهدان گفته می شود و آن در، برای جهاد کنندگان باز است و آنان در حالی که شمشیرهای خود را به دست گرفته اند از آن عبور می کنند، در حالی که مردم در جایگاه حساب ایستاده اند و فرشتگان ورود آنان را تبریک می گویند- آنگاه فرمود:- پس هر که جهاد را وابگذارد خداوند لباس زبونی و ذلت بر تن او کرده و تنگدستی در زندگی و هلاکت در دین را نصیب وی گرداند، همانا خداوند بی نیازی (سرافرازی) امت مرا به سم اسبها و دسته نیزه هایشان قرار داده است. «۷۷»

۳- و از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

خداوند سبحان، جهاد را واجب نمود و آن را گرامی داشت و نصرت و یاری خود را در آن قرار داد، به خدا سوگند هرگز دین و دنیا به صلاح نمی گراید مگر به وسیلهٔ جهاد. «۷۸»

۴- و در نهج البلاغه می فرماید:

اما بعد، جهاد دری است از درهای بهشت که خداوند آن را به روی بندگان مخصوص خود گشوده است. جهاد لباس تقوا، زره محکم، و سپر مطمئن خداوند است، مردمی که از جهاد روی بگردانند خداوند لباس ذلت بر تن آنها می پوشاند و بلا به آنان هجوم می آورد و عقل و فهمشان تباه می گردد، و به خاطر تضییع جهاد، حق آنان پایمال می شود، و نشانه های ذلت در آنها آشکار می گردد، و از عدالت محروم می شوند. همانا من شب و روز، پنهان و آشکارا شما را به مبارزهٔ این جمعیت (معاویه و پیروانش) دعوت کردم، و گفتم پیش از آنکه با شما بجنگند با آنان نبرد کنید.

به خدا سوگند هر ملتی که در درون خانهٔ خویش مورد هجوم دشمن قرار گیرد، حتما ذلیل خواهد شد.

ولی سستی به خرج دادید و دست از یاری برداشتید، تا آنجا که دشمن پی درپی به شما حمله کرد و سرزمین شما را مالک شد. و اکنون برادران غامد که از نیروهای معاویه هستند به (شهر مرزی) انبار حمله کرده و نماینده و فرماندار من «حسان بن حسان بکری» را کشته و سربازان و مرزبانان شما را از آن سرزمین بیرون رانده اند. به من خبر رسیده که یکی از آنان به خانهٔ زن مسلمان و زن غیر مسلمان دیگری که در پناه اسلام جان و مالش

---

(۷۷). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): للجنه باب یقال له باب المجاهدین یمضون الیه فاذا هو مفتوح لهم و هم متقلدون بسیوفهم، و الجمع فی الموقف و الملائکه ترحب بهم. قال: فمن ترک الجهاد البسه اللّه ذلاً و فقرا فی معیشته و محقا فی دینه، ان اللّه اغنی (اعز) امتی بسنابک خیلها و مراکز رماحها. (وسائل، ۱۱/ ۵، باب ۱ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲).

(۷۸). قال امیر المؤمنین (ع): ان اللّه فرض الجهاد و عظمه و جعله نصره و ناصره، و اللّه ما صلحت دنیا و لا دین الا به.

(وسائل، ۱۱/ ۹، باب ۱، از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۳

محفوظ بوده وارد شده و خلخال و دستبند و گردنبند و گوشواره های آنها را از تنشان بیرون آورده است، در حالی که آنان هیچ وسیله ای برای دفاع جز گریه و التماس نداشته اند، آنان با غنیمت فراوان برگشته اند بدون اینکه

حتی یـک نفر از آنهـا زخمی گردد و یـا قطره ای خون از آنهـا ریخته شود. اگر به خـاطر این حادثه، مسـلمانی از روی تأسـف بمیرد ملامت نخواهد شد و از نظر من سـزاوار و بجاست. شگفتا! شگفتا! به خدا سوگند این واقعیت قلب انسان را می میراند، و غم و انـدوه می آفرینـد که آنها در مسـیر باطل خود این چنین متحدنـد، و شـما در راه حق خویش این چنین پراکنده و متفرق. روی شـما زشت باد، و همواره غم و غصه قرینتان باد که هدف تیرهای دشـمن قرار گرفته اید، به شما پی درپی حمله می کنند و شـما به حملهٔ متقابل دست نمی زنید، با شـما می جنگند و شـما با آنان نمی جنگید، اینگونه معصـیت خدا می شود و شما به آن رضایت می دهید. «۷۹»

علاوه بر اینها روایات وارده در جهاد زیاد است و باید به کتب مربوطه مراجعه شود.

جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی:

بزرگـان فقه [متنـاسب بـا حکم و موضوع] جهاد را به دو دسـته تقسـیم کرده انـد: جهاد ابتـدایی و جهاد دفاعی. جهاد ابتـدایی، مبارزه با مشرکین و کفار است برای دعوت آنان به اسلام و به یکتاپرستی و عدالت.

جهاد دفاعی، مبارزه با دشـمنان و مهاجمان است برای دفاع از حوزهٔ اسـلام و سـرزمینهای اسـلامی و برای دفاع از جان و مال و حیثیت و فرهنـگ مسـلمانان. لکن با انـدکی تأمل و توجه ممکن است گفته شود جهاد ابتـدایی نیز به گونه ای بازگشت آن به جهـاد دفـاعی است، زیرا در حقیقت جهـاد ابتـدایی نیز یـک نوع دفاع است، دفاع از حقوق خداونـد و دفاع از حقوق انسانهای مستضعف. به عبارت روشن تر، خداوند تبارك و تعالی جن و انس را جز برای

---

(۷۹). اما بعد

فان الجهاد باب من ابواب الجنه، فتحه اللّه لخاصه اوليائه، و هو لباس التقوى و درع اللّه الحصينه، و جنته الوثيقه، فمن تركه رغبه عنه البسه اللّه ثوب الذل و شمله البلاء، و ديث بالصغار و القماء، و ضرب على قلبه بالاسداد، و أديل الحق منه بتضييع الجهاد و سيم الخسف و منع النصف.

الا ـ و انى قد دعوتكم الى قتال هؤلاء القوم ليلا و نهارا و سرا و اعلانا و قلت لكم: اغزوهم قبل ان يغزوكم، فو اللّه ما غزى قوم فى عقر دارهم الا ـ ذلوا، فتواكلتم و تخاذلتم حتى شنت عليكم الغارات و ملكت عليكم الاوطان و هذا اخو غامد و قد وردت خيله الانبار، و قد قتل حسان بن حسان البكرى، و ازال خيلكم من مسالحها و لقد بلغنى ان الرجل منهم كان يدخل على المرأه المسلمه و الاخرى المعاهده فينتزع حجلها و قلبها و قلائدها و رعاثها ما تمنع منه الا بالاسترجاع و الاسترحام ثم انصرفوا وافرين ما نال رجلا منهم كلم و لا اريق لهم دم، فلو ان امرأ مسلما مات من بعد هذا اسفا ما كان به ملوما بل كان به عندى جديرا فيا عجبا - و اللّه - يميت القلب و يجلب الهم اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم و تفرقكم عن حقكم فقبحا لكم و ترحا حين صرتم غرضا يرمى يغار عليكم و لا تغيرون و تغزون و لا تغزون، و يعصى اللّه و ترضون. (نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۷، فيض/ ۹۴ الح/ ۶۹).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۲۲۴

عبادت نيافريده است. «۸۰» و هر فرد با پرستش و عبوديت خداوند است كه رشد روحى و معنوى يافته و فلسفهٔ خلقت

را جامهٔ عمل می پوشاند، و پیامبر اکرم (ص) نیز- که برای همهٔ جهانیان رحمت است- خداوند وی را برای هدایت و گسترش دین حق فرستاده تا علی رغم اکراه مشرکان، وی را بر تمام گرایشها و ادیان پیروز گرداند. «۸۱»

هر چند در دین، هیچ اکراه و اجباری نیست «۸۲» و دین یک امر قلبی است، ولی عموم مردم بر اساس فطرت الهی در ذات خویش به قسط و عدل متمایل هستند.

بنابراین اگر قدرتهای ستمگر و کافر به مردم مسلط شده و مانع از گسترش توحید و عدالت در جامعه گردند و با سلطه و استبداد، مال خدا را مال خود، و بندگان خدا را بردگان خود بپندارند و در زمین فساد و تباهی را گسترش دهند، در این صورت به حکم «عقل» و از باب «لطف دائمی خداوند بر بندگان» دفع شر و مبارزه با چنین افرادی واجب و ضروری است تا حدی که آفتاب توحید و حقیقت، بر دلهای مردم بدرخشد و فطرت حق جوی آنان آشکار شود و در نتیجه دین الهی بر اساس طبیعت خود در تمام آفاق انتشار یابد.

پس در واقع جهاد ابتدایی دفاع از توحید و قسط و عدالت و در حقیقت دفاع از انسانیت است و هدف از تشریع فریضهٔ جهاد در شریعت مقدس اسلام همین هدف والاست، نه کشورگشایی و سلطه جویی بر مردم، چنانچه شیوهٔ استعمارگران سلطه طلب در زمانهٔ ماست.

در روایت حسن بن محبوب از برخی یاران خویش آمده که امام محمد باقر (ع) در بیان حدود و هدف جهاد فرمود:

نخستین هدف جهاد، فراخواندن مردم به اطاعت خداوند به جای اطاعت سایر بندگان، و به پرستش خداوند به جای

پرستش سایر بندگان، و به ولایت خداوند به جای ولایت و حکومت سایر بندگان است ... و جهاد برای این نیست که مردم را از اطاعت بنده ای به اطاعت بنده ای دیگر همانند وی بکشانند. «۸۳»

خداوند تبارک و تعالی در سورهٔ بقره می فرماید:

---

(۸۰). ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون. الذاریات/ ۵۶.

(۸۱). هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکین. التوبه/ ۳۳.

(۸۲). لا اکراه فی الدین. بقره/ ۲۵۶.

(۸۳). فی خبر الحسن بن محبوب عن بعض اصحابه عن ابی جعفر (ع) فی بیان حدود الجهاد قال: و اول ذلک الدعاء الی طاعه اللّه من طاعه العباد، و الی عباده اللّه من عباده العباد، و الی ولایه اللّه من ولایه العباد .... و لیس الدعاء من طاعه عبد الی طاعه عبد مثله. (وسائل، ۱۱/ ۷، باب ۱، از ابواب جهاد عدو، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۵

«وَ قَاتِلُوهُمْ حَتّٰی لٰا تَکُونَ فِتْنَهٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ لِلّٰهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلٰا عُدْوٰانَ إِلّٰا عَلَی الظّٰالِمِینَ «۸۴»- و با کافران نبرد کنید تا فتنه و تباهی از روی زمین بر طرف شود و همهٔ آیین، دین خدا باشد، پس اگر از فتنه و نبرد دست کشیدند [با آنان به عدالت رفتار کنید] که ستم جز به ستمکاران روا نیست.

در این آیهٔ شریفه هدف از مبارزه، رفع فتنه و گسترش یکتاپرستی بیان شده است و شاید مراد از جملهٔ (لا تکون فتنه) اشاره به جنگ دفاعی به معنی مصطلح باشد و مراد از جمله (و یکون الدین لله) جنگ ابتدایی، و هنگامی که این دو غرض به دست آمد نباید برای

استعباد و استثمار جوامع مختلف به تجاوز پرداخت، مگر اینکه آنان افرادی ستمگر و ظالم باشند که در این صورت برای رفع شرارت و ستمگری آنان باید مبارزه ادامه یابد، که دفع ظلم نیز بی تردید یک مبارزهٔ دفاعی است.

باز در سورهٔ انفال می فرماید: وَ قاتِلُوهُمْ حَتّی لا تَکُونَ فِتْنَهٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلّهِ «۸۵»- با کافران مبارزه کنید تا فتنه از میان برداشته شود و همهٔ آیین، دین خدا باشد.

همچنین در سورهٔ نساء می فرماید: وَ ما لَکُمْ لا تُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْیَهِ الظّالِمِ أَهْلُها- «۸۶» چرا در راه خدا جهاد نمی کنید و برای رهایی جمعی مستضعف و ناتوان از مرد و زن و کودک نمی جنگید، آنان که (گرفتارند) و می گویند بار خدایا ما را از این شهری که مردمش ستمکارند بیرون آور.

در این آیهٔ شریفه، خداوند مردم را آشکارا به خاطر واگذاشتن جهاد و مبارزه مورد نکوهش قرار داده و اشعار بر این دارد که دفاع از افراد ناتوان و مستضعف چیزی است که در ژرفای وجود و فطرت هر انسان قرار داده شده است.

در این آیهٔ شریفه شاید مراد از مبارزه در راه خدا (فی سبیل الله) همان گسترش یکتاپرستی و اعلای کلمهٔ اسلام باشد و مراد از «و المستضعفین» دفاع از قسط و عدالت به هنگام استیلای ستمگران بر افراد ناتوان است، که در این صورت آیهٔ شریفه، هم جهاد ابتدایی و هم جهاد دفاعی را شامل می شود. «۸۷»

---

(۸۴). بقره/ ۱۹۳.

(۸۵). انفال/ ۳۹.

(۸۶). نساء/ ۷۵.

(۸۷). جهاد، یکی از ارکان دین مبین اسلام است که برای رفع فتنه

در عالم و حفاظت و حراست از ارزشهای الهی و دفاع از حکومت اسلامی تشریع شده است.-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۶

چگونگی اجازهٔ امام در جهاد ابتدایی:

اشاره

روایات متعدد و فتاوای بزرگان فقه شیعه بر ضرورت حضور امام عادل و یا نمایندهٔ وی در جهاد ابتدایی دلالت دارد که نمونه هایی از آن را متذکر می شویم.

روایات:

۱- در نامهٔ امام علی بن موسی الرضا (ع) به مأمون آمده است: «جهاد واجب است همراه با امام عادل «۸۸»».

۲- در روایت بشیر از امام جعفر صادق (ع) آمده است که گفت:

خدمت آن حضرت- امام صادق (ع)- عرض کردم: در خواب دیدم که به شما گفتم جنگ همراه با غیر امام مفترض الطاعه حرام است همانند مردار و خون و گوشت خوک و شما در جوابم فرمودید بله چنین است. حضرت فرمود: بله چنین است «۸۹» (که در خواب دیده ای).

۳- در روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) از پدران خویش از امیر المؤمنین (ع) آمده است که فرمود: کسی که در حکم کردن، امین نبوده و شرعا تأیید نشده و حدود الهی را در بیت المال مراعات نمی کند نباید هیچ مسلمانی به دستور چنین کسی در جهاد شرکت نماید و اگر به دستور چنین شخصی به جهاد گسیل شد و از دنیا رفت یاور دشمنان ماست در

- در قرآن حدود «سیصد» آیه به صورت مستقیم و با توابع آن حدود «پانصد» آیه در ارتباط با این فریضه الهی وارد شده که از مجموع آن استفاده می شود که جهاد همانند نماز برای همهٔ زمانهاست و مخصوص صدر اسلام و زمان پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و سایر ائمه معصومین علیهم السلام نیست. دفاع از حقیقت و عدالت کمک به مستضعفین، خیر بودن شمشیر، اصلاح دین و دنیا توسط جهاد، برای همهٔ زمانهاست.

اینطور نیست که با غیبت حضرت حجت (ع) آنگونه که برخی معتقدند همهٔ اینها کنار گذاشته شده باشد و باب جهاد با نبودن امام معصوم (ع) تعطیل شده باشد و مسلمانان در زمان غیبت و لو اینکه صد هزار سال هم طول بکشد بدون دفاع باشند و برای گسترش اسلام جهاد نکنند، مسلما اگر در صدر اسلام، خیر در شمشیر بوده در این زمان در توپ و تانک و مسلسل و موشک است و ما نمی توانیم از این همه آیات و روایات در زمان غیبت صرفنظر کنیم و اصولاً در اسلام، جهاد برای دفاع است، منتهی گاهی دفاع از حقیقت است و گاهی دفاع از عدالت، مبارزه با شرک و مشرکین برای بازگرداندن آنان به راه توحید و فطرت الهی دفاع از حقیقت است، زیرا انکار خداوند حقیقت است و تلاش برای نجات مستضعفین و محرومین و مبارزه با حکومتهای جائر ستمگر، دفاع از عدالت. (از افاضات معظم له در درس).

(۸۸). عن الرضا (ع) فی کتابه الی المأمون: و الجهاد واجب مع الامام العادل (العدل خ). وسائل. ج ۱۱/ ۱۱، باب ۱ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲۴.

(۸۹). فی خبر بشیر عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قلت له: انی رأیت فی المنام انی قلت لک: ان القتال مع غیر الامام المفترض طاعته حرام مثل المیته و الدم و لحم الخنزیر، فقلت لی: نعم هو کذلک؟ فقال ابو عبد اللّه (ع) هو کذلک، هو کذلک، هو کذلک. (وسائل، ۱۱/ ۳۲ باب ۱۲ از ابواب جهاد عدو حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۷

غصب حق ما، و دست او به خون ما آلوده شده

و مرگ او مرگ جاهلیت است «۹۰»

۴- در روایت سماعه از امام جعفر صادق «ع» آمده است که گفت: عباد بصری، امام زین العابدین «ع» را در راه مکه ملاقات نمود و به وی گفت:

«جهاد را با سختیهایش رها کردی و رو به سوی حج آوردی؟ گویا حج را آسان تر یافتی؟ و حال آنکه خداوند سبحان می فرماید: «خداوند از مؤمنان مالها و جانهایشان را به بهای بهشت خریداری نموده است که جهاد و قتال می کنند در راه خدا ...» امام سجاد «ع» فرمود: دنبالهٔ آیه را بخوان، آن شخص ادامه داد «کسانی که توبه کننده هستند و عبادت کننده و ستایش خدا را به جای می آورند و ...» حضرت فرمود: بله اگر افرادی که این اوصاف را داشته باشند یافتیم جهاد با اینان از حج بهتر و بافضیلت تر است.» «۹۱»

و روایات بسیار دیگری همانند اینها که مقتضای مجموع آنها نظیر صریح فتاوای فقهای شیعه که در ذیل خوانده می شود- این است که جهاد همراه با حاکم ستمگر مشروع و جایز نیست.

نظریهٔ فقها و بزرگان دربارهٔ ضرورت وجود امام عادل در جهاد ابتدایی:

مرحوم صاحب جواهر در کتاب جواهر می فرماید: «در کتاب مسالك و سایر کتابهای فقهی آمده است که نایب امام (ع) در زمان غیبت نمی تواند سرپرستی جهاد ابتدایی را به عهده بگیرد.

بلکه در کتاب «ریاض» به نقل از ظاهر کتاب «منتهی» و صریح کتاب «الغنیه» گفته است که هیچ گونه اختلافی در این مسأله نیست، مگر آنچه از احمد حنبل به نقل از کتاب منتهی آمده است، آنگاه در کتاب ریاض اضافه نموده که ظاهر کلام این دو، این است که این مسأله اجماعی است، علاوه بر روایاتی که وجود امام را اعتبار کرده است، لکن اگر اجماع

مزبور کامل و تمام باشد سخنی نیست وگرنه به عموم ولایت فقیه در زمان غیبت که شامل این مورد

---

(۹۰). فی خبر ابی بصیر عن ابی عبد اللّه (ع) عن آبائه قال: قال امیر المؤمنین (ع) لا یخرج المسلم فی الجهاد مع من لا یؤمن علی الحکم و لا ینفذ فی الفی ء امر اللّه عز و جل، فانه ان مات فی ذلک المکان کان معینا لعدونا فی حبس حقنا و الإشاطه بدمائنا و میتته میته جاهلیه. (وسائل ۱۱/ ۳۴، باب ۱۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۸).

(۹۱). فی خبر سماعه عن ابی عبد اللّه (ع) قال: لقی عباد البصری علی بن الحسین (ع) فی طریق مکه فقال له:

یا علی بن الحسین ترکت الجهاد و صعوبته، و اقبلت علی الحج و لینته، ان اللّه عز و جل یقول: إِنَّ اللّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ یُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ ... فقال علی بن الحسین (ع) اتم الآیه، فقال:

التّائِبُونَ الْعابِدُونَ ... فقال علی بن الحسین (ع) اذا رأینا هؤلاء هذه صفتهم فالجهاد معهم افضل من الحج.

(وسائل، ۱۱/ ۳۲ باب ۱۲ از ابواب جهاد عدد، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۸

نیز می گردد و با عموم ادلهٔ جهاد که شامل جهاد ابتدایی در هر زمان نیز هست، ممکن است این نظریه را مورد خدشه قرار داد». «۹۲»

آنچه پیرامون کلام مرحوم صاحب جواهر می توان گفت این است که نه در اخبار و نه در کلمات فقهای شیعه هیچ یک لفظ «امام معصوم» به کار برده نشده، بلکه آنچه آمده «امام عادل» است که در مقابل آن «امام جائر» می باشد.

لفظ امام نیز در لغت و

در فرهنگ اسلامی منحصر به دوازده معصوم علیهم السلام نیست، بلکه لفظ امام، عام است و به هر پیشوایی که مورد پیروی قرار گیرد اطلاق می شود، چه در جماعت چه در جمعه، چه در حج و چه در ادارهٔ امور سیاسی جامعه. چنانچه پیش از این (در محور پنجم، بیان چند نکته دربارهٔ مفاهیم ولایت و امامت، بخش دوم کتاب) بحث تفصیلی آن گذشت.

از طرف دیگر مفهوم عدالت، گسترده تر از مفهوم عصمت است. [بدین معنی که هر معصومی، عادل نیز هست، ولی هر عادلی لازم نیست معصوم باشد]. و مصداق آیهٔ شریفهٔ «التّائِبُونَ، الْعابِدُونَ ... الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ- توبه کنندگان و عبادت کنندگان ... و پاسداران حدود الهی» که پیش از این در روایت سماعه آمده بود اعم از امام معصوم است و شامل امام عادل غیر معصوم نیز می شود. همچنین عناوین ذکر شده در روایات مانند: امام واجب الاطاعه و امامی که برای حکم کردن، امین قلمداد شده باشد و کسی که دستورات خداوند را در گردآوری امور مالی نظام و مصرف آنها مورد نظر قرار می دهند، همهٔ این عناوین، مانند کلمهٔ امام، مفهوم عامی دارند و بر غیر امام معصوم (ع)- نظیر مالک اشتر و دیگران که از جانب پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) به ولایت و حکومت منصوب می شدند- نیز صادق است.

البته (باز تأکید می شود) مصداق امام عادل در زمان ظهور و حضور ائمه علیهم السلام، همانان و کسانی هستند که از جانب آنان برای این مقام، منصوبند. امّا آنچه به عنوان شرط در مورد جهاد ابتدایی در روایات و کلمات اصحاب آمده همان عنوان امام عادل در مقابل امام جائر

است نه امام معصوم در مقابل غیر معصوم.

در کتاب غنیه (ابن زهره) نیز در ارتباط با جهاد ابتدایی چیزی به جز امام عادل ذکر نشده است. «۹۳»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۲۲۸

---

(۹۲). جواهر الکلام، ۲۱/ ۱۳.

(۹۳). جوامع الفقهیه/ ۵۲۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۲۹

در همین باره در کتاب منتهی اینگونه آمده است:

«جهاد گاهی برای دعوت به اسلام است و گاهی برای دفع تجاوز دشمنان آنگاه که مسلمانان را مورد هجوم قرار دهند، در مورد اول [جهاد ابتدایی برای دعوت به اسلام] جایز نیست مگر با اجازهٔ امام عادل و یا کسی که از جانب وی برای این کار مأمور شده است و مورد دوم [جهاد دفاعی] واجب است به صورت مطلق [چه با اجازه و چه بدون اجازهٔ امام].

احمد حنبل می گوید در مورد اول (جهاد ابتدایی) واجب است جهاد به همراه هر امامی، نیکوکار باشد یا فاجر». «۹۴»

در تذکره [علامه] اینگونه آمده است:

«جهاد ابتدایی جایز نیست مگر با اجازهٔ امام عادل یا کسی که از جانب وی برای همین جهت منصوب شده و این مسأله نزد علمای ما اجماعی است ... و احمد حنبل گفته است:

واجب است جهاد به همراه امام باشد، اعم از نیکوکار و یا فاجر» «۹۵»

در سنن ابی داود از ابو هریره روایت شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«جهاد واجب است بر شما با هر امیر و فرمانده، نیکوکار باشد و یا بدکار و نماز واجب است بر شما پشت سر هر

مسلمان، نیکوکار باشد و یا بدکار، اگر چه مرتکب گناهان کبیره شود.» «۹۶» و این معنی آشکار است که در زمانهای ائمه علیهم السلام پیشوایان جور و خلفای اموی و عباسی متصدی امور جنگ و جهاد بوده اند و طبیعی است در مقابل این عمل رایج، و این روایت (ابو هریره) که در آن عصر بر اساس آن فتوا صادر می شده، ائمه ما علیهم السلام خواسته اند بفرمایند که مسئولیت جهاد بسیار سنگین و بزرگ است بدان جهت که در ارتباط با دعوت به اسلام است و با جان و مال و آبرو و ناموس مردم سروکار دارد پس نباید اختیار آن به دست افراد ناآگاه به موازین اسلام، یا افراد ستمگر و جائر قرار گیرد.

پیش از این در خبر ابی بصیر نیز گذشت که امام (ع) فرمود: «فرد مسلمان همراه کسی که امین در حکومت نیست و در اموال بیت المال، امر خدا را در نظر نمی گیرد، برای جهاد خارج نمی شود». «۹۷»

---

(۹۴). المنتهی، ۲/ ۸۹۹.

(۹۵). تذکرهٔ علامه ۱/ ۴۰۶

(۹۶). عن ابی هریره قال: قال رسول اللّه (ص) الجهاد واجب علیکم مع کل امیر برأ کان او فاجرا و الصلاه واجبه علیکم خلف کل مسلم برأ کان او فاجرا و ان عمل الکبائر (سنن ابی داود، ۲/ ۱۷ کتاب الجهاد، باب فی الغزو مع ائمه الجور).

(۹۷). لا- یخرج المسلم فی الجهاد مع من لا یؤمن علی الحکم و لا ینفذ فی الفی ء امر الله. (وسائل ۱۱/ ۳۴، باب ۱۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۸).

از طرف دیگر عقل سلیم نیز به وضوح به همین معنی گواهی می دهد که نمی توان افراد

ستمگر و جائر را بر اموال و نفوس مردم مسلط کرد.

نظر صاحب ریاض دربارهٔ شرط عصمت و پاسخ آن:

چنانچه پیش از این گفته شد «عصـمت» برای امام در جهاد ابتدایی شرط نیست وگرنه باید حکم جهاد را از افرادی نظیر مالك اشتر و دیگران که از جانب امیر المؤمنین (ع) و یا رسول اکرم (ص) منصوب می شدند، نفی نماییم، فقهای عادل آگاه به زمان و آگاه به حوادث و مشکلات در زمان غیبت نیز هماننـد فرمانـدهان لشـکر و کارگزاران منصوب از جانب ائمه علیهم السـلام هستند که برای آنان نیز ملکه عصمت نیست ولی در عین حال به خاطر اینکه ولایت دارند اطاعت از آنان واجب است، چنانچه بیـان آن به تفصـیل پس از این خواهـد آمـد. پس امـام واجب الاطـاعه منحصـر به امام معصوم نیست بلکه امام عادل نیز واجب الاطاعه است و اجماع مورد ادعای غنیه و تذکره نیز دربارهٔ امام عادل است در مقابل امام جائر که احمد حنبل بر اساس روایت ابو هریره به آن فتوا داده است.

امّا مرحوم صاحب ریاض در امامت جهاد ابتـدایی عصـمت را نیز شـرط دانسـته و جهاد ابتـدایی همراه با امام معصوم را جایز و لازم می شمارد. شاید صدور این فتوا به خاطر تبادر امام معصوم از لفظ امام در ذهن ایشان و سایرین ناشی شده باشد و چه بسا به همین معنی هم تصریح نموده و فرموده اند که مراد از امام همان امام معصوم است. امّا در پاسخ باید گفت فهم و انس ذهنی آنان از کلمهٔ امام دلیل و حجت شرعی نیست [و نمی توان آن را ملاک حکم شرعی در ضرورت عصمت قرار داد].

ممکن است در توجیه این نظر گفته شود

امام معصوم [به خاطر دارا بودن ملکهٔ عصمت] اشتباهات و تخلفات عمال و کارگزاران خویش را جبران و ترمیم می کند. در پاسخ باید گفت: امام عادل غیر معصوم نیز به مقتضای عدالت خود تخلفات و اشتباهات عمال و کارگزاران خود را پس از کشف خلاف، جبران و ترمیم می کند.

از سوی دیگر بر اساس آیات شریفهٔ قرآن، جهاد برای «رفع فتنه» و اینکه «آیین، همه برای خدا گردد» تشریع شده، در این صورت آیا ممکن است ما بدین معنی ملتزیم شویم که در عصر غیبت اگر چه هزاران سال طول بکشد خداوند رفع فتنه و گسترش دین اسلام را نخواسته است؟

علاوه بر این، ما پیش از این خواندیم که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «تمام نیکیها در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۱

شمشیر است و زیر سایهٔ شمشیر، و مردم جز به وسیلهٔ شمشیر قوام و قیام نخواهند یافت.» «۹۸»

و از امیر المؤمنین (ع) نقل نمودیم که آن حضرت فرمود: «دین و دنیا جز به وسیلهٔ جهاد اصلاح نخواهد شد «۹۹»».

حال آیا ممکن است گفته شود که در زمان غیبت، خداوند صلاح و خیری را برای بشر قرار نداده و صلاح دین و دنیای آنان را نخواسته است؟ آیا عقل و خرد روا می شمارد که مردم در عصر غیبت در مقابل جنایتها و فسادها تا ظهور صاحب الامر (عجل الله فرجه) بلا تکلیف باقی بمانند؟ بله از آن جهت که مسأله بسیار مهم است و به جان و مال و ناموس افراد مربوط می شود، لازم است مقید به ملاک و ضابطه ای شود، و دست افراد ناآگاه به موازین شرع و افراد ستمگر و جائر که

تقیدی به موازین اسلامی ندارند از آن کوتاه باشد و به همین جهت است که گفته شده «وجوب» این جهاد مشروط به اذن امام عادل است.

این اجمالی از مسأله جهاد ابتدایی در عصر غیبت بود، بحث تفصیلی آن باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

وجوب جهاد دفاعی و مشروط نبودن آن به اجازهٔ امام:

وجوب جهاد دفاعی در تمام اشکال آن (دفاع از مال، جان، آبرو و حیثیت اجتماعی مسلمانان) بدون تردید مشروط به وجود و اجازهٔ امام نیست.

جای بسی شگفتی است که برخی از مسلمانان و حتی برخی از عالمان دینی پنداشته اند در مقابل هجوم کفار و صهیونیستها بر کشورهای اسلامی و کشتار پیر مردان و جوانان و کودکان و زنان و استیلاء بر اموال و هتک نوامیس و تخریب معابد و مساجدشان، هیچ گونه تکلیف و مسئولیتی متوجه ما نیست با اینکه وجود جهاد دفاعی به طور یقین مشروط به اذن و اجازهٔ امام نیست و وجوب آن یک ضرورت عقلی و شرعی است. خداوند تبارک و تعالی در داستان طالوت و کشته شدن جالوت توسط داود می فرماید:

وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللّهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لٰكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ «۱۰۰» ۱.

و اگر خدا برخی از مردم را در مقابل برخی دیگر بر نمی انگیخت، فساد روی زمین را فرا می گرفت، امّا خداوند متعال صاحب فضل و کرم نسبت به همهٔ جهانیان است.

---

(۹۸). الخیر کله فی السیف و تحت ظل السیف، و لا یقیم الناس الا السیف (وسائل ۱۱/ ۵، باب ۱ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱).

(۹۹). ما صلحت دنیا و لا دین الا به. (وسائل باب ۱ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۵).

(۱۰۰). بقره ۲۵۱.

اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۲

طبیعی است راندن فساد از مردم روی زمین جز با قیام اهل حق و دفاع آنان از حق، میسر و عملی نیست.

و باز خداوند متعال در جای دیگر می فرماید: أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ- الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ- الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ. «۱۰۱» ۱

رخصت جنگ به کسانی که هدف کارزار دیگرانند داده شد، زیرا آنان از دشمن ستم کشیده اند و خدا بر یاری آنها تواناست- آن مؤمنانی که به ناحق از خانه هایشان آواره شدند و به جز آنکه می گفتند پروردگار ما خدای یکتاست جرمی نداشتند، و اگر خدا رخصت جنگ ندهد و دفع برخی مردم را با برخی دیگر نکند، همانا صومعه ها و دیر و کنشت ها و مساجدی که در آن نماز و ذکر خدا بسیار می شود، همه خراب و ویران می شد و هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد، که خداوند در منتهای اقتدار و توانایی است- کسانی که اگر در روی زمین به آنان اقتدار و حاکمیت دهیم، نماز بپامی دارند و زکات می پردازند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند و عاقبت کارها همه از آن خداوند است.

من نمی دانم آیا مسلمانان این آیات شریفه را نخوانده اند؟ و یا خوانده، اما

در مفاهیم آن تدبر و اندیشه ننموده اند؟

آیا می توان به این معنی ملتزم شد که خداوند متعال در عصر غیبت امام زمان (عجل الله فرجه) با فساد در زمین، و خرابی مساجد و معابد، دشمن نیست؟ و اقامهٔ نماز و پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر را دوست ندارد؟ به ذات مقدسش سوگند هرگز نمی توان چنین برداشتی را پذیرفت.

بی تردید بر همهٔ مسلمانان همواره واجب و لازم است از مراکز توحید دفاع کنند و فساد و مفسدین را از گسترهٔ زمین برانند و ستونهای اسلام را همواره پابرجا نگهدارند و خداوند به کسانی که وی را یاری دهند یاری خواهد رساند. البته این نکته را همین جا باید یادآور شد که یاری خداوند غیر از پیروزی قطعی و حتمی بر دشمن است زیرا خداوند سبحان همواره دوستان خویش را با تقویت ایمان و ایجاد آرامش در دلشان و با افکندن

---

(۱۰۱). حج/ ۳۹- ۴۰- ۴۱.

رعب و ترس در دل دشمنان نصرت و یاری می بخشد و چه بسیار دسته های کوچک و اندک که با خواست و یاری خداوند بر سپاهی بزرگ غلبه نموده اند، امّا باید دانست که این عالم، عالم علل و اسباب و تضاد و تزاحم است و چه بسا دشمن در موردی به خاطر به کار بستن خدعه و حیله ای در یک مرحله بر قوای حق پیروز آید.

امّا در عین حال بر مسلمانان واجب است پس از تهیهٔ وسایل و امکانات مبارزه به صورت متعارف با توکل به خدا قیام نموده و با مفسدین و ستمگران پیکار نمایند.

دلالت روایات بر ضرورت جهاد دفاعی:

روایات متعددی نیز بر ضرورت جهاد دفاعی

دلالت دارد که از آن جمله می توان به روایتهای ذیل توجه کرد:

۱- در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که آن حضرت پس از قرائت این آیهٔ شریفهٔ «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» فرمود: به استناد همین آیه مؤمنان هر دوره و زمانی با ستمگران پیکار می کنند. «۱۰۲» ۱.

۲- پیش از این به نقل از امیر المؤمنین (ع) گذشت، که آن حضرت پس از آنکه شنید که مردی (از اهل شام) به یک زن مسلمان و زن دیگری که در ذمهٔ اسلام بوده حمله برده و خلخال و دستبند و گردنبند و گوشواره از آنان ربوده، در حالی که آنان وسیله ای برای دفاع جز گریه و التماس نداشته اند، و غارتگران با غنیمت فراوان بدون اینکه حتی یک نفر از آنان زخمی شده و یا قطره ای خون از آنان ریخته شود به سوی شام بازگشته اند، فرمود:

اگر به خاطر این حادثه مسلمانی از روی تأسف بمیرد ملامت نخواهد شد و بلکه از نظر من سزاوار و بجاست، و نیز فرمود: زشت باد روی شما و همواره غم و اندوه قرینتان باد که هدف تیرهای دشمن قرار گرفته اید، به شما پی درپی حمله می کنند و شما به حملهٔ متقابل دست نمی زنید، با شما می جنگند و شما با آنان نمی جنگید، معصیت و نافرمانی خدا می شود و شما به آن رضایت می دهید «۱۰۳» ۱.

پس اینک ای برادر مسلمان! آیا من و شما انسان نیستیم؟ آیا گذشته از التزام به اسلام در ما عواطف و حمیت انسانی نیست؟ چگونه خبر کشتار این همه مسلمان و تخریب شهرها و مساجد و هتک نوامیس مسلمانان به دست

---

(۱۰۲). عن الصادق (ع) بعد ذکر قوله تعالی: أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ... قال: و بحجه هذه الآیه یقاتل مؤمنوا کل زمان (وسائل، ۱۱/ ۲۷، باب ۹ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱).

(۱۰۳). لو أنّ امرء مسلما مات من بعد هذا اسفا ما کان به ملوما بل کان به عندی جدیرا .... و قال: فقبحا لکم و ترحا حین صرتم غرضا یرمی، یغار علیکم و لا تغیرون و تغزون و لا تغزون و یعصی الله و ترضون. (نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۷، فیض ۹۵، لح/ ۷۰).

افغانستان و هند و سایر کشورهای اسلامی به گوش ما می رسد، اما از جای خویش حرکت نکرده و از آنان حمایت نمی کنیم؟ و حتی یک کلام و جمله هم در جهت تقویت آنان نمی گوییم و کسانی را که فریاد اعتراض علیه دشمنانشان سرداده اند مورد تأیید و حمایت قرار نداده و چه بسا عملا کفار و ستمگران را نیز مورد تأیید قرار می دهیم؟

۳- طبری در تاریخ خویش از ابی مخنف از عقبه بن ابی العیزار نقل نموده که امام حسین (ع) در صحرای «بیضه» برای اصحاب خویش و اصحاب حر، خطبه خواند و فرمود:

ای مردم همانا پیامبر خدا (ص) فرمود: هر کس سلطان ستمگری را مشاهده کند که محرمات و حدود الهی را حلال و هتک نموده و عهد خدا را می شکند، با سنت رسول خدا مخالفت نموده و در میان مردم بر اساس تجاوز و گناه حکمرانی می کند، اما به وسیلهٔ گفتار و کردار با وی به مخالفت برنخیزد، بر خداوند است که وی را

در جایگاهی که برای آن سلطان انتخاب کرده وارد نماید. آگاه باشید که اینان [یزید پلید و یاورانش] به یقین شیطان را فرمان برده و از اطاعت خداوند سرباززدند، فساد را آشکار نموده و حدود الهی را معطل گذاشتند، اموال عمومی و بیت المال را به خویش اختصاص داده و حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام شمردند، و من سزاوارترین کسی هستم که علیه اینان بشورم و این وضع را تغییر دهم «۱۰۴» ۱.

مشخص است کلام پیامبر اکرم (ص) منحصر به سبط شهید آن حضرت- امام حسین (ع)- و به زیدین علی و شهید فخ و افرادی نظیر این بزرگان نیست، بلکه در صدد بیان یک تکلیف الهی عام برای همهٔ مسلمانان در مقابل کفار و سلاطین ستمگر و طاغوتهای زمان است، چنانچه عمومیت نهفته در کلمهٔ موصول [من رأی: هر کس مشاهده کند] بر این معنی دلالت دارد.

در هر صورت جهاد دفاعی در مقابل هجوم بیگانگان و کفار و مبارزه با تسلط آنان بر کشورهای اسلامی و شئون و فرهنگ و اقتصاد مسلمانان از اوجب واجبات است و تشکیک در آن، تشکیک در احکام کتاب و سنت بلکه در آنچه مورد قضاوت عقل و فطرت است می باشد، چرا که خداوند متعال، انسان و بلکه جمیع حیوانات را نیز به ابزار و وسایل دفاعی

---

(۱۰۴). روی الطبری فی تاریخه عن ابی مخنف عن عقبه بن ابی العیزار ان الحسین (ع) خطب اصحابه و اصحاب الحر بالبیضه فحمد الله و اثنی علیه ثم قال: أیها الناس ان رسول الله (ص) قال: من رأی سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناکثا لعهد الله مخالفا لسنه

رسول الله (ص) یعمل فی عباد الله بالاـثم و العدوان فلم یغیر علیه بفعل و لا قول کان حقا علی الله ان یدخله مدخله، الا و ان هؤلاـء قد لزموا طاعه الشیطان و ترکوا طاعه الرحمن و اظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالفی ء و احلوا حرام الله و حرموا حلاله و انا احق من غیّر. (تاریخ طبری، ۷/ ۳۰۰، چاپ لیدن).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۵

در نظام خلقتشان مجهز فرموده و در آنان قوهٔ غضب قرار داده، و اینگونه است که مشاهده می کنیم حتی در خون، گلبولهای سفید را برای دفاع از کشور بدن در مقابل میکربهای بیماری زای خارجی قرار داده و این نکته ایست شایان توجه

ضرورت دفاع از کیان اسلام گرچه همراه با امام جائر:

نکتهٔ دیگری که در اینجا قابل توجه است این است که دفاع از کیان اسلام و محدودهٔ حکومتی مسلمانان واجب است و لو در زیر پرچم باطل، البته به شرط اینکه این دفاع موجب تأیید حکومت وی نشود. این مطلبی است که از روایت ذیل، که سند آن هم بد نیست، استفاده می شود:

در خبر یونس آمده که گفت: شخصی از ابو الحسن امام علی بن موسی (ع) مطلبی را پرسید و من در آنجا حضور داشتم، آن شخص گفت: فدایت گردم به مردی از یاوران شما خبر رسیده که شخصی برای جهاد در راه خدا شمشیر و کمان به افراد می دهد و آن شخص رفته و از وی شمشیر و کمان گرفته و نمی دانسته که برای چه راهی اینها را در اختیارش می گذارند، آنگاه برخی از یارانش با او دیدار نموده و به وی گفته اند شمشیر و کمان را برگرداند. حضرت فرمود بله

چنین بکند، آن شخص گفت اما به دنبال وی رفته و او را نیافته است و افرادی به او گفته اند که وی از اینجا رفته (یا مرده) است. حضرت فرمود به مرزها برود، اما جنگ نکند، گفت به مرزهایی نظیر قزوین و عسقلان و دیلم (که در آن زمان مرزهای اسلام و کفر بودند) و مرزهای دیگری از این قبیل؟ حضرت فرمود برای حفظ کیان اسلام قتال کند، گفت: می فرمایید واقعا جهاد کند؟ حضرت فرمود: نه، مگر اینکه بیم نفوذ کفار در سرزمینهای اسلامی برود، بگو ببینم اگر رومیان بر مسلمانان وارد شوند آیا شایسته نیست آنان را به عقب برانند؟

آنگاه حضرت فرمود: از مرزها پاسداری کند اما جنگ نکند، امّا اگر کیان اسلام و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۶

مسلمین در خطر بود بجنگد که در این صورت قتال او به نفع اسلام و خود اوست نه به نفع سلطان، زیرا اگر اسلام متلاشی شود یاد محمد (ص) نیز از ذهنها محو خواهد شد «۱۰۵» ۱.

اینک ای برادر مسلمان توجه کن که چگونه مسلمانان در خواب گران فرو رفته و با وسوسه های استعمارگران و ایادی نادان و بد سیرت آنان، با همکاری علمای سوء همواره در غفلت نگهداشته شده اند، دین خدا را در برخی مراسم ظاهری و آداب شخصی خلاصه نموده و کفار بر کشورهای اسلامی و مساجد و معابد و تمام شئون آنان مسلط شده و پراکندگی و تفرقه را برای آنان به ارمغان آورده اند و به گونه ای که خود مسلمانان نیز متوجه نیستند آنان را به انواع استضعافها مبتلا نموده اند. بار خدایا رشتهٔ کفار را از هم گسسته، جمعشان را

متفرق و خدعه و مکرشان را به خودشان بازگردان، و مسلمانان را از خواب طولانی غفلت بیدار بفرما! آمین یا رب العالمین.

ضرورت ایجاد تشکل و کسب آمادگی برای دفاع:

البته این نکته را همواره بایـد در نظر داشت که دفاع امکان پـذیر نیست و نتیجهٔ مطلوب از آن به دست نمی آید مگر با کسـب آمادگی و تهیهٔ مقدمات و مجهز شدن به سـلاح روز و تمرین و کسب تجربه برای اسـتفاده از آن، که [به عنوان مقدمهٔ واجب] اینها نیز واجب و لازم است.

خداونـد تبـارک و تعالی در قرآن کریم می فرمایـد: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ «۱۰۶» ۱- برای مبـارزه بـا دشـمنان آنچه در توان داریـد از نیرو و از سواره نظـام آماده کنیـد که با آن دشـمن خـدا و دشمن خود را به هراس افکنید».

البته در برخی موارد دفاع از اسـلام میسر نمی شود مگر با تقسیم کار و ایجاد سازمان و تشکیلات و لو به صورت مخفی که بی تردید در این مرحله دفاع متوقف است به برگزیدن یک رهبر عالم عادل آگاه به امور و مسائل که همه از وی اطاعت و پیروی نماینـد. تا خداوند با تأییدات و نصـرت خویش، آنان را یاری نماید، چنانچه بیشتر انقلابهای پیروز جهان اینگونه بوده [و بدون سازماندهی و تشکیلات و اطاعت از رهبری به پیروزی نرسیده] است.

در قرآن کریم نیز بدین ضـرورت اشاره شده، آنجا که آمده است: «بنی اسـرائیل به پیامبرشان گفتند برای ما فرمانروایی قرار ده تا همراه با وی در راه خدا مبارزه کنیم ... پس خداوند طالوت را به عنوان فرمانروای آنان مبعوث فرمود». «۱۰۷» ۱

---

(۱۰۵). فی

خبر یونس قال: سأل ابا الحسن (ع) رجل و انا حاضر فقال له: جعلت فداک ان رجلا من موالیک بلغه ان رجلا یعطی سیفا و قوسا فی سبیل الله فاتاه فاخذ هما منه و هو جاهل بوجه السبیل ثم لقیه اصحابه فاخبروه ان السبیل مع هؤلاء لا یجوز و امروه برد هما- قال: فلیفعل، قال قد طلب الرجل فلم یجده و قیل له قد قضی الرجل- قال: فلیرابط و لا یقاتل- قال: مثل قزوین و عسقلان و الدیلم و ما اشبه هذه الثغور؟ فقال: نعم- قال: فان جاء العدو الی الموضع الذی هو فیه مرابط کیف یصنع؟ قال: یقاتل عن بیضه الاسلام- قال: یجاهد؟ قال: لا الا ان یخاف علی دار المسلمین. أ رأیتک لو ان الروم دخلوا علی المسلمین لم ینبغ (لم یسع خ) لهم ان یمنعوهم؟ قال: یرابط و لا یقاتل، و ان خاف علی بیضه الاسلام و المسلمین قاتل فیکون قتاله لنفسه لیس للسلطان لان فی دروس الاسلام دروس ذکر محمد (ص). (وسائل، ۱۱/ ۹/ باب ۶ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲).

(۱۰۶). انفال/ ۶۰

(۱۰۷). اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکا نقاتل فی سبیل الله .... و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث لکم طالوت ملکا.

(بقره/ ۲۴۶- ۲۴۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۷

از این آیه بخوبی استفاده می شود که مبارزه و قتال متوقف بر وجود رهبری است که افراد و امکانات پراکنده را در جهت مبارزه گردآوری و متشکل نماید که در این صورت به وی امام نیز گفته می شود. «۱۰۸» ۱

امّا باید همواره توجه داشت که وجود امام در این جهاد، شرط وجود قتال است نه

شرط وجوب، بر خلاف جهاد ابتدایی که در آنجا امام شرط وجوب جهاد بود نه شرط وجود. «۱۰۹» ۱ بلکه می توان گفت که وجود امام و رهبر در هر دو قسم از جهاد، شرط وجود است نه شرط وجوب، چنانچه نظیر آن در امر به معروف و نهی از منکر آنگاه که بر زدن و مجروح کردن طرف توقف داشته باشد خواهد آمد.

خلاصهٔ کلام در باب جهاد:

از آنچه تـا کنون گفته شـد، به دست آمـد که جهـاد از مهمترین واجبات است، و آن در کلمات فقها به دو دسـته تقسـیم شـده است: جهاد ابتدایی و

---

(۱۰۸)- مـا اکنون در شـرایطی به سـر می بریم که مسـلمانها در مقابـل هجوم کشورهـای اسـتعمارگر در حالت دفاعی هسـتند. مسـلمانان فلسـطین و افغانسـتان و لبنان الان گرفتار جنگ دفاعی هستند. پس بر همهٔ مسلمین در همهٔ کشورهای اسلامی واجب است که از آنها حمایت کنند. این دیگر توقف بر ظهور حضرت حجت (عج) ندارد.

متأسـفانه عده ای به طور مرتب می گویند باید منتظر باشـیم تا امام معصوم (ع) یعنی حضـرت حجت، بیایند و کارها را درست کنند و با این طرز فکر کم کم جهاد ابتدایی را با جهاد دفاعی مخلوط کردند. همان اول که اسرائیل به لبنان حمله کرد بسیاری از آقایـان به مردم گفتنـد کـار نداشـته باشـید! اسـرائیل تا اعماق لبنان پیش آمـد و جنایاتش را انجام داد اما بازهم چهار تا بچه مسلمان با غیرت کارهایی انجام دادند و اسرائیل را مجبور به عقب نشینی کردند.

آیا فلسـطین از کشورهای اسـلامی و بیت المقـدس از مساجـد الله نیست و نباید برای دفاع از آن، مسـلمانان را آماده نمود؟ آیا اسرائیل فتنه نیست؟ و طبق

دستور قرآن نباید برای رفع فتنه مبارزه کرد؟ آیا دستور رفع فتنه مختص صدر اسلام و زمان حضور امام معصوم است و در زمان غیبت، فتنه و فتنه گری کفار اشکال ندارد؟

آیا این منطق با اسلام سازگار است؟ کدام جمعیت جز روحانیت رسالت دارد زمینه های فکری اینگونه مسائل را برای مردم بازگو نماید؟ اگر ما نمی توانیم اسلحه به دست بگیریم و از کشورهای اسلامی دفاع کنیم، حد اقل باید مسائل جهاد دفاعی را برای مردم تشریح نماییم و آنها را تشویق کنیم که به عنوان مقدمهٔ واجب، آموزشهای نظامی را فرابگیرند و خود را برای دفاع از کشورهای اسلامی که در معرض تهاجم استعمارگران است و برای نبرد با اسرائیل جنایتکار که آرزوی حکومت نیل تا فرات را در سر می پروراند آماده نمایند. (از افاضات معظم له در درس)،

(۱۰۹)- شرط «وجوب» آن است که تا هنگامی که شرط محقق نگردد حکم وجوب بر موضوع مترتب نمی شود، نظیر شرط استطاعت برای حج و یا در همین مورد که وجوب جهاد ابتدایی مشروط به وجود امام عادل است. اما، «شرط وجود» آن است که وجوب آن مشروط به وجود چیزی نیست اما عملا بدون وجود شرط موضوع امکان تحقق خارجی ندارد، نظیر وضو برای نماز و یا در برخی مراحل وجود امام برای جهاد دفاعی که وجوب جهاد مشروط به وجود امام نیست، اما بدون امام هم امکان عملی دفاع ثمربخش نیست. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۸

جهاد دفاعی. جهاد ابتدایی وجوب آن بنابر آنچه گفته اند مشروط به وجود امام است، امّا علی الاقوی، امام منحصر به امام معصوم نیست و امام عادل کافی است که

طبعا شامل فقیه جامع الشرائط نیز می شود. و جهاد دفاعی وجوب آن متوقف بر وجود امام نیست، امّا چه بسا در مواردی وجود و تحقق عملی آن وابسته به تشکل و تجمع است که در آن صورت، بناچار وجود آن متوقف بر وجود رهبر و امام است. وجود امـام در این مرحله شـرط وجـود است نه شـرط وجـوب چنـانچه این معنی روشن و آشـکار است، از این رو، واجب است برای جهـاد دفـاعی نیز تشـکل ایجاد نموده و از رهبر و امام واجـد شـرایط پیروی و اطاعت نمود. امّا در هر صورت در وجوب جهاد دفـاعی در عصـر غیبـت هیـچ سـخن و اشـکالی نیست. البته روایتهـایی نیز یـافت می شـود که برخی افراد که قائـل به ضـرورت سکوت و سـکون در مقابل جنایات و هجوم دشـمنان در عصـر غیبت بوده و بر وارد نشدن در مسائل سیاسی و تشکیل دولت و حکومت حق اصرار می ورزند ممکن است به آن استناد نمایند.

مرحوم صـاحب وسائـل این روایات را در باب سـیزدهم کتاب جهاد، گردآوری نموده است و ما آنها را در فصل چهارم همین بخش از کتـاب- پس از ذکر دلیلهـای دهگـانه ضـرورت حکومت و وجوب تلاش برای اقامـۀ دولت عادل- آورده و به نقـد و بررسی و پاسخ آنها می پردازیم.

مطالبی که در آن بخش آمده، بسـیار دقیق و لطیف است و بایسـته است به آن توجه ویژه مبذول نمود. ما پس از این در فصـل چهاردهم از بخش شـشم کتاب نیز به بررسـی ضرورت دفاع از نظام الهی و لزوم تقویت قوای نظامی حکومت اسلامی خواهیم پرداخت.

حکومت و بغات

ضرورت جهاد با طاغیان و شورشگران علیه امام:

بغات، جمع باغی است و باغی کسی است که علیه

حکومت اسلامی و امام عادل مسلمانان شورش و طغیان کند.

دربارهٔ بغاه، مطالب مختلفی ابراز شده که به درج آنها می پردازیم:

شیخ طوسی در کتاب خلاف دربارهٔ بغاه اینگونه می نویسد:

«باغی کسی است که بر امام عادل شورش نموده و با وی به مبارزه برخاسته و از واگذاردن حق به وی امتناع ورزد. باغی اسم ذم است و برخی معتقدند که شورشگر علیه امام، کافر است، برخی از علمای معتزله نیز در اینکه باغی اسم ذم است با ما هم عقیده اند، آنان شورشگران علیه امام را فاسق می دانند، جماعتی از اصحاب ابو حنیفه و شافعی نیز همین عقیده را دارند. ابو حنیفه می گوید: بغاه در صورتی که دارای دین بوده و مسلمان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۳۹

باشند فاسق محسوب می گردند.

ولی اصحاب شافعی می گویند در نزد شافعیه، باغی اسم ذم نیست بلکه باغی کسی است که در جهت دستیابی به حق، تلاش و اجتهاد نموده، اما در نتیجه گیری به خطا رفته است نظیر مجتهدی که در مسائل فقهی و اجتهادی به خطا رفته باشد ... «۱۱۰» ۱

اما دلیل ما [امامیه] بر اینکه باغی اسم ذم است، اجماع فرقه [امامیه] و روایاتی است که بر این معنی دلالت دارد» «۱۱۱» ۱.

و در کتاب نهایه اینگونه آمده است:

هر کس علیه امام عادل شورش نموده و بیعت وی را شکسته و با دستورات او مخالفت کند باغی است و امام می تواند با او به مبارزه و جهاد برخیزد ... و کسانی که بر امام جائر خروج کنند. در هر صورت جنگ با ایشان جایز نیست، و هیچ کس را نشاید با شورشگران مبارزه کند مگر با دستور و

فرمان امام «۱۱۲» ۱.

در کتاب شرایع آمده است: جنگ و مبارزه با کسی که علیه امام عادل شورش کرده واجب است در صورتی که امام و یا نایب وی، مردم را به صورت عمومی و یا در سطحی محدود برای مبارزه با وی دعوت کند «۱۱۳» ۱.

کتاب جواهر در توضیح عبارت شرایع می نویسد.

هیچ اختلافی بین عموم مسلمانان چه رسد به مؤمنین [شیعهٔ امامیه] در مورد وجوب جهاد با شورشگران علیه امام عادل نیست. بلکه اجماع به هر دو شکل آن [اجماع محصل و منقول «۱۱۴» ۱] بر وجوب آن دلالت دارد، و بالاتر اینکه حکایت و نقل هر دو قسم اجماع به حد مستفیض است چنانچه روایات متعدد و مستفیضه ای از طریق فریقین بر وجوب آن رسیده است «۱۱۵» ۱.

---

(۱۱۰). به نظر می رسد اصحاب شافعی که عمل بغات را خطا در برداشت تعبیر نموده اند، در صدد بوده اند عمل معاویه و طلحه و زبیر و امثالهم را در مقابل حضرت علی (ع) توجیه و تأویل نمایند. (از افاضات معظم له در درس).

(۱۱۱). الخلاف، ۳/ ۱۶۴، کتاب الباغی.

(۱۱۲). نهایه،/ ۲۹۶- ۲۹۷، مبحث بغاه.

(۱۱۳). شرایع الاسلام، ۱/ ۳۳۶.

(۱۱۴). وحدت نظر پیدا کردن فقهای هر زمان دربارهٔ یک نظر به گونه ای که حاکی از قول معصوم باشد را در اصطلاح علم اصول، اجماع می گویند. برای فقهایی که در یک زمان چنین اجماعی حاصل شده، آن را اجماع محصل و نسبت به فقهایی که این اجماع برای آنان نقل شده، اما خود در آن حضور نداشته اند، اجماع منقول گفته می شود .. ر. ک اصطلاحات الاصول، آیه الله علی مشکینی اردبیلی./ ۳۲ (مقرر)

(۱۱۵). جواهر الکلام، ۲۱/ ۳۲۴.

شورش علیه امام عادل و یا امام معصوم:

جنگ با شورشگران علیه امام از مسائلی است که همواره مورد توجه و محل بحث و گفتگوی فقها اعم از شیعه و یا سنی بوده است و پیش از این ملاحظه شد که کلمهٔ باغی به کسی که بر امام عادل (در مقابل امام جائر) خروج و شورش کند، تفسیر می شود. اما در مورد اینکه پس از تحقق امامت شرعی آیا شورش علیه امام معصوم مراد است یا مطلق امام عادل؟ دو نظر وجود دارد که به نظر می رسد نظر دوم [امام عادل] موجه تر باشد. دربارهٔ حکم مبارزه با باغیان علاوه بر اجماع و ادعای عدم خلافی که در مسأله شده قرآن کریم و روایات نیز دلالت دارند که از آن جمله آیه و روایات ذیل را می توان یادآور شد:

۱- وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ «۱۱۶» ۱- اگر دو طایفه از اهل ایمان با یکدیگر به جنگ و نزاع برخیزند شما در میان آنان صلح برقرار کنید و اگر یک دسته از آن دو، با دیگری ستم کرد با طایفهٔ ظالم و باغی، قتال کنید تا به امر خدا بازگردد.

ظاهرا اینکه به هر کس که خروج بر امام نمود باغی گفته می شود از همین آیه گرفته شده و ضرورت مبارزه با آنان نیز از همین آیه استنباط شده است. البته ممکن است کسانی استدلال به این آیه را مورد خدشه قرار داده و بگویند این آیه مربوط به نزاع دو دسته و دو طایفه از مؤمنان با یکدیگر دربارهٔ مسائل جزئی است، نه در ارتباط با

خروج و شورش یک دسته و طایفه علیه امام. که البته به وضوح سخن اینان بی اساس است، زیرا اولا تعبیر دو طایفه که در آیه آمده بی تردید بر لشکر امام و لشکر گروه و شخص باغی نیز صدق می کند (چون که اینان دو طایفه از مؤمنین هستند). ثانیا هنگامی که دفع طایفۀ طاغی و شورشگر علیه طایفۀ دیگر واجب و لازم باشد به طریق اولی دفع طایفۀ شورشگر علیه امام مؤمنین لازم و واجب می باشد و این اولویت قطعی است.

البته این نکته نیز ناگفته نماند که در آیۀ شریفه از طایفۀ باغی و شورشگر به شکل «مجازی» و به اعتبار حالت قبل از شورش تعبیر به مؤمن شده است. «۱۱۷» ۱

---

(۱۱۶). الحجرات/ ۹.

(۱۱۷). در اینجا این نکته نیز قابل ذکر است که اگر سلطان و امام مسلمین نیز از شرایط امامت عدول کرد و بر ضدّ مردم مسلمان اقدام به بغی و تجاوز نمود بر مردم واجب است که علیه وی قیام نموده و با او به مبارزه برخیزند. استاد بزرگوار این مبحث را در آخر بخش پنجم کتاب به تفصیل مورد بحث قرار داده اند، امّا ذکر این دو جمله از علمای سنت در اینجا خالی از فایده نیست:

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه خویش ذیل خطبۀ «لا تقتلوا الخوارج بعدی ...» می نویسد: و عند اصحابنا-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۱

۲- ابن مغیره از جعفر از پدر خویش روایت نموده که گفت در نزد علی (ع) سخن از حروریه (خوارج) رفت، حضرت فرمود: «اگر آنان بر امام عادل یا بر جماعتی از مؤمنین قیام و شورش نمودند با آنان به جنگ

برخیزید، اما اگر بر امام ستمگر شوریدند با آنان درگیر نشوید چرا که آنان در این رابطه سخن و دلیلی دارند» «۱۱۸» ۱.

(در متن کتاب وسائل الشیعه مطبوع به جای کلمهٔ «مقالا» که در متن روایت آمده کلمهٔ «عقالا» درج شده، اما در کتاب کافی و علل الشرایع همان کلمهٔ مقالا آمده است).

آنچه در این روایت قابل توجه است این است که بین شورش علیه امام جائر و امام عادل تفصیل قائل شده اما اشاره ای به امام معصوم و غیر معصوم ننموده است. در متن روایت مراد به حروریه همان خوارج است، چون خوارج پس از بازگشت از صفین در پشت شهر کوفه در محلی به اسم «حروراء» اجتماع نموده و آنجا را مرکز تجمع خود قرار دادند و به همین جهت به آنان، حروریه نیز گفته می شود.

۳- در کتاب صحیح مسلم از عرفجه روایت شده که گفت از پیامبر اکرم (ص) شنیدم که می فرمود: اگر کسی به نزد شما آمد در حالی که شما همه دور رهبری اجتماع کرده اید و آن کس می خواهد عصای شما را بشکند و وحدت شما را متلاشی کند، او را به قتل برسانید «۱۱۹» ۱.

این خلاصهٔ مطالبی است که در اینجا می توان متذکر شد و تفصیل این مباحث را باید در جای خود مورد بررسی قرار داد.

- ان الخروج علی ائمه الجور واجب- در نزد اصحاب ما خروج علیه پیشوایان ستمگر واجب است.

ابن حزم اندلسی در کتاب المحلی جلد ۱۱ ص ۹۹ می گوید: «فلم نجد فی کتاب الله تعالی فرق فی قتال الفئه الباغیه علی الاخری بین سلطان و غیره، بل امر تعالی بقتال من بغی علی اخیه المسلم

عموما حتی یفئ إِلیٰ أَمْرِ اللّهِ:- ما در کتاب خداوند متعال در مورد مبارزه با دستهٔ طغیانگری که علیه دستهٔ دیگر تجاوز نموده فرقی بین سلطان و غیر سلطان نمی یابیم بلکه خداوند متعال دستور فرموده هر کس علیه برادر مسلمان خویش تجاوز نمود باید با وی مبارزه شود تا به اطاعت از دستور خداوند بازگردد ...».

از اینگونه جملات علی رغم روایت ابو هریره و فتوای احمد حنبل که از آنها استفاده می شد حتی علیه امام جائر نمی شود جنگید، استفاده می شود که اگر دولت و پادشاه نیز بر ضد مردم مسلمان دست به بغی و طغیان زد تا سقوط و یا بازگشتن به امر خداوند مبارزه و جهاد با وی واجب و لازم است. (مقرر).

(۱۱۸). ابن المغیره، عن جعفر، عن أبیه قال: «ذکرت الحروریه عند علی (ع) فقال: ان خرجوا علی امام عادل او جماعه فقاتلوهم، و ان خرجوا علی امام جائر فلا تقاتلوهم فان لهم فی ذلک مقالا (وسائل، ۱۱/ ۶۰، باب ۲۶ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۳).

(۱۱۹). عن عرفجه قال: سمعت رسول الله (ص) یقول: من اتاکم و امرکم جمیع علی رجل واحد یریدان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوه. (صحیح مسلم، ۳/ ۱۴۸۰ چاپ دیگر ۶/ ۲۳، کتاب الاماره، باب ۱۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۲

حکومت و غنائم جنگی، جزیه، اسرا و اراضی فتح شده:

دربارهٔ غنایم و اسرای جنگی و جزیه [مالیات سرانهٔ کفاری که در پناه اسلام به سر می برند] و زمینهایی که با جنگ آزاد می شود، تصمیم گیری با امام است. به عنوان نمونه چند روایت ذکر می کنیم:

۱- زراره می گوید از امام جعفر صادق (ع) پرسیدم، حد جزیه بر اهل کتاب چیست؟ و آیا بر آنان حدّ مشخص

و مقدار معینی قرار داده شده است که نمی شود از آن تخلف کرد؟

حضرت فرمود: تعیین مقدار جزیه با امام است که از هر یک از آنان به مقداری که قدرت و توان مالی دارند دریافت می کند. «۱۲۰» ۱

۲- محمد بن مسلم روایت می کند که از امام جعفر صادق (ع) سؤال کردم که اهل ذمه خراج و جزیهٔ خود را از پول شرابها و خوکها و مردارهایی که خریدوفروش می کنند پرداخت می نمایند. آیا جایز است امام چنین پولهایی را دریافت کند؟ و آیا مصرف آن برای مسلمین صحیح و رواست؟ حضرت فرمود: بر امام و مسلمانان حلال و رواست امّا عمل اهل ذمه حرام و غیر جایز است. آنان هستند که گناهش را بر دوش می کشند. «۱۲۱» ۱

۳- معاویه بن وهب روایت می کند که به امام صادق (ع) گفتم: امام لشکری را برای جنگ فرستاده است لشکر پیروزی یافته و غنایمی را به دست آورده، غنایم به دست آمده را چگونه تقسیم کنند؟

حضرت فرمود: اگر تحت فرماندهی فرماندهٔ منصوب امام، جنگیده اند خمس آن را برای خدا و رسول کنار گذاشته و باقی مانده را بین خود تقسیم کنند، امّا اگر بدون جنگ و قتال، غنایمی به دست آورده اند، همهٔ غنیمتها در اختیار امام است. در هر مورد که صلاح دانست مصرف می کند. «۱۲۲» ۱

---

(۱۲۰). صحیحه زراره قال: قلت لأبی عبد الله (ع): ما حد الجزیه علی اهل الکتاب، و هل علیهم فی ذلک شی ء موظف لا ینبغی ان یجوز الی غیره؟ فقال: ذلک الی الامام یأخذ من کل انسان منهم ما شاء علی قدر ما له و ما یطیق (وسائل، ۱۱/ ۱۳ باب

۶۸ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱).

(۱۲۱). محمـد بن مسـلم عن ابی عبـد الله (ع) انه سأله عن خراج اهل الذمه و جزیتهم اذا ادوها من ثمن خمورهم و خنازیرهم و میتتهم أ یحـل الامـام ان یأخـذها و یطیب ذلک للمسـلمین؟ فقال: ذلک للامام و المسـلمین حلال و علی اهل الـذمه حرام و هم المحتملون لوزره. (وسائل، ۱۱/ ۱۱۸ باب ۷۰ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲).

(۱۲۲). صحیحه معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد الله (ع) السریه یبعثها الامام فیصیبون غنائم کیف تقسم؟ قال:

ان قـاتلوا علیهـا مع امیر امره الامـام علیهم اخرج منها الخمس لله و للرسول و قسم بینهم اربعه اخماس، و ان لم یکونوا قاتلوا علیه المشرکین کان کل ما غنموا للامام یجعله حیث احب (وسائل، ۱۱/ ۸۴، باب ۴۱ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۳

۴- طلحه بن زید از امام صادق (ع) روایت کرد که فرمود: برای اسیرهای جنگ دو حکم است.

یکی آنکه هنوز جنگ پایان نیافته و سلاحها بر زمین گذاشته نشده است که در آن شرایط هر اسیری گرفته شود امام می تواند او را گردن بزند یا دست و پای او را قطع کند ... و دیگری هنگامی که آتش جنگ فرونشسته و کارزار پایان پذیرفته است که امام می تواند بر اسیرها منت گذاشته و آنان را آزاد گرداند، یا در مقابل آزادی شان از آنها پول مطالبه کند و یا اینکه آنان را به بردگی بگیرد که در این صورت، آنان بنده محسوب می شوند. «۱۲۳» ۱

۵- زهری از امام سجاد، علی بن الحسین (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود: اگر

در جنگ اسیری را گرفتی و او از راه رفتن عاجز بود و وسیله ای نداشتی که او را با خود حمل نمایی، آزادش کن و او را نکش، چون که نمی دانی حکم امام در مورد او چیست. «۱۲۴» ۱

۶- صفوان و بزنطی هر دو روایت می کنند که از امام رضا (ع) راجع به مالیات زمینهای کوفه پرسیدم، حضرت فرمود: آنان که از روی رضا و رغبت مسلمان شده اند زمینهایشان به آنها واگذار می گردد و باید ده یک (۱۰ / ۱) پرداخت نمایند و زمینهایی را که آباد نکرده اند والی گرفته و در اختیار هر کسی که آن زمین را آباد می کند می گذارد.

اینگونه زمینها متعلق به همهٔ مسلمانان است ... و آن زمینهایی که به وسیلهٔ شمشیر تصرف شده، مربوط به امام است که در اختیار هر کس که صلاح دانست قرار خواهد داد «۱۲۵» ۱.

۷- باز از بزنطی روایت شده که گفت: از ابو الحسن امام رضا (ع) دربارهٔ خراج و سیرهٔ اهل بیت (ع) پرسش کردم، حضرت فرمود: از آنان که خود مسلمان شده اند، یک دهم و نیم، یعنی یک عشر و نصف عشر، گرفته می شود و زمینها در دست آنان باقی خواهد ماند ... و اما آن زمینهایی که آن را آباد نکرده اند، امام گرفته و در اختیار کسی که آنان را آباد کند می گذارد و اینگونه زمینها متعلق به مسلمانان است ... و آن زمینهایی که به وسیلهٔ شمشیر

---

(۱۲۳). طلحه بن زید عن ابی عبد الله (ع) فکل اسیر اخذ فی تلک الحال فان الامام فیه بالخیار ان شاء ضرب عنقه و ان شاء یده و رجله من خلاف ... فکل اسیر

اخذ على تلك الحال فكان فى ايديهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من عليهم فارسلهم و ان شاء فاداهم انفسهم و ان شاء استعبدهم فصاروا عبيدا.) (وسائل ۱۱/ ۵۳، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدو، حديث ۱).

(۱۲۴). الزهرى عن على بن الحسين (ع): اذا اخذت اسيرا فعجز عن المشى و لم يكن معك محمل فارسله و لا تقتله فإنك لا تدرى ما حكم الامام فيه. (وسائل، ۱۱/ ۵۳، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدو، حديث ۲).

(۱۲۵). صفوان و البزنطى جميعا قالا: ذكر ناله الكوفه ... فقال: من اسلم طوعا تركت ارضه فى يده و اخذ منه العشر ... و ما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره و كان للمسلمين ... و ما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذى يرى. (وسائل، ۱۱/ ۱۱۹، باب ۷۲ از ابواب جهاد عدو، حديث ۱).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۲۴۴

تصرف شده، مال امام است كه در اختيار هر كس صلاح دانست قرار خواهد داد «۱۲۶» ۱.

اين روايت [روايت بزنطى] روايتى است صحيحه و راوى آن [از بزنطى بدون واسطه] «احمد بن محمد بن عيسى» است كه از افراد موثق و مورد اعتماد است، ولى در روايت صفوان و بزنطى [روايت شش] شخصى به نام «احمد بن اشيم» واسطهٔ بين اين دو نفر و احمد بن محمد بن عيسى قرار گرفته كه شيخ وى را مجهول دانسته و برخى از علماى رجال نيز او را ضعيف [در نقل روايت] دانسته اند، اما همين كه احمد بن عيسى از وى روايت نقل كرده، شايد دليل بر اين باشد كه به وى اعتماد داشته است.

نكتهٔ ديگرى كه قابل توجه

است این است که راوی هر دو روایت بزنطی است و کسی که از وی روایت نقل شده [مروی عنه] امام رضا (ع) است و مضمون هر دو روایت نزدیک به هم و تقریبا یکی است و اینها دلیل بر این است که احتمالا این دو روایت یکی است و ابن اشیم نیز در زنجیرهٔ سند روایت دوم [روایت شمارهٔ ۷] بوده و محتملا به هنگام نقل از قلم افتاده است.

در هر صورت از این دو روایت استفاده می شود که اختیار زمینهای موات، و زمینهایی که با جنگ به تصرف مسلمانان در آمده به دست امام است و پیش از این نیز گذشت که انفال به طور کلی، اعم از زمینهای موات و زمینهایی که صاحبانش آنجا را ترک گفته اند، کوهها و بیابانها و نیزارها و جنگلها و ... همه در اختیار امام است.

۸- در صحیحهٔ عمر بن یزید آمده است که گفت: «شنیدم مردی از اهل جبل دربارهٔ زمینهای مواتی که مردمش آن را ترک نموده اند و شخصی آنها را تصرف کرده و آنجا را آباد و نهرهایش را لایروبی و خانه هایی بنا و درختهای خرما و سایر اشجار در آن نشانده، از امام صادق (ع) پرسش می نمود، حضرت فرمود: امیر المؤمنین (ع) می فرمود:

«هر مؤمنی زمینی را آباد کند مال اوست و باید مالیات آن را به امام بپردازد و این در شرایط صلح است، اما در آن هنگام که قائم (ع) ظهور نمود، خود را آماده کند که زمین را از وی بازپس گیرد» «۱۲۷» ۱.

---

(۱۲۶). البزنطی قال: ذکرت لأبی الحسن الرضا (ع) الخراج و ما سار به اهل بیته فقال: العشر و

نصف العشر علی من اسلم طوعا ترکت ارضه فی یده ... و ما لم یعمر منها اخذه الوالی فقبله ممن یعمره و کان للمسلمین ... و ما اخذ بالسیف فذلک الی الامام یقبله بالذی یری. (وسائل، ۱۱/ ۱۲۰، باب ۷۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲).

(۱۲۷). صحیحه عمر بن یزید قال: سمعت رجلا- من اهل الجبل یسأل ابا عبد اللّه (ع) عن رجل اخذ ارضا مواتا ترکها اهلها فعمرها و کری انهارها و بنی فیها بیوتا و غرس فیها نخلا و شجرا قال: فقال ابو عبد اللّه (ع) کان امیر المؤمنین (ع) یقول: من احیا ارضا من المؤمنین فهی له و علیه طسقها یؤدیه الی الامام فی حال الهدنه فاذا اظهر القائم (ع) فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه (وسائل، ۶/ ۳۸۲، باب ۴ از ابواب انفال، حدیث ۱۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۵

و روایات دیگری به همین مضمون در مورد غنایم و زمینها وارد شده است.

حکومت و «حجر» و «وصیت»

[در باب «حجر»- آنجا که شخصی از پرداخت دیون خود ناتوان باشد- و در باب وصیت- در شرایطی که میت، وارثی نداشته باشد و یا بر سر میراث او اختلاف و نزاعی ایجاد شده باشد- باز نقش حکومت اسلامی را بخوبی مشاهده می کنیم].

در این باره به روایتهای ذیل توجه فرمایید:

۱- غیاث بن ابراهیم از جعفر واو از پدرش روایت می کند که امیر المؤمنین (ع) هنگامی که شخص مفلسی را می یافت که مالش به اندازهٔ دیونش است حکم به افلاسش می نمود و دستور می داد اموالش را بین طلبکاران به نسبت تقسیم کنند و اگر از این کار امتناع می شد، خود آن حضرت اموال را می فروخت و بین

طلبکاران تقسیم می کرد. «۱۲۸» ۱

۲- سکونی از امام جعفر صادق از پدرش علیهما السلام نقل می کند که امیر المؤمنین (ع) شخص مقروض و بدهکار را محبوس می کرد، سپس حساب اموال او را می رسید، اگر مالی داشت به طلبکاران می داد و اگر مالی برای او نبود آن شخص را در اختیار طلبکاران می گذاشت «۱۲۹» ۱. [تا هر گونه که خواستند با او معامله نمایند].

۳- اسماعیل بن سعد روایت می کند که از امام رضا (ع) سؤال کردم: ... و از مردی که همراه شخص دیگر به مسافرت بوده و آن شخص بدون اینکه وصیت کند از دار دنیا رفته و فرزندان صغیر و کبیری داشته است، آن مرد با متاع و چهارپایان او چه کار کند؟ آیا به فرزندان بزرگتر او واگذار کند یا به قاضی بسپرد؟ و اگر قاضی در آن شهر نیست چه کند؟

و اگر به فرزندان بزرگتر سپرده و مال از دست رفت و این مرد نمی تواند از دست آنان بازپس بگیرد چه باید بکند؟

حضرت فرمود: اگر فرزندان صغیر سهمیهٔ خود را طلب کنند ناچار است سهمیه آنان را هر جا هست بپردازد، مگر اینکه با اجازهٔ سلطان به فرزندان بزرگتر واگذار کرده

---

(۱۲۸). خبر غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبیه ان علیا (ع) کان یفلس الرجل اذا التوی علی غرمائه ثم یأمر به فیقسم ماله بینهم بالحصص فان ابی باعه فقسم بینهم یعنی ماله (وسائل ۱۳/ ۱۴۶، باب ۶ از کتاب حجر، حدیث ۱).

(۱۲۹). خبر السکونی عن جعفر عن أبیه ان علیا (ع) کان یحبس فی الدین ثم ینظر فان کان له مال اعطی الغرماء و ان لم یکن له مال

دفعه الی الغرماء (وسائل، ۱۳/ ۱۴۸، باب ۷ از کتاب حجر، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۶

باشد «۱۳۰» ۱.

۴- صفوان می گوید: از حضرت امام رضا (ع) سؤال کردم دربارهٔ مردی که مالی داشته است در نزد مرد دیگری و صاحب مال از دار دنیا رفته است و دربارهٔ اموال خود دو وصی قرار داده است، آیا آن مرد، می تواند مال را به یکی از آن دو وصی واگذار نماید؟ حضرت فرمود: خیر مگر اینکه سلطان [حاکم] مال را بین آن دو به صورت مساوی تقسیم کند. یا اینکه هر دو را جمع نموده و در حضور یکدیگر مال را به هر دوی آنان واگذار کند «۱۳۱» ۱.

حکومت و نکاح و طلاق:

در مسائلی نظیر نکاح و طلاق نیز نقش حکومت و ضرورت دخالت حاکم اسلام را مشاهده می کنیم که از باب نمونه در این باره چند روایت از ابواب مختلف، ذکر می کنیم:

۱- عایشه از رسول اکرم (ص) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«هر زنی که بدون اجازهٔ ولی خود ازدواج کند (سه مرتبه فرمود)، نکاح او باطل است، نکاح او باطل است، نکاح او باطل است، و اگر مرد با وی در آمیخته باید به خاطر تصرفی که در او نموده مهریه اش را بپردازد و اگر کار آنان به مشاجره و نزاع کشیده شد، سلطان (حاکم اسلامی) ولی کسی است که ولی و سرپرستی ندارد» «۱۳۲» ۱. در بحثهای قبل معلوم شد که معنی سلطان و والی و امام در روایات، یکی است.

۲- ابی حمزهٔ ثمالی می گوید: از امام محمد باقر (ع) شنیدم که در مورد شخص عنین (ناتوان جنسی) می فرمود:

«... پس اگر دختر باکره ای ازدواج

نمود و ادعا کرد که شوهرش با او همبستر نشده، چون اینگونه امور را زنها تشخیص می دهند باید از زنی که مورد اعتماد است تحقیق شود.

---

(۱۳۰). خبر اسماعیل بن سعد قال: سألت الرضا (ع) ... و عن الرجل یصحب الرجل فی سفر فیحدث به حدث الموت و لا یدرک الوصیه کیف یصنع بمتاعه و له اولاد صغار و کبار أ یجوز ان یدفع متاعه و دوابه الی ولده الاکابر او الی القاضی و ان کان فی بلده لیس فیها قاض کیف یصنع؟ و ان کان دفع المتاع الی الاکابر و لم یعلم فذهب فلم یقدر علی رده کیف یصنع؟ قال: اذا ادرک الصغار و طلبوا لم یجد بدأ من اخراجه الا ان یکون بأمر السلطان (وسائل، ۱۳/ ۴۷۵، باب ۸۸ از کتاب وصایا، حدیث ۳).

(۱۳۱). خبر صفوان قال سألت ابا الحسن (ع) عن رجل کان لرجل علیه مال فهلک و له وصیان فهل یجوز ان یدفع الی احد الوصیین دون صاحبه؟ قال: لا یستقیم الا ان یکون السلطان قد قسم بینهما المال فوضع علی ید هذا النصف و علی ید هذا النصف او یجتمعان بامر السلطان. (وسائل، ۱۳/ ۴۴۰، باب ۵۱، از کتاب وصایا، حدیث ۲).

(۱۳۲). عائشه: ان رسول اللّه (ص) قال: ایما امرأه نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فان اشتجروا فالسلطان ولی من لا لی له. (سنن ترمذی، ۲/ ۲۸۰، باب ۱۴، از ابواب نکاح، حدیث ۱۱۰۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۷

اگر تشخیص داد که دختر هنوز باکره است و شوهر با او همبستر نگردیده بر امام است

که یک سال به مرد مهلت دهد، اگر باز همبستر نشدند بین آنان با طلاق جدایی اندازد» «۱۳۳» ۱.

۳- ابی بصیر روایت می کند که از امام محمد باقر (ع) شنیدم که فرمود:

«اگر کسی به همسر خود لباس ندهد که بدن و عورت خود را بپوشاند، و غذا ندهد که به حیات خود ادامه دهد، بر امام است که بین آن دو، جدایی اندازد» «۱۳۴» ۱.

۴- معمر بن وشیکه روایت می کند که از امام محمد باقر (ع) شنیدم که می فرمود:

«مردم در امور مربوط به طلاق جز با شمشیر اصلاح نمی شوند و اگر من بر آنها حکومت می یافتم، وادارشان می کردم که طبق کتاب خداوند عمل کنند» «۱۳۵» ۱.

۵- ابی بصیر از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«اگر من بر مردم حاکمیت می یافتم به آنها یاد می دادم که چگونه باید طلاق بدهند و اگر کسی را می آوردند که بر خلاف دستورات الهی (همسر خود را طلاق داده بود) پشت او را [با تازیانه] به درد می آوردم» «۱۳۶» ۱.

نظیر این دو روایت اخیر، روایت دیگری نیز در این باب هست.

۶- برید می گوید از امام محمد باقر (ع) دربارهٔ زنی که شوهر او مفقود شده بود سؤال کردم که چه باید بکند؟ حضرت فرمود:

«تا هنگامی که ساکت است و صبر می کند، کاری به کار او نداشته باشید، اما اگر جریان به پیش حاکم کشیده شد، حاکم چهار سال به او مهلت می دهد و نامه ای به منطقه ای که شوهر در آن مفقود شده است، می نویسد و از جریان او سؤال می کند ... و اگر شخص مفقود، مالی نداشته باشد که زن از آن امرار معاش کند، حاکم

به ولی مفقود حکم می کند

---

(۱۳۳). صحیحه ابی حمزه الثمالی فی العنین قال: سمعت ابا جعفر (ع) یقول: .... فان تزوجت و هی بکر فزعمت انه لم یصل الیها فان مثل هذا تعرف النساء فلینظر الیها من یوثق به منهن فاذا ذکرت انها عذراء فعلی الامام ان یؤجله سنه فان وصل الیها و الا فرق بینهما. (وسائل ۱۴/ ۶۱۳، باب ۱۵ از ابواب عیوب و تدلیس از کتاب نکاح، حدیث ۱).

(۱۳۴). صحیحه ابی بصیر، قال سمعت ابا جعفر (ع) یقول: من کانت عنده امرأه فلم یکسها ما یواری عورتها و یطعمها ما یقیم صلبها کان حقا علی الامام ان یفرق بینهما. (وسائل، ۱۵/ ۲۲۳، باب ۱، از ابواب نفقات، از کتاب نکاح، حدیث ۲).

(۱۳۵). خبر معمر بن وشیکه، قال: سمعت ابا جعفر (ع) یقول: لا یصلح الناس فی الطلاق الا بالسیف و لو ولیتهم لرددتهم فیه الی کتاب اللّه عز و جل. (وسائل، ۱۵/ ۲۷۲، باب ۶ از ابواب مقدمات طلاق، حدیث ۲).

(۱۳۶). فی خبر ابی بصیر عنه (ع): لو ولیت الناس لعلمتهم کیف ینبغی لهم ان یطلقوا، ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره. (وسائل، ۱۵/ ۲۷۲، باب ۶ از ابواب مقدمات طلاق حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۸

که خرجی آن زن را بپردازد و تا هنگامی که ولی، مخارج زن را می پردازد، زن حق ازدواج مجدد ندارد و اما اگر از پرداخت مخارج امتناع ورزید، والی او را مجبور می کند که زن را طلاق بدهد» «۱۳۷» ۱.

مرحوم صدوق می فرماید در روایت دیگری چنین آمده است:

«اگر زوج ولی ندارد، حاکم آن زن را طلاق می دهد».

در روایت کنانی نیز وارد

شده که: «اگر زوج، ولی ندارد، سلطان، زن او را طلاق می دهد» «۱۳۸» ۱.

۷- در باب «لعان» «۱۳۹» ۱ محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که از آن حضرت سؤال نمودم هنگامی که بین زن و شوهر، لعان انجام می گیرد چه بکند؟ حضرت فرمود:

«امام پشت به قبله می نشیند و آن دو، روبروی امام، رو به قبله قرار می گیرند و ...» «۱۴۰» ۱

در صحیحه بزنطی از امام رضا (ع) نیز همین مضمون آمده است.

۸- برید کناسی از امام محمد باقر (ع) در ارتباط با «ظهار» «۱۴۱» ۱ روایتی را نقل می کند که در قسمتی از آن آمده است:

---

(۱۳۷). صحیحه برید، قال سألت ابا عبد اللّه (ع) عن المفقود کیف تصنع امرأته؟ فقال: «ما سکتت عنه و صبرت فخل عنها، و ان هی رفعت امرها الی الوالی اجلها اربع سنین ثم یکتب الی الصقع الذی فقد فیه فلیسأل عنه ... و ان لم یکن له مال قیل للوالی: انفق علیها فان فعل فلاـ سبیل لها الی ان تتزوج ما انفق علیها، و ان ابی ان ینفق علیها اجبره الوالی علی ان یطلق تطلیقه ...». (وسائل، ۱۵/ ۳۸۹، باب ۲۳ از ابواب اقسام طلاق، حدیث ۱).

(۱۳۸) وسائل، ۱۵/ ۳۹۰، باب ۱۲۳ از ابواب اقسام طلاق، حدیثهای ۲ و ۵.

(۱۳۹). لعان، در شرایطی است که شوهر، نسبت زنا و فساد به همسر خود می دهد و همسر، آن را انکار می کند.

هر دو به حضور حاکم می آیند و هر یک چهار مرتبه به وحدانیت خدا قسم می خورند و خدا را به شهادت می گیرند که راست می گویند و در دفعهٔ پنجم بر خود لعن می نمایند اگر دروغگو

باشند. و سپس حاکم حکم به جدایی آنها از یکدیگر می دهد. (مقرر).

(۱۴۰). صحیحه محمد بن مسلم، قال: سألت ابا جعفر (ع) عن الملاعن و الملاعنه کیف یصنعان؟ قال: یجلس الامام مستدبر القبله یقیمهما بین یدیه مستقبل القبله بحذائه. الحدیث. و نحوها صحیحه البزنطی عن الرضا (ع).

(وسائل، ۱۵/ ۵۸۷، باب ۱، از ابواب کتاب اللعان، حدیثهای ۴ و ۲).

(۱۴۱). اگر همسر ارتباط و همبستر شدن با زوجهٔ خود را با گفتن جمله «انت علی کظهر امی» (تو بر من مثل پشت مادرم هستی) بر اساس شرایطی که در کتب فقهی ذکر شده است، تحریم نمود، اصطلاحا «ظهار» گفته می شود و تا قبل از پرداختن کفاره (آزاد کردن یک بنده یا شصت روز، روزه و یا سیر کردن شصت نفر گرسنه) همبستر شدن با همسرش بر او حرام است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۴۹

«... پس اگر شوهر قدرت بر آزاد کردن بنده دارد، بر امام است که او را مجبور کند بنده ای را آزاد نماید و یا صدقه بدهد، چه قبل از آمیزش با همسرش و چه بعد از آن» «۱۴۲» ۱.

هدف از آوردن اینگونه روایات از ابواب مختلف در اینجا این است که مشخص شود امامت به معنی حکومت در نظام و بافت قوانین اسلام تنیده شده و بقای قوانین اسلام وابسته به تشکیل دولت و حکومت است، و اینکه عدم اهتمام به تشکیل حکومت برابر است با عدم اهتمام به اسلام و قوانین اسلام.

حکومت و ارث

: نقش حکومت و امامت در کتاب ارث، بسیار بارز و روایات در این باب نیز بسیار زیاد است که از باب نمونه تعدادی از آنها را به

اجمال متذکر می شویم:

۱- عبد الملک بن اعین و مالک بن اعین روایت می کنند که از امام محمد باقر (ع) در بارهٔ مردی نصرانی که از دنیا رفته و از او پسر برادر و پسر خواهری مسلمان و فرزندان و همسر نصرانی به جای مانده، سؤال نمودیم که با میراث او چه معامله ای انجام دهیم؟ ...

آنگاه به آن حضرت گفته شد: اگر فرزندان او در حالی که صغیرند مسلمان شدند چه کنیم؟

حضرت فرمود:

«میراث پدرشان را نزد امام قرار دهید تا به حد بلوغ برسند، اگر به اسلام خود باقی ماندند، امام میراث پدرشان را به آنان واگذار می کند. اما اگر به دین اسلام باقی نماندند، امام میراث را به پسر برادر و پسر خواهر مسلمان میت پرداخت می کند.» «۱۴۳» ۱

[دربارهٔ این روایت این توضیح لازم است که اگر شخص مسلمان بمیرد و وارث مسلمان نداشته باشد، ارثش به امام می رسد و اگر کافری از دار دنیا برود و وارث مسلمانی و لو در رده های چندم ارث، داشته باشد، ارث او به وارث مسلمان خواهد رسید].

۲- ابی بصیر روایت می کند که از امام جعفر صادق (ع) از «میراث» مرد مسلمانی که

---

(۱۴۲). خبر برید الکناسی عن ابی جعفر (ع) فی الظهار و فیه: «فان کان یقدر علی ان یعتق فان علی الامام ان یجبره علی العتق او الصدقه من قبل ان یمسها و من بعد ما یمسها». (وسائل، ۱۵/ ۵۳۳، باب ۱۷ از کتاب ظهار، حدیث ۱).

(۱۴۳). خبر عبد الملک بن اعین و مالک بن اعین عن ابی جعفر (ع) قال: سألته عن نصرانی مات و له ابن اخ مسلم و ابن اخت مسلم و له

اولاد و زوجه نصاری ... قیل له: فان اسلم اولاده و هم صغار؟ فقال (ع): یدفع ما ترک ابوهم الی الامام حتی یدرکوا فان اتموا علی الاسلام اذا ادرکوا دفع الامام میراثه الیهم و ان لم یتموا علی الاسلام اذا ادرکوا دفع الامام میراثه الی ابن اخیه و ابن اخته المسلمین. (وسائل، ۱۷/ ۳۷۹ باب ۲ از ابواب موانع الارث، حدث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۰

مرده و دارای مادری نصرانی است سؤال نمودم. حضرت فرمود:

«پس اگر هیچ یک از اقوامش مسلمان نشدند میراث او مال امام است». «۱۴۴» ۱

۳- هشام بن سالم از امام جعفر صادق (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«مردم به تقسیمات ارث و طلاق پایبند نمی شوند، مگر به وسیلهٔ شمشیر». «۱۴۵» ۱

از این روایت بخوبی استفاده می شود که هدف اسلام آنگونه که برخی ناآگاهان پنداشته اند صرف بیان قانون و تشریع احکام و بیان آداب نیست بلکه به اجرای آن در جامعه نیز نظر دارد [اصولا قوانین اسلام برای اجرا نازل شده و به همین جهت به قوهٔ مجریه و رهبر و دولت و قدرت و شمشیر نیاز است و بدون آن، کلیهٔ احکام اسلام از جمله مقررات تقسیم ارث در جامعه قوام و قیام نخواهد یافت] پس از این به توضیح و بررسی این مسأله نیز خواهیم پرداخت.

۴- روایات ابواب «میراث من لا وارث له»: کتاب وسائل الشیعه در بابهای ۳ و ۴ از ابواب ولاء ضمان جریره و امامت، روایاتی را ذکر کرده که همهٔ آنها دلالت دارد که اگر کسی از دنیا برود و وارثی نداشته باشد، میراثش در اختیار امام و حکومت اسلامی قرار

می گیرد. البته این معنی در روایات به سه تعبیر آمده است، دسته ای از روایات می گوید «میراث من لا وارث له»، جزء انفال است و دسته ای دیگر می گویند که مال امام و در اختیار امام است و دستهٔ سوم تصریح دارد که جزء بیت المال مسلمین است و باید به صندوق عمومی و خزانهٔ دولت واریز گردد. [در همین باره تعدادی از علما، همچون مرحوم صاحب وسائل و مرحوم حاج آقا رضا، تصور نموده اند که این روایات با هم متناقض است و سعی کرده اند به گونه ای آنها را توجیه کنند].

امّا ظاهرا مفهوم این سه دسته از روایات با یکدیگر تضاد و تناقضی ندارد و منظور همه یکی است. زیرا انفال، ملک شخص امام نیست، بلکه ملک منصب امامت و حکومت است و در اختیار امام قرار می گیرد، برای مصرف در مصالح جامعه مسلمین، هر چند ادارهٔ امور شخصی امام نیز از مهمترین مصالح مسلمین است.

ما این مباحث را در کتاب الخمس «۱۴۶» ۱ به رشتهٔ تحریر در آورده و در مباحث خمس و

---

(۱۴۴). صحیحه ابی بصیر قال: سألت ابا عبد اللّه (ع) عن رجل مسلم مات و له ام نصرانیه، «... فان لم یسلم احد من قرابته فان میراثه للامام. (وسائل ۱۷/ ۳۸۱، باب ۳ از ابواب موانع الارث، حدیث ۱).

(۱۴۵). صحیحه هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه (ع) قال: لا یستقیم الناس علی الفرائض و الطلاق الا بالسیف. (وسائل، ۱۷/ ۴۱۹، باب ۳ از ابواب موجبات الارث، حدیث ۱).

(۱۴۶). کتاب الخمس و الانفال یکی از تألیفات ارزشمند فقهی حضرت استاد در فقه استدلالی است که توسط-

در بخش هشتم همین کتاب نیز به بحث و بررسی آنها خواهیم پرداخت. چنانچه قبلا نیز در ذیل بحث «حکومت و خمس و انفال» اشاره ای به آن شد.

حکومت و قضاء و حدود

اشاره

قضاوت یکی از ارکان حکومت اسلامی و منصب قضاء یکی از شئون ولایت و امامت است.

حاکم اسلامی، قضات را نصب می کند و قاضی ها پایه های حاکمیت اسلام و حاکم اسلامی را تثبیت می کنند، به گونه ای که تفکیک حکومت و قضاوت در اسلام اساسا غیر ممکن است.

روایات نیز در این باب بسیار زیاد است که از باب نمونه روایتهایی را متذکر می شویم:

۱- اسحاق بن عمار از امام جعفر صادق (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) به شریح قاضی گفت ای شریح، تو در جایگاهی [مسند قضاوت] نشسته ای که به جز پیغمبر یا وصی پیغمبر و یا شخص شقی و فاجر نمی نشیند». «۱۴۷» ۱

۲- سلیمان بن خالد از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«از قضاوت بپرهیزید، زیرا قضاوت مخصوص امامی است که عالم به قضاوت بوده و در بین مسلمانان عادل باشد، همانند پیامبر (ص) یا وصی پیامبر». «۱۴۸» ۱

دربارۀ این روایت مطالبی قابل ذکر است که اجمالا یادآور می شویم:

الف- آیا مراد از «حکومت» که در روایت فوق آمده چیست؟ آیا حکومت به مفهوم قضاوت است؟ یا اینکه به معنی مطلق ولایت و حاکمیت که یکی از شئون آن ولایت است، می باشد؟ احتمال هر دو برداشت وجود دارد، امّا آنچه با ظاهر روایت بیشتر سازگار است به نظر می رسد که احتمال اول باشد.

ب- در کتاب تهذیب و کافی در متن روایت به جای کلمۀ «کنبی- همانند پیامبر» کلمۀ «لنبی- برای پیامبر» آمده، در صورتی که در کتاب الفقیه، کنبی آمده و مشخص است که بین این

دو تعبیر فرق بسیار است، زیرا در صورت تعبیر اول قضاوت یا حکومت، به پیامبر منحصر می شود بر خلاف تعبیر دوم [که پیامبر و وصی پیامبر صرفا به عنوان نمونه و الگو ذکر شده است].

- انتشارات اسلامی منتشر شده است. (مقرر).

(۱۴۷). خبر اسحاق بن عمار عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قال امیر المؤمنین (ع) لشریح: یا شریح، قد جلست مجلسا لا یجلسه (ما جلسه) الا نبی او وصی نبی او شقی. (وسائل، ۱۸/ ۷، باب ۳ از ابواب صفات القاضی حدیث ۲).

(۱۴۸). سلیمان بن خالد عن ابی عبد اللّه (ع) قال: اتقوا الحکومه فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین: لنبی (کنبی) او وصی نبیی. (وسائل، ۱۸/ ۷، باب ۳ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۲

ج- در کتاب مرآه العقول در ذیل این روایت آمده است: «ظواهر اینگونه روایات بر این دلالت دارد که قضاوت برای غیر معصوم جایز نیست، اما از سوی دیگر مشاهده می کنیم که ائمه معصومین (ع) برای حل و فصل امور مردم، به اطراف و اکناف قاضی اعزام می داشته اند، پس باید این روایات را اینگونه تفسیر کنیم که قضاوت در اصل و بالاصاله مخصوص ائمه معصومین علیهم السلام است و کسی نمی تواند این مسئولیت را به عهده بگیرد، مگر با اذن و اجازۀ آنها و همچنین در روایتی که آمده «بر این مقام تکیه نمی زند مگر پیامبر- یجلسه الا- نبی» باز منظور همین معناست که بالاصاله این مقام مخصوص پیامبران است، و خلاصۀ کلام اینکه حصر در اینجا، حصر اضافی است نسبت به کسانی که در مقابل معصومین (ع) مقام

قضاوت را اشغال نموده اند «(۱۴۹)» ۱».

البته کلام صاحب مرآه العقول (علامه مجلسی) بر این اساس استوار است که مقصود از وصی و امام در روایت منحصر به امام معصوم باشد. که در این صورت ناچاریم روایت را به قضاوت بالاصاله و یا به حصر اضافی حمل کنیم، زیرا در هر صورت امکان ندارد در عصر غیبت اگر چه هزاران سال هم طول بکشد، ما ملتزم به تعطیل بودن قضاوت شرعی گردیم.

و اما آنچه ایشان فرموده اند که ائمه علیهم السلام به اطراف و اکناف، قاضی اعزام می فرموده اند، اثبات آن برای غیر پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) طبق گواهی تاریخ مشکل است. بلی ائمه معصومین علیهم السلام، وکلا و نمایندگانی در شهرهای مختلف داشته اند که دربارهٔ مسائل و حقوق شرعی، شیعیان به آنان مراجعه می کرده اند، اما اینکه قاضی به اطراف اعزام دارند، چنین مطلبی به اثبات نرسیده است. مگر اینکه ایشان با این بیان بخواهند بفرمایند که در عصر غیبت، به صورت عموم برای فقها منصب قضاوت قرار داده شده است، چه بسا از «مقبولهٔ عمر بن حنظله» و «مشهورهٔ ابی خدیجه» نیز چنین معنایی استفاده می شود.

پرداخت دیه از بیت المال در صورت وقوع خطا در قضاوت:

۳- اصبغ بن نباته روایت می کند که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«در مواردی که قاضی خود نسبت به قتل یا قطع دست کسی خطا کرد و به اشتباه حکم نمود، باید دیهٔ آن از بیت المال مسلمانان پرداخت شود «(۱۵۰)» ۱».

---

(۱۴۹). مرآه العقول، ۴/ ۲۳۱، چاپ قدیم، اول کتاب القضاء.

(۱۵۰). اصبغ بن نباته، قال: قضی امیر المؤمنین (ع) ان ما اخطأت القضاه فی دم او قطع فهو علی بیت مال المسلمین (وسائل، ۱۸/ ۱۶۵، باب ۱۰ از ابواب آداب

القاضی، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۳

نظیر این روایت، روایت دیگری به نقل از ابی مریم از امام محمد باقر (ع) است که در باب هفتم ابواب دعوی القتل از کتاب قصاص وسائل الشیعه درج گردیده است.

از اینگونه روایات نیز استفاده می شود که قضاوت و حکومت و بیت المال از مسائلی است که در اسلام تشریع شده [و همه مربوط به هم بوده و زیر نظر امام است و این لازمهٔ طبیعی یک تشکیلات وسیع و گسترده است].

زندانی شدن افراد فاسد و کلاهبردار توسط امام:

۴- برقی از پدرش از امیر المؤمنین (ع) روایت می کند که فرمود:

«بر امام واجب است که علمای فاسق و پزشکان جاهل و غیر متخصص و دلالهای کلاهبردار مفلس را زندانی کند، سپس آن حضرت اضافه فرمود: اگر امام بعد از اجرای حد، آنها را حبس کند ظلم است «۱۵۱» ۱».

قبول شهادت توسط امام:

۵- در صحیحهٔ عمر بن یزید آمده است که گفت از امام جعفر صادق (ع) سؤال کردم از جریان مردی که از دار دنیا رفته و همسر آبستنش پس از درگذشت وی، فرزندی به دنیا آورده که پس از قرار گرفتن بر روی زمین از دنیا رفته است، زنی که قابله بوده شهادت می دهد که صدای گریهٔ فرزند را قبل از مردن شنیده [دربارهٔ میراث میت چه باید کرد؟] حضرت فرمود:

«بر امام است که شهادت وی را دربارهٔ یک چهارم میراث فرزند بپذیرد «۱۵۲» ۱».

اجرای حدود زیر نظر و با پشتوانهٔ امام:

۶- حفص بن غیاث روایت می کند که از امام جعفر صادق (ع) پرسیدم، چه کسی حدود را اقامه می کند؟ سلطان یا قاضی؟ حضرت فرمود:

«اقامهٔ حدود به دست کسی است که حکم از آن اوست «۱۵۳» ۱».

حال باید دید با بیان این جمله، اجرای حکم را به چه کسی واگذار نموده اند، قاضی

(١٥١). البرقی عن أبیه عن علی (ع) قـال: یجب علی الامـام ان یحبس الفسـاق من العلمـاء و الجهـال من الاطبـاء و المفالیس من الاکریاء، قال و قال (ع): حبس الامام بعد الحد ظلم. (وسائل، ١٨/ ٢٢١، باب ٣٢ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ٣).

(١٥٢). صـحیحه عمر بن یزید قال: سألت ابا عبد اللّٰه (ع) عن رجل مات و ترک امرأته و هی حامل فوضـعت بعد موته غلاما ثم مات الغلام بعد ما وقع الی الارض، فشـهدت المرأه التی قبلتها انه اسـتهل و صاح حین وقع الی الارض ثم مات، قال: علی الامام ان یجیز شهادتها فی ربع میراث الغلام (وسائل، ١٨/ ٢٥٩، باب ٢۴ از ابواب شهادات، حدیث ۶).

(١٥٣). حفص بن غیاث قال: سألت ابا عبد اللّٰه (ع): من

یقیم الحدود؟ السلطان، او القاضی؟ فقال: اقامه الحدود الی من الیه الحکم. (وسائل ۱۸ / ۳۳۸، باب ۲۸ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۴

یا والی و حاکمی که قاضی را به قضاوت منصوب نموده است؟ دو وجه در اینجا محتمل است که شاید وجه اول با ظاهر روایت بیشتر مطابقت کند، در نتیجه، منظور این است که قاضی آنچه را به آن حکم نموده، تنفیذ و اجرا می کند. البته اینجا جای بسی تأمل است [چون که قدرت قاضی در واقع وابسته به قدرت حاکم است و در حقیقت قاضی ای که حاکم، قدرت را به وی واگذار کرده و از او حمایت می کند، احکام را اجرا می نماید، پس اجرای احکام به قدرت حاکم بازگشت می کند و قدرت این دو، در طول یکدیگر قرار می گیرند].

۷- مرحوم شیخ مفید در مقنعه می فرماید: «... و اما مسئولیت اقامهٔ حدود آن به عهدهٔ سلطان اسلام است، کسی که از جانب خداوند به این مقام نصب شده و آنان ائمه هدی علیهم السلام از خاندان پاك پیامبرند و همچنین امرا و حاکمهایی که از جانب آنان به این مقام منصوب شده اند و آنان اعمال نظر در اینگونه مسائل را در صورت تمکن به فقهای شیعیان خویش واگذار نموده اند «۱۵۴» ۱.

۸- مستدرك الوسائل از «جعفریات» به سند خویش از امام جعفر صادق از پدرانش از علی بن ابی طالب علیهم السلام روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«حکم کردن و اجرای حدود و اقامهٔ جمعه صحیح نیست مگر به وسیلهٔ امام «۱۵۵» ۱».

همانند همین روایت در کتاب دعائم الاسلام از آن حضرت روایت شده و در آنجا

آمده است: «به وسیلهٔ امام عادل».

۹- حفص بن عون به صورت مرفوع [با حذف افرادی از زنجیرهٔ سند] از پیامبر خدا (ص) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«یک ساعت (عمر) امام عادل بهتر از عبادت هفتاد سال است، و حدّی که به خاطر خدا در زمین اقامه گردد بهتر از چهل روز بارندگی است». «۱۵۶» ۱

۱۰- قطب راوندی در لب اللباب از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«یک روز سلطان عادل بهتر از باران چهل روز است و حدّی که بر روی زمین اقامه

---

(۱۵۴). وسائل، ۱۸/ ۳۳۸، باب ۲۸ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۲، مقنعه/ ۱۲۹.

(۱۵۵). عن الجعفریات بسنده عن جعفر بن محمد عن أبیه عن جده علی بن الحسین عن أبیه ان علیا (ع) قال:

لا یصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعه الا بامام. (مستدرک، ۳/ ۲۲۰ باب ۲۵ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱).

(۱۵۶). حفص بن عون رفعه قال: قال رسول الله (ص) ساعه امام عدل افضل من عباده سبعین سنه و حد یقام لله فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا (وسائل، ۱۸/ ۳۰۸، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۵).

گردد برتر از شصت سال عبادت است». «۱۵۷» ۱

بنابراین با توجه به اینکه برکات خداوند تبارک و تعالی پایدار و همیشگی است و آسمان از بارش بازنمی ایستد، چگونه می توان گفت به واسطهٔ سوء نیت خلیفهٔ عباسی در عصر طولانی غیبت، مردم از امامت و ولایت و اقامهٔ حدود و سایر امور محروم گردند؟!

تعقیب افراد متجاوز توسط امام:

۱۱- ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) روایت می کند که از آن حضرت دربارهٔ

مردی که شهود گواهی دادند که او زناکار است و قبل از اینکه حدّ بر او جاری شود فرار کرده، سؤال نمودند، حضرت فرمود:

«اگر توبه کند چیزی بر او نیست و اگر به دست امام گرفتار شد، حد بر او جاری می شود و اگر مکان او مشخص گردید، امام کسی را به دنبال او می فرستد.» «۱۵۸» ۱

روایات دیگری در زمینهٔ اجرای حدود توسط امام:

۱۲- در صحیحهٔ محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) آمده است که گفت به آن حضرت عرض کردم شخصی بر من جنایتی روا داشت، آیا از او درگذرم یا اینکه برای مجازات، او را به نزد سلطان ببرم؟

حضرت فرمود: «این حق تو است اگر مورد عفو قرارش دادی کار خوبی انجام داده ای و اگر او را به نزد امام بردی حق خود را مطالبه کرده ای اما چگونه به امام دست خواهی یافت؟!». «۱۵۹» ۱

۱۳- در موثقه سماعه بن مهران از امام صادق (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«کسی که دزدی را دستگیر کرده اگر او را مورد عفو قرار داد، این حق اوست، امّا اگر کار او به نزد امام کشیده شد، امام دست دزد را قطع می کند.» «۱۶۰» ۱

۱۴- در کتاب من لا یحضره الفقیه از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۱۵۷). القطب الراوندی فی لب اللباب عن النبی (ص) قال: یوم واحد من سلطان عادل خیر من مطر اربعین یوما و حد یقام فی الارض ازکی من عباده ستین سنه. (المستدرک ۳/ ۲۱۶، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱۰).

(۱۵۸). ابی بصیر عن ابی عبد الله (ع) فی رجل اقیمت علیه البینه بانه زنی ثم هرب قبل ان

یضرب قال: ان تاب فما علیه شی ء و ان وقع فی ید الامام اقام علیه الحد و ان علم مکانه بعث الیه. (وسائل، ۱۸/ ۳۲۸، باب ۱۶ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۴).

(۱۵۹). محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) قال: قلت له: رجل جنی الی اعفو عنه او ارفعه الی السلطان؟ قال: هو حقک ان عفوت عنه فحسن و ان رفعته الی الامام طلبت حقک و کیف لک بالامام؟ (وسائل، ۱۸/ ۳۲۹، باب ۱۷، از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱).

(۱۶۰). سماعه بن مهران عن ابی عبد اللّه (ع) قال: من اخذ سارقا فعفا عنه فذلک له فاذا رفع الی الامام قطعه.

(وسائل، ۱۸/ ۳۳۰، باب ۱۷ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۶

«برای والی و حاکمی که ایمان به خدا و روز قیامت دارد، روا نیست که به جز در مورد حدّ [و به عنوان تعزیر] بیشتر از ده تازیانه به مجرم بزنند و برای ادب کردن بنده از سه تا پنج تازیانه جایز است». «۱۶۱» ۱

۱۵- در مرسلۀ برقی از برخی اصحاب خویش از امام صادق (ع) و یا امام محمد باقر (ع) از امیر المؤمنین (ع) وارد شده که آن حضرت فرمود:

«اگر بر دزدی شخص بینه اقامه گردید، امام نمی تواند وی را مورد بخشش قرار دهد، ولی اگر آن مجرم خود بر گناه خویش اعتراف کرد، امام اگر خواست او را مورد بخشش قرار می دهد و اگر خواست دست او را قطع می کند». «۱۶۲» ۱

۱۶- در صحیحۀ فضیل آمده است که گفت از امام جعفر صادق (ع) شنیدم که می فرمود: «کسی که یک مرتبه در

نزد امام به گناهی که موجب یکی از حدود خداوند است اعتراف کرد، چه مرد آزاد باشد یا بنده و چه زن آزاد باشد یا کنیز، بر امام است که بر اساس اعترافی که خود علیه خویش نموده بر وی حدّ جاری کند، مگر در مورد زنای محصنه». «۱۶۳» ۱

۱۷- حسین بن خالد از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که گفت از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

«بر امام واجب است هنگامی که مشاهده کرد مردی مرتکب زنا شده یا شرب خمر نموده بر وی حدّ جاری کند و در صورت مشاهدهٔ او، دیگر نیاز به بینه نیست، چرا که وی امین خداوند در میان مردم است». «۱۶۴» ۱

۱۸- امام صادق (ع) دربارهٔ مردی که به زن خویش گفت ای زناکار و آن زن در جواب وی گفت تو زناکارتر از من هستی! فرمود:

---

(۱۶۱). قال رسول اللّه لا یحل لوال یؤمن باللّه و الیوم الآخر ان یجلد اکثر من عشره اسواط الا فی حد و اذن فی ادب المملوك من ثلثه الی خمسه. (الفقیه، ۴/ ۷۳، باب نوادر الحدود، حدیث ۵۱۴۳).

(۱۶۲). مرسله البرقی عن بعض اصحابه عن بعض الصادقین (ع) عن امیر المؤمنین (ع): اذا قامت البینه فلیس للامام ان یعفو، و اذا اقر الرجل علی نفسه فذاك الی الامام ان شاء عفا و ان شاء قطع. (وسائل، ۱۸ / ۳۳۱، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۳).

(۱۶۳). الفضیل، قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول: من اقر علی نفسه عند الامام بحق من حدود اللّه مره واحده حرا کان او عبدا او حره کانت أو أمه فعلی الامام ان یقیم الحد علیه

للذی اقربه علی نفسه کائنا من کان الا الزانی المحصن. (وسائل، ۱۸/ ۳۴۳، باب ۳۲ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱).

(۱۶۴). الحسین بن خالد عن ابی عبد اللّه (ع) قال: سمعته یقول: الواجب علی الامام اذا نظر الی رجل یزنی او یشرب الخمر ان یقیم علیه الحد و لا- یحتاج الی بینه مع نظره لا-نه امین اللّه فی خلقه. (وسائل، ۱۸/ ۳۴۴، باب ۳۲، از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۷

«باید به زن به خاطر نسبت ناروایی که به مرد داده حدّ قذف (نسبت ناروا به کسی دادن) جاری نمود، امّا به خاطر اقرار و اعتراف به گناهی که علیه خود نموده، حدّ جاری نمی شود، مگر در صورتی که در نزد امام چهار مرتبه به گناه خویش اعتراف کند». «۱۶۵» ۱

۱۹- ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود: «شخصی که به خاطر دزدی دست وی قطع شده، در صورت تکرار دزدی، پای وی قطع می شود و اگر باز دزدی نمود دست یا پای دیگر او قطع نمی شود بلکه در زندان بازداشت می شود و از بیت المال مسلمین، مخارج او پرداخت می گردد». «۱۶۶» ۱

روایات دیگری نیز نظیر این روایت، وارد شده است.

۲۰- عیسی بن عبد اللّه روایت می کند که به امام جعفر صادق (ع) گفتم:

«دزدی در سالی دزدی نمود و او را برای مجازات نزد والی بردند، اما والی او را بخشید، در سال بعد باز به خاطر سرقت دستگیر شد و او را به نزد حاکم بردند، آیا به خاطر کدامیک از این دو دزدی باید دست وی قطع شود؟ حضرت فرمود: «برای

آخرین دزدی». «۱۶۷» ۱

۲۱- حمزه بن حمران گفت از امام جعفر صادق (ع) سؤال کردم ... تا آنجا که حضرت فرمود:

«و اگر میت برای اموال خویش سرپرستی مشخص نکرد تا از دار دنیا رفت میراث او در اختیار امام مسلمانان است. به آن حضرت عرض کردم پس حال غاصب چگونه می شود؟

حضرت فرمود: «اگر او اموال را به امام مسلمانان واگذار نمود در امان است». «۱۶۸» ۱

۲۲- در قسمتی از خبر فقیه آمده است که فرمود:

---

(۱۶۵). قال الصادق (ع): فی رجل قال لامرأته یا زانیه قالت: انت ازنی منی فقال: علیها الحد فیما قذفت به، و اما اقرارها علی نفسها فلا تحد حتی تقر بذلک عند الامام اربع مرات. (وسائل ۱۸/ ۴۴۷، باب ۱۳، از ابواب حد قذف، حدیث ۳).

(۱۶۶). ابی بصیر عن ابی عبد اللّه (ع) قال: یقطع رجل السارق بعد قطع الید ثم لا یقطع بعد فان عاد حبس فی السجن و انفق علیه من بیت مال المسلمین. (وسائل ۱۸/ ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حد السرقه، حدیث ۶).

(۱۶۷). عیسی بن عبد اللّه قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) السارق یسرق العام فیقدم الی الوالی لیقطع فیوهب ثم یؤخذ فی قابل و قد سرق الثانیه و یقدم الی السلطان فبأی السرقتین یقطع؟ قال: یقطع بالاخیر. (وسائل ۱۸/ ۵۰۰ باب ۹ از ابواب حد السرقه، حدیث ۲).

(۱۶۸). حمزه بن حمران قال: سألت ابا عبد اللّه (ع) (الی قوله): و ان کان المیت لم یتوال الی احد حتی مات فان میراثه لامام المسلمین- فقلت: فما حال الغاصب؟ فقال: اذا هو اوصل المال الی امام المسلمین فقد سلم (وسائل، ۱۸/ ۵۰۱، باب ۱۰ از ابواب

حد السرقه، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۸

«سنت بر این جاری شده که هنگامی که نزاع به امام کشیده شد و بینه اقامه گردید، حکم نباید معطل بماند و حد باید اقامه گردد» «۱۶۹» ۱

۲۳- مفضل بن صالح از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«در صورتی که سارق که از خرمن دزدی کند، اگر از خرمن امام ستمگر دزدی کرده باشد، دست وی قطع نمی شود، چون که حق خود را گرفته است، اما در صورتی که خرمن از آن امام عادل بوده است، مستوجب کشته شدن است «۱۷۰» ۱».

۲۴- در صحیحهٔ محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) روایت شده که فرمود:

«کسی که در شهر (علیه حکومت اسلامی) سلاح به کف گرفت ... پس جزای او جزای محارب است و کار او در دست امام است، اگر خواست او را می کشد و یا به دار می آویزد و اگر خواست دست و پایش را قطع می کند «۱۷۱» ۱».

۲۵- در صحیحهٔ برید روایت شده که گفت از امام باقر (ع) دربارهٔ کلام خداوند سبحان که می فرماید: «إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ»- همانا جزای کسانی که با خدا و رسول وی از در جنگ برخاستند- پرسش نمودم، حضرت فرمود:

«این به نظر امام است هر گونه که خواست رفتار می نماید، عرض کردم اختیار این مسأله به نظر وی واگذار شده؟ فرمود: نه بلکه متناسب با جنایتش مجازات می شود» «۱۷۲» ۱.

۲۶- عبد الله بن طلحه از امام صادق (ع) دربارهٔ آیهٔ شریفه «إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ» پرسید که آیا تبعید محارب (به عنوان مجازات که در دنباله آیه ذکر

شده) غیر از تبعید سایرین است، نقل می کند که حضرت فرمود:

«حاکم به اندازهٔ جرمی که مرتکب شده او را محکوم خواهد کرد، آنگاه تبعید می کند، سوار کشتی اش نموده، آنگاه به دریا انداخته می شود «۱۷۳» ۱».

---

(۱۶۹). خبر الفقیه و فیه: فجرت السنه فی الحد انه اذا رفع الی الامام و قامت علیه البینه ان لا یعطل و یقام.

(وسائل، ۱۸/ ۵۹، باب ۱۸ از ابواب حد السرقه، حدیث ۴).

(۱۷۰). المفضل بن صالح عن ابی عبد اللّه (ع) قال: اذا سرق السارق من البیدر من امام جائر فلا قطع علیه انما اخذ حقه، فاذا کان من امام عادل علیه القتل (وسائل ۱۸/ ۵۱۹ باب ۲۴ از ابواب حد السرقه، حدیث ۵).

(۱۷۱). محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) قال: من شهر السلاح فی مصر ... فجزاؤه جزاء المحارب و امره الی الامام ان شاء قتله و صلبه و ان شاء قطع یده و رجله (وسائل ۱۸/ ۵۳۲، باب ۱ از ابواب حد المحارب، حدیث ۱).

(۱۷۲). صحیحه برید قال: سألت ابا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه عز و جل: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» (مائده/ ۳۳) قال: ذلک الی الامام یفعل ما شاء قلت: فمفوض ذلک الیه؟ قال لا و لکن نحو الجنایه (وسائل، ۱۸/ ۵۳۳، ابواب حد المحارب، باب ۱، حدیث ۲).

(۱۷۳). عبد اللّه بن طلحه، عن ابی عبد اللّه (ع) عن قول اللّه عز و جل: انما جزاء الذین یحاربون اللّه و رسوله، هذا-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۵۹

و روایتهای دیگری که در ارتباط با محارب وارد گردیده است.

۲۷- عمار ساباطی گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«هر مسلمانی که در

میان مسلمانان از اسلام مرتد شود ... بر امام است که او را به قتل برساند و تلاش نکند او را توبه دهد «۱۷۴» ۱.

۲۸- در صحیحهٔ هشام بن سالم از امام جعفر صادق (ع) آمده است که از آن حضرت دربارهٔ کسی که رسول خدا (ص) را دشنام داده است پرسش شد، حضرت فرمود:

«پیش از آنکه قضیه به نزد امام برسد افراد نزدیک تر به او به ترتیب او را به قتل برسانند». «۱۷۵» ۱

۲۹- ترمذی به سند خویش از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«تا می توانید حدود را از مسلمانان دور نمایید و اگر راه گریزی هست باز گذارید، زیرا امام اگر در عفو و گذشت خطا بکند بهتر از آن است که در عقوبت و مجازات دچار اشتباه گردد» «۱۷۶» ۱.

حکومت و قصاص و دیات

اشاره

در مباحث قصاص و دیات نیز روایتهای متعددی مربوط به ولایت و حکومت وارد شده که نمونه هایی از آن را متذکر می شویم:

مجازات و حبس مجرمین توسط امام:

۱- فضیل روایت می کند که به امام محمد باقر (ع) عرض کردم ده نفر، شخصی را به قتل رسانند [چگونه باید آنان را مجازات کنند؟] حضرت فرمود:

«اگر اولیای او بخواهند می توانند همهٔ آنها را به قتل برسانند و غرامت دیهٔ نه نفر را [به اولیای آنان] بپردازند و اگر خواستند یک نفر را از میان آنان انتخاب نموده، به قتل

- نفی المحارب غیر هذا النفی، قال: یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل و ینفی و یحمل فی البحر ثم یقذف به (وسائل ۱۸/ ۵۴۰، ابواب حد المحارب، باب ۴، حدیث ۵).

(۱۷۴). عمار الساباطی قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول کل مسلم بین مسلمین ارتد عن اسلام ... و علی الامام ان یقتله و لا یستتیبه. (وسائل ۱۸/ ۵۴۵ ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۳).

(۱۷۵). هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه (ع) انه سئل عمن شتم رسول اللّه (ص) فقال: یقتله الادنی فالادنی قبل ان یرفع الی

الامام. (وسائل ۱۸/ ۵۵۴ ابواب حد المرتد، باب ۷، حدیث ۱).

(۱۷۶). الترمذی بسنده عن رسول اللّه (ص) انه قال: ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان له مخرج فخلوا سبیله فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبه. (سنن ترمذی ۲/ ۴۳۸، ابواب الحدود، باب ۲، حدیث ۱۴۴۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۰

برسانند .... آنگاه والی سایرین را تأدیب و زندانی می نماید «۱۷۷» ۱».

۲- ابی العباس و غیر او از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده اند

که آن حضرت فرمود:

«اگر عـده ای برای کشـتن یک نفر با هم همکاری نموده انـد، والی دسـتور می دهـد که (برای قصاص) هر یک از آنان را که خواستند به قتل برسانند «۱۷۸» ۱.

۳- حریز از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که گفت از آن حضرت پرسش نمودم دربارهٔ شخصی که شخص دیگری را از روی عمـد به قتل رسانـده و مردم او را به نزد والی آورده اند و والی او را به اولیای مقتول واگذار کرده تا او را بکشـند، اما در بین راه دسته ای بر آنان هجوم آورده و قاتل را از دست اولیای مقتول آزاد کرده اند. حضرت فرمود:

«به نظر من کسانی را که سبب آزادی قاتل شده اند، باید بازداشت و زندانی نمایند «۱۷۹» ۱».

۴- در صحیحهٔ حلبی از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود:

امیر المؤمنین علی (ع) دربـارهٔ دو مردی که یکی بـا گرفتن، و دیگری بـا وارد آوردن ضـربه شخصـی را به قتـل رسانـده بودند حکم نمود که قاتل کشته شود و آن نفر دیگر به حبس ابد محکوم شود تا در زندان از غصه بمیرد «۱۸۰» ۱».

و روایتهای دیگری از این قبیل که در آنها عنوان حبس مطرح شده و حبس قهرا به دست حاکم و والی است.

۵- در روایـتی صـحیح از زراره از امـام محمـد بـاقر (ع) روایت شـده دربـارهٔ بنـده ای که دو نفر را مجروح کرده بود ... به آن حضــرت گفتـه شـد: پس اگر شخصـی را در اول روز و دیگری را در آخر روز مجروح نمـوده، چگـونه بایـد مجـازات شـود؟ حضرت فرمود: «او به هر دو تعلق

---

(۱۷۷). الفضیل قال: قلت لأبی جعفر (ع):

عشره قتلوا رجلا؟ قال: ان شاء اولياؤه قتلوهم جميعا و غرموا تسع دیات و ان شاءوا تخيروا رجلا فقتلوه ... ثم الوالی بعد یلی ادبهم و حبسهم. (وسائل، ۱۹/ ۳۰، باب ۱۲ از ابواب القصاص، حدیث ۶).

(۱۷۸). ابی العباس و غیره عن ابی عبد اللّه (ع) قال: اذا اجتمع العده علی قتل رجل و احد حکم الوالی ان یقتل ایهم شاءوا. (وسائل، ۱۹/ ۳۰ باب ۱۲ از ابواب القصاص، حدیث ۷).

(۱۷۹). صحیحه حریز عن ابی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن رجل قتل رجلا عمدا فرفع الی الوالی فدفعه الوالی الی اولیاء المقتول لیقتلوه فوثب علیه قوم فخلصوا القاتل من ایدی الاولیاء، قال: اری ان یحبس الذین خلصوا القاتل.

الحدیث، (وسائل ۱۹/ ۳۴، باب ۱۶ از ابواب القصاص، حدیث ۱).

(۱۸۰). صحیحه الحلبی عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قضی علی (ع) فی رجلین امسک احدهما و قتل الآخر قال: یقتل القاتل و یحبس الآخر حتی یموت غما. الحدیث، (وسائل ۱۹/ ۳۵ باب ۱۷ ابواب القصاص، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۱

دارد، در صورتی که والی دربارهٔ مجروح اول حکم صادر نکرده باشد». «۱۸۱» ۱ [در فقه آمده که اگر بنده به شخص آزاد جراحتی وارد نمود، آن بنده در اختیار شخص مجروح است].

۶- در روایت صحیحهٔ ابن سنان آمده است که گفت: از امام جعفر صادق شنیدم دربارهٔ مردی که از طریق حرام قصد تجاوز به زنی را داشته و آن زن، سنگ به سوی او پرتاب کرده و وی در اثر این ضربه به قتل رسیده است، فرمود:

«در ما بین آن زن و خداوند عز و جل گناهی بر زن نیست و

اگر وی شکایت آن مرد را به نزد امام عادل می برد، امام ریختن خون او را حلال می شمرد». «۱۸۲» ۱.

۷- محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) روایت نموده که فرمود:

«کسی که به خاطر قصاص به امر امام کشته شده، دیگر در ارتباط با قتل و جراحت دیه ای بر وی نیست». «۱۸۳» ۱.

نمونه هایی از پرداخت دیه توسط امام:

۸- در روایت صحیحهٔ ابی بصیر آمده است که گفت از امام محمد باقر (ع) دربارهٔ کسی که شخص دیوانه ای را کشته، پرسش نمودم.

حضرت فرمود:

«اگر دیوانه به وی حمله نموده و او از خود دفاع کرده است، چیزی از قبیل مجازات و دیه بر وی نیست، اما از بیت المال مسلمانان، دیهٔ آن دیوانه به وارثش پرداخت می شود». «۱۸۴» ۱

۹- ابی الورد می گوید: به امام صادق (ع) و یا امام باقر (ع) عرض کردم: خداوند شما را به کارهای شایسته موفق بدارد، شخص دیوانه ای با شمشیر به کسی هجوم برده و ضربه ای به او وارد آورده و آن شخص شمشیر را از او گرفته و وی را کشته است. در این باره چگونه باید عمل شود؟ حضرت فرمود:

---

(۱۸۱). صحیحه زراره عن ابی جعفر (ع) فی عبد جرح رجلین ... قیل له: فان جرح رجلا- فی اول النهار و جرح آخر فی آخر النهار؟ قال: هو بینهما ما لم یحکم الوالی فی المجروح الاول (وسائل ۱۹/ ۷۷ باب ۴۵ ابواب القصاص، حدیث ۱).

(۱۸۲). صحیحه بن سنان قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع یقول فی رجل اراد امرأه علی نفسها حراما فرمته بحجر فاصابت منه مقتلا قال: لیس علیها شی ء فیما بینهما و بین اللّه عز و جل و ان قدمت الی

امام عادل اهدر دمه.

(وسائل ۱۹/ ۴۴، ابواب القصاص، باب ۲۳، حدیث ۱).

(۱۸۳). محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) قال: من قتله القصاص بامر الامام فلا دیه له فی قتل و لا جراحه (وسائل، ۱۹/ ۴۷، ابواب قصاص، باب ۲۴، حدیث ۸).

(۱۸۴). صحیحه ابی بصیر قال: سألت ابا جعفر (ع) عن رجل قتل رجلا مجنونا فقال: ان کان المجنون اراده فدفعه عن نفسه (فقتله) فلا شی ء علیه من قود و لا دیه و یعطی ورثته دیته من بیت مال المسلمین. الحدیث. (وسائل، ۱۹/ ۵۱- ۵۲، ابواب قصاص، باب ۲۸، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۲

«به نظر من به خاطر این کار نباید کشته شود و دیه هم به عهدهٔ او نیست، دیهٔ او به عهدهٔ امام است و خون او به هدر نمی رود». «۱۸۵» ۱

۱۰- ابی عبیده گوید از امام باقر (ع) دربارهٔ کوری که چشم شخص بینایی را کور کرده است پرسیدم. حضرت فرمود:

«کارهای عمدی کور، همانند کارهای خطایی محسوب می شود. در این مورد دیهٔ [کور کردن چشم] باید از مال او پرداخت شود و اگر مال و ثروتی نداشت، دیه بر عهدهٔ امام است و هیچ گاه حق شخص مسلمان باطل و ضایع نخواهد شد». «۱۸۶» ۱

نمونه هایی از موارد دریافت دیه توسط امام:

۱۱- در روایت صحیحه ای از ابی ولاد حناط آمده است که گفت از امام صادق (ع) دربارهٔ شخص مسلمانی که شخص مسلمان دیگری را [به عمد] کشته و برای مقتول، اولیایی از مسلمانان به جز اولیا و اقوام وی از اهل ذمه وجود ندارد، پرسش کردم. حضرت فرمود:

«بر امام است که دین اسلام را به اقوام و خویشان وی عرضه کند، هر

یـک از آنـان که اسـلام را پـذیرفت ولی اوست و قاتـل تحویـل وی می گردد، اگر خواست او را می کشـد و اگر خواست می بخشد و اگر خواست از او دیه دریافت می دارد و اگر هیچ یک از آنان اسـلام را نپذیرفتند، امام ولی امر اوست. اگر خواسـت او را می کشـد و اگر خـواست از او دیه گرفته و به بیت المـال واریز می کنـد. بـدان جهت که جنـایت مقتـول [در صورتی که کسی مرتکب قتل شود و قدرت بر پرداخت دیه نداشته باشد] به عهدهٔ امام است.

به همین جهت دیـهٔ کسـی که اولیای مسـلمان نداشـته باشـد متعلق به امام مسـلمانان است [و به نفع بیت المال ضـبط می شود]. عرض کردم: اگر امـام او را مورد عفو قرار داد، چی؟ حضـرت فرمود: این حق تمام مسـلمانان است و امام فقط می توانـد او را بکشد و یا دیه دریافت دارد. اما نمی تواند او را مورد عفو قرار دهد». «۱۸۷» ۱

---

(۱۸۵). ابی الورد قـال: قلت لأبی عبـد اللّه (ع) او لأبی جعفر (ع): اصـلحک اللّه رجل حمل علیه رجل مجنون فضـربه المجنون ضربه فتناول الرجل السـیف من المجنون فضربه فقتله؟ فقال: اری ان لا یقتل به و لا یغرم دیته و تکون دیته علی الامام و لا یبطل دمه. (وسائل، ۱۹/ ۵۲ ابواب قصاص، باب ۲۸، حدیث ۲).

(۱۸۶). ابی عبیـده قال: سألت ابا جعفر (ع) عن اعمی فقا عین صـحیح؟ فقال: ان عمـد الاعمی مثل الخطأ هـذا فیه الـدیه فی ماله فان لم یکن له مال فالدیه علی الامام و لا یبطل حق امرئ مسلم (وسائل ۱۹/ ۶۵ ابواب قصاص، باب ۳۵، حدیث ۱).

(۱۸۷). صحیحه ابی ولاد الحناط قال: سألت

ابا عبد اللّه (ع) عن رجل مسلم قتل رجلا مسلما (عمدا) فلم يكن للمقتول اولياء من المسلمين الا اولياء من اهل الذمه من قرابته، فقال: على الامام فان يعرض على قرابته من اهل بيته (دينه) الاسلام: فمن اسلام منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل و ان شاء عفا و ان شاء اخذ الديه- فان-

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۲۶۳

۱۲. در روايت صحيحهٔ ديگرى نيز از ابى ولاد حناط وارد شده كه امام صادق (ع) دربارهٔ شخصى كه كشته شده و ولىّ ديگرى به جز امام ندارد، فرمود:

«امام نمى تواند قاتل را مورد عفو قرار بدهد، امام بايد او را بكشد يا اينكه ديه گرفته و در بيت المال مسلمانان قرار دهد. چرا كه جنايت مقتول به عهدهٔ امام است، پس به همين جهت دريافت ديه نيز براى امام مسلمين است.» «۱۸۸» ۱

آنچه در اين دو روايت صحيحه آمده است، قوى ترين شاهد بر آن چيزى است كه ما تا كنون به صورت مكرر يادآورى نموده ايم كه آنچه در روايات آمده كه برخى اموال براى امام است، در واقع اين تعبير ديگرى از اين مفهوم است كه اين اموال متعلق به عموم مسلمانان است.

پس در واقع آن چيز، مال منصب و مقام امامت و در اختيار امام است، نه براى شخص امام و در صورتى كه اين اموال متعلق به شخص امام بود، به طور قطع اختيار بخشيدن آن را نيز داشت.

پيش از اين در مورد ميراث بدون وارث (ميراث من لا- وارث له) نيز گفته شد كه برخى روايات ميراث بدون وارث را جزء انفال شمرده اند و برخى آن را براى

امام دانسته اند و در برخی دیگر آمده که به بیت المال مسلمانان واریز می گردد، در آنجا مشخص گردید که همهٔ اینها به یک امر بازگشت می کند و مراد این است که آن اموال متعلق به همهٔ مسلمانان است، اما در تصرف و در اختیار امام است. و جدا بسیار بعید است در مقام تشریع، خداوند سبحان انفال یعنی همهٔ ثروتهای عموی که خداوند برای همهٔ انسانها آفریده و خمس تمام آنچه مردم مالک آن می شوند را برای شخص واحدی قرار داده باشد. تفصیل این مباحث در کتاب الخمس و در بخش هشتم همین کتاب نگاشته شده است، به آنجا مراجعه شود.

موارد دیگری از پرداخت دیه از بیت المال توسط امام:

۱۳- در صحیحهٔ عبد الله بن سنان و عبد الله بن بکیر، از امام صادق (ع) روایت شده است که آن حضرت فرمود:

- لم یسلم احد کان الامام ولی امره فان شاء قتل و ان شاء اخذ الدیه فجعلها فی بیت مال المسلمین لان جنایه المقتول کانت علی الامام فکذلک تکون دیته لامام المسلمین- قلت: فان عفا عنه الامام؟ قال: فقال: انما هو حق جمیع المسلمین و انما علی الامام ان یقتل او یأخذ الدیه و لیس له ان یعفو. (وسائل، ۱۱/ ۹۳، ابواب قصاص، باب ۶۰، حدیث ۱).

(۱۸۸). و صحیحته الاخری قال: قال ابو عبد اللّه (ع) فی الرجل یقتل و لیس له ولی الا الامام: انه لیس للامام ان یعفو، له ان یقتل او یأخذ الدیه فیجعلها فی بیت مال المسلمین لان جنایه المقتول کانت علی الامام و کذلک تکون دیته لامام المسلمین (وسائل ۱۹/ ۹۳، ابواب قصاص، باب ۶۰، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۴

«امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ

مقتولی که جنازهٔ او پیدا شده بود و مشخص نبود چه کسی او را کشته، قضاوت نمود و فرمود: اگر مقتول اولیایی دارد که دیهٔ او را مطالبه می کنند دیه اش از بیت المال مسلمانان به آنها پرداخت می شود و دیهٔ شخص مسلمان هیچ گاه باطل و ضایع نخواهد شد، زیرا همانگونه که میراث او از آن امام است، دیهٔ او نیز به گردن امام است و باید بر وی نماز خوانده و دفنش کنند. و باز فرمود: آن حضرت (امیر المؤمنین) دربارهٔ مردی که در روز جمعه به هنگام ازدحام جمعیت زیر دست و پا قرار گرفت و مرد، حکم فرمود که دیهٔ او را از بیت المال مسلمانان پرداخت کنند «۱۸۹» ۱».

و روایات دیگری نظیر این روایت که باید در جای خود مورد مراجعه قرار گیرد.

۱۴- ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«اگر در بیابان کشته ای یافت شد، دیهٔ او از بیت المال مسلمانان پرداخت می شود، چرا که امیر المؤمنین (ع) می فرمود: خون فرد مسلمان هیچ گاه ضایع و باطل نخواهد شد». «۱۹۰» ۱

و روایتهای دیگری از این قبیل که در باب ۹ و ۱۰ ابواب «دعوی القتل» وسائل الشیعه درج شده است.

۱۵- اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) روایت نموده که گفت به آن حضرت عرض کردم: شخصی سر مرده ای را بریده است، حضرت فرمود:

«باید دیهٔ آن را بپردازد. عرض کردم چه کسی دیهٔ او را می گیرد؟ حضرت فرمود: امام، این مال خداست و اگر دست او یا چیزی از جوارح و اعضای او را جدا نماید، باید ما به التفاوت (ارش) آن را به امام بپردازد». «۱۹۱»

۱۶- در روایت صحیحهٔ ابی ولاد از امام صادق (ع) آمده است که آن حضرت فرمود:

«در میان اهل ذمه دربارهٔ جنایتهایی نظیر قتل و جراحت که مرتکب می شوند، دیه

---

(۱۸۹). صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان و عبد اللّه بن بکیر عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قضی امیر المؤمنین (ع) فی رجل وجد مقتولا لا یدری من قتله، قال: ان کان عرف له اولیاء یطلبون دیته اعطوا دیته من بیت مال المسلمین و لا یبطل دیه امرئ مسلم لان میراثه للامام فکذلک تکون دیته علی الامام و یصلون علیه و یدفنونه. قال: و قضی فی رجل زحمه الناس یوم الجمعه فی زحام الناس فمات ان دیته من بیت مال المسلمین. (وسائل، ۱۹/ ۱۰۹ ابواب دعوی القتل، باب ۶، حدیث ۱).

(۱۹۰). ابی بصیر عن ابی عبد اللّه (ع) قال: ان وجد قتیل بارض فلاه ادیت دیته من بیت المال فان امیر المؤمنین (ع) کان یقول: لا یبطل دم امرئ مسلم. (وسائل، ۱۹/ ۱۱۲، ابواب دعوی القتل، باب ۸، حدیث ۳).

(۱۹۱). اسحاق بن عمار عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قلت: میت قطع رأسه؟ قال علیه الدیه، قلت: فمن یأخذ دیته؟

قال: الامام، هذا للّه- و ان قطعت یمینه او شی ء من جوارحه فعلیه الارش للامام. (وسائل، ۱۹/ ۲۴۸، دیات الاعضاء باب ۲۴، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۵

بر عاقله «۱۹۲» ۱ نیست، بلکه از اموال آنان دیه دریافت می دارند و اگر مال و دارایی ندارند موضوع پرداخت دیه به امام مسلمانان بازگشت می نماید. چرا که آنان جزیهٔ خود را به او می پردازند، همان گونه که بنده، مالیات خود را به آقایش می پردازد.

آنگاه حضرت

فرمود: و آنان بندگان امام هستند، پس هر یک از آنان اسلام را پذیرفت، آزاد می شود». «۱۹۳» ۱

۱۷- ابی بصیر می گوید از امام صادق (ع) دربارهٔ مردی که شخصی را از روی عمد کشته، آنگاه مبادرت به فرار نموده و امکان دسترسی به وی نیست پرسش نمودم، حضرت فرمود:

«اگر مال و دارایی دارد دیه از اموال او برداشت می شود و اگر ندارد، از نزدیکترین خویشان وی- الاقرب فالأقرب- دریافت می دارند و اگر دارای خویشاوند نیست، امام آن را پرداخت می کند، چرا که خون شخص مسلمان هیچ گاه پایمال نخواهد شد.

در روایت دیگری علاوه بر این مضمون آمده که اگر بعدا به وی دسترسی پیدا شد والی او را ادب نموده و زندانی می کند». «۱۹۴» ۱

۱۸- در روایت مرسلهٔ یونس از یکی از آن دو [امام صادق یا امام باقر علیهما السلام] نقل شده است که آن حضرت دربارهٔ شخصی که شخص دیگری را از روی خطا به قتل برساند و خود نیز پیش از اینکه دیه را به اولیای مقتول بپردازد، از دنیا برود فرمود: پرداخت دیه به عهدهٔ وارثهای اوست و اگر کسی را ندارد، بر امام است که از بیت المال مسلمانان آن را پرداخت نماید». «۱۹۵» ۱

---

(۱۹۲). در اصطلاح فقهی «عاقله» به مجموع خویشان قاتل می گویند که در موارد خاص باید با همیاری یکدیگر دیهٔ مقتول را بپردازند. (مقرر)

(۱۹۳). صحیحه ابی ولاد عن ابی عبد اللّه (ع) قال: لیس فیما بین اهل الذمه معاقله فیما یجنون من قتل او جراحه انما یؤخذ ذلک من اموالهم فان لم یکن لهم مال رجعت الجنایه علی الامام المسلمین لانهم یؤدون الیه الجزیه کما

يؤدى العبـد الضـريبه الى سـيده قـال: و هم مماليـك للامـام فمن اسـلم منهم فهو حر. (وسائل، ۱۹/ ۳۰۰ ابواب العـاقله، باب ۱، حديث ۱).

(۱۹۴). خبر ابى بصير قال: سألت ابا عبد اللّه (ع) عن رجل قتل رجلا متعمدا ثم هرب القاتل فلم يقدر عليه؟ قال:

ان كان له مال اخـذت الـديه من ماله و الا فمن الاقرب فالاقرب، و ان لم يكن له قرابه اداه الامام فانه لا يبطل دم امرئ مسـلم. و فى روايه اخرى: «ثم للوالى بعد ادبه و حبسه». (وسائل، ۱۹/ ۳۰۲- ۳۰۳، ابواب العاقله، باب ۴، حديث ۲۰۱).

(۱۹۵). مرسـله يونس عن احـدهما انه قال فى الرجل اذا قتل رجلا خطا فمات قبل ان يخرج الى اولياء المقتول من الديه ان الديه على ورثته فان لم يكن له عاقله فعلى الوالى من بيت المال. (وسائل ۱۹/ ۴۰۴، ابواب العاقله، باب ۶، حديث ۱).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۲۶۶

۱۹- عبـد الله بن سـنان از امـام صادق (ع) روايت نموده كه آن حضـرت دربارۀ بنـده اى كه براى آزادى خود با مولاى خويش قرار داد بسـته [عبـد مكـاتب] و مرتكب قتل خطايى شـده فرمود: «... پس اگر بنـدۀ مكاتب از پرداخت ديه كامل ناتوان باشـد، پرداخت آن به عهدۀ امام مسلمانان است». «۱۹۶» ۱

۲۰- در كتاب ظريف از امير المؤمنين (ع) نقل شـده كه آن حضـرت دربارۀ شخصـى كه به همراه او كسـى نيست كه بر اثبات مدعا سوگند ياد كند و در ادعائى كه مى كند كه كسى بينايى او را از او گرفته اطمينان به او نيست فرمود: «تعداد سوگندها را براى وى زيادتر كنند ... و والى در اين مورد براى

تعیین قصاص و حدود از پرسش و نگاه و تحقیق کمک می گیرد». «۱۹۷» ۱

---

(۱۹۶). خبر عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه (ع) قال فی مکاتب قتل رجلا خطا: ... فان عجز المکاتب فلا عاقله له انما ذلک علی امام المسلمین (وسائل ۱۹/ ۳۰۸ ابواب العاقله، باب ۱۲، حدیث ۱).

(۱۹۷). ما عن کتاب ظریف عن امیر المؤمنین (ع) فیمن لم یکن له من یحلف معه و لم یوثق به علی ما ذهب من بصره:

انه یضاعف علیه الیمین .... و الوالی یستعین فی ذلک بالسؤال و النظر و التثبت فی القصاص و الحدود و العقود.

(وسائل ۱۹/ ۲۲۰، ابواب دیات الاعضاء، باب ۳، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۷

نمونه های دیگری از مسائل حکومتی در ابواب مختلف فقه (بر اساس فتاوای فقها)

اشاره

تا اینجا مروری اجمالی بر ابواب مختلف کتاب وسائل الشیعه داشتیم و روایات بسیاری را که در آن لفظ امام، والی، سلطان، حاکم، امیر، بیت المال، اجبار به وسیلهٔ شمشیر یا زندان و عبارتهای دیگر نظیر اینها که از آن اجمالا استفاده می شد که تشریع قوانین و احکام اسلام در ابواب مختلف بر اساس حکومت اسلامی است، یادآور شدیم. از این روایات استفاده می شد که اجرای این قوانین وظیفهٔ حکومت اسلامی است و باید و لو با توسل به قوهٔ قهریه عملی گردد و نیز از این روایات استفاده می گردید، همان گونه که در اسلام، قوانین و احکام تشریع شده، نظام اجرایی و قوهٔ مجریه نیز تشریع شده و حکومت در بافت و نظام اسلام تنیده شده است.

ما در درج این مباحث با توجه به اینکه در صدد استقصاء و جمع آوری همهٔ مسائل نبوده و صرفا به ذکر نمونه هایی از ابواب مختلف فقه

پرداختیم، روایاتی را در سیزده محور یادآور شدیم و اکنون در ادامهٔ آن نمونه های دیگری از عبارات و کلمات فقها و فتواهای فقهی آنان را در ابوابی که در ارتباط با آن به روایتی دست نیافتیم متذکر می شویم.

در این بررسی، کتاب نهایهٔ شیخ الطائفه [شیخ طوسی] و کتاب شرایع الاسلام محقق حلی (ره) [که قرآن فقه لقب یافته] را مبنی و مرجع قرار دادیم و به عبارات و فتاوایی بیشتر توجه داشتیم که در آن احکام به امام، والی یا سلطان یا حاکم و امثال آن واگذار شده است.

احکامی که مشکل است آنها را به امام معصوم منحصر نموده برخی از این کلمات و فتاوا از این قرار است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۸

حکومت و امر به معروف و نهی از منکر:

۱- ... و گاهی امر به معروف به وسیلهٔ دست انجام می پذیرد، مانند اینکه شخصی بخواهد مردم را به وسیلهٔ زدن، پس راندن و یا مجروح کردن و کشتن، به کار معروفی وادارد، که در این صورت چنین امر به معروفی واجب نیست، مگر با اجازهٔ سلطان وقت که برای ریاست و حکومت بین مسلمانان نصب شده است ... و نهی از منکر نیز دارای اقسام سه گانه گذشته است. پس به وسیلهٔ دست این است که با توسل به زور و مجروح نمودن و لطمه وارد کردن، مردم را از منکرات بازدارد، و همان گونه که در امر به معروف گفتیم نیاز به اجازهٔ سلطان دارد ... «۱»

۲- ... اگر امر به معروف و نهی از منکر نیاز به وارد کردن جراحت و کشتن پیدا کند، آیا واجب است یا نه؟ برخی گفته اند بلی و برخی گفته اند: نه، مگر

با اذن و اجازهٔ امام که به نظر ما نظر دوم صحیح تر و اصولی تر است. «۲»

در توضیح کلام این دو بزرگوار باید گفت در صورتی که اجرای معروف و جلوگیری از منکر بر ایراد ضرب و جرح مبتنی باشد، آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب است یا اینکه مشروط به اجازهٔ امام است، دو نظر در این زمینه وجود دارد. یک نظر بر اساس اطلاق ادله است [که به طور مطلق امر به معروف و نهی از منکر را واجب می شمارد] و نظر دیگر بر این اساس است که اگر هر کسی در چنین شرایطی بتواند خود سرانه عمل کند، موجب هرج و مرج شده و در برخی مراحل موجبات اختلال نظام را فراهم می آورد.

در روایت جابر از امام محمد باقر (ع) آمده است که آن حضرت فرمود: «منکر را با دلهایتان ناخوشایند بدارید و با زبانهایتان نهی کنید و با اعمال قدرت پیشانیهای کسانی که مرتکب منکر می شوند را بکوبید». «۳»

و در روایت یحیای طویل، از امام جعفر صادق (ع) آمده است که آن حضرت فرمود:

«خدا هرگز زبان را باز و دست را بسته قرار نداده بلکه آن دو را به گونه ای قرار داده که هر دو با هم باز و هر دو با هم بسته می گردند». «۴»

پس اطلاق این دو روایت و برخی از روایتهای دیگر مقتضی آن است که امر به معروف

---

(۱). نهایهٔ شیخ طوسی/ ۳۰۰ کتاب امر به معروف و نهی از منکر.

(۲). شرایع الاسلام. ۱/ ۳۴۳.

(۳). جابر عن ابی جعفر (ع): فانکروا بقلوبکم و الفظوا بالسنتکم و صکوا بها جباههم. (وسائل ۱۱/ ۴۰۳، باب وجوب امر

به معروف و نهی از منکر، حدیث ۱).

(۴). یحیی الطویل عن ابی عبد اللّه (ع): ما جعل اللّه بسط اللسان و کف الید و لکن جعلها یبسطان معا و یکفان معا. (وسائل ۱۱/ ۴۰۴، باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۶۹

و نهی از منکر، مشروط به اجازهٔ حاکم نیست که در این باره می توان به باب سوم از ابواب امر به معروف و نهی از منکر کتاب وسائل الشیعه مراجعه نمود.

امّا ممکن است گفته شود وجوب امر به معروف و نهی از منکر به اجازهٔ امام مشروط نیست بلکه وجود آن غالبا به اذن امام و حاکم مشروط است، چرا که ضرب و جرح حاصل نمی گردد مگر بر اساس قدرت. پس لازم است حکومت حقه تحصیل نمود تا بر اساس آن، قدرت بر اجرای امر به معروف و نهی از منکر منظم و به دور از هرج و مرج حاصل گردد، و این نظری است که بر پایه های تحقیق استوار است. در این صورت، اذن امام شرط وجود است نه شرط وجوب.

از سوی دیگر، ادلهٔ امر به معروف و نهی از منکر با همهٔ اطلاق و کثرت و مؤیداتی که دارد، خود از قوی ترین دلیلها بر ضرورت اقامهٔ دولت حقهٔ اسلامی است، و به همین معنی اشاره داشت خبر یحیای طویل که بر اساس مضمون آن مقصود از امر به معروف و نهی از منکر حاصل نمی گردد مگر با تحصیل قدرت و بسط ید. زیرا هر امر به معروف و نهی از منکری که به دنبال آن در صورت تخلف اعمال قدرت نباشد، غالبا

اثری مترتب نیست. و شأن خداوند تبارک و تعالی اجل از این است که حکمی را که خاصیت و اثری بر آن مترتب نیست، جعل و تشریع نماید.

تفصیل این مباحث باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد و ان شاء الله در مسأله امر به معروف و نهی از منکر و ادارهٔ حسبه در فصل پنجم از بخش ششم کتاب به تفصیل از این مباحث سخن خواهیم گفت.

حکومت و تجارت:

۳- ... فروشنده باید مالک جنس بوده و یا از جانب مالک، اجازهٔ فروش داشته باشد، مانند پدر و جد و وکیل و حاکم و شخص مورد اعتماد حاکم. «۵»

۴ ... حاکم، شخص احتکارکننده را مجبور می کند که کالاهای احتکار شده را به فروش برساند، اما حاکم برای کالا نرخ مشخص نمی کند، و بعضی گفته اند که نرخ آن را حاکم مشخص می کند، ولی نظر اول درست تر است. «۶»

۵- ... و اگر زمانی ارزاق عمومی بر مردم تنگ شد و فقط افراد محتکر هستند که کالاها را در انبارها انباشته کرده اند، بر سلطان است که شخص محتکر را نسبت به فروش کالاهای مورد احتیاج مردم مجبور نماید. «۷»

---

(۵). شرایع کتاب التجاره ۲/ ۱۴.

(۶). شرایع ۲/ ۲۱.

(۷). شرایع ۲/ ۲۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۷۰

حکومت و دین (قرض):

۶- ... کسی که بدهکار است جایز نیست وقت کشی کند و در صورتی که توان پرداخت طلب بستانکار را دارد، معطل نماید و اگر به چنین کاری دست زد بر حاکم است که او را بازداشت کرده و ملزم به پرداخت دین کند، و اگر مشخص شد که آن شخص تنگدست بوده و از پرداخت دین ناتوان است، حاکم باید او را آزاد کند. و اگر از پرداخت دین ناتوان نبود اما نسبت به پرداخت آن اقدام نکرد، حاکم می تواند اموال منقول و غیر منقول او را به فروش برساند و دین او را ادا نماید. و اگر شخص بدهکار غایب بود بر حاکم لازم است که به شهودی که برای اثبات دین، اقامه می شود، گوش دهد و قسمتی از اموال او را به فروش رسانده و به طلبکاران پرداخت

کند. «۸»

حکومت و قبول ولایت:

۷- ... پذیرفتن مسئولیت و به عهده گرفتن کاری از جانب سلطان عادلی که آمر به معروف و ناهی از منکر است و بر اساس عدالت هر چیز را در جای خودش قرار می دهد، جایز است و حتی نسبت به پذیرفتن چنین مسئولیتی ترغیب و تشویق نیز شده، تا جایی که چه بسا به حد وجوب رسیده است. «۹»

۸ ... اگر شخصی از طرف حکومت، مسئولیتی نظیر مسئولیت گردآوری مالیات و قضاوت و سایر کارهای اجرایی را پذیرفت جایز است در مقابل کاری که انجام می دهد پول و جایزه و صله ای دریافت دارد. زیرا اگر این مسئولیت از طرف سلطان عادلی به او واگذار شده است که سخنی در آن نیست و برای او پاك و حلال و طاهر است. و اگر از طرف سلطان جائری به او واگذار شده بازهم از ناحیۀ ائمه معصومین (ع) مجاز است در آن مال تصرف کند، چون که او هم در مقابل کار خود از بیت المال سهمی دارد. «۱۰»

۹- ... اشکال ندارد که انسان در مقابل حکومت و قضاوت بین مردم از طرف سلطان عادل، مزد و پاداشی دریافت دارد، اما از طرف سلطان جائر، جایز نیست مگر به هنگام ضرورت و یا ترس. «۱۱»

حکومت و رهن (گرو):

۱۰- ... و اگر رهن دهنده و رهن گیرنده، رهن را نزد شخص عادلی به امانت قرار دادند، در هر زمان که مطالبه نمودند، شخص عادل باید آن را به آنان یا کسی که مورد قبول آنان باشد بازگرداند و اگر هر دو نفر آنها [رهن دهنده و رهن

---

(۸). نهایه/ ۳۰۵- ۳۰۶.

(۹). نهایه/ ۳۵۶.

(۱۰). نهایه/ ۳۵۷.

(۱۱). نهایه/ ۳۶۷.

گیرنده] مفقود شده باشند، حاکم باید رهن را دریافت کند، و اگر آن دو غایب بودند، بدون اینکه ضرورتی وجود داشته باشد جایز نیست که شخص عادل اموال رهنی را به عادل دیگری یا حاکم واگذار کند، و اگر واگذار کرد و تلف شد، شخص او مسئول خواهد بود و همچنین است اگر یکی از آنها غایب باشد. اما اگر در نگهداری آن عذری داشته باشد می تواند آن را به حاکم تسلیم نماید ... و اگر از طرف کسی که چیزی در گرو اوست بیم خیانت می رود حاکم می تواند رهن را به شخص امین دیگری منتقل نماید ...

... اگر مدت قرض، سر رسید و بدهکار از پرداخت بدهی خود عاجز بود، در صورتی که طلبکار از طرف او وکالت داشته باشد می تواند رهن را به فروش رسانده و طلب خود را دریافت دارد.

اگر فاقد وکالت بود، بدهکار را به نزد حاکم می برد تا حاکم او را مجبور به فروش رهن نماید، و اگر از فروش امتناع نمود، حاکم می تواند او را بازداشت کند تا به فروش رهن رضایت دهد و یا اینکه حاکم رأسا اقدام به فروش رهن نموده و طلب طلبکار را پرداخت نماید. و اگر مال مشاعی به رهن گذاشته شد و بین طلبکار و شریک در نگهداری آن مال، نزاعی پیش آمد، بر حاکم است که آن مال را خود نگاه دارد و اگر مال منفعتی دارد آن را اجاره دهد. و اگر بدهکار با طلبکار در پول رایج روز، نزاعی پیدا کردند و هر کدام پولی غیر از پول معمولی را از دیگری خواستند، حاکم آنها را به قبول

پول رایج و غالب مجبور می نماید. «۱۲»

حکومت و حجر:

۱۱- حجر شخص بدهکار [یعنی ممنوع از تصرف کردن او در اموال خود در جایی که تمام اموالش به مقدار بدهکاریش باشد] مگر با حکم حاکم ثابت نمی شود و در مورد شخص سفیه که آثارش ظاهر باشد، حق آن است که به مجرد ظهور آثار سفاهت در او نمی توان بدون حکم حاکم، وی را محجور دانست و اگر کسی محجور باشد حجرا و جز با حکم حاکم از بین نمی رود. «۱۳»

حکومت و شرکت:

۱۲- در مال مشترك اگر ضرری از تقسیم در بین نباشد و یکی از شرکا خواهان تقسیم و دیگری مانع باشد، حاکم شخص مانع را ملزم به قبول تقسیم می کند. «۱۴».

---

(۱۲). شرایع، ۲/ ۸۰- ۸۲ و ۸۴- ۸۵.

(۱۳). شرایع، ۲/ ۱۰۲.

(۱۴). شرایع، ۲/ ۱۳۲.

حکومت و ودیعه:

۱۳- ... شخصی که اموالی نزد او به ودیعه و امانت گذاشته شده، نمی تواند آن را به کسی جز به مالك و یا وکیل او تحویل دهد. مگر اینکه از نگهداری مال و دسترسی به صاحب آن یا وکیل وی معذور باشد، که در این صورت مال را به حاکم می سپارد «۱۵».

حکومت و وکالت:

۱۴- ... و سزاوار است حاکم برای افراد سفیه، افرادی را به عنوان وکیل مشخص کند که سرپرستی و وکالت آنها را به عهده داشته باشند «۱۶».

۱۵- ... سرپرست امور مسلمین و حاکم آنان باید برای سفیهان و ایتام و کسانی که مصالح خود را در جامعه تشخیص نمی دهند، سرپرست و وکیلی مشخص کند تا حقوق آنها را مطالبه کرده و از آنان دفاع نماید «۱۷».

حکومت و وصیت:

۱۶- ... اگر شخصی قبل از آنکه از دنیا برود کسی را به عنوان اینکه عادل است وصی خود قرار داد، اما پس از مرگ او، وصی فاسق شد، ممکن است در این صورت بگوییم که وصایت باطل می شود. زیرا وی، بر اساس عدالت وصی بوده است و چون عدالت از بین رفته، وصایت هم از بین می رود و در این هنگام حاکم، شخص امینی را به جای او به عنوان وصی میت مشخص می کند ...

... و اگر میت دو نفر را وصی خود قرار داد ... حاکم آن دو را مجبور می کند که در کنار یکدیگر به وظایف وصایت عمل نمایند و اگر از همکاری با هم شانه خالی نمودند حاکم می تواند به جای آنان اشخاص دیگری را به عنوان وصی میت مشخص نماید ...

همچنین است اگر یکی از آنها مریض شد و یا از عهدهٔ انجام وظایف خود بر نیامد، حاکم، شخص دیگری را که از عهده بر آید به جای او تعیین می کند. «۱۸» و اگر وصی به تنهایی از انجام وظایف وصایت ناتوان بود حاکم می تواند شخص دیگری را کمك او قرار بدهد و نیز اگر خیانتی از او مشاهده گردید می تواند شخص امین دیگری

را به جای او بگمارد ...

همچنین اگر انسان بدون وصی از دار دنیا برود حاکم می تواند نظارت بر اموال و دارایی او را به عهده بگیرد «۱۹».

۱۷ ... اگر از وصی میت خیانتی آشکار گردید، بر سرپرست امور مسلمین است که او

---

(۱۵). شرایع، ۲/ ۱۶۷.

(۱۶). شرایع، ۲/ ۱۹۸.

(۱۷). نهایه/ ۳۱۷.

(۱۸). شرایع ۲/ ۲۵۶.

(۱۹). شرایع ۲/ ۲۵۶- ۲۵۷.

را عزل و شخص امینی را به جای او بگمارد، و اگر خیانتی از او آشکار نگردید اما شخص ضعیفی است که قدرت انجام وظایف وصایت را ندارد، بر حاکم مسلمین لازم است شخص امین و کاردانی را برای کمک به او مشخص نماید «۲۰».

حکومت و نکاح:

۱۸- ... در عقد نکاح ولایتی به جز برای پدر و جد و اجداد پدری و مولی و وصی و حاکم نیست «۲۱».

۱۹- ... در صورتی که مردی با داشتن تمکن مالی لباس و نفقهٔ همسر خود را ندهد حاکم، او را به پرداخت نفقه یا طلاق مجبور می کند. «۲۲»

۲۰- ... اگر زنی با مردی به حساب اینکه صحیح و سالم است ازدواج نمود، اما بعدا معلوم شد که آن مرد، اخته (خصی) است، زن مختار است که با او ادامهٔ زندگی دهد و یا جدا گردد ... و بر امام است که شخص خصیّ را تعزیر نماید که دیگر مانند این حرکت را انجام ندهد. «۲۳»

حکومت و اصلاح زن و شوهر:

۲۱- ... اگر زن و شوهری با هم ناسازگاری می نمایند و بیم طلاق و جدایی آنها می رود، حاکم یک نفر از خانوادهٔ زن و یک نفر از خانوادهٔ شوهر را برای اصلاح بین آنها به عنوان حکم مشخص می نماید. «۲۴»

حکومت و طلاق:

۲۲- ... اگر دیوانه، ولی و سرپرستی نداشته باشد سلطان یا کسی که از طرف سلطان منصوب است همسر او را طلاق می دهد «۲۵».

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۲۷۳

۲۳- ... اگر شخصی در حال مستی یا دیوانگی یا آشفتگی و عدم تعادل مزاج و آنچه شبیه اینهاست، همسر خود را طلاق بدهد، طلاق واقع نشده و غیر صحیح است ... و اگر برای آنها سرپرستی نیست امام یا نمایندۀ او و از طرفشان، همسرانشان را طلاق می دهند. «۲۶»

حکومت و ظهار «۲۷»:

۲۴- اگر زنی که در مورد ظهار قرار گرفته بر همان حالت صبر

---

(۲۰). نهایه/ ۶۰۷.

(۲۱). شرایع، ۲/ ۲۷۶.

(۲۲). نهایه/ ۴۷۵.

(۲۳). نهایه/ ۴۸۷- ۴۸۸.

(۲۴). شرایع ۲/ ۳۳۹.

(۲۵). شرایع ۳/ ۱۲.

(۲۶). نهایه/ ۵۰۹.

(۲۷). ظهار عبارت از این است که مردی به همسر خود بگوید «انت علی کظهر امی» یعنی تو نسبت به من همچون کمر مادرم حرام هستی، این عمل در جاهلیت، خود نوعی طلاق خشنی بوده لکن در اسلام اگر کسی با همسرش چنین گوید: یا باید

کفاره بپردازد تا بتواند با همسرش نزدیکی مجدد کند و یا او را طلاق گوید و-

کند مسئله ای نیست اما اگر جریان را به نزد حاکم کشانید، حاکم شوهر را بین پرداخت کفاره و بازگشت به زندگی زناشویی و یا طلاق مخیّر می کند. «۲۸»

حکومت و «ایلاء» (تحریم همسر با قسم):

۲۵- اگر مرد همسر خود را در مورد ایلاء «۲۹» قرار داد، زن می تواند بر آن حالت، صبر کند و یا جریان را به نزد حاکم بکشاند که در آن صورت حاکم به شوهر چهار ماه مهلت می دهد ... و اگر باز شوهر از همبستر شدن و ارتباط با همسرش کناره گیری کرد حاکم او را بین پرداخت کفاره و بازگشت به زندگی زناشویی و یا طلاق مخیر می نماید و اگر نپذیرفت و در صدد بود که همسرش را اذیت نماید حاکم او را در محدوده ای از «نی» محبوس نموده و از جهت آب و غذا در مضیقه قرار می دهد تا به یکی از دو امر، راضی گردد. «۳۰»

حکومت و احیای زمینهای موات:

۲۶- اگر شخصی فقط زمینی را سنگ چین نموده اما در آباد کردن آن کوتاهی می کند، امام او را به یکی از دو کار، احیای زمین و یا رها کردن آن مخیر می کند، و اگر سرپیچی نمود، به زور زمین را از دست او خارج می نماید تا زمین معطل و بدون استفاده نماند. «۳۱».

۲۷- کسی که زمینی را گرفته و آن را آباد کرده است مالك آن است و از دیگران اولی به تصرف است در صورتی که برای زمین، مالکی از قبل شناخته نشده باشد و برای سلطان است مالیات آن «۳۲».

حکومت و «لقطه» (گمشده ها):

۲۸- اگر شخصی انسان گمشده ای را پیدا کرد، مخارج نگهداری آن را از سلطان دریافت می دارد و اگر دسترسی به سلطان نداشت می تواند از سایر مسلمانان در این باره کمك بخواهد ... و اگر شخص رها شده، مالی دارد می توان با اجازۀ حاکم از آن مال برای نگهداری وی مصرف نمود.

- جدا شود، در هر صورت عمل زناشویی در حال ظهار حرام و موجب کفاره است (مقرر).

(۲۸). شرایع ۳/ ۶۶.

(۲۹). ایلاء آن است که شوهر به یکی از اسماء خدا قسم یاد کند که هرگز و یا برای مدتی بیش از چهار ماه با همسر خود

همبستر نگردد که در این صورت تا هنگامی که کفاره نداده است، آمیزش با همسرش بر او حرام می شود. (مقرر).

(۳۰). نهایه/ ۵۲۷- ۵۲۸.

(۳۱). شرایع ۳/ ۲۷۵.

(۳۲). نهایه/ ۴۴۲- ۴۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۷۵

... اگر شخص پیدا شده مرتکب جنایتی شد در صورتی که اقوام و خویشان او یافت نشوند عاقلهٔ او امام است که دیهٔ او را لازم است بپردازد ... و نیز در

جنایت خطایی او پرداخت دیه به عهدهٔ امام است.

... اگر شخصی شتری را پیدا کرد باید به صاحبش برساند و اگر صاحب آن را نیافت به حاکم تسلیم کند ... و در صورت تمایل می تواند گوسفند پیدا شده را به حاکم بسپارد تا حاکم، آن را نگهداری نموده و یا به فروش رسانده و بهای آن را به مالک برساند. و اگر سلطانی نبود تا گمشده به او تحویل شود باید پیدا کنندهٔ مخارج حفظ آن را بدهد و بعدا از صاحبش بگیرد.

... و اگر پیدا شده از اشیاء فاسد شدنی مانند طعام و خوراکیها باشد، یابنده می تواند قیمت آن را مشخص نموده و خود مصرف کند و یا به حاکم تحویل دهد ... و حاکم هم اگر دید مصلحت در فروش آن است بفروشد و قیمت آن را در معرض معرفی قرار دهد. «۳۳»

حکومت و «شهادات»:

۲۹- ... و لازم است امام، کسانی را که به ناحق شهادت و گواهی داده اند با شلاق تعزیر نماید و اسامی آنها را در میان مردم و محلهٔ خودشان اعلام کند، که مردم آنان را بشناسند تا در آینده، دیگران اینطور به ناحق شهادت ندهند. «۳۴»

حکومت و حدود:

۳۰- ... و اگر شخصی یهودی یا نصرانی با یکی از هم کیشان خود مرتکب زنا گردید، امام مسلمین اختیار دارد که بر اساس دستورات اسلام بر او حدّ جاری نماید و یا او را به هم کیشانش تحویل دهد تا بر اساس دستورات دینی خود با وی عمل نمایند. «۳۵»

۳۱- ... کسی که حدّ سنگسار شدن بر او واجب شده، اگر بر اساس شهادت شهود، جرم او اثبات شده است، اول شهود به طرف او سنگ می افکنند و سپس امام و بعدا مردم. و اگر بر اساس اقرار و اعتراف خودش جرم او ثابت گردیده، ابتدا امام او را سنگسار می کند و سپس مردم. «۳۶»

۳۲- ... اگر کسی با زن مرده ای مقاربت نمود، گرچه آن زن همسر او باشد، امام به هر مقدار که صلاح بداند- کمتر از یک حد کامل- او را تعزیر می کند ... و اگر کسی با حیوان، مقاربت نمود باز امام بر اساس آنچه صلاح بداند، کمتر از یک حد کامل، او را

---

(۳۳). شرایع ۳/ ۲۸۴- ۲۸۶ و ۲۸۹- ۲۹۰ و ۲۹۲.

(۳۴). نهایه/ ۳۳۶.

(۳۵). نهایه/ ۶۹۶.

(۳۶). نهایه/ ۷۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۷۶

مجازات خواهد نمود. «۳۷»

۳۳- ... کسی که در آب و غذای شخص دیگری مشروب یا چیز دیگری ریخته او را مست کرده است و یا به شکلی او را گیج نمود

و مالش را با خود برد، طبق آنچه امام صلاح بداند مجازات خواهد شد و هر آنچه برده، بازپس گرفته می شود.

... کسی که با مکر و خدعه و تزویر و شهادت ناحق و جعل نامه و قرارداد و نظایر اینها بر سر مردم کلاه بگذارد و آنان را فریب دهد باید مورد مجازات و عقاب قرار گیرد و غرامت اموالی را که از مردم به ناروا تصرف نموده بطور کامل بپردازد و بر سلطان لازم است که در ملاء عام او را مجازات کرده و خبر آن را به گوش مردم برساند تا دیگران از تکرار اینگونه اعمال پرهیز نمایند. «۳۸»

حکومت و دیات:

۳۴- ... اگر کسی به شخص- آزاد- دستور داد که مردی را به قتل برساند و او نیز چنین جنایتی را انجام داد، قاتل باید قصاص شود و آمر باید به دستور امام به زندان ابد محکوم شود. «۳۹»

۳۵- ... هنگامی که غیر مسلمانی که در ذمهٔ اسلام است عمدا مسلمانی را به قتل رسانید، قاتل با تمام مایملک و ثروتی که دارد در اختیار اولیای مقتول قرار داده می شود که در صورت تمایل به کشتن قاتل، سلطان او را از طرف آنان به قتل می رساند و اگر خواستند می توانند قاتل را به بردگی قبول نمایند. «۴۰»

۳۶- کسی که بر سر انسانی آب جوش بریزد و در نتیجه موهای او بریزد و دیگر نروید باید یک دیهٔ کامل بپردازد و اگر مو، رویید و به حالت اول برگشت، باید ما به التفاوت (ارش) آن را به اندازه ای که امام مشخص می کند بپردازد. «۴۱»

اینها چند نمونه از مسائلی بود که حکم آن به حاکم یا

امام یا والی یا سلطان و همانند آن ارجاع داده شده بود که ما از دو کتاب نهایه و شرایع استخراج کردیم.

بنای ما، در نقل این فتاوا [همان گونه که پیش از این گفته شد] اکتفا به مواردی بود که در مباحث قبل، روایتهای آن را متذکر نشده بودیم وگرنه اینگونه کلمات در کتابهای فقهی بسیار یافت می شود و خوانندگان محترم اگر کتابهای فریقین (سنی و شیعه) را در زمینهٔ فقه

---

(۳۷). نهایه/ ۷۰۸.

(۳۸). نهایه/ ۷۲۱- ۷۲۲.

(۳۹). نهایه/ ۷۴۷.

(۴۰). نهایه/ ۷۴۸.

(۴۱). نهایه/ ۷۶۴.

یا حدیث مطالعه و بررسی نمایند هرگز کتابی را نمی یابند، مگر اینکه اینگونه احادیث و فتاوا به وفور در آن یافت می گردد. همانگونه که شما هیچ فقیهی را در هیچ عصر و زمان و جا و مکان نمی یابید که مرجع رسیدگی اینگونه مسائل عمومی که مربوط به رهبر و امام مسلمانان است نباشد. در خاتمه باز متذکر می شوم که غرض، بررسی همهٔ روایات و فتاوا در این زمینه نبوده، چرا که آن مستلزم صرف وقت زیاد و فراغت کافی است که فعلا برای من میسر نیست، امّا برای دستیابی به چشم انداز حکومت اسلامی در ابواب مختلف فقه، همین نمونه ها کافی است.

فصل سوم بیان دلایل ضرورت حکومت در همهٔ زمانها از نظر اسلام

اشاره

ما پیش از این در بخش اول کتاب دربارهٔ اقتضای اصل اولی در مسأله ولایت و حکومت و در بخش دوم دربارهٔ ولایت پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و در بخش سوم دربارهٔ ضرورت دولت و حکومت و وجوب اهتمام به تشکیل آن در شریعت اسلام، مطالبی را به تفصیل بیان داشتیم. آنگاه بخش سوم را

در چهار فصل خلاصه نمودیم که فصل اول به درج سخنان برخی از فقها که در مسأله حکومت ادعای اجماع یا اتفاق نموده اند، اختصاص داشت و فصل دوم مشتمل بر مرور اجمالی در ابواب مختلف فقه بر اساس روایات و فتاوای فقها بود. روایات و فتاوایی که به گونه ای احکامی را به امام یا سلطان یا والی یا حاکم و نظایر آن ارجاع می دادند و از مضامین آنها استفاده می گردید که ولایت و حکومت در بافت نظام اسلام تنیده شده است که در محورهای متعدد مطالب آن از نظر خوانندگان گرامی گذشت. اینک در ادامۀ مطالب گذشته به فصل سوم این بخش که متضمن ده دلیل بر لزوم حکومت و ضرورت تشکیل آن در همۀ زمانها و اعصار است می پردازیم:

دلیل اول: [جامعیت اسلام و آمیختگی آن با ولایت و حکومت]:

[اسلام دین جامع و غیر منحصر]

با یک نگاه و سیر اجمالی به روایات و فتاوای فقها برای ما دو نتیجۀ اساسی حاصل گردید: نتیجۀ اول اینکه دین اسلام آن گونه که برخی از افراد ناآگاه و ساده اندیش پنداشته اند و یا آن گونه که برخی از علمای ساده اندیش تحت تأثیر القائات استعمارگران و دست نشاندگان آنان گفته اند، نیست که فقط منحصر به پاره ای اعمال عبادی و آداب و مراسم شخصی باشد. بلکه اسلام نظامی است گسترده و فراگیر که جمیع آنچه انسان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۸۰

بدان نیازمند است و تمام آنچه در زندگی دنیوی و امور اخروی خود از ابتدای خلقت تا آخرین مراحل زندگی در امور فردی و اجتماعی با آن روبرو است، و همۀ آنچه بر انسان واجب است، و یا سزاوار است که وی در قبال آفرینندۀ خویش خداوند سبحان و خانواده و محل زندگی

و ارتباطهای سیاسی- اقتصادی، رابطه با رهبری، چگونگی رابطه با سایر ملل و امتها رعایت کند و مسائل دیگری از این قبیل، همه را در درون خویش جای داده است.

نتیجهٔ دوم اینکه دین اسلام منحصر به قوهٔ مقننه و صرف تشریع احکام بدون توجه به قوهٔ مجریه و چگونگی اجرا و اعمال آن در جامعه نیست. بلکه اساس مقررات و احکام اسلام بر پایهٔ حکومت صالحهٔ عادله ای که قدرت بر اجرا و اعمال دستورات آن داشته باشد، پی ریزی شده است. در شریعت اسلام، قانون گذاری و اجرا در هم آمیخته شده و تشکیل حکومت صالحی که قوانین را اجرا کند از مهمترین برنامه های اسلام است که در سراسر نظام اسلام تنیده شده، به گونه ای که تعطیل حکومت تعطیل بسیاری از احکام اسلام را به همراه خواهد داشت و به همین جهت است که بر مسلمانان واجب است همواره نسبت به امر حکومت اسلامی اهتمام ورزند.

از بررسی و مطالعهٔ روایات و فتاوایی که خوانده شد، بخوبی دو نتیجهٔ فوق استفاده می گردد، اما در صورتی که استدلال بر ضرورت حکومت از راه فتاوایی که در آن لفظ امام یا حاکم بود را مورد مناقشه قرار دهیم و بگوییم: کلام فقها که اموری را به امام یا والی و سلطان موقوف نموده اند، از باب رعایت احتیاط و اخذ به قدر متیقن در امور حسبیه است- یعنی اموری که در هیچ شرایطی معطل ماندن آن جایز نیست و هر مؤمنی می تواند انجام آن را به عهده بگیرد- و چنین نتیجه گیری کنیم که ما نمی توانیم به این فتاوا برای تشکیل حکومت استدلال نماییم.

در پاسخ باید گفت: این مناقشه و شبهه را

نمی توان به روایات سرایت داد. زیرا روایات چنانچه خوانده شد، به صراحت بر ضرورت وجود امام و حاکم واجد شرایط که مرجع رسیدگی به امور امت باشد، دلالت دارد و هیچ تردیدی در این مسأله نیست.

دلالت آیات قرآن کریم بر جامعیت اسلام:

علاوه بر آنچه از روایات و فتاوا در ارتباط با ضرورت دولت و حکومت خوانده شد، آیات بسیاری از قرآن کریم نیز که در آن به احکام سیاسی، اجتماعی مسلمانان اشاره شده بر این معنا به صراحت دلالت دارد، آیاتی که عموم مسلمانان را مورد خطاب قرار داده و احکامی را مقرر فرموده، که اجرا و پیاده شدن آن نیاز به قدرت و بسط ید دارد، که نمونه هایی از آن را یادآور می شویم:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۸۱

* إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِینَ یُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ «۱» همانا سزای کسانی که به جنگ خدا و رسول او برخاسته اند و در زمین فساد بپامی کنند، این است که کشته شده، و یا به دار آویخته شوند، یا دستها و پاهایشان با اختلاف (دست راست و پای چپ) بریده گردد و یا اینکه به نقطهٔ (دوری) از زمین تبعید شوند.

* وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمَا جَزَاءً بِمَا کَسَبَا نَکَالًا مِنَ اللَّهِ «۲»- دستهای زن و مرد دزد را قطع کنید، به جزای عملی که انجام داده اند، این عذابی است از جانب خداوند.

* الزَّانِیَهُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَهَ جَلْدَهٍ «۳»- هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید

* وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا ... «۴»- در صورتی که دو طایفه از مؤمنین با یکدیگر به نزاع برخاستند بین آنها را اصلاح بدهید و اگر یکی از آنان بر دیگری تجاوز نمود با متجاوز بجنگید تا به امر خدا بازگشت کند، پس اگر بازگشت نمود بین آنها بر اساس قسط و عدل اصلاح برقرار کنید.

* وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ ... «۵» و آنچه در توان دارید از نیرو و قدرت و اسبها (وسایل جنگی و نظامی) برای مبارزه با مشرکین و کفار مهیا کنید تا با آن دشمنان خداوند و دشمنان خودتان را بترسانید.

* قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ «۶»- با مشرکان تا رفع فتنه از زمین و گسترش دین [اسلام] در تمام پهنهٔ جهان قتال و مبارزه کنید.

و آیات بسیار زیاد دیگری نظیر این آیات که در باب قتال با مشرکین و در ضرورت دفاع از حوزهٔ اسلام و مسلمین وارد شده است. اگر چه این گونه احکام خطاب به تمام مسلمانان است و مربوط به شخص خاصی نیست و آنچه مطلوب شارع است، این است که این احکام در جامعه عملی گردد، امّا چون اجرا و عملی شدن آن نیاز به بسط ید و قدرت

---

(۱). مائده/ ۳۳.

(۲). مائده/ ۳۸.

(۳). نور/ ۲.

(۴). حجرات/ ۹.

(۵). انفال/ ۶۰.

(۶). انفال/ ۳۹.

دارد، آن کسی که این قدرت در اختیار اوست و توان اجرای آن

را دارد همان حاکم اسلامی است که تبلوریافتۀ امت و نمایندۀ همۀ مردم است و زعامت و رهبری جامعه به دست اوست.

و به همین معنا اشاره دارد گفتار پیامبر اکرم (ص) که فرمود:

«همۀ خوبیها در شمشیر و زیر سایۀ شمشیر است و چیزی جز شمشیر به مردم قوام و قیام نخواهد بخشید» «۷».

زیرا شمشیر کنایه از قوه و قدرت متمرکز است [که تمرکز آن در رهبری است].

سیرۀ پیامبر اکرم (ص) دلیل دیگری بر جامعیت اسلام:

سیرۀ پیامبر اکرم (ص) پس از هجرت به مدینه بزرگترین دلیل بر وجوب و ضرورت ایجاد حکومت بر اساس دستورات و قوانین اسلام است. زیرا آن حضرت پس از هجرت در مدینه پایه های حکومت اسلامی را پی ریزی نمود و بین مهاجرین و انصار پیمان برادری برقرار کرد. با سران قبایل و یهود ساکن مدینه قرار داد صلح نوشت، و برای دعوت به اسلام به کشورهای مختلف سفیر اعزام داشت، و برای قبایل و نیز شهرهایی که اسلام را پذیرفته بودند، والی و قاضی مشخص نمود و اشخاصی را برای جمع نمودن مالیات و زکوات معین فرمود و سرانجام با مشرکین و کسانی که قراردادهای خود را نقض نموده بودند به جنگ برخاست. تا جایی که مورخین بیش از هفتاد غزوه و سریه «۸» را در زمان حیات آن حضرت ثبت و ضبط نموده اند و سیرۀ آن حضرت پس از وفات شریفش نیز ادامه داشت. و این بسیار نابجا و غلط است که بگوییم در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) و بعد از آن، تکلیف تشکیل حکومت اسلامی وجود داشته، امّا در عصر غیبت این تکلیف ساقط گردیده و قوانین اسلام مهمل و بدون فایده و یا نسخ شده

تا ظهور حضرت ولی عصر (عج)- هر اندازه که غیبت آن حضرت طولانی گردد- باقی مانده است.

آیا مسلمانان موظف به تشکیل حکومت صالحه نیستند و باید سرافکنده و ذلت بار زیر چکمه های مستبدین و استعمارگران دست و پا بزنند و برای استقلال و رهایی خود تا ظهور حضرت حجت (ع) و تجدید بنای اسلام اقدامی نکنند؟! آیا می توان گفت این واقعا حکم خداست و تکلیف مسلمانان این چنین است؟ این تصور را نحوهٔ تشریع احکام اسلام و عمل پیامبر (ص) و عمل دیگران پس از وی نفی می کند و لزوم تشکیل حکومت برای اجرای احکام

---

(۷). الوسائل ۱۱/ ۵ باب ۱ از ابواب جهاد العدو، حدیث ۱.

(۸). چنانچه پیش از این گفته شد، غزوه، جنگی است که پیامبر اکرم (ص) شخصا در آن شرکت داشت و سریّه، جنگی است که پیامبر اکرم برای سپاه، فرمانده مشخص می فرمود، اما شخص آن حضرت در آن شرکت نداشت.

(مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۸۳

بخوبی از آن آشکار می شود.

استاد بزرگوار، رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران امام خمینی مد ظله العالی در درسهای خود درباره «حکومت اسلامی» و ولایت فقیه می فرمایند:

«مجموعهٔ قانون، برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایهٔ اصلاح و سعادت بشر شود، به قوهٔ اجرائیه و مجری احتیاج دارد، به همین جهت خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعهٔ قانون- یعنی احکام شرع- یک حکومت- دستگاه اجرا و اداره- مستقر کرده است. رسول اکرم (ص) در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت ... اصولا قانون و نظامات اجتماعی، مجر لازم دارد، در همهٔ کشورهای عالم و همیشه اینطور است که قانون گذاری به تنهایی

فایده ندارد، قانون گذاری به تنهایی سعادت بشر را تأمین نمی کند. پس از تشریع قانون بایستی قوهٔ مجریه ای به وجود آید.

قوه مجریه است که قوانین و احکام را اجرا می کند و ثمرهٔ قوانین و احکام عادلانهٔ تشریع شده را عاید مردم می سازد، به همین جهت اسلام همان طور که قانون گذاری کرده، قوهٔ مجریه هم قرار داده است. ولیّ امر، علاوه بر تصدی بیان و نشر و تبلیغ احکام، متصدی قوهٔ مجریه و اجرای احکام هم هست». «۹»

توجه و اهتمام به امر امامت و حکومت در شریعت مقدس اسلام تا جایی است که در روایات وارد شده که:

«اگر بر روی زمین باقی نمانند مگر دو نفر، یکی از آن دو، امام است». «۱۰»

این نکته را نیز همین جا باید یادآور شد که دولت و حکومتی که بر فطرت و بر اعتقادات مذهبی که در عمق دلهای مردم ریشه دوانیده، مبتنی باشد از متقن ترین و استوارترین حکومتهاست. چرا که آنچه ضامن حفظ و حراست از آن و احترام به مقررات و قوانین آن است، اعتقاد قلبی مردم است و عموما حکومتهای متداوله در جهان که بر زور و سلطه متکی است، از چنین پایگاه ویژه ای برخوردار نیست. و این نکته ای است شایان توجه.

تقدیس شریعت مقدس اسلام از ولایت و حکومت:

نکتهٔ دیگری را که باید به آن توجه نمود، این است که بیزاری و نفرت بسیاری از مردم از اسم سلطان و حکومت و ملک و مفاهیمی مشابه آن یک امر عارضی است که از ابتلای طولانی آنان در زمانها و کشورهای مختلف به حکومتهای ستمگر و جائر و نالایق به اداره امور امت، نشأت گرفته وگرنه اصل

---

(۹). حکومت اسلامی/ ۲۳- ۲۴.

(۱۰). لو لم

یبق فی الارض الا اثنان لکان الامام احدهما. (کافی، ۱/ ۱۸۰ باب لو لم یبق. حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۸۴

حکومت و قدرت در صورتی که صالح و عادل و مورد قبول و رضای مردم بوده و حقوق و منافع مردم را در برداشته باشد و قوانین مورد قبول آنان را به اجرا گذارد، چیزی است که همواره چه از نظر عقل و شرع، و چه از نظر کتاب و سنت مورد تقدیس و ستایش بوده و امری پسندیده است.

آیات و روایاتی به صراحت بر این معنی دلالت دارد که برخی از آنها را یادآور می شویم:

خداوند سبحان در سورۀ حج دربارۀ مؤمنان مستضعفی که مورد ستم واقع شده اند می فرماید: «الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ» «۱۱»- آنان کسانی هستند که اگر در زمین به آنها امکانات و قدرت دهیم، نماز بپامی دارند و زکات می دهند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند و عاقبت امور در دست خداوند است».

* در سورۀ بقره دربارۀ قوم بنی اسرائیل (پس از وفات حضرت موسی) می فرماید:

وَ قالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکاً ... وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ وَ آتاهُ اللّهُ الْمُلْکَ وَ الْحِکْمَةَ «۱۲» ... پیامبر آنها به آنان گفت: خداوند طالوت را به عنوان پادشاه برای شما برانگیخت و داود، جالوت را کشت و خداوند به او (داود) حکومت و حکمت عطا فرمود.

* در سورۀ یوسف از زبان تشکرآمیز حضرت یوسف می فرماید: رَبِّ قَدْ آتَیْتَنِی مِنَ الْمُلْکِ وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ «۱۳». پروردگارا به

من حکومت و سلطنت عطا فرمودی و علم تعبیر خواب را به من یاد دادی.

* در سورۀ نساء دربارۀ خاندان حضرت ابراهیم می فرماید: فَقَدْ آتَیْنا آلَ إِبْراهِیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ وَ آتَیْناهُمْ مُلْکاً عَظِیماً «۱۴»- همانا به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنها ملک و حکومتی بزرگ عطا کردیم.

* و از قول حضرت سلیمان می فرماید: رَبِّ اغْفِرْ لِی وَ هَبْ لِی مُلْکاً لا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِی «۱۵»- پروردگارا مرا بیامرز و حکومتی به من عطا فرما که برای هیچ فردی بعد از من میسر نگردد.

---

(۱۱). حج/ ۴۱.

(۱۲). بقره/ ۲۴۷ و ۲۵۱.

(۱۳). یوسف/ ۱۰۱.

(۱۴). نساء/ ۱۵۴.

(۱۵). ص/ ۳۵.

* دربارۀ حکومت حضرت داود می فرماید: وَ شَدَدْنا مُلْکَهُ وَ آتَیْناهُ الْحِکْمَهَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ «۱۶»- و ما ارکان حکومت او را محکم ساختیم و حکمت و قدرت تمیز حق از باطل به او عطا نمودیم.

* و در وصیت و سفارش حضرت موسی به قومش می فرماید: وَ إِذْ قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ یا قَوْمِ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ جَعَلَ فِیکُمْ أَنْبِیاءَ وَ جَعَلَکُمْ مُلُوکاً «۱۷»- و هنگامی که موسی به قوم خود گفت: ای قوم، نعمت خدا را به یاد آورید، زان رو که خداوند، پیامبران را در میان شما قرار داد و شما را پادشاهان زمین گردانید.

و آیات دیگری که در این زمینه وارد شده، و حکومت و ملک را از بزرگترین نعمتهای خداوند بر بندگان خویش قلمداد نموده است. روایات نیز در این زمینه بسیار است که به ذکر نمونه هایی از آن اکتفا می کنیم:

امیر المؤمنین علی (ع) فرمود: امام عادل، خیر من مطر وابل «۱۸»- امام

عادل بهتر از باران زیاد و پیوسته است.

و نیز فرمود: افضل ما من الله علی عباده علم و عقل و ملک و عـدل «۱۹»- بهترین چیزهایی که خداوند به بندگانش منت نهاده و به آنها ارزانی داشته، علم و عقل و حکومت و عدالت است.

و نیز فرمـود: لیس ثواب عنـد الله سـبحانه اعظم من ثواب السـلطان العـادل و الرجـل المحسن «۲۰»- هیـچ ثوابی در نزد خداوند سبحان بزرگتر از ثواب سلطان عادل و مرد نیکوکردار نیست.

از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: ساعه امام عدل (عادل) افضل من عباده سبعین سنه، و حدّ یقام لله فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا «۲۱»- یک ساعت امام عادل از هفتاد سال عبادت افضل، و حـدی که برای خداونـد در زمین اجرا گردد، از چهل روز بارندگی نافع تر است.

و روایات دیگری در این زمینه که در کتب شیعه و سنی نقل شده و می توان برای

---

(۱۶). ص/ ۲۰.

(۱۷). مائده ۲۰.

(۱۸). غرر و درر، ۱/ ۳۸۶ کلام شمارهٔ ۱۴۹۱.

(۱۹). همان مدرک، ۲/ ۴۳۹ کلام شمارهٔ ۳۲۰۵.

(۲۰). همان مدرک، ۵/ ۹۰ کلام شمارهٔ ۷۵۲۶.

(۲۱). وسائل الشیعه ۱۸/ ۳۰۸، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۵.

بررسی بیشتر به آنها مراجعه نمود. در مقدمهٔ ابن خلدون آمده است:

«شـریعت مقـدس اسـلام، فرمانروایی و ملک را مـذمت ننموده و مردم را از اقامهٔ حکومت بر حذر نداشـته، بلکه اسـلام مفاسـد ناشـی از حکومت اسـتبدادی و جـابرانه و غرق شـدن در لـذتها و شـهوات را نکوهش نموده و بی تردیـد در چنین حکومتهایی چنین مفاسدی است که مردم از آن نهی شده اند «۲۲»».

دلیل دوم: [حکومت، ضرورتی فطری و نیازی عقلی]

ایجاد نظام اجتماعی و تشکیل حکومت یکی از امور ضروری بشر است.

به گونه ای که

همـهٔ انسانها در تمام مراحل و دورانهای زنـدگی خود حتی در عصـر حجر و زمانی که انسانها در غارها و جنگلها زنـدگی می کرده اند، به هیچ وجه خالی از نظام اجتماعی و چیزی شبیه دولت نبوده اند. چرا که طبیعت انسان با مدنیت و زندگی اجتماعی سرشـته شـده و زندگانی و معیشت او جز در سایهٔ تعاون و اجتماع و مبادلهٔ امکانات و افکار تمامیت و کمال نمی یابد. از سوی دیگر انسانهـا همواره دارای شـهوات و غرایز و تمایلات مختلفی از قبیل خودخواهی، مال دوستی، ریاست طلبی و آزادی طلبی مطلق در آنچه مورد علاقه و ارادهٔ آنها قرار گرفته و ... می باشند که ارضای اینها افسارگسیختگی مطلق را می طلبد و در نتیجه منافع فرد با منافع سایرین تزاحم و تصادم پیـدا می کنـد و الزاما برای کنترل آن به قوانین و مقررات و قوه و قدرتی نیاز می افتد که افسارگسـیختگیها را مهار و انسان را در چارچوب قوانین و مقررات کنترل کند. قدرت و نیرویی که نظام اجتماعی را حفظ و از تعدی و تجاوز مردم نسبت به حقوق یکدیگر جلوگیری، و سرحدات و مرزها را حراست کند.

منظور مـا از ولایـت و حکومت چیزی جز همین قـدرت و نیروی متمرکز نیست و حـتی برخی از حیوانـات نظیر مورچه و زنبور عسل که به صورت جمعی زندگی می کنند نیز خالی از نظام اجتماعی و فرمانده ای به عنوان امیر و ملکه نیستند.

و اگر تصور شود، تصور محال و یا قریب به محال که روزی انسانها به مرحله ای از رشـد اخلاقی و تکامل اجتماعی و فرهنگی برسند که بین همهٔ آنها ایثار و انصاف حاکم شود و خودخواهیها از جامعه رخت

بربندد، باز در آن صورت هم نیاز به نظامی دارند که امور اجتماعی آنان را سروسامان بخشیده و نیازمندیهای اجتماعی آنان را برطرف کند، مسائلی نظیر برنامه ریزی برای رشد اقتصادی جامعه، تأمین امور درمان و بهداشت، سروسامان بخشیدن به امور تعلیم و تربیت، طرح و برنامه ریزی برای امور مواصلات و ارتباطات، ایجاد

---

(۲۲). مقدمۀ ابن خلدون/ ۱۳۵ (چاپ دیگر/ ۱۹۲) محور ۲۶ از فصل ۳ از بخش ۱.

خیابانها و جاده ها و سایر مؤسسات رفاهی برای مردم، گردآوری مالیات برای ادارۀ نظام و مواردی از این قبیل که به هیچ وجه ضرورت آنها برای اجتماع، قابل انکار نیست و در هیچ شرایطی جامعه از آنها بی نیاز نمی باشد، و این امور منحصر به یک شهر و یک کشور و یا عصر و زمان و شرایط خاصی نیست.

روی این اصل، آنچه را که از أبو بکر اصم نقل شده که «در صورتی که مردم، با انصاف رفتار کنند و به یکدیگر ستم روا ندارند، نیازی به حکومت نیست» و یا آنچه از مارکس نقل شده که «پس از تکامل جامعه و ایجاد کمون مترقی و از بین رفتن اختلاف طبقاتی نیازی به حکومت نیست» مطلبی است که فساد آن واضح و آشکار است.

ابن ابی الحدید در شرح خطبۀ چهلم نهج البلاغه می نویسد:

«علمای علم کلام می گویند امامت برای جامعه واجب است، مگر آنچه از ابی بکر اصم- که یکی از قدمای اصحاب ما (معتزله) است- نقل شده که می گوید: در صورتی که امت به انصاف رفتار کنند، و به یکدیگر ستم روا ندارند، نیازی به حکومت نیست ... و امّا راه اثبات وجوب

امامت چیست؟ بزرگان ما از اهل بصره می گویند که راه اثبات وجوب امامت از طریق شرع است و در عقل چیزی که وجوب امامت از آن استفاده شود وجود ندارد، علمای بغداد و ابو عثمان جاحظ از بصره و شیخ ما أبو الحسن معتقدند که بر وجوب ریاست و امامت عقل نیز دلالت دارد و نظر شیعهٔ امامیه نیز همین است ... «۲۳)».

در هر صورت امامت به مفهوم عام و کلی آن در همهٔ اعصار برای بشر ضروری است و در واقع بقای امت به بقای امامت وابسته است پس برای شارع حکیم که نسبت به امت مسلمان نظر لطف و عنایت دارد، روا نیست که این مسأله مهم و اساسی را مهمل گذاشته و وظیفهٔ مسلمانان را نسبت به اصل دولت و حکومت و چگونگی و شرایط و حدود آن حتی نسبت به زمان غیبت امام زمان (عج) مشخص و معین نفرموده باشد، چرا که از این جهت تفاوتی بین عصر حضور امام و معصوم و عصر غیبت نیست.

از سوی دیگر در اینکه خداوند حکیم، حکم هیچ یک از نیازمندیهای بشر را فروگذار نکرده و هر آنچه را بشر به آن نیازمند بوده، بیان فرموده، اخبار و روایات بسیار است که نمونه هایی از آن ذیلا از نظر شما خواهد گذشت:

بیان حکم همهٔ نیازمندیهای بشر در شریعت اسلام:

در موثقهٔ ابو حمزهٔ ثمالی از امام محمد باقر (ع) روایت شده است که آن حضرت فرمود:

---

(۲۳). شرح نهج البلاغه. ابن ابی الحدید، ۲/ ۳۰۸ ذیل خطبهٔ ۴۰.

«پیامبر اکرم (ص) در حجه الوداع برای مردم خطبه ای ایراد فرمود و ضمن آن بیان داشت: ای مردم هیچ چیز از

آنچه شـما را به بهشت نزدیک و از آتش دور گردانـد، وجود ندارد، مگر اینکه شـما را به آن مأمور کردم و هیچ چیز از آنچه شما را به آتش نزدیک و از بهشت دور سازد وجود نداشت، مگر اینکه شما را از آن نهی نمودم» «۲۴».

در صحیحهٔ محمد بن مسلم از امام جعفر صادق (ع) آمده است که آن حضرت گفت امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«خدای را سپاس که مرا از دار دنیا نبرد تا اینکه تمام آنچه امت بدان نیازمند بودند را برای آنان بیان کردم «۲۵»».

مرحوم کلینی در کتاب اصول کافی بابی را تحت عنوان «باب بازگرداندن به کتاب و سـنت، و اینکه هیچ چیز از حلال و حرام و آنچـه مردم بـه آن نیازمندنـد نیسـت، مگر اینکه حکم آن در کتـاب و سـنت آمـده است» گشـوده، و در این بـاب روایتهـای بسیاری را نقل نموده که برخی از آنها به شرح ذیل است:

مرازم از امام صادق (ع) روایت نموده است که فرمود:

«خداوند تبارک و تعالی در قرآن، حکم هر چیزی را نازل فرموده و بیان داشته است «۲۶»».

عمر بن قیس روایت می کند که از امام محمد باقر (ع) شنیدم که می فرمود:

«همانـا خداونـد تبـارک و تعـالی هیـچ چیزی را که امت به آن محتـاج باشـند، فرو نگـذاشت مگر اینکه حکم آن را در کتـاب خویش نـازل فرمود و برای پیـامبر خود (ص) بازگفت، و برای هر چیز حـدی قرار داد و برای دستیابی به آن دلیلی را مشـخص فرمود و برای کسی که از حدود مقررهٔ آن درگذرد، مجازات و حدی را مقرر فرمود» «۲۷»

---

(۲۴). موثقه ابی حمزه الثمالی، عن ابی جعفر (ع)

قال: خطب رسول الله فی حجه الوداع فقال: یا أیها الناس و الله ما شـی ء یقربکم من الجنه و یباعـد کم من النار الا و قـد امرتکم به و ما من شـی ء یقربکم من النار و یباعدکم من الجنه الا و قد نهیتکم عنه. (کافی، ۲/ ۷۴، کتاب الایمان و الکفر، باب اطاعت و تقوی حدیث ۲).

(۲۵). صـحیحه محمـد بن مسـلم عن ابی عبـد الله (ع): قال: قال امیر المؤمنین (ع): الحمـد للّه الـذی لم یخرجنی من الـدنیا حتی بینت للامه جمیع ما یحتاج الیه. (تهذیب ۶/ ۳۱۹، باب فی الزیادات فی القضایا و الاحکام، حدیث ۸۶).

(۲۶). مرازم عن ابی عبـد اللّه (ع) قـال: ان اللّه تبـارک و تعـالی انزل فی القرآن تبیـان کـل شـی ء حتی و اللّه ما ترک اللّه شـیئا یحتاج الیه العباد، حتی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن الا و قد انزله اللّه فیه. (کافی ۱/ ۵۹، حدیث ۱).

(۲۷). عمر بن قیس، عن ابی جعفر (ع) قال: سمعته یقول: ان اللّه تبارک و تعالی لم یدع شیئا یحتاج الیه الامه الا-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۸۹

سلیمان می گویـد از امام صادق (ع) شـنیدم که می فرمود: «خداونـد هیـچ حلال و حرامی را نیافرید مگر اینکه برای آن حدّی همانند حد و محدودهٔ خانه مشـخص فرمود، پس آنچه از راه است جزو راه محسوب می گردد، و آنچه جزو خانه است از خانه است، حتی ارش و مجازات اصابت یک ناخن (خدشه) و جز آن و یک تازیانه و نصف تازیانه را مشخص فرمود». «۲۸»

حماد از امام صادق (ع) روایت نموده که از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

«هیچ چیز

نیست مگر اینکه دربارهٔ آن آیه ای از قرآن و یا روایتی در سنت وجود دارد «۲۹»».

معلی بن خنیس روایت می کند که امام صادق (ع) فرمود:

«هیچ امری نیست که دو نفر دربارهٔ آن به اختلاف برخیزند مگر اینکه برای آن در کتاب خداوند عز و جل اصلی مشخص شده، و لکن خود مردم به آن دست نیافته اند» «۳۰» و روایات دیگری نیز به همین مضمون وارد شده است.

پس هنگامی که خداوند سبحان جریمهٔ خراش یک ناخن و حدّ یک تازیانه و نصف آن را مشخص فرموده است، چگونه تکلیف مردم دربارهٔ خلافت و حکومت- که نظام امت بدان وابسته است- را برای دوران پس از وفات پیامبر اکرم (ص) و عصر غیبت مشخص نفرموده است؟! در جایی که کدخدا و سرپرست یک روستای کوچک وقتی بخواهد به یک مسافرت موقت برود طبع و وجدانش او را ملزم می کند برای خویش جانشینی را که به هنگام نبودن او، مردم به وی مراجعه کنند مشخص کند، آیا پیامبری که عقل کل است نسبت به آیندهٔ اسلامی که در طول عمر شریفش تمام توان خود، و توان مسلمانان را برای حفظ و گسترش آن به کار گرفت، بی تفاوت و بی توجه بوده است!

با اینکه از آن حضرت وارد شده که حتی در ارتباط با امر وصیت نسبت به اموال شخصی و امور جزئی سفارش کرده و می فرمود:

- انزله فی کتابه و بینه لرسوله (ص) و جعل لکل شی ء حدا و جعل علیه دلیلا یدل علیه و جعل علی من تعدی ذلک الحد حدا. (کافی ۱/ ۵۹ حدیث ۲).

(۲۸). سلیمان قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول: ما خلق اللّه حلالا

و لا حراما الا و له حد کحد الدار، فما کان من الطریق فهو من الطریق، و ما کان من الدار فهو من الدار حتی ارش الخدش فما سواه، و الجلده و نصف الجلده (کافی ۱/ ۵۹، حدیث ۳).

(۲۹). حماد عن ابی عبد اللّه (ع) قال: سمعته یقول: ما من شی ء الا و فیه کتاب او سنه (کافی ۱/ ۵۹، حدیث ۴).

(۳۰). معلی بن خنیس، قال: قال ابو عبد اللّه: ما من امر یختلف فیه اثنان الا ـ و له اصل فی کتاب اللّه عز و جل و لکن لا تبلغه عقول الرجال. (کافی ۱۳/ ۶۰، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۰

«هر کس بدون وصیت از دنیا برود، به مرگ جاهلیت مرده است». «۳۱»

و نیز فرموده است:

«هیچ شخص مسلمانی که چیزی از دیگران در نزد اوست، حق ندارد دو شب بخوابد، مگر اینکه وصیت وی نوشته شده، در کنارش موجود باشد». «۳۲»

آیا اهمیت حفظ و گسترش اسلام و اجرای دستورات آن تا روز قیامت در نظر پیامبر اکرم (ص) به مقدار وصیتهای شخصی در امور جزئی نیست؟!

همهٔ اینها در شرایطی است که از طرق فریقین [شیعه و سنی] وارد شده که آیهٔ شریفهٔ «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ، بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ، وَ اللّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النّاسِ» «۳۳» دربارهٔ جریان غدیر خم و نصب امیر المؤمنین (ع) به خلافت وارد شده، که از جملهٔ آن روایتها این روایت است:

«ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابن عساکر از ابی سعید خدری روایت نموده اند که گفت:

آیه شریفهٔ یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ، در

روز عید غدیر خم درباره علی بن ابی طالب بر پیامبر اکرم (ص) نازل گردید «(۳۴)».

و در خبر عمران بن حصین از آن حضرت (ص) نقل شده که فرمود:

«از علی چه می خواهید؟ از علی چه می خواهید؟ از علی چه می خواهید؟ علی از من است و من از علی و او پس از من، ولی هر مؤمنی است «(۳۵)».

آشکار است که جملهٔ «من بعدی- پس از من» هر گونه احتمال اینکه «ولایت» به معنی «محبت» باشد را نفی می کند و مشخص می سازد که در اینجا ولایت به مفهوم «امامت» است. چنانچه بحث تفصیلی آن در بخش دوم کتاب گذشت.

و باز به صورت متواتر از طرق فریقین [شیعه و سنی] حدیث ثقلین که مشتمل بر وجوب تمسک به کتاب و عترت و لزوم مراجعه به آنان است از پیامبر اکرم (ص) وارد شده که

---

(۳۱). من مات بغیر وصیه مات میته جاهلیه. (وسائل، ۱۳/ ۳۵۲ باب ۱، از ابواب احکام الوصایا، حدیث ۸).

(۳۲). ما حق امرئ مسلم ان یبیت لیلتین و له شی ء یوصی فیه الا وصیته مکتوبه عنده. (سنن ابن ماجه، ۲/ ۹۱۰، کتاب الوصایا، باب ۲، حدیث ۲۶۹۹).

(۳۳). مائده/ ۴۷.

(۳۴). اخرج ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابن عساکر عن ابی سعید الخدری، قال: «نزلت هذه الآیه: «یٰا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ» علی رسول اللّه (ص) یوم غدیر خم من علی بن ابی طالب». (الدر المنثور ۲/ ۲۹۸).

(۳۵). عمران بن حصین عنه (ص): ما تریدون من علی، ما تریدون من علی، ما تریدون من علی؟ ان علیا منی و انا منه و هو ولی کل مؤمن من بعدی (سنن ترمذی،

۵/ ۲۹۶، باب مناقب علی بن أبی طالب، حدیث ۳۷۹۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۱

در جای خود مورد بحث قرار گرفت.

از این حدیث نیز استفاده می شود که عترت پیامبر اکرم (ص) داناترین و فقیه ترین مردم هستند و پس از این خواهد آمد که آن کس که اعلم است، امامت نیز به وی اختصاص دارد.

خلاصۀ کلام اینکه: حکومت و امامت و حفظ نظام جامعه در همۀ اعصار برای بشر ضروری است و هرگز بر شارع مقدس و قانونگذار حکیم این گمان نمی رود که چنین امر مهمی را مهمل رها گذاشته و حدود و شرایط آن را مشخص نفرموده باشد.

آنچه تا اینجا گفته شد، برای اثبات مطلوب ما کافی است. سایر ادله و اخبار را باید به عنوان مؤید و مکمل این مطالب تلقی نمود و به همین جهت اگر سند برخی از آنها ضعیف باشد لطمه ای به اصل استدلال ما وارد نمی سازد. و این نکته ای است شایان تأمل و دقت.

دلیل سوم: [استدلال به روایت فضل بن شاذان در تبیین فلسفۀ امامت و ولایت]

مرحوم شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا و نیز در کتاب علل الشرایع از عبد الواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری، از ابی الحسن علی بن محمد بن قتیبۀ نیشابوری، از فضل بن شاذان روایت می کند و (سند دیگری نیز از ابی محمد جعفر بن نعیم بن شاذان، از عموی خویش ابی عبد الله محمد بن شاذان از فضل بن شاذان از امام رضا (ع) نقل می کند) که آن حضرت فلسفۀ حکومت و ضرورت وجود امام را در حدیثی طولانی بیان فرمود که قسمتی از آن، بدین مضمون است:

«... اگر کسی بگوید چرا برای جامعه، اولی الامر و امام قرار داده شده و

چرا مردم موظفند از دستورات امام پیروی کنند؟ در پاسخ گفته می شود به دلایل بسیار. یکی اینکه خداوند برای اعمال مردم، حدی قرار داده که نباید از آن تجاوز کنند و مردم معمولا برای دست یافتن به لذتها و منافع، به حقوق دیگران تجاوز می کنند و از حد خود می گذرند، لذا به فرد امینی نیاز است که زمام امور را به دست گرفته و مردم را از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران و از فساد و وارد شدن در آنچه ممنوع شده اند بازدارد و حدود و احکام الهی را در جامعه اقامه نماید.

دیگر اینکه ما هیچ فرقه و دسته و قوم و ملتی را نمی یابیم که برای ادارهٔ زندگی اجتماعی و مسائل دینی و دنیوی خود رئیس و رهبری نداشته باشند و خداوند حکیم هیچ گاه چیزی را که مردم به آن نیاز دارند و قوام جامعه به آن است مهمل و معطل نمی گذارد.

رهبر و امام به جامعه نظام می بخشد تا در پرتو او با دشمنان قتال کنند و حقوق مردم را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۲

از بیت المال به آنان می رساند، و جمعه و جماعات را اقامه می کند و با دشمنان مبارزه کرده و دست ستمگران را از سر مظلومین کوتاه می گرداند.

دیگر اینکه: اگر خداوند برای مردم، امام و رهبری امین و حافظ جامعه و امانتدار قرار نداده بود، شریعت فرسوده و دین ضایع و از دست رفته، و سنتهای الهی واژگونه می گردید و بدعت گذاران در دین بدعت گذاشته و افراد ملحد از آن می کاستند و امور دین را بر مردم مشتبه می ساختند و با توجه به اینکه مردم ناقص، خلق

شده و چون به رشد و کمال نرسیده اند محتاجند و از طرفی تحت تأثیر هواهایشان با یکدیگر اختلاف فکر و نظر دارند، با این حال اگر بر ایشان یک قیم و حافظ آنچه پیامبر آورده، نباشد دچار فساد و پراکندگی می شدند و دین و سنت و احکام و ایمان به تغییر و نابودی کشیده می شد و در این شرایط همه خلق به فساد کشیده می شدند.

در آخر این حدیث علی بن محمد بن قتیبه می گوید به فضل بن شاذان (راوی حدیث) گفتم: آیا این مسائل را خودت استنباط و استخراج نموده و از عقلت بهره گرفته ای و یا اینها را شنیده و روایت می کنی؟

فضل گفت: خیر، این دلایل را از خودم نمی گویم، بلکه از مولایم امام رضا (ع) مرتبه ای پس از مرتبه ای و قسمتی پس از قسمتی شنیده ام و آنها را جمع نموده و مرتب کرده ام.

گفتم: پس می توانم این مطالب را از تو، به نقل از امام رضا (ع) بیان کنم؟ گفت:

بلی «(۳۶)».

---

(۳۶). روی الصدوق فی العیون و العلل عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النیسابوری، عن ابی الحسن علی بن محمد بن قتیبه النیسابوری، عن الفضل بن شاذان، و رواه ایضا عن ابی محمد جعفر بن نعیم بن شاذان، عن عمه ابی عبد اللّه محمد بن شاذان، عن الفضل بن شاذان فی حدیث طویل فی العلل و فیه: فان قال: فلم جعل اولی الامر و امر بطاعتهم؟ قیل: لعلل کثیره: منها: ان الخلق لما وقفوا علی حد محدود و امروا ان لا یتعدوا ذلک الحد لما فیه من فسادهم لم یکن یثبت ذلک و لا یقوم الا بان یجعل علیهم فیه امینا یمنعهم من

التعدی و الدخول فیما حظر علیهم. لانه لو لم یکن ذلک کذلک لکان احد لا یترک لذته و منفعته لفساد غیره فعجل علیهم قیما یمنعهم من الفساد و یقیم فیهم الحدود و الاحکام.

و منها انا لا نجد فرقه من الفرق و لا مله من الملل بقوا و عاشوا الا بقیم و رئیس لما لا بد لهم منه فی امر الدین و الدنیا فلم یجز فی حکمه الحکیم ان یترک الخلق مما یعلم انه لا بد لهم منه و لا قوام لهم الا به فیقاتلون به عدوهم و یقسمون به فیئهم و یقیم لهم جمعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم. و منها: انه لو لم یجعل لهم اماما قیما امینا حافظا مستودعا لدرست المله و ذهب الدین و غیرت السنه (السنن- علل) و الاحکام و لزاد فیه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبهوا ذلک علی المسلمین لا ناقد وجدنا الخلق منقوصین محتاجین غیر کاملین مع اختلافهم و اختلاف اهوائهم و تشتت انحائهم (حالاتهم- العلل) فلو لم یجعل لهم قیّما حافظا لما جاء به الرسول (ص) لفسدوا-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۳

و همین مضمون را فضل بن شاذان برای محمد بن شاذان چنین نقل می کند: «من این علل را از مولای خودم ابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) به طور متفرقه شنیدم و سپس آنها را جمع نموده و تنظیم کردم.»

بررسی زنجیرهٔ سند حدیث: شیخ طوسی در کتاب الفهرست خویش می نویسد:

«راوی حدیث، فضل بن شاذان نیشابوری فقیهی است متکلم و عالمی جلیل القدر که دارای کتاب و تألیفات بسیاری است «۳۷»».

هم ایشان در کتاب رجال خود، او را از اصحاب امام هادی

و امام حسن عسکری علیهما السلام و پدر او، (شاذان) را از اصحاب امام جواد (ع) محسوب نموده است «۳۸».

کتاب تنقیح المقال از نجاشی دربارهٔ فضل می نویسد: «قدر و منزلت فضل در بین شیعهٔ امامیه مشهورتر و معروف تر از آن است که توصیف شود.»

و از رجال کشی نقل می کند: «فضل، صد و هشتاد کتاب تألیف کرده است «۳۹»».

خلاصهٔ کلام اینکه تشکیک در شخصیت فضل با آن همه فضائل که برای وی گفته شده، تشکیک بی اساس و بی موردی است.

اما در سند روایت فوق، عبد الواحد و ابن قتیبه نیز ذکر شده است که این دو، در کتب رجال مورد اختلاف هستند: برخی آنها را توثیق و برخی آنها را مدح و برخی تضعیف کرده اند «۴۰». اما همین که مرحوم صدوق از آنها و از جعفر بن نعیم «۴۱» روایت نقل کرده، مشخص می شود که به آنها اعتماد داشته است.

- علی نحو ما بینا و غیرت الشرائع و السنن و الاحکام و الایمان و کان فی ذلک فساد الخلق اجمعین.

و فی آخر الحدیث ان علی بن محمد بن قتیبه قال للفضل بن شاذان: اخبرنی عن هذه العلل ذکرتها عن الاستنباط و الاستخراج و هی من نتائج العقل او هی مما سمعته و رویته؟ ... فقال لی: ما کنت لاـ علم مراد اللّه- عز و جل- بما فرض و لا مراد رسوله (ص) بما شرع و سن و لا اعلل ذلک من ذات نفسی بل سمعتها من مولای ابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) المره بعد المره و الشی ء بعد الشی ء فجمعتها فقلت: فاحدث بها عنک عن الرضا (ع)؟

قال: نعم و قال لمحمد بن شاذان: سمعت

هذه العلل من مولای ابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) متفرقه فجمعتها و الفتها. (عیون اخبار الرضا (از نسخهٔ خطی تصحیح شده) باب ۳۴، حدیث ۱، و علل الشرایع ۱/ ۹۵، چاپ دیگر ۱/ ۲۵۳، باب ۱۸۲، حدیث ۹).

(۳۷). الفهرست/ ۱۲۴ (چاپ دیگر/ ۱۵۰)

(۳۸). رجال شیخ طوسی ۴۲۰ و ۴۳۴ و ۴۰۲.

(۳۹). تنقیح المقال، ۲/ ۹ از باب الفاء.

(۴۰). تنقیح المقال، ۲/ ۲۳۳ و ۲/ ۳۰۸.

(۴۱). همان مدرک، ۱/ ۲۲۸.

و اما محمد بن شاذان را مرحوم ابن طاووس از وکلای ناحیهٔ مقدسهٔ امام زمان (عج) محسوب نموده و گفته است: «همین قضیه در مورد اطمینان بودن او کافی است «۴۲»».

بلی! نکتهٔ قابل ملاحظه ای که در سند روایت موجود است این است که با توجه به اینکه مرحوم شیخ در کتاب رجال خویش، فضل را از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام شمرده، چگونه فضل این روایت را از امام رضا (ع) نقل نموده است؟

در جواب ممکن است گفته شود که شهرت فضل در عصر این دو امام بزرگوار بوده، اما دوران نوجوانی خود را در حضور امام رضا (ع) در خراسان گذرانده و از محضر آن حضرت استفاده می برده است، گذشته از اینکه در رجال کشی آمده که فضل از جماعتی و از جمله ابن ابی عمیر، و صفوان و ابن محبوب و ابن بزیع که از اصحاب حضرت رضا (ع) و در طبقهٔ ششم قرار دارند روایت نقل می کند «۴۳». پس می تواند قاعدتا از امام رضا روایت کند، زیرا وفات فضل در سنهٔ ۲۶۰ و شهادت آن حضرت بر حسب روایات مختلفه در

تاریخ ۲۰۲ یا ۲۰۳ یا ۲۰۶ بوده است.

اینها مطالبی بود که اجمالا به سند حدیث مربوط می شد.

گستردگی علت در مفهوم روایت: و اما آنچه از دلالت این روایت استفاده می گردد این است که: اگر چه موضوع مورد پرسش در این روایت، امامت ائمه معصومین علیهم السلام است، اما عللی که در پاسخ بیان شده، عام است و شامل همه زمانها می گردد.

حکمت و فایدهٔ وجود امام چنانچه امام (ع) بیان فرمود، بسیار زیاد و گسترده است که در روایت سه نمونه از آن یادآوری شده است:

۱- اجرای احکام اسلام و جلوگیری از پا فراگذاشتن از قوانین و مقررات اسلام.

۲- ضرورت وجود امام برای بهبود زندگی دینی و دنیوی مردم.

۳- مصون و محفوظ ماندن احکام الهی از دگرگونی و تحریف و کهنه شدن و از بین رفتن.

حال باید دید آیا این علتهای سه گانه در زمان غیبت وجود ندارد؟ آیا مردم در عصر غیبت تبدیل به فرشته می شوند؟ آیا به پیشوا و رهبری که امور آنان را منظم نموده و شر ستمگران را از سر ستمدیدگان کوتاه کند، و کسی که آنان را از تعدی نمودن و از وارد شدن در اموری که منع شده اند بازدارد، نیاز ندارند؟!

---

(۴۲). همان مدرک، ۳/ ۱۳۰.

(۴۳). تنقیح المقال، ۲/ ۱۱ از باب الفاء، و اختیار معرفه الرجال/ ۵۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۵

دلیل چهارم: [استدلال به کلام امیر المؤمنین (ع) به هنگام رد شبهۀ خوارج]-

امیر المؤمنین علی (ع) پس از جنگ صفین هنگامی که شعار خوارج را دربارۀ حکومت شنید که با گفتن «لا حکم الا لله» قصد نفی امامت آن حضرت را دارند و به گونه ای می خواهند اصل حکومت و امامت را مورد انکار قرار دهند، فرمود:

«کلمۀ حقی است که

از آن، ارادهٔ باطل نموده انـد، بلی حکم از آن خداونـد است، اما اینان می گویند حکومت و امارت نیز فقط مخصوص خداوند است و حال آنکه مردم مجبور هستند امیر و حاکمی- فاجر یا صالح- داشته باشند تا در سایهٔ حکومت او مؤمن، وظایف خود را انجام دهـد و کافر از زندگی دنیوی خود بهره گیرد و تا مهلتها به پایان رسد و همچنین مالیاتها توسط وی جمع آوری گردد و با دشمنان مبارزه شود، راهها ایمنی یافته و حق ضعیف از قوی گرفته شود و نیکوکار آسایش یابد و از شر افراد فاجر، ایمنی حاصل گردد».

و در کلام دیگری هنگامی که شعار «تحکیم» خوارج را شنید، فرمود:

«حکم الله انتظر فیکم- حکم خدا را دربارهٔ شما انتظار می کشم» و فرمود:

«در حکومت شخص نیکوکار، افراد متقی به انجام وظایف خود موفق می شونـد، و در حکومت شخص فاجر، افراد شقی به بهره های دنیایی خود می رسند تا اینکه مدت زندگانی آنان به پایان رسیده و مرگشان فرا رسد «۴۴»».

مبرد، در کتاب کامل، کلام دیگری را بدین مضمون از آن حضرت نقل می کند:

«هنگامی که علی (ع) صدای آنان را که فریاد «لا حکم الا لله» سر می دادند، شنید، فرمود:

سخن عادلانه ای است که از آن ارادهٔ ستم نموده انـد، اینان می گوینـد حکومتی نبایـد باشـد، با اینکه مردم ناچار از حکومت هستند، نیکوکار باشد یا بدکار «۴۵»».

در کنز العمال نیز از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

---

(۴۴). کلمه حق یراد بهـا الباطـل. نعم، انه لاـ حکم الاـ للّه و لکن هؤلاـء یقولون: لاـ امره الا للّه، و انه لا بـد للناس من امیر بر او فاجر، یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها

الکافر، و یبلغ اللّه فیها الاجل و یجمع به الفی ء و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح بر و یستراح من فاجر»،

و فی روایه اخری: انه علیه السلام لما سمع تحکیمهم قال: «حکم اللّه انتظر فیکم» و قال: اما الامره البره فیعمل فیها التقی و اما الامره الفاجره فیتمتع فیها الشقی الی ان تنقطع مدته و تدرکه منیته. (نهج البلاغه فیض،/ ۱۲۵ لح/ ۸۲. خطبه ۴۰).

(۴۵). کلمه عادله یراد بها جور، انما یقولون لا اماره و لا بد من اماره بره او فاجره. الکامل ۲/ ۱۳۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۶

«مردم اصلاح نخواهند شد مگر به وسیله حاکم، نیکوکار باشد یا بدکار. گفتند ای امیر مؤمنان، اصلاح مردم توسط حاکم نیکوکار مشخص است، اما در حکومت حاکم بدکار فاجر چگونه؟ حضرت فرمود: در حکومت فاجر نیز خداوند به وسیلهٔ او راهها را امن و با دشمنان مبارزه و مالیاتها را جمع و حدود را اقامه، و وسیلهٔ زیارت خانه خود را فراهم می آورد و شخص مسلمان مؤمن در پناه امنیت، خدا را عبادت می نماید تا اجل او فرا رسد و از دار دنیا برود «۴۶»».

و در کتاب مصنف ابن ابی شیبه به سند وی از ابی البختری نقل شده که گفت:

«مردی وارد مسجد شد و گفت: «لا حکم الا للّه» حضرت فرمود: بله حکم نیست مگر برای خداوند، همانا وعدهٔ خدا حق است و کسانی که یقین به مبدأ و معاد ندارند ترا خفیف و ضعیف نکنند. «۴۷» [آنگاه حضرت رو به مردم نموده و فرمود:] آیا می دانید اینان [خوارج] چه می گویند؟ اینان می گویند

امارت و حکومتی نباید باشد! ای مردم، شما را اصلاح نخواهد کرد مگر فرمانده و امیر، نیکوکار باشد یا بدکار! گفتند نیکوکار را می دانیم، اما بدکار چگونه؟ حضرت فرمود:

مؤمن در آن حکومت استخدام شده و به وظایف خود عمل می کند و فاجر برای نشان دادن خود مهلت داده می شود و خداوند هر چیز را به سر آمد خود می رساند. چنین امیری راههای شما را امن و بازارهای شما را با رونق و سرپا نگاه می دارد، بیت المال را بین شما تقسیم، و با دشمنانتان مبارزه و قتال می کند و حق ضعیف را از افراد قوی [یا افراد سرسخت و بدخو] می گیرد «(۴۸)».

---

(۴۶). کنز العمال عن البیهقی، عن علی (ع) قال: لا یصلح الناس الا امیر بر او فاجر، قالوا: یا امیر المؤمنین هذا البر فکیف بالفاجر؟ قال: ان الفاجر یؤمن اللّه به السبیل و یجاهد به العدو و یجبی به الفی ء و یقام به الحدود و یحج به البیت و یعبد اللّه فیه المسلم آمنا حتی یاتیه اجله. (کنز العمال ۵/ ۷۵۱، باب دوم از کتاب خلافت، حدیث ۱۴۲۸۶).

(۴۷). اشاره به آیهٔ شریفهٔ «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَ لا یَسْتَخِفَّنَّکَ الَّذِینَ لا یُوقِنُونَ» است که خداوند سبحان، پیامبر را در مقابل استهزای کفار و مشرکین دلداری داده و دستور به پایداری و استقامت می دهد.

(۴۸). فی مصنف ابن ابی شیبه بسنده عن ابی البختری، قال: دخل رجل المسجد فقال: «لا حکم الا للّه» فقال علی (ع) لا حکم الا للّه، ان وعد اللّه حق و لا یستخفنک الذین لا یوقنون فما تدرون ما یقولون هؤلاء؟ یقولون:

لا اماره، أیها الناس، انه لا یصلحکم الا امیر بر

او فـاجر قـالوا: هـذا البرّ قـد عرفنـاه فمـا بـال الفاجر؟ فقال: يعمل المؤمن و يملى للفاجر و يبلغ اللّه الاجل و تأمن سـبلكم و تقوم اسواقكم و يقسم فيئكم و يجاهـد عـدوكم و يؤخـذ للضـعيف من القوى او قـال من الشديـد منكم. (المصـنف ۱۵ / ۳۲۸، كتاب الجمل، حديث ۱۹۷۷۷).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۲۹۷

كنز العمال نيز همين روايت را از ابى البخترى نقل نموده است «۴۹».

توضـيح روايت: آنچه در توضـيح اين روايات [كه مضمون آنها نزديك به هم است] بايد گفت اين است كه: شعار خوارج كه مى گفتنـد: «لا حكم الا للّه» حكم نيست مگر از آن خداوند، شعارى بود كه آنان در جنگ صـفين سـر دادند و پس از آن نيز همواره در فرصـتهاى مختلف تكرار مى كردنـد، اين شـعار سوء اسـتفاده اى بود از يـك حقيقت و آن اينكه خداونـد تبارك و تعالى امر و حكم را فقط از آن خود مى داند و منظور از آن ممكن است حكم تكوينى باشد. يعنى اگر خداوند متعال در عالم تكوين چيزى را اراده فرمود، هيچ چيز نمى تواند حكم و خواست تكوينى او را تغيير دهد. و ممكن است حكم تشـريعى باشد، بدين صورت كه شارع و وضع كنندۀ اصـلى احكام در واقع خداوند تبارك و تعالى است و حكم رهبر و فرماندۀ حق در موارد جزئى نيز در واقع به حكم كلى خداونـد و تطبيق بر آن بازگشت مى كنـد و يا وجهـۀ حق بودن اين شـعار بدان جهت باشد كه اين خداوند است كه اطاعت حاكم را واجب نموده است.

و اما اينكه «آنان از اين شعار حق، اراده باطل نموده اند» بدان جهت است كه آنان

با توسل به این شعار قصد داشتند از جهت شرعی امر واگذاری قضاوت به دو حکم [عمر و بن عاص و ابو موسی] را باطل اعلام کنند [با اینکه در ابتدا خود مسبب آن بودند] و در این ارتباط امارت و خلافت امیر المؤمنین (ع) را مورد انکار قرار دهند و به همین جهت در صفین به آن حضرت می گفتند: «الحکم لله یا علی لا لک «۵۰»- حکم از آن خداست ای علی نه از آن تو».

و اما اینکه حضرت فرمود «مردم مجبور از حکومتند، نیکوکار باشد یا بدکار»، آن حضرت نمی خواهد به حکومت افراد فاجر و بدکار مشروعیت ببخشد، بلکه در صدد است این نکته را بفهماند که حکومت و لو حکومت فاجر باشد بر هرج و مرج عقلا مقدم است، و روایت های ذیل نیز مؤید همین معناست:

در شرح نهج البلاغه ابن میثم بحرانی از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «امام ستمگر از فتنه بهتر است» «۵۱».

و باز از آن حضرت (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۴۹). کنز العمال، ۱۱/ ۳۹، کتاب الفتن، حدیث ۳۱۶۱۸.

(۵۰). وقعهٔ صفین/ ۵۱۲.

(۵۱). الامام الجائر خیر من الفتنه. (شرح نهج البلاغه ابن میثم ۲/ ۱۰۳).

«خداوند این دین را یاری خواهد نمود به وسیلهٔ گروهی که در قیامت اعمال پسندیده و نیکی برای آنان نیست.» «۵۲»

(و در روایتی دیگر آمده، و لو به وسیلهٔ فردی فاسق).

از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«والی ستمگر کینه توز بهتر از هرج و مرج و فتنه ای است که مداوم باشد.» «۵۳»

و در بحار از آن حضرت روایت شده که فرمود:

«شیر درنده بهتر از سلطان ستمگر، و

سلطان ستمگر بهتر از فتنه ای است که مداوم باشد.» «۵۴»

و اینکه فرمود: «مؤمن در حکومت او وظایف خود را انجام می دهد و کافر از دنیای خود بهره می برد»، شاید «لف ونشر مرتب» باشد [بدین معنی که در حکومت والی نیکوکار مؤمن وظایف خود را انجام می دهد و در حکومت والی فاجر و بدکار، کافر به بهره های دنیایی خود می رسد].

و محتمل است که همه به حکومت فاجر بازگردد و یا به مطلق حکومت [در مقابل هرج و مرج و فتنه] و یا اینکه مؤمن در حکومت فاجر، مسئولیت می پذیرد و بدین وسیله عدالت را در میان مردم عملی می سازد، چنانچه علی بن یقطین در حکومت هارون الرشید اینگونه بود.

و اینکه فرمود «نیکوکار آسایش یابد» یعنی به خاطر توجه به اموری که ذکر شد و یا با فرا رسیدن مرگ و از دار دنیا رفتنش.

و اینکه فرمود: «از شر فاجر ایمنی حاصل گردد» به خاطر توجه به همان امور یا به خاطر مرگ فاجر، یا عزل وی. [یعنی با قوام و قیام امور دنیایی مردم، شر فاجر از سر مؤمنین کم خواهد شد]

و کلمهٔ تحکیم ظاهرا مصدر قراردادی است برای جملهٔ «لا حکم الا لله» همانند کلمه «تهلیل» که مراد از آن، گفتن «لا اله الا الله» است. در هر صورت دلالت این روایت بر لزوم و ضرورت دولت و حکومت برای همهٔ زمانها و مکانها آشکار است و هیچ تردیدی در آن نیست

---

(۵۲). ان اللّه لیؤید هذا الدین بقوم لا خلاق لهم فی الآخره و روی بالرجل الفاسق (شرح نهج البلاغهٔ ابن میثم ۲/ ۱۰۳).

(۵۳). وال ظلوم غشوم، خیر من فتنه تدوم. (غرر و درر. ۶/

۲۳۶، حدیث ۱۰۱۰۹).

(۵۴). اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم، و سلطان ظلوم خیر من فتن تدوم (بحار الانوار ۷۲/ ۳۵۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۲۹۹

و بر مردم روا نیست که نسبت به اقامهٔ حکومت کوتاهی نمایند، بلکه واجب است حکومت واجد شرایط را ایجاد، و از آن حمایت و پشتیبانی نموده و از دستورات وی اطاعت و پیروی کنند.

دلیل پنجم: [استدلال به کلام امیر المؤمنین (ع) در کتاب محکم و متشابه]-

اشاره

کتاب محکم و متشابه از تفسیر نعمانی، از امیر المؤمنین (ع) روایتی نقل نموده که قسمتی از آن اینگونه است:

«امر و نهی دارای وجه و جهت واحدی هستند، هیچ یک از معانی امر نیست، مگر اینکه بعد از آن نهی است و هیچ یک از وجوه نهی نیست مگر اینکه همراه با آن امری وجود دارد. خداوند متعال در کتاب خویش می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ «۵۵»». ای مؤمنان، خدا و رسول او را هنگامی که شما را به آنچه حیات و زندگی می بخشد دعوت می کنند، اجابت کنید.

خداوند سبحان در این آیه بیان داشته که حیات و زندگی مردم امکان ندارد مگر در سایهٔ امر و نهی، همانند آیهٔ شریفهٔ «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ «۵۶»» برای شما در قصاص زندگی است، ای خردمندان، و مانند آن است آیهٔ شریفهٔ «ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ «۵۷»» رکوع و سجده کنید و عبادت پروردگارتان را انجام داده و کارهای شایسته کنید. و خیر که در ذیل آیه گفته شده کارهایی است که موجب بقا و دوام زندگی است.

این آیات، روشن ترین دلیل بر این است که امت نیاز به امام دارد تا زمام

امور را به دست گرفته و آنان را امر و نهی نماید، حدود الهی را اقامه و با دشمنان بجنگد، غنایم را تقسیم و حقوق واجب الهی را از مردم وصول کند و درهای خیر و مصلحت را به روی مردم گشوده و آنان را از آنچه به ضررشان است بیم دهد. زیرا امر و نهی یکی از اسباب حیات و بقای جامعه است وگرنه شوق و ترس از بین رفته و جلوی عصیانها گرفته نمی شود و شیرازهٔ امور از هم می گسلد و این بهم ریختگی سبب هلاکت مردم می گردد. پس همانا عامل اصلی بقای جامعه در خوردنیها

---

(۵۵). انفال/ ۲۴.

(۵۶). بقره/ ۱۷۹.

(۵۷). حج/ ۷۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۰۰

و نوشیدنیها و مسکن و پوشاك و عقد و ازدواج و حلال و حرام، در امر و نهی است، زیرا خداوند سبحان مردم را بی نیاز از اینها خلق نکرده و حیات و بقای اولین مخلوق انسانها که حضرت آدم (ع) بود نیز بدون امر و نهی امکان پذیر نبوده است» «۵۸».

نکته ای دربارهٔ کتاب محکم و متشابه:

در همین جا این نکته را باید یادآور شد که محدث بزرگوار، مرحوم مجلسی طالب ثراه مجموع این کتاب [محکم و متشابه] را در کتاب القرآن بحار [بحار الانوار ۹۰/ ۱- ۹۷ باب ۱۲۸ کتاب القرآن] آورده است و ظاهر این نقل این است که تمام کتاب محکم و متشابه روایتی است از امیر المؤمنین (ع) که در اول بحار نیز این نکته گوشزد شده در آنجا می نویسد:

مطالب این کتاب را در یک رسالهٔ قدیمی منسوب به سعد اشعری یافته که مطالب آن از امیر المؤمنین (ع) روایت شده و ایشان ترتیب آن را تغییر

داده و برخی اخبار را به آن افزوده است.

اما آنچه به نظر ما می رسد و سبک کتاب گواه آن است این است که این کتاب، تألیف یکی از علمای شیعه است که گفتار خویش را با روایات در هم آمیخته، و کتاب مشتمل بر مطالبی است که نمی توان به همهٔ آنها استناد نمود. برای دریافت این نکته باید به خود کتاب مراجعه نمود و با تأمل در آن نگریست.

دلیل ششم: [استدلال به کلام امیر المؤمنین (ع) در پاسخ به نامه معاویه]

در کتاب سلیم بن قیس آمده است،

هنگامی که نامهٔ معاویه توسط ابو درداء و ابو هریره به دست امام (ع) رسید و آن حضرت به مضمون آن، که در خواست بازگردانیدن قاتلین عثمان به معاویه به منظور کشتن آنان بود، مطلع گردید، در پاسخ فرمودند:

ای ابو هریره و ای ابو درداء، شما پیام و نامهٔ معاویه را به من رساندید، اینک توجه کنید، آنچه را برای شما می گویم، برای معاویه بازگویید. به معاویه بگویید:

«جریان عثمان بن عفان از دو صورت خارج نیست. یا اینکه رهبر و امام صالحی بود که مردم را به هدایت دعوت می کرد که در این صورت ریختن خون او حرام و یاری کردن او واجب بود و هیچ کس حق نداشت از فرمان او سرپیچی نموده و در شکست و ذلت او تلاش کند. و یا رهبر و امامی بود گمراه و ستمگر، که در آن صورت ریختن خون او حلال و یاری

---

(۵۸). المحکم و المتشابه صفحهٔ ۵۰ و نیز بحار الانوار چاپ بیروت، ۹۰/ ۴۰.

کردن او حرام و غیر جایز بود، در هر دو صورت بعد از مرگ یا کشته شدن امام و حاکم در هر زمان، چه بر

حق بوده، یا بر باطل، چه ظالم بوده یا مظلوم، چه مهدور الدم بوده یا غیر مهدور الدم، بر مسلمانان لازم و واجب است دست از پا خطا نکننـد، و هیچ عملی انجام ندهند تا اینکه امام و رهبری عفیف و عالم و پارسا و آگاه به قضاوت و سنت را برای سر و سامان دادن به امور پراکنـده و گرفتن حق مظلومین از ستمگران، و حفظ استقلال و تمامیت کشور اسلامی و جمع آوری مالیاتها و حفظ نظام، برگزیننـد. پس از آن، جریان پی گیری قتل امام مقتول خود را، که گمان می رود مظلوم کشته شده است، از او درخواست کننـد. در آن صورت اگر مقتول، مظلوم کشته شده بود، امام حکم مطالبۀ خونش را به اولیائش صادر خواهد کرد و اگر ظالم و ستمگر بوده است، طبق مصالح هر گونه صلاح دانست حکم خواهد نمود.

این اولین وظیفه ای است که مردم پس از کشته شدن امامشان دارنـد، در صورتی که انتخاب رهبر به دست آنان باشد، و اگر تعیین امام به عهدۀ خدا و رسولش باشد در آن صورت، خدا و رسول او امام را مشخص کرده و از عهدۀ این مهم بر آمده اند و مردم را به اطاعت و فرمانبرداری از او مأمور نموده انـد. خدا مردم را بی نیاز از اعمال نظر و انتخاب کرده و شخص پیامبر، امام بعد از خود را معیّن و مردم را ملزم به اطاعت از او نموده است.

گذشته از این، مردم پس از کشته شدن عثمان با من بیعت کردنـد و نیز مهاجرین و انصار پس از سه روز مشورت در مورد خلافت من به همین نتیجه رسیدند، و اینان

همان کسانی هستند که قبلا با ابو بکر و عثمان بیعت کرده و خلافت آنها را تثبیت نموده بودند.

و این معنی را اهـل بـدر و پیشـتازان مهـاجرین و انصار، متصـدی شدنـد، علاوه بر این امتیازی که برای من هست این است که بیعت با دیگران (ابو بکر و عمر و عثمان) بـدون مشورت با مردم انجام شـد و حال آنکه بیعت با من، با حضور و مشورت مردم انجام گرفت.

پس اگر خداوند سبحان اختیار انتخاب امام را به مردم واگذار کرده است و این مردم هسـتند که حق اختیار و انتخاب را دارند و هر کس را انتخاب کننـد از اختیار و تعیین خدای سـبحان و رسولش مقدم است و چنین شخصـی بر هدایت است و امام آنان محسوب می شود و بر مردم واجب است که از او اطاعت نموده و یاری اش دهند، در این صورت مردم با هم مشورت نموده و بالاجماع مرا انتخاب کرده اند. و اگر خداوند سـبحان، امام را انتخاب می کند و اختیار به دست اوست، همانا خداوند مرا برای امامت برگزیده و مرا خلیفهٔ خود قرار داده است و در کتاب و سنت، مردم را به اطاعت از من فراخوانده و این انتخاب خدای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۰۲

سبحان، حجت مرا قوی تر و حقم را مسلم می سازد و ... «۵۹»».

این روایت بر لزوم حکومت در تمـام زمانها و مکانها و وجوب اهتمام مردم به تشـکیل حکومت و مقـدم داشـتن آن بر هر کار دیگر به روشنی دلالت دارد، نهایت امر اینکه اگر امام و حاکم از جانب خداوند تبارك و تعالی مشخص شده باشد، همانگونه که ما در

مورد ائمه معصومین (ع) معتقدیم، واجب است از آنان اطاعت نمود و تسلیم آنان بود و اگر خدای متعال، شخص یا اشخاص خاصی را تعیین نکرده باشد بر مردم لازم است برای خود امام و حاکمی تعیین کنند تا حافظ جامعه و احکام اسلام و آنچه در این روایت ذکر شده است، باشد.

در عصر غیبت نیز بر مردم واجب است برای رتق و فتق امور اجتماعی خود رهبر و امام صالحی را از بین خود انتخاب کنند، زیرا حکم به تعطیل حکومت در عصر غیبت در واقع حکم به تعطیل اسلام است، و این آن چیزی است که قطعا خداوند سبحان به آن راضی نخواهد بود.

این روایت باز بر این معنی دلالت دارد که امامت از دو طریق منعقد می گردد، یا به وسیلهٔ نصب از بالا [از جانب خداوند تبارک و تعالی توسط پیامبر اکرم] و یا انتخاب از جانب مردم مسلمان. گرچه به حسب رتبه، شکل اول بر دوم مقدم است، چنانچه ما در بخش پنجم کتاب به بررسی آن خواهیم پرداخت.

سخنی دربارهٔ کتاب منسوب به سلیم بن قیس:

با توجه به اینکه روایت فوق از کتاب سلیم بن قیس نقل شده و دربارهٔ سلیم و کتاب او قضاوتهای متفاوتی شده است که برای اهل تحقیق خالی از فایده نیست به اختصار نقطه نظرهای علمای رجال را در این باره متذکر می شویم:

- شیخ طوسی «ره» در فهرست خود می گوید: سلیم بن قیس هلالی که به «ابا صادق» ملقب بود، دارای کتابی است که آن را ابن ابی جید از محمد بن حسن بن ولید از محمد بن ابی القاسم ملقب به ماجیلویه از محمد بن علی صیرفی از حماد بن عیسی

و عثمان بن عیسی از ابراهیم بن عمر یمنی از سلیم بن قیس روایت کرده است. «۶۰» از این کلام آشکار می شود که حماد در موردی این کتاب را از ابان بدون واسطه و گاهی از وی با واسطهٔ ابراهیم بن عمر یمانی روایت کرده است.

- ابن ندیم در فهرست خود می نویسد: من محمد بن اسحاق می گویم: سلیم بن قیس

---

(۵۹). کتاب سلیم بن قیس/ ۱۸۲، بحار ۸/ ۵۵۵ (از چاپ قدیم).

(۶۰). فهرست شیخ طوسی/ ۸۱ و چاپ دیگر/ ۱۰۷.

از اصحاب امیر المؤمنین (ع) بود که از دست حجاج بن یوسف که در صدد قتل او بود، گریخت و به ابان بن ابی عیاش پناه آورد و ابان، او را نزد خود پناه داد، هنگامی که وفات او فرارسید، به ابان گفت مرگ من فرارسیده و تو حقی به گردن من داری و پیامبر اکرم در فلان و بهمان، مسائل مهمی داشت و در این باره کتابی را به او داد که این کتاب همان کتاب مشهور سلیم بن قیس است که ابان بن ابی عیاش از قول او نقل کرده و کسی غیر از ابان آن را نقل نکرده است. «۶۱»

- کشی در رجال خود می نویسد: ابان گویا کتاب را بر علی بن الحسین امام سجاد (ع) قرائت نموده و آن حضرت فرموده: «صدق سلیم رحمه الله علیه هذا حدیث نعرفه». راست گفته است سلیم، خدای او را رحمت کند، این حدیثی است که ما از آن آگاهی داریم. در روایت دیگری آمده است: «ابان گفت پس از وفات علی بن الحسین (ع) خداوند نصیب من کرد

که به حج مشرف شوم، در آنجا امام محمد باقر (ع) را ملاقات نمودم، همهٔ این حدیث را برای او خواندم ... حضرت فرمود: «سلیم درست گفته است» «۶۲»

- در کتاب غیبت نعمانی می نویسد: در بین جمیع فقها و راویان شیعه در اینکه کتاب سلیم بن قیس هلالی از بزرگترین و قدیمی ترین کتب اصولی شیعه است خلافی وجود ندارد که اهل علم و راویان احادیث اهل بیت طاهرین (ع) نقل کرده اند، زیرا تمام آنچه در آن نقل شده از پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و مقداد و سلمان فارسی و ابی ذر و افراد دیگری نظیر اینهاست که همهٔ صحابی پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) بوده اند و مطالب خود را از آنها شنیده اند و این یکی از اصولی است که شیعه همواره به آن مراجعه می کرده و به آن اعتماد نموده اند. «۶۳»

- مرحوم کلینی در کتاب شریف اصول کافی نیز از کتاب سلیم روایتهای زیادی را نقل کرده و این دلیل بر این است که به آن اعتماد داشته، زیرا در دیباچهٔ کافی، مرحوم کلینی چنین گفته است: «بالآثار الصحیحه عن الصادقین (ع).» و این نشانهٔ آن است که آنچه را در کافی نقل کرده صحیح می دانسته است.

- در مسند احمد حنبل نیز ذکری از این کتاب به میان آمده، و لکن به جای «سلیم بن قیس» سلیمان بن قیس آمده است. احمد از ابی عوانه، او از ابی بشر، او از سلیمان بن

---

(۶۱). فهرست ابن ندیم/ ۳۲۱ (چاپ دیگر ۳۷۵).

(۶۲). اختیار معرفه الرجال/ ۱۰۴- ۱۰۵.

(۶۳). غیبت نعمانی/ ۶۱ (چاپ دیگر/ ۱۰۱) باب ۴ ذیل حدیث ۲۰.

قیس، او از جابر، حدیثی را نقل می کند، سپس (احمد) می گوید ابو عوانه از قول ابی بشر گفت این حدیث در کتاب سلیمان بن قیس بوده است «۶۴».

اما چنانچه گفته شده، راوی این کتاب تنها ابان است که علمای رجال، او را ضعیف شمرده اند. نقطه نظرات علمای رجال دربارهٔ وی اینگونه است:

- مرحوم شیخ طوسی در کتاب رجال خویش می نویسد: «ابان بن ابی عیاش فیروز، تابعی و ضعیف است «۶۵»». مرحوم شیخ مفید در آخر کتاب تصحیح الاعتقاد می گوید: «گرچه پاره ای از مطالب حدیث [کتاب] سلیم بن قیس که به روایت ابان بن ابی عیاش نقل شده است، درست است، اما اکثر آن قابل اعتماد نیست. در آن کتاب تخلیط و تدلیس صورت گرفته و مطالب صحیح و غیر صحیح با هم در آمیخته است و شخص متدین سزاوار است از عمل به تمام آنچه در آن آمده، اجتناب کرده و به همه مطالب آن اعتماد نکند «۶۶»».

- ابن غضائری در رجال خود می نویسد: «کتاب سلیم بن قیس، بی تردید جعلی است و در نوشته های کتاب، دلایلی وجود دارد که مدعای ما را اثبات می کند، از جمله اینکه گفته است محمد بن ابی بکر پدرش را به هنگام مرگ موعظه می کرد و دیگر اینکه گفته است:

ائمه علیهم السلام سیزده نفر هستند و ...» «۶۷».

غرض ابن غضائری این است که محمد بن ابی بکر در حجه الوداع به دنیا آمد و مدت خلافت پدرش دو سال و چند ماه بیشتر نبود و در نتیجه محمد به هنگام فوت پدرش کودکی خردسال بیشتر نبوده و معقول نیست که در چنین سنی پدرش را موعظه کرده

باشد.

- امّا مرحوم شهید ثانی در پاسخ به ابن غضائری در دفاع از کتاب سلیم بن قیس فرموده است: «آنچه من در نسخهٔ کتاب سلیم مشاهده کرده ام، این است که عبد اللّه فرزند عمر (خلیفهٔ دوم) به هنگام فوت پدرش (عمر) وی را موعظه می کرده است و دیگر اینکه گفته است ائمه از فرزندان اسماعیل سیزده نفر هستند و آنان رسول اللّه (ص) و ائمه دوازده گانه (ع) هستند. پس اشکالی در این تعبیر نیست.»

---

(۶۴). مسند احمد، ۳/ ۳۳۲.

(۶۵). رجال شیخ/ ۱۶.

(۶۶). تصحیح الاعتقاد/ ۱۲۶.

(۶۷). تنقیح المقال، ۲/ ۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۰۵

اینها سخنان علمای رجال دربارهٔ این کتاب بود، در هر صورت اعتماد بر این کتاب در اثبات حکم شرعی مشکل است مگر اینکه صرفا برای تأیید به آن استناد شود و این نکته ای است شایان توجه.

دلیل هفتم: [اثبات حکومت بر اساس یک صغری و کبرای منطقی از آیات و روایات]

[صغری و کبری]

با اندکی دقت و با تشکیل یک صغری و کبرای منطقی از آیات و روایات می توان ضرورت وجود حکومت در مکتب اسلام را نتیجه گیری کرد.

صغری: اسلام مردم را به تجمع و تشکل و ارتباط با یکدیگر و توحید کلمه دعوت نموده و از تفرقه و اختلاف و کناره گیری و گوشه نشینی بازداشته است.

کبری: حکومت و امامت، وسیلهٔ تشکل و نظام جامعه، و حفظ وحدت و انسجام مردم است.

نتیجه: پس تشکیل حکومت برای جامعهٔ اسلامی ضروری است و اسلام ایجاد آن را لازم دانسته است.

امّا آنچه بر صغرای قضیه دلالت دارد آیاتی چند و روایات بسیار زیاد و بلکه متواتری است که نمونه هایی از آن را ذکر می

کنیم:

وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیعاً وَ لٰا تَفَرَّقُوا وَ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ إِذْ کُنْتُمْ أَعْدٰاءً فَأَلَّفَ بَیْنَ قُلُوبِکُمْ

فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوٰاناً «۶۸».

همگی به ریسمان محکم الهی چنگ زده و متفرق نشوید و نعمت خدا را یاد آرید، آن زمان که دشمن یکدیگر بودید و خدا بین قلبهای شما الفت برقرار نمود، و به نعمت پروردگار با یکدیگر برادر شدید.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ «۶۹»- همانا مؤمنین با یکدیگر برادر هستند.

یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صٰابِرُوا وَ رٰابِطُوا ... «۷۰»- ای مؤمنین صبر و مقاومت کنید و یکدیگر را به مقاومت و صبر توصیه نمایید و با هم رابطه برقرار کنید.

یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِی السِّلْمِ کَافَّةً وَ لٰا تَتَّبِعُوا خُطُوٰاتِ الشَّیْطٰانِ. «۷۱»

ای مؤمنین با تمام وجود در اسلام [یا در زندگی مسالمت آمیز با یکدیگر] وارد شوید و از گامها و نقشه های شیطان پیروی نکنید. و آیات دیگری در این زمینه که مردم را به

---

(۶۸). آل عمران/ ۱۰۳.

(۶۹). حجرات/ ۱۰.

(۷۰). العمران/ ۲۰۰

(۷۱). بقره/ ۲۰۸

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۰۶

تشکل و وحدت دعوت می کند.

و امّا روایات:

ابن ابی یعفور از امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت می کند که فرمود:

«سه چیز است که قلب شخص مسلمان نسبت به آن خیانت نخواهد کرد: اخلاص برای خدا، نصیحت به پیشوایان و رهبران مسلمین، و هماهنگی و همراهی با جماعت مسلمانان زیرا در این صورت مشمول دعای جمعی مسلمین می شوند که در حق جمع دعا می کنند.

مسلمانان با همدیگر برادرند و خونهای آنها با یکدیگر همگون است و کوچکترین آنها ذمهٔ سایرین را به عهده خواهد گرفت.» «۷۲»

امام جعفر صادق (ع) فرمود: «کسی که از اجتماع مسلمانان به اندازهٔ یک وجب فاصله بگیرد، رشتهٔ اسلام را از گردن خود برداشته است.» «۷۳»

و نیز فرمود: «کسی که از

جماعت مسلمانان فاصله بگیرد و عهد بیعت خود با امام را بشکند در روز قیامت تک و بی پناه، خدا را ملاقات خواهد کرد.» «۷۴»

در نهج البلاغه از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«همیشه با جماعتهای بزرگ باشید [با تودهٔ مردم مسلمان حرکت کنید] زیرا دست خدا با جماعت است، و از تفرقه بپرهیزید، همانا انسان تک رو، طعمهٔ شیطان است، همان گونه که گوسفند تک رو، طعمهٔ گرگ است، آگاه باشید هر کس مردم را به تفرقه دعوت کرد او را بکشید و لو اینکه زیر عمامهٔ من باشد.» «۷۵»

نیز می فرماید: «همانا اینان [طلحه و زبیر، جریان ناکثین] با یکدیگر تفاهم نموده و به انگیزهٔ مخالفت با حکومت من، هم جهت شده اند، و من تا هنگامی که بر وحدت و اجتماع شما بیم نداشته باشم مقاومت خواهم کرد، اینان اگر در این تفکر باطل و انحرافی خود موفق

---

(۷۲). ان رسول اللّه (ص) قال: ثلاث لا یغل علیهن من قلب امرئ مسلم: اخلاص العمل للّه و النصیحه لائمه المسلمین و اللزوم لجماعتهم، فان دعوتهم محیطه من ورائهم. المسلمون تتکافأ دماؤهم و یسعی بذمتهم ادناهم (اصول کافی ۱/ ۴۰۳ باب ما امر النبی (ص) ... حدیث ۱).

(۷۳). من فارق جماعه المسلمین قید شبر فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه. (اصول کافی، ۱/ ۴، همان باب، حدیث ۴).

(۷۴). من فارق جماعه المسلمین و نکث صفقه الامام جاء الی اللّه اجذم. (اصول کافی ۱/ ۴۰۵ همان باب، حدیث ۵).

(۷۵) .... و الزموا السواد الاعظم فان ید اللّه علی الجماعه و ایاکم و الفرقه فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب، الا من دعا الی هذا

الشعار فاقتلوه و لو كان تحت عما متى هذه. (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۷، فیض ۳۹۲، لح/ ۱۸۴).

شوند، نظام مسلمین در هم ریخته و وحدت جامعه گسسته خواهد شد». «۷۶»

از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«شخص مؤمن نسبت به مؤمن دیگر همانند شالودهٔ ساختمان است که بخشی از آن، بخش دیگر را استحکام می بخشد». «۷۷»

و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمود:

«کسی که به نزد شما آمده و قصد دارد با اینکه شما بر فردی گرد آمده و رهبری او را پذیرفته اید عصای شما را شکسته و وحدت شما را تبدیل به تفرقه کند، او را بکشید». «۷۸»

و امّا روایاتی که دلالت بر کبرای قضیه دارد [یعنی امامت و حکومت را باعث انسجام و و ادارهٔ جامعه و عامل وحدت امت می داند]. اجمالا از این قرار است:

۱- در نهج البلاغه از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«خداوند ایمان را برای رهایی شما از پلیدی شرک ... و امامت را برای نظام یافتن و انسجام امت، و اطاعت از امام را، برای بزرگداشت و عظمت امامت قرار داد.» «۷۹»

در بعضی از نسخه های نهج البلاغه به جای کلمهٔ «و الامامه»، و الامانات (امانتها) درج شده است، ولی در نسخه ای که در سال ۴۹۴ هجری نوشته شده «و الامامه نظاما علی الامه» آمده و به نظر می رسد کلمهٔ «و الامامه» صحیح باشد.

در کتاب غرر و درر آمدی که کلمات امیر المؤمنین (ع) را جمع آوری نموده نیز در چند مورد مشابه کلمهٔ «الامامه» آورده، مانند «و الامامه نظاما للامه» «۸۰» و نیز «الامامه نظام الامه» «۸۱» و در خطبهٔ حضرت

زهرا سلام الله علیها نیز آمده «و طاعتنا نظاما للمله و امامتنا لمّا

---

(۷۶). ان هؤلاء قد تمالئوا علی سخطه امارتی و سأصبر ما لم اخف علی جماعتکم فانهم ان تمموا علی فیاله هذا الرأی انقطع نظام المسلمین (نهج البلاغه، فیض ۵۴۹، خطبهٔ ۱۶۸، لح ۲۴۴، خطبهٔ ۱۶۹).

(۷۷). المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا. (مسند احمد حنبل، ۴/ ۴۰۵)

(۷۸). من اتاکم و امرکم جمیع علی رجل و احد یریدان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوه (صحیح مسلم، ۳/ ۱۴۸۰، کتاب الاماره، باب حکم من فرق امر المسلمین و هو مجتمع).

(۷۹). فرض اللّه الایمان تطهیرا لکم من الشرک ... و الامامه نظاما للامه و الطاعه تعظیما للامامه. (نهج البلاغه فیض/ ۱۱۹۷ حکمت ۲۴۴. لح/ ۵۱۲ حکمت ۲۵۲).

(۸۰). غرر و درر، ۴/ ۴۵۷، حدیث ۶۶۰۸.

(۸۱). غرر و درر، ۱/ ۲۷۴، حدیث ۱۰۹۵.

للفرقه». «۸۲»

گذشته از اینکه سیاق کلام و تقارن دو جمله مؤید این است که «الامامه» صحیح است، زیرا در جملهٔ اول وظیفهٔ امام نسبت به امت و در جملهٔ دوم وظیفهٔ امت نسبت به امام بیان شده است.

۲- از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«از کسی که خداوند کارها را به دست او سپرده اطاعت کنید، زیرا او نظام دهندهٔ احکام اسلام است». «۸۳»

۳- و در کلام طولانی ای که از امام رضا (ع) دربارهٔ امامت نقل شده، اینطور آمده است:

«همانا امامت، نگهبان دین و نظام مسلمین و صلاح دنیا و عزت مؤمنین است، امامت ریشهٔ رشد یابنده و شاخهٔ پربرکت و سایه گستر اسلام است، تمامیت نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و جمع آوری مالیات

و صدقات و امضاء و اجرای حدود و احکام و حراست از مرزها و سرحدات مسلمین با امام است. امام است که حلال خدا را حلال و حرام او را حرام می گرداند، و حدود الهی را اقامه و از دین دفاع می کند» «۸۴».

در این روایت اگر چه حضرت رضا (ع) در صدد محکم نمودن پایه های امامت ائمه اثنی عشر (ع) بوده- زیرا ما معتقدیم در زمان ظهور، امامت حق، مخصوص آنان است، چون علاوه بر نص محکم بر امامت آنان، از نظر تمام جهات و شرایط، ائمه معصومین (ع) از دیگران برتر و کامل تر و مقدم هستند- ولی آیا اهدافی که در این روایت ذکر شده منحصر به زمان ظهور معصوم است و در زمان غیبت، خدای متعال راضی به تعطیل اجرای احکام و حدود است و صلاح دنیا و عزّت مؤمنین و حفظ ثغور و مرزها و دفع شرّ دشمنان را نمی خواهد؟

۴- امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«جایگاه زمامدار امور، جایگاه بند تسبیح نسبت به دانه هاست که آنها را جمع آوری نموده و به یکدیگر ضمیمه می کند. پس هنگامی که بند تسبیح بگسلد، دانه ها

---

(۸۲). کشف الغمّه، ۲/ ۱۰۹.

(۸۳). اسمعوا و اطیعوا لمن ولاه اللّه الامر فانه نظام الاسلام. (امالی شیخ مفید، ۱/ ۱۴، مجلس ۲، حدیث ۲).

(۸۴). ان الامامه زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین ان الامامه اس الاسلام النامی، و فرعه السامی، بالامام تمام الصلاه و الزکاه و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفی ء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف، الامام یحل حلال اللّه و یحرم حرام اللّه و

يقيم حدود اللّه و يذب عن دين اللّه. (كافى، ١/ ٢٠٠، كتاب الحجه، باب نادر جامع فى فضل الامام).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ١، ص: ٣٠٩

متفرق شده و هر يک به گوشه ای پراكنده می شوند و ديگر هرگز نمی توان اطراف آنها را جمع آوری نمود». «٨۵»

۵- و باز آن حضرت در نهج البلاغه می فرمايد:

«از ميان حقوق، خداوند، بزرگترين حقی را كه فرض شمرده، حق والی و زمامدار بر رعيت، و حق رعيت بر والی و حاكم است. اين فريضه ای است كه خداوند برای هر يک از زمامداران و رعايا بر ديگری قرار داده است و آن را نظام الفت و پيوستگی آنان با يكديگر و عزت و نيرومندی دينشان گردانيده است. بنا بر اين رعيت هرگز اصلاح نمی شود جز با اصلاح شدن واليان و زمامداران، و زمامداران اصلاح نمی گردند جز با رو به راه بودن رعايا، پس آنگاه كه رعيت حق حكومت را ادا كند و حكومت نيز حق رعايا را مراعات نمايد، حق در ميانشان قوی و نيرومند خواهد شد و جاده های دين صاف و بی دست انداز می گردد، و نشانه و علامتهای عدالت اعتدال می پذيرد و راه و سنن و قوانين درست در مجرای صحيح خويش به كار می افتد، بدين ترتيب است كه زمان صالح می شود، و به بقای دولت اميدوار بايد بود و دشمنان مأيوس خواهند شد، اما آنگاه كه رعيت بر والی خويش چيره گردد و يا رئيس حكومت بر رعايا اجحاف نمايد، قدرتها پراكنده و نظام بر هم می خورد، نشانه های ستم و جور آشكار خواهد گرديد. دستبرد در برنامه های دينی زياد می شود و جاده های وسيع سنن و آداب مذهبی متروک خواهد ماند، و بر

طبق میل و هوی عمل می شود و احکام خداوند تعطیل می گردد و بیماریهای اخلاقی و روحی بسیار خواهد شد.

دیگر مردم از حقوق بزرگی که تعطیل می شود و باطلهای عظیمی که رواج می یابد وحشتی نمی کنند، در چنین وضعی نیکان خوار و ذلیل گردند و اشرار و بدان عزیز و قدرتمند شوند و مجازاتهای الهی بر بندگان، بزرگ می نماید «۸۶.»

---

(۸۵). و مکان القیم بالامر مکان النظام من الخرز یجمعه و یضمه فاذا انقطع النظام تفرق الخرز و ذهب ثم لم یجتمع بحذافیره ابدا (نهج البلاغه خطبهٔ ۱۴۶ فیض/ ۴۴۲، لح/ ۲۰۳).

(۸۶). و اعظم ما افترض اللّه سبحانه من تلک الحقوق حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی، فریضه فرضها اللّه سبحانه لکل علی کل فجعلها نظاما لألفتهم و عزا لدینهم فلیست تصلح الرعیه الا بصلاح الولاه و لا یصلح الولاه الا باستقامه الرعیه، فاذا ادت الرعیه الی الوالی حقه و أدی الوالی الیها حقها عز الحق بینهم و قامت مناهج الدین و اعتدلت معالم العدل و جرت علی اذلالها السنن، فصلح بذلک الزمان و طمع فی بقاء الدوله و یئست مطامع الاعداء، و اذا غلبت الرعیه والیها او اجحف الوالی برعیته اختلفت هنالک الکلمه و ظهرت معالم الجور و کثر الادغال فی الدین و ترکت محاج السنن فعمل بالهوی و عطلت الاحکام و کثرت علل النفوس فلا یستوحش لعظیم حق عطل و لا لعظیم باطل فعل، فهنالک تذل الابرار و تعز الاشرار و تعظم تبعات اللّه عند العباد. (نهج البلاغه فیض ۶۸۳، خطبهٔ ۲۰۷، لح ۳۳۳، خطبهٔ ۲۱۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۱۰

۶- در سنن ابی داود از ابی سعید خدری از

پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«هنگامی که سه نفر همراه برای مسافرت از منزل و دیار خود خارج می شونـد بایـد یکی را از بین خود به عنوان فرمانده و امیر قرار دهند. «۸۷»»

نظیر همین روایت به نقل از ابو هریره از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است.

۷- و نیز در مسند احمد از عبد الله بن عمر از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«شایسته نیست برای سه نفر که در سرزمین فلاتی زندگی می کننـد، مگر اینکه یک نفر از خودشان را به عنوان امیر انتخاب نمایند «۸۸».»

از این دو روایت استفاده می شود که امور جامعه نظام و انتظام نمی یابد مگر به واسطهٔ امیر و فرمانده ای که از آنان حراست و حفاظت کند و هنگامی که قوام و نظام سه نفر به فرمانده باشد، چگونه نظام و انتظام جامعهٔ اسلامی بدون امام و فرمانده امکان پذیر است؟!

۸- و باز بر اهمیت حکومت و نقش آن در حراست از نظام امت دلالت دارد روایتی که در کتاب خصال از سکونی از امام جعفر صادق (ع) از پدر خویش (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«دو صنف از امت من هستند که اگر صالح باشند امت من به صلاح می گرایند و اگر فاسد باشند، امتم به فساد کشیده می شوند، گفته شد یا رسول الله، آن دو دسته کیانند؟ حضرت فرمود: «یکی عالمان دینی و دیگری فرمانروایان «۸۹»».

توصیهٔ مؤکد اسلام بر تشکل و وحدت مسلمانان:

خلاصهٔ کلام اینکه حفظ نظام اسلامی از اوجب واجبات است و هرج و مرج و اختلال امور مسلمانان در پیشگاه خداونـد از مبغوض ترین امور است و هرگز نظام الهی حفظ و حراست نخواهد شد،

مگر با تشکیل حکومت، آیا در قرآن کریم ملاحظه نمی فرمایید هنگامی که جنگ بر بنی اسرائیل واجب می گردد و مشاهده می کننـد جز با تجمع و تشـکل، قدرت بر جنگیدن ندارند، از پیامبرشان می خواهند که رهبر و فرمانده ای برای آنان مشـخص کنـد تا به همراه او با دشـمنانشان جهاد و مبارزه کننـد؟ و همین دلیل بر این است که آنچه در ذهن آنان مرتکز بوده، این بوده که تشکل و مبارزه بدون رهبر و پیشوایی که نظام و تشکل آنان را حراست و حفاظت کند،

---

(۸۷). اذا خرج ثلاثه فی سفر فلیؤمروا احدهم. (سنن ابی داود ۲/ ۳۴، کتاب جهاد).

(۸۸). لا یحل لثلاثه نفر یکونون بارض فلاه الا امروا علیهم احدهم. (مسند احمد حنبل ۲/ ۱۷۷).

(۸۹). الخصـال عن السـکونی: عن جعفر، عن أبیه (ع) قـال: قال رسول اللّه (ص) صـنفان من امتی اذا صـلحا صـلحت امتی و اذا فسـدا فسـدت امتی، قیـل: یا رسول اللّه و من هما؟ قال الفقهاء و الامراء (خصال، ۱/ ۳۶، باب احادیثی که مشـتمل بر دو مطلبند، حدیث ۱۲).

امکان پذیر نیست.

و این تأکید اسـلام بر تشـکل و وحدت آنگاه بیشتر آشکار می شود که در روایات ملاحظه می گردد که اسلام بر انجام اعمال جمعی نظیر نماز جماعت تأکید فراوان دارد و مسـلمانان را از ترک آن بر حذر می دارد که در اینجا به ذکر دو نمونه اکتفا می شود [پیش از این نیز مطالبی در این مورد از نظر خوانندگان گرامی گذشت].

در کتاب وسائل الشیعه به سند صحیح از ابن سنان روایت شده که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«در زمان پیامبر خدا برخی مردم از

نماز خواندن در مسجد خودداری می کردند، پیامبر خدا فرمود: نزدیک است دستور دهم بر در خانه های آن افرادی که نماز خواندن در مسجد را واگذاشته اند هیزم بریزند و خانه هایشان را بر سر آنان به آتش بکشند «۹۰».

در کتاب بحار از مجالس ابن الشیخ با سند خویش از زریق، از امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که به آن حضرت خبر رسید تعدادی از مردم برای نماز در مسجد حاضر نمی شوند. حضرت خطبه خواند و فرمود:

«آن کسانی که در مساجد ما همراه با ما برای نماز حاضر نمی شوند، پس همراه با ما غذا نخورند، با ما نیاشامند، با ما مشورت نکنند، با ما پیوند زناشویی نبندند و از بیت المال ما دریافت ندارند، یا اینکه همراه با ما در نماز جماعت ما حاضر شوند. و من نزدیک است که دستور دهم بر در خانه های آنان آتش بیفروزند و خانه ها را بر آنان به آتش بکشند، یا اینکه دست از عمل ناپسند خود بردارند». امام صادق فرمود: آنگاه مسلمانان از خوردن و آشامیدن و ازدواج با آنان دوری گزیدند تا اینکه آنان در جماعت مسلمانان حاضر شدند. «۹۱»

و روایتهای دیگری که در این زمینه وجود دارد.

مشاهده می فرمایید که دین مبین اسلام تا چه اندازه به حفظ نظام و شرکت در امور

---

(۹۰). الوسائل بسند صحیح عن ابن سنان، عن ابی عبد اللّه (ع): قال: سمعته یقول: ان اناسا کانوا علی عهد رسول اللّه (ص) أبطئوا عن الصلاه فی المسجد، فقال رسول اللّه: لیوشک قوم یدعون الصلاه فی المسجد ان نأمر بحطب فیوضع علی ابوابهم فیوقد علیهم نار فتحرق علیهم بیوتهم (وسائل ۵/ ۳۷۷

ابواب نماز جماعت، باب ۲، حدیث ۱۰).

(۹۱). عن زریق، عن ابی عبد اللّه (ع) عن امیر المؤمنین (ع) بلغه ان قوما لا یحضرون الصلاه فی المسجد فخطب فقال: ان قوما لا یحضرون الصلاه معنا فی مساجدنا، فلا یؤاکلونا و لا یشاربونا و لا یناکحونا و لا یأخذوا من فیئنا شیئا او یحضروا معنا صلاتنا جماعه و انی لأوشک ان آمر لهم بنار تشعل فی دورهم فاحرقها علیهم او ینتهون. «قال: فامتنع المسلمون عن مؤاکلتهم و مشاربتهم و مناکحتهم حتی حضروا الجماعه مع المسلمین (بحار الانوار ۸۵/ ۱۴ باب ۸۳، حدیث ۲۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۱۲

جمعی مسلمین و امامت و رهبری، که لازمۀ زندگی اجتماعی است توجه کرده و از هرج و مرج و اختلال در نظام امور مسلمین ابراز انزجار نموده است. اسلام می خواهد تا مسلمانان همانند پایه های پولادین (بنیان مرصوص) محکم و منسجم و به هم فشرده باشند و امامت را در نماز جماعت و جمعه و عید و در مراسم حج و رهبری عالی عموم جامعه، وسیلۀ انسجام و اتحاد آنان قرار داده است.

اگر رهبران کشورهای اسلامی و مسلمانان سراسر دنیا، غیرت و حمیت و اتحاد داشتند، با اینهمه نفوس و اراضی و ذخایر که خداوند در اختیار آنان قرار داده، می توانستند سربلند و با عظمت زندگی کرده و شوکت و عظمت دیرین خود را حفظ کنند، اما متأسفانه شیاطین شرق و غرب، آنان را قطعه قطعه کردند و هر دسته ای را به جان دسته دیگر انداختند و عمال خائن و دست نشاندۀ خود را بر آنان مسلط کردند، علمای سوء نیز آخرت خود را به دنیای خویش و دیگران فروختند و

با آنها همراهی نمودند، تا کار به اینجا رسید که می بینیم!! خداوند، ان شاء الله عالم اسلام را از شر دشمنان اسلام خلاصی بخشد آمین.

دلیل هشتم: [استدلال به روایت زراره، بنی الاسلام علی خمسه اشیاء]–

مرحوم کلینی در اصول کافی از علی بن ابراهیم،

از پدرش، و عبد الله بن صلت، همه از حماد بن عیسی، از حریز بن عبد الله از زراره، از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«اسلام بر پنج چیز بنا شده است. بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت. زراره گوید عرض کردم: کدامیک از اینها افضل است، فرمود: ولایت افضل است، چون که آن کلید سایر اعمال است و والی همانا دلیل و راهنمای انجام آنهاست. سپس فرمود: شیرازهٔ کار و قله و کلید و باب همهٔ چیزها و رضایت خداوند در اطاعت از امام، پس از شناختن او است.

همانا خداوند عز و جل می فرماید: کسی که پیامبر را اطاعت کند خدا را اطاعت نموده، و کسی که پشت گردانید [و از اطاعت پیامبر و امام سرپیچی نمود] ما تو را برای نگهداشتن آنها نفرستاده ایم». «۹۲»

---

(۹۲). بنی الاسلام علی خمسه اشیاء: علی الصلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه قال زراره، فقلت: و ای شی ء من ذلك افضل؟ فقال الولایه افضل لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن ثم قال: ذروه الامر و سنامه و مفتاحه و باب الاشیاء و رضا الرحمن الطاعه للامام بعد معرفته ان اللّه عز و جل یقول: من یطع الرسول فقد اطاع اللّه و من تولی فما ارسلناك علیهم حفیظا. (اصول کافی ۲/ ۱۸، کتاب ایمان و کفر، باب دعائم الاسلام، حدیث ۵ و آیهٔ شریفه: النساء/ ۸۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۱۳

روایت

فوق از جهت سند صحیحه است و با دقت در مفهوم آن مشخص می شود که امام (ع) در صدد آن نیست که اصول دین و امور اعتقادی اسلام را بیان کند وگرنه به جای نماز و روزه و زکات و ...، توحید و نبوت و معاد را به عنوان زیر بنای اعتقادی اسلام بیان می فرمود، با اینکه روایت، کارهای اجرایی و اصول عملی اسلام را مطرح کرده است، بنابراین ولایت نیز در اینجا یک امر اجرایی و عملی به مفهوم همان تشکیلات حکومت اسلامی و اطاعت از رهبری صالح جامعه است، زیرا چنین تشکیلات حقی است که ضامن اجرای احکام و قوانین و حدود اسلام است و می توان آن را کلید فرایض دینی دانست.

بر همین اساس است که در زیارت امام شهید حضرت ابا عبد الله الحسین (ع) خطاب به آن حضرت گفته می شود: اشهد انک قد اقمت الصلاه و آتیت الزکاه و امرت بالمعروف و نهیت عن المنکر و ... «۹۳»

«شهادت می دهم که تو نماز را بپا داشته و زکات دادی و امر به معروف و نهی از منکر نمودی ...»

ولایت به مفهوم حکومت نه به معنی محبت:

تعجب آور است برخی از کسانی که نسبت به مسائل اسلامی آگاهی ندارند در این سنخ از روایات، ولایت را به معنی محبت اهل بیت (ع) و دوستی آنها که یک امر قلبی است، تفسیر می کنند، با اینکه واضح و مشخص است که ولایت در این روایات و روایاتی نظیر آن، ولایت حکومتی و تصرف در امور جامعه است نه صرف یک محبت قلبی. به همین جهت، علتی که برای برتری آن ذکر شده این است که «ولایت» کلید سایر اعمال و والی،

راهنمای انجام آنهاست و شبهه ای نیست که لفظ والی در فرهنگ اسلامی به معنی امام و حاکم مسلمین به کار برده شده است و بر این مبنی در ذیل همین روایت وارد شده که: «شیرازهٔ کارها و کلید و باب همهٔ چیزها از جمله رضایت خداوند، اطاعت از امام است.»

در اینجا، مسأله اطاعت از امام و رهبر جامعه مطرح است نه صرف یک امر قلبی و محبت، و مؤید این نظر، روایات دیگری است که اجمالا متذکر می شویم:

- از امام محمد باقر (ع) در روایت صحیحه ای وارد شده که فرمود:

«بر پیامبر اکرم (ص) فریضه ای [عمل واجبی] پس از فریضهٔ دیگر نازل می گردید تا ولایت که آخرین فریضه بود، پس این آیه نازل شد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ

---

(۹۳). مفاتیح الجنان، زیارت وارث.

أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي «۹۴»» - امروز دین شما را کامل کرده و نعمتم را بر شما تمام نمودم.

آنگاه امام باقر (ع) اضافه فرمود: «خداوند عز و جل خواسته است بفرماید، امروز فرایض را کامل کردم و پس از این دیگر فریضه ای بر شما نازل نخواهم کرد». «۹۵» در این روایت اولا ولایت جزو فرایض شمرده شده و لفظ فریضه در واجبات عملی به کار برده می شود نه در امور اعتقادی و قلبی و ثانیا از ولایت به عنوان متمم و کامل کنندهٔ سایر واجبات و فرایض یاد شده، و این بدان جهت است که اجرای سایر دستورات الهی و بقای شریعت اسلام به امامت و ولایت بستگی دارد، پس به ناچار باید مقصود از ولایت در این روایت، امر اجرایی و عملی باشد نه امر قلبی.

- و

پیش از این در دلیل سابق [دلیل هفتم، روایت سوم] ضمن خبر منقول از امام رضا (ع) خواندیم که آن حضرت فرمود:

«تمامیت نماز و روزه و حج و جهاد و جمع آوری مالیات و صدقات، امضاء و اجرای حدود و احکام و حراست از مرزها و سرحدات، همه با امام است «۹۶»».

خلاصهٔ کلام اینکه مراد از ولایت همان امامت است و ما پیش از این در اوایل کتاب به هنگام بررسی آیهٔ شریفهٔ «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» گفتارهای دانشمندان لغت را در معنی ولایت خواندیم و گفتیم حقیقت ولایت، به عهده گرفتن و سرپرستی کار است و همواره ولایت بر تدبیر و قدرت و انجام کار دلالت دارد، که می توان برای یادآوری به آن مبحث مراجعه نمود.

- و در کلام امیر المؤمنین (ع) آمده است که فرمود:

«به خدا سوگند من در خلافت رغبتی و به ولایت تمایلی ندارم «۹۷»».

- و در برخی اخبار که اسلام را بر پنج ستون استوار نموده، آمده است: «اما مردم

---

(۹۴). المائده/ ۳.

(۹۵). فی روایه صحیحه عن ابی جعفر (ع): و کانت الفریضه تنزل بعد الفریضه الاخری. و کانت الولایه آخر الفرائض، فأنزل اللّه تعالی: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» قال ابو جعفر (ع) یقول اللّه عز و جل لا انزل علیکم بعد هذه فریضه قد اکملت الفرائض. (اصول کافی ۱/ ۲۸۹، کتاب الحجه، باب ما نص اللّه و رسوله علی الائمه، حدیث ۴).

(۹۶). عن الرضا (ع): بالامام تمام الصلاه و الزکاه و الصیام و الحج و توفیر الفی ء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف (اصول کافی ۱/ ۲۰۰).

(۹۷). و اللّه ما کانت

لی فی الخلافه رغبه و لا فی الولایه اربه (نهج البلاغه، فیض/ ۶۵۶ خطبهٔ ۱۹۶، لح/ ۳۲۲ خطبهٔ ۲۰۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۱۵

چهار ستون را گرفته و این یک، یعنی ولایت را رها کرده اند «۹۸»».

و آنچه مردم آن را رها کرده اند، همان حکومت اهل بیت (ع) است، نه صرف دوستی آنان، چنانچه این معنی مخفی نیست. و من گمـان می کنم تفسیر ولایت به مودت و محبت یک تفسیر انحرافی از مفهوم ولایت است که از طرف غصب کننـدگان حکومت اهل بیت (ع) برای خوب جلوه دادن و توجیه اعمال خود، بین شیعیان اهل بیت گسترش داده شده است.

تداوم اجرای دستورات اسلام در گرو حکومت:

در هر صورت مقصود از این روایت صحیحه این است که عمـده ترین فرایضـی که اساس اسـلام است و دین اسـلام بر آن بنا شده این پنج فریضه (یعنی نماز، زکات، حج، روزه و ولایت) است.

امـا مهمترین همـهٔ اینهـا ولایت و حکومت حقه ای است که نگهبـان و مجری سایر احکام است، زیرا در اثر نبودن دولت حق، اساس اسـلام در خطر زوال و نابودی است، به همین جهت بر تمام مسلمانانی که بر تداوم اسلام عشق می ورزند لازم است که در هر عصـر و زمـان نسبت به تشـکیل حکومت اسـلامی اهتمام بورزنـد، منتهای امر در صورت حضور و ظهور ائمه معصومین علیهم السـلام آنـان به جهت نص و به خـاطر اینکه کاملترین مردم هسـتند سـزاوارترین افراد برای تشـکیل حکومتنـد و بر مردم واجب است که آنان را تأیید نموده و از آنان پیروی و اطاعت نمایند.

اما در صورتی که به هر دلیل، امکان دسترسی به آنان وجود نداشته باشد- چنانچه در عصر غیبت این گونه

است- به هیچ وجه دستورات اسلام تعطیل نمی گردد و در هر صورت بر مسلمانان واجب است که برای خود حاکم حقی را که مقررات اسلام را حفظ و اجرا نماید مشخص و معین کنند. و ما پس از این در بخش آیندهٔ کتاب، شرایط حاکم حق را بر خواهیم شمرد.

از سوی دیگر مضمون این صحیحه آن گونه که ما بیان داشتیم در کتاب محکم و متشابه به نقل از تفسیر نعمانی نیز آمده که عین عبارت ایشان، این گونه است:

«دعائم و ستونهای اسلام پنج چیز است و بر این پنج فریضه، دین اسلام استوار شده و خداوند سبحان برای هر یک از اینها چهار حد مشخصی قرار داده که هیچ کس نمی تواند نسبت به آنها ناآگاه باشد، اولین آنها نماز است، آنگاه زکات، آنگاه روزه، آنگاه حج، آنگاه

---

(۹۸). «فاخذ الناس باربع و ترکوا هذه، یعنی الولایه (اصول کافی ۲/ ۱۸، کتاب ایمان و کفر، باب دعائم الاسلام، حدیث ۳).

ولایت و این (ولایت) پایانبخش همه و حافظ و نگهبان همهٔ واجبات و مستحبات است «۹۹»».

البته پیش از این از نظر شما گذشت که مطالب کتاب محکم و متشابه اگر چه در نزد اصحاب ما منسوب به امیر المؤمنین (ع) است، اما این مطلب خالی از مناقشه نیست و شاید مؤلف، کلام خویش را با روایات در هم آمیخته است، چنانچه بحث آن در دلیل پنجم همین مبحث گذشت.

دلیل نهم: [استدلال به کلام امیر المؤمنین (ع) لو لا حضور الحاضر ...]

- امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر نه این بود که جمعیت بسیاری گرداگردم را گرفته و به یاریم قیام کرده اند، و از این جهت حجت

تمـام شـده است، و اگر نبود عهـد و مسـئولیتی که خداونـد از علمـا و دانشـمندان گرفته که در برابر شـکم بارگی سـتمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند، من مهار شتر خلافت را بر کوهانش می افکندم و آن را قبول نمی کردم ...» «۱۰۰» ۱

و باز در جای دیگر میفرماید:

«بارها از پیامبر خـدا شـنیدم که می فرمود: ملتی که در میان آنها حق ضـعیفان از زورمندان با صـراحت و قاطعیت گرفته نشود، هرگز پاک و منزه نشده و روی سعادت نخواهد دید.» «۱۰۱» ۱

و باز در سنن ابن ماجه از ابی سعید، همین مضمون از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«جامعه ای که در آن، شخص ضعیف با صراحت و بدون لکنت حق خود را مطالبه نکند منزه و سعادتمند نیست.» «۱۰۲» ۱

---

(۹۹). فی الکتـاب المحکم و المتشـابه نقلاـ عن تفسـیر النعمانی قال: فـدعائم الاسـلام و هی خمس دعائم و علی هـذه الفرائض الخمسه بنی الاسـلام فجعل سـبحانه لکل فریضه من هـذه الفرائض اربعه حدود لا یسـمع احدا جهلها: اولها الصـلاه ثم الزکاه ثم الصیام ثم الحج، ثم الولایه. و هی خاتمتها و الحافظه لجمیع الفرائض و السنن: (المحکم و المتشابه/ ۷۷ و بحار الانوار ۹۰/ ۶۲).

(۱۰۰). اما و الذی فلق الحبه و برا النسـمه لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ اللّه علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیت حبلها علی غاربها ... (نهج البلاغه، فیض/ ۵۲، لح/ ۵۰، خطبهٔ ۳).

(۱۰۱). سمعت رسول اللّه یقول فی غیر موطن: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متعتع.

(نهج البلاغه فیض/ ۱۰۲۱،

لح/ ۴۳۹ نامهٔ ۵۳

(۱۰۲). انه لا ـ قدست امه لا ـ يأخذ الضعيف فيها حقه غير متتعتع (سنن ابن ماجه ۲/ ۸۱۰ كتاب الصدقات، باب ۱۷، حديث ۲۴۲۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۱۷

از مضمون این دو حدیث شریف استفاده می شود که برای انسان مسلمان بویژه انسان عالم و دانشمند شایسته و روا نیست که در کنج خانهٔ خود بنشیند و نسبت به جنایاتی که افراد طغیانگر و مستکبر نسبت به افراد ضعیف و مستضعف انجام می دهند بی تفاوت باشد، بلکه بر وی واجب است که به حمایت ضعفا و احقاق حقوق آنان بپردازد و روشن است که غالبا این دفاع- از حقوق ضعفا و مستضعفین- حاصل نمی آید مگر با تجمع و تشکل و کسب توان و قدرت به اندازهٔ امکان، و مقصود ما از حکومت چیزی به غیر از این نیست. منتهای امر این دارای مراتب است [که به حسب شرایط و توان، محدودهٔ آن مشخص می گردد]، پیش از این نیز در مباحث گذشته گفته شد که صحیح نیست انسان مسلمان در منزل خویش بنشیند و نسبت به آنچه در اطراف و محیط او می گذرد و نسبت به فساد و فحشا و خونهایی که از مسلمانان ریخته می شود و هتك ناموسی که از آنان می گردد و تسلط کافران و طاغوتها بر سرنوشت مسلمانان و مستضعفان و تسخیر و اشغال سرزمینهایشان ... بی تفاوت باشد.

ادلهٔ امر به معروف و نهی از منکر، دلایل دیگری بر ضرورت حکومت:

بر این اساس تمام دلیلهای امر به معروف و نهی از منکر و دلیلهای جهاد دفاعی از قوی ترین ادله بر لزوم تشکل مسلمانان و ضرورت ایجاد دولت و حکومت حق و تحصیل قدرت در حد توان و به قدر امکان می باشد. و بدیهی

است «آنچه را می توان به آن دست یافت نباید به خاطر آنچه بدان دسترسی نیست، از دست داد» [المیسور لا ـ یترک بالمعسور].

و اما آنچه از کلمات اصحاب ما و بزرگان فقه دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر- هنگامی که متوقف بر ایراد ضرب و جرح باشد-، استفاده می گردید که وجوب آن مشروط به اذن امام است و مقتضای آن این بود که «در صورت نبودن امام در جامعه به هنگام مواجه شدن با فساد هر چند گسترده باشد تکلیفی بر مسلمانان نیست» ما پیش از این گفتیم که به نظر ما وجوب آن در چنین شرایطی مشروط به وجود امام نیست [امر به معروف و نهی از منکر همواره در هر شرایطی واجب است] اما وجود آن در حیطهٔ خارج به گونه ای که مؤثر واقع شود و ضرری بر آن مترتب نگردد و برای اینکه قدرت و تشکل و نظمی در کار باشد و هرج و مرج به وجود نیاید، مشروط به وجود امام یعنی حکومت است. پس بر این اساس تأسیس دولت و اقامهٔ حکومت حق [برای اقامهٔ امر به معروف و نهی از منکر] وجوب مقدمی دارد [و به عنوان مقدمهٔ واجب، واجب است].

پیش از این در خبر یحیای طویل از امام صادق (ع) نیز گذشت که فرمود: «خداوند زبان را نگشوده و دست را بسته باشد بلکه خداوند آن دو را به گونه ای قرار داده که هر دو با هم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۱۸

باز و هر دو با هم بسته می شود. «۱۰۳» ۱»

و نظیر همین مورد است دفاع از حوزهٔ اسلام و کیان مسلمانان که

بـه صـورت مطلـق واجـب است، امـا وجـود برخی از مراتب آن متوقـف بر تشـکل و تحصـیل قـدرت است که در این مـورد بر مسـلمانان ضـروری است بر خویش امیر و فرماندهی که امور پراکنده را گردآوری و کار و مبارزه را سازماندهی کند، انتخاب کنند.

پس با این بیان، جهاد به هر دو قسم آن نیازمند به امام است، اما بنا بر آنچه بزرگان فرموده اند وجوب جهاد ابتدایی مشروط به امـام و اجـازهٔ اوست، بر خلاـف جهاد دفاعی که وجوب آن مطلق است، اما وجود و تحقق آن مشـروط و متوقف بر وجود امام است. پیش از این، بحث تفصـیلی این موضوع در مبحث «حکومت و جهاد» گـذشت و در فصل چهارم همین بخش نیز پس از اتمام دلایل دهگانه بر وجوب اقامهٔ دولت و حکومت حقه در همهٔ اعصار، به پاسخ روایتهایی که اهل سـکون و سکوت به آنها تمسک نموده اند، خواهیم پرداخت.

ما در آنجا خواهیم گفت که ائمه ما علیهم السـلام دائما تحت مراقبت شدید و فشار بوده اند و نیرو و یاوری برای قیام و مبارزه علیه حکومتهای سـتمگر نداشـتند و فرمایش امام صادق (ع) را خواهیم خوانـد که به «سـدیر صـیرفی» فرمود: ای سـدیر، اگر به انـدازهٔ این بزغـاله هـا یاور داشـتم درنگ را جایز نمی شـمردم. «۱۰۴» ۱ بـا اینکه مجموع بزغـاله هـا که حضـرت به آن اشـاره فرموده، هفده رأس بیشتر نبودند.

از سوی دیگر، تقیه ای که در اخبـار و روایـات ما آمـده، به معنی ترک دفاع و امر به معروف و نهی از منکر نیست بلکه منظور از تقیه «خویشتن بانی در حال عمل به تکلیف است» و گواه بر همین معنی و مفهوم است

روایت «التقیه ترس المؤمن»- «۱۰۵» ۱ تقیه، سپر مؤمن است و نیز روایت «ان التقیه جنه المؤمن»- «۱۰۶» ۱ همانا تقیه سپر مؤمن است، چرا که سپر در میدان جهاد و نبرد، کاربرد دارد نه به هنگام گوشه گیری و استراحت و فرار از کار. و این نکته ای است شایان توجه.

امور حسبیه، دلیل دیگری بر ضرورت حکومت:

در اینجا نکتهٔ دیگری است که باید

---

(۱۰۳). ما جعل اللّه بسط اللسان و کف الید، و لکن جعلهما یبسطان معا و یکفان معا. (وسائل ۱۱/ ۴۰۴، باب ۳ از ابواب امر و نهی، روایت ۲).

(۱۰۴). یا سدیر: لو کان لی شیعه بعدد هذه الجداء ما وسعنی القعود. (کافی ۲/ ۲۴۲ کتاب یمان و کفر، باب قله عدد المؤمنین، روایت ۴).

(۱۰۵). وسائل ۱۱/ ۴۶۰، باب ۲۴ از ابواب امر و نهی، روایت ۶.

(۱۰۶). همان مدرک، روایت ۴.

به آن بذل توجه نمود و آن اینکه: فقهای ما (رضوان الله علیهم) اموری را به عنوان امور حسبیه بیان کرده و فرموده اند: این امور به عهدهٔ اشخاص خاصی نیست و از سوی دیگر شارع مقدس نیز به مهمل ماندن و معطل گذاشته شدن آنها راضی نیست، مسائلی نظیر تصرف در اموال فرزندان یتیم و افراد ناتوان و غایب و ... که در این موارد، در صورت وجود فقیه عادل مسئولیت آن به عهدهٔ اوست و در صورتی که فقیه عادل وجود نداشته باشد سایر افراد مؤمن عادل، و اگر مؤمن عادل هم نبود افراد مسلمان فاسق باید مسئولیت آن را به عهده بگیرند.

حال با توجه به این نظر و فتوا آیا می توان گفت حفظ اموال جزئی صغیر و مجنون خاصی، از

امور مهمه ای است که شارع مقدس نسبت به مهمل ماندن و واگذاشته شدن آن راضی نیست و در هر صورت باید افرادی انجام آن را به عهده بگیرند، اما حفظ کیان اسلام و نظام مسلمانان و حفظ خونها و نوامیس و اموال عموم مسلمانان دارای اهمیت نیست و شارع مقدس نسبت به آن اهتمام نورزیده است؟ آیا می توان گفت بر مسلمانان رواست که مسأله مهمی نظیر حکومت را مهمل گذاشته و نسبت به آن تلاش و اقدامی ننمایند تا صاحب امر حضرت حجت (ع) بیایند و تشکیل حکومت بدهند؟! این مطلبی است بسیار شگفت انگیز!

از سوی دیگر معصوم نبودن علما و فقها و احتمال خطا و اشتباه کاری آنان در مقام عمل به هیچ وجه موجب جواز بلاتکلیف ماندن این امر اساسی و حیاتی نمی گردد، چرا که پیامبر اکرم (ص) نیز اگر چه خود از گناه مصون و محفوظ بود اما عمال وی که در مأموریت بودند از لغزش و خطا مصون و محفوظ نبودند، همچنین عمال و کارگزاران امیر المؤمنین (ع) بلکه حتی عمال حضرت صاحب العصر و الزمان (عجل الله فرجه).

در هر صورت احتمال ضایع شدن حقوق مردم در صورت نظارت و تصدی و حفظ و حراست توسط حکومت صالح، به مراتب کمتر از این است که آنان به طور کلی به خود واگذاشته شده و بدون حاکم و سرپرست باشند و این نکته ای است شایان توجه و اندیشه.

در خاتمهٔ این دلیل باز یادآور می شویم که نفرت و انزجار برخی مردم از لفظ حکومت و سلطنت و نظایر آن، نیست مگر اینکه غالبا آنان به حکومتهای جائر و ستمگر و یا نالایق مبتلا بوده اند و

در حقیقت تنفر و انزجار آنان از جور و ستم و بی لیاقتی است که به حکومت و سلطنت سرایت کرده وگرنه حکومت و ادارهٔ شئون مسلمانان و حفظ نظام آنان به صورت معقول، امری است که عقل و شرع همواره به نیکی و خوبی از آن یاد نموده اند، چنانچه بسیاری از آیات و روایات به صراحت بر این معنی دلالت دارد که به برخی از آنها در ذیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۰

دلیل اول همین مبحث اشارت رفت.

دلیل دهم: [ذکر روایاتی از طریق فریقین بر ضرورت دولت و حکومت]-

اشاره

در اینجا به بیان روایتهایی از طریق شیعه و سنی می پردازیم که از مجموع آن بطور کلی ضرورت دولت و حکومت در هر عصر و زمان و یا مورد نظر شارع مقدس اسلام بودن آن استفاده می گردد، که باید در مفاد آنها به دقت نگریست:

[روایات از طرق خاصه]

۱- مرحوم شیخ مفید در کتاب الاختصاص می گوید: برخی از آنان (اصحاب) از یکی از آنان (ائمه معصومین (ع)) روایت نموده اند که فرمود:

«دین و حکومت دو برادر همزاد هستند که لازمهٔ وجود هر یک، وجود دیگری است.

دین، اساس است و حکومت نگهبان، آنچه اساس نداشته باشد منهدم می گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد ضایع می شود.» «۱۰۷» ۱

ظاهرا در روایت فوق، مراد از یکی از آنان، یکی از ائمه معصومین علیهم السلام باشد.

البته محتمل نیز هست که این کلام از غیر ائمه نقل شده باشد، همان گونه که در رسائل اخوان الصفاء آمده است: که پادشاه فارس- اردشیر- در وصیت خود گفت:

«پادشاهی و دین دو برادر همزادند که هر یک جز با دیگری قوام نخواهد یافت و این بدان جهت است که دین اساس سلطنت است و سلطنت نگهبان دین. پس آنچه اساسی برای آن نیست گسسته است و آنچه نگهبانی ندارد ضایع، همواره سلطنت نیاز به اساس دارد و همواره دین نیاز به نگهبان. «۱۰۸» ۱»

ولی در کتاب کنز العمال اینگونه آمده است:

دین و دولت دو برادر همزادنـد که هر یک از این دو، جز به دیگری اصـلاح نمی گردد، پس اسـلام، اساس است و حکومت، حـارث، و آنچـه اساسـی برای او نیست منهـدم می گردد و آنچه بی حـارث است ضـایع می شـود. (این کلاـم را دیلمی از ابن عباس

نقل نموده است). «۱۰۹» ۱

و شاید کلمۀ (حارث) که در متن روایت کنز العمال آمده غلط باشد و صحیح آن (حارس نگهبان) باشد، چنانچه در کتاب الاختصاص این گونه بود و ظاهرا روایت کنز العمال باید از پیامبر اکرم (ص) منقول باشد.

---

(۱۰۷). الاختصاص/ ۲۶۳.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۳۲۰

(۱۰۸). رسائل اخوان الصفا ۳/ ۴۹۵.

(۱۰۹). کنز العمال ۶/ ۱۰ باب ۱ از کتاب الاماره، روایت ۱۴۶۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۱

۲- در کتاب دعائم الاسلام از علی (ع) روایت شده که فرمود:

«لازم است برای مردم قرار دادن فرماندهی و بودجه ای برای حسابرس، و قاضی و بودجه ای برای قاضی [دادگستری] و صحیح نیست بودجه و رزق قاضی به عهدۀ مردمی که برای آنان قضاوت می کند باشد بلکه باید از بیت المال مسلمانان زندگی او تأمین گردد. «۱۱۰» ۱»

۳- در کتاب تحف العقول از امام صادق (ع) روایت شدۀ که فرمود:

«مردم هر شهر و دیاری دربارۀ امور دنیایی و آخرتی خود از سه کس بی نیاز نیستند و در صورت نبودن آنها مردم بی سرپرست و پست و بدون رشد و خیر خواهند بود، از فقیه عالم پارسا، و از امیر خیرخواه اطاعت شده و از پزشک آگاه مورد اعتماد «۱۱۱» ۱.»

۴- محمد بن مسلم در روایت صحیحه ای گوید از امام محمد باقر (ع) شنیدم که فرمود:

«هر کس با تمام توان تلاش کند که با عبادت و زهد و پارسایی به خداوند نزدیک گردد، اما امام و رهبری

برای خود انتخاب نکرده باشد تلاش بیهوده ای می کند و در وادی سرگردانی متوقف خواهد ماند ...

به خدا سوگند، ای محمد هر کس از این امت شب را به صبح آورد، اما امام ظاهر عادلی نداشته باشد در گمراهی و سرگردانی صبح نموده و در صورتی که با چنین حالتی از دار دنیا برود به مرگ کفر و نفاق از دنیا رفته است، بدان ای محمد که پیشوایان ستم و پیروان آنها از دین خدا بیگانه اند. هم خود گمراهند و هم دیگران را به گمراهی می کشانند «۱۱۲» ۱»

۵- در کتاب الاختصاص از محمد بن علی حلبی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «کسی که بمیرد امّا امام ظاهر و زنده ای نداشته باشد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. «۱۱۳» ۱»

۶- باز در همان کتاب از ابی جارود، روایت شده که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که

---

(۱۱۰). عن علی علیه السلام انه قال: لا بد للناس من اماره و رزق للامیر و لا بد من عریف و رزق للعریف و لا بد من حاسب و رزق للحاسب و لا بد من قاض و رزق للقاضی و کره ان یکون رزق القاضی علی الناس الذین یقضی لهم و لکن من بیت المال (دعائم الاسلام ۲/ ۵۳۸، کتاب آداب القضاه، حدیث ۱۹۱۲).

(۱۱۱). لا یستغنی اهل کل بلد عن ثلاثه یفزع الیهم فی امر دنیاهم و آخرتهم، فان عدموا ذلک کانوا همجا: فقیه عالم ورع، امیر خیر مطاع، و طبیب بصیر ثقه. (تحف العقول/ ۳۲۱).

(۱۱۲). کل من دان اللّه عز و جل بعباده یجهد فیها نفسه و لا امام له من اللّه فسعیه

غیر مقبول و هو ضال متحیر ...

و اللّه یا محمد من اصبح من هذه الامه لا امام له من اللّه عز و جل ظاهر عادل اصبح ضالا تائها. و ان مات علی هذه الحاله مات میته کفر و نفاق. و اعلم یا محمد، ان ائمه الجور و اتباعهم لمعزولون عن دین اللّه قد ضلوا و اضلوا.

(کافی ۱/ ۱۸۳- ۱۸۴ کتاب الحجه، باب معرفه الامام و الرد الیه، حدیث ۸).

(۱۱۳). «من مات و لیس علیه امام حی ظاهر مات میته جاهلیه» (الاختصاص/ ۲۶۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۲

فرمود: «هر کس از دنیا برود و امام زندهٔ ظاهری نداشته باشد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته، گفت به آن حضرت عرض کردم: فدایت گردم امام زنده؟ فرمود بله. امام زنده. «۱۱۴» ۱»

توجه به یک نکته: ما پیش از این در اواخر بخش دوم کتاب یادآور شدیم که انس و الفت ذهن ما به امامت ائمه دوازده گانه علیهم السلام موجب آن شده که لفظ امام در نزد ما همواره به امامت ائمه علیهم السلام منصرف گردد و چنین تصور شود که گویا لفظ امام فقط برای آنان وضع شده، با اینکه لفظ امام برای هر پیشوایی که مورد پیروی قرر گیرد می باشد، چه در نماز باشد و یا در حج، یا سایر شئون و امور سیاسی اجتماعی و ... چه به حق باشد یا باطل، به همین جهت خداوند تبارک و تعالی فرمود: «فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ» «۱۱۵» ۱- با امامهای کفر مبارزه و قتال کنید و امام صادق (ع) هنگامی که فرماندهٔ حج، اسماعیل بن علی در کنار وی توقف نمود لفظ امام را به

او اطلاق کرد و فرمود: «سر فان الامام لا یقف «۱۱۶» ۱- حرکت کن امام نباید توقف کند».

و در رساله الحقوق امام زین العابدین (ع) آمده که «کل سائس امام «۱۱۷» ۱- هر سیاست گذاری امام است» که برای توجه بیشتر در این زمینه بجاست به آنچه پیش از این نگاشته شد مراجعه گردد. حال با توجه به این نکته بعید نیست بتوان گفت کسی که امام زنده و ظاهری ندارد مرگ او مرگ جاهلیت و مرگ کفر و نفاق باشد، چرا که امام به حق، نگهبان دین و مجری اسلام است.

از سوی دیگر، آیا داشتن امام، از وصیت نسبت به اموال جزئی کم بهاتر است که در بارهٔ آن از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «هر کس بدون وصیت از دنیا برود به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است؟ «۱۱۸» ۱»

۷- در کتاب دعائم الاسلام از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«پذیرفتن مسئولیت و ولایت از جانب امرای عادلی که خداوند مردم را به پیروی از آنان امر کرده، کار کردن برای آنها فریضه ای است الهی، و اطاعت آنان واجب است و برای کسی که از جانب آنان برای انجام کاری مأمور می گردد تخلف از دستور آنان، جایز نیست. امّا ولایت حکمرانان جور و ستم و پیروی از آنها و کار کردن برای آنان در جهت معصیت خداوند،

---

(۱۱۴). «من مات و لیس علیه امام حی ظاهر مات میته جاهلیه» قال قلت: «امام حی» جعلت فداک؟ قال: «امام حی». (الاختصاص/ ۵۲۶۹)

(۱۱۵). توبه/ ۱۲.

(۱۱۶). وسائل ۸/ ۲۹۰، باب ۲۶ از ابواب آداب سفر، حدیث ۱.

(۱۱۷). خصال/ ۵۶۵، ابواب الخمسین، حدیث ۱.

(۱۱۸). من مات

بغیر وصیه مات میته جاهلیه. (وسائل ۱۳/ ۳۵۲، باب ۱ از کتاب الوصایا، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۳

حرام و غیر جایز است و یاری نمودن آنان و قبول ولایت از آنان صحیح نیست. «۱۱۹» ۱»

۸- حفص بن عون با حذف برخی از راویان روایت (مرفوع) از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«یک ساعت حکومت سلطان عادل، بالاتر از هفتاد سال عبادت است و یک حدّ که در زمین برای خدا اجرا شود، نافع تر از چهل روز بارندگی است. «۱۲۰» ۱»

۹- قطب راوندی در لب اللباب از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود: «یک روز از سلطنت امام عادل بهتر از باران چهل روز است و حدّی که در روی زمین اجرا گردد بهتر از شصت سال عبادت است. «۱۲۱» ۱»

پس خداوند فیض بخشی که هیچ گاه برکات خود را قطع نمی کند و ابر رحمت او بر بندگانش با همهٔ معصیتهایی که انجام می دهند پیوسته فرومی بارد، چگونه برکات امامت و اقامهٔ حدود را در عصر طولانی غیبت ولی عصر (عجل الله فرجه) از مردم دریغ می دارد و بندگان خویش را بدون نظام و حکومت رها می گذارد؟

۱۰- امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه ضمن نامه ای خطاب به عثمان می فرماید: «بدان که بهترین بنده در پیشگاه خدا امام عادلی است که خود هدایت یافته و دیگران را نیز هدایت می کند. پس سنتهای قطعی الهی را بپاداشته و بدعتهایی را که در دین نبوده می میراند ...

و بدترین مردم در پیشگاه خدا، امام ستمگری است که خود گمراه است و دیگران را نیز به گمراهی می کشاند، پس سنتهای الهی را می میراند و بدعتهای

متروک را زنده می کند. «(۱۲۲) ۱»

۱۱- در کتاب جامع الاصول از ابو سعید خدری نقل شده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱۱۹). عن جعفر بن محمد (ع) انه قال: ولایه اهل العدل الذین امر اللّه بولایتهم و تولیتهم و قبولها و العمل لهم فرض من اللّه عز و جل و طاعتهم واجبه و لا یحل لمن امروه بالعمل لهم ان یتخلف عن امرهم و (ولایه- ظ-) ولاه اهل الجور و اتباعهم و المعاملون لهم فی معصیه الله غیر جائزه لمن دعوه الی خدمتهم و العمل لهم و عونهم و لا القبول منهم. (دعائم الاسلام ۲/ ۵۲۷، کتاب آداب القضاه، حدیث ۱۸۷۶).

(۱۲۰). قال رسول اللّه (ص): ساعه امام عدل (عادل خ. ل) افضل من عباده سبعین سنه و حد یقام للّه فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا. (وسائل ۱۸/ ۳۰۸ باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۵)

(۱۲۱). عن النبی (ص) قال: یوم واحد من سلطان عادل خیر من مطر اربعین یوما و حد یقام فی الارض ازکی من عباده ستین سنه. (مستدرک الوسائل ۳/ ۲۱۶ باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱۰).

(۱۲۲). ما فی نهج البلاغه خطابا لعثمان: فاعلم ان افضل عباد اللّه عند اللّه امام عادل هدی و هدی، فاقام سنه معلومه و امات بدعه مجهوله ... و ان شر الناس عند اللّه امام جائر ضل و ضل به، فامات سنه مأخوذه و احیا بدعه متروکه. (نهج البلاغه فیض/ ۵۲۶، خطبهٔ ۱۶۳، لح/ ۲۳۴۱، خطبهٔ ۱۶۴).

«مقرب ترین و محبوب ترین مردم به پیشگاه خداوند، در روز قیامت، امام عادل است و دشمن ترین و دورترین آنها امام

ستمگر و جائر. این روایت را ترمذی نقل کرده است. «۱۲۳» ۱»

۱۲- در روایت تحف العقول از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«... امّا آنچه از ولایت و حکومت حلال و رواست، ولایت حاکم عادلی است که خداوند نسبت به شناخت و اطاعت و قبول مسئولیت در حکومت او دستور صادر فرموده، همچنین ولایت والیهای او و ولایت والیهای او همه صحیح و رواست. بدان جهت که آنچه والی عادل به آن دستور می دهد هیچ زیان و نقصان و تحریف و تجاوز از دستورات خدا به سایر امور در آن نیست. پس هنگامی که والی بدین جهت والی عدل شد پس ولایت از جانب او و کار برای او و یاری رساندن به او در حکومت و تقویت او حلال و رواست و معامله و تجارت با او حلال و جایز است و این به خاطر این است که در ولایت والی حق، و والیهای وی، زنده کردن هر حقی و هر گونه عدالتی و میراندن همهٔ ستمها و جورها و فسادها ممکن است، پس به همین جهت کسی که برای تقویت حکومت او تلاش می کند و در حکمرانی، وی را یاری می دهد در حقیقت در اطاعت خدا تلاش نموده و دین خدا را تقویت کرده است. «۱۲۴» ۱»

قابل توجه است که این کلمات و جملات از امام صادق روایت شده که در ان زمان آن بزرگوار، والی بالفعل جامعه و مبسوط الید نبود تا بر ولایت و حکومت او احیای حق و عدل و میراندن ظلم و جور و فساد مترتب باشد و این نکته ای است شایان توجه و تأمل [یعنی

چنین نیست که این اهداف حتما باید به دست امام معصوم و در زمان او انجام شود].

[روایات خاصه در کتاب غرر و درر آمدی]

۱۳- آمدی در کتاب غرر و درر از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمود:

«همانا سلطان، امین خدا در زمین و برپا دارندهٔ عدالت در جامعه و عامل جلوگیری از فساد و گناه در بین مردم است. «۱۲۵» ۱»

---

(۱۲۳). قال رسول اللّه (ص) احب الناس الی اللّه یوم القیامه و ادناهم منه مجلسا امام عادل، و ابغض الناس الی اللّه و ابعدهم منه مجلسا امام جائر (جامع الاصول ۴/ ۴۴۷ باب ۱، من کتاب الخلافه، حدیث ۲۰۳۵).

(۱۲۴). عن الصادق (ع): فوجه الحلال من الولایه ولایه الوالی العادل الذی امر اللّه بمعرفته و ولایته و العمل له فی ولایته و ولایه ولاته و ولاه ولاته، بجهه ما امر اللّه به الوالی العادل بلا زیاده فیما انزل الله به و لا نقصان منه و لا تحریف لقوله و لا تعد لامره الی غیره، فاذا صار الوالی و الی عدل بهذه الجهه فالولایه له و العمل معه و معونته فی ولایته و تقویته حلال محلل و حلال الکسب معهم، و ذلک ان فی ولایه والی العدل و ولاته احیاء کل حق و کل عدل و اماته کل ظلم و جور و فساد، فلذلک کان الساعی فی تقویه سلطانه و المعین له علی ولایته ساعیا الی طاعه اللّه مقویا لدینه. (تحف العقول/ ۳۳۲).

(۱۲۵). عن امیر المؤمنین (ع): ان السلطان لامین اللّه فی الارض و مقیم العدل فی البلاد و العباد و وزعته فی الارض (غرر و درر ۲/ ۶۰۴ حدیث ۳۶۳۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۵

در نهج البلاغه نیز

آمده: «سلطان، بازدارنده [از فساد و گناه] در روی زمین است. «۱۲۶» ۱»

در متن عربی روایت کلمهٔ «وزعه» جمع وازع است، یعنی کسانی که مردم را از محرمات الهی بازمی دارند و چون سلطان معنی جنس و جمع دارد، کلمهٔ وزعه که جمع است گفته شده است.

۱۴- و بازآمدی، از آن حضرت روایت نموده است:

«ثواب هیچ کس در پیشگاه خداوند، بزرگتر از ثواب سلطان عادل و انسان درستکار نیست «۱۲۷» ۱»

۱۵- و باز از آن حضرت روایت نموده است:

«علما، حکام مردمند. «۱۲۸» ۱»

۱۶- باز از آن حضرت روایت نموده است:

«تشکیل دولت عادل از واجبات است. «۱۲۹» ۱»

۱۷- باز از آن حضرت روایت نموده است:

«کسی که سیاستش نیکوست اطاعتش واجب است. «۱۳۰» ۱»

۱۸- باز از آن حضرت روایت نموده:

«بهترین پادشاهان کسی است که مالك نفس خود بوده و عدالت گستر باشد. «۱۳۱» ۱»

۱۹- باز از آن حضرت روایت نموده است:

«بهترین پادشاهان کسی است که نیت و کردارش پسندیده و در بین مردم و لشکریان عدالت گستر باشد. «۱۳۲» ۱»

۲۰- باز از آن حضرت روایت کرده است:

«بهترین پادشاهان کسی است که ستم را بمیراند و عدالت را زنده کند. «۱۳۳» ۱»

---

(۱۲۶). و فی نهج البلاغه: السلطان وزعه الله فی ارضه (نهج البلاغه حکمت ۳۲۴، فیض/ ۱۲۴۳)

(۱۲۷). عن امیر المؤمنین (ع): لیس ثواب عند اللّه اعظم من ثواب السلطان العادل و الرجل المحسن. (غرر و درر، ۵/ ۹۰ حدیث ۷۵۲۶).

(۱۲۸). عنه علیه السلام ایضا: العلماء حکام علی الناس (همان مدرک، ۱/ ۱۳۷ حدیث ۵۰۶).

(۱۲۹). عنه (ع) ایضا: دوله العادل من الواجبات (همان مدرک، ۴/ ۱۰، حدیث ۵۱۱۰)

(۱۳۰). عنه (ع) ایضا: من حسنت سیاسته

وجبت طاعته (همان مدرک ۵/ ۲۱۱، حدیث ۸۰۲۵).

(۱۳۱). عنه (ع) ایضا: اجل الملوک من ملک نفسه و بسط العدل. (همان مدرک ۲/ ۴۳۹، حدیث ۳۲۰۶).

(۱۳۲). ایضا عنه (ع): افضل الملوک من حسن فعله و نیته و عدل فی جنده و رعیته (همان مدرک ۲/ ۴۴۵ حدیث ۳۲۳۴).

(۱۳۳). ایضا عنه (ع): خیر الملوک من امات الجور و احیا العدل (همان مدرک، ۳۲/ ۴۳۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۶

۲۱- باز از آن حضرت روایت نموده:

«بهترین غنیمت برای مردم، حکومت افراد نیک بر آنهاست. «۱۳۴» ۱»

۲۲- باز از آن حضرت روایت نموده:

«امام عادل از بارانی که پیوسته ببارد [برای مردم] بهتر است. «۱۳۵» ۱»

۲۳- باز از آن حضرت روایت نموده:

«بهترین چیزی که خداوند بر بندگان خویش منت نهاده علم است و عقل و حکومت و عدالت. «۱۳۶» ۱»

۲۴- باز از آن حضرت روایت کرده است:

«هرگاه حکومت، پایه های خود را بر عدالت بنا کند و با عقل و درایت ستونهای آن محکم گردد خداوند یاورش را پیروز و دشمنش را نابود می گرداند. «۱۳۷» ۱»

[دنباله روایات خاصه]

۲۵- بحار الانوار از کنز کراجکی روایت نموده که امام صادق (ع) فرمود:

«پادشاهان، حاکم بر مردمند و علما، حاکم بر پادشاهان. «۱۳۸» ۱»

۲۶- در کتاب خصال از سکونی از امام جعفر صادق (ع) از پدر خویش و او از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«هنگامی که دو صنف از امت من اصلاح شوند جامعه اصلاح خواهد شد و اگر فاسد گردند جامعه را به فساد خواهند کشید، گفتند یا رسول الله آن دو صنف کیانند؟ فرمود:

فقها و امرا. «۱۳۹» ۱»

۲۷- کافی از ابی بصیر از امام

صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«خداوند فراتر و بزرگتر از آن است که زمین را بدون امام عادل رها بگذارد. «۱۴۰» ۱»

---

(۱۳۴). ایضا عنه (ع): من اعود الغنائم دوله الاکارم (همان مدرک ۶/ ۳۴، حدیث ۹۳۸۱).

(۱۳۵). ایضا عنه (ع): امام عادل خیر من مطر وابل (همان مدرک، ۱/ ۳۸۶، حدیث ۱۴۹۱).

(۱۳۶). ایضا عنه (ع): افضل ما من اللّه سبحانه به علی عباده علم و عقل و ملك و عدل (همان مدرک ۲/ ۴۳۹ حدیث ۳۲۰۵).

(۱۳۷). ایضا عنه (ع): اذا بنی الملك علی قواعد العدل و دعم بدعائم العقل نصر اللّه موالیه و خذل معادیه (همان مدرک، ۳/ ۱۶۸ حدیث ۴۱۱۸).

(۱۳۸). قال الصادق (ع): الملوك حكام علی الناس و العلماء حكام علی الملوك (بحار الانوار، ۱/ ۱۸۳، کتاب العلم باب ۱، حدیث ۹۲).

(۱۳۹). قال رسول اللّه (ص): صنفان من امتی اذا صلحا صلحت امتی و اذا فسدا فسدت امتی، قیل یا رسول اللّه و من هما قال: الفقهاء و الامراء (خصال ۱/ ۳۶، باب الاثنین، حدیث ۱۲).

(۱۴۰). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: ان اللّه عز و جل اجل و اعظم من ان یترک الارض بغیر امام عادل (کافی، ۱/ ۱۷۸، کتاب الحجه، باب ان الارض لا تخلوا من حجه، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۷

۲۸- عبد الله بن سنان گوید از امام صادق (ع) پرسیدم منظور خداوند سبحان در آیهٔ «یوم ندعوا كل اناس بامامهم «۱۴۱» ۱» چیست؟ فرمود: امام آنها کسی است که پیش روی آنهاست و او قائم به امور مردم زمانهٔ خود است. «۱۴۲» ۱

در این روایت و روایتهای دیگری که از طرق ائمه معصومین (ع) به

صورت متواتر ذکر شده و گفتگو و مناظره هایی که از اصحاب آنان مانند هشام و دیگران در مورد اثبات ضرورت امام و هادی و حجت و عالم نگاهبان دین از تغییر و تحریف، و ... نقل گردیده، گرچه نظر و توجه در آنها بر اثبات امامت ائمه علیهم السلام در مقابل خلفای جور بوده، امّا دلایل و ملاکهایی که در آنها ذکر شده عام است و همهٔ پیشوایان، از جمله پیشوایان عادل زمان غیبت را شامل می شود و نمی توان گفت خداوندی که نسبت به بندگانش لطیف و مهربان است امور مسلمانان را در عصر غیبت به خاطر غیبت امام منتظر (عج) بلا تکلیف و مهمل گذاشته است که بجاست برای تحقیق بیشتر به متن آنها مراجعه و در مضامین آنها دقت گردد.

۲۹- کتاب اثبات الهداه از زمخشری در کتاب ربیع الابرار از عبد الملک نقل نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که بمیرد و بیعت امام مسلمین بر گردن او نباشد مرگ او مرگ جاهلیت است. «۱۴۳» ۱» صاحب اثبات الهداه گفته که روایات زیادی به همین مضمون نیز نقل شده است.

مخفی نماند که مفاد این روایت این نیست که بالفعل بر افراد واجب است بیعت کردن و دست دادن، بلکه بر وجوب وجود امام و تعیین وی دلالت دارد تا اینکه در اثر وجود وی بیعت او بر عهدهٔ هر مسلمانی واجب و لازم گردد. به عبارت دیگر می توان گفت: ظاهر روایت این است که آنچه بر هر مسلمان واجب است التزام به بیعت و تسلیم است نه فعلیت بیعت، و این نکته ای است شایان توجه. [روی این معنی، کسانی که بالفعل دارای بیعت

بـا امـامی نیسـتند ولی بـا تلاـش و مبارزات پیگیر خود در صـدد تعیین امام به حق و بیعت با او هسـتند و از دنیا برونـد به مرگ جاهلیت از دنیا نرفته اند].

۳۰- صدوق در خصال به سند خویش از عجلان، از امام صادق (ع) روایت نموده که

---

(۱۴۱). روزی که هر دسته از مردم را به وسیلهٔ امامشان فرا می خوانیم. (اسراء، آیهٔ ۷۱).

(۱۴۲). عن عبـد اللّه بن سـنان قال قلت لأبی عبد اللّه (ع) یوم ندعوا کل اناس بامامهم، قال: امامهم الذی بین اظهرهم و هو قائم اهل زمانه (اثبات الهداه، ۱/ ۸۹).

(۱۴۳). عن رسول اللّه (ص) قال: من مات و لیس فی عنقه لامام المسلمین بیعه فمیتته میته جاهلیه (اثبات الهداه، ۱/ ۱۴۳

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۸

فرمود:

«سه دسته بـدون حساب، وارد بهشت می شونـد و سه دسـته بـدون حساب وارد جهنم، آنان که بـدون حساب وارد بهشت می شونـد امام عادل و تاجر راسـتگو و پیر مردی است که عمرش را در راه اطاعت خداوند گذرانده است و آنان که بدون حساب وارد آتش می گردند، امام ستمگر و تاجر دروغگو و پیر مرد زناکار است. «۱۴۴» ۱»

۳۱- بحار و وسائل از امالی صدوق به سند خویش از شحام از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«کسی که مسئولیت امری از امور مسلمین را بر عهده بگیرد، آنگاه عدالت را پیشه نموده و باب ارتباط با مردم را بگشاید و شرّ خود را از مردم دور کند [و یا حجابها را کنار زند] و مستقیما به کار مردم رسیدگی کند بر خداوند است که ترس روز قیامت را از او برداشته و وی را

در بهشت جای دهد. «۱۴۵» ۱»

[روایات از کتب عامه]

۳۲- در کتاب التاج الجامع للاصول از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«در روز قیامت که هیچ سایه ای وجود ندارد هفت طایفه در سایهٔ الهی قرار خواهند گرفت. امام عادل و جوانی که زندگی خود را در عبادت خداوند بگذارند و ... «۱۴۶» ۱»

این روایت را هر پنج نفر (صاحبان صحاح و سنن معروف) به غیر از ابو داود روایت کرده اند.

۳۳- در صحیح مسلم از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«کسی که دست از اطاعت امام و رهبر بکشد در روز قیامت، خدا را بدون آنکه حجت شرعی داشته باشد ملاقات خواهد نمود و کسی که بمیرد و بر گردن او بیعتی نباشد به مرگ جاهلیت مرده است. «۱۴۷» ۱»

---

(۱۴۴). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: ثلاثه یدخلهم اللّه الجنه بغیر حساب و ثلاثه یدخلهم اللّه النار بغیر حساب: فاما الذین یدخلهم اللّه الجنه بغیر حساب فإمام عادل و تاجر صدوق و شیخ افنی عمره فی طاعه اللّه، و اما الثلاثه الذین یدخلهم اللّه النار بغیر حساب فإمام جائر و تاجر کاذب و شیخ زان (خصال ۱/ ۸۰، باب الثلاثه، حدیث ۱).

(۱۴۵). عن الصادق (ع) قال: من تولی امرا من امور الناس فعدل و فتح بابه و رفع شره (و رفع ستره- الوسائل) و نظر فی امور الناس کان حقا علی اللّه ان یؤمن روعته یوم القیامه و یدخله الجنه. (بحار الانوار، ۷۲/ ۴۰. کتاب العشره، باب ۸۱، حدیث ۱۸- و وسائل ۱۲/ ۱۴۰ باب ۴۶ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۷).

(۱۴۶). عن النبی (ص) قال: سبعه یظلهم اللّه فی ظله یوم لا

ظل الا ظله: الامام العادل و شاب نشأ بعباده اللّه ...

(التاج الجامع للاصول ۳/ ۴۹، فصل ۳).

(۱۴۷). عن النبی (ص): من خلع یـدا من طـاعه لقی اللّه یوم القیـامه لا حجه له و من مات و لیس فی عنقه بیعه مات میته جاهلیه. (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۸، کتاب الاماره، باب وجوب ملازمه جماعه المسلمین ...، حدیث ۱۸۵۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۲۹

۳۴- باز در صـحیح مسـلم از یحیی بن حصـین روایت شده که گفت از جدهٔ خویش شـنیدم که می گفت پیامبر اکرم به هنگام خطبه در حجه الوداع فرمود:

«اگر برده ای را به کـار گزاری شـما گماشـتند تـا شـما را بر اساس کتاب خداونـد رهبری کنـد از وی شـنوایی و اطاعت داشـته باشید. «۱۴۸» ۱»

۳۵- بخاری در صحیح خویش و نیز غیر او از پیامبر خدا (ص) روایت نموده اند که فرمود:

«همهٔ شما چوپانید و همه نسبت به رعیت خود مسئولید. امام چوپان است و نسبت به رعیت خود، مسئول است. «۱۴۹» ۱»

۳۶- در کنز العمال این گونه آمده است:

«مردم ناچارنـد از حکومت، نیکوکار باشد یا بدکار، اما حاکم نیکوکار در تقسـیم به عدالت رفتار نموده و اموال عمومی (بیت المـال) را به صورت مسـاوی و عادلـانه بین شـما تقسـیم می کنـد و اما در حکومت فاجر، مؤمن مورد ابتلا و آزمایش قرار می گیرد و حکومت بهتر از هرج است. گفته شد یا رسول الله، هرج چیست؟ فرمود: دروغگویی و کشتار. «۱۵۰» ۱»

پیش از این، نظیر این کلام به نقل از نهج البلاغه، ضمن دلیل چهارم از نظر شما گذشت.

۳۷- و باز در کنز العمال آمده است:

«مقام و منزلت هیچ کس در پیشگاه خداوند

بالاتر از امامی نیست که اگر سخن گوید راست گوید و اگر حکم کند بر اساس عدالت حکم کند و اگر از او ترحم جویند ترحم نماید. «(۱۵۱)» ۱»

۳۸- و باز در همان کتاب آمده است:

«محبوب ترین مردم در روز قیامت پیش خداوند و نزدیک ترین آنان به وی، امام عادل

---

(۱۴۸). لو استعمل علیکم عبد یقودکم بکتاب اللّه فاسمعوا له و اطیعوا. (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۸ کتاب الاماره، باب وجوب طاعه الامراء ...).

(۱۴۹). عن رسول اللّه (ص): کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته، الامام راع و مسئول عن رعیته. (صحیح بخاری ۱/ ۱۶۰ کتاب الجمعه، باب الجمعه فی القری و المدن).

(۱۵۰). و فی کنز العمال: لا بد للناس من اماره بره او فاجره فاما البره فتعدل فی القسم و تقسم بینکم فیئکم بالسویه و اما الفاجره فیبتلی فیها المؤمن، و الاماره خیر من الهرج قیل یا رسول اللّه و ما الهرج؟ قال القتل و الکذب. (کنز العمال ۶/ ۳۹، باب ۱، از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۷۵۵).

(۱۵۱). و فی کنز العمال ایضا: ما من احد افضل منزله من امام ان قال صدق و ان حکم عدل و ان استرحم رحم.

(کنز العامل ۶/ ۷، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۵۹۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۰

است و مبغوض ترین مردم، پیش خداوند و دورترین آنان از وی، امام ستمگر است. «(۱۵۲)» ۱»

۳۹- و باز در همان کتاب آمده است:

«بهترین چیزها امارت و حکومت است برای کسی که به حق و از راه حلال به آن دست یافته باشد و بدترین چیزها نیز حکومت و امارت است برای کسی که به ناحق و از طریق

باطل بر آن سلطه یافته باشد که در آن صورت برای او در روز قیامت، پشیمانی و حسرت خواهد بود. «(۱۵۳) ۱»

۴۰- و باز در همان کتاب آمده است:

«اگر کسی از شما بتواند که خواب نرود و وارد صبح نشود مگر اینکه اطاعت امام و رهبری را بر عهده داشته باشد، باید چنین کند. «(۱۵۴) ۱»

۴۱- باز در همان کتاب آمده است:

«کسی که بدون امام از دنیا برود به مرگ جاهلیت مرده و کسی که دست از اطاعت امام بکشد در روز قیامت بدون حجت در صحرای محشر وارد خواهد شد. «(۱۵۵) ۱.»

۴۲- و باز در همان کتاب آمده:

«هنگامی که خداوند برای قوم و ملتی خیری را اراده کرده باشد از بین آن قوم، افراد با حلم و حوصله را حکومت بخشد و آگاهانشان را در مسند قضاوت نشاند و مال و ثروت را به افراد کریم و سخاوتمندشان عطا کند، و هنگامی که برای قوم و ملتی شری را اراده کرده باشد، افراد سفیه و سبکسر را به حکومت رساند و افراد جاهل را به مسند قضاوت نشاند و اموال را در انحصار اشخاص بخیل و دنیاپرست قرار دهد. «(۱۵۶) ۱.»

۴۳- از پیامبر اکرم روایت شده که فرمود:

---

(۱۵۲). و فیه ایضا: احب الناس الی اللّه یوم القیامه و ادناهم مجلسا امام عادل و ابغض الناس الی اللّه و ابعدهم منه امام جائر. (کنز العمال ۶/ ۹، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۶۰۴).

(۱۵۳). نعم الشی ء الاماره لمن اخذها بحقها و حلها. و بئس الشی ء الاماره لمن اخذها بغیر حقها فتکون علیه حسره یوم القیامه. (کنز العمال ۶/ ۳۹، باب ۱

از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۷۵۳).

(۱۵۴). و فیه ایضا: من استطاع منکم ان لا ینام نوما و لا یصبح صبحا الا و علیه امام فلیفعل. (همان مدرک ۶/ ۶۴، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۸۵۵).

(۱۵۵). و فیه ایضا: من مات بغیر امام مات میته جاهلیه و من نزع یدا من طاعه جاء یوم القیامه لا حجه له. (همان مدرک، ۶/ ۶۵، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۸۶۳).

(۱۵۶). و فیه ایضا: اذا اراد اللّه بقوم خیرا ولی علیهم حلماء هم و قضی علیهم علماؤهم و جعل المال فی سمحائهم و اذا اراد اللّه بقوم شرا ولی علیهم سفهاءهم و قضی بینهم جهالهم و جعل المال فی بخلائهم. (همان مدرک، ۶/ ۷، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۵۹۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۱

«کار و تلاش یک روز امام عادل در میان مردم، از عبادت صد یا پنجاه سال عابد، برتر است «۱۵۷» ۱.»

و نمونه های دیگری از اخبار و روایات که تعداد آن در کتب فریقین (شیعه و سنی) بسیار زیاد است، روایاتی که از آن ضرورت حکومت و امارت استفاده می شود و روایاتی که حکومت را هنگامی که بر اساس عدالت بوده و سایر شرایط در آن جمع باشد از امور مورد توجه شرع مقدس اسلام بر شمرده است.

ما پیش از این نیز برخی از آیات که دلالت بر پسندیده بودن دولت و حکومت داشت و آن را از بزرگترین نعمتهای خداوند بر بندگان صالحش می دانست یادآور شدیم که می توان به آنها نیز مراجعه نمود.

آنچه گفته شد ده دلیل دربارهٔ لزوم حکومت و دولت در هر عصر و زمان بود که البته

دو دلیل اول برای اثبات مدعا کافی است و می توان مجددا به آن دو مراجعه کرد و در آنها اندیشید.

روایتهای متضاد درباره حکومت و شیوهٔ جمع بین آنها:

باید دانست کتابهای صحاح و سنن و مسانید برادران سنی مذهب ما پر است از اخبار و روایاتی که دربارهٔ حکومت و سلطنت وارد شده، در برخی آنها از حکومت ستایش شده و برای به عهده گرفتن آن ترغیب و تشویق به عمل آمده است و برخی دیگر از ورود در امور حکومتی مردم را بر حذر داشته و از دخالت در آن بیم داده و پیشوایان جور و ستم را نکوهش نموده و بیان داشته که آنان اهل آتش هستند. در برخی دیگر اطاعت از امیر و فرمانده، و لو اینکه برده حبشی سیاه پوست باشد را واجب دانسته است. در برخی دیگر تصریح نموده که «اطاعتی برای کسی که اطاعت خداوند را نکند نیست» «۱۵۸» ۱ و نیز بیان داشته که «اطاعتی در معصیت خداوند نیست، اطاعت فقط در کارهای معروف و نیک است.» «۱۵۹» ۱ در برخی آمده: «سلطان سایه خداوند در زمین است» «۱۶۰» ۱ و در برخی دیگر آمده است: «سلطان عادل متواضع، سایهٔ خدا و نیزهٔ خدا در زمین است». «۱۶۱» ۱

---

(۱۵۷). و عن النبی (ص) قال: لعمل الامام العادل فی رعیته یوما واحدا افضل من عباده العابد فی اهله مائه عام او خمسین عاما (الاموال/ ۱۳، باب حق الامام علی الرعیه، حدیث ۱۴).

(۱۵۸). لا طاعه لمن لم یطع اللّه.

(۱۵۹). لا طاعه فی معصیه اللّه انما الطاعه فی المعروف.

(۱۶۰). ان السلطان ظل اللّه فی الارض.

(۱۶۱). ان السلطان العادل المتواضع ظل اللّه و رمحه فی الارض.

جمع بین این روایات، طبق قواعد و به حسب صناعت فقهی بسیار واضح و آشکار است، زیرا آنکه اطاعتش واجب است والی حق عادل است نه والی ستمگر جائر، بویژه در فرمانهای ظالمانه و جائرانه ای که از وی صادر می شود و اینکه اگر از سوی والی عادل برده ای مردم را بر اساس کتاب خداوند رهبری کند- چنانچه در متن حدیث اینگونه است- اطاعتش واجب است، و لو اینکه حبشی سیاهپوست باشد، و این از مزایا و امتیازات اسلام است که امتیازات نژادی و جغرافیایی و طایفه ای و طبقاتی را ملغی نموده و در قرآن کریم فرموده است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ «۱۶۲» ۱- گرامی ترین شما در نزد خداوند باتقواترین شماست».

آیا ملاحظه نمی فرمایید که پیامبر اکرم (ص) کمی پیش از وفات خویش «اسامه بن زید» را به فرماندهی سپاه برمی گزیند و بزرگان صحابه را دستور می دهد که زیر پرچم و تحت فرمان او باشند؟ و امّا در آن مواردی که به صورت مطلق آمده که «سلطان سایه خداست» باید به حدیث دیگری که مقید است و می گوید: «سلطان عادل بر حق، سایه خداست نه سلطان جائر ستمگر» حمل گردد، چرا که سلطان ستمگر سایه شیطان، و طاغوت است، و خداوند دستور فرموده که مردم به طاغوت، کفر بورزند.

البته احتمال دیگری در روایت وجود دارد و آن اینکه مراد از این جمله، معنای انشایی باشد، نه اخباری، در این صورت مراد حدیث این است که «سلطان واجب است سایهٔ خدا در زمین و مظهر رحمت او باشد».

بلی سلطان اگر چه ستمگر باشد از فتنهٔ مداوم و هرج و مرج بهتر است، امّا این

به معنای مشروعیت سلطنت او نیست، بلکه به معنی رجحان عقلی است، یعنی هنگامی که امر بین هرج و مرج و فتنه، و حکومت سلطان ستمگر دایر گردید و امکان تأسیس حکومت عادلانه وجود نداشت، در چنین شرایطی حکومت ستم از هرج و مرج و فتنه بهتر است، و ما پیش از این توضیح این مطلب را در ذیل کلام امیر المؤمنین (ع) در دلیل چهارم، بیان داشتیم. و ان شاء الله در بخش چهارم کتاب، شرایط حاکم حقی که حکومتش مشروع و اطاعتش واجب است را به تفصیل بیان خواهیم نمود.

---

(۱۶۲). حجرات/ ۱۳.

فصل چهارم بررسی روایات مورد استناد اهل سکوت در عصر غیبت

اشاره

در این فصل، به ذکر اخبار و روایاتی که گمان شده، از آنها وجوب سکوت و سکون در مقابل جنایت و ستمگریهای دشمنان در زمان غیبت و ضرورت عدم دخالت در شئون سیاسی و اقامهٔ دولت و حکومت عادله استفاده می شود می پردازیم:

بسیاری از این روایات در باب سیزده کتاب الجهاد وسائل الشیعه گردآوری شده است و در حقیقت، این اخبار ظاهرا معارض با اخبار و روایاتی است که ما به عنوان دلیل بر وجود تلاش برای اقامهٔ حکومت و دولت عادلانه در عصر غیبت به آن استناد نمودیم که در اینجا به طرح و بحث و بررسی آنها پرداخته و مراد و منظور واقعی آنها را مشخص خواهیم نمود:

۱- صحیحهٔ عیص بن قاسم:

[متن صحیحه]

محمد بن یعقوب عن ... عیص بن القاسم قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول: عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له و انظروا لانفسكم، فو الله ان الرجل يكون له الغنم فيها الراعى فاذا وجد رجلا هو اعلم بغنمه من الذى هو فيها يخرجه و يجئ بذلك الرجل الذى هو اعلم بغنمه من الذى كان فيها، و الله لو كانت لاحدكم نفسان يقاتل بواحده يجرب بها ثم كانت الاخرى باقيته يعمل على ما قد استبان لها و لكن له نفس واحده اذا ذهبت فقد و الله ذهبت التوبه فأنتم احق ان تختاروا لانفسكم، ان اتاكم آت منا فانظروا على اى شى ء تخرجون، و لا تقولوا خرج زيد، فان زيدا كان عالما و كان صدوقا و لم يدعكم الى نفسه، و انما دعاكم الى الرضا من آل محمد (ص) و لو ظهر لو فى بما دعاكم اليه، انما خرج الى سلطان مجتمع لينقضه فالخارج منا

الیوم و لیس معه احد، و هو اذا کانت الرایات و الالویه اجدران لا یسمع منا الا من اجتمعت بنوا فاطمه معه فوالله ما صاحبکم الا من اجتمعوا علیه اذا کان رجب فاقبلوا علی اسم الله و ان احببتم ان تتأخروا الی شعبان فلا ضیر، و ان احببتم ان تصوموا فی اهالیکم فلعل ذلک یکون اقوی لکم، و کفا کم بالسفیانی علامه. «۱»

عیص بن قاسم گفت از امام جعفر صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«بر شما باد به تقوای خداوند یکتا که شریکی برای او نیست و مواظب جانهای خود باشید، به خدا سوگند کسی که برای گوسفندان خود چوپانی دارد هنگامی که چوپان دیگری را می یابد که بهتر از اولی گوسفندانش را نگهداری می کند، گوسفندان را از اولی گرفته و به دومی، می سپارد، چه نیکو بود اگر هر یک از شما دارای دو جان می بود، با یکی جنگیده و تجربه می اندوختید و با دیگری از تجربیات حاصله استفاده می کردید، لکن انسان یک جان بیشتر ندارد و هنگامی که از دست رفت دیگر راه بازگشت وجود ندارد، پس سزاوار است از جانهای خودتان در جهت خیر استفاده نمایید. هنگامی که کسی برای قیام به سراغ شما آمد توجه و دقت کنید که برای چه هدفی قیام می کنید.

نگویید زید هم خروج کرد، زید فردی عالم و بسیار راستگو بود و شما را به حاکمیت و ریاست خودش دعوت نمی کرد، او شما را به آنچه رضای آل محمد است فرا می خواند و اگر پیروزی و ظفر می یافت به وعده هایش وفا می کرد، وی علیه یک قدرت متمرکزی [حکومت بنی امیه] خروج کرد تا

آن را شکسته و متلاشی کند، اما ببینید آن کسی که امروز از خانوادهٔ ما قیام کرد [محمد بن عبد الله] شما را به چه چیز می خواند؟

آیا به رضای آل محمد (ص)؟ که ما شهادت می دهیم به دعوت او راضی نیستیم. او امروز که تنها و بی کس است نافرمانی ما را انجام می دهد. پس هنگامی که علم و پرچمها برافراشت، و افرادی اطراف او را گرفتند چگونه از ما اطاعت خواهد کرد؟ به خدا سوگند رهبر و صاحب شما نیست مگر کسی که تمام فرزندان فاطمه علیها سلام برگرد او اجتماع کنند. اگر تمام فرزندان فاطمه بر کسی اجتماعی کردند و ماه رجب است با نام خدا برای قیام و یاری او حرکت کنید و اگر خواستید تا ماه شعبان تأخیر بیندازید، و اگر ماه رمضان را هم در شهر و خانوادهٔ خود روزه گرفتید و پس از ماه مبارک آمادهٔ قیام شدید شاید برای

---

(۱). وسائل الشیعه، ۱۱/ ۳۵ باب ۱۳ از ابواب جهاد العدو، حدیث ۱- لازم به ذکر است که با توجه به اهمیت این سیزده روایت، و از آن رو، که متن آنها در این مبحث، مورد بحث و بررسی قرار گرفته، بر خلاف شیوهٔ معمول کتاب، هم متن و هم ترجمه آن را در متن کتاب درج کرده ایم. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۵

تقویت نیروی شما بهتر باشد و خروج سفیانی برای شناسایی چنین قیامی به عنوان علامت است».

توضیح روایت:

آنچه در توضیح این روایت می توان گفت این است که این روایت، دلالت بر عدم وجوب دفاع و عدم جواز خروج و قیام در عصر غیبت ندارد، بلکه بر

این معنی دلالت دارد که در برخی موارد، دعوت دعوت کننده به خروج و قیام، دعوت باطلی است.

بـدان صورت که وی، مردم را به اطاعت از خود فرا بخوانـد، اما اسـتحقاق رهبری را نداشـته باشـد، همانند کسـی که در عصـر غیبت به دروغ ادعای مهـدویت نماید، اما در برخی موارد دعوت، دعوت حقی است، همانند دعوت «زید بن علی بن الحسـین» که مردم را به مبـارزه و به در هم شکسـتن حکـومت سـتم (حکـومت بنی امیه) و واگـذار کردن حق به اهلش یعنی آنکه مورد رضای آل محمـد (ص) است، یعنی امام صادق (ع) فرا می خوانـد، پس بر مردمی که مورد دعوت قرار می گیرنـد لازم اسـت که بـدون احساسات و عواطف آنی و زود گـذر بنگرنـد و با دقت بیندیشـند که چه کسـی و برای چه منظور، آنان را به قیام و مبارزه دعوت می کند.

پس هنگامی که انسان به حسب فطرت برای مصـلحت گوسفندانش در انتخاب چوپان دقت به خرج می دهد، برای نفس خود سزاوارتر است که چنین دقتی را داشته باشد، و این یک قضاوت عقلی و فطری است، زیرا همواره انسان باید در امور سیاسی و مهم، عقل را به داوری فرا بخواند و تحت تأثیر احساسات آنی و لحظه ای قرار نگیرد.

مرحوم مجلسـی به هنگام بررسـی علت شـکست قیام زیـد بن علی این جملـهٔ روایت را که می فرماید: «او (زید) بر یک قدرت متمرکزی شوریـد تا او را در هم بشـکند» بیانی بر علت شـکست زیـد به حساب آورده و در شـرح این عبارت می فرمایـد: «ای فلذلک لم یظفر «۲»- یعنی چون قدرت بنی امیه منسجم و متمرکز بود، زید پیروزی نیافت».

در هر صورت

این روایت صحیحه، قیام زید را مورد امضاء قرار داده و بر جواز قیام برای دفاع از حق، دلالت دارد. و اخبار و روایات در فضایل و دانش و زهد و تقوای زید و اینکه قیام وی مورد تأیید بوده [به صورت مستفیض] زیاد داریم که در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت. و اینکه در این روایت به هنگام توصیف زید بیان داشته که «او شخصی بود دانشمند و بسیار راستگو» اشاره به این معناست که وی به خاطر برخورداری از علم و عمل صلاحیت فرماندهی قیام و انقلاب به حق را داشته است. از سوی دیگر با توجه

---

(۲). مرآه العقول ۴/ ۶۳۵ از چاپ قدیم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۶

به ویژگیهایی که در روایت برای زید و قیام وی آمده استفاده می گردد که قطعا خصوصیتی برای شخص زید نبوده بلکه ملاک، هدف زید در قیام و صلاحیت او برای چنین قیامی بوده، پس در نتیجه قیام برای در هم شکستن حکومت فاسد ستمگر و آماده کردن مقدمات آن قیام، جایز و بلکه واجب است و اگر زید به حکومت دست می یافت به وعده های خود عمل می کرد و حکومت را به شخص مورد رضای آل محمد واگذار می نمود، چنانچه روایت به این معنی تصریح کرده است. «۳»

دلایل نام نبردن زید در قیام خود، از امام صادق (ع):

نکتهٔ دیگری که قابل توجه است این است که چرا زید (ره) در قیام خود از شخص امام صادق (ع) [به عنوان رهبر] نام

---

(۳). اهل سکوت به غلط از این روایت چنین برداشت کرده اند که امام صادق (ع) خواسته است بفرماید خودتان را در زمان غیبت به هلاکت نیندازید و تا قبل

از قیام حضرت حجت (ع) و خروج سفیانی هر گونه قیامی غیر مشروع و مخالف نظر ائمه معصومین علیهم السلام است، و حال آنکه با کمی تأمل روشن می شود که روایت فوق نه تنها قیام در زمان غیبت را نفی نکرده بلکه بر عکس، نکات بسیار آموزنده ای را دربارهٔ دقت در انتخاب رهبر، توجه به اهداف مبارزه، و چگونگی جهاد با دشمنان بیان نموده که به توضیح آن می پردازیم

از صدر روایت استفاده می شود که انسان ضمن داشتن تقوای الهی و توجه به خداوند باید هوشیار بوده و حواسش جمع باشد که به دنبال چه کسی حرکت می کند. این طور نباشد که هر کس از گوشه ای صدایی بلند کرد و انسان را به قیام دعوت نمود، و لو اینکه این شخص از خاندان پیامبر و ظاهر الصلاح باشد، به دنبال او حرکت کند. باید با تأمل و دقت اهداف و انگیزه های دعوت کننده را بررسی نماید و همان گونه که برای حفظ و حراست گوسفندان خود بهترین چوپان را انتخاب می کند، برای حفظ جان و حیات اسلامی اجتماعی خود هم که اهمیت آن به مراتب بالاتر از گوسفندانش است و جبران ناپذیر است، باید سعی کند صالح ترین رهبر و امام را بر اساس شرایط و دستوراتی که ائمه معصومین علیهم السلام بیان نموده اند برگزینند، تحت تأثیر احساسات آنی قرار نگرفته و با هر فرقه ای حرکت نکند وزیر هر پرچمی سینه نزند تا اگر در این ارتباط شهید هم شد، شهید راه حق باشد، نه کشتهٔ راه شیطان. ما در طول تاریخ افراد ساده اندیش بسیاری داشته ایم که تحت تأثیر احساسات آنی و القائات غلط به دنبال افراد ناصالحی حرکت

کرده انـد و در نتیجه به تبـاهی کشـیده شـده انـد. در صـدر اسـلام در زمان حضـرت علی (ع) تحت تاثیر شخصـیت عایشه چه افرادی در جنـگ جمـل شـرکت کردنـد و برای نگاهداشـتن افسار شتر عایشه چنـد نفر کشـته شدنـد؟ آن گونه که در زیر شتر عایشه هر کس کشته می شد دیگری به جای او، افسار شتر را به دست می گرفت.

در زمان خود ما پس از پیروزی انقلاب اسلامی چه بسیار جوانهای پاکی که توسط منافقین و گروهکها به بازی گرفته شدند و آنهـا به خـاطر اینکه مـاهیت رهـبران خود را نمی شـناختند تحت تـاثیر تبلیغـات مسـموم و احساسـات شوم، خود را به هلاـکت انداخته و بزرگانی از ما را به شهادت رساندند.

پس این روایت، ساده اندیشی در انتخاب رهبر را نفی می کند.

از سوی دیگر، امام (ع) ضابطه و ملاکهای دعوت کننده را مشخص می کند تا مردم مواظب باشند دعوت کننده مردم را به چه چیز دعوت می کنـد؟ آیـا دعوت به نفس می کنـد یـا به رضـای آل محمـد (ص) آیا می گویـد از من پیروی کنیـد یا از آنچه رضای آل محمد (ص) است؟ به تعبیر دیگر آیا برای خود به سینه می زند یا برای اسلام؟ (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۷

نمی برد و از مردم به عنوان «شخص مورد رضای آل محمد» بیعت می گرفت؟

شاید این حرکت او به دو دلیل بوده است:

دلیل اول اینکه: وی در صدد بوده همهٔ کسانی که مخالف حکومت فاسد [بنی امیه] هستند از هر یک از فرقه های مسلمان که باشند جذب نموده و نظر مساعد آنان را با خود همراه کند و به همین جهت حتی برخی افراد که از شیعیان

نبودند نیز به وی کمک کردند، چنانچه نقل شده که ابو حنیفه مثلا «سی هزار» درهم برای قیام به وی کمک کرد.

دلیل دوم: اینکه وی در نظر داشت امام صادق (ع) در صورت پیروز نشدن، از شر حکومت فاسد مصون و محفوظ بماند تا پایه و استوانهٔ حق پایدار مانده و با بیان معارف و اخلاقیات و احکام الهی، اسلام را پس از آنکه پیرایه های تأویل و تحریف و پرده های جهل و کتمان بر آن کشیده شده تجدید بنا کند و بی تردید حفظ آن حضرت (ع) در آن شرایط از مهمترین واجبات بوده، چنانچه بر کسی که به انواع علوم و دانشهایی که توسط آن حضرت بیان شده آشنایی دارد، این معنی پوشیده نیست.

عمرو بن خالد، از زید بن علی بن حسین (ع) روایت نموده که می فرمود:

«در هر زمان یکی از ما اهل بیت حجت خداوند بر مخلوقات است و حجت زمان ما، پسر برادرم جعفر بن محمد است، هر که از او پیروی کند گمراه نمی شود و هر کس با او مخالفت ورزد هدایت نمی یابد. «۴»»

قداست و قیام زید:

باید توجه داشت که قیام زید، هرگز یک قیام احساساتی و کور و عاطفی، بدون آماده کردن نیرو و امکانات نبود، چرا که وی به شهرهای مختلف، نماینده فرستاد و توجه نیروهایی را به پشتیبانی از خود جلب نمود و کوفه را مقر فرماندهی خود قرار داد و از قبایل مختلف، افراد بسیاری با وی بیعت کردند و چنانچه برخی گفته اند چهل هزار مرد شمشیرزن با او بیعت کردند.

و اما اطلاع داشتن وی توسط امام باقر و امام صادق (ع) که در کناسهٔ کوفه به دار آویخته

خواهـد شـد، این مجوزی برای شـانه خـالی کردن او از دفـاع از حق و امر به معروف و نهی از منکر نمی گردیـد، بویژه پس از آنکه امکانات و سلاح و لشکر برای قیام و انقلاب او آماده شد.

همان گونه که خبر دادن پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) از شهادت امام حسین (ع)

---

(۴). فی کـل زمـان رجـل منـا اهـل البیت یحتـج اللّه به علی خلقه و حجه زماننا ابن اخی: جعفر بن محمـد لا یضل من تبعه و لا یهتدی من خالفه (بحار الانوار ۴۶/ ۱۷۳، تاریخ علی بن الحسین (ع)، باب ۱۱، حدیث ۲۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۸

مـانع از قیام آن حضـرت پس از اظهار آمادگی مردم کوفه و فرسـتادن پیک و نامه ها در جهت یاری آن حضـرت و خبر دادن حضـرت مسلم به آمـاده بـودن نیروهـا و امکانـات برای دفـاع از آن حضـرت، نگردیـد، و در صورتی که آن حضـرت (ع) در خواست آن همه دعوت کننـده و اعلام آمادگی آنان را بی پاسـخ می گـذاشت، در برابر احتجاج مردم دعوت کننـده پاسـخی نداشت.

خلاصهٔ کلام اینکه علم به شـهادت به وسـیلهٔ اخبار غیبی موجب اسـقاط تکلیف بعد از تحقق شـرایط و اسـباب آن نمی گردد، چرا که شایـد سـپاهیان وی پیروز شونـد و اسـلام غلبه یابـد اگر چه خداوند در این میان فیض شـهادت را هم نصـیب وی کند. اصولا در مبارزه و جهاد، آنچه مهم است پیروزی اسـلام و حق، و به انجام رسـیدن هدف است، نه پیروزی شخص و غلبهٔ و چه بسا شهادت نیز در پیروزی و گسترش اسلام مؤثر واقع شود، چنانچه نظیر آن در بسیاری از انقلابها مشاهده می گردد.

در

هر صورت، قیام زید بن علی از سنخ نهضت امام حسین (ع) بوده است منتهای امر، امام حسین (ع) امام به حق بود و مردم را به اطاعت از خویش دعوت می کرد، اما زید، مردم را به اطاعت از خویش دعوت نمی نمود بلکه به آنکه مورد رضای آل محمد است می خواند که در این باره کسی جز امام صادق (ع) را در نظر نداشت.

در ضمن خطابه ای که از زید (ره) نقل شده، این گونه آمده است:

«آیا نمی دانید که ما فرزندان پیامبر شما هستیم که اکنون مظلوم و مقهور قرار گرفته ایم، نه سهمی به ما داده می شود و نه میراث ما به ما واگذار می گردد و پیوسته خانه های ما خراب و حریمهای معنوی ما هتک حرمت می شود.» «۵»

در این خطابه، وی سخنی از خود به میان نیاورده، بلکه از ستمهایی که بر عترت پیامبر (ص) رفته سخن می گوید «۶».

---

(۵). أ لستم تعلمون انا و لد نبیکم المظلومون المقهورون، فلا سهم و فینا و لا تراث اعطینا و ما زالت بیوتنا تهدم و حرمتنا تنتهک. (بحار الانوار ۴۶/ ۲۰۶ تاریخ علی بن الحسین (ع) باب ۱۱ حدیث ۸۳).

(۶). در اینجا بجاست مروری کوتاه بر زندگی زید بن علی «ره» داشته باشیم:.

زید برادر امام محمد باقر و فرزند علی بن الحسین امام سجاد (ع) است. او از شخصیتهای مجاهد و بزرگوار شیعه است که به خونخواهی امام حسین (ع) جهت مبارزه با حکومت استبدادی بنی امیه علیه هشام بن عبد الملک و دست نشاندهٔ او یوسف استاندار کوفه، قیام کرد.

شعار زید «یا منصور امت» بود و مردم را به حاکمیت و امامت شخص مورد رضای آل محمد که منظور

او امام صادق (ع) بود دعوت می نمود.

قبل از شروع قیام، بیش از چهل هزار نفر مرد شمشیرزن از شهرهای مختلف که ۱۵ هزار نفر آنها از کوفه بودند با او بیعت کردند و قرار گذاشتند که در شب چهارشنبه اول ماه صفر از شهرهای مختلف علیه حکومت بنی-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۳۹

چند روایت از ائمه معصومین در تأیید قیام زید:

از امام صادق (ع) روایت شده که دربارهٔ زید فرمود:

«عموی من مردی (مفید) بود برای دنیا و آخرت ما، به خدا سوگند او شهید از دنیا رفت، همانند شهدایی که با پیامبر خدا (ص) و علی و حسن و حسین (ع) به درجهٔ شهادت رسیدند «۷».»

در حدیث دیگری از امام صادق (ع) خطاب به فضیل وارد شده که فرمود:

«ای فضیل، آیا در کنار عموی من در قتال اهل شام حضور داشتی؟ فضیل می گوید گفتم: بلی، فرمود: چند نفر از آنها را به قتل رساندی؟ گفتم شش نفر، فرمود: شاید در ریخته شدن خون آنان دچار شک و تردید شده باشی؟ گفت، عرض کردم: اگر دچار شک بودم آنان را نمی کشتم. فضیل گفت: از آن حضرت شنیدم که می فرمود: خدا مرا در ریختن این خونها شریک بگرداند، به خدا سوگند، عموی من و اصحاب او شهید از دنیا

- امیه قیام کنند.

زید، از طرفی تلاش می کرد که جریان قیام را از دستگاه بنی امیه مخفی نگاهدارد و از طرف دیگر می کوشید حتی الامکان شخصیتها و جریانات مختلف را علیه حکومت بنی امیه با خود همراه کند و به همین جهت مردم را به رضای آل محمد دعوت می کرد و نام امام صادق (ع) را آشکارا نمی آورد تا هم دستگاه حاکم

نسبت به امام (ع) حساس نشود و هم جریانات مختلف با او همکاری کنند.

همهٔ شرایط برای قیام زید آماده بود، اما چند روز قبل از موعد مقرر، جاسوسان قضیه را کشف و به حکومت اطلاع می دهند و پس از دستگیری دو تن از یاران زید، جریان کاملا آشکار می گردد. مأموران حکومت، کوفه را در محاصره می گیرند و در نتیجه زید رضوان اللّه علیه و یاران او دست به یک حرکت زودرس می زنند و قبل از وقت مقرر خروج می کنند. مردم کوفه که اوضاع را آشفته می بینند طبق سنت همیشگی خود غیر از تعداد معدود (حدود ۲۸۰ نفر) پیمانها را شکسته و از یاری او دست می کشند. زید، پس از چند شبانه روز مبارزه و جهاد تحسین برانگیز در روز جمعه دوم ماه صفر ۱۲۱ هجری قمری در سن ۴۲ سالگی به درجهٔ رفیعهٔ شهادت نایل می گردد و یارانش جنازهٔ او را شبانه در وسط نهری دفن می کنند اما یوسف والی کوفه طبق گزارشی که به او می رسد (همان «حجامه» دکتر متخصص که برای بیرون کشیدن تیر، از پیشانی زید آورده بودند جریان را به یوسف گزارش داد) جنازه را می یابد و سر او را جدا کرده و برای هشام می فرستد و بدن مطهرش را جهت عبرت مردم، چهار سال بر کناسه کوفه بر چوبهٔ دار آویزان می کند. هنگامی که خبر شهادت زید، به امام صادق (ع) رسید بشدت گریست و فرمود: انا للّه و انا الیه راجعون. (ما همه از اوییم و به سوی او بازگشت خواهیم نمود).

شهادت عمویم زید را در پیشگاه خدا حساب خواهیم کرد. او مردی بود سبب عزت دنیا و آخرت

ما، به خدا قسم، عموی من شـهید کشـته شد، شـهیدی به فضیلت شهدایی که با پیامبر اکرم و علی و حسن و حسین صلوات اللّه علیهم شهید شدند (از افاضات معظم له در درس).

(۷). ان عمی کـان رجلا لـدنیانا و آخرتنا، مضـی و اللّه عمی شـهیدا کشـهداء استشـهدوا مع رسول اللّه (ص) و علی و الحسن و الحسین. (عیون اخبار الرضا، ۱/ ۲۵۲، باب ۲۵، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۴۰

رفتند، همان گونه که علی بن ابی طالب و اصحاب او شهید از این دنیا رفتند.» «۸»

و در حدیث دیگر از امام باقر (ع) از پدرانش روایت شده که فرمود:

«پیـامبر خـدا (ص) به حسـین (ع) فرمـود: ای حسـین از صـلب تـو، مردی به وجـود خواهـد آمـد که زیـد نامیـده می شود، او و اصحابش روز قیامت با گامهای خود از گردنهای مردم معمولی می گذرند، در حالی که برق نور پیشانی آنان، چشمهای مردم را می رباید، و بدون حساب وارد بهشت می شوند «۹».»

و در خبر ابن سیابه آمده است که گفت:

«ابو عبـد الله، جعفر بن محمـد- امام صادق (ع)- هزار دینار به من داد و من را مأمور کرد تا آن را در میان بازمانـدگان کسانی که در جریان قیام زید، آسـیب دیده اند تقسـیم کنم، من دینارها را تقسـیم کردم، به «عبد الله بن زبیر» برادر «فضیل رسان» فقط چهار دینار رسید.» «۱۰»

و روایتهای دیگری از این قبیل که بر فضیلت زید و تأیید قیام وی دلالت دارد.

اظهار نظر مرحوم شیخ صدوق دربارهٔ زید بن علی «ره»:

مرحوم شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا (ع) بابی را دربارهٔ شأن و مقام و منزلت زید بن علی گشوده و در آن روایاتی

را گردآوری نموده که از جملهٔ آنها این روایت است:

هنگامی که زید بن موسی بن جعفر [زید النار] «۱۱» را که در بصره خروج نموده و خانه های

---

(۸). یا فضیل، شهدت مع عمی قتال اهل الشام؟ قلت نعم: قال: فکم قتلت؟ قلت: سته قال: فلعلك شاکی فی دمائهم؟ قال: فقلت: لو کنت شاکا ما قتلهم، قال فسمعته و هو یقول: اشرکنی اللّه فی تلك الدماء، مضی و اللّه زید عمی و اصحابه شهداء مثل ما مضی علیه علی بن ابی طالب و اصحابه. (بحار الانوار، ۴۶/ ۱۷۱، تاریخ علی بن الحسین (ع) باب ۱۱، حدیث ۲۰).

(۹). عن الباقر (ع) عن آبائه قال: قال رسول اللّه (ص) للحسین (ع): یا حسین، یخرج من صلبک رجل یقال له زید، یتخطی هو و اصحابه یوم القیامه رقاب الناس، غرا محجلین یدخلون الجنه بلا حساب. (عیون اخبار الرضا، ۱/ ۲۴۹، باب ۲۵، حدیث ۲، و بحار الانوار، ۴۶/ ۱۷۰ باب ۱۱، حدیث ۱۹).

(۱۰). فی خبر ابن سیابه قال: دفع الی ابو عبد اللّه الصادق جعفر بن محمد الف دینار و امرنی ان اقسمها فی عیال من اصیب مع زید بن علی، فقسمتها فاصاب عبد اللّه بن زبیر اخا فضیل الرسان اربعه دنانیر (بحار الانوار، ۴۶/ ۱۷۰، باب ۱۱، حدیث ۱۸).

(۱۱). زید النار برادر امام رضا، فرزند امام موسی بن جعفر علیهما السلام است که در سال ۱۹۹ هجری قمری در شهر بصره قیام کرد و خانه های بنی العباس را آتش زد و تعداد زیادی از آنها را کشت و چون وسیلهٔ پیشرفت او، آتش زدن خانه ها بود به «زید النار» لقب یافت. هنگامی که او را دستگیر کرده و

به نزد مأمون آوردند مأمون به او گفت تو، به بصره حمله کردی و با اینکه دشمنان ما، یعنی بنی امیه نیز در بصره زندگی می کردند چرا ابتدا خانه های آنها را خراب نکردی و آنان را نکشتی، ولی خانه های پسر عموهای خودت را به آتش کشیدی؟

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۴۱

بنی العباس را به آتش کشیده بود به نزد مأمون آوردند، مأمون، جرم او را به خاطر امام علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) بخشید و به حضرت گفت: ای ابو الحسن اگر امروز برادر تو خروج کرد و آنچنان کارهایی را انجام داد قبل از آن نیز زید بن علی، خروج کرد و کشته شد و اگر به خاطر جایگاه تو نزد ما نبود او را می کشتیم، چون کارهایی که انجام داده، کوچک نبوده است.

امام (ع) فرمود: «ای امیر المؤمنین، «۱۲» برادر من زید را با زید بن علی قیاس مکن، زیرا زید بن علی یکی از علمای آل محمد بود که برای خدا غضب کرد و در راه خدا جهاد نمود تا در راه او کشته شد. همانا از پدرم موسی بن جعفر (ع) شنیدم که از پدرش جعفر بن محمد علیهما السلام شنیده بود که می فرمود: خدا رحمت کند عمویم زید را، او مردم را به شخص پسندیده از آل محمد دعوت می کرد و اگر پیروزی می یافت به آنچه وعده داده بود وفا می کرد، همانا او در مورد خروجش با من مشورت کرد و من به او گفتم ای عمو، اگر راضی هستی که کشته شوی و در کناسه به دار آویخته شوی پس اختیار با تو است. و هنگامی

که زیـد، پشت کرد و رفت، حضـرت جعفر بن محمد فرمود: «وای بر کسـی که صدای فریاد کمک خواهی زید را بشـنود و به یاری او نشتابد».

مـأمون گفت: یـا ابـا الحسن، آیـا دربـارهٔ کسـی که ادعـای به نـاحق امـامت دارد وارد نشـده است آنچه (از مـذمتها و عتابهـا و وعیـدها) که وارد شـده است؟ امـام رضـا (ع) فرمـود: همانـا زیـد بن علی مردم را به چیزی که حقش نبـود دعوت نکرد، او در پیشگاه خداوند از چنین

- زیـد به شـوخی گفت ای امیر المؤمنین از هر جهت اشـتباه کردم، اگر این دفعه بازگشـتم ابتـدا از خـانه هـای بنی امیه شـروع خواهم کرد! مأمون خندید و به خاطر منت نهادن بر حضرت امام رضا (ع) او را بخشید. زید، بعدا وارد دستگاه بنی العباس شد و از اطرافیان آنها گردید.

عیون اخبار الرضا (جلـد ۲ ص ۲۳۲) نیز روایتی نقـل می کنـد که روزی امـام رضـا (ع) به زیـد گفت: خیال نکن که تو فرزند حضـرت زهرا هستی و هر کاری دلت خواست می توانی انجام دهی و خداونـد تو را می بخشد! این طور نیست، کسـی که می خواهد اهل نجات باشد باید کارهایش بر اساس دسـتورات اسـلام باشد. پدرت موسـی بن جعفر مطیع خدا بود. روزها را روزه می گرفت و شـبها را با عبادت به صبح می آورد، و اگر بنا باشد که تو با این اعمالت با او برابر باشی، لا بد در پیشگاه خداوند تو از او عزیزتر هستی! جدت علی بن الحسـین (ع) فرمود: برای نیکان ما، در نزد خداوند دو اجر است و برای گناهکاران ما دو برابر عذاب. آنگاه این آیه را تلاوت فرمود «قالَ

يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ» (هود- آيه ۲۴۶). و هر کس از ما اهل بیت، خدا را اطاعت نکند از ما نیست. (از افاضات معظم له در درس).

(۱۲). اطلاق لفظ امیر المؤمنین بر مأمون لزومی ندارد که حمل بر تقیه شود، بلکه لفظ امیر المؤمنین مثل لفظ امام است که بر امام عادل و جائر اطلاق می شود، امیر المؤمنین یعنی کسی که فعلا زمام کشور اسلامی را در دست دارد. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۴۲

چیزی پرهیز داشت، او می گفت من شما را به رضای آل محمد (علیهم السلام) فرا می خوانم.

بلی چنین مسائلی وارد شده است در مورد کسی که ادعا کند منصوب از جانب خداست و به چیزی غیر از دین خدا دعوت کند و مردم را بدون علم به گمراهی بکشاند، ولی زید به خدا سوگند از مجاهدین فی سبیل الله و مورد خطاب آیهٔ «وَ جاهِدُوا فِي اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ» «۱۳» بود.» «۱۴»

این روایت به صورت تقطیع شده در همین باب از کتاب وسائل الشیعه نیز آمده است. «۱۵»

روایت فوق نظیر روایت گذشته بر مسائلی از قبیل مسائل ذیل دلالت دارد: قداست زید و اینکه خروج و قیام او، مورد اجازهٔ امام بوده او ادعای مقام و منصبی که از برای او نبود نداشت قیام او جهاد فی سبیل الله بوده و لبیک گفتن به ندای او برای کسی که فریاد کمک خواهی او را می شنید واجب بود، کسی که دنباله روی از وی جایز نیست کسی است که مردم را به دروغ به امامت منصوص خود دعوت کند

و گذشته از به گمراهی رفتن خود، دیگران را نیز به گمراهی بکشانند. مانند کسانی که ادعای مهدویت می نمایند و اینکه اطلاع اجمالی بر شهادت به طریق غیبی مانع از عمل به وظیفه نمی گردد و ....

مرحوم صدوق در کتاب عیون، پس از نقل این روایت می نویسد: برای زید از غیر امام

---

(۱۳). در راه خدا جهاد کنید، آن گونه که سزاوار است. اوست که شما را برگزیده است- سورهٔ حج، آیه ۷۸.

(۱۴). «احمد بن یحیی المکتب قال: اخبرنا محمد بن یحیی الصولی قال: حدثنا محمد بن یزید النحوی قال:

حدثنی ابن ابی عبدون، عن أبیه قال: لما حمل زید بن موسی بن جعفر (ع) الی المأمون، و قد کان خرج بالبصره و احرق دور ولد العباس وهب المأمون جرمه لاخیه علی بن موسی الرضا علیهما السلام و قال له: یا ابا الحسن لئن خرج اخوك و فعل ما فعل، لقد خرج قبله زید بن علی فقتل، و لو لا مکانک منی لقتلته، فلیس ما اتاه بصغیر، فقال الرضا (ع): یا امیر المؤمنین لا تقس اخی زیدا الی زید بن علی، فانه کان من علماء آل محمد غضب للّه عز و جل فجاهد اعداءه حتی قتل فی سبیله.

و لقد حدثنی ابی موسی بن جعفر علیهما السلام انه سمع اباه جعفر بن محمد علیهما السلام، یقول رحم الله عمی زیدا انه دعا الی الرضا من آل محمد و لو ظفر لو فی بما دعا الیه و لقد استشارنی فی خروجه، فقلت له یا عم ان رضیت ان تکون المقتول المصلوب بالکناسه فشانک، فلما ولی قال جعفر بن محمد (ع): ویل لمن سمع واعیته فلم یجبه فقال المأمون: یا

ابا الحسن أ لیس قد جاء فیمن ادعی الامامه بغیر حقها ما جاء؟ فقال الرضا (ع): ان زید ابن علی لم یدع ما لیس له بحق و انه کان اتقی للّه من ذلک، انه قال ادعوکم الی الرضا من آل محمد (علیهم السلام) و انما جاء ما جاء فیمن یدعی ان اللّه تعالی نص علیه ثم یدعوا الی غیر دین اللّه و یضل عن سبیله بغیر علم، و کان زید و اللّه ممن خوطب بهذه الآیه: «وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ». (عیون اخبار الرضا، ۱/ ۲۴۸، باب ۲۵، حدیث ۱).

(۱۵). وسائل ۱۱/ ۳۸ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۱.

رضا (ع) فضایل و مناقب بسیاری نقل شده که من علاقه مندم به دنبال این روایت، برخی از آنها را نقل کنم تا کسی که کتاب ما را مطالعه می کند بداند که اعتقاد شیعه امامیه دربارهٔ وی، این گونه است، آنگاه روایتهای بسیاری را در فضیلت زید، نقل می کند.

از این کلام مرحوم صدوق، استفاده می گردد، اعتقاد به قداست زید، یکی از معتقدات امامیه است.

نظر شیخ مفید و صاحب تکمله دربارهٔ زید «ره»:

در کتاب الارشاد شیخ مفید، دربارهٔ زید، اینگونه آمده است: زید بن علی پس از امام محمد باقر (ع) برازنده ترین و بهترین برادرانش و مردی پارسا و عابد و فقیه و سخیّ و شجاع بود. او با شمشیر قیام کرد و امر به معروف و نهی از منکر نمود و خونخواه امام حسین (ع) بود «۱۶».

تنقیح المقال به نقل از تکمله می نویسد:

تمام علمای اسلام به بزرگواری و مورد وثوق بودن و پارسایی و علم و فضیلت زید بن علی اتفاق نظر دارند.

«۱۷».

قیام زید، الگوی قیام از غیر ائمه معصومین (ع):

بـا توجه به مطـالبی که تـا کنون گفته شـد در صورتی که ما فرض کنیم قیام امام حسـین (ع) از مختصات وی بوده و نمی توان قیام او را به جهت اینکه معصوم بوده، اسوه و الگوی سایر قیامها علیه حکام سـتمگر قرار داد، امّا قیام زید، به طور قطع، منحصر به او نبوده، چون که وی از ائمه معصومین نیست و ویژگی خاصـی که قیام او را منحصـر به فرد نماید وجود ندارد. [و می توان در عصر غیبت، قیام او را الگوی سایر قیامها علیه حکومتهای جور قرار داد].

امّا به طور قطع، این فرض باطلی است، چرا که امام حسـین (ع) هماننـد جـد خویش، اسوه و الگوی همـهٔ انسانهای آزاده و حق طلب می تواند باشد و همان حضرت در خطابهٔ خود به اصحاب حرّ فرمود: «فلکم فی اسوه «۱۸»- من الگو و اسوهٔ شما هستم».

و نه تنها آن حضرت الگوی قیام در مقابل ستمگران بود بلکه امام حسن مجتبی نیز برای مبارزه با ستم قیام کرد و جهاد نمود تا اینکه بسیاری از سپاهیانش به وی خیانت نموده و مکر ورزیدند و در نتیجه آن حضرت، امکان جهاد با معاویه را نیافت.

سایر ائمه (ع) نیز شرایط قیام برای آنان فراهم نگردید و پس از این در روایت سدیر

---

(۱۶). الارشاد/ ۲۵۱ (چاپ دیگر/ ۲۶۸).

(۱۷). تنقیح المقال، ۱/ ۴۶۷.

(۱۸). تاریخ طبری ۷/ ۳۰۰.

خواهیم خوانـد که امـام صـادق (ع) فرمود: «اگر من به تعـداد این بزغـاله ها [اشاره به بزغاله هایی که در نزدیکی آن حضـرت بوده و تعدادشان از ۱۷ رأس بیشتر نبود] پیرو می یافتم نشستن و درنگ برای من جایز

نبود». «۱۹»

پس همـهٔ ائمه (ع) یـک نور بوده و راه آنـان یکی است، امّـا این زمانهـا و شـرایط است که متفاوت است و این نکته ای اسـت شایان تأمل و دقت.

از سوی دیگر، ما پیش از این گفتیم که قیام برای دفاع از اسـلام و از حقوق مسـلمانان در مقابل هجوم دشمنان و تسلط آنان بر کشورهای اسـلامی و بر شئون مسلمین از مواردی است که هم عقل و هم شرع بر ضرورت آن حکم نموده و مشروط به اذن و اجازهٔ امام نیست.

و آیـاتی نظیر: وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ «۲۰»، و آیـهٔ: لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ، «۲۱» از محکمات قرآن کریم هستند نه از متشابهات. [و در دلالت این آیات بر مطلب ذکر شده، جای شک و تردید نیست].

البته برای مبارزه و قیام واجب است امکانات و نیروها را از پیش آماده نمود، چنانچه مباحث آن، پیش از این گذشت.

و اینـک ای برادر مسـلمان بینـدیش کـه چگـونه مسـلمانان و رؤسـای آنـان بـه غفلـت فرورفتـه و دیگران نیز آنـان را در غفلت نگاهداشـته اند و اسـرائیل به قدس شریف و به سرزمینهای اسلامی و به معابد و مراکز علمی و اموال و نوامیس مسلمانان هجوم آورده و کفـار شـرق و غرب و نوکران آنـان، کیـان و اسـتقلال اسـلام و مسـلمین را مورد تعرض قرار داده انـد و هر روز اخبار کشتارها و غارتها و زندانها و ... شنیده می شود، امّا سردمداران کشورهای اسلامی و وعاظ

السـلاطين و علمـای سوء در مقابـل اين همه جنايتهـا و سـتمگريها ساكتنـد و می بينی كه همواره اوقـات و امكانـات خود را در خوشـگذرانی و عياشـی و فتنه انگيزی و اختلاف افكنی، به جان يكديگر افتادن و در هم شكستن يكديگر مصرف می كنند ... بار خـدايا مسـلمانان را از شـرّ حكام جور و علمای سوء، رهايی بخش و آنان را از خواب غفلت بيدار بفرما. و لا حول و لا قوه الا بالله.

شيوۀ برخورد اصحاب امام صادق (ع) با قيام زيد:

همان گونه كه گفته شد قيام زيد،

---

(۱۹). كافی ۲/ ۲۴۲ كتاب ايمان كفر، باب فی قله عدد المؤمنين، حديث ۴.

(۲۰). نساء/ ۷۵.

(۲۱). حج/ ۴۰.

انقلاب به حقی بود كه مورد رضای ائمه (ع) نيز بود، اگر چه در نهايت به پيروزی نرسـيد، چنانچه قيام امام حسين (ع) نيز پس از بهم ريختن اوضاع با آمـدن «عبـد الله بن زياد» به كوفه به پيروزی نرسـيد، امّا دربارۀ قيام زيـد، روايتی از زراره نقل شـده كه بسا خلاف آنچه تا كنون گفته شده، باشد. و آن روايت، اين است.

زراره می گويـد: من در حضور امام صادق (ع) نشسـته بودم و زيـد بن علی نيز حضور داشت، زيـد به من گفت چه می گويی دربـارۀ مردی از آل محمـد (ص) كه تو را به يـاری فرامی خوانـد؟ گفتم اگر واجب الاطـاعه باشـد او را ياری می دهم، و اگر واجب الاطاعه نباشد اگر خواستم او را ياری می دهم و اگر نخواستم نه، پس چون زيد، از مجلس بيرون رفت، امام صادق (ع) به من فرمود: به خدا سوگند، پيش رو و پشت سر وی را بستی و راه گريز برای او باقی نگذاشتی. «۲۲» [يعنی جواب

خوبی به او دادی].

نظیر همین مطلب نیز از «مؤمن الطاق» (که از اصحاب امام صادق (ع) بوده) در روایت مفصل دیگری وارد شده است. «۲۳».

امّا آنچه در توضیح این روایت باید گفت این است که:

اولاـ کلام امام (ع) تصریحی در تخطئه قیام زید ندارد، بلکه آن حضرت زراره و مؤمن الطاق را به خاطر پاسخی که به زید دادند مورد تحسین قرار داده و مشخص است که زید، امام مفترض الطاعه نبود.

ثانیا همین جمله که زراره گفت: «اگر خواستم او را یاری می دهم و اگر نخواستم نه» فی الجمله دلالت بر جواز قیام امام غیر مفترض الطاعه دارد و ظاهرا امام (ع) هم با سکوت خود، این مطلب را امضاء فرموده اند.

ثالثا اینکه این دو نفر (زراره و مؤمن الطاق) از یاران ویژۀ امام صادق (ع) و نمایندگان وی بودند، بدان گونه که همه از این جهت آنان را می شناختند و مقتضای مصالح سیاسی زمان همین بود که جواب صریح به زید ندهند، زیرا همان گونه که پیش از این گفته شد مصلحت اقتضا می کرد که به حسب نظر دستگاه خلیفۀ وقت آن حضرت به عنوان رکن حقّ و مجدّد

---

(۲۲). عن زراره قال: قال لی زید بن علی و انا عند ابی عبد اللّه (ع) یافتی، ما تقول فی رجل آل محمد (ص) استنصرک؟ قال قلت: ان کان مفروض الطاعه نصرته و ان کان غیر مفروض الطاعه فلی ان افعل ولی ان لا افعل فلما خرج قال ابو عبد اللّه (ع): اخذته و اللّه من بین یدیه و من خلفه و ما ترکت له مخرجا. (احتجاج طبرسی/ ۲۰۴ چاپ دیگر ۲/ ۱۳۷).

(۲۳). احتجاج طبرسی/ ۴۰۲

(چاپ دیگر ۲/ ۱۴۱– ۱۴۲) و کافی ۱/ ۱۷۴ کتاب الحجه، باب الاضطرار الی الحجه، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۴۶

شریعت پس از آنکه دستهای دروغ و تحریف به سوی آن گشوده شده باقی بماند، و حفظ آن حضرت در چنین شرایطی، خود از مهمترین واجبات بود.

ضعف سند روایات وارده در مذمت زید:

بلی روایاتی که بر مذمت زید و تخطئه قیام وی دلالت داشته باشد وجود دارد، اما سند آنها بسیار ضعیف است و هرگز توان مقابله با صحیحۀ عیص بن قاسم و روایات دیگری که در مدح و تأیید قیام زید وارد شده و از سوی فقهای اصحاب ما (رضوان الله علیهم) تلقی به قبول شده است را ندارد.

ما، در اینجا یکی از آن روایات را به عنوان نمونه متذکر می شویم و شاید این، واضح ترین روایت در این زمینه باشد.

«در کتاب کافی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از حسین بن جارود، از موسی بن بکر بن داب از کسی که این حدیث را از امام باقر (ع) روایت کرده آورده است که زید بن علی بن الحسین بر ابی جعفر محمد بن علی امام باقر (ع) همراه با نامه های بسیاری از اهل کوفه وارد شد که در آن نامه ها، مردم وی را به سوی خویش فراخوانده و از او خواسته بودند که خروج کند و به وی نوشته بودند که همه از او پیروی خواهند کرد.

امام باقر (ع) به وی فرمود: این نامه ها را آنان، ابتدا به ساکن برای تو نوشته اند یا اینکه در پاسخ نامه ها و دعوت تو، این نامه ها را نوشته اند؟

گفت: اینها را ابتدا به ساکن نوشته اند،

چرا که آنان به حق ما و قرابت ما با رسول خدا (ص) آگاهی دارند و آنچه را که خداوند در کتاب خویش نسبت به مودت و وجوب اطاعت ما گفته می دانند و می بینند که ما، در فشار و رنج و بلا هستیم.

امام (ع) فرمود: اطاعت چیزی است که از جانب خداوند عز و جل واجب شده و سنتی است که در میان پیشینیان قرار داده و در میان آیندگان ادامه خواهد داد و اطاعت تنها برای یکی از ماست، امّا مودت و دوستی برای همهٔ ما، امر خداوند نسبت به دوستانش اجرا خواهد شد به حکمی قطعی، و قضای بی برگشت، و تقدیری معین شده، و سرآمدی مشخص تا وقتی معلوم، پس هرگز کسانی که یقین به مبدأ و معاد ندارند، تو را خوار و سبک نگردانند، آنان تو را ذره ای از خداوند بی نیاز نمی سازند، در کار عجله مکن که همانا خداوند برای عجله بندگان عجله نخواهد کرد و از تقدیر خدا سبقت مگیر که گرفتاریها، تو را ناتوان کرده و از پای در خواهد آورد.

راوی گوید در اینجا زید غضبناک شد و گفت:

هرگز از ما خانواده، امام کسی نیست که در خانه بنشیند و پرده فرو افکند و دست از

جهاد بکشد، و لکن از ما، امام کسی است که حوزهٔ خود را حراست کرده و در راه خدا با نهایت توانایی جهاد کند و از مردم خویش دفاع و از حریم امت پاسداری کند.

امام باقر (ع) فرمود: ای برادر آیا آنچه نسبت به نقش نفس خویش روا می داری می توانی شاهدی از کتاب خدا، یا حجتی از

رسول خـدا (ص)، یـا مثـل و نمونه ای برای آن بیـاوری؟ همانـا خداونـد عز و جـل، حلال را حلال و حرام را حرام و واجب را واجب گردانیـد و مثالها زد و سـنتها نهاد و هرگز برای امام قائم به امر خویش نسـبت به فریضه ای که باید بر اساس آن اطاعت شود شک و شـبهه ای نگذاشت تا در مورد کاری پیش از رسـیدن موعدش از خدا سـبقت گیرد یا برای دسترسی به آن قبل از رسـیدنش تلاش کنـد. و حال آنکه خداوند سـبحان در ارتباط با صـید فرمود: «در حال احرام، صـید را مکشـید» «۲۴». آیا قتل صیـد، مهمتر است یـا قتـل انسانی که خداونـد، جان او را محترم شـمرده؟ و نیز خداونـد برای هر چیز، محل و زمانی قرار داد و فرمود: «هنگامی که از احرام خارج شدید، صید کنید». «۲۵».

و نیز فرمود: «شـعائر خـدا و ماههای حرام را حلال مشـمرید» «۲۶» پس خداونـد ماههـا را تعـدادی معلوم قرار داد و چهار ماه از آنها را حرام شـمرد و فرمود: «در زمین، چهار ماه به رفت و آمد بپردازید، و لیکن بدانید که خدا را به عجز نتوانید آورد» «۲۷». آنگاه فرمود: «پس هنگامی که ماههای حرام تمام شد مشـرکین را هر جا یافتید بکشید.» «۲۸» پس برای قتال مشرکان نیز زمان معینی قرار داد. و نیز فرمود: «پیمان ازدواج نبندید تا اینکه مهلت نوشـته به پایان برسد» «۲۹». پس خداوند برای هر چیز سرآمد و برای هر سرآمد، کتابی قرار داد.

از این روی اگر تو دلیل روشنی از جانب خدا و یقین نسبت به کارت داری و کارت برایت روشن است، خود دانی وگرنه

هر گز گرد کاری که نسبت به آن شک و شبهه داری مگرد و زوال حکومتی را که هنوز تغذیهٔ آن به پایان نرسیده و رشته اش بریـده نشـده و سـرنوشت محتـومش به نهـایت نرسـیده، انتظـار مـبر، پس اگر مـدتش به پایـان برسـد و تغـذیه اش قطـع شود و سرنوشت محتومش به نهایت برسد، فاصلهٔ بین دولت حق (علی (ع)) و حکومت

---

(۲۴). لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ. مائده/ ۹۵.

(۲۵). وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا. مائده/ ۲.

(۲۶). لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ، مائده/ ۲.

(۲۷). فَسِیحُوا فِی الْأَرْضِ أَرْبَعَهَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ، توبه/ ۲.

(۲۸). فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، توبه/ ۵.

(۲۹). وَ لَا تَعْزِمُوا عُقْدَهَ النِّکَاحِ حَتَّی یَبْلُغَ الْکِتَابُ أَجَلَهُ، بقره/ ۲۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۴۸

حق (امام عصر (ع)) از بین می رود و نظام صحیح پی درپی حاکم می شود و خداوند ذلت و بدبختی را برای هر مدّعی امامت به باطل و پیروانش به دنبال خواهد آورد.

پناه می برم به خـدا از پیشوایی که از جایگاه خود منحرف گردد که در چنان شـرایطی پیروان داناتر از رهبران هسـتند. و تو ای برادر آیا می خواهی شـریعت قومی را زنـده کنی که به آیات خـدا کفر ورزیده و پیامبرش را نافرمانی کرده و بدون هدایتی از جـانب خداونـد هواهـای خویش را پیروی نموده، و بـدون برهان روشـنی از جانب خـدا و عهـد و قرار دادی از جانب رسولش ادعای خلافت کرده اند؟

تو را به خدا می سپارم ای برادر که فردا بر کناسهٔ کوفه به دار آویخته شوی.

آنگاه از چشمانش اشک پاشید و قطرات آن از گونه اش سرازیر شد و فرمود:

«تنها خدا

حـاکم است بین مـا و بین کسـی که پردهٔ حرمت مـا را دریـد و حق ما را از ما دریغ ورزیـد و سرّ ما را افشا نمود و ما را به غیر جدمان پیامبر اکرم (ص) منسوب نمود و چیزی دربارهٔ ما گفت که ما، دربارهٔ خویش نگفته بودیم.» «۳۰»

---

(۳۰). ففی الکافی: «محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن الحسین بن سعید، عن الحسین بن الجارود، عن موسی بن بکر بن داب، عمن حـدثه، عن ابی جعفر (ع) ان زیـد بن علی بن الحسین (ع) دخـل علی ابی جعفر محمـد بن علی و معه کتب من اهل الکوفه، یدعونه فیها الی انفسهم و یخبرونه باجتماعهم و یأمرونه بالخروج.

فقال به ابو جعفر (ع): هذه الکتب ابتداء منهم او جواب ما کتبت به الیهم و دعوتهم الیه؟

فقـال: بـل ابتـداء من القوم لمعرفتهم بحقنـا و بقرابتنـا من رسول اللّه (ص) و لمـا یجـدون فی کتاب اللّه- عز و جل- من وجوب مودتنا و فرض طاعتنا و لما نحن فیه من الضیق و الضنک و البلاء.

فقال له ابو جعفر (ع): ان الطاعه مفروضه من اللّه- عز و جل- و سـنه امضاها فی الاولین و کذلک یجریها فی الآخرین، و الطاعه لواحـد منا و الموده للجمیع، و امر اللّه یجری لأولیائه بحکم موصول و قضاء مفصول و حتم مقضـی و قدر مقدور و اجل مسـمی لوقت معلوم، فلا یستخفنک الـذین لا یوقنون، انهم لن یغنوا عنـک من اللّه شـیئا، فلا تعجل فان اللّه لا یعجل لعجله العباد، و لا تسبقن فتعجزک البلیه فتصرعک.

قال: فغضب زید عند ذلک ثم قال: لیس الامام منا من جلس فی بیته و أرخی ستره

و ثبط عن الجهاد و لكن الامام منا من منع حوزته و جاهد فى سبيل اللّه حق جهاده و دفع عن رعيته و ذب عن حريمه.

قال ابو جعفر (ع): هل تعرف يا اخى من نفسك شيئا مما نسبتها اليه فتجى ء عليه بشاهد من كتاب اللّه او حجه من رسول اللّه (ص) او تضرب به مثلا، فان اللّه- عز و جل- احل حلالا و حرم حراما و فرض فرائض و ضرب امثالا و سن سننا و لم يجعل الامام القائم بامره فى شبهه فيما فرض له من الطاعه ان يسبقه بأمر قبل محله او يجاهد فيه قبل حلوله، و قد قال اللّه- عز و جل- فى الصيد: «لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» أ فقتل الصيد اعظم ام قتل النفس التى حرم اللّه؟ و جعل لكم شى ء محلا و قال اللّه- عز و جل-: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» و قال- عز و جل-:

«لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ». فجعل الشهور عده معلومه، فجعل منها اربعه حرما، و قال: «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ» ثم قال- تبارك و تعالى-: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» فجعل لذلك محلا، و قال: «وَ لَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» فجعل-

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۳۴۹

ما اين روايت را با اينكه نسبتا طولانى بود در اينجا درج كرديم، امّا شما ملاحظه مى فرماييد كه اين روايت از جهت سلسله سند مرسل است [راوى اصلى روايت در زنجيرهٔ سند حذف شده است].

علاوه بر آن، حسين بن جارود و موسى بن بكر بن داب، هر دو مجهولند و در

کتابهای رجال، نامی چه به نیکی یا بدی از آنها به میان نیامده است.

در متن روایت نیز آنجا که فرموده «امامت برای یکی از ماست» منظور کسی است که امامت وی به وسیلۀ نص مشخص شده، و آنجا که فرموده «لا نقطع الفصل» مراد فاصله بین دو دولت حق است، و آنجا که فرموده «فی التابع و المتبوع» خداوند رهبر و پیروانش را به ذلت و بدبختی عقاب می کند «منظور کسانی هستند که باطل گرایند و آنجا که فرموده «ارفضت عیناه» بر وزن احمرت، یعنی از چشمانش اشک پاشید، و آنجا که فرموده «خداوند بین ما و بین آنکه هتك حرمت ما را نمود داوری کند» در کتاب وافی می نویسد:

«هرگز این کلام دربارۀ زید نیست بلکه متعرض دشمنان امام و دشمنان زید است و پس از این روایتهایی در عظمت مقام و منزلت زید خواهد آمد و در آنها درج شده که او و اصحابش بدون حساب وارد بهشت می شوند و اینکه او حکومت را برای شخص مورد رضای آل محمد (ص) می خواست نه برای خود، و اینکه او به حجت زمان خود عارف بود و به وی ایمان داشت- درود خدا بر زید باد- پس کسی را نشاید که گمان بد، به وی برد. رضوان الله علیه.» «۳۱»

مرحوم مجلسی در کتاب مرآه العقول در ذیل این روایت مطالبی را می نویسد که خلاصۀ آن، این چنین است:

«اخبار دربارۀ زید مختلف است، برخی از آنها دلالت بر مذمت زید دارد، امّا اکثر آنها بر این دلالت دارد که وی فردی پسندیده و قابل تقدیر بوده و اینکه وی هرگز ادعای امامت

- لکل شی ء اجلا و

لکـل اجـل کتابـا. فـان کنت علی بینه من ربـک و یقین من امرک و تبیـان من شأنک فشأنک، و الا فلا ترو من امرا انت منه فی شک و شـبهه و لا تتعاط زوال ملک لم ینقض اکله و لم ینقطع مـداه و لم یبلغ الکتاب اجله، فلو قـد بلغ مداه و انقطع اکله و بلغ الکتـاب اجله لاـ نقطع الفصـل و تتابع النظام و لا عقب اللّه فی التابع و المتبوع الـذل و الصـغار، اعوذ باللّه من امام ضل عن وقته، فکان التابع فیه اعلم من المتبوع. أ تریـد یا اخی ان تحیی مله قوم قد کفروا بآیات اللّه و عصوا رسوله و اتبعوا اهواءهم بغیر هدی من اللّه و ادعوا الخلافه بلا برهان من اللّه و لا عهد من رسوله؟! اعیذک باللّه یا اخی ان تکون غدا المصلوب بالکناسه.

ثم ارفضت عیناه و سالت دموعه ثم قال: اللّه بیننا و بین من هتک سترنا و جحدنا حقنا و افشـی سـرنا و نسـبنا الی غیر جدنا و قال فینا ما لم نقله فی انفسنا.» (کافی ۱/ ۳۵۶ کتاب الحجه، حدیث ۱۶).

(۳۱). وافی، ۱/ «م ۲»/ ۳۵.

نداشـته، و امامت را از آن امام باقر و امام صادق (علیهم السـلام) می دانست. او برای خونخواهی امام حسـین (ع) و برای امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد و مردم را به شـخص مورد رضای آل محمد (ص) فرامی خواند و اکثر اصحاب ما، دربارهٔ زید همین نظر را دارند، و بلکه من در سخنان آنان چیزی جز این را نیافتم، و برخی گفته اند که به صورت غیر علنی و محرمانه

از امام (ع) اجازهٔ قیام گرفته بود». «۳۲»

خلاصهٔ کلام دربارهٔ زید «ره»:

امّا آنچه به نظر ما می رسد اجمالا از این قرار است که هنگامی که ما به قداست زید و حسن نیت او در قیامش قائل می شویم، این به آن معنی نیست که می گوییم وی معصوم است و در تمام طول عمر هرگز اشتباهی از وی صادر نشده و در هیچ مورد احتیاج به هدایت و نصیحت امام نداشته است، شاید در ابتدای کار برخی مسائل بر او مشتبه و تحت تأثیر احساسات آنی و لحظه ای قرار گرفته باشد که امام باقر (ع) او را متنبه نموده و از عجله نمودن و از اعتماد کردن به برخی افراد که به آنها اعتمادی نیست، بر حذر داشته باشد.

از سوی دیگر، وفات امام باقر (ع) چنانچه در اصول کافی آمده است «۳۳» در سال ۱۱۴ هجری بوده، امّا قیام زید که مورد تأیید ائمه (ع) نیز بوده چنانچه سیره نویسان می نویسند در زمان امام صادق (ع) و در سال ۱۲۱ بوده است و شاید جوّ جامعه و شرایط در این مدت تغییر کرده باشد. و چنانچه در برخی اخبار آمده، زید به امامت امام صادق (ع) اقرار داشت و معتقد بود که وی حجت خدا در آن زمان است، چنانچه از خبر عمرو بن خالد که پیش از این از کتاب امالی نقل شد، این معنی استفاده می گردید.

و امّا اینکه خداوند سبحان به خاطر عجله و شتاب بندگان در انجام امور شتاب نخواهد کرد [اشاره است به جمله ای که در روایت محمد بن یحیی بود] مطلبی است که هیچ شکی در آن نیست. امّا این موجب رفع تکلیف دفاع و امر

بـه معروف و نهى از منكر نمى گردد و آيـا مى تـوانيم مـا به اين معنى ملـتزم شـويم كه جهـاد و امر به معروف و نهى از منكر، منحصـر به كسـى است كه از طريق علم غيب بداند صد در صد بر دشمن پيروز خواهد شد و براى ديگران در مقابل جنايات و هتك مقدسات، سكوت و سكون جايز و رواست؟

از سوى ديگر، آيـا مفـاد اين سـخن، تخطئه امير المؤمنين (ع) در جهـاد و مبـارزه اش با معاويه نيست؟ آيا تخطئه فرزنـد شـهيد پيامبر اكرم (ص) امام حسين (ع) در انقلاب و قيامش عليه

---

(۳۲). مرآه العقول ۴/ ۱۱۸ (چاپ قديم ۱/ ۲۶۱).

(۳۳). كافى ۱/ ۴۶۹ كتاب الحجه، باب مولد ابى جعفر محمد بن على (ع).

يزيد نيست؟ آيا در صفين و كربلا خونها ريخته نشد و مردم به قتل نرسيدند؟

و باز شما ملاحظه مى فرماييد انقلابهايى كه در جهان عليه پادشاهان مقتدر و جباران ستمگر به وقوع پيوسته، بسيارى از آنها به پيروزى رسـيده كه از آن جمله، انقلاب اسـلامى ما، در ايران است، با اينكه از قبل يقين صـد در صد به پيروزى وجود نداشـته اسـت، آيـا همـهٔ ايـن انقلابهـاى پيروز، در مقابـل كفـار و سـتمگران، مطرود و محكـوم به خطـا و گمراهى است؟ آيـا كفـار و صهيونيسـتها مى توانند بر سـر مسلمانان مسلط شده و به آنها تهاجم كرده و خونهايشان را حلال بشمرند و شهرهايشان را ويران كنند، اما مسلمانان وظيفه اى جز تسليم و سكوت در مقابل جنايات آنان ندارند؟!

من نمى دانم اين چه شيوهٔ تفكرى است؟ ما، در پاسخ برخى روايات اين مبحث كه پس از اين به ذكر آنها

می پردازیم مطالبی را که در روشن شدن این مسائل، مفید افتد خواهیم گفت.

در هر صورت صحیحهٔ «عیص بن قاسم» که در این باب خوانده شد بر قداست زید «ره» و تأیید قیام وی دلالت دارد و روایات بسیار دیگری نیز مؤید آن است و برخی روایتهای ضعیفی که مضامین آن با مضمون این روایت و یا حکم عقل و محکمات قرآن و سنت مخالف است، قدرت معارضه با آن را ندارد و برای دستیابی به دانش آن باید به اهلش مراجعه کرد.

همهٔ اینها مطالبی بود که به قیام و انقلاب زید، مربوط می گردید، از سوی دیگر، داستان قیام و انقلاب زید به داستان حسین بن علی شهید فخ، بسیار شباهت دارد که اخبار و روایات بسیاری نیز در تأیید و مدح او رسیده و چنانچه گفته شده ظاهرا روایتی در مذمت و قدح وی نیامده است که قیام او در کتب مربوطه، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و ما نیز در فصل ششم بخش پنجم همین کتاب، ضمن بررسی مسأله قیام مسلحانه علیه حکام ستمگر به بررسی آن خواهیم پرداخت. «۳۴»

اینک بازمی گردیم به شرح بقیهٔ صحیحهٔ عیص بن قاسم، یعنی روایت اول باب:

قیام محمد بن عبد الله محض (نفس زکیه):

آنچه باز از این صحیحه استفاده می شود این است که در زمان امام صادق (ع) قیامهایی از طرف برخی از سادات اهل بیت به وقوع می پیوسته و بدان جهت که مشتمل بر دعوت

---

(۳۴). برای اطلاع بیشتر از قیام زید و سادات بنی الحسن و قیام حسین بن علی شهید فخ و اخبار و روایات مربوطه به آنها به کتاب مقاتل الطالبیین و نیز کتاب تحقیقی شخصیت و قیام زید بن

علی نوشتهٔ سید أبو الفضل رضوی اردکانی مراجعه شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۵۲

باطلی بوده و در آن از دستور امام به حق، نافرمانی می شده، مورد تأیید آن حضرت نبوده است، البته ما، در اینجا در مقام آن نیستیم که به صورت دقیق، آن قیامها را مشخص کرده و به شناسایی آنها بپردازیم. اما محتمل است که مراد در این روایت، قیام محمد بن عبد اللّه محض که به اسم مهدویت قیام نموده بود باشد، زیرا آنچه از روایات و کتابهای تاریخ استفاده می گردد، این است که وی به مهدویت قیام نمود و پدر و برادر و اصحابش، وی را به عنوان مهدویت معرفی می کردند. «۳۵»

در کتاب ارشاد شیخ مفید از کتاب مقاتل الطالبیین ابی الفرج اصفهانی مطالبی آمده که خلاصهٔ آن از این قرار است:

بسیاری از افراد خانوادهٔ بنی هاشم که در بین آنان، عبد اللّه و دو فرزندش محمد و ابراهیم نیز بودند به همراه منصور دوانیقی در محلی به اسم «ابواء» اجتماع نموده بودند، عبد اللّه رو به دیگران کرد و گفت شما می دانید که فرزند من محمد، همان مهدی است، پس بیایید با او بیعت کنیم، پس همه با او بیعت کردند.

در این بین، عیسی بن عبد اللّه وارد شد و گفت به چه منظور در اینجا اجتماع کرده اید؟

عبد اللّه گفت در اینجا گرد آمده ایم تا با مهدی محمد بن عبد اللّه بیعت کنیم. در این هنگام جعفر بن محمد [امام صادق (ع)] وارد شد. عبد اللّه، آن حضرت را در کنار خود جای داد و آنگاه همین سخن را مجددا تکرار کرد، امام جعفر صادق (ع) فرمود: «هرگز

چنین کاری را انجام ندهید، هنوز زمان حضور مهدی (عج) نرسیده است و اگر تو گمان می کنی که این فرزندت همان مهدی است [که از آمدن وی خبر داده شده] این طور نیست و این زمان، آن زمان نیست و اگر انگیزهٔ تو آن است که برای خدا غضبناک شده و می خواهی با قیام فرزندت امر به معروف و نهی از منکر کنی، در این صورت، ما تو را رها نمی کنیم، در

---

(۳۵). پس از قیام زید بن علی «ره» قیامهای متعددی در مقابل خلفای بنی العباس به وقوع پیوست که یک سلسله از آن قیامها قیام سادات بنی الحسن و از آن جمله قیام محمد بن عبد اللّه محض بود که در زمان امام جعفر صادق (ع) به وقوع پیوست.

پدر محمد (عبد اللّه) از سادات محترم زمان خود بود و به خاطر اینکه هم از جانب پدر، و هم از جانب مادر، نسبش به فاطمهٔ زهرا سلام اللّه علیها می رسید به عبد اللّه محض معروف بود. پدرش حسن بن علی بن ابی طالب علیهما السلام و مادرش فاطمه دختر امام حسین (ع) بود. البته ما صد در صد چگونگی و حقیقت این گونه قیامها را نمی دانیم، ولی طبق آنچه از کتابهایی نظیر بحار الانوار، ارشاد شیخ مفید، مقاتل الطالبیین و اعلام الوری به دست می آید محمد بن عبد اللّه ادعای مهدویت داشته و دعوت به نفس می نموده است و به همین جهت، قیام او مورد انتقاد و اشکال امام صادق و سایر ائمه علیهم السلام بوده است. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۵۳

ارتباط با این کار چگونه

با فرزنـدت بیعت کنیم با اینکه تو بزرگ و شـیخ ما هستی «۳۶»». در این هنگام عبـد اللّه عصـبانی شد و گفت: خیر، تو خلاف آنچه را که اظهار می داری، می دانی.

به خـدا سوگنـد خداوند تو را بر غیب خویش آگاهی نداده، و لیکن حسادت نسـبت به فرزند من، تو را به گفتن چنین سـخنی واداشت «۳۷» ...

این روایت در کتاب بحار نیز به نقل از اعلام الوری و ارشاد درج شده است «۳۸».

در عین حـال از همین روایت نیز اسـتفاده می گردد که قیـام برای ابراز نـاراحتی برای خـدا و امر به معروف و نهی از منکر، بی اشکال است.

در کتاب بحار از اعلام الوری نیز نقل شـده که: «محمـد بن عبـد اللّه بن حسن در دنبالهٔ سـخن خود به امام صادق (ع) گفت به خدا سوگند، من از تو داناتر و از تو سخاوتمندتر و از تو شجاع ترم «۳۹»».

در صحیحهٔ عبد الکریم بن عتبهٔ هاشمی آمده است که:

«جماعتی از معتزله که در بین آنان عمرو بن عبیـد و واصل بن عطا و حفص بن سالم و تعـداد دیگری از رؤسای آنان بودنـد بر امام صادق وارد شدنـد و گفتند که قصد دارند برای خلافت با محمد بن عبد اللّه بیعت کنند و به آن حضـرت پیشـنهاد کردند که در این کار با آنان همراه باشد. در این باره امام (ع) سـخنان طولانی ایراد فرمود و در پایان آن از پدر خویش نقل نمود که پیامبر اکرم (ص) فرمود: کسـی که با ضربهٔ شمشیر بر سر مردم بکوبد و آنان را به اطاعت از خویش فرا بخواند و حال آنکه در بین مسلمانان کسی که داناتر از

اوست وجود داشته باشد شخص گمراهی است که به ناحق مدعی مقامی شده است «۴۰».

از این صحیحه استفاده می شود که محمد بن عبد اللّه مردم را به اطاعت از خویش فرا می خواند، با اینکه داناتر از او، در جامعه وجود داشت.

و جان کلام اینکه چون از طرق فریقین (شیعه و سنی) از پیامبر اکرم (ص) روایت شده

---

(۳۶). لا تفعلوا فان هذا الامر لم یأت بعد. ان کنت تری ان ابنک هذا هو المهدی فلیس به و لا هذا اوانه و ان کنت انما ترید ان تخرجه غضبا للّه و لیأمر بالمعروف و ینهی عن المنکر فانا و اللّه لا ندعک و انت شیخنا و نبایع ابنک فی هذا الامر.

(۳۷). الارشاد، ۲۵۹ (چاپ دیگر/ ۲۷۶).

(۳۸). بحار الانوار، ۴۷/ ۲۷۷، تاریخ امام صادق (ع) باب ۳۱، حدیث ۱۸.

(۳۹). بحار الانوار، ۴۷/ ۲۷۵، تاریخ امام صادق (ع) باب ۳۱، حدیث ۱۵

(۴۰) .... ان رسول اللّه (ص) قال: من ضرب الناس بسیفه و دعاهم الی نفسه و فی المسلمین من هو اعلم منه فهو ضال متکلف. (وسائل ۱۱/ ۲۹، باب ۹ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲).

بود که مهدی این امت ظهور خواهد نمود و «زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد پس از آنکه لبریز از ظلم و جور شده باشد «۴۱»» این سبب مشتبه شدن امر بر بسیاری افراد شد و باعث ادعای مهدویت نمودن بسیاری از سادات بنی هاشم گردید. و شاید خبری که از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که مهدی «نام او نام من و نام پدر او نام پدر من است «۴۲»» از

مجعولات برخی از پیروان محمد بن عبد اللّه بن حسن باشد، و این نکته ای است شایان توجه.

و لکن ابن طاووس در کتاب الاقبال چنانچه در بحار از وی نقل نموده از عبد اللّه و دو پسرش، دفاع نموده است. به همین جهت مسأله محتاج به تتبع و بحث وسیع و گسترده تری است که باید با توجه به مطالب مندرج در بحار و کتابهای دیگر مورد بررسی قرار گیرد.

آنچه از روایات به دست می آید این است که ائمه (ع) با اینکه برخی از شورشها و قیامهای سادات را امضا نکرده و صحیح نمی دانسته اند، امّا از کشته شدن، به زندان افتادن، و مورد هجوم قرار گرفتن آنها به صورت جدی متأثر و ناراحت می شدند و بر آنان گریه می کردند به خاطر اینکه در هر صورت آنان از اهل بیت پیغمبر (ص) بوده و برخی حقوق آنان از آنان سلب شده و در بین امت ملاحظهٔ شرافت و کرامت آنان نمی گردید.

خلاصهٔ کلام اینکه آنچه از قسمت اول صحیحهٔ عیص استفاده می شود

این است که قیام و انقلابهایی که به وقوع می پیوندد بر دو قسم است. گاهی دعوت به نفس است که غیر حق و باطل است و گاهی دعوت برای در هم شکستن سلطنت ستم و بازگرداندن حق به اهل حق است که در این صورت چنین قیام و انقلابی به حق و مورد تأیید است و آنچه بر مردم واجب و لازم است ژرف اندیشی و دقت در دعوت و پیروی نمودن از حق است.

و امّا آخر صحیحه (که شروع قیام در ماه رجب و یا شعبان و یا بعد از رمضان را مطرح کرده) ظاهرا یک خبر غیبی نسبت به زمان ظهور قائم (عج) و قیام اوست

و اینکه ظهور آن حضرت در ماه رجب و یا شعبان یا بعد از رمضان است، پس اگر ظهور آن حضرت در رجب یا شعبان باشد مردم پس از قیام وی بعد از رمضان به او می پیوندند و اگر قیام وی پس از رمضان باشد، مردم از قبل برای پیوستن به وی، خود را آماده می نمایند.

البته چنانچه در مرآت العقول آمده «۴۳»، این معنی نیز محتمل است که امام صادق (ع)

---

(۴۱). یملأ الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا. (بحار الانوار ج ۵۱، زندگانی امام قائم (عج) و تاج الجامع ۵/ ۳۴۱- ۳۴۴ باب ۷ از کتاب الفتن).

(۴۲). ان المهدی اسمه اسمی و اسم أبیه اسم ابی. (التاج الجامع للاصول، ۵/ ۳۴۳).

(۴۳). مرآه العقول، ۴/ ۳۶۵ (چاپ قدیم).

خواسته است توجه مردم را به خود قبل از ایام حج (در ماههای رجب، شعبان، رمضان) برای استفاده از علوم و فضایل خویش آماده نماید، چرا که یکی از حکمتهای حج چنانچه از برخی روایتها استفاده می گردد ملاقات امام و بهره گیری از انوار روشنی بخش او در ایام حج است و این نکته ای است شایان توجه «۴۴».

از سوی دیگر، مرحوم صدوق قسمتهایی از این روایت- صحیحه عیص- را در علل، به صورت «نقل به معنی» «۴۵» روایت کرده که پس از این به آن اشاره خواهد شد.

همهٔ اینها مطالبی بود که به روایت اول این باب- یعنی به روایت صحیحهٔ عیص بن قاسم- مربوط می گردید.

---

(۴۴). در قسمت دیگر روایت، امام (ع) فرمودند: امام شما کسی است که بنی فاطمه بر امامت او اجتماع داشته باشند. طبیعی است اگر همهٔ بنی

فاطمه بر امامت شخصی اجتماع داشته باشند نظر امام معصوم هم که یکی از آنهاست در بین آنها هست، چون ائمه معصومین علیهم السلام از فرزندان فاطمه هستند و از نظر شیعه که در اجماع، نظر امام معصوم را شرط می داند چنین شخصی مورد تأیید امام معصوم نیز هست و در نتیجه صلاحیت امامت را دارد. مثل قیام زید که مورد تأیید امام صادق (ع) بود. اصولا لزومی ندارد همیشه شخص امام معصوم آشکارا و علنا رهبری جریانی را به عهده داشته باشد، خصوصا در زمان تقیه که تاکتیک مبارزه، چنین مسئله ای را اقتضا می کند. با وجود افرادی مانند زید که امین و صادق هستند و مردم را به رضای آل محمد دعوت می کنند و پس از پیروزی هم حق را به حقدار می رسانند، لزومی ندارد که شخص امام معصوم آشکارا رأس قضایا قرار گیرد، زیرا اگر امام مستقیما در رأس جریان باشد و حرکت شکست بخورد باعث ناامیدی مردم می شود و همهٔ اساس به هم می ریزد. حتی حضرت امیر المؤمنین (ع) در جنگ مسلمانان با ایرانیان در زمان خلافت عمر (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۴۶)، عمر را از شرکت مستقیم در جنگ نهی می کند و می فرماید:

«اگر تو رفتی، می گویند این رأس مسلمین است و اگر حساب او را برسیم و او را از بین ببریم خیالمان راحت می شود، و اگر آسیبی به تو برسد باعث پریشانی مسلمین می گردد. تو در مرکز بمان و فردی جنگجو و کارآزموده را بفرست که این به صلاح اسلام و مسلمین است.»

امام جعفر صادق (ع) در زمان خود پایگاه شیعه و پناهگاه اهل بیت بود و باید این پایگاه، محفوظ

می مانـد و افرادی هماننـد زیـد، قیـام می کردنـد و امـام (ع) نیز آنان را مورد تأییـد قرار می دادنـد. در اواخر روایت، امام (ع) علائم ظهور حضـرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف را بیان فرموده اند تا ضمن بیان علائم ظهور که یکی از آنها خروج سفیانی است، ادعای کسانی همانند محمد بن عبد الله و مهدی عباسی که مدعی مهدی امت بودن هستند را باطل کنند و یاری نمودن و همکاری مردم با آن حضـرت در ماه رجب و شعبان و رمضان شاید اشاره به این نکته که در روایات آمده است باشد که حضـرت از مکه قیام می کنـد و تا مدتی به نیرو، چندان احتیاجی نیست تا هنگامی که به کوفه می رسد و جنگ شدت می یابـد که در این مـدت مؤمنین باید خود را به رکاب آن حضـرت برسانند و احتمالا این سه ماه برای تهیه و آمادگی مردم برای یاری آن حضرت باشد.

در مجموع، از مطـالب یاد شـده چنین اسـتفاده می شود که این روایت نه تنها قیام در زمان غیبت را نفی نکرده بلکه هوشـیاری در مبارزه، توجه به زمینه های قیام و شـرایط و خصوصیات و ملاکهای رهبری را مشخص نموده است. (از افاضات معظم له در درس.)

(۴۵). وسائل ۱۱/ ۳۸، باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۰ به نقل از علل ۱۹۲ (چاپ دیگر/ ۵۷۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۵۶

سخن در این روایت به درازا کشید و این بدان جهت بود که مسئلهٔ قیام زید با مسئلهٔ مورد بحث ما یعنی جواز قیام برای دفاع از حق در مقابل سلاطین جور، یا وجوب سکوت و سکون در برابر آنان، در

ارتباط تنگاتنگی است.

در هر صورت با توجه به توضیحاتی که یادآور شدیم مشخص گردید که این صحیحه از ادلهٔ وجوب سکوت و سکون در زمان غیبت نیست بلکه از ادلهٔ عدم جواز قیام و خروج زیر پرچم کسی است که بر اساس باطل، مردم را به قیام و شورش دعوت می کند و این مسئله ای است شایان ملاحظه و دقت.

۲- روایت مرفوعهٔ ربعی:

اشاره

حماد بن عیسی از ربعی به صورت مرفوع (با حذف راوی روایت) از علی بن حسین امام سجاد (ع) روایت نموده که فرمود: «و اللّه لا یخرج احد منا قبل خروج القائم الا مثله کمثل فرخ طار من وکره قبل ان یستوی جناحاه فاخذه الصبیان فعبثوا به «۴۶». به خدا سوگند، هیچ یک از ما [اهل بیت] پیش از قیام قائم خروج نمی کند مگر اینکه مثل او مانند جوجه ای است که قبل از محکم شدن بالهایش از آشیانه پرواز نموده است، در نتیجه، کودکان او را گرفته و با او به بازی می پردازند».

توضیح روایت:

این روایت چنانچه ملاحظه می فرمایید مرفوعه است (یعنی در سند نام برخی افراد زنجیره سند نیامده) و از جهت سند دارای اعتبار نیست، مگر اینکه گفته شود سلسله سند تا حماد بن عیسی صحیح است و حماد از اصحاب اجماع است [که روایتهای مرسل او حکم مسند را دارد و بدین وسیله، ضعف سند آن، جبران می شود].

از سوی دیگر، این معنی به ذهن متبادر است که این گونه روایتها، ساخته و پرداختهٔ دست نشاندگان بنی امیه و بنی عباس باشد تا سادات علوی را از فکر قیام در مقابل جنایات خود بازدارند. علاوه بر اینکه ظاهر، این است که این روایت در مقام بیان حکم شرعی و اینکه قیام در مقابل باطل جایز است یا نه، نیست، بلکه این یک خبر غیبی است از آن حضرت، و مفاد آن این است که از ما اهل بیت کسی که قبل از قیام قائم (عج) خروج کند، در نهایت پیروز نخواهد شد، اگر چه آثار مهمی بر قیام وی مترتب گردد و اگر غرض آن حضرت

(ع) تخطئهٔ هر گونهٔ قیام قبل از خروج قائم (عج) باشد به گونه ای قیام پدرش امام حسین (ع) نیز مورد تخطئه قرار خواهد گرفت.

علاوه بر این، بر فرض که مراد از این روایت، اعلان یک خبر غیبی باشد نه بیان حکم

---

(۴۶). وسائل الشیعه ۱۱/ ۳۶ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲.

شرعی برای این گونه قیامها، کلیت آن به واسطهٔ خروج برخی از سادات علوی در یمن یا برخی بلاد ایران یا خروج فاطمیین در آفریقا و پیروزی و تشکیل حکومت آنان نقض نمی گردد، چرا که اولاـ قیام و حکومت آنان محدود و منطقه ای بود و شامل همه بلاد و کشورهای اسلامی نمی شد، و ثانیا در نسب خلفای فاطمیین چه بسا، شک وجود دارد که از علویین باشند.

سیوطی در ابتدای کتاب خویش تاریخ الخلفاء از ابن خلکان نقل می کند که اکثر دانشمندان علم انساب «مهدی عبید الله» جد خلفای مصر را [در اینکه علوی باشد] مورد تردید قرار داده اند. «۴۷». و از «ذهبی» نقل می کند: اهل تحقیق بر این معنی اتفاق نظر دارند که عبید الله مهدی، علوی نیست «۴۸». ولی با این حال، آنچه به صورت جدی احتمال داده می شود این است که برخی از تعصبات و سیاستهای باطل در القا و ابراز این کلمات نقش داشته باشد، چرا که فاطمیین با عباسیین و دست نشاندگان آنان در تضاد و تعارض بودند و آنان با ساختن و پرداختن انواع تهمتها علیه فاطمی ها تلاش در خدشه دار نمودن آنان داشتند که در این باره می توان به کتابهای تاریخ مراجعه نمود. «۴۹».

---

(۴۷). تاریخ الخلفاء/ ۳.

(۴۸). تاریخ الخلفاء/ ۳.

(۴۹). خلافت

فاطمیان از سال ۲۹۸ هجری شروع و تا سال ۵۶۸ هجری ادامه داشت. بنیانگذار این سلسله، عبید الله المهدی بود که مدتی از ترس خلفای عباسی که قصد کشتن او را داشتند در خفا زندگی می کرد تا اینکه بالاخره در سال ۲۹۱ هجری در فسطاط مصر- که شهری در نزدیکی قاهره بود- دعوت خود را آشکار کرد و امامت خود را اعلام نمود.

امّا وی چون که عمال عباسی را در تعقیب خویش دید به مغرب گریخت و در رمضان ۲۹۶ هجری قمری فرماندار قیروان که آن زمان، پایتخت افریقیه (تونس) بود، وی را با خانواده و همراهانش دستگیر نمود و به زندان افکند، خبر گرفتاری او به ابو عبد الله شیعی که پیشوای داعیان اسماعیلی بود رسید. او با یاران خود به نجات وی شتافت و با جنگ و درگیری مهدی را آزاد ساخته و خود و قبیله و یارانش با وی بیعت کردند. عبید الله مهدی پس از چهل روز به تونس آمد و دولت بنی رستم را بر انداخت. آنگاه لشکری به سرکوبی قرامطه فرستاد و ابو سعید پیشوای آنان را بکشت و حاکمیت خود را در آن سامان تثبیت نمود. در سال ۳۰۱ هجری لشکری برای فتح مصر فرستاد و بر اسکندریه و فیوم مسلط گشت، آنگاه به تونس آمد و در جزیره الخلفاء در کنار دریا، ساختن شهری را آغاز کرد که در ۳۰۵ از آن فراغت یافت و آن را مهدیه نام نهاد و در سال ۳۰۸ به آنجا هجرت نمود و سلسلهٔ فاطمیان را که بعدها به مصر انتقال یافتند در آنجا تأسیس کرد.

از مهدیه به سیسیل و ایتالیا

لشکر کشید و شهرها و جزایری را در آن نواحی تسخیر کرد و به سال ۳۲۲ در مهدیه در گذشت.

پس از وی شانزده خلیفه یکی پس از دیگری تا سال ۵۶۸ خلافت سلسلهٔ فاطمیه را به عهده داشتند، یکی از خلفای فاطمی بنام المعز در سال ۳۵۹ هجری در قاهره کنار فسطاط قدیم، شهر المعزیه را بنا کرد و پایتخت-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۵۸

احتمال انحصار عدم موفقیت خروج پیش از قیام قائم (عج) به ائمه معصومین (ع):

احتمال دیگری که بر فرض صدور این روایت از امام (ع) وجود دارد، این است که مراد از کلمهٔ: «منا- از ما» که در روایت آمده تنها ائمه دوازدگانه (ع) باشد نه همهٔ سادات علوی، چرا که شیعیان ائمه معصومین (ع) از آنان توقع و انتظار خروج و قیام داشتند و بر این معنی اصرار می ورزیدند، پس امام (ع) خواسته است با بیان یک امر غیبی آنان را قانع سازد که هر کس از ما پیش از قائم خروج کند به خاطر نبودن عده و عدّه و اسباب و امکانات لازم، موفق نشده و پیروزی نمی یابد.

در هر صورت، این روایت بر فرض صدور آن به خروج ائمه (ع) یا خروج اهل بیت و اینکه آنان پیروزی تمام عیار و همه جانبه نمی یابند مربوط است. پس نمی توان به آن برای سکوت ما و عدم دفاع از اسلام و مسلمانان در مقابل هجوم کفار و دست نشاندگانشان در صورتی که شرایط فراهم باشد و امید پیروزی برود استناد نمود و قوی ترین دلیل بر امکان

- خود را از مهدیه به آنجا انتقال داد.

در پایان قرن چهارم هجری بخش اعظم مغرب، لیبی، مصر، فلسطین و سوریه و حجاز، تحت حکومت فاطمیان اسماعیلی

قرار داشت. امامان فاطمی برای توسعهٔ دعوت خود در مقر خلافت در قاهره مرکزی تبلیغاتی به نام «دار الدعاه» تأسیس کردند که از آنجا داعیانی به همهٔ سرزمینهای اسلامی اعزام می داشتند.

در فاصلهٔ قرنهای چهارم و پنجم هجری در مشرق بلاد اسلامی و ایران، سازمانهای مخفی فاطمیان اسماعیلی همه جا موجود داشت. فاطمیان در قاهره دانشگاه و مدرسه بزرگی به نام «الازهر» بنا کردند که عقاید خود را در این دانشگاه تدریس می کردند. جهت نامگذاری این سلسله به فاطمیان بدین جهت بود که اینان خود را از فرزندان اسماعیل (برادر بزرگ امام موسی کاظم (ع) که پیش از وفات امام صادق (ع) از دنیا رفت) دانسته و نسب خود را از این طریق به فاطمهٔ زهرا سلام الله علیها می رساندند، امّا بسیاری از محققین تاریخ در نسب آنان تشکیک کرده و آنان را از سادات و از بنی فاطمه نمی دانند.

حاکمیت آل بویه بر عراق و تشکیل نخستین دولت اسماعیلیه در یمن: کمی پیش از بروز و ظهور دعوت فاطمیان- با آشکار شدن ضعف خلافت عباسیان، شیعیان اعم از شیعه اسماعیلی (که معتقد به امامت اسماعیل فرزند بزرگ امام صادق (ع) بودند) و شیعهٔ امامیه که معتقد به امامت ائمه اثنی عشری (ع) بودند، فعالیتهای سیاسی مذهبی خود را آغاز کردند، سلسله های شیعهٔ امامیه در چند ناحیه بر روی کار آمدند و با فتح بغداد به دست آل بویه و تعیین خلیفه، ضربه ای بزرگ به دربار خلافت وارد آوردند و اسماعیلیه نیز در سال ۲۶۸ در یمن دعوت خود را آشکار ساختند و توسط یکی از مبلغان فرقهٔ اسماعیلی به نام حسین بن حوشب، که ایرانی الاصل

بود، قبایل یمن را گردآوری و قلعه های آن ناحیه را تسخیر کردند و موفق به تأسیس اولین دولت اسماعیلی در یمن شدند. برای اطلاع بیشتر در این زمینه می توان به کتابهای: «عبید الله المهدی» تألیف حسن ابراهیم حسن و طه احمد شرف، چاپ مصر، و «تاریخ جهانگشای جوینی» جلد ۳ و کتاب «فدائیان اسماعیلی» نوشتهٔ برنارد لویس، ترجمهٔ فریدون بدره ای و کتاب «تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم» تألیف دکتر محمد جواد مشکور و کتابهای رجال نظیر «رجال مامقانی»، «الفهرست» شیخ طوسی، «الفهرست» ابن ندیم و ... مراجعه نمود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۵۹

هر چیز وقوع آن است و اکنون ما مشاهده می کنیم که بحمد اللّه و منّته انقلاب اسلامی ایران به رهبری یکی از سلاله های اهل بیت پیامبر (ص) که به علم و فقاهت اسلامی آراسته شده به پیروزی رسیده است.

روایت متوکل بن هارون:

اشاره

نظیر این روایت (روایت ربعی)، روایت متوکل بن هارون است که از امام صادق (ع) در مقدمهٔ کتاب صحیفهٔ سجادیه نقل شده است.

بررسی زنجیرهٔ سند روایت متوکل:

راوی این روایت بر اساس نسخهٔ صحیفهٔ سجادیه که به چاپ رسیده: «عمیر بن متوکل به نقل از پدر خویش متوکل بن هارون» است امّا کتاب فهرست (شیخ طوسی «ره») این روایت را به متوکل بن عمر منسوب نموده «۵۰» و از چنین شخصی در کتابهای رجال، نامی چه به مدح یا مذمت نیامده است، مگر اینکه گفته شود چون اصحاب ما، صحیفهٔ سجادیه را توسط او و به نام او قبول نموده اند همین کار عملا دلیل بر توثیق و تأیید متوکل بن هارون باشد. که البته چنین تأییدی جای تأمل است.

از سوی دیگر در سند روایت «ابو المفضل محمد بن عبد الله بن مطلب شیبانی» آمده است که شخصیت او نیز از نظر علمای رجال، مورد اختلاف است.

نجاشی می نویسد: من مشاهده نموده ام که بزرگان اصحاب ما، دربارهٔ وی چشم فرو می نهند و او را ضعیف می شمرند، آنگاه تألیف کتابهایی از جمله کتاب «فضایل عباس بن عبد المطلب» را به وی منسوب می داند. «۵۱» و نفس تألیف همین کتاب در قدح روایت او کافی است، زیرا بیانگر این است که وی در جهت مصالح و سیاستهای بنی العباس حرکت می کرده [که به تألیف کتاب فضایل عباس، سر سلسلهٔ خاندان بنی العباس مبادرت نموده است].

ابن غضائری می نویسد: محمد بن عبد الله بن مطلب شیبانی، ابو المفضل شخصی است که از خود حدیث می ساخته و

کارهای منکر و خلاف بسیاری مرتکب می شده است. «۵۲»

خلاصهٔ کلام اینکه سند این روایت، چندان صاف و مورد اعتماد

نیست.

متن روایت:

خلاصهٔ این روایت چنانچه در مقدمهٔ کتاب صحیفهٔ سجادیه آمده، «۵۳» این گونه است:

«متوکل بن هارون (یکی از اصحاب امام صادق (ع)) نقل می کند که یحیی فرزند زید بن

---

(۵۰). فهرست شیخ طوسی ۱۷۰ (چاپ دیگر ۱۹۹).

(۵۱). رجال نجاشی ۲۸۱ (چاپ دیگر/ ۳۹۶)

(۵۲). تنقیح المقال ۳/ ۱۴۶.

(۵۳). مقدمهٔ صحیفهٔ سجادیه، شرح فیض الاسلام، تلخیص شده از صفحه ۹ تا ۲۳.

علی را (پس از شهادت پدرش) در راه خراسان ملاقات کردم، فرمود از کجا می آیی؟ گفتم از حج. احوال کسان و عموزادگان و بستگان خویش خصوصا امام جعفر صادق (ع) را پرسید.

[او را از احوال امام صادق (ع) و اندوه حضرتش برای شهادت زید آگاه ساختم. یحیی فرمود، عمویم محمد بن علی (امام باقر (ع)) پدرم را به درگیر نشدن با بنی امیه پند و اندرز داد و او را آگاه نمود که اگر قیام کند پایان کارش به کجا می انجامد].

سپس یحیی سؤال کرد آیا از پسر عمویم دربارهٔ من چیزی نشنیدی؟ عرض کردم بلی، فرمود چه شنیدی؟ عرض کردم، دوست ندارم آنچه را شنیده ام رو به رویت بگویم. یحیی گفت، مرا از مرگ می ترسانی؟ هر چه شنیده ای بگو. «گفتم آن حضرت فرمود، تو کشته شده و به دار آویخته می شوی چنانکه پدرت به دار آویخته شد ...»

در این هنگام، رنگ یحیی تغییر کرد و این آیه را تلاوت فرمود: «یَمْحُوا اللّٰهُ مٰا یَشٰاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتٰابِ» «۵۴»، آنگاه فرمود: ای متوکل، خداوند متعال این امر (حکومت اسلامی) را به وسیلهٔ مبارزات پیگیر ما محکم خواهد ساخت.

آنگاه متوکل گفت: ای یحیی من دیدم که

مردم علاقه شان در مقایسه با تو و پدرت به حضرت صادق (ع) پسر عموی تو بیشتر است. پس یحیی جواب داد علت این است که عمو و پسر عموی من، مردم را به زندگی دعوت می کنند و من به مرگ، متوکل گفت آیا تو اعلم هستی یا آنها؟ یحیی گفت، همهٔ ما عالم هستیم، منتهی الامر چیزهایی را آنها می دانند که ما نمی دانیم.

در اینجا متوکل، جریان تحویل گرفتن کتاب صحیفهٔ سجادیه را از یحیی برای تحویل به محمد و ابراهیم پسر عموهای یحیی بیان می دارد [و اضافه می کند: هنگامی که خدمت امام صادق (ع) رسیدم جریان را بازگو نمودم. آن حضرت فرمود: خداوند شما را امر می کند که امانت را به صاحبش رد کنید، و کسی را به نزد محمد و ابراهیم فرستاد تا به خدمت آن حضرت بیایند. هنگامی که آمدند صحیفه را به آنها سپرد و فرمود این صحیفه را از مدینه بیرون نبرید و اضافه نمود شما دو نفر نیز همانند یحیی قیام خواهید کرد و کشته خواهید شد]. متوکل گوید سپس امام (ع) رو به من کرد و فرمود: ای متوکل چگونه یحیی به تو گفت که عموی من محمد بن علی و فرزندش جعفر مردم را به زندگی می خوانند و ما آنان را به مرگ و کشته شدن می خوانیم؟

---

(۵۴). خداوند آنچه را خواهد محو نموده و آنچه را خواهد ثبت خواهد کرد و ام الکتاب در نزد اوست. (رعد/ ۳۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۱

عرض کردم بلی، به من چنین مطالبی را گفت، پس حضرت فرمود: خدا رحمت کند یحیی را، پدرم از پدرش از جدّش از علی

(علیهم السلام) نقل نمود که روزی پیامبر اکرم (ص) بر منبر نشسته بود، اتفاقا خواب سنگینی بر حضرتش دست داد و در عالم خواب دیـد مردمی چنـدماننـد بوزینگان بر منبرش می جهنـد و مردم را به قهقرا و عقب گرایی (ارتجاع) برمی گردانند. پیامبر اکرم (ص) بیـدار شـد و در حالی که در چهره اش غم و اندوه نمایان بود، این آیه نازل گردید «و خوابی را که به تو نمایاندیم و درختـی را کـه بـه لعـن در قرآن یـاد شــده، نبـود جز برای آزمـایش مردم، و آنـان را از (کیفر خـدا) می ترسـانیم، ولی (این ترساندن) آنان را جز طغیان و سرکشی نیفزاید». «۵۵» سـپس امام (ع) فرمود: مقصود از درخت ملعونه ای که در قرآن یاد شده است خاندان بنی امیه اند ...

آنگـاه امـام صـادق (ع) فرمود: خداونـد تبارک و تعالی برای تسـلی خاطر پیامبر (ص) و بیان برتری معنوی خانـدان عصـمت و طهارت در مدت سلطنت بنی امیه، این سوره را نازل فرمود:

«ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم و چه می دانی که شب قدر چیست؟ شب قدر بهتر از هزار ماه است ...» «۵۶»

مراد از هزار ماه نیز، مـدت سـلطنت و حکومت خانـدان بنی امیه است که اگر در این مـدت، کوهها با آنها به مقابله برخیزند بر کوهها چیره می شونـد، تا اینکه خداوند متعال، زوال و نابودی سـلطنت آنها را فراهم آورد ... پس پیامبر خدا (ص) این مطلب را به عنوان رازی نزد علی و اهل بیت او به ودیعت نهاد. سپس امام اضافه نمود:

ما خرج و لا یخرج منا اهل البیت الی قیام قائمنا احد لیدفع ظلما او ینعش حقا الا اصطلمته البلیه

و كان قيامه زياده فى مكروهنا و شيعتنا. هيچ يک از ما اهل بيت تا روز قيام قائم ما، براى جلوگيرى از ستمى و بپا داشتن حقى، قيام نمى كند، مگر آنكه بلا و آفتى به او مى رسد و قيام او بر اندوه ما و شيعيانمان مى افزايد.» «۵۷»

---

(۵۵). وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِى أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِى الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَاناً كَبِيراً (قرآن كريم، سورهٔ ۱۷، آيهٔ ۶۰) جالب توجه است كه يزيد در ميان شجرهٔ بنى اميه به خاطر قتل امام حسين (ع) و يارانش طغيانش از همه بيشتر بود. «فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا» (از افاضات معظم له در درس).

(۵۶). إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِى لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (قدر/ ۱- ۳).

(۵۷). ان المتوكل بن هارون قال: لقيت يحيى بن زيد بن على و هو متوجه الى خراسان بعد قتل أبيه، فقال لى: من اين اقبلت؟ قلت: من الحج، فسألنى عن اهله و بنى عمه، و احفى السؤال عن جعفر بن محمد (ع) و قال: هل سمعته يذكر شيئا من امرى؟ فقلت: سمعته يقول: انک تقتل و تصلب كما قتل ابوک و صلب ... فقلت: انى رأيت الناس الى ابن عمک جعفر اميل منهم اليک و الى ابيک. فقال: ان عمى و ابنه جعفرا دعوا الناس الى الحياه و نحن-

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۱، ص: ۳۶۲

توضيح روايت:

گذشته از خدشه دار بودن سند روايت و احتمال اينكه اين سنخ اخبار از جعليات ايادى خلفاى وقت براى بازداشتن علويين از خروج و ايجاد روح يأس در ميان آنان و جلوگيرى از توجه

مردم و گرد آمدن زیر پرچم آنان باشد، که پیش از این، به آن اشارت رفت.

مفاد روایت چنانچه ملاحظه می فرمایید، چنین است که رسول خدا، جریان حکومت بنی امیه و طول مدت آن که هزار ماه است را به عنوان یک راز، نزد علی (ع) و اهل بیت آن حضرت که از جملهٔ آنان امام حسین شهید (ع) است به ودیعت نهاد و امام صادق (ع) هم در این روایت فرمود «هیچ یک از ما اهل بیت خروج نکرده و خروج نخواهد کرد ...» پس کلام آن حضرت شامل خروج امام حسین (ع) نیز می گردد، و اگر این روایت، هر خروج و قیامی را می خواست تخطئه کند مفاد آن تخطئه خروج و قیام امام حسین (ع) نیز بود.

پس، از این معنی دانسته می شود که مراد از این روایت- بر فرض صدور آن- بیان حکم شرعی و اینکه خروج جایز است یا غیر جایز، نیست، بلکه بیان یک امر غیبی است که امام (ع) از اجداد خویش به دست آورده و بیان این نکته است که هر کس از ما خروج کند به صورت صد در صد- به گونه ای که بلیه و مصیبت و ناراحتیهایی که خواه ناخواه برای طبع انسان ناخوشایند است متوجه وی نشود- پیروز نخواهد شد، و باید توجه داشت که هر چه با طبع انسان ناسازگار است در شرع مکروه یا حرام نیست، و چه بسا چیزی را انسان

- دعوناهم الی الموت. فقلت: یا بن رسول الله اهم اعلم ام انتم؟ قال: کلنا له علم غیر انهم یعلمون کل ما نعلم و لا نعلم کل ما یعلمون ...

قال المتوکل: فقبضت الصحیفه فلمّا

قتل یحیی صرت الی المدینه فلقیت ابا عبد الله (ع) فحدثته الحدیث عن یحیی فبکی ...

قال لی ابو عبد الله (ع) یا متوکل کیف قال لک یحیی: ان عمی محمد بن علی و ابنه جعفرا دعوا الناس الی الحیاه و دعوناهم الی الموت؟ قلت: نعم قد قال لی ذلک.

فقال: یرحم اللّه یحیی، ان ابی حدثنی عن أبیه، عن جده، عن علی (ع) ان رسول اللّه (ص) اخذته نعسه و هو علی منبره فرأی فی منامه رجالا ینزون علی منبره نزو القرده، یردون الناس علی اعقابهم القهقری ... فاتاه جبرئیل بهذه الآیه: «وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِی أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَهً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَهَ الْمَلْعُونَهَ فِی الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَاناً كَبِيراً، یعنی بنی امیه ... قال: و انزل اللّه- تعالی- فی ذلک: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَيْلَهِ الْقَدْرِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَهُ الْقَدْرِ، لَيْلَهُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» تملکها بنو امیه لیس فیها لیله القدر.

قال: فاطلع اللّه- عز و جل- نبیه ان بنی امیه تملک سلطان هذه الامه، و ملکها طول هذه المده فلو طاولتهم الجبال لطالوا علیها حتی یأذن اللّه- تعالی- بزوال ملکهم ... فاسر رسول اللّه (ص) ذلک الی علی و اهل بیته، قال:

ثم قال ابو عبد اللّه (ع): ما خرج و لا یخرج منا اهل البیت الی قیام قائمنا احد لیدفع ظلما او ینعش حقا الا اصطلمته البلیه و کان قیامه زیاده فی مکروهنا و شیعتنا».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۳

ناخوشایند دارد، امّا خیر و خوبی وی در آن است و از جهات دیگر برکاتی بر آن مترتب است.

«عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم».

پس ذیل روایت

نیز بر تخطئه خروج و قیام دلالت ندارد. پیش از این نیز گذشت هنگامی که تکلیف دفاع از حق و امر به معروف و نهی از منکر و اتمام حجت بر بسیاری از کسانی که حق بر آنان مشتبه شده بود با تحقق شرایط از قبیل دعوت رؤسا و نیروهای مسلح کوفه و خبر دادن نماینده و دیده بان امام «ع»، مسلم بن عقیل به صدق دعوت و بیعت آنان تحقق یافت، خبر دادن پیامبر اکرم (ص) از شهادت امام حسین (ع) یا شهادت زید «ره» مانع از خروج و قیام آنان نگردید. علاوه بر این چگونه می توان چنین قضاوتی کرد، با اینکه اگر برای خروج و قیام کوچکترین فایده ای مگر ظهور خباثت و پلیدی بنی امیه و آشکار شدن باطن آنان و اتمام حجت بر مردم که بر خدا و بر امام زمان خویش حجتی نداشته باشند- علاوه بر تضعیف دولت باطل و درهم شکستن صولت و سطوت آنان- متصور نباشد باز چنین خروج و قیامی جایز و بلکه واجب بود. امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«مرگ در زندگی ذلت مندانهٔ شماست و زندگی در مرگ قهرمانانهٔ شما» «۵۸». و باز می فرماید:

«و من با تمام توان تلاش می کنم تا زمین را از این شخص واژگون و جسم پلید، پاک سازم تا سفال و کلوخها از بین دانه های درو شده، جدا و ممتاز گردند.» «۵۹»

مشخص است مراد امام (ع) از این شخص واژگون و جسم پلید، معاویه است و معاویه از بنی امیه و بلکه از پایه ها و رهبران آنان است و امام (ع) با وی به جنگ و قتال، برخاست با اینکه امیر المؤمنین (ع)

از کسانی است که چنانچه در روایت آمده پیامبر اکرم (ص) مدت حکومت بنی امیه را به عنوان سرّ، به وی خبر داده بود.

پس شاید مراد آن حضرت در این باره، این باشد که وی به وظیفهٔ جهاد خویش عمل می نماید تا نیکان از بدان، ممتاز شوند، اگر چه در جهاد خویش بالاخره به پیروزی دست نیابد.

و مراد آیهٔ شریفهٔ «وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا ...» که در متن روایت آمده، این است که مردم برای فتنه و آزمایش آفریده شده اند و سلطهٔ ستمگران و از آن جمله بنی امیه یک نوع امتحان و آزمایش است تا خداوند در عالم خارج نیز نیکان را از بدان متمایز گرداند و در ایام

---

(۵۸). فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاه فی موتکم قاهرین (نهج البلاغه خطبهٔ ۵۱ فیض/ ۱۳۸).

(۵۹). و سأجهد فی ان اطهر الارض من هذا الشخص المعکوس و الجسم المرکوس حتی تخرج المدره من بین حب الحصید. (نهج البلاغه، نامهٔ ۴۵ فیض/ ۹۷۱.)

امتحان نیز لطف و انذار خداوند از مردم منقطع نخواهد شد. پس شاید خروج امام حسین (ع) و قیامهایی همانند قیام او از مصادیق انذار و تخویفی است که در آیهٔ شریفه ذکر شده، امّا این گونه قیامها، جز طغیان و سرکشی حکومتهای جور را، نیفزود.

گذشته از همهٔ اینها در صورتی که روایت در صدد بیان وظیفه و حکم شرعی باشد چنانچه ملاحظه می فرمایید مربوط به اهل بیت (ع) است و نمی توان برای سکوت و سکون در این عصر و زمان در مقابل هجوم کفار و صهیونیستها بر کشورهای اسلامی و جمیع شئون آنان به آن تمسک

نمود.

اشکال دیگری در متن روایت:

آنگاه در روایت، اشکال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه هزار ماه، [ارزش شب قدر که گفته شده برابر با حکومت بنی امیه است] برابر با هشتاد و سه سال و چهار ماه است، با اینکه خلافت عثمان، اولین خلیفهٔ اموی در سال بیست و سه هجری شروع گردید و بیعت با سفاح، اولین خلیفهٔ عباسی در سال صد و سی و دو (۱۳۲) صورت گرفت که در این صورت، مدت حکومت بنی امیه (یکصد و نه) سال می شود و اگر مدت خلافت بنی امیه در اندلس را نیز به آن بیفزاییم مدت خلافت آنان به چند قرن می رسد، پس چگونه در روایت، مدت آن هزار ماه قرار داده شده است؟ مگر اینکه مدت خلافت عثمان و نیز خلافت بنی امیه در اندلس را به حساب نیاورده و شروع خلافت بنی امیه را از پی شهادت امیر المؤمنین (ع) یا صلح امام حسن مجتبی (ع) قرار دهیم و حدود هشت یا نه سال آخر حکومت بنی امیه را نیز به خاطر ضعف حکومت آنان و ایجاد مزاحمت ابراهیم عباسی و برادرش سفاح و سیاهجامگان در خراسان برای آنان به حساب نیاوریم که در صحت این گونه محاسبه نیز جای تأمل است. «۶۰»

باز ممکن است گفته شود مراد از هزار ماه، مفهوم مطابقی آن به صورت دقیق نیست، بلکه مقصود از هزار ماه به عنوان کنایه از زیادی یا کمی مدت است که این تعبیر، حدود آن را مشخص می سازد، و این در استعمالهای مختلف بسیار شایع و رایج است.

و اما آنچه از روایت بر فرض صحت صدور آن ظهور و بروز دارد، این

است که نزول

---

(۶۰). مرحوم سید علیخان در شرح صحیفهٔ سجادیهٔ خود به نقل از ابن اثیر در جامع الاصول، مدت هزار ماه حکومت بنی امیه را اینطور توضیح می دهد: آغاز استقلال سلطنت بنی امیه به هنگام صلح امام حسن (ع) با معاویه در پایان سال چهلم هجری است و انقراض دولتشان به دست ابو مسلم خراسانی در سال یکصد و سی و دو هجری که مجموعا نود و دو سال می شود و خلافت عبد الله زبیر در آن میان که هشت سال و هشت ماه طول کشید از آن ساقط می شود، در نتیجه حکومت بنی امیه هشتاد و سه سال و چهار ماه بوده که درست مطابق هزار ماه است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۵

سورهٔ قدر برای تسلیت دادن به پیامبر اکرم (ص) در مقابل حکومت بنی امیه بوده است و شاید در صدد بیان این نکته بوده که اگر چه حکومت ظاهری به بنی امیه منتقل می گردد، اما امامان از عترت پیامبر (ص) همواره مهبط ملائکه و روح هستند و امور و مقدرات با نزول ملائکه بر آنان به آنان عرضه می گردد و شب قدر، شب سلام و رحمت بر آنان است و فرشتگانی که فرود آمده اند بر آنان درود می فرستند. چنانچه همین مضامین در برخی از روایتها نیز وارد شده است. پس بر حسب واقع حکومت معنوی و باطنی جهان از آن آنان است، چرا که آنان واسطه های فیض و رقم زنندهٔ مقدرات جهانند و این نکته ای است گرانبها و ارزشمند.

روایت ابی الجارود:

مشابه مرفوعهٔ ربعی و خبر صحیفهٔ سجادیه، روایت ابی الجارود است که می گوید از امام محمد باقر (ع)

شنیـدم که می فرمود: «هیـچ یـک از ما اهل بیت نیست که ناروایی را دفع و مردم را به سوی حق بخوانـد، مگر اینکه مصائب و بلاهـا او را به زانو در می آورد تـا اینکه گروهی که جنـگ بـدر را شاهـد بودنـد قیـام کننـد، گروهی که کشـتگانشان دفن، و مجروح هایشان مداوا نمی شود. گفتم امام باقر (ع) [از این گروه] چه کسانی را اراده فرموده؟ گفت فرشتگان را «(۶۱).»

و نظیر این روایت، روایات دیگری است که شاید هر دو، یک روایت باشند و این، یک قطعه ای از آن روایت باشد که باید به محل آن (مستدرک الوسائل) مراجعه نمود.

پاسـخ اسـتدلال به این روایت نیز از مطـالبی که در روایتهـای گذشـته گفته شـد مشـخص گردیـد. امـا به طور کلی دربارهٔ این روایتها و روایتهای دیگر مشابه آن گذشـته از ضـعف سند آنها که مانع از توان ایستادگی آنها در مقابل ادلهٔ قطعی جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامهٔ احکام اسلام و دفاع از حوزهٔ مسلمانان و شئون آنان است، باید گفت:

برخی از آنهـا از جعلیـات و تحریفـات ایـادی حکـام جور و جیره خواران خواران آنـان است که هنگـامی که بـا قیـام برخی از فرزنـدان علی (ع) و روی آوردن مردم به آنان مواجه می شده اند، بدین وسـیله می خواسـته اند امید آنان را قطع نموده و آنان را از میدان سـیاست دور نگه دارند، فالسـیاسه ما السـیاسه؟ و ما ادراک ما السـیاسه؟! سیاست، چیست سیاست؟ و نمی دانی که چیست سیاست؟!

---

(۶۱). ابی الجارود قال: سـمعت ابا جعفر (ع) یقول: لیس منا اهل البیت احد یدفع ضیما و لا یدعو الی حق الا صرعته البلیه حتی تقوم عصابه شهدت

بدرا لا یواری قتیلها و لا یداوی جریحها قلت: من عنی ابو جعفر (ع) قال:

الملائکه. (مستدرک الوسائل ۲/ ۲۴۸ باب ۱۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۶

و برخی از آنها دربارهٔ کسانی است که پرچمهای گمراهی برافراشته و مردم را به اطاعت از خویش، فرا می خوانند و برخی از آنها ناظر به شخص معین و یا شرایط معینی است، شرایطی که زمینه های قیام و مقدمات آن فراهم نیست و برخی از آنها در شرایط تقیه از حکام جور بیان شده است. و برخی از آنها در مقام بیان حکم شرعی نیست، بلکه فقط متضمن بیان اخبار غیبی است. و وجوه دیگری از این قبیل که پیش از این گذشت، یا در روایتهای آینده خواهد آمد.

۳- روایت سدیر:

سدیر، روایت نموده که امام صادق (ع) فرمود:

یا سدیر الزم بیتک و کن حلسا من احلاسه و اسکن ما سکن اللیل و النهار فاذا بلغک ان السفیانی قد خرج فارحل الینا و لو علی رجلک «۶۲».

ای سدیر، در خانه ات بنشین و مراقب زندگیت باش و مادامی که شب و روز آرام هستند آرام گیر، پس هنگامی که خبر به تو رسید که سفیانی خروج کرده حرکت کن و به سوی ما بیا، و لو با پای پیاده.

ممکن است اهل سکوت، بدین روایت استناد نموده و بگویند این روایت، منحصر به سدیر نیست بلکه بر همه واجب است که تا خروج سفیانی و قیام قائم (عج) سکوت نموده و از قیام و خروج خودداری ورزند.

اما در پاسخ باید گفت: الغای خصوصیت و تعمیم حکم به همهٔ افراد در تمام زمانها متوقف است به موردی که ما علم و آگاهی داشته باشیم به اینکه

شخص خـاص و یـا مورد خاصـی مورد نظر نیست، امـا در مورد شخصـی هماننـد سـدیر پس از بررسـی ویژگیهـا و حالتهای او مشـخص می گردد که چنین الغای خصوصیتی دربارهٔ او صحیح نیست، زیرا از بررسی و تتبع در احوالات او مشخص می شود، وی کسـی نبوده که بتوانـد قیـام نموده و حکومت اسـلامی تشـکیل دهـد. بلکه یک فرد عادی بوده که مخلص امام صادق (ع) بوده، امـا همواره احساسـاتش بر تـدبیر و فکرش غلبه می کرده است. وی از کسـانی بوده که گمان می کرده، امام (ع) توانایی قیام را دارد و شـرایط به عهـده گرفتن خلافت برایش مساعـد است و به همین جهت همواره مصـر و منتظر خروج آن حضـرت بوده و برای اینکه زیر پرچم آن حضـرت باشد انتظار می کشـیده است. و آن حضرت در این کلام می خواهند به وی بفرمایند حضـرت باشـد انتظـار می کشـیده است. و آن حضـرت در این کلام می خواهنـد به وی بفرماینـد که فعلا نمی تواننـد خلافت ظاهری تشکیل دهند و اینکه علامت قائم به حق خروج سفیانی

---

(۶۲). وسائل ۱۱/ ۳۶ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۷

است. و بر اشخاصـی هماننـد این شـخص که امر بر آنـان مشـتبه شـده و تحت تأثیر احساسات غلط و غیر مطابق با واقعیات قرار گرفته اند بهترین کار این است که در خانه های خویش مانده و بدون نتیجه، خود و دیگران را به هلاکت نیندازند.

بررسی شخصیت سدیر:

شاهد بر این مدعی در ارتباط با سدیر، اموری است که ذیلا متذکر می شویم:

۱- در کتاب تنقیح المقال آمده است که در نزد امام صادق (ع) سخن از سدیر رفت.

حضرت فرمود: «سدیر عصیده

بکل لون «۶۳»- سدیر، پیچیده شده به هر رنگی است» [یعنی موضع ثابت در امور ندارد و هر روز، رنگ عوض می کند].

ظاهرا مراد از این کلام، این است که وی با رنگهای گوناگون گره خورده و فردی است احساسی مزاج که از جهت فکر و دقت به یک طریق واحد پابرجا نیست، و این کلام، بدین معنی نیست که او ملتزم به تقیه بوده و در برخورد با هر فرقه ای به رنگ آنان در می آید تا خود را حفظ کند، چنانچه در تنقیح المقال از این جمله، این گونه برداشت شده است. زیرا اگر او، این گونه تقیه را رعایت می کرد به زندان نمی افتاد! با اینکه از امام صادق (ع) وارد شده که به زید شحام فرمود:

ای شحام، من برای سدیر و عبد السلام که در زندان بودند خدا را خواندم [یعنی آزادی آنها را از خدا خواستم] پس خداوند، آن دو را به من بخشید و راه آزادی آن دو را گشود «۶۴».

۲- در کتاب کافی از سدیر صیرفی روایت شده که گفت: بر امام صادق (ع) وارد شده و به آن حضرت عرض کردم: به خدا سوگند، نشستن برای شما روا نیست. حضرت فرمود:

چرا ای سدیر؟ گفتم به خاطر اطرافیان و پیروان و یاورانی که دارید، به خدا سوگند، اگر امیر المؤمنین به اندازۀ شما اطرافی و پیرو و یاور داشت قبایل تیم وعدی [قبیله ابو بکر و عمر] در خلافت وی طمع نمی ورزیدند.

حضرت فرمود: تعداد آنان چه اندازه می تواند باشد؟ گفتم صد هزار. حضرت فرمود:

صد هزار؟ گفتم بلی، و بلکه دویست هزار. حضرت فرمود: دویست هزار؟ گفتم، بلی و بلکه نصف دنیا.

---

(۶۳).

تنقیح المقال ۲/ ۸.

(۶۴). یا شحام انی طلبت الی الهی فی سدیر و عبد السلام بن عبد الرحمن و کانا فی السجن- فوهبهما لی و خلّی سبیلهما. (تنقیح المقال ۲/ ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۸

حضرت ساکت شد و پس از لحظه ای فرمود آیا می توانی همراه ما به «ینبع» (محلی در نزدیکی مدینه) بیایی؟ عرض کردم بلی. حضرت دستور فرمود، الاغ و استری را زین کردند، من سبقت گرفته و بر الاغ سوار شدم حضرت فرمود: ای سدیر، آیا می شود الاغ را به من بدهی؟ عرض کردم، استر زیباتر و قوی تر است. حضرت فرمود: اما الاغ برای من راحت تر است. پس من از الاغ پیاده شده و سوار استر شدم و آن حضرت بر الاغ سوار گردید و به اتفاق از شهر خارج شدیم. هنگام نماز شد، حضرت فرمود: ای سدیر، پیاده شو، نماز بخوانیم، پس فرمود: نه، این زمین شوره زار است و نماز در آن جایز نیست، راه را ادامه دادیم تا به زمینی که خاک آن قرمز بود رسیدیم. حضرت به پسر بچه ای که چند بزغاله را می چرانید نگاه کرد و فرمود: «لو کان لی شیعه بعدد هذه الجداء ما وسعنی العقود- اگر من به اندازۀ این بزغاله ها شیعه داشتم سکوت و نشستن برایم جایز نبود».

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص: ۳۶۸

آنگاه از مرکب پیاده شدیم و نماز خواندیم، هنگامی که از نماز فارغ شدیم به بزغاله ها توجه نموده و آنها را شمارش کردم،

دیدم تعدادشان هفده رأس است «۶۵».

ما این روایت را به صورت کامل یادآور شدیم، زیرا از آن وضعیت و شرایط امام (ع) و حدود ادراک سدیر و اندازهٔ تشخیص وی در این گونه مسائل مشخص می گردد. و مراد امام (ع) از شیعه در این روایت، تنها کسانی که نامی از شیعه دارند نیست، بلکه مراد آن حضرت، شیعه به معنی واقعی است، یعنی کسانی که تا مرحلهٔ مرگ و شهادت در همهٔ موارد حاضرند پایدار بمانند و اینان بویژه در آن زمانها چه بسیار کم، یافت می شدند.

۳- در خبر معلی بن خنیس که در آینده نیز مطرح خواهد شد آمده است که گفت: نامهٔ عبد السلام بن نعیم و سدیر را همراه با نامه های افراد دیگری خدمت امام صادق (ع) بردم، در زمانی که صاحب پرچمهای سیاه [ابو مسلم خراسانی] قیام کرده، ولی هنوز آثار حکومت بنی عباس ظاهر نشده بود.

در آن نامه ها نوشته شده بود: ما پیش بینی می کنیم که امر خلافت به شما واگذار شود، شما چه نظری دارید؟ حضرت با عصبانیت، نامه ها را به زمین زد و فرمود: اف، اف ما انا لهؤلاء بامام، اما یعلمون انه انما یقتل السفیانی؟ اوه، اوه، من امام اینان نیستم، آیا نمی دانند که باید سفیانی کشته شود؟ [اشاره به اینکه علامت قیام قائم به حق، یکی کشته شدن سفیانی است].

---

(۶۵). کافی ۲/ ۲۴۲ کتاب الایمان و الکفر، باب قله عدد المؤمنین، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۶۹

ظاهرا مراد از عبد السلام بن نعیم که در این روایت آمده، همان عبد السلام بن عبد الرحمن بن نعیم است که پیش از این گفته شد همراه

با سدیر زندانی بوده و در اینجا به جدّ خود (نعیم) منسوب شده است. و مراد از «مسوده» پیروان ابو مسلم خراسانی هستند که به خاطر سیاهی لباسها و پرچمهایشان به «مسوده»- سیاهجامگان- شهرت یافته بودند.

در این روایت، باز ملاحظه می فرمایید که سدیر و سایر رفقای او به خاطر آگاه نبودن از شرایط جامعه و مقدار توانایی امام، و عدم درک صحیح از اهداف و مقاصد سیاهجامگان، پنداشته اند که زمینه برای بازگرداندن خلافت جامعه به صورت بالفعل به امام (ع) فراهم است. اما غافل از اینکه ابو مسلم اگر چه مردم را به اطاعت فردی از افراد بنی هاشم دعوت می نمود و چند سال، این شعار را می داد و افراد بسیاری نیز به همین جهت از وی پیروی نمودند، اما آنان این شعار را به خاطر جاذبیتی که در مقابل بنی امیه- که کشندگان اهل بیت پیغمبر (ص) بویژه سید الشهدا (ع) بودند- انتخاب کرده بودند و غرض ابو مسلم در واقع، بازگرداندن حق به اهلش نبود که خلافت را به امام صادق (ع) واگذار کند. وی از جانب ابراهیم بن محمد عباسی مبعوث بود که امور خراسان را سر و سامان بخشد و پس از کشته شدن ابراهیم، مردم را به خلافت برادرش «عبد الله سفاح» دعوت می نمود و به وسیلهٔ سپاهیان همین ابو مسلم بود که سفاح توانست بر مروان حمار (آخرین خلیفهٔ اموی) پیروز گشته و او را متواری کند، اما وضعیت آنان بر افرادی همانند سدیر و رفقایش مشتبه و نامشخص بود «۶۷». و اینکه امام (ع) در روایت فرمود: «من امام اینان نیستم» شاید مراد از

---

(۶۷). در اینجا برای

روشن شدن زمینهٔ سخن امام، و اطلاع یافتن از عمق وابستگی ابو مسلم به خاندان بنی العباس به صورت اختصار به شرح زندگی ابو مسلم می پردازیم:

در پایان حاکمیت ننگین بنی امیه و ایجاد حرکتهای مردمی- انقلابی، در گوشه و کنار جهان اسلام، علیه مروان حمار، آخرین خلیفهٔ اموی، غلامان و یاران ابراهیم عباسی در اطراف زندان کوفه به نوجوان غریبه ای برخورد می کنند که توجه آنها را جلب می کند.

در پرس وجو از او متوجه می شوند نام او ابو مسلم است که به همراه پدرش از اصفهان به آذربایجان رفته و از آنجا به خاطر دستگیری دو تن از دوستان پدرش توسط عمال حکومت بنی امیه به کوفه کشیده شده است و برای ملاقات آنان اطراف زندان پرسه می زند.

یاران ابراهیم، ابو مسلم را به همراه خود به نزد ابراهیم که در تدارک قیام علیه بنی امیه است می برند و ابراهیم از او بسیار خوشش می آید و می گوید: هذا عزله من العزل- این تکه ای از تکه هاست، نوجوان بسیار زیرک و با هوشی است- ابراهیم، ابو مسلم را در کنار خود نگاه می دارد و ابو مسلم ناراضی از حکومت جائرانه بنی امیه، در کنار ابراهیم، خود را برای قیام آماده می کند و پس از مدتی از طرف ابراهیم به عنوان رهبر و پرچمدار قیام به ناحیهٔ خراسان اعزام می شود. ابو مسلم در خراسان، قیام خود را شروع می کند و در مقابل حکومت بنی امیه، مردم را به خلافت و حاکمیت یکی از فرزندان بنی هاشم که منظورش «ابراهیم عباسی» بوده دعوت می کند. اما-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۷۰

اینان اشاره به سیاهجامگان باشد، یعنی آنان مرا امام خود نمی دانند

و محتمـل است که اشـاره به سـدیر و رفقـایش باشـد و امـام می خواهـد بفرمایـد، من امام اینان نیسـتم، چون که از من اطاعت ندارند، یا من امامی که بالفعل خلافت اینان را به عهده داشته باشم نیستم.

از جهت مضـمون نزدیک به همین روایت است روایتی که در تنقیح المقال از کشی به سند خویش از عبد الحمید بن ابی دیلم آمـده که گفت: من نزد امام صادق (ع) بودم که نامـهٔ عبد السـلام بن عبد الرحمن بن نعیم و نامهٔ فیض بن مختار و سـلیمان بن خالد به دست آن حضـرت رسـید که در آن، نوشته بودند، کوفه آمادهٔ قیام و انقلاب است. اگر آن حضرت آنان را مأمور کند که آنجا را تصـرف کنند تصـرف می کنند. پس هنگامی که حضـرت، نامهٔ آنان را خواند، آن را به زمین افکند و فرمود: ما انا لهؤلاء بامام. اما یعلمون ان صاحبهم السفیانی؟

من امام اینان نیستم، آیا نمی دانند که صاحب اینان سفیانی است؟

شاید مراد در این روایت این است که صاحب اینان، قائم (عج) است که ظهور وی همزمان با سفیانی است.

در هر صورت بـا توجه به مطـالبی که دربارهٔ سـدیر و خصوصـیات او گفته شـد ما نمی توانیم از روایتی که خطاب به وی ایراد شده و او را ملزم میکند در خانه بنشـیند، الغای خصوصیت کرده (و بگوییم وظیفهٔ همه حتی در عصر غیبت، سکوت و در خانه نشستن است) با اینکه احتمال خصوصیت در روایت وجود دارد.

– پس از مدتی، جاسوسان بنی امیه، جریان ابراهیم را کشف نموده، او را دستگیر می کنند و مروان حمار با فرو بردن سر او در «دیگ نوره» او را

خفه کرده و از بین می برد.

ابو مسلم پس از شنیدن خبر قتل ابراهیم، مردم را به حمایت از برادرش سفاح، دعوت می کند و با رشادتها و لشکرکشیهای خود و حمایت مردم که به حکومت یک نفر از بنی هاشم دل بسته بودند مروان حمار را شکست می دهد و بدین وسیله، یکی از مقربان درگاه سفاح می شود تا جایی که ظاهرا سفاح خلیفه و حاکم جامعه است ولی باطنا ابو مسلم کارهای حکومت را اداره می کند. و درست در همان ایام جنگ ابو مسلم با بنی امیه است که افرادی همچون سدیر و دیگران تصور می کردند که ابو مسلم، خلافت را به امام صادق (ع) واگذار خواهد کرد و امامت آن حضرت را خواهد پذیرفت. اما امام صادق (ع) از وضعیت کار آنان بخوبی آگاه بود و کلام امام (ع) نیز مربوط به همان زمان است. ابو مسلم وابسته به خاندان بنی العباس و جیره خوار خوار و مأمور آنان بود و حتی از جانب عباسیان، ترس آن می رفت که خلافت را برای خود تصاحب نماید، به همین جهت پس از مرگ سفاح، منصور دوانیقی (برادر دیگر سفاح) از قدرت ابو مسلم دچار وحشت شد و با مشورت یکی از رفقایش، ابو مسلم را که در آن زمان ۳۸ سال بیشتر نداشت، کشت و جزای آن همه خدمت به خاندان بنی العباس را این گونه به وی پرداخت نمود. برای اطلاع بیشتر در این زمینه به کتاب وفیات الاعیان ابن خلکان مراجعه شود. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۷۱

علاوه بر همهٔ اینها آیا می توان با این روایت و روایتهای دیگری

از این قبیل، از جمیع آیات و روایات و حکم عقل که بر وجوب دفاع از اسلام و از شئون مسلمانان در قبال هجوم کفار و ستمگران وجود دارد- حتی در شرایطی که امکان تحصیل قوه و قدرت برای دفع آنان وجود دارد بر فرض اینکه عصر غیبت نیز هزاران سال به طول بینجامید- دست برداشت؟ با اینکه ما گفتیم که جهاد دفاعی به طور قطع، مشروط به اذن و اجازهٔ امام نیست.

با توجه به مطالبی که در این روایت یادآور شدیم تبیین و تفسیر روایت معلی بن خنیس که روایت هشتم از روایتهای همین باب است نیز مشخص شد.

۴- روایت ابی المرهف:

ابی المرهف از امام محمد باقر (ع) روایت نموده که فرمود:

«الغبره علی من اثارها هلک المحاضیر قلت: جعلت فداک و ما المحاضیر؟ قال المستعجلون اما انهم لن یریدوا الا من یعرض لهم، ثم قال: یا ابا المرهف اما انهم لم یریدوکم بمجحفه الا ـ عرض اللّه (عز و جل) لهم بشاغل ثم نکت ابو جعفر (ع) فی الارض ثم قال: یا ابا المرهف، قلت لبیک، قال: أ تری قوما حبسوا انفسهم علی اللّه (عز ذکره) لا یجعل اللّه لهم فرجا؟ بلی و اللّه لیجعلن اللّه لهم فرجا «۶۹»

گرد و غبار به ضرر کسی است که آن را برانگیخته است، اسبهای چموش مغرور، هلاک می شوند. عرض کردم، فدایت شوم، اسبهای چموش مغرور چه کسانی هستند؟

فرمود: کسانی که عجله می کنند. آنان (مأمورین حکومت)، کسانی را زیر نظر گرفته و دستگیر می کنند که در معرض دید آنها باشند یا با آنان برخورد داشته باشند. آنگاه فرمود: ای ابی المرهف، آنان به شما گزندی نخواهند رساند مگر اینکه خداوند برای آنان گرفتاری و سرگرمیهایی را پدید خواهد آورد، سپس آن

حضرت در حال انـدیشه، چشم به زمین دوخت و فرمود: ای ابی المرهف، عرض کردم. بلی. فرمود: آیا دیـده ای جمعیتی که جان خود را وقف راه خدا کرده باشـند، خداوند برای آنان، فرجی قرار نداده باشد؟ بلی به خدا سوگند، خداوند برای آنان راه فرج و گشایشی قرار خواهد داد.»

سند و لغات روایت:

ابی المرهف (راوی روایت) را مرحوم شیخ طوسی در کتاب رجال خویش از اصحاب امام باقر (ع) به شمار آورده است. «۷۰» امّا در کتاب تنقیح المقال، فصل کنیه ها آمده است که: من به نام و شرح حال او در کتب رجال حدیث دست نیافتم «۷۱»

---

(۶۹). وسائل ۱۱/ ۳۶ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۴.

(۷۰). رجال شیخ/ ۱۴۲.

(۷۱). تنقیح المقال ۳/ ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۷۲

[شخص مجهول الهویه ای است].

کلمه «الغبره» بـا ضمّ غین و یـا فتـح غین و بـاء، به معنی گرد و غبار است و کلمـهٔ «المحضار و المحضـیر» از اسب و غیر آن، به معنی اسب چموش و سرکش است و «المجحفه» با ضمّ میم و تقدم جیم به معنی گزند و آسیب است.

ایجاد امید و نفی حرکتهای احساسی و زودرس:

از این روایت آشکار می شـود که برخی از افراد علیه و حکـومت خروج نموده و حکومت بنی امیه، آنـان را مورد تعقیب قرار داده بوده و ابی المرهف از آن بیم داشـته که تعقیب حکومت به وی نیز سـرایت کند، امام (ع) گویا در این روایت خواسته اند وی را خاطر جمع نموده و ترسـش را از بین ببرند، بدین صورت بفرمایند که ضرر غبار برای کسی است که آن را برانگیخته و به ابی المرهف آسیبی نخواهد رساند.

آنگاه امام (ع) از هلاك فرد شـتابزده، یعنی کسی که تحت احساسات آنی قرار گرفته و پیش از تهیهٔ مقدمات و امکانات اقدام به خروج و قیـام کنـد خبر می دهـد. بنـای ائمه (ع) در هیـچ زمـان بر این نبوده که مسـلمانان را از جهاد و دفاع بازدارنـد، بلکه همواره آنان را از عجله و حرکتهای متهورانه و

افراطی که به آنان و به ائمه (ع) لطمه وارد می آورده، بر حذر می داشته اند.

حتی اخبار مربوط به تقیه نیز در صدد منع از اصل جهاد و مبارزه نیست، بلکه در صدد تأکید بر حفظ جان برای پرداختن به وظیفۀ دفاعی و مبارزاتی است و به همین جهت در روایت آمده: «تقیه، سپر مؤمن است» «۷۲». چرا که سپر در میدان جهاد و مبارزه با دشمن کاربرد دارد، نه به هنگام آرامش در منزل، و عقل نیز بر این معنی حکم می کند که حتی الامکان حفظ جان، و لو در حال دفاع، واجب است. و ظاهرا ضمیر «هم- آنان» در دو مورد متن روایت [«آنان»، کسانی را زیر نظر گرفته و مورد نظر دارند که در معرض دید «آنان» باشند] به مأمورین حکومت بازگشت می کند، نه به کسانی که دست به قیام زودرس می زنند و باز شاید مراد از کسانی که جان خود را وقف راه خدا نموده اند اهل بیت پیغمبر (ع) باشند و فرجی که در نهایت برای آنان حاصل می شود فرج اهل بیت پیغمبر به وسیلۀ قیام حضرت قائم (عج) باشد.

در هر صورت این روایت در مقام منع از دفاع در مقابل هجوم دشمنان یا منع از اقامۀ

---

(۷۲). ان التقیه جنه المؤمن (وسائل ۱۱/ ۴۶۰، باب ۲۴ از ابواب امر و نهی و ما یناسبهما، حدیث ۴). و التقیه ترس المؤمن (وسائل ۱۱/ ۴۶۰ باب ۲۴ از ابواب امر و نهی و ما یناسبهما، حدیث ۶).

حکومت اسلامی در صورت توان، و امکان ایجاد شرایط و مقدمات آن، نیست و این نکته ای است شایان توجه.

۵- روایت فضل بن سلیمان:

[متن روایت]

عن

فضل بن سليمان الكاتب قال: كنت عند ابى عبد اللّه (ع) فاتاه كتاب ابى مسلم فقال: ليس لكتابك جواب اخرج عنا، فجعلنا يسار بعضنا بعضا فقال: اى شى ء تسارون يا فضل، ان اللّه لا يعجل لعجله العباد و لازاله جبل عن موضعه اهون من ازاله ملك لم ينقض اجله ثم قال: ان فلان بن فلان، حتى بلغ السابع من ولد فلان، فقلت فما العلامه فيما بيننا و بينك جعلت فداك؟ قال: لا تبرح الارض يا فضل حتى يخرج السفيانى فاذا خرج السفيانى فاجيبوا الينا- يقولها ثلاثا- و هو من المحتوم «۷۳».

فضل بن سليمان كاتب روايت مى كند كه من خدمت امام جعفر صادق (ع) بودم كه نامه اى از ابو مسلم [خراسانى] خدمت آن حضرت آوردند، حضرت به آورندهٔ نامه فرمود: براى نامهٔ تو جوابى نيست، از پيش ما بيرون برو، در اين زمان ما با يكديگر به نحو نجوى و محرمانه (در گوش يكديگر) سخن مى گفتيم. حضرت فرمود: اى فضل، چه چيز را به يكديگر، محرمانه و به نحو در گوشى مى گوييد؟ خداوند براى عجلهٔ بندگان، كارها را جلو نخواهد انداخت، همانا از جا كندن كوهى آسان تر است از كنار زدن پادشاهى كه هنوز مدت آن به پايان نرسيده است.

آنگاه فرمود: همانا فلان بن فلان تا اينكه به هفتمين نفر از فرزندان فلان (منصور عباسى) رسيد. عرض كردم: فدايت شوم، پس علامت بين ما و شما (براى قيام) چيست؟ فرمود: پيوسته، همينطور خواهد بود اى فضل، تا اينكه سفيانى خروج نمايد، پس هنگامى كه سفيانى خروج نمود به طرف ما حركت كنيد- امام (ع) اين كلام را سه مرتبه تكرار فرمود- و اين از نشانه هاى حتمى

است.

توضیح روایت:

اشاره

در توضیح روایت باید به چند نکته توجه نمود:

۱- ضعف سند روایت:

سند این روایت تا برسد به فضل، صحیح است، اما راوی روایت فضل بن سلیمان کاتب از نویسندگان و کاتبهای دربار منصور و مهدی عباسی بوده که حساب خراج و مالیاتها را ثبت و ضبط می نموده است. علمای رجال دربارهٔ او نوشته اند که شخص کشف نشده و مجهول الحالی است که ظاهرا امامی

---

(۷۳). وسائل ۱۱/ ۳۷ باب ۱۳، از ابواب جهاد عدو، حدیث ۵.

مذهب و شیعه بوده است «۷۴»، امّا به نظر ما، دلیلی بر شیعه بودن او غیر از نقل همین روایت از امام (ع) که جریان نامهٔ ابو مسلم را نقل کرده نیست و محتمل است از جاسوسان خلفای عباسی در دستگاه امام صادق (ع) بوده و در نتیجه از جهت سند، سست و ضعیف است و نمی توان به آن تکیه کرد.

۲- شرایط بیان روایت:

ما پیش از این گفتیم که ابو مسلم در ابتدای کار، از طرف ابراهیم عباسی به خراسان اعزام شد و پس از مرگ ابراهیم از مبلغین برادرش سفاح شد و سفاح با نیرو و سپاهیان وی بر مروان حمار پیروز شد و در زمان حیات سفاح، همواره مورد احترام او بود، امّا بعد از مرگ سفاح و انتقال سلطنت به منصور، منصور نسبت به قدرت ابو مسلم حسد برد و از وی بر حکومت خود ترسید و با او به دشمنی برخاست و او را تحقیر کرد و در نهایت او را به قتل رسانید.

پس شاید ابو مسلم در این فاصله می خواسته است با امام صادق (ع) ارتباط برقرار کند تا بدین وسیله، آن حضرت را در مقابل منصور برانگیزد و نیت او

یک نیت صادقانه و خالصانه ای نبوده است و امام (ع) به قصد او آگاهی یافته و قدرت منصور و استقرار حکومت او را نیز می دانسته است. از سوی دیگر، امام (ع) می داند که مقدمات قیام و انقلاب برای آن حضرت آماده نیست و با یک خبر غیبی هفت نفر از فرزندان منصور که به خلافت می رسند را برمی شمارد و کاتب منصور (فضل) نیز در مجلس حضور داشته است.

پس بر این اساس، شرایط حاکم بر صدور روایت، شرایط احتیاط و تقیه بوده است نه شرایط عادی.

۳- مفهوم روایت:

بر فرض صدور روایت، امام (ع) در چنین شرایطی (شرایط تقیه) می فرماید:

«خداوند به خاطر شتاب بندگان در کارها شتاب نخواهد کرد، همانا از جا کندن یک کوه، آسانتر از کنار زدن پادشاهی است که هنوز مدت آن به پایان نرسیده است.»

مراد از این جمله این نیست که خداوند، دفاع از اسلام و مسلمانان را با تهیهٔ مقدمات، واجب ننموده و یا اینکه با سلاطین و پادشاهان درگیری و جنگ، جایز نیست وگرنه سخن آن حضرت (ع) تخطئه جهاد علی (ع) با معاویه و امام حسین (ع) با

---

(۷۴). تنقیح المقال ۲/ ۸، باب الفاء.

یزید و زید با هشام نیز هست. از سوی دیگر، جهاد و مبارزه در سطح جهان با پادشاهان بسیار بوده که به پیروزی انجامیده که از آن جمله است در همین اواخر، پیروزی انقلاب اسلامی در ایران.

پس مراد آن حضرت، یا بیان یک امر غیبی است و آن اینکه سلطنت منصور پایان نپذیرفته است، یا بیان این نکته است که جنگ با پادشاهان متوقف بر تهیهٔ مقدمات بسیاری است،

چرا که شکست دادن پادشاهان پس از محکم کردن پایه های حکومتشان امر بسیار مشکلی است، همانند متلاشی کردن کوه که بر صرف امکانات و نیروی بسیار، متوقف است.

باز بیانگر این است که اگر در مقابل پادشاهان، شکستی روی داد و پیروزی بر آنان به دست نیامد، نباید موجب ناامیدی و یأس شود، چرا که رزمنده گاهی به پیروزی می رسد و گاهی شکست می خورد، زیرا طبیعت جنگ، مقتضی همین معناست. در هر صورت روایت نمی خواهد بفرماید شکست دادن پادشاهان محال است، چرا که روشن ترین دلیل بر امکان هر چیز وقوع آن است.

۴- سفیانی کیست؟

در قسمت آخر روایت، امام (ع) علامت حتمی قیام و فرج اهل بیت علیهم السلام را خروج سفیانی بیان نموده است. (احتمال داده می شود این یک خبر غیبی باشد که امام (ع) از ظهور حضرت حجت و خروج سفیانی خبر می دهد) ولی، بعضی سفیانی را «سفیانی» به تاء دو نقطه خوانده اند و گفته اند سفیانی، اشاره است به انقلاب جهانی مارکسیستی، و پیدایش مارکسیسم را همان جریان سفیانی دانسته اند [از آن رو، که مرکز اصلی مارکسیسم، اتحاد جماهیر سوفیتی است].

پاره ای دیگر گفته اند سفیانی، اسم شخص خاصی نیست، بلکه کسی که منسوب به بنی امیه و ابو سفیان باشد سفیانی است. (طبق این تعبیر به صدام هم می شود گفت سفیانی، به خاطر اینکه تکریتی است و می گویند که تکریتی ها از نسل بنی امیه اند)، این احتمال، بعید به نظر می رسد، چون که سفیانی اشاره به یک شخص است نه یک جریان و مرام، و در بعضی از روایات هم به نام «عثمان بن عنبسه» از او یاد شده است. و اللّه اعلم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۷۶

۶- روایت ابی بصیر:

صحیحه ابی بصیر عن ابی عبد اللّه (ع) قال:

«کل رایه ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون اللّه عز و جل «۷۵».

ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) روایت می کند که فرمود: هر پرچمی که قبل از قیام قائم برافراشته شود، صاحب آن، طاغوت «۷۶» است که غیر خداوند عز و جل را پرستش می کند.»

و نیز نعمانی در کتاب الغیبه به سند خویش از مالك بن اعین از امام باقر (ع) روایت می کند که فرمود: هر پرچمی که پیش از پرچم قائم برافراشته شود، صاحب آن طاغوت است. «۷۷»

توضیح روایت

اشاره

: روایت از جهت سند، صحیحه است و لازم است به آن توجه بیشتری مبذول شود که در اینجا از چند جهت به توضیح آن می پردازیم:

داعی به نفس طاغوت است یا داعی به حق؟

در صفحات گذشته ضمن روایت اول همین بخش [روایت عیص بن قاسم] به تفصیل گفته شد که دعوت بر دو گونه است:

۱- دعوت به نفس که باطل و غیر شرعی و محکوم است.

۲- دعوت برای در هم شکستن باطل و اقامهٔ حق و واگذاردن آن به اهلش که حق و مورد تأیید ائمه معصومین (ع) است.

در این روایت، پرچمهایی که به خاطر دعوت به نفس برافراشته شده، محکوم شده، نه پرچمهایی که برای دعوت به حق برافراشته شده اند. به عبارت دیگر، پرچمی که در مقابل قائم (عج) واقع گردد طاغوت است نه پرچمی که در مسیر و طریق و جهت او باشد، به همین جهت در روایت از آن به طاغوت تعبیر شده و گفته شده که صاحب آن در مقابل خدا مورد پرستش واقع شده است.

مؤید این مطلب، گفتار امام باقر (ع) در روایتی است که در روضهٔ کافی آمده است. [که قید ضلالت را برای پرچم تصریح نموده] و می فرماید: هیچ کس مردم را تا زمان خروج دجال فرا نمی خواند. مگر اینکه افرادی یافت می شوند که با او بیعت می نمایند و هر کس «پرچم

(۷۵). وسائل ۱۱/ ۳۷ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۶.

(۷۶). طاغوت از ریشهٔ طغیان به معنی ستمگر و سرکش است. اصل آن، طغیوت بوده، در آن قلب مکانی صورت گرفته و طیغوت شده، یاء، قلب به الف شده طاغوت شده است. (از افاضات معظم له در درس).

(۷۷). عن ابی جعفر (ع)

انه قال: كل رايه ترفع قبل رايه القائم فصاحبها طاغوت (مستدرك الوسائل ٢/ ٢۴٨، باب ١٢ از ابواب جهاد عدو).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ١، ص: ٣٧٧

ضلالتی» بر افراشت صاحب آن طاغوت است. «٧٨»

[احتمال نهی از قیام در زمان قبل از قیام قائم و جواب آن]

اشاره

ممکن است گفته شود: آنچه از ظاهر این روایت استفاده می شود این است که بطلان قیام را به حسب زمان مشخص نموده نه به حسب هدف، بدین معنی که هر قیامی در طول زمان قبل از قیام قائم برپا شود قیام باطلی است، و عموم در اینجا عموم فراگیر است، پس در عصر غیبت، قیام مطلقا با هر هدفی که باشد جایز نیست.

امّا این گفتار را به چند گونه می توان پاسخ گفت:

الف: احتمال صدور روایت در پاسخ به موارد خاص:

محتمل است که قضیه خارجیه باشد، به این معنی که روایت، اشاره باشد به قضایایی که در همان زمان و شرایط به وقوع می پیوسته و مراد پرچمهای بخصوصی است که با ویژگیهای بخصوصی در آن زمان برافراشته می شده و ماهیت آنها در بین مردم مورد سؤال و بحث بوده و امام (ع) در پاسخ آن سؤالات، این روایت را بیان فرموده است، زیرا بسیار بعید به نظر می رسد امام (ع) این کلام را ابتداء بیان فرموده باشد.

ب- تعارض روایت با روایات مؤید قیام:

اشاره

از سوی دیگر در صورتی که این روایت را به صورت مطلق برای همۀ زمانها بدانیم با روایات بسیاری از جمله روایت صحیحۀ عیص بن قاسم- که پیش از این خواندیم و بر تقدیس قیام زید و کسانی که همانند او دعوت به حق داشتند دلالت داشت، معارض است.

و نیز این روایت با قیام حسین بن علی شهید فخ که در زمان خلافت موسای هادی (برادر هارون الرشید) قیام نمود معارض است. با اینکه از سوی ائمه ما (ع) روایتی که قیام وی را مورد مذمت قرار داده باشد به دست ما نرسیده و بلکه از سوی دیگر، روایات مستفیضه ای که بر تقدیس او و تقدیس قیامش دلالت دارد نقل شده که در کتاب مقاتل الطالبیین به آنها اشارت رفته

است. و ما نیز ان شاء اللّه در مباحث آینده به درج آنها خواهیم پرداخت.

چند نمونه از روایات مؤید قیام در زمان غیبت:

۱- در کتاب غیبت نعمانی به سند خویش از ابی بصیر از امام باقر (ع) ضمن روایتی طولانی که در ارتباط با علامتهای ظهور قائم (عج) است آمده:

هیچ یک از پرچمهای برافراشته شده [قبل از ظهور آن حضرت] هدایت یافته تر از پرچم یمانی نیست، پرچم او پرچم هدایت است، چون که مردم را به حکومت امام زمان دعوت

---

(۷۸). روضهٔ کافی/ ۲۹۶، حدیث ۴۵۶. «و انه لیس من احد یدعو الی ان یخرج الدجال الا و سیجد من یبایعه و من رفع رایه ضلاله فصاحبها طاغوت».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۷۸

می کند. پس هنگامی که یمانی خروج کرد فروختن سلاح به مردم و به هر مسلمان حرام است. [باید رایگان در اختیار آنها گذاشته شود و یا به مردمی که در

مقابل او بایستند نباید سلاح فروخت]. پس از خروج او به یاری او بشتاب، زیرا پرچم او پرچم هدایت است و بر هیچ مسلمانی جایز نیست با او مخالفت نموده و کارشکنی کند، و اقدام کننده بر این کار، اهل آتش است، زیرا یمانی مردم را به حق و صراط مستقیم دعوت می نماید. «۷۹»

از این روایت استفاده می شود که قبل از قیام حضرت حجت (عج) پرچمهای حقی نیز برافراشته می شود و نیز پرچمهایی که مردم را در مسیر حکومت امام زمان (عج) دعوت می کند پرچمهای هدایت است و باید به یاری آنها شتافت.

۲- و باز در کتاب غیبت نعمانی به سند خویش از ابی خالد کابلی از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود:

گویا از مشرق، قومی را مشاهده می کنم که برای به دست آوردن حق قیام می نمایند، امّا حق به آنها داده نمی شود. پس با جدیت بیشتر به دنبال آن می روند، بازهم به آنها داده نمی شود، پس هنگامی که این چنین دیدند شمشیرهایشان را بر شانه هایشان می گذارند، در آن صورت آنچه می خواهند به آنها داده می شود، امّا آنان نمی پذیرند و قیام می کنند و آن را تنها به صاحب شما امام زمان (عج) واگذار می کنند. کشته های آنها شهیدند. اگر من چنین زمانی را دریابم جانم را در اختیار صاحب و رهبر این قیام قرار خواهم داد. «۸۰»

دلالت این خبر بر اینکه قیام و انقلابی پیش از ظهور قائم (عج) به وقوع خواهد پیوست و اینکه قیام او قیام به حقی است روشن و آشکار است.

۳- کتاب سنن ابن ماجه در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

خداوند برای ما اهل بیت، آخرت را بر

دنیا برگزیده و همانا اهل بیت من پس از من همواره با بلا و مصیبتها و پراکندگیها و تبعیدها، روبه رو خواهند شد تا اینکه یک قومی از

---

(۷۹). و لیس فی الرایات رایه اهدی من الیمانی هی رایه هدی لانه یدعو الی صاحبکم، فاذا خرج الیمانی حرم بیع السلاح علی الناس و کل مسلم، و اذا خرج الیمانی فانهض الیه فان رایته رایه هدی و لا یحل لمسلم ان یتلوی علیه فمن فعل ذلک فهو من اهل النار لانه یدعو الی الحق و الی طریق مستقیم. (غیبت نعمانی/ ۱۷۱، چاپ دیگر/ ۲۶۵، باب ۱۴، باب ما جاء فی العلامات التی تکون قبل قیام القائم، حدیث ۱۳).

(۸۰). کأنی بقوم قد خرجوا بالمشرق یطلبون الحق فلا یعطونه ثم یطلبونه فلا یعطونه فاذا رأوا ذلک وضعوا سیوفهم علی عواتقهم فیعطون ما سألوا فلا یقبلونه حتی یقوموا و لا یدفعونها الا الی صاحبکم، قتلاهم شهداء اما انی لو ادرکت ذلک لاستبقیت نفسی لصاحب هذا الامر. (غیبت نعمانی/ ۱۸۲- چاپ دیگر/ ۲۷۳، باب ما جاء فی العلامات التی تکون قبل قیام القائم باب ۱۴، حدیث ۵۰- بحار نیز در جلد ۵۲ ص ۲۴۳ همین روایت را به نقل از غیبت نعمانی آورده است.)

سوی مشرق که با آنان پرچمهای سیاه است خواهند آمد که دنبال خیر هستند، اما به آنان داده نخواهد شد. پس آنان جنگ و قتال خواهند کرد، پس یاری خواهند شد، آنگاه به آنان آنچه می خواستند داده خواهد شد، اما آنان، آن را نمی پذیرند تا اینکه آن را به مردی از اهل بیت من واگذار کنند، پس زمین را پر از

عـدل و داد خواهد کرد، پس از آنکه پر از ظلم و جور شده باشد. پس هر یک از شـما، آن روز را درک کردید به یاری آنان بشتابید، و لو با راه رفتن روی برف. «۸۱»

۴- و باز در همان کتاب آمده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: مردمی از مشـرق قیام می کنند و زمینه را برای حکومت مهدی (ع) آماده می نمایند. «۸۲»

۵- در کتاب بحار الانوار از تاریخ قم به سند خویش از ابی الحسن اول [موسی بن جعفر (ع)] روایت نموده که فرمود:

مردی از اهل قم، قیام می کند که مردم را به حق دعوت می نماید و عده ای اطراف او گرد می آیند، هماننـد قطعه های بزرگ آهن که بادهای شدید و توفانها، آنها را از موضع خود منحرف نمی کنند، از جنگ خسـته نمی شوند و نمی ترسند و بر خدای توکل می کنند و عاقبت از آن متقین است «۸۳».

احتمال دارد این روایت و روایتهای قبلی منطبق بر انقلاب اسلامی ایران باشد، چنانچه این معنی پوشیده نیست.

۶- و بـاز در کتاب بحار الانوار از تاریـخ قم آمـده است که از برخی از اصـحاب ما روایت شـده که گفت: من نزد امام صادق (ع) نشسـته بودم که این آیه در نزد آن حضرت قرائت شد: «فَإِذا جاءَ وَعْدُ أُولاهُما بَعَثْنا عَلَيْكُمْ عِباداً لَنا أُولِی بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجاسُوا خِلالَ الدِّيارِ وَ كانَ وَعْداً مَفْعُولًا «۸۴»- پس چون وقت اولین انتقام فرا رسد بندگان جنگجو و نیرومند خود را بر شما برانگیزانیم تا آنجا که درون خانه های شما را نیز جستجو کنند و این

---

(۸۱). عن رسول اللّه (ص): انا اهل بیت اختار اللّه لنا الآخره علی الدنیا و ان اهل

بیتی سیلقون بعدی بلاء و تشریدا و تطریدا حتی یأتی قوم من قبل المشرق معهم رایات سود فیسألون الخیر فلا یعطونه فیقاتلون فینصرون فیعطون ما سألوا فلا یقبلونه حتی یدفعوها الی رجل من اهل بیتی فیطؤوها قسطا کما ملئوها جورا فمن ادرک ذلک منکم فلیأتهم و لو هبوا علی الثلج. (سنن ابن ماجه ۲/ ۱۳۶۶ باب ۳۴، حدیث ۴۰۸۲).

(۸۲). یخرج ناس من المشرق فیوطئون للمهدی یعنی سلطانه. (سنن ابن ماجه ۲/ ۱۳۶۸ باب ۳۴، حدیث ۴۰۸۸).

(۸۳). رجل من اهل قم یدعوا الناس الی الحق یجتمع معه قوم کزبر الحدید لا تزلهم الریاح العواصف و لا یملون من الحرب و لا یجبنون و علی اللّه یتوکلون و العاقبه للمتقین. (بحار الانوار ۵۷/ ۲۱۶ باب ۳۶، حدیث ۳۷).

(۸۴). الاسراء/ ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۰

وعده ای است حتمی- پس ما گفتیم فدایت شویم اینان چه کسانی هستند؟ فرمود:- سه مرتبه- به خدا سوگند، اینان اهل قم هستند «۸۵».

۷- در کتاب صحیح مسلم به سند خویش آمده است که جابر بن عبد الله می گوید از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: پیوسته دسته ای از امت من بر اساس حق جهاد می کنند و پیروز خواهند بود تا روز قیامت فرا برسد «۸۶».

۸- باز در همان کتاب به سند خویش از جابر بن سمره از پیامبر اکرم (ص) روایت می کند که فرمود: پیوسته این دین برپا خواهد بود و جماعتی از مسلمین برای آن جهاد می کنند تا قیامت فرا برسد «۸۷».

و روایات دیگری مشابه این روایات که از ذکر آنها خودداری می کنیم.

ج- تعارض روایت با روایات جهاد و امر به معروف و نهی از منکر:

ظاهر این روایت، آن گونه که اهل سکوت برداشت نموده اند با ادلهٔ قطعی و روایاتی که در

بـاب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر وارد شـده تعارض دارد و در مقام تعارض بایـد از ظاهر این روایت صـرفنظر نماییم. زیرا دفاع از اسـلام و مسـلمین از مهمترین فرایض و واجبات است که در کتاب و سـنت بر انجام آن تأکید شده و عقل سلیم بر آن گواهی می دهد.

وظیفهٔ دفاع از کیان اسـلام و مسـلمین حتی در شرایطی که حکومت باطلی بر جامعه حاکم باشد و انسان مجبور باشد با استفاده از امکانـات آن حکومت، راه هجوم مشـرکین و بیگانگـان را سـد کنـد و از حق و عـدالت دفـاع نمایـد بـاز ساقـط نمی گردد، مشروط بر اینکه آن حکومت تأیید نشود. در این باره، روایت قابل توجهی است که متذکر می شویم.

یونس روایت می کند که خدمت امام رضا (ع) بودم، شخصـی آمد و گفت فدایت شوم، به یکی از دوستان و شیعیان شما خبر رسـیده که مردی برای جهاد در راه خدا بین مردم، شمشـیر و کمان تقسـیم می کند و او نیز رفته و شمشیر و کمان گرفته است، ولی نمی دانسته که این سلاح برای جهاد زیر نظر حکومت جائر است. سپس یاران و اصحاب با او

---

(۸۵). روی عن بعض اصـحابنا قال: کنت عند ابی عبد اللّه (ع) جالسا، اذ قرء هذه الآیه: «فَإِذا جاءَ وَعْدُ أُولاهُما بَعَثْنا عَلَيْكُمْ عِباداً لَنا أُولِی بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجاسُوا خِلالَ الدِّيارِ وَ كانَ وَعْداً مَفْعُولًا فقلنا: جعلنا فداک من هؤلاء؟

فقال:- ثلاث مرات- هم و اللّه اهل قم. (بحار الانوار ۵۷/ ۲۱۶ باب ۳۶، حدیث ۴۰).

(۸۶). لا تزال طائفه من امتی یقاتلون علی الحق ظاهرین الی یوم القیامه (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۲۴، حدیث ۱۹۲۳).

(۸۷). لن یبرح

هذا الدین قائما یقاتل علیه عصابه من المسلمین حتی تقوم الساعه (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۲۴، کتاب الاماره، باب ۵۳، حدیث ۱۹۲۲).

ملاقات نموده و به او گفته اند که جنگ همراه با اینها جایز نیست و او را وادار کرده اند که شمشیر و کمان را به کسی که از او گرفته بازگرداند.

حضرت فرمود: بلی باید چنین کاری انجام بدهد.

سؤال کننده گفت: اما به دنبال آن شخص گشته، ولی او را نیافته است، به او گفته اند که آن شخص از آن محل رفته (یا مرده) است.

حضرت فرمود: پس به مرزها برود، اما جنگ نکند.

گفت: مثل قزوین و عسقلان [محلی در مرزهای روم] و دیلم [گیلان] و مرزهایی نظیر اینها؟

حضرت فرمود: بلی.

گفت: اگر دشمنان به مرزهایی که او به عنوان مرزبانی رفته هجوم آوردند چه بکند؟

فرمود: به خاطر حفظ بیضه و کیان اسلام با آنها بجنگد.

گفت: به هر شکل با آنها بجنگد و جهاد کند؟

فرمود: نه، مگر اینکه دار الاسلام و کشورهای اسلامی در خطر باشد، آیا در نظر تو، اگر رومیها به شهرهای مسلمانان هجوم بیاورند نباید جلوی آنها را گرفت؟

بلی اگر با هجوم آنان به اساس اسلام و مسلمین لطمه وارد شود باید با آنان بجنگد، به خاطر خودش [به خاطر تکلیفی که به علت دفاع به عهدهٔ اوست] نه به خاطر سلطنت [بنی العباس]، چون که اگر اسلام متلاشی شد و به فراموشی گرایید ذکر و یاد و نام محمد (ص) نیز فراموش شده است. «۸۸»

این روایت را مشایخ سه گانه (شیخ کلینی، شیخ طوسی و شیخ صدوق) روایت نموده اند و ظاهرا روایتی است صحیحه، چرا که محمد بن

عیسی بن عبید، اگر چه علمای رجال در موثق بودن وی اختلاف نظر دارند، اما ظاهرا وی فردی ثقه و مورد اعتماد است، چنانچه

---

(۸۸). ففی خبر یونس قال: سأل ابا الحسن (ع) رجل و انا حاضر فقال له: جعلت فداک ان رجلا من موالیک بلغه ان رجلا یعطی سیفا و قوسا فی سبیل اللّه فاتاه فاخذهما منه و هو جاهل بوجه السبیل ثم لقیه اصحابه فاخبروه ان السبیل مع هؤلاء لا یجوز و امره بردهما قال: فلیفعل قال: قد طلب الرجل فلم یجده و قیل له قد قضی الرجل؟ قال:

فلیرابط و لا یقاتل قال: مثل قزوین و عسقلان و الدیلم و ما اشبه هذه الثغور؟ فقال: نعم، قال فان جاء العدو الی الموضع الذی هو فیه مرابط کیف یصنع؟ قال: یقاتل علی بیضه الاسلام، قال: یجاهد؟ قال: لا الا ان یخاف علی دار المسلمین أ رأیتک لو ان الروم دخلوا علی المسلمین لم ینبغ (یسع- خ ل) لهم ان یمنعوهم؟ قال: یرابط و لا یقاتل. و ان خاف علی بیضه الاسلام و المسلمین قاتل، فیکون قتاله لنفسه لیس للسلطان لان فی دروس الاسلام دروس ذکر محمد (ص). (وسائل ۱۱/ ۱۹، باب ۶، از ابواب جهاد عدو، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۲

نجاشی نیز قائل به همین معناست. «۸۹»

امّا آنچه از مفهوم روایت استفاده می گردد وجوب دفاع از حوزهٔ اسلام و مسلمین به هنگام تجاوز و هجوم کفار است و این، امر واضحی است که هیچ شکی در آن نیست، زیرا واگذاردن دفاع، سبب فرسودگی اسلام و محو شدن آثار و نام پیامبر اکرم (ص) است و هنگامی که چیزی واجب شد

مقـدمات آن نیز به طور حتم واجب و لازم می شود و مقدمات دفاع در این زمانها مسـلح شدن به سـلاح روز و فراگرفتن فنون مختلف نظامی و در حدّ امکان، تشکل و سازماندهی است.

ضرورت کسب آمادگی برای دفاع:

آیـا می توان گفت جهاد و دفاع و رانـدن کفار از کشورهای اسـلامی واجب است، امّا در نهایت بایـد کار حکومت را به افراد فـاسق و دنیـا طلب- بـدان جهت که آنـان در مسائـل سیاسـی تجربه دارنـد و علمـا و افراد عـادل، تجربهٔ چنـدانی در این زمینه ندارند- واگذار نمود؟

آیا بایـد به امثال آنچه در عراق پس از اخراج انگلیسـیها توسط جهاد و مبارزات علمای اعلام اتفاق افتاد [و حکومت به دسـت افراد ناشایسته و غیر متعهد قرار گرفت] تن درداد «۹۰»، یا اینکه باید نظام را و لو با صـرف وقت و امکانات در فراگیری مسائل سیاسـی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی و تحصیل اطلاع کافی بر حوادث و وقایعی که در عالم می گذرد حفظ و حراست نمود و مراقب بود تا جامعه مورد تهاجم فتنه ها و مشکلات قرار نگیرد؟

در کتاب کافی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

و العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس «۹۱»- کسی که به زمان خویش آگاه باشد، مورد هجوم شبهات قرار نمی گیرد.

و من در شـگفتم که چگونه علمای اعلام به امور جزئی مانند حفظ اموال صغیر و غایب، اهتمام ورزیده و آن را از امور حسبیه که شارع مقدس به رها ماندن آن رضایت نداده به

---

(۸۹). رجال نجاشی/ ۲۳۵ (چاپ دیگر/ ۳۳۳).

(۹۰). نظیر آنچه در عراق گـذشت انقلاـب مشـروطیت در ایران بود که به رهـبری علمـا و حمـایت مردم مسـلمان و مجاهـدت مجاهدین مشروطه به

پیروزی رسید، امّا به علت عدم اطلاع مسلمانان از ادارهٔ امور کشور و نیز دسیسه های افراد مرموز سیاستمدار و فرصت طلب، از مسیر خود منحرف شد و علما به مدرسه و تودهٔ مردم بر سر کسب و کار خود برگشتند و یک مشت افراد غربزده و عمال انگلیس به مجلس راه یافتند و زمام امور را به دست گرفتند، و همچون رضا خان قلدر را بر مردم حاکم کردند و مجلس محصول انقلاب مشروطه را به پایگاهی برای توجیه اهداف استعماری خود تبدیل کردند. (مقرر).

(۹۱). کافی ۱/ ۲۷ کتاب عقل و جهل، حدیث ۲۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۳

حساب می آورند، اما نسبت به کیان اسلام و مقدرات مسلمانان و حفظ شئون و نظام و توان و شوکت آنان بی تفاوتند و تصدی این گونه مسئولیتها را مخالف احتیاط تلقی می کنند؟ و در نتیجه این گونه امور و انجام آنها را به عهدهٔ کسی که به اسلام آشنا نبوده و ملتزم به دستورات آن نیست و تقوای لازم را برای این کار ندارد واگذار می کنند.

بلی! ظاهرا در ابتدای امر، کوتاهی و تقصیری نیز متوجه آنان نیست، زیرا محبوس بودن آنان برای مدت طولانی در گوشهٔ مدارس و سردابها و دور بودن از محیط سیاست در قرنهای متمادی موجب یأس آنان از بازگشتن حکومت به آنان شده و سبب این شده که نسبت به مقدمات و لوازم آن نیز بی توجه باشند و به مرور زمان از این مسئولیت مهم غفلت نموده و دسیسه های استعمار نیز آنان را هر چه بیشتر به غفلت کشانده است.

امّا عجیب تر اینکه حتی پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران با اینکه

برای حفظ انقلاب و به عهـده گرفتن برخی از مسئولیتهای آن به همکاری و کمک آنان بسیار نیاز بود، بـدین مسئولیت مهم توجه ننموده و بلکه به جای یـاری و کمـک و تلاش در جهت فراگیری علومی که حفـظ انقلاب و ادارهٔ کشور به آن نیازمند است به تهاجم و کارشکنی و حمله به انقلاب پرداختند.

بار خدایا به آبروی محمد و آل محمد، ما را برای نصرت اسلام و تقویت مسلمانان موفق و مؤید بدار. «۹۲»

---

(۹۲). چگونه می توان تصور نمود که خداونـد، شریعت و دینی را برای همهٔ مردم در همهٔ زمانها و عصرها فرستاده باشد، اما برای حفـظ و حراست و دفـاع از آن، تکلیفی برای مسلمین مشـخص نکرده باشـد و در نتیجه بعـد از آن همه زحمتها که برای تبلیغ و گسترش اسلام کشیده شده، دو دستی تقدیم افراد فاسق و ظالم گردد.

علمای اعلام در مباحث اصول، این قدر روی مقدمهٔ واجب تکیه نموده و به نصب سلم (نردبان) برای رفتن روی پشت بام مثال می زننـد، امـا نسبت به فراگیری علم ادارهٔ کشور و حکومت اسـلامی توجه و عنـایتی نمی کننـد تا جایی که علمای عراق (در سال ۱۹۲۰) برای دفاع از کشور اسـلامی عراق و کوتاه کردن دست انگلیسیها قیام کردند و آنها را از کشور بیرون راندند، اما پس از پیروزی به نجف برگشـته و مشغول فقه و اصول شدند و کشور را به دست سیاسـتمداران غیر آشـنا به مسائل اسلامی و غیر مسئول نسبت به امور مسلمین سپردنـد و در نتیجه تمام زحمات به هدر رفت و کار به جایی کشـید که الان مثل صدامی، غاصبانه بر آن حکومت می کند و

ظالمـانه به کشـور جمهوری اسـلامی هجوم نظـامی می آورد. آیـا هنر ادارهٔ کشور، مخصوص یـک مشت فرنـگ رفته است یا اینکه افراد متدین هم لازم است علم ادارهٔ کشور را بیاموزند و خود را برای ادارهٔ کشور اسلامی آماده نمایند؟

چرا طلاب نبایـد در کنـار درس مکـاسب و کفـایه، علم ادارهٔ کشور را هم بیاموزنـد و چرا یـک مجتهـد نبایـد آگاه به مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی کشور باشد؟!

همان گونه که احـداث و ایجاد نظام اسـلامی لازم و واجب است و ادارهٔ امور مسـلمین به عنوان امور حسبیه به عهدهٔ علماست، ایجاد مقدمات و فراگیری علوم آن هم باید در حوزه ها باشد. البته اگر انسان توانایی انجام-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۴

قائم کیست؟:

بـاز گردیم به ادامـهٔ بررسـی مفهوم فقهی روایت: احتمال ضـعیف دیگری که در روایت داده می شود این است که مراد از لفظ «القائم» که در این روایت و روایات دیگری نظیر آن آمـده است امام دوازدهم (ع) که در آخر الزمان قیام می کند نباشد، بلکه مراد از قائم هر کسـی که قیام به حق کند باشد و غرض این روایت، تخطئه کسانی باشد که در زمانی که رهبر به حق، مشـغول تهیـهٔ مقـدمات و ایجـاد شـرایط برای قیـام اسـت فرصت طلبـانه برای دست آوردن ریـاست و جـذب مردم، دست به حرکتهـای شتابزده و ناپخته و زودرس می زنند.

بر اساس این احتمال، شایـد بتوان گفت برخی از ائمه (ع) در صـدد تهیهٔ مقدمات قیام و انقلاب بودند، امّا به خاطر تقیه نکردن برخی از شیعیان و کتمان نکردن رازها یا به خاطر پیش افتادن برخی و دست زدن به حرکت و قیام زودرس، اساس قیام به حق

را ویران کرده و زمینهٔ آن را از بین ببرند [و این روایت برای بازداشتن افراد از دست زدن به این گونه قیامهای زودرس باشد].

در کتاب تحف العقول ضمن وصیت امام صادق (ع) به مؤمن الطاق (یکی از اصحاب و شاگردان آن حضرت) آمده است:

«فو الله لقد قرب هذا الامر ثلاث مرات فاذعتموه، فاخّره الله- «۹۳» به خدا سوگند سه مرتبه موقعیت این امر (قیام و انقلاب) نزدیک شد، امّا شما آن را فاش کردید، پس خدا آن را به تأخیر افکند».

و مرحوم کلینی در اواخر کتاب الحجه اصول کافی، بابی را منعقد نموده، تحت این عنوان که: «همهٔ ائمه (ع) قائم هستند».

در روایت «حکم» از امام باقر (ع) آمده است که فرمود: ای حکم، همهٔ ما قائم به امر خدا هستیم، گفتم پس تو مهدی هستی؟ فرمود: همهٔ ما، هدایت شده به سوی خدا هستیم. گفتم پس تو صاحب شمشیری؟ فرمود: همهٔ ما صاحب شمشیر و وارث شمشیریم. «۹۴»

- کاری را ندارد نباید آن را تقبل کند بلکه دنبال مقدمهٔ آن که آموزش و کسب صلاحیت است باشد و سپس آن کار را به عهده بگیرد، و مادامی که آمادگی لازم را نیافته از کسانی که آگاه و وارد هستند، استمداد کند. (از افاضات معظم له در درس).

(۹۳). تحف العقول/ ۳۱۰.

(۹۴). فی روایه حکم عن ابی جعفر (ع) انه قال: یا حکم، کلنا قائم بامر الله، قلت: فانت المهدی؟ قال: کلنا نهدی الی الله، قلت: فانت صاحب السیف؟ قال: کلنا صاحب السیف و وارث السیف. (کافی ۱/ ۵۳۶ باب الائمه (ع) کلهم قائمون، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۵

و در روایت دیگری

عبد الله بن سنان روایت نموده که گفت: خدمت امام صادق (ع) آیه:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ «۹۵»- روزی که هر دسته از مردم را به امامشان فرا می خوانیم» را قرائت کردم، حضرت فرمود: امام آنان کسی است که پیشاپیش آنهاست و او قائم مردم زمان خویش است «۹۶».

ما پیش از این نیز گفتیم که لفظ امام از نظر لغت برای هر پیشوا و جلوداری وضع شده است و منحصر به ائمه دوازده گانه (ع) نیست، بر این اساس شاید مراد از «قائم اهل زمان خویش» نیز اعم بوده و مراد از آن قائم بالفعل در میان هر امت باشد. اما از سوی دیگر این احتمال بسیار بعید به نظر می رسد، زیرا آنچه از لفظ «القائم»- که همراه با الف و لام تعریف- در روایات ما به کار برده شده، ظاهر می شود. همان قائم مورد نظر یعنی امام زمان (عج) است، پس در این صورت مراد از پرچمی که در این روایت، مورد مذمت قرار گرفته، پرچمی است که صاحب آن مردم را به نفس خویش فرا خواند نه به اقامهٔ حق، و اطاعت از امام به حق، و این نکته ای است شایان توجه و دقت.

۷- روایت عمر بن حنظله:

[متن روایت]

عمر بن حنظله قال: سمعت ابا عبد الله (ع) يقول: خمس علامات قبل قيام القائم الصيحه و السفياني و الخسف و قتل نفس الزكيه و اليماني. فقلت جعلت فداك ان خرج احد من اهل بيتك قبل هذه العلامات أ نخرج معه؟ قال: لا «۹۷»- عمر بن حنظله روایت می کند که امام جعفر صادق (ع) فرمود: پنج علامت قبل از قیام قائم وجود دارد: صیحه [ندای آسمانی] و سفیانی [خروج سفیانی]

و فرو رفتن به زمین [فرو رفتن لشکر سفیانی به زمین در محلی به اسم بیداء] و کشته شدن نفس زکیه [شخصی به اسم نفس زکیه و یا انسان باتقوایی که دارای نفس تزکیه شده ای است] و یمانی [خروج یمانی]. عرض کردم، فدایت گردم اگر یکی از اهل بیت شما قبل از این علامتها خروج نمود آیا با وی خروج کنیم؟ حضرت فرمود: نه.

توضیح روایت:

این روایت از جهت سند به طور نسبی بد نیست، اگر چه در بین علمای رجال، مورد وثوق بودن عمر بن حنظله مورد گفتگو است.

در متن روایت، شاید مراد به «صحیحه» همان ندای آسمانی باشد (که از علائم ظهور است) چنانچه در روایت حلبی از امام صادق (ع) وارد شده که فرمود: «در ابتدای روز،

---

(۹۵). اسراء/ ۷۱.

(۹۶). امامهم الذی بین اظهرهم، و هو قائم اهل زمانه. (کافی ۱/ ۵۳۶، حدیث ۳).

(۹۷). وسائل ۱۱/ ۳۷ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۷.

ندادهنده ای از آسمان ندا سر می دهد: همانا علی و شیعیان او رستگارانند و فرمود: در آخر روز، منادی دیگری ندا سر می دهد همانا عثمان و شیعیان او رستگارانند «۹۸». و مراد به «خسف» همان فرو رفتن لشکر سفیانی در سرزمین «بیداء» است.

و اینکه امام (ع) عمر بن حنظله و افراد دیگری همانند وی را از خروج با یکی از سادات اهل بیت نهی فرموده، بیانگر این است که این روایت دربارهٔ قضیهٔ مشخصی بیان شده و شاید مراد خروج همراه کسی باشد که در آن زمان (یا در زمانهای بعد) قیام نموده و ادعای مهدویت داشته است. بنابراین ذیل روایت بر این معنی تأکید

دارد که علامتهای مذکور حتمی است و هر کس از اهل بیت که پیش از این علامتها قیام کند آن «قائم موعود» نیست.

در هر صورت، این روایت به جهاد دفاعی نسبت به ما، پس از آنکه لزوم و وجوب آن با کتاب و سنت و عقل ثابت گردید، مربوط نیست.

۸- روایت «معلی بن خنیس»:

این روایت و شرح آن، ذیل روایت سوم همین باب ضمن شرح حال سدیر، بیان شد.

۹- روایت «انس بن محمد»:

[متن روایت]

صدوق باسناده عن حماد بن عمرو و انس بن محمد عن أبیه عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) [فی وصیه النبی لعلی (ع)] قال: یا علی ان ازاله الجبال الرواسی اهون من ازاله ملک لم تنقض ایامه «۹۹»- صدوق به سند خود از حماد بن عمرو از انس بن محمد از پدرش از امام جعفر صادق (ع) از پدرانش (ع) نقل می کند که پیامبر اکرم (ص) ضمن وصیتی به علی (ع) فرمود: ای علی، همانا از جای کندن کوههای محکم و برافراشته شده آسانتر است از بر کنار کردن سلطانی که هنوز روزگار او پایان نیافته است.

توضیح روایت:

این روایت یک قسمت از روایتی طولانی است که مرحوم صدوق در اواخر کتاب الفقیه آورده و بیشتر فقرات و قسمتهای آن متضمن بیان احکام شرعی یا آداب اخلاقی است و در قسمتی از آن به ذکر مطالبی که گمان می رود اخبار غیبی است پرداخته است.

در این روایت، پیامبر اکرم (ص) نمی خواهد بفرماید قیام در مقابل پادشاهان بی فایده و ناموفق است، با اینکه ما ملاحظه می کنیم بسیاری از انقلابها در مقابل نظامهای شاهنشاهی

---

(۹۸). فی خبر الحلبی عن ابی عبد اللّه (ع) قال: ینادی مناد من السماء اول النهار: الا ان علیا و شیعته هم الفائزون، قال و ینادی مناد فی آخر النهار: الا ان عثمان و شیعته هم الفائزون. (کافی ۸/ ۳۱۰، حدیث ۴۸۴).

(۹۹). وسائل الشیعه ۱۱/ ۳۸.

در اروپا و آسیا و آفریقا به پیروزی رسیده است و در همین اواخر، ملاحظه فرمودید که انقلاب اسلامی در مقابل نظام شاهنشاهی ایران به پیروزی رسید و روشن ترین دلیل بر امکان

هر چیز وقوع آن است. از سوی دیگر، این روایت در صـدد تحریم قیـام در مقابل پادشاهان نیست وگرنه قیام امیر المؤمنین (ع) در مقابـل معاویه ای که پایه های حکومت خود را در شام محکم کرده بود صـحیح نبود، با اینکه آن حضـرت با وی به جنگ برخاست و مردم را برای جنگ با او ترغیب و تشویق می نمود و چنانچه در نهج البلاغه آمده است می فرمود: «من با تمام توان تلاش می کنم تا زمین را از این شـخص واژگونه و جسم پلیـد پاک کنم، تا سـنگ و کلوخها، از دانه های دروشدهٔ گندم جدا گردد». «۱۰۰» ۱

و اگر آنچه در مقدمهٔ صـحیفهٔ سـجادیه آمده است صـحیح باشد که پیامبر اکرم (ص) به صورت یک راز، حکومت بنی امیه و مـدت خلافت آنان را برای آن حضـرت و اهل بیتش بیان فرموده بود- چنانچه پیش از این تفصـیل آن گـذشت- پس به ناچار بایـد گفت غرض از قتال آن حضـرت، جـدا کردن صف حق از صف باطل و اتمام حجت بوده است، چنانچه ظاهر عبارت آن حضـرت نیز مشـعر به همین معناست. و همین اشکال که در مورد قیام حضرت امیر (ع) در مقابل معاویه گفته شد عینا در مورد قیام حضرت سید الشهدا (ع) در برابر حکومت یزید نیز جریان دارد.

بیان مشکلات مبارزه، نه نفی قیام:

خلاصـهٔ کلام اینکه غرض پیـامبر اکرم (ص) از بیان این فراز، عـدم موفقیت یا حرمت قیام در مقابل پادشاهان نیست بلکه بیان این معنی است که پادشـاهی و حکومت، ماننـد سـایر امور، بی تردیـد تـابع قضـا و قـدر الهی است. پس اگر شـکستی از ناحیهٔ پادشاهان به افراد برسد نباید موجب ناامیدی و یأس از

قیام به حق گردد، زیرا ممکن است خداوند پیروزی و ظفر را زمانی پس از آن قرار داده باشد.

اگر بر فرض، پیروزی نیز به دست نیامد باز به وظیفهٔ عمل شده است. با اینکه آن حضرت بخواهد بفرماید: سرنگون کردن حکومت پادشاهان کار مشکلی است همانند از جا کندن کوه سرسخت و پابرجا، که نیاز به تهیهٔ مقدمات بسیار و گذشت زمان و ارشاد و رشد سیاسی مردم دارد، همان گونه که از جای کندن کوه نیاز به زمان کافی و به کارگیری امکانات بسیار دارد.

در هر صورت، وظیفهٔ مردم نسبت به دفاع از اسلام و مسلمین به حال خود باقی است و

---

(۱۰۰). و سأجهد فی ان اطهر الارض من هذا الشخص المعکوس و الجسم المرکوس حتی تخرج المدره من بین حب الحصید. (نهج البلاغه. نامهٔ ۴۵- فیض/ ۹۷۱- لح/ ۴۱۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۸

باید و لو با تحمل مشکلات، مقدمات و زمینه های آن را فراهم نمود «۱۰۱» ۱.

۱۰- روایت عیص بن قاسم:

این روایت قسمتی از روایت عیص بن قاسم، روایت اول باب است که به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

۱۱- روایت ابی عبدون:

این روایت منقول از کتاب عیون اخبار الرضاست و در شأن و مقام زید بن علی «ره» است که باز در ذیل روایت اول باب [روایت عیص بن قاسم] به هنگام شرح احوالات زید «ره» بحث تفصیلی آن گذشت.

۱۲- روایت ابی عبد الله سیاری:

[متن روایت]

در آخر کتاب سرائر از کتاب احمد بن محمد بن سیار (ابی عبد الله سیاری) روایت نموده که وی از مردی نقل نموده که گفت: در نزد امام صادق (ع) سخن از کسی رفت که از آل محمد (ص) خروج می نماید. حضرت فرمود:

لا زال انا و شیعتی بخیر ما خرج الخارجی من آل محمد و لوددت ان الخارجی من آل محمد خرج و علی نفقه عیاله «۱۰۲» ۱.

پیوسته من و شیعیانم بر خیر هستیم تا هنگامی که شورشگری از آل محمد خروج نماید.

چقدر دوست دارم شورشگری از آل محمد قیام کند و من خرجی زن و بچه و عائلهٔ او را بپردازم.

توضیح روایت:

این روایت گذشته از اینکه مرسل است و راوی اصلی شناخته شده ای

---

(۱۰۱). این روایت در صدد نفی دفاع و مبارزه نیست بلکه می فرماید جهاد و مبارزه با سلطانی که پایگاهش را محکم کرده و بر مردم تسلط یافته، بسیار مشکل است. باید نیرو و امکانات فراهم نمود و زمینه را مساعد کرد.

این کار، کار کوچکی نیست، مبارزه، کتک، زندان، زجر و شکنجه و تبعید و شهادت به همراه دارد.

باید مردم را آگاه ساخت، تشکیلات درست کرد، متینگ و تظاهرات راه انداخت و سالها خون دل خورد تا مبارزه ای به ثمر برسد. مبارزه کردن، مشکل است، اما اینطور نیست که به ثمر نرسد. ما، در طول تاریخ بسیاری از قدرتهای ستمگر را داشته ایم که در اثر مبارزهٔ مردم سرنگون شده و از بین رفته اند. حکومت تزار شوروی، فراعنهٔ مصر، پادشاهان فرانسه و حکومت محمد رضا پهلوی با وجود حمایت سازمانهای جاسوسی سیا و ساواک و دو هزار و پانصد سال سابقهٔ شاهنشاهی و ...

من

یادم هست قبل از پیروزی انقلاب که گاهی اعلامیه هایی را بر ضد رژیم امضا می کردیم بعضی از رفقای خاص ما می گفتند شما دیوانه شده اید! شما در مقابل حکومت نمی توانید کاری بکنید. تلاشهای شما «جنگ مشت و درفش است» و از روی دلسوزی همین روایتها را (به عنوان روایت یأس!) برای ما می خواندند! (از افاضات معظم له در درس).

(۱۰۲). وسائل ۱۱/ ۳۹، باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۸۹

ندارد، سند آن نیز ضعیف است. زیرا طبق آنچه نجاشی گفته: سیاری فردی است از جهت روایت ضعیف و فاسد المذهب. روایتهای او دور انداخته می شود و بیشتر روایتهای منقول از وی مرسل است، و ابن غضائری دربارهٔ وی گفته: او در نقل روایت، ضعیف، شخصی عجول، روی گردان از حق، غلوکننده و منحرف است.

بلی از مستدرك نقل شده که چون مرحوم کلینی و دیگران [نظیر ابن ادریس] زیاد، از وی روایت نقل کرده اند خود می تواند دلیلی بر موثق بودن وی باشد. «۱۰۳» ۱

در هر صورت مرحوم صاحب وسائل این خبر را در این باب، بدون جهت آورده، زیرا این روایت از ادلهٔ منع خروج در زمان غیبت نیست، بلکه اجمالا- از ادلهٔ جواز قیام است، ولی مفاد آن تأیید هر گونه خروج و قیام از آل محمد و جواز آن نیست، بلکه روایت در صدد این است که خیر و خوبیهایی که به طور قهری بر قیام مترتب است را بیان دارد. زیرا هر گونه قیام و خروجی در آن شرایط، موجب مشغول کردن پیشوایان ستم به خودشان می گردد و در این میان، امام (ع) و شیعیانش از گزند

حکومت مصون می مانند، پس اگر خروج کننده دعوت به حق می کند در این صورت، نفس مبارزهٔ وی مورد تأیید و تقدیر است، و اگر این گونه نیست حد اقل باعث مشغول شدن ستمگر با ستمگر است که در این بین، اهل حق، سالم باقی می مانند. [و همین است معنی کلام حضرت که فرمود: ما و شیعیانمان تا ظهور شورشگری از آل محمد به خیر هستیم].

۱۳- روایت عبیدی:

[متن روایت]

عبیدی از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

ما کان عبد لیحبس نفسه علی الله الا ادخله الله الجنه «۱۰۴» ۱

هیچ بنده ای جان خود را بر خدا حبس نمی کند، مگر اینکه خداوند او را به بهشت داخل می نماید.

توضیح روایت:

[حبس نفس، وقف جان در راه خداست نه سکوت]. این روایت نیز همانند روایت گذشته، از ادلهٔ سکوت و منع خروج و قیام در زمان غیبت نیست، زیرا حبس نفس بر خدا معنای آن وقف جان در راه خداست و این معنی با جهاد و مبارزه سازگارتر است تا با سکوت و سکون.

واژهٔ حبس نفس، نظیر واژهٔ صبر است که در عرف مردم غیر عرب، گاهی به معنی

---

(۱۰۳). تنقیح المقال ۱/ ۸۷.

(۱۰۴). وسائل ۱۱/ ۳۹، باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۳.

سکوت و بی تحرکی به کار برده می شود، با اینکه مراد از صبر، استقامت و پایداری در میدان عمل و جهاد است، به گونه ای که مشکلات و حوادث مترتبه بر آن، انسان را از جهاد و مبارزه بازندارد- و این نکته ای است شایان تأمل «۱۰۵» ۱.

۱۴- روایت حسین بن خالد:

[متن روایت]

حسین بن خالد، قال قلت لأبی الحسن الرضا (ع) ان عبد الله بن بکیر کان یروی حدیثا و انا احب ان اعرضه علیک، فقال: ما ذلک الحدیث؟ قلت: قال ابن بکیر: حدثنی عبید بن زراره قال: کنت عند ابی عبد الله (ع) ایام خرج محمد (ابراهیم) بن عبد الله بن الحسن اذ دخل علیه رجل من اصحابنا فقال له: جعلت فداک ان محمد بن عبد الله قد خرج فما تقول فی الخروج معه؟ فقال: اسکنوا ما سکنت السماء و الارض. فقال عبد الله بن بکیر فان کان الامر هکذا أو لم یکن خروج ما سکنت السماء و الارض فما من قائم و ما من خروج، فقال ابو الحسن (ع): صدق ابو عبد الله (ع) و لیس الامر علی ما تأوله

ابن بکیر انما عنی ابو عبد الله (ع) اسکنوا ما سکنت السماء من النداء و الارض من الخسف بالجیش. «۱۰۶» ۱

حسین بن خالد روایت می کند که به امام رضا (ع) عرض کردم عبد الله بن بکیر حدیثی را روایت می کند و من دوست دارم آن را بر شما عرضه دارم. حضرت فرمود: آن حدیث چیست؟ گفتم ابن بکیر می گوید که عبید بن زراره گفت: در زمانی که محمد بن عبد الله بن حسن قیام کرده بود من خدمت امام صادق (ع) بودم، یکی از اصحاب وارد شد و گفت:

فدایت شوم، محمد بن عبد الله خروج کرده است نظرتان در خروج همراه با او چیست؟

حضرت فرمود: تا هنگامی که آسمان و زمین آرام هستند، آرام باشید.

عبد الله بن بکیر می گفت: پس اگر جریان چنین است و مادامی که آسمان و زمین ساکن است شورش و قیامی نباید صورت گیرد، پس هرگز قیام، و رهبری که قیام نماید نخواهد بود. امام رضا (ع) فرمود: بلی ابو عبد الله (ع) راست گفته است، اما مسأله آن طور

---

(۱۰۵). اهل سکوت از حبس نفس، اینطور برداشت کرده اند که انسان باید در خانه بنشیند و دست روی دست بگذارد و دم نزند تا خداوند او را به بهشت ببرد، با اینکه حبس نفس، وقف جان در راه خداست. انسان می خواهد با آمریکا بجنگد، با شوروی بجنگد، می خواهد دنیای اسلام را از استعمار دویست- سیصدساله نجات بدهد و مسلم است که این، مشکلاتی دارد و توطئه هایی علیه او تدارک می بینند که برای مقابله با آن باید کاملا جان خود را وقف راه خدا نموده باشد. و درست در این صورت است

که اگر کشته شود یا زنده بماند خداوند او را به بهشت وارد می کند، وگرنه با در به روی خود بستن و در کنج خانه به عزلت نشستن، انتظار چه بهشتی را می توان از خداوند داشت؟ (از افاضات معظم له در درس).

(۱۰۶). وسائل الشیعه ۱۱/ ۴۱ به نقل از نهج البلاغه، فیض/ ۷۶۵ خطبهٔ ۲۳۲، لح ۲۸۲ خطبهٔ ۱۹۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۹۱

نیست که ابن بکیر تأویل نموده، بلکه ابو عبد الله (ع) خواسته است بفرماید تا مادامی که آسمان از صدا [صیحهٔ آسمانی] و زمین از فروبردن لشکر [لشکر سفیانی] ساکت است، شما هم ساکت باشید. [نه برای همیشه].

توضیح روایت:

در توضیح این روایت، همان گونه که قبلا گفته شد، باید گفت ظاهر روایات و تاریخ این است که محمد بن عبد الله به عنوان مهدویت خروج کرده بود و مردم را دعوت به نفس می کرده است و امام (ع) می خواهد بفرماید برای قیام مهدی قائم آل محمد این دو علامت هست. پس کسی که قبل از این دو علامت ادعای قیام نماید از وی نپذیرید.

علاوه بر آن، شخص سؤال کننده و شرایط سؤال و جلسه ای که در آن، سؤال شده مشخص نیست. احتمال می رود در جلسه، جاسوسی حضور داشته است که امام صادق (ع) به نحو اجمال جواب می دهند به گونه ای که ایهام این معنی را داشته باشد که خروج و قیام به طور کلی جایز نیست چنانچه بکیر نیز همین معنی را برداشت نمود.

در هر صورت آنچه از این روایت استفاده می شود این است که «فریاد آسمانی» و «فرو رفتن در زمین» از علایم مهدی موعود (عج) است و قبل از بروز

این علامتها همراه با کسی که ادعای مهدویت دارد خروج جایز نیست. پس این روایت بر سکوت و عدم قیام در مقابل هجوم دشمنان اسلام به اسلام و شئون مسلمانان دلالت ندارد و این مطلبی است روشن و آشکار.

۱۵- کلام امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه:

[متن کلام]

محمد بن حسین الرضی فی نهج البلاغه عن امیر المؤمنین (ع) قال فی خطبه له: الزموا الارض و اصبروا علی البلاء و لا تحرکوا بایدیکم و سیوفکم فی هوی ألسنتکم و لا تستعجلوا بما لم یعجله الله لکم فانه من مات منکم علی فراشه و هو علی معرفه حق ربه و حق رسوله و اهل بیته مات شهیدا و وقع اجره علی الله و استوجب ثواب ما نوی من صالح عمله و قامت النیه مقام اصلاته لسیفه فان لکل شی ء مده و اجلا.

حضرت امیر در خطبهٔ ۲۳۲ نهج البلاغه می فرماید:

بر زمین میخکوب شده و بر بلاها صبر نمایید و شمشیر و دستهایتان را در جهت خواستهای زبانتان به حرکت در نیاورید و نسبت به آنچه خداوند برای شما در آن عجله قرار نداده عجله نکنید. پس همانا اگر کسی از شما در رختخواب بمیرد اما نسبت به خدا و رسول و اهل بیتش معرفت و شناخت داشته باشد شهید مرده و اجرا و با خداست و آنچه را از اعمال نیک، نیت داشته پاداشش را خواهد برد و همان نیت خیر او در ردیف برافراشتن شمشیر است و بدانید که برای هر چیز مدت و سرآمدی است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۹۲

توضیح کلام امام:

[چگونه می توان گفت امیر المؤمنین (ع) امام الساکتین است؟!] در توضیح کلام فوق باید توجه داشت که این کلام از کسی است که آن همه خطابه های آتشین در تشویق به جهاد و مبارزه با ستمگران و ظالمین ایراد نموده و کافی است در اثبات این معنی، خطبهٔ ۲۷ نهج البلاغه ملاحظه شود که چگونه ساکتین و قاعدین زمانهٔ خود (مردم کوفه)

را که به بهانه های واهی شانه از زیر بار جهاد خالی می کردند مورد تحقیر قرار داده و می فرماید:

زشت باد رویتان، که هدف تیرهای دشمن قرار گرفته اید. به شما هجوم می آورند، به آنها هجوم نمی برید، با شما می جنگند، با آنها نمی جنگید، معصیت خدا می شود، و شما به آن رضایت می دهید! «۱۰۷» ۱

از سوی دیگر، کلام آن حضرت، بی تردید در ارتباط با مورد خاص و شرایط ویژه ای است. زیرا پیش از این گذشت که جهاد همانند دیگر امور، متوقف بر تهیهٔ مقدمات و مهمات و نیرو و برنامه ریزی صحیح است و شتابزدگی در آن و تحت تأثیر احساسات آنی قرار گرفتن، بسیار مضر است و امام (ع) در این کلام، می خواهند همین معنی را بیان بفرمایند.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه خویش در تفسیر این کلام حضرت می نویسد:

«امام (ع) با این کلام در صدد آن نیست که مردم کوفه را از رفتن به جنگ اهل شام بازدارد، زیرا امام (ع) همواره آنان را از سستی و کوتاه آمدن در جنگ با شامیان سرزنش کرده است، بلکه چون تعدادی از یاران امام (ع) در صدد بودند نفاق و فساد، تعدادی از افراد فاسد و فاسق کوفه را شناسایی و بر ملاء نمایند و آنان را به قتل برسانند برای جلوگیری از پراکندگی، تشتت و ایجاد اختلاف داخلی بین ارتش خود، آنان را از این کار در آن شرایط بازداشته و فرموده است: بنشینید و بر بلاها صبر کنید.» «۱۰۸» ۱

و در شرح ابن میثم بحرانی دربارهٔ این کلام آمده است:

«امام (ع) در این کلام، مردم را از دست زدن به جهاد بدون دستور امامی از

فرزندان خویش پس از خود برحذر داشته، و این در شرایطی است که کسی از آنان برای تشکیل حکومت قیام ننموده باشد که در این صورت، دست زدن به اینگونه تحرکات جایز نیست، مگر با اشاره و اجازهٔ امام وقت.» «۱۰۹» ۱ امّا آنچه به نظر می رسد این است که آنچه ایشان (ابن

---

(۱۰۷). فقبحا لکم و ترحا حین صرتم غرضا یرمی، یغار علیکم و لا تغیرون، و تغزون، و یعصی اللّه و ترضون.

(نهج البلاغه فیض/ ۹۵، لح/ ۷۰).

(۱۰۸). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۳/ ۱۱۳.

(۱۰۹). شرح نهج البلاغه ابن میثم ۴/ ۲۱۰.

میثم) فرموده خلاف ظاهر کلام آن حضرت است و آنچه ما پیش از این گفتیم ظهور بیشتری دارد و درست تر به نظر می رسد سخن ابن ابی الحدید که خوانده شد مؤید همین معناست.

در هر صورت کلام آن حضرت به جهاد دفاعی در زمانهای ما، پس از تهیهٔ شرایط و مقدمات آن مربوط نمی شود و حتی ناظر به جهاد ابتدایی نیز نیست، چنانچه بحث آن به تفصیل پیش از این گذشت (که وجوب هر دو نوع جهاد) موقوف به حضور و وجود امام معصوم نیست.

۱۶- روایت جابر:

[متن روایت]

جابر عن ابی جعفر (ع) قال: الزم الارض و لا تحرک یدا و لا رجلا حتی تری علامات اذکر هالک و ما اراک تدرکها: اختلاف بنی فلان و مناد ینادی من السماء و یجیئکم الصوت من ناحیه دمشق ... «۱۱۰» ۱

جابر از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که فرمود: بنشین و دست و پایت را [در جهت قیام و مبارزه] حرکت نده، تا علاماتی که برایت می گویم مشاهده کنی

و گمـان نکنم [عمرت کفـاف دهـد و] آن علامات را درک نمایی: «اختلاف بنی فلان» و «ندادهنـده ای که از آسـمان فرا می خواند» و «صدایی که از ناحیهٔ دمشق به شما می رسد».

توضیح روایت:

روشن است که طرف سخن در این روایت جابر است و شاید مربوط به یک قضیهٔ خاص در یک جریان بخصوصی باشد.

یـا اینکه در جابر، ویژگیهای خاصـی بوده نظیر آنچه برای سـدیر گفته شـد [ظرفیت تحمل مشـکلات مبارزه و کتمان اسـرار را نداشته است]. یا اینکه مجلس از اغیار، خالی نبوده [و امام (ع) در شرایط تقیه این سخنان را بیان فرموده اند].

یـا اینکه غرض آن حضـرت (ع) بیـان علامتهـای حتمی قیـام قـائم به حق بوده تـا ذهنیت جابر را- که انواع ظلم و فشارها را در زمان خویش مشاهـده می نموده و بر اساس روایات میدانسـته که قائم به حق آنها را برطرف می کند، و می پنداشـته که هنگام آن فرا رسیده است- بشکند، [و بفرماید این زمان، زمان ظهور قائم نیست].

به عبارت دیگر، ذکر علایم ظهور مهدی و قائم به حق، شاهد بر این معناست که غرض آن حضـرت (ع) نهی از تحرک همراه بـا کسـی اسـت کـه پیش از بروز این علامـات، ادعـای مهـدویت می نمایـد، و دیگر احتمالاـت نظیر آنچه ذکر گردیـد. در هر صورت امثال این گونه

---

(۱۱۰). وسائل الشیعه ۱۱/ ۴۱ باب ۱۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱۶.

روایتهـا نمی توانـد بـا ادلـهٔ جهـاد و امر به معروف و نهی از منکر با آن همه کثرتی که دارد، مقابله نمایـد. چنانچه این معنی بر اهل نظر پوشیده نیست.

۱۷- روایت زرّ بن حبیش:

[متن روایت]

زرّ بن حبیش قـال: خطب علی (ع) بـالنهروان (الی ان قـال) فقام رجل فقال: یا امیر المؤمنین حـدثنا عن الفتن، فقال: ان الفتنه اذا قبلت شبهت. ثم ذکر الفتن بعده (الی ان قال) فقام رجل فقال: یا امیر المؤمنین،

مـا نصـنع فی ذلک الزمان؟ قال: انظروا اهل بیت نبیکم فان لبـدوا فالبـدوا و ان استصـرخوکم فانصـروهم توجروا و لا تسـتبقوهم فتصرعکم البلیه ثم ذکر حصول الفرج بخروج صاحب الامر (ع) «۱۱۱» ۱

کتـاب الغـارات از زرّ بن حـبیش روایت می کنـد که حضـرت علی (ع) در نهروان خطبه ایراد می فرمود. شخصـی بپاخـاست و گفت ای امیر المؤمنین دربارهٔ فتنه ها سخن بگو.

حضـرت فرمود: فتنه ها هنگامی که روی می آورند شـبهه ناک هسـتند، سـپس پاره ای از فتنه ها را برشمرد. شخص دیگری از جای برخاست و گفت ای امیر مؤمنان در آن زمان ما چه کنیم؟

حضـرت فرمود به اهـل بیت پیامبرتان نگاه کنیـد. اگر آنها درنگ کرده و ایسـتادند، شـما هم توقف کنیـد و اگر از شـما یاری طلبیدنـد به یاری آنها بشـتابید تا اجر و پاداش ببرید، و هرگز از آنها سـبقت نگیرید که مصـیبتها و مشـکلات شـما را فراخواهد گرفت. سپس امام (ع) بشارت فرج و پیروزی به وسیلهٔ خروج صاحب الامر (عجل الله فرجه) را بیان فرمود.

توضیح روایت:

این کلام، قسـمتی از یک خطبهٔ طولانی است که در اول کتاب الغارات «۱۱۲» ۱ درج شده و قسـمتی از آن نیز در نهج البلاغه آمده است. «۱۱۳» ۱ و نظیر همین روایت نیز در کتاب سلیم بن قیس به صورت مفصل مطرح شده است. «۱۱۴» ۱

طبق آنچه از ظـاهر کتـاب الغارات اسـتفاده می گردد این کلام مربوط به زمان فتنـهٔ بنی امیه است و نزد ما واضـح است که در زمان بنی امیه مرجع حق برای شـیعیان، اهل بیت پیغمبر (ص) بوده انـد و در این کلام یادآوری شـده که در صورت سـکوت و توقف اهل بیت (ع)، آنان باید

آرام بگیرنـد و در صورت قیـام و طلب یـاری کردن آنان، بایـد به یاریشان بشـتابند، در هر صورت دسـتور مراجعه به اهل بیت پیغمبر (ص) در مسائل سیاسی و مبارزاتی مستلزم

---

(۱۱۱). وسائل الشیعه ۱۱/ ۴۱، باب ۱۳، از ابواب جهاد عدو روایت ۱۷.

(۱۱۲). الغارات ۱/ ۱- ۱۳.

(۱۱۳). نهج البلاغه، فیض/ ۲۷۳ خطبهٔ ۹۲، لح/ ۱۳۷ خطبهٔ ۹۳.

(۱۱۴). کتاب سلیم بن قیس/ ۱۵۶.

حضور و ظهور آنان است، به گونه ای که بتوان از آنان سـرمشق و الگو گرفت مگر اینکه مراد روایت، مراجعه به شـخص ائمه (ع) نباشـد، بلکه مراد مراجعه به سـخنان و راهنماییهـای آنهـا که همواره باقی است باشـد که در این صورت مفهوم روایت این می شود که سـخنان و راهنماییهـای ائمه (ع) که از آنـان بر جای مانـده، همواره بایـد محور عمل حتی در مسائل قیام و جهاد و مبارزه باشد و تخلف از آن جایز نیست و طبق مذهب ما، این مطلب صحیح و درستی است.

به هر حـال، این روایت منافـاتی بـا ادلـهٔ جهاد و امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسـیع و گستردهٔ آن نـدارد و نمی توان برای سکوت در عصر غیبت به آن استناد نمود.

این هفده روایتی بود که مرحوم صاحب وسائل، در باب ۱۳ کتاب جهاد وسائل الشیعه گردآوری نموده و چه بسا، اهل سکوت و سـکون در عصـر غیبت به آن تمسـک و اسـتاد می نماینـد که مـا، در اینجـا به توضـیح مراد و منظور این روایات پرداختیم و روشن گردید که بیشتر آنها از جهت سند، مخدوش و احتمالا برخی از آنها ساخته و پرداختهٔ ایادی خلفای جور

و جیره خواران آنهاست که بدین وسیله در صدد بوده اند سادات علوی و شیعیان را از قیام و شورش علیه خود بازدارند.

نظیر این روایات، روایتهای دیگری نیز در باب ۱۲ ابواب جهاد کتاب مستدرک الوسائل گردآوری شده که پاسخ آنها نیز از آنچه گفته شد، مشخص گردید. پس به آنچه گفته شد مراجعه نموده و در آن تدبر و تأمل فرما.

خلاصهٔ کلام و نتیجه:

از آنچه تا کنون گفته شد چنین می توان نتیجه گیری نمود که جهاد چنانچه بزرگان فقه فرموده اند بر دو قسمت است: جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی.

جهاد ابتدایی به طور قطع مشروط به اذن و اجازهٔ امام است، اگر چه ما گفتیم به احتمال قوی منحصر به امام معصوم نیست و ولی فقیه جامع الشرائط را نیز شامل می شود و بلکه گفتیم احتمالاً وجود امام شرط وجود است نه شرط وجوب.

و جهاد دفاعی مشروط به اذن و اجازهٔ امام نیست، بلکه بر وجوب و ضرورت آن به صورت مطلق کتاب و سنت و عقل، گواهی می دهد، و گفتیم دفاع لازم است بر موازین عقل منطبق باشد، بدین صورت که مقدمات و اسباب آن فراهم گردد و در شرایطی که ضرورت دارد مسلمانان از بیضه و کیان اسلام و شئون مسلمین و کشورهایشان در مقابل هجوم دشمنان دفاع کنند، ناگزیر باید مسلح شده و آموزشهای نظامی را فرا بگیرند، و تشکل و انسجام خود را هر چه استوارتر کنند، به همین جهت برای جلوگیری از هرج و مرج، و نظم هر چه بیشتر امور، خواه ناخواه نیازمند به امیر و فرماندهٔ با کفایت و صلاحیت هستند که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص: ۳۹۶

می توان نام او را

امام گذاشت که در این صورت، بر خلاف آنچه در جهاد ابتدایی فرموده اند امامت شرط وجود است نه شرط وجوب.

از سوی دیگر، روایتهایی در باب ۱۳ کتاب الجهاد وسائل الشیعه و باب ۱۲ مستدرک الوسائل درج شده که موهم این معناست که پیش از قیام قائم (عج) اگر چه هزاران سال هم طول بکشد در مقابل فساد و ظلم و تهاجم دشمنان، قیام جایز نیست و باید سکوت و سکون اختیار کرد. که خلاصهٔ پاسخ آنها و بیان مراد واقعی از این گونه روایات، پس از چشم پوشی از ضعف سندشان از این قرار است:

۱- این روایات در مقام بیان اخبار غیبی نظیر بیان مدت خلافت بنی امیه و بنی عباس و دیگر فتنه ها و مصیبتهایی که در آن زمان اتفاق افتاده می باشد، نه در صدد امر به سکوت و عدم قیام، وگرنه امیر المؤمنین (ع) اولین کسی بود که بر خلاف آنها عمل نمود و نیز سید الشهداء امام حسین (ع).

۲- نهی از خروج همراه با کسی که مردم را به ناروا و به باطل به اطاعت خویش فرا می خواند در مقابل کسی که مردم را به اقامهٔ حق و بازگرداندن حکومت به اهلش دعوت می کند.

۳- بیان علامتهای حتمی قائم به حق برای رفع شبهه از ذهن شنونده.

۴- نهی از شتابزدگی و عجله در مبارزه که قهرا هنگامی که زمینه و مقدماتش فراهم نبوده و زمانش فرا نرسیده باشد بسیار مضر و شکننده است.

۵- احتمالا بیان این نکته که تنها قیام و انقلابی که صد در صد به اهدافش می رسد قیام قائم به حق (ع) در آخر الزمان است و سایر انقلابها به این سطح

از پیروزی دست نخواهند یافت، اگر چه پیروزیهای نسبی به دست آورده و نتایجی همچون اتمام حجت یا فواید دیگری بر آن مترتب باشد و به همین جهت ما قائل به وجوب آن شدیم و شما بخوبی می دانید که قیام و انقلابی که صد در صد به پیروزی رسیده باشد و در سطح همهٔ مردم جهان فراگیر باشد تا کنون حتی به دست پیامبر اکرم (ص) نیز تحقق نیافته است.

۶- بیان یک قضیهٔ شخصی و جزئی که به حادثه یا شخص خاصی مربوط می شده نه به آن صورت که بتوان از آن القای خصوصیت نموده و به عنوان یک حکم کلی به آن استناد نمود.

و وجوه دیگری نظیر موارد فوق که در تبیین روایات می توان بیان کرد.

در هر صورت این گونه روایتها قدرت مقابله با ادلهٔ جهاد و امر به معروف و نهی از منکر با تمام گستردگی آن را ندارد و نمی توان در برابر ضرورت اقامهٔ دولت عدل، و وجوب اجرای

قوانین اسلام، و محدود نبودن شریعت اسلام به وقت و زمان خاص به آنها تمسک نمود.

سخن در این فصل به درازا کشید. همین جا کلام را به پایان برده و از فضلای محترم انتظار دارم که خود، این مباحث را دنبال نموده و به شرح و بسط آن بپردازند، چرا که ما اینجا در حاشیهٔ مباحث، به درج آن پرداختیم و ان شاء الله در مسأله شانزدهم از فصل ششم بخش پنجم کتاب به هنگام بحث از حکم قیام و مبارزهٔ مسلحانه علیه جباران و طاغوتهای زمان- که بحث بسیار ظریف و لطیفی است و ارتباط

تنگاتنگ با مطالب این فصل دارد- باز به بررسی این گونه مباحث خواهیم پرداخت.

جلد دوّم

یادداشت جلد دوم

با یاری خداوند متعال، جلد دوم «مبانی فقهی حکومت اسلامی» اکنون در اختیار شما خوانندگان محترم قرار گرفته است.

در این مجلد که تقریر درس و ترجمهٔ باب چهارم و پنجم کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» می باشد، به بررسی دو مسأله اساسی حکومت اسلامی، یعنی شرایط و ویژگیهای رهبر جامعه اسلامی (امام واجب الاطاعه) و چگونگی تعیین رهبر در حکومت اسلامی پرداخته شده است.

استاد بزرگوار در این مباحث همچون سایر مباحث مطرح شده در این مجموعه، بصورت بنیادی و اجتهادی با حوصله و دقت، و صرف وقت بسیار ابعاد مختلف هر مسأله را شکافته و با گردآوری آیات و روایات و شواهد و نمونه های تاریخی و دلایل عقلی و استدلالهای منطقی و قواعد اصولی، و نقل اقوال دانشمندان و فقهای بزرگ اعم از شیعه و سنی، با بینش فقهی و اجتهادی زوایای آن را مورد بررسی و پژوهش قرار داده اند.

در قسمت نخست این مجلد، هشت شرط مورد اتفاق و شش شرط مورد اختلاف برای رهبر اسلامی ذکر گردیده است. هشت شرط مورد اتفاق عبارتند از: «عقل کافی»، «اسلام و ایمان»، «عدالت»، «علم و فقاهت»، «قدرت و تدبیر رهبری»، «آلوده نبودن به خصلتهای ناپسند»، «مرد بودن» و «پاکزادی». و شرطهای مورد اختلاف عبارتند از: «بلوغ»، «سلامتی اعضاء بدن و حواس»، «حریت»، «قرشیت» (سید بودن)، «عصمت» (مصون بودن از خطا و لغزش) و «منصوصیت» (تصریح به امامت وی از سوی خدا و پیامبر اکرم (ص).

و در قسمت دوم، (بخش پنجم کتاب)، چگونگی تعیین رهبر و انعقاد امامت در

حکومت اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و طی آن ضمن نقل نقطه نظر دانشمندان و فقها در این زمینه به ذکر دلایلی نظیر مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه- که برای نصب عموم فقها در عصر غیبت بدان استناد شده- پرداخته شده است، آنگاه دلایلی که می توان بر صحت انعقاد امامت با رأی و نظر امت، بدان استناد نمود مطرح گردیده، سپس ماهیت و حقیقت بیعت و شواهد و ادله آن به بحث گذاشته شده است. در پایان این بخش شانزده پرسش مهم و قابل توجه پیرامون نقش رأی و نظر مردم در تعیین رهبری و جواز مبارزه مسلحانه علیه حاکم فاسق ستمگر مطرح گردیده و به پاسخگوئی و بررسی آن پرداخته شده است، که به تفصیل ملاحظه خواهید فرمود.

البته پرواضح است که از یک کتاب عمیق علمی اجتهادی در این سطح نمی توان انتظار یک متن مختصر فتوائی همچون رساله های عملیه، و یا مجموعه منظم تدوین شده ای همچون قانون مدنی، جزائی، قضائی و ... را داشت که طی چند مسأله و یا اصل و ماده حکم و قانون موضوعی را مشخص نموده باشد، بلکه اینگونه کتابها بعنوان مستندات و مبانی فقهی مسائل و احکام است که در نهایت خود می تواند مبنای فتوا و قانون گذاری نیز باشد.

ضرورت طرح و بررسی علمی و اجتهادی اینگونه مسائل در این سطح، بویژه در حوزه های علمیه و مجامع دانشگاهی و علمی، متناسب با هر موضوع، چیزی نیست که نیاز به بازگفتن داشته باشد.

برای بیان اهمیت آن تنها کافی است که سخنان پرارج و گرانمایه مرجع عالیقدر شیعه، رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران

حضرت امام خمینی (مد ظله) را در مناسبتهای مختلف- بویژه در همین ایام که این مجموعه آماده انتشار می گردید- یادآور شویم.

معظم له در مکتوبی که در مطبوعات به منشور برادری شهرت یافت، فرمودند:

«امروز با کمال خوش حالی به مناسبت انقلاب اسلامی حرفهای فقها و صاحب نظران به رادیو و تلویزیون و روزنامه ها کشیده شده است چرا که نیاز عملی به این بحثها و مسائل است، مثلا در: مسأله مالکیت و محدودهٔ آن، مسأله زمین و تقسیم بندی آن، انفال و ثروتهای عمومی، مسائل پیچیده پول و ارز و بانکداری، مالیات، تجارت داخلی و خارجی، مزارعه و مضاربه و اجاره و رهن، حدود و دیات قوانین مدنی، مسائل فرهنگی و برخورد با هنر به معنای اعم چون عکاسی، نقاشی، مجسمه سازی، موسیقی، تئاتر، سینما، خوشنویسی و غیره، حفظ محیط زیست و سالم سازی طبیعت و جلوگیری از قطع درختها حتی در منازل و املاک اشخاص، مسائل اطعمه و اشربه (خوردنی ها و نوشیدنی ها)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳

جلوگیری از موالید در صورت ضرورت و یا تعیین فواصل در موالید، حل معضلات طبی همچون پیوند اعضای بدن انسان و غیره به انسانهای دیگر، مسأله معادن زیر زمینی و روزمینی و ملی، تغییر موضوعات حرام و حلال و توسیع و تضییق بعضی از احکام در ازمنه و امکنه مختلف، مسائل حقوقی و حقوق بین الملل و تطبیق آن با احکام اسلام، نقش سازندهٔ زن در جامعهٔ اسلامی و نقش تخریبی آن در جوامع فاسد و غیر اسلامی، حدود آزادی فردی و اجتماعی، برخورد با کفر و شرک و التقاط و بلوک تابع کفر و شرک، چگونگی انجام فرائض در سیر هوائی و

فضائی و حرکت بر خلاف جهت حرکت زمین، یا موافق آن با سرعتی بیش از سرعت آن، و یا در صعود مستقیم و خنثی کردن جاذبهٔ زمین، مهمتر از همه ترسیم و تعیین حاکمیت ولایت فقیه در حکومت و جامعه.

همه اینها گوشه ای از هزاران مسأله مورد ابتلای مردم و حکومت است که فقهای بزرگ در مورد آنها بحث کرده اند و نظراتشان با یکدیگر مختلف است و اگر بعضی از مسائل در زمانهای گذشته مطرح نبوده است و یا موضوع نداشته است، فقهای امروز باید برای آن فکری کنند.» «۱»

در ادامه این مباحث علاوه بر آنچه تاکنون نگاشته آمده، مباحثی نظیر: احکام و وظایف قوای سه گانه، مقننه، مجریه و قضائیه، امر بمعروف و نهی از منکر و اداره حسبه، حدود و تعزیرات شرعی و چگونگی اجرای آن، احکام و آداب زندانها، سازمان اطلاعات و محدوده وظایف آن، احکام احتکار و قیمت گذاری، موارد مصادره اموال و ضرورت حمایت از مستضعفان و محرومان، سیاست خارجی حکومت اسلامی و چگونگی رفتار حکومت اسلامی با اقلیتهای غیر مسلمان، دستور العمل و وظایف قوای نظامی و انتظامی، حقوق متقابل امام و امت، سیره و اخلاق حاکم و کارگزاران حکومت اسلامی، و نیز منابع مالی حکومت اسلامی اعم از زکات، خمس، فی ء، انفال، اراضی موات، غنائم جنگی، جزیه، و سایر مالیاتهائی که ممکن است حکومت اسلامی به تناسب مقتضیات زمان وضع کند و دهها مسأله دیگر، مورد بحث و بررسی تفصیلی قرار گرفته که با یاری خداوند متعال در آینده ای نه چندان دور در سایر مجلدات به خوانندگان محترم تقدیم خواهد شد.

و ما توفیقی إلّا باللّه- علیه توکلت و الیه انیب حوزه

علمیه قم- آذر ماه ۱۳۶۷ محمود صلواتی

---

(۱) قسمتی از نامه امام امت مورخه. ۱/ ۸/ ۶۷. به نقل از روزنامه کیهان مورخه ۱۶/ ۸/ ۱۳۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵

بخش چهارم شرایط حاکم اسلامی (رهبر واجب الاطاعه)

اشاره

بر اساس: عقل و کتاب و سنّت ۱- شرایط رهبر در کلمات دانشمندان و فقها

۲- ویژگیهای رهبر از دیدگاه عقل

۳- آیات مورد استناد در شرایط رهبر

۴- بحث و بررسی تفصیلی شرایط رهبر

۵- شرایط مورد اختلاف در رهبر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷

یادآوری:

مباحثی که تاکنون [در جلد اول کتاب] مورد بحث و بررسی قرار گرفت از این قرار بود:

در بخش نخست، اصل اولی یا سنگ بنای نخستین در مسأله امامت و ولایت [یعنی اصل «عدم حاکمیت هر شخصی بر شخص دیگر»] اجمالا از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

در بخش دوم، ثبوت ولایت و حاکمیت پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) (در طول ولایت خداوند) مورد گفتگو قرار گرفت.

در بخش سوم، ضرورت وجود دولت و حکومت در همه زمانها حتی در عصر و زمانه غیبت، و اینکه بی توجهی به امر حکومت و اهتمام نورزیدن نسبت به تشکیل آن، بر مسلمانان روا و جایز نیست مورد تأکید قرار داده شده.

در این بخش، سخن نسبتا به درازا کشید. قسمت عمده ای از آن را به سیر اجمالی در ابواب مختلف فقه و روایات و فتاوای بزرگان که اجمالا از آنها استفاده می شد که تشریع احکام اسلام بر اساس ولایت و حکومت بوده و مسائل حکومتی در بافت

نظام اسلام تنیده شده اختصاص دادیم.

سپس فصل مستقلی مشتمل برده دلیل بر ضرورت تشکیل دولت و حکومت اسلامی در همه اعصار گشودیم، آنگاه در فصل آخر، روایاتی که ممکن بود از آنها توهم سکوت و سکون در عصر غیبت شود و به عنوان معارض با مطالب پیشین مورد تمسک قرار گیرد مطرح نموده و مراد

و مقصود آنها را آشکار ساختیم.

و اکنون هنگام آن رسیده که [در بخش چهارم] به ذکر شرایط رهبر و امام در حکومت اسلامی بر اساس عقل و کتاب و سنت بپردازیم، که مجموع مطالب آن را در دوازده فصل خلاصه می کنیم:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۹

فصل اول شرایط رهبر و والی در کلمات دانشمندان و فقها

اشاره

در ابتدای سخن نمونه هایی از کلمات و نظریه های دانشمندان و فقها درباره شرایط حاکم اسلامی و ویژگیهای رهبر را متذکر می شویم، زیرا دانستن نظریه ها و دیدگاههای مختلف، ابعاد بحث را روشنتر و بینش انسان را در مسأله عمیق تر می نماید، بویژه اینکه از بررسی این سخنان مشخص می گردد اعتبار شرایطی نظیر فقاهت و اجتهاد در حاکم اسلامی چیزی نیست که تنها متأخرین فقها گفته باشند، بلکه اعتقاد به آن همواره در همهٔ اعصار بین بزرگان علم و فقاهت رایج بوده که ذیلا نمونه هایی از آن را از نظر می گذرانید:

۱- کلام شیخ الرئیس ابو علی سینا:

شیخ الرئیس ابو علی سینا در اواخر بخش الهیات کتاب شفا ضمن فصلی که مخصوص شرایط و وظایف خلیفه و امام گشوده است می فرماید: «۱»

«واجب است سنت گذار [پیامبر (ص) و یا هر شخص دیگری که اساسی را در جامعه بنیان می گذارد] برای پس از خود خلیفه و جانشینی مشخص نموده و اطاعت او را بر مردم لازم و واجب گرداند، و لازم است این تعیین خلیفه فقط از جانب خود او و یا به اتفاق پیشگامان و افراد با سابقه صورت گیرد، و باید شخص تعیین شده به صورت علنی و آشکارا در مقابل مردم اعلام و تأیید شود که او در

---

(۱). شیخ الرئیس در آخر الهیات شفا یک فصل راجع به نبوت و یک فصل راجع به امامت دارد که دو فصل بسیار خوبی است. بجاست فضلا به آن مراجعه نمایند. (از افاضات معظم له در درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰

سیاست مستقل، و در عقل اصیل است، و اینکه او متصف به اخلاق پسندیده، و خصلتهای نیکی همانند شجاعت، عفت و حسن

تـدبیر است و اینکه وی به شـریعت اسـلامی آگـاه و دانـاست، به گونه ای که کسـی در این زمینه از او داناتر نیست و بایـد این تأیید و روشـنگری به گونه ای باشد که در میان جامعه اعلان گردد و آشـکارا و علنی شود به طوری که عموم مردم بر خلافت او متفق گردند. «۲»

و بایـد صاحب شـریعت چنین بیانی را برای مردم بازگو کند که اگر آنان به خاطر اطاعت از هواهای نفسانی و امیال دنیایی در خلافت خلیفهٔ وی دچار اختلاف و تفرقه گردیـده و یا اطراف کسـی که اسـتحقاق نـداشت و فضایل فوق را دارا نبود اجتماع نمودنـد، به خداوند کافر شده اند. و اما تعیین خلیفه به وسـیلهٔ نص و تصـریح بنیانگذار اساس، به راه صواب نزدیکتر است چرا که آن به اختلاف و نزاع و تجزیه کشیده نخواهد شد.» «۳»

۲- کلام فارابی:

معلم ثانی، ابو نصر فارابی در ارتباط با عالیترین مقام که سرپرستی اداره امور حکومت را به عهده می گیرد اینگونه پیشنهاد می کند:

«این مقام باید فقط توسط یک شخص باشد و به هیچ وجه کسی بر وی ریاست و حاکمیت نداشته باشد.

فارابی، چنین شخصـی را «رئیس اول مدینهٔ فاضله و رئیس تمام قسمت آباد زمین» می نامد، و صفات و ویژگیهایی را برای وی ذکر می کند که اجمالاً از این قرار است:

«چنیـن شخصـی بایـد: حکیم، قـوی، بـا اراده، خـوش فهم، خـوش حـافظه، بـاهوش، خـوش بیـان، دانش دوست- به نحـوی که مشکلات سر راه آن را تحمل کند- غیر زیاده رو در لذات و شهوات بدنی، دوستدار صدق و راستگویی، کریم النفس، عادل- به گونه ای که انصاف و عدالت را در مورد خود و خانواده اش نیز

---

(۲). در

تعبیر شیخ الرئیس کلمهٔ «یصححون علانیه» که به معنی تصحیح کردن و جا انداختن علنی است آمده و این می رساند که نباید تعیین رهبری در اتاقهای در بسته انجام گرفته و خاتمه یابد و فضایل رهبر را فقط یک عدهٔ معدود بدانند بلکه باید برای عموم مردم ویژگیهای رهبری تبیین شود و مردم نیز بر اساس شناخت از رهبری اطاعت کنند. (از افاضات معظم له در درس).

(۳). الهیات شفا، فصل امامت/ ۴۵۱ افست کتابخانهٔ آیت اللّه العظمی نجفی از چاپ قاهره (چاپ دیگر/ ۵۶۳- ۵۶۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱

رعایت کند- شجاع و پیشتاز باشد.»

آنگاه به دنبال ذکر این شرایط می گوید:

«امکان گرد آمدن همهٔ این صفات در یک شخص بسیار کم است، پس اگر در کسی گرد آمد ریاست از آن اوست، و الا هر کسی که بیشترین حد ممکن از این صفات را داراست رئیس جامعه می باشد، اما اگر کسی را نیافتیم که اکثر این صفات در وی گرد آمده باشد لکن دو نفر را یافتیم که یکی دانشمند و حکیم است و دیگری سایر ویژگیها را داراست هر دو نفر با هم ریاست را به عهده می گیرند و هر یک مکمل دیگری است، اما اگر این صفات و ویژگیها در بیشتر از دو نفر پراکنده شد و همهٔ آنها با هم مهربان و هماهنگ هستند پس این چند نفر که «رؤساء الافاضل» هستند ادارهٔ جامعه را به عهده می گیرند.»

فارابی همواره شرط حکمت را یکی از مهمترین صفتهای «رئیس اول- رهبر کل» می داند و معتقد است که اگر این صفت در کسی یافت نگردد، مدینهٔ فاضله بدون رئیس می ماند و

این به هلاکت جامعه کشیده خواهد شد. «۴»

۳- کلام ابی الحسن ماوردی:

ابی الحسن ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیه می گوید:

«و اما در مورد اهل امامت (یعنی رهبران جامعه) هفت شرط را باید معتبر دانست:

۱- عدالت با همهٔ شرایط آن.

۲- علم در حد اجتهاد در جزئیات و موضوعات و در مبانی احکام.

۳- سلامت حواسی مانند گوش و چشم و زبان تا بدون واسطه بتواند مدرکات خود را دریافت دارد.

۴- سلامت اعضای بدن از نقصانهایی که مانع از سرعت در کار و حرکت و تلاش می شود.

۵- بینش و نظری صائب که به وسیلهٔ آن بتوان مصالح جامعه را حفظ و سیاست مردم را اداره نمود.

۶- شجاعت و غیرتی که با آن بتوان محدودهٔ حکومت را محفوظ و با دشمنان

---

(۴). نظام الحکم و الاداره فی الاسلام/ ۲۱۹

جهاد و مبارزه کرد.

۷- شرافت نسبی، یعنی از طایفهٔ قریش بودن، زیرا روایات بر این مضمون زیاد وارد شده و اجماع نیز بر آن منعقد گردیده است.» «۵»

در توضیح (شرط دوم) کلام ایشان که فرموده برخورداری از علم، در حد اجتهاد در جزئیات و احکام- «فی النوازل و الاحکام»- شاید مراد ایشان از «نوازل» شناخت ماهیت حوادث واقعه و موضوعات مهم باشد که هر رهبری باید نسبت به خصوصیات و لوازم آن آگاهی داشته باشد تا بتواند احکام کلی را بر آن تطبیق کند، و مراد به «احکام» تسلط به مبانی و شناخت احکام کلی باشد.

به عبارت دیگر در اول، مراد شناخت «صغریات» و در دوم مراد آگاهی به «کبریات» بر اساس ملکهٔ اجتهاد باشد. و روشن است که شناخت صغریات و موضوعات مسائل در مسائل سیاسی اجتماعی

از مهمترین آنهاست و آنچه در توقیع مبارک حضرت حجت (عج) وارد شده که: «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا «۶»» شاید مراد، علم به همین حوادث (موضوعات) باشد، نه علم به احکام کلی و کبریات مسائل، و این نکته ای است شایان توجه. «۷»

۴- کلام قاضی ابی یعلی:

قاضی ابی یعلای فراء نیز در کتاب الاحکام السطانیه خود می گوید:

«و اما رهبران باید دارای چهار ویژگی باشند:

۱- قرشی باشند از جانب پدر ...

۲- شرایط و صفات قاضی نظیر حریت، بلوغ، عقل، علم و عدالت را دارا باشند.

۳- توانایی به عهده گرفتن فرماندهی جنگ و ادارهٔ امور کشور و اقامهٔ حدود را دارا بوده و در انجام اینگونه وظایف، هیچ عطوفتی به خود راه نداده و مدافع امت

---

(۵). احکام السلطانیه/ ۶

(۶). در حوادثی که به وقوع می پیوندد به راویان احادیث ما مراجعه کنید. (وسائل ۱۸/ ۱۰۱، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۹).

(۷). در ارتباط با شرط اول در کلام ماوردی یعنی شرط «عدالت» باید دید که آیا مراد از عدالت چیست و حدّ آن تا کجاست؟ آیا اجتناب از کبائر، عدالت است یا از گناهان صغیره نیز باید اجتناب کند؟ آیا انجام اعمال خلاف مروت، عدالت را نقض می کند یا نه؟ آیا در عدالت، حسن ظاهر کافی است یا اینکه باید احراز عدالت بشود؟ و ... اینها مطالبی است که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد. و در شرط آخر ایشان (قرشی بودن) نیز ما مطالبی داریم که در مباحث آینده مطرح خواهد شد. ان شاء اللّه. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۳

باشند.

۴- از جهت آگاهی

و دیانت از همهٔ مردم تحت فرماندهی خود افضل و برتر باشند.

و از امام احمد حنبل، کلماتی نقل شده که مقتضای آن اسقاط اعتبار عدالت و علم و افضلیت در رهبری است. در روایتی که عبدوس بن مالك القطان از او نقل نموده چنین آمده است:

«کسی که بر مردم به وسیلهٔ شمشیر حاکمیت پیدا کرده و خلیفهٔ مسلمین گردد و مردم او را امیر المؤمنین خطاب کنند برای هیچ کسی که ایمان به خدا و روز قیامت آورده جایز نیست که شب بخسبد و او را امام خویش نداند، چه آن رهبر نیکوکار باشد و یا فاجر. او به هر صورت امیر المؤمنین است.» «۸»

و نیز مروزی، کلماتی را به این مضمون از او نقل کرده است:

«اگر امیر و فرماندهی به شرب خمر معروف گشته و در بیت المال مسلمین نیز خیانت می کند باز باید همراه وی با دشمن جنگید. چرا که گناه اعمال زشت وی بر با خود اوست.» «۹»

دربارهٔ نقل قولی که در کلام فوق از احمد حنبل شده نکتهٔ قابل توجهی هست و آن اینکه بر اساس مقتضای گفتهٔ احمد حنبل، اگر کسی بر امام حقی شورش نمود، در مرحلهٔ اول بر مسلمانان واجب است که با وی به جنگ و ستیز برخیزند و او را از بین ببرند، اما در صورتی که آن شورشگر بر امام غلبه نموده و پیروز شد خود همان شورشگر، امام واجب الاطاعه می گردد و دفاع از وی و تسلیم شدن در برابر او بر مسلمانان واجب می شود، هر چند فاسق ترین فاسقها و سرکش ترین ستمگران باشد و این براستی فتوای بسیار عجیب و شگفتی است. «۱۰»

۵- کلام علامهٔ حلی در تذکره:

مرحوم

علامهٔ حلی در کتاب تذکره ضمن مبحث لزوم

---

(۸). و من غلبهم بالسیف حتی صار خلیفه و سمّی امیر المؤمنین لا یحلّ لاحد یؤمن باللّه و الیوم الآخر ان یبیت و لا یراه اماما علیه برا کانّ او فاجرا فهو امیر المؤمنین.

(۹). فان کان امیرا یعرف بشرب المسکر و الغلول یغزو معه، انما ذاک له فی نفسه (احکام السلطانیه/ ۲۰)

(۱۰). به نظر می رسد این شیوهٔ تفکر همان تفکر ابو هریره است که قبلا نیز روایتی به این مضمون از او خواندیم و همان تفکر عبد اللّه عمر است که پس از قیام عبد اللّه مطیع در مدینه به وی انتقاد می کند که چرا علیه یزید بن معاویه که خلیفهٔ مسلمین بوده قیام کرده، و ما در بحث آینده دربارهٔ تفکر عبد اللّه عمر و این جریان تاریخی مطالبی خواهیم داشت. البته متناسب با این شیوهٔ تفکر، روایاتی در کتب سنت وجود دارد و از شافعی نیز چنین فتوایی نقل شده است. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۴

مبارزه با شورشگران علیه امام (قتال اهل بغی) مطالبی دارند که خلاصهٔ آن، این چنین است:

«اموری چند برای امام شرط است:

الف- مکلف باشد، زیرا غیر مکلف که دیگران او را سرپرستی می کنند چگونه می تواند سرپرست امت باشد؟

ب- مسلمان باشد، بدان جهت که مصلحت اسلام و مسلمین را مراعات کند و بتوان به وی اعتماد نموده و به او اتکا کرد.

ج- عادل باشد.

د- آزاد باشد.

ه- مرد باشد، تا مردم از وی حساب برده و بتواند با مردان مراوده و آمیزش داشته باشد.

و- عالم باشد تا قوانین و احکام را بشناسد و مردم را

آموزش دهد.

ز- شجاع باشد، تا بتواند خود، در جنگ شرکت نموده و لشکر را تقویت روحی و سازماندهی کند.

ح- در مسائل صاحب نظر بوده و کفایت ادارهٔ امور را داشته باشد.

ط- گوش و چشم و زبانش سالم باشد تا بتواند امور را حل و فصل کند.

(اینها شرایطی است که اختلافی در آن نیست و مورد قبول همه است).

ی- اعضای (رئیسه) بدن او سالم باشد، مانند دست و پا و گوش، و این شرط یعنی سلامت اعضای بدن یکی از دو قول است که از شافعی نقل شده است.

یا- از طایفهٔ قریش (سید) باشد، بر اساس حدیثی که می فرماید: «الائمه من قریش «۱۱»- پیشوایان از قریش هستند». و این بارزترین دو نظر شافعی است و جوینی با این شرط مخالفت کرده است.

یب- به نظر شیعه باید امام معصوم باشد زیرا فلسفه لزوم امامت و لزوم نصب امام همانا وجود خطا و لغزشها در بین مردم است که قهرا موجب تنازع و درگیری و نهایتا اختلال نظام جامعه می گردد. از این رو، باید بر حسب ضرورت، امام از خطا و لغزش معصوم باشد تا بتواند جلو لغزشها را بگیرد.

یج- از سوی خداوند تبارک و تعالی یا از سوی پیامبر اکرم (ص) یا از سوی

---

(۱۱). بحار الانوار ۲۵/ ۱۰۴، کتاب الامامه، باب ۱ از ابواب علامات الامام، حدیث ۱.

کسی که از جانب آنان امامتش تثبیت شده به امامت منصوب شده باشد. زیرا «عصمت» از امور خفیه است که اطلاع یافتن از آن امکان پذیر نیست و اگر به وسیلهٔ «نص» امامت وی مشخص نشده باشد (برای شناخت وی) تکلیف بیش از

حد توان لازم می آید (یعنی مردم به چیزی مکلف شده اند که توان شناخت و عمل به آن را ندارند) و این جایز نیست.

ید- به دلایل عقلی و نقلی باید از همهٔ مردم زمان خویش افضل باشد تا از دیگران ممتاز گردد، و در نزد ما (شیعه) جایز نیست که فرد مفضول یعنی کم فضلیت بر فاضل مقدم داشته شود- به خلاف نظر بسیاری از علمای تسنن- و افضلیت بر اساس ملاکهای علم و زهد و پارسایی و شرافت خانوادگی و بزرگواری و شجاعت و سایر اخلاق و خصایل پسندیده مشخص می گردد.

یه- از ارتکاب اعمال قبیح، منزه باشد. چرا که شرط عصمت بر این معنی دلالت دارد، و بدان جهت که در صورت آلوده شدن به اعمال قبیح مورد اهانت و انکار قرار گرفته و موقعیت او از دلهای توده مردم زایل می شود و در نتیجه فایدهٔ نصب او از بین می رود.

و دیگر آنکه باید از دون همتی و خصلتهای رذیله منزه باشد ... و دیگر اینکه از پستی خانوادگی از ناحیهٔ پدر و آلودگی خانوادگی از ناحیهٔ مادر، مبرا باشد، که عامهٔ اهل سنت با همهٔ اینها مخالفند. «۱۲»»

۶- کلام قاضی باقلانی:

مرحوم علامه امینی در کتاب الغدیر می نویسد: باقلانی در کتاب تمهید، صفحهٔ ۱۸۱ در باب «صفتهای امامی که لازم است با وی به امامت بیعت نمود» می گوید:

«اگر پرسشگری از ما بپرسد ویژگیها و صفات امامی که شما بیعت وی را جایز می دانید چیست؟ در پاسخ او گفته می شود: باید دارای شرایطی از جمله این شرایط باشد: ۱- باید از ناحیه پدر از قریش باشد. ۲- از جهت علم در حد کسی که شایسته قضاوت در بین

مسلمانان است باشد. ۳- در امور جنگ، سازماندهی لشکر، اعزام نیرو، مسدود کردن مرزها، حمایت از بیضهٔ اسلام، حراست از امت، کشیدن انتقام از ستمگران و گرفتن حقوق مظلومان و هرچه به مصالح مردم

---

(۱۲). تذکره ۱/ ۴۵۲.

مربوط می گردد، بصیرت لازم و کافی داشته باشد. ۴- هیچ نرمش و سستی در اقامهٔ حدود وی را فرانگیرد و از زدن گردنها و شکافتن بدنها اظهار بی تابی نکند. ۵- در دانش و آگاهی و سایر مسائلی که برتری در آن مطرح است نمونه و الگوی دیگران باشد، مگر اینکه به خاطر عارضه و مانعی نتوان فرد افضل را به امامت منصوب نمود که در این صورت نصب فرد بعدی (مفضول) جایز و رواست.

و اما اینکه وی معصوم از گناه بوده و علم غیب بداند یا اینکه سوارکارترین مردم و شجاع ترین آنها باشد، یا اینکه فقط از قبیله بنی هاشم باشد نه از دیگر قبایل قریش، از شرایط و صفات امام به شمار نمی آید. «۱۳»»

۷- کلام قاضی عضد الدین ایجی و شریف گرگانی:

ایجی در کتاب مواقف و شریف گرگانی در شرحی که بر آن نوشته- و متن و شرح را با هم آمیخته «۱۴»- می نویسد:

« (مقصد دوم: در شرایط رهبری است: عموم فقها بر این عقیده اند که امام) و کسی که مستحق امامت است (باید در اصول و فروع مجتهد باشد تا اینکه بتواند امور دین را اقامه کند) و باید بتواند اقامهٔ دلیل نموده و شبهات در عقاید دینی را حل و فصل نماید و باید در موضوعات و احکام و مبانی بر اساس نص و یا استنباط دارای فتوای مستقل باشد، زیرا مهمترین هدف امامت،

حفظ عقایـد مردم و حل دعاوی و رفع مخاصـمات و درگیریهاست و همه اینها بدون شـرط اجتهاد حاصل نمی آید (و باید در مسائل صاحب نظر باشد) به گونه ای که بتواند جنگ و صلح را سامان دهد و لشکریان را سازمان بخشد و مرزها را حراست و حفاظت کند (تا بتواند به امور مملکت رسیدگی نماید) و باید شجاع و قوی القلب باشد (تا توانایی دفاع از حوزهٔ اسلام را دارا باشـد) و بتوانـد بیضـهٔ اسـلام را با ثبات و اسـتقامت در معرکه های مختلف حفظ کند ... و اقامهٔ حدود و زدن گردنها وی را به هراس نیندازد (و برخی گفته اند در امامت این صـفتهای سه گانه)- اجتهاد، صاحب نظر بودن و شـجاعت- شرط نیست (چون چنین شرایطی) اکنون یکجا در حاکمان یافت نمی گردد، بلکه رهبر باید عادل باشد در برخوردهای ظاهری (تا ستم روا

---

(۱۳). الغدیر ۷/ ۱۳۶

(۱۴). لازم به توضیح است که در اینجا متن کتاب مواقف در پرانتز () قرار گرفته تا متن از شرح متمایز باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷

ندارد). عاقل باشد (تا توان و صـلاحیت تصـرف در امور را داشته باشد) چه تصرفات شرعی چه تصرفات مالی، بالغ باشد (زیرا عقل کودکان برای ادارهٔ کشور ناتوان است) مرد باشـد (زیرا زنان در عقل و دین کمبودهایی دارنـد) آزاد باشـد (بـدان جهت که خـدمت به اربابش وی را) از کارهای مردم و وظایف امامت بازنـدارد. (پس این صـفتها) هشت یا پنـج صـفت (و شـرایطی هستند به اتفاق همه) که در رهبری معتبرند.» «۱۵»

۸- کلام عبد الملک جوینی:

عبد الملک جوینی که در بین سنت به امام الحرمین شهرت یافته در کتاب خویش به نام الارشاد

می نویسد:

«شرایطی که امام بایـد بـدان متصف باشد چند است: ۱- اجتهـاد به گونه ای که نیازمنـد نباشـد در فهم احکـام حوادث از غیر خویش استفاده کند (و گفته است این شرط، مورد اتفاق همه است). ۲- قدرت تسلط بر مصالح امور و در اختیار گرفتن آنها. ۳- توانایی در تجهیز سپاه و کنترل مرزها. ۴- داشتن نظر لطف و مهربانی نسبت به مردم. ۵- شجاعت و توانایی اقدام، به گونه ای کـه ترس طـبیعی او را از زدن گردنهـا بازنـدارد و از اجرای حـدود در مـورد افرادی کـه مسـتوجب اجرای حـدود هسـتند سرباززنند. ۶- و بـاز از شـرایط امامت در نزد اصـحاب ما- یعنی شافعیه- این است که امام از قریش باشـد، چرا که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «پیشوایـان از قریش هسـتند» و فرمود: «قریش را پیش بداریـد و از آن پیشـی مجوییـد» و این شـرط مورد مخالفت برخی از مردم قرار گرفتـه اسـت، و بـه نظر من احتمـال اینکه این شـرط از شـرایط رهـبری باشـد وجـود دارد و خداونـد به نظر صحیح آگاه تر است و در اینکه امام باید «آزاد» و «مسلمان» باشد، ابهامی نیست و همهٔ علما بر این مسأله اجماع دارند که «امام نباید زن باشد» اگر چه در جواز قضاوت او در مواردی که شهادت او جایز است اختلاف است.» «۱۶»

۹- کلام دیگری از عبد الملک جوینی:

و بازهم ایشان در کتاب دیگرش که به نام غیاث الامم فی التیاث الظلم نامیده می شود می نویسد:

---

(۱۵). شرح مواقف جرجانی ۸/ ۳۴۹

(۱۶). نظام الحکم و الاداره فی الاسلام/ ۲۲۲

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۸

«بر حاکم واجب است در مسائلی که انجام می دهد یا انجام نمی دهد به علما مراجعه کند، چرا

که آنـان پیشـگامان احکـام الهی و پرچمهـای اسـلام و وارثـان پیـامبر (ص) و پیشوایـان امتنـد و همینـان در واقع صاحبان امر و مستحق خلافت و حکومتند ...

و در آن هنگام که صاحب امر (حاکم مسـلمانان) خود مجتهـد باشـد عموم مردم در مسائل اجتهادی از او پیروی می کنند و او از کسـی پیروی نمی کند، اما اگر سـلطان زمان، فاقد درجهٔ اجتهاد باشد آنکه باید مورد پیروی قرار گیرد علما هستند و سلطان عامل عظمت و قـدرت و شوکت آنان است، پس عالم بـدین گونه که ما ترسـیم کردیم هماننـد پیامبر زمان است و سـلطان در کنار وی هماننـد سـلطان در زمان پیامبر (ص) است که موظف است کارها را به او ارجاع داده و هر چه مورد نظر آن حضـرت است انجام دهد.» «۱۷»

۱۰- کلام نووی شافعی:

نـووی شـافعی کـه [در قرن هفتـم هجری زنـدگی می کرده و] نظرات وی در نزد شـافعیه از اهمیت والا-یی برخـوردار است در کتاب منهاج خود [که تقریبا حکم رساله های عملیهٔ ما را دارد و شرحهایی هم بر آن نوشته شده] چنین می گوید:

«شـرط امام این است که باید مسلمان، مکلف، آزاد، مرد، قرشی، مجتهد، شجاع، صاحب نظر، و دارای قدرت شنوایی و بینایی و گویایی باشـد، امامت به یکی از سه طریق منعقد می گردد: بیعت مردم ...، تعیین امام قبلی ...، استیلا یافتن کسـی که شـرایط امامت را داراست [به وسیلهٔ جنگ و غلبه] و بنابر قول اصح، اشخاص جاهل و فاسق نیز می توانند به امامت دست یابند.» «۱۸»

ملاحظه می فرمایید که آخر این کلام اولش- یعنی شـرط اجتهاد- را نقض می کند [شخص فاسق و یا جاهل چگونه می تواند شرایطی را که خود ایشان برای

امامت ذکر کرده دارا باشد؟] آخر این کلام، بازگشتن به همان کلام احمد حنبل است که پیش از این ذکر گردید.

۱۱- کلام ابن حزم اندلسی:

ابن حزم اندلسی در کتاب الفصل می گوید:

---

(۱۷). النظام السیاسی للدوله الاسلامیه/ ۲۷۷

(۱۸). المنهاج، کتاب البغاه/ ۵۱۸

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹

«واجب است شرایط امامت بررسی شود، شرایطی که هر کس واجد آن شرایط نباشد صلاحیت رهبری و امامت را دارا نیست، و ما این شرایط را اینگونه یافتیم:

۱- از صلب قریش باشد (سید باشد) چرا که پیامبر خدا (ص) فرمود: «ان الامامه فیهم- «۱۹» امامت و رهبری در میان قریش است» ۲- بالغ و ممیز باشد (مصالح و مفاسد را از یکدیگر تشخیص دهد) چرا که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «از سه دسته تکلیف بر داشته شده، کودک تا به حد بلوغ برسد، دیوانه تا اینکه سلامت خود را بازیابد و ...» «۲۰» ۳- مرد باشد، بدان جهت که پیامبر خدا فرمود:

«رستگار و پیروز نخواهد شد ملتی که کار آنان به دست زن سپرده شود». «۲۱» ۴-

مسلمان باشد، زیرا خداوند تبارک و تعالی فرمود: «هرگز خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی (حاکمیتی) قرار نداده» «۲۲» و از مهمترین و بزرگترین راهها خلافت و حاکمیت است و نیز بدان جهت که فرموده «باید اهل کتاب در مقابل مسلمانان کوچک گردند و از آنها جزیه گرفته شود و مشرکین غیر اهل کتاب با آنان جنگ و قتال شود تا اسلام را بپذیرند.» ۵- در کار خلافت دانا و پیشگام ۶- نسبت به فرایض دینی مربوط به حکومت آگاه ۷- در همهٔ امور دارای تقوای الهی بوده باشد ۸- در جامعه آشکارا مرتکب فساد نگردد،

چرا که خداونـد تبارك و تعالی فرمود: «بر نیکی و تقوی کمک دهیـد و بر گناه و تجاوز یاری نرسانیـد» «۲۳» ... و پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هر کس عملی انجام دهـد که بر اسـاس دسـتور ما نباشـد کار او مردود است» «۲۴» و بـاز آن حضـرت به ابو ذر فرمود: «ای ابو ذر تو (در مدیریت) فرد ضـعیفی هستی بر دو نفر نیز حکومت مکن و مسـئولیت مال یتیم را به عهده مگیر» «۲۵» و باز خداونـد تبارك و تعالی فرمود: «پس اگر آن کس که حق به عهـدهٔ اوست کم خرد و ضـعیف باشـد ...» «۲۶» پس کسی که کم خرد و ضعیف است و آنکه

---

(۱۹). جامع الاصول ۴/ ۴۳۸، کتاب الخلافه، باب ۱، حدیث ۲۰۲۰.

(۲۰). رفع القلم عن ثلاثه: فذکر الصبی حتی یحتلم و المجنون حتی یفیق.

(۲۱). لا یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرأه (مسند احمد ۵/ ۳۸).

(۲۲). وَ لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا (نساء/ ۱۴۱).

(۲۳). وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ (مائده/ ۲)

(۲۴). من عمل عملا لیس علیه امرنا فهو رد (جامع الاصول ۱/ ۱۹۷)

(۲۵). یا ابا ذر انک ضعیف لا تأمرنّ علی اثنین و لا تولین مال یتیم (جامع الاصول ۴/ ۴۴۸ حدیث ۲۰۳۷).

(۲۶). فَإِنْ کانَ الَّذِی عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفِیهاً أَوْ ضَعِیفاً ... (بقره/ ۲۸۲).

توانایی انجام کاری را ندارد بالاجبار باید شخص دیگری سرپرستی او را بر عهده بگیرد. پس کسی که خود نیازمند سرپرست است چگونه می تواند سرپرست سایر مسلمانان باشد. بر این اساس کسی که این شروط هشتگانه را کاملا دارا

نیست ولایت و حکومت او باطل است و پیروی از وی جایز نیست و بطور کلی ولایت و خلافت برای او منعقد نمی گردد.

در مرتبهٔ بعد مستحب است که حاکم ۱- در مسائل مربوط به خود از امور عبادی و سیاسی و احکام مطلع باشد. ۲- همهٔ واجبات الهی را انجام دهد و هیچ عیب و نقصی در انجامش نداشته باشد ۳- از همهٔ گناهان کبیره چه آشکارا و چه نهان اجتناب نماید ۴- اگر مرتکب گناهان صغیره می گردد در پنهان و پوشیده باشد.

این چهار شرطی است که اگر کسی مقید به رعایت آن نیست کراهت دارد مسئولیت انجام امور جامعه را به عهده بگیرد، اما اگر در هر صورت به عهده گرفت ولایتش صحیح است، اما حکومت او چندان خوشایند نیست و اطاعت از او فقط در موردی که اطاعت خدا در اوست واجب است و توجه به نهی او فقط در مواردی که خداوند دستوری نداده واجب می باشد. و نهایت چیزی که از حاکم انتظار می رود این است که با مردم رفیق باشد در غیر موضع ضعف، و در مبارزه با منکرات شدید باشد بدون اینکه به خشونت و زورگویی متوسل شود و پا را از واجبات فراتر نهد، همواره بیدار و هشیار بوده و دچار غفلت نگردد، دلیردل باشد و مال را از جایی که باید خرج کند دریغ نورزد و در مواردی که آن را نباید مصرف کند بذل و بخشش ننماید.

و همهٔ این ویژگیها و صفات را می توان در این یک جمله گرد آورد که: امام باید احکام قرآن را اقامه و سنتهای رسول خدا (ص) را پیاده نماید، و این

مجموع همهٔ فضیلتهاست.» «۲۷»

۲

۱۲– کلام دیگری از ابن حزم:

و باز ابن حزم در کتاب المحلی می نویسد:

«خلافت روا نیست مگر برای مردی از قریش که از سوی پدر از فرزندان

---

(۲۷). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ۴/ ۱۶۶.

فهر بن مالك باشد و خلافت برای غیر بالغ حلال نیست اگر چه قرشی باشد.» «۲۸»

۱۳– و باز کلام دیگری از ایشان:

ایشان باز در همان کتاب می نویسد:

«مسأله: امام باید از گناهان کبیره پاك و در پیش چشم مردم از گناهان صغیره اجتناب ورزد، به آنچه مربوط به (امر حکومت) اوست آگاهی داشته و از سیاست نیکو برخوردار باشد، چرا که این همان چیزی است که مأمور به انجام آن است و لزومی ندارد که نهایت کمال و فضل را دارا باشد، چرا که قرآن و سنت دارا بودن نهایت فضل را بر حاکم واجب نکرده است.» «۲۹»

۱۴– کلام ابن خلدون:

ابن خلدون در مقدمه ای که بر علم تاریخ نگاشته می نویسد:

«و اما شرایط این منصب (امامت) چهار چیز است: علم، عدالت، کفایت و سلامت حواس و اعضاء در حدی که در تصمیم گیری و عمل مؤثر است، اما در شرط پنجم که نسب قرشی داشتن است اختلاف است، اما در اینکه علم از شرایط امامت است روشن است، چرا که خلیفهٔ مسلمانان در صورتی که عالم به احکام خداوند باشد می تواند دستورات وی را اجرا کند و اگر عالم به این مسائل نباشد مقدم داشتن او برای انجام این مسئولیت صحیح و جایز نیست، در علم نیز کمتر از اجتهاد کفایت نمی کند، چرا که تقلید یک نوع نقص و کمبود است و منصب امامت اقتضای کمال در همه اوصاف و احوال را دارد و ...» «۳۰»

۱۵– کلام قلقشندی:

قلقشندی در کتاب مآثر الانافه که دربارهٔ علم ادارهٔ حکومت و خلافت نوشته، می نویسد:

«فصل دوم در شرایط رهبری است: اصحاب ما- شافعیه- برای صحت پیمان رهبری چهارده شرط برای امام اعتبار نموده اند. اول: مرد بودن، پس امامت برای زن منعقد نمی گردد .... دوم: بلوغ ... سوم: عقل ... چهارم: بینایی،

---

(۲۸). المحلی ۶/ ۳۵۹ کتاب الامامه، مسأله ۱۷۶۹

(۲۹). المحلی ۶/ ۳۶۲ کتاب الامامه، مسأله ۱۷۷۳

(۳۰). مقدمهٔ ابن خلدون/ ۱۳۵ (چاپ دیگر/ ۱۹۳) فصل ۲۶ از فصل سوم کتاب اول.

پس امامت شخص کور صحیح نیست ... پنجم: شنوایی ... ششم: گویایی، پس امامت برای شخص گنگ و لال منعقد نمی گردد ... هفتم: سلامت اعضای بدن از نواقصی که مانع از حرکت و سرعت انجام کار می گردد ... هشتم: آزاد بودن ...

نهم: اسلام ... دهم: عدالت ...

یازدهم: شجاعت و بزرگواری ... دوازدهم: علمی که به اجتهاد در موضوعات و احکام بیانجامد، پس امامت برای کسی که از این حد آگاهی برخوردار نیست منعقد نمی گردد، زیرا امام نیازمند است که امور را به روشی استوار جهت دهد و به راهی مستقیم به پیش ببرد و باید حدود را بشناسد و حقوق را بازپس گیرد و خصومات و اختلافات بین مردم را حل و فصل کند و اگر عالم و مجتهد نباشد قدرت انجام چنین وظایفی را ندارد. سیزدهم: از صحت نظر و دیانت برخوردار باشد، پس امامت برای شخص ضعیف الرأی منعقد نمی گردد ...

چهاردهم: نسب ویژه خانوادگی که امامت بدون آن صحیح نیست و مراد از نسب ویژه خانوادگی قرشی بودن است.» «۳۱»

۱۶. خلاصۀ کلمات مذاهب اربعه در شرایط رهبر:

در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه که بر اساس فقه چهار مذهب- شافعی، مالکی، حنبلی و حنفی- نگارش یافته می نویسد:

«آنان (مذاهب اربعه) بر این معنی اتفاق دارند که امام باید مسلمان، مکلف، آزاد، مرد، قرشی، عادل، عالم، مجتهد، شجاع، دارای رأی و نظر صائب و از نظر شنوایی و گویایی و بینایی سالم باشد.» «۳۲»

اینها برخی از کلمات صاحب نظران در شرایط رهبری بود و ما در فصلهای آینده به تفصیل دربارۀ ادلۀ این شرایط بحث خواهیم کرد. اما آنچه با دقت در مجموعۀ این کلمات به دست می آید این است که ولایت و حاکمیت فقیه، امر جدیدی نیست که فقهای شیعه در این زمانها بدعت گذارده باشند بلکه بین مشهور علمای سنت نیز اجتهاد و فقاهت از دیرباز جزء شرایط امام و والی محسوب می شده است. این نکته نیز مخفی نماند که شرط «قرشیت» برای امام- که در

اکثر این کلمات آمده بود- به لحاظ روایاتی است که در این باره وارد شده که ما در جای خود چگونگی آن را مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

---

(۳۱). مآثر الانافه ۱/ ۳۱.

(۳۲). الفقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۴۱۶ مبحث شروط الامامه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳

فصل دوم شرایط رهبر از دیدگاه عقل (با قطع نظر از آیات و روایات)

اشاره

روشن است که مرجع در اثبات شرایط والی و امام، عقل و کتاب و سنت است که ما در این فصل به بیان قضاوت عقل در این باره می پردازیم:

اجمالاـ در نزد خردمندان، این مطلب روشن است که افراد عاقل هنگامی که می خواهند کاری را به کسی واگذار کرده و مسئولیتی را به کسی بدهند همواره وجود چند ویژگی را در وی مد نظر قرار می دهند:

۱- دارا بودن درایت و عقل لازم برای انجام کار.

۲- آگاهی به چگونگی کار و فنون انجام آن.

۳- توانایی بر انجام کار به نحو شایسته

۴- امین بودن در انجام مسئولیت به حدی که بتوان به وی اعتماد نمود که در اصل کار و کیفیت آن خیانت نورزد.

حال اگر شما بخواهید مثلاـ برای بنای ساختمانی کسی را استخدام کنید مستمرا به حکم فطرت این چهار شرط را در وی مراعات خواهید نمود. پس رعایت این چهار شرط در حاکم اسلامی- کسی که رهبری جامعه را که از مهمترین و پیچیده ترین کارهاست بناست به عهده بگیرد- به حکم عقل و فطرت به طریق اولی، لازم و ضروری خواهد بود. و نیز از نظر عقل، این نکته مسلم است که اگر مردمی به مکتب و ایدئولوژی خاصی معتقد باشند و بخواهند جامعهٔ خود را بر اساس قوانین و دستورات آن مکتب و ایدئولوژی

اداره نمایند، لازم است برای حکومت بر خود، کسی را انتخاب کنند که نه تنها به آن مکتب معتقد و به

دستورات آن آگاه باشد، بلکه مقیدترین و آگاه ترین آنان به اصول و مبانی آن مکتب نیز باشد، مگر اینکه جهت و مصلحت مهمتری بـا آن در تعارض باشـد، و این یک امر فطری عقلی است که خردمنـدان در انتخاب افراد برای انجام امور از آن چشـم پوشـی نمی کنند. به عنوان مثال: هنگامی که اهل منطقه خاصـی همه معتقد به تفکر مادی و نظام مارکسیستی باشند، بالطبع به هنگام تعیین رهبر، برای خویش کسـی را انتخاب می کنند که به تفکر مادی پایبند و به اصول و مبانی مارکسیسم مطلع بوده و نسبت به قوانین و مقرراتی که مربوط به حکومت در این مکتب است از همه مطلع تر و در گفتار و کردارش امین و مورد اعتماد باشد.

بر این اساس، مسلمانان نیز که معتقد به اسلامند- اسلامی که پاسخگوی تمام نیازمندیهای بشر در امور فردی و اجتماعی خانوادگی و سیاسی، اقتصادی و روابط داخلی و خارجی مسلمانان است- بدون شک به حکم عقل، ملزم هستند که در تعیین حاکم خویش علاوه بر در نظر گرفتن آن چهار شرط عمومی (قدرت، عقل، علم، امانت) آگاهی کامل وی به مقررات و دستورات اسلام، و حتی آگاه ترین بودن (اعلمیت) او در این زمینه و پاکدامنی و صداقتش که در فرهنگ اسلامی به «عدالت» تعبیر شده است را در نظر بگیرند.

شرایط فوق در هر حاکمی که به نام اسلام بخواهد حکومت کند معتبر است چه آن حاکم از طرف خداوند تبارک و تعالی مشخص

شده باشد، همانند ائمه معصومین (ع) به عقیدهٔ ما شیعه امامیه، و چه به وسیلهٔ انتخاب مستقیم مردم مشخص گردد، نظیر آنچه برادران عامه (سنی) به صورت مطلق معتقدند و شاید ما، در عصر غیبت نسبت به فقهای عادل نیز اینگونه معتقد باشیم. به طور خلاصه وجود این شرایط برای والی و حاکم مسلمانان از مسائلی است که نیاز به تعبد شرعی ندارد بلکه هر انسانی طبق عقل و فطرت خود، به آن گواهی می دهد و منظور ما از ولایت فقیه، چیزی جز همین امر فطری ارتکازی نیست.

در واقع این همان استدلال عقلی است که امام صادق (ع) در روایت «عیص بن قاسم» که قبلا (در جلد اول کتاب) خوانده شد به آن استناد نمود و آن، چنین بود:

«مواظب خود باشید، به خدا سوگند اگر صاحب گوسفندی چوپان دیگری را که بهتر از چوپان اولش باشد بیابد که گوسفندانش را بهتر نگهداری کند گوسفندان را از اولی گرفته و در اختیار چوپان داناتر قرار می دهد. «۱»»

---

(۱)- صحیحه عیص بن القاسم عن ابی عبد اللّه (ع): و انظروا لانفسکم، فو اللّه ان الرجل لیکون له الغنم فیها الراعی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۵

در اینجا امام (ع) راوی روایت را به فطرت درونی و ارتکاز ذهنی خود و به آنچه عقلا به عنوان عقلا، بدان ملتزم هستند ارجاع داده است، و این یک حقیقت وجدانی است که طبع و وجدان همهٔ انسانها در صورتی که از تعصب و عناد خالی باشد از هر دین و ملتی که باشند قبول خواهد کرد و اگر بر فرض در منطقه ای، اکثریت مردم متعهد و ملتزم به اسلام

باشند و در بین آنان اقلیتهای غیر مسلمانی وجود داشته باشند بی تردید باید حکومت بر اساس موازین اسلام با حفظ حقوق اقلیتها تشکیل گردد، و حفظ حقوق آنان نیز خود از مقررات و موازین اسلام به شمار می آید، چنانچه بر اهلش پوشیده نیست.

خلاصهٔ کلام:

آنچه تا کنون گفته شد را این چنین می توان خلاصه نمود که به حکم عقل در والی و حاکم اسلامی شرایط عقل و قدرت و اسلام و علم و بلکه اعلمیت و عدالت شرط می باشد. امّا شرایط دیگری نظیر «مدیریت» و «تدبیر» را می توان به گونه ای با کمی توجه، تحت عنوان دانایی (علم) و یا توانایی (قدرت) قرار بدهیم، چرا که مثلا دانایی دارای مفهوم وسیعی است که هم آگاهی به اصول و مبانی اسلام، و هم آگاهی به راههای تطبیق و پی آمدها و چگونگی اجرا در آن نهفته است که ان شاء اللّه در فصلهای آینده به تفصیل دربارهٔ این شرایط و حدود و کیفیت آن بحث خواهیم کرد.

- فاذا وجد رجلا هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرجه و یجی ء بذلک الرجل الذی هو اعلم بغنمه من الذی کان فیها (وسائل ۱۱/ ۳۵، کتاب الجهاد، باب ۱۳، روایت ۱).

فصل سوم شرایط رهبر در چشم انداز آیات قرآن کریم

آیاتی که برای به دست آوردن شرایط حاکم اسلامی می توان به آنها تمسک نمود بسیار است که در این فصل برای روشن شدن چشم انداز بحث در قرآن به ذکر تعدادی از آنها بدون شرح و تفسیر پرداخته و تفصیل و توضیح آن را به فصلهای بعد موکول می نماییم، چرا که یکجا مرور کردن مجموعهٔ این آیات، خالی از فایده نیست:

۱- وَ لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکٰافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا. «۱»

هرگز خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی (حاکمیتی) قرار نداده است.

۲- لٰا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکٰافِرِینَ أَوْلِیٰاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِی شَیْ ءٍ إِلّٰا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰاةً وَ یُحَذِّرُکُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ وَ

إِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ. «۲»

نباید اهل ایمان، مؤمنان را واگذاشته و از کافران برای خود ولی و سرپرست گیرند و هر کس چنین کند هیچ جایگاهی در پیشگاه خداوند نخواهد داشت، مگر اینکه (برای حفظ خویش) از آنان تقیه نماید و خداوند شما را از عذاب خود بر حذر می دارد و بازگشت به نزد خداوند است.

۳- يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاٰ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصٰارىٰ أَوْلِيٰاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيٰاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰالِمِينَ. «۳»

ای مؤمنان هرگز یهود و نصاری را به عنوان ولی و سرپرست خود

---

(۱). نساء (۴)/ ۱۴۱

(۲). آل عمران (۳)/ ۲۸

(۳). مائده (۵)/ ۵۱

بر نگزینید، زیرا برخی از آنها ولی برخی دیگرند و هر کس از شما آنان را ولی و سرپرست خود برگزیند بی تردید از آنان است. همانا خداوند مردمان ستمگر را هدایت نمی کند.

۴- يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمٰانِكُمْ كٰافِرِينَ. «۴»

ای مؤمنان اگر فرقه و دسته ای از اهل کتاب را اطاعت کنید شما را پس از آنکه ایمان آورده اید به کفر بازمی گردانند.

۵- وَ مَنْ يُشٰاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مٰا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مٰا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سٰاءَتْ مَصِيراً. «۵»

و هر کس از پیامبر (ص) پس از آنکه راه هدایت برایش روشن گردید جدایی گزینند و راهی به جز راه مؤمنین بپیماید، آنچه را خود به عنوان ولی برگزیده است بر او مسلط خواهیم کرد و او را به جهنم واصل خواهیم نمود و چه بد جایگاه و مقامی است.

۶- اتَّبِعُوا

مٰا أَنْزِلَ إِلَيْكَمْ مِنْ رَبِّكَمْ وَ لاٰ تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيٰاءَ قَلِيلًا مٰا تَذَكَّرُونَ. «۶»

آنچه از جانب خدا به شما نازل گردیده پیروی دارید و به جز او هرگز کسانی را به سرپرستی برنگزینید و چه کم پند پذیرید.

۷- اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيٰاؤُهُمُ الطّٰاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمٰاتِ أُولٰئِكَ أَصْحٰابُ النّٰارِ هُمْ فِيهٰا خٰالِدُونَ. «۷»

خداوند ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده اند، آنان را از تاریکیها به نور می راند و آنان که کفر ورزیدند رهبرانشان طاغوتها هستند که آنان را از نور به تاریکیها می رانند. هم اینان اهل دوزخند و در آن جاودانه خواهند ماند.

۸- أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمٰا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مٰا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحٰاكَمُوا إِلَى الطّٰاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطٰانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاٰلًا بَعِيداً. «۸»

آیا نمی نگری به آنان که می پندارند به آنچه به تو و به پیامبران پیش از تو،

---

(۴). آل عمران (۳)/ ۱۰۰

(۵). نساء (۴)/ ۱۱۵

(۶). اعراف (۷)/ ۳

(۷). بقره (۲)/ ۲۵۷

(۸). نساء (۴)/ ۶۰

فرود آمده ایمان آورده اند چگونه می خواهند طاغوت را حاکم خود در امور قرار دهند با اینکه مأمور شده اند به آن کفر بورزند و شیطان در صدد است آنان را به گمراهی کشاند، گمراهی بسیار دور.

۹- وَ لاٰ تُطِعِ الْكٰافِرِينَ وَ الْمُنٰافِقِينَ وَ دَعْ أَذٰاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ وَ كَفىٰ بِاللّٰهِ وَكِيلًا. «۹»

و هرگز از کافران و منافقان پیروی مکن و از آزارهایشان چشم فرونه، و توکل بر خدا دار و تنها خداوند برای وکالت کافی است.

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً. «۱۰»

پس به حکم خدای خویش پایداری کن و از بین آنان هیچ گناهکار و کافری را پیروی مکن.

۱۱- وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا. «۱۱»

و گویند خدایا ما بی گمان سروران و بزرگان خویش را پیروی کردیم پس آنان ما را به راه کژی و گمراهی کشاندند.

۱۲- وَ لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لَا يُصْلِحُونَ. «۱۲»

و هرگز دستور اسرافکاران را پیروی مکنید. آنها که در زمین فساد بپامی کنند و کارها را به درستی و صلاح نمی آورند.

۱۳- وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً. «۱۳»

و هرگز آن که دلش را از یادمان غافل کردیم و از هوای نفس خویش پیروی نموده و به تبهکاری پرداخته، پیروی مکن.

۱۴- وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ. «۱۴»

و هرگز به ستمگران تکیه نکنید که آتش، شما را فرا خواهد گرفت و به جز خدای سرپرستی نخواهید داشت. آنگاه یاری نخواهید شد.

۱۵- قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ. «۱۵»

(بلقیس) گفت پادشاهان هنگامی که به قریه ای وارد شوند فاسدش می کنند

---

(۹). احزاب (۳۳)/ ۴۸

(۱۰). انسان (۷۶)/ ۲۴

(۱۱). احزاب (۳۳)/ ۶۷

(۱۲). شعراء (۲۶)/ ۱۵۱- ۱۵۲

(۱۳). کهف (۱۸)/ ۲۸

(۱۴). هود (۱۱)/ ۱۱۳

(۱۵). نمل (۲۷)/ ۳۴

و افراد عزیزش را خوار می گردانند، و همواره چنین می کنند.

۱۶- فَهَلْ عَسَیْتُمْ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحَامَکُمْ أُولٰئِکَ الَّذِینَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَأَصَمَّهُمْ

وَ أَعْمىٰ أَبْصارَهُمْ. «۱۶»

پس آیا انتظار نمی برید که اگر شما (منافقان) حکومت بیابید در زمین فساد بپانموده و پیوسته از رحمهایتان می گسلید؟ همینانند آنان که خدا لعنتشان کرده پس آنگاه کر و کورشان نموده است.

۱۷- وَ لَقَدْ نَجَّيْنا بَنِی إِسْرائِيلَ مِنَ الْعَذابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كانَ عالِياً مِنَ الْمُسْرِفِينَ. «۱۷»

و البته ما بنی اسرائیل را از عذاب خوارکننده نجات بخشیدیم از فرعون که بی گمان او از سران اسرافکاران بود.

۱۸- أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. «۱۸»

آیا ما تسلیم شدگان به خدا را همانند مجرمین خطاکار قرار می دهیم؟ شما را چه می رسد، چگونه داوری می کنید؟

۱۹- أَ فَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ. «۱۹»

آیا آن کس که مؤمن است همانند کسی است که فاسق است؟ نه هرگز برابر نخواهند بود.

۲۰- وَ إِذِ ابْتَلىٰ إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ: إِنِّی جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِی قالَ: لا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمِينَ. «۲۰»

و آنگاه که پروردگار ابراهیم، او را به کلماتی چند (اموری) آزمود و او همه را تمام و کمال بجای آورد خداوند به او گفت: من تو را امام و پیشوای مردم قرار می دهم. (ابراهیم) گفت: و از ذریه و فرزندان من هم؟ گفت: عهد من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید.

۲۱- وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لٰكِنَّ الْمُنافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ. «۲۱»

و سرافرازی و عزّت تنها از آن خدا و پیامبر او و مؤمنان است، لکن منافقان (این حقیقت را) در نمی یابند.

---

(۱۶) محمد (۴۷)/ ۲۲- ۲۳

(۱۷). دخان (۴۴)/ ۳۰- ۳۱

(۱۸). قلم (۶۸)/ ۳۵- ۳۶

(۱۹). سجده (۳۲)/ ۱۸

(۲۰). بقره (۲)/ ۱۲۴

(۲۱). منافقون (۶۳)/ ۸

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰

-۲۲

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لٰا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْ ءٍ وَ مَنْ رَزَقْنٰاهُ مِنّٰا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لٰا يَعْلَمُونَ وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمٰا أَبْكَمُ لٰا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْ ءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلىٰ مَوْلٰاهُ أَيْنَمٰا يُوَجِّهْهُ لٰا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ؟ «۲۲»

خداوند مثل می زند بنده ای را که خود ملک دیگری است و قدرت بر چیزی ندارد و کسی را که ما به او نعمتهای فراوان داده و او در ظاهر و در خفا از آنها بر دیگران انفاق می کند. آیا این دو مساوی و برابرند؟ حمد خدای را و اکثر مردم نادانند و خداوند مثل می زند دو مردی را که یکی از آنها لال است و توانایی به انجام هیچ کاری ندارد و همواره سربار سرپرست خویش است و به هر جا او را بفرستد هیچ بهره ای نمی آورد. آیا او با کسی که مردم را به عدالت فرا می خواند و خود نیز در راه راست قرار دارد برابر است؟

۲۳- قُلْ لٰا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزٰائِنُ اللّٰهِ وَ لٰا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لٰا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلّٰا مٰا يُوحىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمىٰ وَ الْبَصِيرُ؟ أَ فَلٰا تَتَفَكَّرُونَ. «۲۳»

ای پیامبر بگو: نمی گویم خزانه های خدا نزد من است، و نمی گویم که غیب می دانم و نیز نمی گویم که من فرشته هستم من فقط آنچه را که به من وحی رسیده پیروی می کنم. بگو آیا کور و بینا با هم برابرند؟ آیا نمی اندیشید؟

۲۴- أَ فَمَنْ كٰانَ عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ

عَمَلِهِ؟ «۲۴»

آیـا آن کس کـه از جـانب پروردگـارش به دلیلی روشن دست یـافته بـا آن کس که کردار زشـتش نزد او زینت یـافته همـانند است؟

۲۵- وَ لَیَنْصُـرَنَّ اللَّهُ مَنْ یَنْصُـرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِیٌّ عَزِیزٌ الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ. «۲۵»

و بی گمان آنان که خـدا را یاری دهنـد خدا نیز آنان را یاری خواهد داد، البته که خداوند توانا و عزتمند است همانان که اگر به آنهـا در زمین حاکمیت بخشیـم نماز بپای داشـته، و زکات پرداخته و امر به معروف و نهی از منکر می کننـد و عاقبت کارها همه از آن خداوند است.

۲۶- وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَکُمُ الَّتِی جَعَلَ اللّهُ لَکُمْ قِیاماً. «۲۶»

---

(۲۲). نحل (۱۶)/ ۷۵- ۷۶

(۲۳). انعام (۶)/ ۵۰

(۲۴). محمد (۴۷)/ ۱۴

(۲۵). حج (۲۲)/ ۴۰- ۴۱

(۲۶). نساء (۴)/ ۵

و اموالتان را که خداوند قوام و قیام شما را در آن قرار داده در اختیار سفیهان قرار ندهید.

۲۷- أَ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدِّی إِلّا أَنْ یُهْدی فَما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ. «۲۷»

آیـا آن کس که راه به سوی حق برده برای پیروی سـزاوارتر است یا آن کس که راه هـدایت را نیافته است مگر اینکه هـدایت شود؟ شما را چه می شود؟ چگونه داوری می کنید؟

۲۸- وَ قالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکاً قالُوا أَنّی یَکُونُ لَهُ الْمُلْکُ عَلَیْنا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْکِ مِنْهُ وَ لَمْ یُؤْتَ سَـعَةً مِنَ الْمالِ؟ قالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفاهُ عَلَیْکُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللّهُ یُؤْتِی

مُلْكَهُ مَنْ یَشٰاءُ وَ اللّٰهُ وٰاسِعٌ عَلِیمٌ. «۲۸»

و پیامبرشان (اشموئیل) به آنان گفت، بی تردید خداوند طالوت را به عنوان پادشاه شما بر انگیخته، گفتند چگونه او را بر ما حکومت است و ما از او به سلطنت سزاوارتریم، که او هرگز گشایشی در مال نیافته؟ گفت بی شک خداوند او را به حکومت شما برگزیده و گسترهٔ علم و جسم او را افزون تر قرار داده و خداوند سلطنتش را به هر که خواست عطا می کند و خداوند گشایش بخش داناست.

۲۹- قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لٰا یَعْلَمُونَ إِنَّمٰا یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبٰابِ «۲۹» بگو آیا آنان که می دانند با آنان که نمی دانند برابرند؟ تنها خردمندان در می یابند.

۳۰- قٰالَ اجْعَلْنِی عَلیٰ خَزٰائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ. «۳۰»

(یوسف به حاکم مصر) گفت مرا سرپرست گنجینه ها و اندوخته های زمین (کشور) قرار ده که من نگهبان و دانا هستم.

۳۱- قٰالَتْ إِحْدٰاهُمٰا یٰا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِیُّ الْأَمِینُ. «۳۱»

یکی از آن دو دختران (حضرت شعیب) گفت ای پدر، او (موسی) را به کار گمار که بهترین کسی که به خدمت توان گرفت فردی است نیرومند و امین.

۳۲- قٰالَ عِفْرِیتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقٰامِکَ وَ إِنِّی عَلَیْهِ لَقَوِیٌّ أَمِینٌ. «۳۲».

عفریتی از جن (به سلیمان) گفت: پیش از آنکه از جایگاهت برخیزی من

---

(۲۷). یونس (۱۰)/ ۳۵

(۲۸). بقره (۲)/ ۲۴۷

(۲۹). زمر (۳۹)/ ۹

(۳۰). یوسف (۱۲)/ ۵۵

(۳۱). قصص (۲۸)/ ۲۶

(۳۲). نمل (۲۷)/ ۳۹

تخت او (بلقیس ملکه سبا) را خواهم آورد و من بر این کار توانمند و امینم.

۳۳- الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ

وَ بِمٰا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوٰالِهِمْ. «۳۳».

مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است بـدانچه خداونـد برخی از آنان را بر برخی دیگر برتری بخشـیده و بدان جهت که مردان از اموال خود بر آنان انفاق می کنند.

۳۴- أَ وَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصٰامِ غَيْرُ مُبِينٍ. «۳۴»

آیا آن را که در زینت و زیور پرورش یافته و در مخاصمه و جدال غیر آشکار است؟

۳۵- وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجٰالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. «۳۵»

و زنـان را بر شوهران حقوق مشـروعی است چنانچه شوهران را بر زنان، لکن مردان را بر زنان افزونی و برتری است و خـداوند دارای عزت و حکمت است.

۳۶- وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لٰا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجٰاهِلِيَّةِ الْأُولىٰ «۳۶»

و شما (همسران پیامبر (ص) در خانه های خود بمانید و همانند جاهلیت نخستین در خارج از منزل به خود نمایی نپردازید.

---

(۳۳). نساء (۴)/ ۳۴

(۳۴). زخرف (۴۳)/ ۱۸

(۳۵). بقره (۲)/ ۲۲۸

(۳۶). احزاب (۳۳)/ ۳۳

فصل چهارم بحث و بررسی تفصیلی در شرایط رهبر شرط اول: عقل و درایت کافی

پیش از این در کلمات صاحب نظران گفته شد که در والی اموری از جمله عقل شـرط است و در فصل دوم گفتیم که عقلا به حسب فطرت به کسی که فاقد شرایطی که یکی از آنها عقل است کارهای معمولی خود را محول نمی کنند چه رسد به مسأله ولایت و حکومت، که مسأله سـلطه بر خون و آبرو و اموال مردم در آن مطرح است و اکنون در ادامـۀ آن به این حـدیث توجه فرمایید:

غرر و درر از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمود:

«امام (رهبر و حاکم جامعه) به قلبی اندیشمند، زبانی گویا

و دلی که بر اقامۀ حق استوار باشد نیازمند است. «(۱)»

از سوی دیگر در شریعت اسلام از دیوانه تکلیف برداشته شده و دیگران باید سرپرستی او را به عهده بگیرند پس چگونه می توان چنین شخصی را سرپرست مسلمانان قرار داد؟ و همچنین افراد کم خرد و سفیه جزء محجورین هستند و نمی توان اختیار امور را به آنان سپرد.

خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِياماً. «(۲)»

اموال خود که خداوند قوام و قیام شما را در آن قرار داده در اختیار افراد کم خرد و سفیه قرار ندهید.

---

(۱). یحتاج الامام الی قلب عقول، و لسان قؤول و جنان علی اقامه الحق صئول. (غرر و درر ۶/ ۴۷۲، حدیث ۱۱۰۱۰).

(۲). نساء (۴)/ ۵.

طبق آیۀ شریفه اموال را، چه اموال عمومی متعلق به جامعه مقصود باشد و چه مطلق اموال- اعم از عمومی و شخصی- نمی توان در اختیار سفیه قرار داد و والی و حاکم چون به هر صورت مسلط بر اموال و نفوس مردم است پس به هیچ وجه جایز نیست فردی کم خرد و سفیه باشد.

در روایت شحام از امام صادق (ع) وارد شده که فرمود:

«شخص سفیه نمی تواند امام و پیشوای مردمان باتقوی باشد. «(۳)»

و در نهج البلاغه از امیر المؤمنین (ع) آمده است که فرمود:

«من بیم آن دارم که رهبری این امت را افراد کم خرد و بدکار به دست گیرند، آنگاه مال خدا را بازیچۀ خود و بندگان خدا را بردگان خود قرار دهند و با افراد صالح به دشمنی برخیزند و افراد بدکار و فاسق را حزب

خود قلمداد نمایند. «۴»

و در کنز العمال آمده است: (پیامبر (ص) فرمود:)

«هنگامی که خداوند برای قوم و ملتی خیری را اراده نموده باشد افراد پرحوصله و بردبارشان را بر آنان ولایت داده و افراد دانشمندشان را به مسند قضاوت نشانده و مال را در دست افراد سخی و بخشندۀ آنان قرار می دهد، و اگر خداوند برای قوم و ملتی شرّی را مقدر کرده باشد افراد کم خرد و سفیه را بر آنان حکومت بخشیده و افراد نادان را در بین آنان به قضاوت نشانده و اموال را در دست افراد بخیل آنان قرار می دهد. «۵»

پس بر این اساس در والی و حاکم علاوه بر عقل معمولی، رشد عقلی که در مقابل سفاهت است نیز شرط است و می توان گفت آنچه در والی شرط است عقل کامل است نه صرف داشتن عقل و خرد معمولی.

در هر صورت در ارتباط با این شرط مسأله واضح است و بیش از این نیازمند گسترش بحث نیست.

---

(۳). لا یکون السفیه امام التقی. کافی ۱/ ۱۷۵ کتاب الحجّه باب طبقات الانبیاء حدیث ۲.

(۴). و لکننی آسی ان یلی امر هذه الامه سفهاؤها و فجارها فیتخذوا مال الله دولا و عباده خولا و الصالحین حربا و الفاسقین حزبا (نهج البلاغه، نامۀ ۶۲، فیض/ ۱۰۵۰، لح/ ۴۵۲).

(۵). اذا اراد الله بقوم خیرا ولی علیهم حلماءهم و قضی علیهم علماؤهم و جعل المال فی سمحائهم، و اذا اراد الله بقوم شرا ولی علیهم سفهاءهم و قضی بینهم جهّالهم و جعل المال فی بخلائهم. (کنز العمال ۶/ ۷ باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۵۹۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۵

فصل پنجم شرط دوم: اسلام و ایمان

شرط

دیگر حاکم اسلامی، اسلام و ایمان است، خداوند سبحان به هیچ وجه برای کفار و غیر مسلمانان حاکمیتی بر مسلمانان قرار نداده است. برای اثبات این شرط علاوه بر آنچه قبلا گفتیم- که از نظر عقل، هر ملتی بخواهد بر اساس عقاید خود زندگی کند حاکم آنان باید معتقد به عقاید آنان باشد- آیات زیر نیز دلالت صریح دارند:

۱- لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا. «۱»

هرگز خداوند برای کافرین بر مؤمنین راهی و سلطه ای را قرار نداده است.

و مسلم است ولایت و حکومت بر دیگران از قوی ترین راهها و حاکمیتهاست.

۲- لٰا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکٰافِرِینَ أَوْلِیٰاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِی شَیْ ءٍ. «۲»

مؤمنان به غیر از مؤمنان، کافران را اولیای خود نگیرند و هر کس چنین کند جایگاهی در پیشگاه خداوند نخواهد داشت.

۳- یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لٰا تَتَّخِذُوا الْیَهُودَ وَ النَّصٰاریٰ أَوْلِیٰاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِیٰاءُ بَعْضٍ. «۳»

ای مؤمنان، یهود و نصاری را اولیا و سرپرستان خود مگیرید، برخی از آنان اولیای برخی دیگرند.

و اما روایاتی که بر این معنی دلالت دارد بسیار زیاد است، از آن جمله روایتی است که

---

(۱). نساء (۴)/ ۱۴۱.

(۲). آل عمران (۳)/ ۲۸.

(۳). مائده (۵)/ ۵۱.

از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود:

«الاسلام یعلوا و لا یعلی علیه «۴»- اسلام بر همه چیز برتر است و هیچ چیز بر آن برتر نیست».

و اصولاـ کسی که خود معتقد به اسلام نیست چگونه می توان از وی انتظار اجرای دستورات اسلام و ادارهٔ جامعه بر اساس مقررات و موازین اسلامی را داشت؟ و در همین ارتباط است که باید گفت در رهبری

نه تنها اسلام به معنی اعم و صرف گفتار لفظی کافی نیست بلکه ایمان جامع که مرکب از اقرار به زبان و اعتقاد به قلب و عمل با تمام وجود و اعضا و جوارح بدن است نیز شرط می باشد.

از سوی دیگر هنگامی که ایمان در امام جماعت از شرایط مسلمه است، شرط بودن آن در امام اعظم و رهبر مسلمانان به طریق اولی ثابت و مسلم است و این نکته ای است شایان دقّت.

---

(۴). الفقیه ۴/ ۳۳۴، باب میراث اهل الملل، حدیث ۵۷۱۹.

فصل ششم شرط سوم: عدالت

اشاره

افراد ستمگر و بدکاره نمی توانند هیچ گونه ولایتی بر مسلمانان داشته باشند، بر این معنی گذشته از حکم عقل که پیش از این بدان اشارت رفت آیات و روایات زیادی از طریق فریقین دلالت دارد که به ذکر تعدادی از آنها می پردازیم:

آیات مورد استناد در این شرط:

۱- وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي؟ قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ. «۱»

و آن دم که ابراهیم را پروردگارش با کلماتی آزمایش نمود پس ابراهیم آن کلمات را به پایان برد، پروردگارش گفت من تو را برای مردم امام قرار دادم، (ابراهیم) گفت و از فرزندانم نیز؟ (پروردگارش) گفت عهد من به ستمکاران نخواهد رسید.

ظلم در لغت قرار دادن چیز در غیر جای خودش می باشد. در کتاب اقرب الموارد آمده است:

«ظلم فلان ظلما و ظلما و مظلمه: وضع الشیء فی غیر موضعه و از همین مورد است مثل معروف «من استرعی الذئب فقد ظلم» هر که گرگ را به چوپانی گله بگمارد ستم کرده است و «ظلم فلانا» یعنی بر او ستم کرد و «ظلم الارض:

حفرها فی غیر موضع حفرها»، به زمین ظلم کرد یعنی چاه را در غیر جا و موضع

---

(۱). بقره (۲)/ ۱۲۴.

خودش حفر کرد «۲»».

بر این اساس هر عملی که مخالف حق باشـد می توان کلمـۀ ظلم را برای آن به کار برد و مشـمول اطلاق مفهوم آن می گردد. پس هر فاسق و هر منحرف از حقی ظالم است (و صلاحیت رهبری امت اسلامی را نخواهد داشت).

۲- وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ «۳»- و هرگز به ستمگران تکیه نکنید که آتش

شما را فرا خواهد گرفت.

علی بن ابراهیم در تفسیر این آیه نقل می کند که (امام (ع)) می فرماید: «تکیه بر ظالمین (رکون) دوستی، نصیحت و رهبری ظالمین را پذیرفتن است. «۴»»

۳- وَ لَا تُطِیعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِینَ الَّذِینَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ وَ لَا یُصْلِحُونَ «۵».- از دستور اسرافکاران پیروی مدارید- آنان که در زمین فساد بپاکرده و اصلاح انجام نمی دهند.

۴- وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ کَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً. «۶»

و از کسی که قلبش را از یادمان غافل نموده و از هوای نفسش پیروی کرده و کار او از دست رفته است، پیروی مدار.

۵- فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ کَفُوراً. «۷»

پس به حکم خدایت صبر کن و از آنان که گناهکار و یا کفرانگرند پیروی مدار.

۶- وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ کُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِیلَا. «۸»

و (اهل دوزخ)، گفتند بار خدایا سروران و بزرگانمان را پیروی کردیم آنگاه آنان ما را به گمراهی سوق دادند.

و آیات دیگری نظیر اینها که از مجموع آن استفاده می گردد که اشخاص ظالم و فاسق را نمی توان به عنوان امام و والی واجب الاطاعه قرار داد و دلالت آنها بر این موضوع بخوبی روشن و آشکار است.

---

(۲). اقرب الموارد ۲/ ۷۳۱.

(۳). هود (۱۱)/ ۱۱۳.

(۴). تفسیر علی بن ابراهیم (قمی)/ ۳۱۵، چاپ دیگر ۱/ ۳۳۸.

(۵). شعراء (۲۶)/ ۱۵۱- ۱۵۲.

(۶). کهف (۱۸)/ ۲۸.

(۷). انسان (۷۶)/ ۲۴.

(۸). احزاب (۳۳)/ ۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۹

روایات مورد استناد در این شرط:

و اما روایات نیز در این زمینه بسیار است که به ذکر برخی از آنها می پردازیم:

۱- مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی به سند خویش از

حنان از پدرش از امام محمد باقر (ع) روایت نموده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«امامت و رهبری جامعه برازنده نیست مگر بر کسی که در وی سه خصلت است: تقوایی که او را از معصیت خداوند بازدارد، حلمی که با آن غضب خویش را کنترل کند و با نیکی حکومت راندن بر کسانی که حکومتشان را به عهده گرفته است، تا جایی که برای آنان همانند والدی مهربان باشد.»

و در روایت دیگری همین مضمون، با این تفاوت آمده ... تا جایی که برای «رعیت» همانند پدری مهربان باشد. «۹»

۲- باز در کافی به سند صحیح از محمد بن مسلم روایت شده که گفت از امام محمد باقر (ع) شنیدم که می فرمود:

«... به خدا سوگند ای محمد، کسی که از این امت، شب را صبح گرداند و از جانب خداوند عز و جل پیشوای ظاهر عادلی نداشته باشد گمراه و سرگردان صبح نموده است و اگر بر این حالت از دنیا برود به مرگی همگون مرگ کافران و منافقان مرده است. و بدان ای محمد که پیشوایان ستم و پیروانشان از دین خدا بر کنار شده هستند، آنان خود گمراه شده و دیگران را نیز به گمراهی کشانده اند. «۱۰»»

۳- و در کتاب محکم و متشابه منسوب به امیر المؤمنین (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«بدون شک مردم هلاک گردیدند آنگاه که پیشوایان هدایت و پیشوایان کفر را یکسان قرار داده و گفتند: هر کس به جای پیامبر نشست چه نیکوکار باشد و چه بدکار،

---

(۹). اصول کافی بسنده عن حنان، عن أبیه، عن ابی جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص): **لا** تصلح

الامـامه إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصـی الله و حلم يملك به غضـبه و حسن الولايه علی من يلی حتی يكون لهم كالوالـد الرحيم. و فی روايه اخری «حتی يكون للرعيه كالاـب الرحيم». (كافی ۱/ ۴۰۷ كتـاب الحجه، باب ما يجب من حق الامام علی الرعيه، حديث ۸.)

(۱۰). كافی بسـند صـحيح عن محمد بن مسـلم، قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول ... و الله يا محمد من اصبح من هذه الامه لا امام له من الله عز و جل- ظـاهر عـادل اصـبح ضالاـ تائها و ان مات علی هـذه الحاله مات ميته كفر و نفاق. و اعلم يا محمـد ان ائمه الجور و اتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا و اضلوا (كافی ۱/ ۱۸۴، كتاب الحجّه، باب معرفه الامام و الرد إليه، حديث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰

اطاعت او واجب است، پس از این رهگذر هلاک شدند. خدای متعال می فرماید: أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. «۱۱» آیا افراد مسـلمان را همانند مجرمان و گناهکاران قرار می دهیم؟ چه می رسد شما را؟ چگونه حکم می کنید؟ «(«۱۲»

در اینکه آیـا همه این کتـاب (محکم و متشـابه) روایتی است از امیر المؤمنین (ع) یـا نه مطالبی داشتیم که پیش از این در دلیل پنجم از ادلهٔ ضرورت ولایت [جلد اول- بخش سوم] گذشت، [مرحوم مجلسی با مجموعه این کتاب معامله روایت می کند].

۴- امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه پس از آنکه سابقهٔ خویش در اسلام را ذکر می کند می فرماید:

«و شما خوب می دانید که جایز نیست برای کسی که حاکم بر ناموس و جان و مال مردم بوده و اموال

عمومی و احکام و رهبری آنان را در دست دارد فردی باشد: «بخیل» که در آن صورت به اموال آنان آزمند می گردد، و نه «ناآگاه و جاهل» که با نادانی خود آنان را به گمراهی می کشاند و نه «جفاکار» که با جفای خویش رابطهٔ خود را با آنان می گسلد و نه «حیف و میل کنندهٔ اموال» که در آن صورت دسته ای را به خود نزدیک کرده و دستهٔ دیگری را طرد می کند و نه «رشوه خوار در قضاوت» که حقوق را پایمال نموده و حق را در غیر جایگاه آن نگه می دارد و نه «تعطیل کنندهٔ سنت» که امت را به سوی هلاکت سوق می دهد. «۱۳»»

توضیح چند نکته دربارهٔ جملات روایت: در ابتدای این روایت امام (ع) فرمود: «شما خوب می دانید» این جمله اشاره به ارتکاز ذهنی شنوندگان نسبت به شرایط ولایت و امامت است که از آیات قرآن کریم یا بیانات پیامبر اکرم (ص) یا از سخنان گذشتهٔ آن حضرت یا از دیده های خود دربارهٔ اعمال گذشتگان (خلفا) در ذهن خود دارند.

---

(۱۱). قلم (۶۸)/ ۳۵- ۳۶

(۱۲). و انما هلک الناس حین ساووا بین ائمه الهدی و ائمه الکفر فقالوا: ان الطاعه مفترضه لکل من قام مقام النبی (ص) برأ کان او فاجرا فأتوا من قبل ذلک قال الله تعالی: أ فنجعل المسلمین کالمجرمین ما لکم کیف تحکمون.

(المحکم و المتشابه/ ۷۱ و بحار الانوار ۹۰/ ۵۷).

(۱۳) .... و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامه المسلمین البخیل فتکون فی موالهم نهمته، و لا الجاهل فیضلهم بجهله، و لا الجافی فیقطعهم بجفائه، و لا

الحائف للدول فیتخذ قوما دون قوم، و لا ـ المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق و یقف بها دون المقاطع و لا المعطل للسنه فیهلک الامه (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۳۱، فیض/ ۴۰۷، لح/ ۱۸۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱

جملهٔ «سزاوار نیست- لا ینبغی» که در روایت آمده ظهور در کراهت ندارد، اگر چه در این اعصار، فقها از این لفظ اصطلاحا ارادهٔ کراهت می نمایند. اما با توجه به معنای لغوی آن مناسبت با حرمت و یا ظهور در حرمت دارد:

در کتاب لسان العرب در ارتباط با این واژه اینگونه آمده است: «انبغی لفلان ان یفعل کذا» یعنی شایسته و سزاوار فلانی است که چنین عملی را انجام دهد. و گویا چنین گفته شده که از وی طلب انجام کاری شده و او آن کار را انجام داده است: «و انبغی الشی ء یعنی انجام کار میسّر و آسان شد. «۱۴»» بنابراین «لا ینبغی» یعنی تحقق عملی آن صلاح و میسر نیست. و گواه بر این معناست موارد استعمال این کلمه در قرآن کریم که می فرماید: «قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء «۱۵»- گفتند تو منزهی، شایسته نیست که ما کسی جز تو را سرپرست خود بگزینیم».

و نیز آیهٔ شریفهٔ «لَا الشَّمْسُ یَنْبَغِی لَهٰا أَنْ تُدْرِکَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّیْلُ سٰابِقُ النَّهٰارِ». «۱۶»

نه خورشید می تواند به ماه برسد و نه شب می تواند از روز پیشی گیرد.

و آیات شریفهٔ دیگری از این قبیل، و در صحیحهٔ مشهور زراره در باب استصحاب «۱۷» نیز آمده است: فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا. «۱۸» تو هرگز نمی توانی یقین را به وسیلهٔ شک

بشکنی.

واژه «نهمه» (با فتح نون و سکون هاء) به معنی نیازمندی و علاقهٔ مفرط است و «نهمه» (با فتح نون و هاء) به معنی افراط در خوردن غذا و شکم بارگی است. و کلمهٔ «جفاء» در مقابل نیکی و گشاده دستی، به معنی سختگیری و بدخلقی است، و کلمه «حیف» به معنی ظلم است و «دول» جمع «دوله» مالی است که دست به دست می چرخد.

در برخی از روایتها «و لا الخائف للدول» با خاء نقطه دار و کسر دال که جمع دوله به فتح دال است آمده، یعنی کسی که از دگرگونیهای روزگار و از پیروزی دشمنانش می ترسد و در نتیجه به عده ای که از وی طرفداری کنند حقوق بیشتری از بیت المال می پردازد.

کلمهٔ «مقاطع الحکم» حدودی است که از جانب خداوند برای احکام مشخص شده

---

(۱۴). لسان العرب ۱۴/ ۷۷.

(۱۵). فرقان (۲۵)/ ۱۸.

(۱۶). یس (۳۶)/ ۴۰.

(۱۷). استصحاب، قاعده ای در اصول فقه است و معنی آن این است که اگر به چیزی یقین داشته باشیم باید ادامه دهیم و نباید به شک در زوال توجه کنیم. (مقرر)

(۱۸). وسائل ۲/ ۱۰۶۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱.

است. و اینکه فرموده: «فیذهب بالحقوق و یقف بها دون المقاطع «یعنی با حکم به حق مسائل را فیصله نمی دهد بلکه بر اساس ستم قضاوت می کند، یا اینکه بطور کلی در مسأله قضاوت نمی کند و جریان را آن قدر به تأخیر می اندازد تا محق به حق خویش نرسد و ناچار به مصالحه گردد. و مراد به «سنت» احکام خداوند است که به وسیله قول و فعل پیامبر اکرم (ص) بیان شده است. در هر

صورت دلالت این روایت بر اعتبار عدالت در حاکم اسلامی واضح است. «۱۹»

۵- و نیز در نهج البلاغه می فرماید:

«و لکن من می ترسم که رشتهٔ حکومت این امت را افراد سفیه و بدکارهٔ آنان در دست گیرند، آنگاه اموال خدا را بین خود دست به دست بگردانند و بندگان خدا را بردگان خود سازند و افراد صالح و درستکار را دشمن به حساب آورده و افراد بدکاره و فاسق را وابسته به خویش و حزب خود گردانند». «۲۰»

۶- و نیز در نهج البلاغه ضمن خطبه ای خطاب به عثمان می فرماید:

«پس بدان بهترین بندگان خدا در پیشگاه خداوند امام عادلی است که خود هدایت یافته و دیگران را نیز به سمت هدایت ببرد، آنگاه سنتهای معلوم را بپاداشته و بدعتهای مجهول را بمیراند ... و بدون شک بدترین مردم در پیشگاه خداوند پیشوای ستمگری است که خود گمراه شده و دیگران به توسط او به گمراهی کشیده شوند. پس سنتهای معلوم را بمیراند و بدعتهای مجهول را زنده کند و من از رسول خدا (ص) شنیدم که می فرمود: در روز قیامت پیشوای ستمگر را بیاورند، اما نیست برای وی یاور و عذر خواهی، آنگاه افکنده می شود درون آتش دوزخ، پس همانند سنگ آسیا به چرخش افتد، آنگاه به قعر جهنم فرو غلتد. «۲۱»»

---

(۱۹). در این روایت، شرایطی همانند بخیل نبودن و تندخو نبودن در کنار شرایطی همانند علم و عدالت بیان گردید و این بیانگر اهمیت آنهاست، زیرا اینگونه خصلتهای ناپسند در محدودهٔ زندگی شخصی شاید قابل تحمل و توجیه باشد، اما در ارتباط با مسائل اجتماعی و حکومتی قابل تحمل نیست و چه بسا با یک

عصبانیت حاکم، اطرافیان و سربازان او چندین قتل مرتکب گردند و با یک تصمیم گیری از روی احساسات همهٔ اوضاع مملکت درهم بریزد. (از افاضات معظم له در درس).

(۲۰). و لکنی آسی ان یلی امر هذه الامه سفهاؤها و فجارها فیتخذوا مال الله دولا و عباد الله خولا و الصالحین حربا و الفاسقین حزبا (نهج البلاغه، نامهٔ ۶۲، فیض/ ۱۰۵۰، لح/ ۴۵۲).

(۲۱). فاعلم ان افضل عباد الله عند الله امام عادل هدی و هدی فاقام سنه معلومه و امات بدعه مجهوله ... و انّ شر الناس عند الله امام جائر ضل و ضل به فامات سنه معلومه و احیا بدعه متروکه و انی سمعت رسول الله (ص)- یقول یؤتی یوم القیامه بامام جائر و لیس معه نصیر و لا عاذر یلقی فی نار جهنم فیدور فیها کما تدور الرحی ثم یرتبط فی قعرها (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶۴، فیض/ ۵۲۶، لح/ ۲۳۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۳

۷- و امام حسن (ع) در خطبه خود در مقابل معاویه می فرماید:

«همانا خلیفه کسی است که بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر خدا حرکت کند و هرگز آن کس خلیفه نیست که بر پایهٔ جور و ستم، سیر نماید. «۲۲»»

۸- مرحوم شیخ مفید در کتاب ارشاد خویش از سالار شهیدان امام حسین (ع) روایت می کند که آن حضرت در جواب نامه های مردم کوفه نوشت:

«به جان خودم سوگند پیشوای جامعه جز آن کسی که بر اساس کتاب خدا حکم نموده و قسط را اقامه کند و پایبند به دین حق بوده و نفسش را محبوس ذات حق نماید نیست. «۲۳»»

نظیر همین روایت در کامل ابن اثیر نیز

آمده است. «۲۴»

۹- و نیز در نهج البلاغه می فرماید:

«کسی که خود را پیشوای مردم قرار می دهد باید پیش از آموزش دیگران به آموزش خویش بپردازد، و باید شیوهٔ تربیت را پیش از آنکه به زبان بیاورد در عمل خود نشان بدهد و آموزش دهنده و تربیت کنندهٔ نفس خویش، به بزرگداشت سزاوارتر است تا آموزش دهنده و تربیت کننده مردم. «۲۵»»

۱۰- کتاب اثبات الهداه از مرحوم صدوق به سند خویش از حبیب سجستانی (سیستانی) از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که آن حضرت گفت: پیامبر خدا فرمود، که خداوند تبارک و تعالی فرمود:

«هر جامعه ای که در اسلام به حکومت و ولایت پیشوای جائر و ستمگری که از حکومت الهی بهره ای نبرده گردن نهد بی تردید عذاب خواهم کرد، گرچه آن جامعه خود نیکوکار و متقی باشند، و هر جامعه ای در اسلام به ولایت امام عادلی

---

(۲۲). انما الخلیفه من سار بکتاب الله و سنه بنیه و لیس الخلیفه من سار بالجور (مقاتل الطالبیین/ ۴۷)

(۲۳). فلعمری ما الامام الا الحاکم بالکتاب، القائم بالقسط، الدائن بدین الله الحابس نفسه علی ذات الله.

(الارشاد/ ۱۸۶، چاپ دیگر/ ۲۰۴).

(۲۴). کامل ابن اثیر ۴/ ۲۱

(۲۵). من نصب نفسه للناس اماما فلیبدأ بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره و لیکن تادیبه بسیرته قبل تأدیبه بلسانه و معلم نفسه و مودبها احق بالاجلال من معلم الناس و مؤدبهم. (نهج البلاغه، حکمت ۷۳، فیض/ ۱۱۱۷، لح/ ۴۸۰).

که از جانب خدا مشخص گردیده گردن نهد مورد عفو قرار خواهم داد، هر چند آنان در اعمال خویش ظالم و گناهکار باشند. «۲۶»»

۱۱- کافی به سند صحیح از هشام بن سالم و

حفص بن بختری از امام جعفر صادق (ع) روایت می کند که به آن حضرت گفته شد امام چگونه شناخته می شود؟ حضرت فرمود:

«امام به وسیلهٔ وصیت و تعیین امام قبلی و به توسط فضیلتها و ارزشهایی که داراست شناخته می گردد. در حقیقت امام را هیچ کس نمی تواند از جهت دهان و شکم و عورتش مورد طعن و اتهام قرار دهد و بگوید دروغگوست و اموال مردم را می خورد و اتهاماتی مشابه اینها». «۲۷»

۱۲- در کتاب دعائم از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«حکومت افراد عادل یعنی کسانی که خداوند بر ولایت و حکومت آنان دستور فرموده و پذیرفتن مسئولیت از طرف آنان و کار کردن بر ایشان واجب است و اطاعت از آنان نیز واجب می باشد و هرگز کسی را که آنان به انجام کاری مأمور کنند جایز نیست از دستورشان سرپیچی کند و اما ولایت و حاکمیت ستمگران و پیروی کردن از آنان و قبول مسئولیت از طرفشان برای کسی که او را در معصیت خدا به خدمت فرا خوانند جایز نیست و نیز روا نیست کار کردن برای آنان و یاری دادن و قبول هیچ چیز از آنان. «۲۸»»

---

(۲۶). قال الله عز و جل لأعذبن کل رعیه فی الاسلام دانت بولایه امام جائر ظالم لیس من الله و ان کانت الرعیه عند الله بارّه تقیّه، و لأعفون عن کل رعیه فی الاسلام دانت بولایه کل امام عادل من الله و ان کانت الرعیه فی اعمالها ظالمه مسیئه (اثبات الهداه، ج ۱/ ۱۲۳).

این روایت می خواهد اهمیت نظام فاسد و نظام صالح را مشخص کند. نظام فاسد، افراد خوب جامعه را

هم به فساد می کشانـد و نظام صالح بتدریج افراد بد را هم اصـلاح می کند. در یک نظام فاسد، افراد خوب هم نمی توانند در چارچوبـهٔ نظـام کـار مؤثر و خوبی انجـام دهنـد- البته افرادی هماننـد علی بن یقطین که در دربار هارون الرشـید بود حسابشان جـداست. زیرا او در واقع تحت ولا-یت امـام به حق حرکت می کرد، گرچه ظـاهرا به خـاطر مصـالحی در دربـار هـارون بود و بودنش در آنجا برکاتی داشت. (از افاضات معظم له در درس).

(۲۷). عن ابی عبد الله (ع) قال قیل له بای شی ء یعرف الامام؟ قال بالوصیه و بالفضل، ان الامام لا یستطیع احد ان یطعن علیه فی فم و لا بطن و لا فرج فیقال: کـذاب و یأکل اموال الناس و ما اشـبه هـذا. (کافی ۱/ ۲۸۴، کتـاب الحجّه، باب الامور التی توجب حجه الامام، حدیث ۲).

(۲۸). ولا-یه اهـل العـدل الـذین امر الله بولا-یتهم و تولیتهم و قبولهـا و العمـل لها فرض من الله- عز و جل- و طاعتهم واجبه و لا یحـل لمن امروه بالعمـل لهم ان یتخلف عن امرهم (و ولا-یه- ظ) ولا-ه اهـل الجور و اتباعهم و العاملون لهم فی معصـیه الله غیر جـایزه لمن دعوه الی خـدمتهم و العمـل لهم و عونهم و لا-القبول منهم. (دعائم الاسـلام ۲/ ۵۲۷، کتاب آداب القضاه، حـدیث ۱۸۷۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۵

۱۳- تحف العقول از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود:

«جهـت حلاـل از ولا-یت و حکـومت، ولا-یت والی عـدلی اسـت کـه خداونـد بـه معرفـت آن والی و حکـومت وی و پـذیرش کارگزاری در دستگاه حکومتی وی دستور فرموده است. و نیز ولایت

کارگزاران و کارگزاران کارگزاران او. البته در همان جهتی که خداوند به والیهای عادل دستور فرموده که در آنچه خداوند نازل فرموده کم و زیاد و تحریفی انجام ندهند و از دستورات وی تجاوز نکنند.

پس هرگاه والی بر این اساس حکومت و ولایت عدلی را برقرار کند، ولایت برای او و کار کردن با وی و یاری نمودن او در امور حکومت و تقویت او، حلال و جایز است و کسب و معامله با آنان حلال و رواست. و این بدان جهت است که در ولایت والی عدل و کارگزاران او زنده کردن حق و عدل و میراندن هر گونه ظلم و جور و فساد است. پس هر کس در تقویت حکومت او تلاش کند و در امور حکومتی یاور او باشد تلاش در جهت اطاعت خداوند نموده و دین خدا را تقویت کرده است.

و اما جهت حرام از حکومت، حکومت والی ستمگر و حکومت کارگزاران و عمال اوست از رؤسای آنان گرفته تا پیروانشان از مراتب بالا تا پائین، هر کسی که از جانب آنان عهده دار کاری باشد. کار کردن برای آنان و معامله کردن با آنها در جهت تقویت حکومتشان حرام و غیر جایز است و آن کس که آنان را یاری دهد معذب خواهد بود چه کار وی کم باشد یا زیاد، چرا که هر تلاشی در جهت یاری آنان از جمله گناهان کبیره است. و این بدان جهت است که در حکومت حاکم ستمگر نابودی همهٔ حق و زنده شدن همهٔ باطل، و آشکار شدن ظلم و جور و فساد، و باطل شدن کتابهای آسمانی، و قتل پیامبران و مؤمنین و

خراب شدن مسجدها، و دگرگونی سنتهای خداوند و شریعت الهی است.

پس بر این اساس کار کردن و یاری دادن و کسب و معامله با آنان حرام است مگر در حد ضرورت نظیر ضرورت استفاده از خون و مردار در مواقع اضطرار. «۲۹»»

---

(۲۹). فوجه الحلال من الولایه ولایه الوالی العادل الذی امر الله بمعرفته و ولایته و العمل له فی ولایته، و ولایه ولاته و ولاه ولاته بجهه ما امر الله به الوالی العادل بلاـ زیاده فیما انزل الله و لاـ نقصان منه و لا تحریف لقوله و لا تعد لامره الی غیره، فاذا صار الوالی والی عدل لهذه الجهه فالولایه له و العمل معه و معونته فی ولایته و تقویته-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۶

آثار صدق و درستی از مضامین این روایت آشکار است و دلالت آن بر مقصود روشن و مبرهن، اما در مورد سند این روایت که در تحف العقول حذف شده مؤلف آن در دیباچهٔ کتاب می نویسد: «سندها به خاطر کم شدن حجم کتاب و خلاصه گویی حذف شده، اگر چه اکثر روایتهای آن را من از بزرگان شنیده ام و بدان جهت که بیشتر آنها آداب و حکمت است که مضامین آنها خود بر درستی اش گواه است.»

۱۴- أبو بصیر از امام جعفر صادق (ع) از پدرانش از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«شخص مسلمان همراه کسی که بر حکم خدا مورد اعتماد نیست و در اموال عمومی و بیت المال مسلمانان امر خدا را اجرا نمی کند، برای جهاد خارج نمی گردد. و اگر با او به جهاد رفت و در آن حال از دنیا رفت، در

محبوس نگاهداشتن حق ما و پایمال شدن خونهای ما کمک کرده و مرگ او مرگ جاهلیت است». «۳۰»

۱۵- نعمانی در کتاب غیبت از محمد بن یعقوب به سند خویش از ابی وهب از محمد بن منصور روایت کرده که گفت از امام صادق (ع) دربارهٔ تفسیر گفتار خداوند عز و جل که می فرماید: «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها، قُلْ إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۳۱»- و آنگاه که عمل زشتی را مرتکب گردند گویند ما پدرانمان را بر این کار یافتیم و خداوند ما را بر این عمل مأمور کرده است! بگو خداوند هرگز به فحشا و اعمال زشت دستور نداده، آیا بر خدا می بندید آنچه را که نمی دانید؟»

- حلال محلّل، و حلال الکسب معهم و ذلک ان فی ولایه والی العدل و ولاته احیاء کل حق و عدل و اماته کل ظلم و جور و فساد، فلذلک کان الساعی فی تقویه سلطانه و المعین له علی ولایته ساعیه الی طاعه الله مقویا لدینه.

و اما وجه الحرام من الولایه فولایه الوالی الجائر و ولایه ولاته الرئیس منهم و اتباع الوالی فمن دونه من ولاه الولاه الی ادناهم، بابا من ابواب الولایه علی من هو وال علیه، و العمل لهم و الکسب معهم بجهه الولایه لهم، حرام محرم، معذب من فعل ذلک علی قلیل من فعله او کثیر لان کل شی ء من جهه المعونه معصیه کبیره من الکبائر و ذلک ان فی ولایه الوالی الجائر دروس الحق کله و احیاء الباطل کله و اظهار الظلم و الجور و الفساد، و ابطال

الکتب و قتل الانبیاء و المؤمنین و هدم المساجد و تبدیل سنه الله و شرائعه، فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم الا بجهه الضروره نظیر الضروره الی الدم و المیته. (تحف العقول/ ۳۳۲).

(۳۰). لا ـ یخرج المسلم فی الجهاد مع من لا ـ یؤمن علی الحکم و لا ـ ینفذ فی الفی ء امر الله عز و جل فانه ان مات فی ذلک المکان کان معینا لعدونا فی حبس حقنا و الإشاطه بدمائنا و میتته میته جاهلیه. (وسائل ۱۱/ ۳۴، ابواب جهاد، باب ۱۲، حدیث ۸).

(۳۱). اعراف (۷)/ ۲۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۷

پرسش نمودم، حضرت فرمود:

«آیا هرگز دیده ای کسی گمان کند که خداوند او را به نوشیدن شراب و زنا و چیزی مشابه این محرمات مأمور کرده باشد؟ عرض کردم نه، حضرت فرمود:

پس این عمل زشت چیست که آنان مدعی هستند که خداوند آنان را بدان مأمور کرده است؟ عرض کردم خداوند و ولیّ او بهتر می دانند، حضرت فرمود همانا این آیه در مورد دوستان و پیروان پیشوایان ستمگر است که ادعا می کنند خداوند دستور فرموده از این پیشوایان اطاعت کنند در حالی که خداوند هرگز چنین دستوری را نداده است. خداوند سبحان در اینجا ادعای آنان را به خودشان بر می گرداند و آنان را آگاه می کند که به خداوند دروغ بسته اند و این عمل ناپسند آنان را، فاحشه نامیده است» «۳۲».

و روایتهای دیگری نظیر این روایت که در آن اطاعت نمودن از پیشوایان ستمگر نهی شده، و اینها خود دلیل مستقلی است بر اینکه اشخاص ظالم فاسد، لیاقت رهبری را ندارند، چرا که رهبری لازمه اش اطاعت است و کسی که اطاعت از

او حرام باشد طبعا ولایت و امامتی نیز نخواهد داشت.

۱۶- تفسیر نور الثقلین از روضه الواعظین مرحوم مفید از پیامبر اکرم (ص) روایت نمود که فرمود:

«بهشت با سختیها گره خورده و آتش جهنم با شهوات، خداوند تبارک و تعالی به داود فرمود: عالمی که دل در گرو شهوت نهاده حرام است که او را امام و پیشوای متقین قرار دهیم». «۳۳»

۱۷- در کتاب کنز العمال از امیر المؤمنین روایت شده که آن حضرت فرمود:

---

(۳۲). النعمانی فی کتاب الغیبه عن محمد بن یعقوب بسنده عن ابی وهب محمد بن منصور قال: سألته یعنی ابا عبد الله (ع) عن قول الله- عز و جل- «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها. قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ» قال: فهل رأیت احدا زعم ان الله امره بالزنا و شرب الخمر او شی ء من هذه المحارم؟ فقلت لا، قال: فما هذه الفاحشه التی یدعون ان الله امرهم؟ قلت: الله اعلم و ولیه قال: فان هذا فی اولیاء ائمه الجور ادعوا ان الله امرهم بالایتمام بقوم لم یأمرهم الله بالایتمام بهم فرد الله ذلک علیهم و اخبرهم انهم قالوا علیه الکذب و سمی ذلک منهم فاحشه (الغیبه/ ۸۲، چاپ دیگر/ ۱۳۰، باب ۷).

(۳۳). حفت الجنه بالمکاره و حفت النار بالشهوات، قال الله تعالی لداود: حرام علی کل قلب عالم محب للشهوات ان اجعله اماما للمتقین. (تفسیر نور الثقلین ۴/ ۴۴ در تفسیر سورۀ فرقان).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۸

«سه خصلت است که در هر پیشوایی وجود داشته باشد می توان گفت پیشوایی است که به امانت خود

وفادار مانـده: در حکمش عـدالت روا دارد، از مردم خود را نپوشانـد و دسـتورات خداوند را در مورد اشـخاص دور و نزدیک خود اقامه کند. «۳۴»

۱۸- در غرر و درر آمده است:

«درندهٔ هار گرسنه، بهتر از والی ستمگر کینه توز است». «۳۵»

۱۹- و باز در همان کتاب آمده:

«والیهای ستمگر جائر بدترین افراد امت و مخالفان پیشوایان راستین اند». «۳۶»

۲۰- و در ضمن روایت فضل بن شاذان که قبلا ذکر شد نیز آمده است:

«و دیگر اینکه اگر برای مردم، امام اسـتوار امین حافظ حقوق جامعه و مورد اعتماد قرار داده نشده بود اساس شریعت از هم می گسست.» «۳۷»

۲۱- و در ضمن روایت سلیم (که قبلا خوانده شد) نیز آمده بود:

«مردم برای خویش پیشوای با عفت دانشمند پارسای آگاه به قضاوت و سنتها را انتخاب کنند.» «۳۸»

با توجه به مجموعه این روایات مشاهده فرمودید که عنصر عدالت از ویژگیهای تفکیک ناپذیر هر امام و رهبر به حقی است.

دلایل دیگری بر ضرورت عدالت در رهبر:

آنچه تاکنون گـذشت فقط برخی از دلیلهای ضـرورت عـدالت در رهبری بود، اما تمام آن روایاتی که در مذمت ولات جور و رهبران سـتم و حرمت تقویت و کمک به آنان وارد شـده و تعداد آنها بسـیار است همه دلیل محکمی است بر ضـرورت وجود عـدالت در رهبر، زیرا هیـچ کمکی بالاـتر از اطاعت نمودن و تسـلیم اوامر حکام سـتمگر بودن نیست و حکومت بـدون اطاعت امت پابرجا نخواهد ماند.

---

(۳۴). ثلاثه من کن فیه من الائمه صلح ان یکون اماما اضطلع بامانته: اذا عدل فی حکمه، و لم یحتجب دون رعیته، و اقام کتاب اللّه تعالی فی القریب و البعید. (کنز العمال ۵/ ۷۶۴ حدیث ۱۴۳۱۵).

(۳۵). سبع اکول حطوم خیر من

وال ظلوم غشوم. (غرر و درر ۴/ ۱۴۵ حدیث ۵۶۲۶).

(۳۶). ولاه الجور شرار الامه و اضداد الائمه. (غرر و درر ۶/ ۲۳۹، حدیث ۱۰۱۲۲).

(۳۷) ... و منها انه لو لم یجعل لهم اماما قیما امینا حافظا مستودعا لـدرست المله (علل الشـرایع ۱/ ۹۵ چاپ دیگر ۱/ ۲۵۳، باب ۱۸۲، حدیث ۹)

(۳۸) ... یختاروا لانفسهم اماما عفیفا عالما ورعا عارفا بالقضاء و السنه (کتاب سلیم بن قیس/ ۱۸۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۹

اکنون به عنوان نمونه برخی از آنها را متذکر می شویم:

سکونی از امام جعفر صادق (ع) از پدران خویش (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«هنگامی که روز قیامت فرا می رسد ندادهنده ای فریاد سر می دهد کجا هستند یاوران ستمگران؟ کیست آنکه لیقه در دوات آنان ریخته، یا سر کیسه ای برای آنان دوخته و یا مـدادی برای آنان تراشـیده، همه اینان را با آنان (سـتمگران) محشور کنیـد. «۳۹»»

در روایت دیگری از کتاب و رام نقل شده که یکی از ائمه معصومین (ع) فرمود:

«هنگامی که روز قیامت فرا می رسد ندادهنده ای فریاد سر می دهد کجا هستند سـتمگران و یاوران سـتمگران و هم شکلهای ستمگران، حتی آنکه قلمی برای آنـان تراشـیده و در دوات آنـان لیقه ای ریخته، فرمود آنگـاه تمـامی آنها را در تابوتی آهنین گرد می آورند و به قعر جهنم می افکنند. «۴۰»»

و در کنز العمال از کعب بن عجره روایت شده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«ای کعب بن عجره، تـو را در پنـاه خـدا قرار می دهم از حکـومت سـفها و کم خردان. گفتم یـا رسول الله حکومت کم خردان چیست؟ فرمود: حکومت فرمانروایانی است که اگر سخنی بگویند دروغ می گویند و

اگر کـار کننـد سـتم روا می دارنـد، پس کسـی که به سوی آنـان بشـتابد و آنـان را در افترایشان مورد تصـدیق قرار دهـد و بر ستمگریشان یاری رساند، از من نیست و من از او نیستم و چنین افرادی فردا در کنار حوض وارد نخواهند شد و آن کس که به جانب آنان نگرایـد و آنان را تصـدیق نکند و آنان را بر سـتمگریشان کمک ننماید او از من است و من از او هسـتم و فردا (ی قیامت) در کنار حوض بر من وارد خواهد شد. «(۴۱)»

---

(۳۹). اذا کان یوم القیامه نادی مناد این اعوان الظلمه و من لاق لهم دواتا او ربط لهم کیسا أو مـد لهم مده قلم فاحشـرهم معهم (وسائل ۱۲/ ۱۳۰، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱۱).

(۴۰). اذا کان یوم القیامه نادی مناد این اعوان الظلمه و اشباه الظلمه حتی من بری لهم قلما و لاق لهم دواتا قال:

فیجتمعون فی تابوت من حدید ثم یرمی بهم فی جهنم. (وسائل ۱۲/ ۱۳۱، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱۶).

(۴۱). قال رسول اللّه (ص): یا کعب بن عجره اعیذک باللّه من اماره السفهاء. قلت: یا رسول اللّه و ما اماره السفهاء؟

قال: یوشک ان تکون امراء ان حدثوا کذبوا و ان عملوا ظلموا، فمن جاءهم فصدقهم بکذبهم و اعانهم علی ظلمهم فلیس منی و لست منه و لا یردون علی حوضی غدا، و من لم یأتهم و لم یصدقهم و لم یعنهم علی ظلمهم فهو منی و انا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۰

از طرف دیگر در ارتباط با تمجید از حکومت پیشوایان عادل و آثار و برکات آن

نیز روایات زیاد است که پیش از این [در دلیل دهم، ضرورت حکومت، جلد اول، بخش سوم کتاب] روایاتی را متذکر شدیم، در اینجا نیز به ذکر این روایت اکتفا می کنیم:

حفص بن عون از پیامبر اکرم (ص) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«یک ساعت امام عادل از هفتاد سال عبادت بهتر، و اجرای یک حد برای خداوند در زمین از چهل روز بارندگی نافع تر است. «۴۲»»

استناد به روایات ضرورت عدالت قاضی و امام جمعه و جماعت بر عدالت رهبر:

از سوی دیگر روایاتی که بر ضرورت عدالت قاضی و وجوب پرهیز از قضات جور دلالت دارد، دلیل دیگری است بر ضرورت عدالت در حاکم اسلامی، زیرا علاوه بر اینکه امام و رهبر خود نیز می تواند بر مسند قضاوت بنشیند، آنگونه که حضرت علی (ع) در زمان خلافت خود اینگونه عمل می نمود، تعیین قضات یکی از کارها و شئون حاکم اسلامی است و در جایی که ما در قاضی عدالت را شرط می دانیم به طریق اولی در حاکم اسلامی که مسلط بر مال، جان و ناموس جامعه است باید عدالت را شرط بدانیم.

روایات در این باره بسیار است که برخی از آنها در کتاب وسائل الشیعه باب ۱ و ۳ از ابواب صفات قاضی ذکر شده است. یکی از آن روایات، خبر سلیمان بن خالد است که از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«از قضاوت بپرهیزید، چرا که قضاوت مخصوص پیشوایی است که آگاه به قضاوت بوده و در بین مسلمانان با عدالت رفتار کند. همانند پیامبر (ص) یا وصی پیامبر. «۴۳»»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم -

ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۵۰

و نیز دلیل دیگر بر ضرورت عدالت در رهبری اعتبار عدالت در امام جمعه و جماعت است، هنگامی که ما عدالت را در امام جمعه و جماعت لازم دانستیم دربارهٔ امام مسلمین که فرجام تمام امور مسلمانان به دست اوست و بر نفوس و اموال و اعراض آنان مسلط است عدالت به طریق اولی و اقوی شرط خواهد بود. به علاوه قول حق آن است که تعیین

- منه و هو یرد علی حوضی غدا. (کنز العمال، ۵/ ۷۹۷ کتاب الخلافه، باب ۲، حدیث ۱۴۴۱۲).

(۴۲). ساعه امام عادل افضل من عباده سبعین سنه، وحد یقام للّه فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا (وسائل ۱۸/ ۳۰۸، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱، حدیث ۵).

(۴۳). اتقوا الحکومه فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی (کنبی) او وصی نبی (وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۱

امام جمعه و نماز عیدین (قربان و فطر) از شئون امام مسلمین است و اوست که باید آنها را اقامه نموده و یا دستور به اقامهٔ آنها بدهد.

از حضرت امیر (ع) نقل شده که فرمود:

«هرگاه خلیفه و امام مسلمین وارد شهری شد باید مردم را برای نماز جمعه و سایر مراسم عمومی جمع نماید و دیگری چنین حقی را ندارد. «۴۴»»

گذشته از همهٔ اینها امامت و رهبری مسلمین، مقام و مسئولیت الهی بسیار والایی است. پس اگر رهبر از جانب خداوند تبارک و تعالی مشخص و تعیین شده باشد از لطف و حکمت خداوند سبحان به دور

و بلکه قبیح است که یک شخص ستمگر و فاسق را به رهبری مسلمانان گمارده و اطاعت او را بر مسلمانان واجب کند و اگر آن شخص با انتخاب و بیعت مردم مسلمان تعیین شده باشد باز عقل بر قبح انتخاب یک فرد فاسق ستمگر و تسلط او بر مال و جان مردم و تسلیم شدن در برابر او حکم می کند.

و سست تر و بی اساس تر از همه در نزد عقل اینکه ما قائل به وجوب اطاعت از شخص ستمگر و فاسقی بشویم که بدون بیعت و به زور شمشیر بر مردم حاکم شده است، با اینکه خداوند متعال می فرماید:

«لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ. «۴۵» عهد من (امامت بر جامعه) به ستمکاران نمی رسد». و نیز می فرماید: «وَ لا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ، الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لا يُصْلِحُونَ- «۴۶» از امر (حکومت) اسرافکاران پیروی نکنید، آنان که در زمین فساد نموده و عملی به نیکی و صلاح انجام نمی دهند». و نیز می فرماید: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ- «۴۷» به ستمگران تکیه نکنید که آتش شما را فرا خواهد گرفت.»

همین آیات در پاسخ کسانی که می پندارند باید در مقابل طاغوتها و ستمگران سر تسلیم فرود آورده و از آنان اطاعت نمود کافی است. و چگونه می توان در مورد اطاعت از ستمگران و بخصوص نوکران و بی دینان و دست نشاندگان شرق و غرب بویژه در اموری که اطاعت از آنان معصیت خداوند سبحان می شود، قائل به وجوب شد؟!

---

(۴۴). اذا قدم الخلیفه مصرا من الامصار جمّع الناس، لیس ذلک لاحد غیره. (وسائل ۵/ ۳۶، باب ۲۰ از ابواب نماز جمعه، حدیث ۱).

(۴۵). بقره (۲)/ ۱۲۴.

(۴۶). شعراء (۲۶)/ ۱۵۱-

.۱۵۲

(۴۷). هود (۱۱)/ ۱۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۲

و بطور قطع آنچه در افواه اعوان الظلمه و مأموران حکومت ستم، متـداول است که (برای توجیه کار خود) می گویند «المأمور معذور» این عذری است شیطانی که برای آن نه در کتاب و نه در سنّت و نه در فطرت پاک انسان، پایه و اساسی نیست. «۴۸»

روایات نفی اطاعت مخلوق در معصیت خالق:

کنز العمال از احمد، از انس نقل می کند که:

«اطاعتی نیست برای کسی که اطاعتی از خداوند نداشته باشد. «۴۹»»

امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«در معصیت خالق اطاعتی برای مخلوق نیست. «۵۰»»

در صحیح مسلم از فرزند عمر از پیامبر اکرم روایت شده که فرمود:

«بر هر شخص مسلمان لازم است شنیدن و اطاعت کردن در آنچه خوشاینـد و ناخوشایند اوست مگر اینکه به معصیت فرمان داده شود که در آن صورت دیگر شنوایی و اطاعتی نیست. «۵۱»»

و باز در صحیح مسلم به نقل از امیر المؤمنین علی (ع) آمده است که فرمود:

«پیـامبر اکرم (ص) لشـکری را به مأموریت فرسـتاد و بر آنان مردی را به عنوان فرمانـده گماشت، آن مرد آتش برافروخت و به لشـکریان گفـت در آن وارد شویـد، عـده ای تصـمیم بـه وارد شـدن گرفتنـد و عـده ای گفتنـد مـا از آن گریختـه ایم، پس از بازگشت این جریان به رسول خدا (ص) گفته شد. آن حضـرت به کسانی که می خواستند وارد آتش شوند فرمود: اگر در آن وارد شده بودید همواره تا روز

---

(۴۸). آنچه در نظام طاغوتی شاهنشاهی تحت عنوان السلطان ظل اللّه مطرح می گردید و تحت پوشش آن، اطاعت از شاه و لو اینکه فاسد و ستمگر باشد واجب شمرده شده و گفته می شد:

«چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» و یا آنچه در بین اعتقادات برخی از فرق تسنن وارد شده که والی و حاکم اطاعتش واجب است و لو اینکه فاسق و فاجر باشد که ما نمونه ای از آن نظرات را پیش از این به نقل از احمد حنبل و ابو هریره در کلام قاضی ابی یعلی و شافعی خواندیم سخنان بی اساسی است که همواره حکومتهای ستمگر برای تحمیق مردم به آن تمسک می جسته اند و بطلان آن در شریعت مقدس اسلام واضح و آشکار است. (از افاضات معظم له در درس).

(۴۹). لا طاعه لمن لم یطع اللّه (کنز العمال ۶/ ۶۷ حدیث ۱۴۸۷۲).

(۵۰). لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵، فیض/ ۱۱۶۷، لح/ ۵۰۰).

(۵۱). علی المرء المسلم السمع و الطاعه فیما احب و کره الا ان یؤمر بمعصیه فان امر بمعصیه فلا سمع و لا طاعه صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۹، حدیث ۱۸۳۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۳

قیامت در آن می ماندید و با دستهٔ دیگر با گفتار خوش سخن گفت و فرمود: در معصیت خداوند اطاعتی قرار داده نشده، اطاعت فقط در کارهای نیک و معروف است. «۵۲»

در کتاب المصنف عبد الرزاق صنعانی آمده است:

«پیامبر اکرم (ص) عبد اللّه بن حذافه را به «سریه» «۵۳» ای فرستاد. عبد اللّه آتشی برافروخت و به آنان دستور داد از روی آتش بپرند، تا اینکه پیرمردی هنگام پریدن در آتش افتاد و برخی اعضای بدنش سوخت. این جریان را به پیامبر خدا (ص) گزارش کردند. آن حضرت فرمود: چه چیز شما را بر این کار واداشت؟

گفتند یا رسول اللّه، او فرمانده بود و اطاعت از

او واجب. حضرت فرمود: هر فرماندهی که من بر شما بگمارم و وی شما را بر غیر اطاعت خداوند فرمان دهد از او اطاعت نکنید، چرا که در معصیت خداوند اطاعتی نیست. «۵۴» و روایات دیگری نیز به همین مضمون وارد شده است.

در اینکه پریدن از روی آتش چرا معصیت خداوند بوده شاید به خاطر ترس از ضرر و هلاکت، یا به جهت احیای مراسم مجوس که به آتش احترام می گذاشتند، یا به خاطر تشبه به مجوس که کافر بودند بوده است. در هر صورت اطاعت از امرای جور از آن جهت که معصیت خداوند است بطور مسلم واجب نیست و بلکه بی تردید غیر جایز است و گمان نمی رود کسی که دارای دین و یا عقل باشد به چنین وجوبی ملتزم گردد.

بلی در اینجا روایات و فتاوایی در کتب سنت یافت می گردد که از آنها وجوب اطاعت و لزوم تسلیم در مقابل دستورات تمام امرا و سلاطین چه عادل باشند یا نه استفاده می گردد که ما ان شاء اللّه بحث تفصیلی این مسأله را که بحثی است بسیار لطیف و در این

---

(۵۲). ان رسول اللّه (ص) بعث جیشا و امر علیهم رجلا فاوقد نارا و قال: ادخلوها فاراد ناس ان یدخلوها و قال الآخرون: انا قد فررنا منها فذکر ذلک لرسول اللّه (ص) فقال للذین ارادوا ان یدخلوها لو دخلتموها لم تزالوا فیها الی یوم القیامه و قال للآخرین قولا حسنا و قال: لا طاعه فی معصیه اللّه. انما الطاعه فی المعروف (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۹، کتاب الاماره، حدیث ۱۸۴۰).

(۵۳). «غزوه» جنگهایی است که شخص پیامبر (ص) در آن شرکت داشته و «سریه» جنگهایی

است که به دستور پیامبر (ص) بوده، اما شخص آن حضرت همراه لشکریان نبوده است. (مقرر).

(۵۴). ان النبی (ص) بعث عبد اللّه بن حذافه علی سریه فامر اصحابه فاوقدوا نارا ثم امرهم ان یثبوها فجعلوا یثبوها فجاء شیخ لیثبها فوقع فیها فاحرق منه بعض ما احترق، فذکر شأنه لرسول اللّه (ص) فقال: ما حملکم علی ذلک؟ قالوا یا رسول اللّه کان امیرا و کانت له طاعه، قال: ایما امیر امّرته علیکم فامرکم بغیر طاعه اللّه فلا تطیعوا فانه لا طاعه فی معصیه اللّه. (المصنف ۱۱/ ۳۳۵، باب لا طاعه فی معصیه، حدیث ۲۰۶۹۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۴

زمانها مورد ابتلاء در مسأله شانزدهم، فصل ششم، بخش پنجم کتاب مورد بحث قرار خواهیم داد و بجاست که فضلای محترم آن را مورد توجه و پیگیری قرار دهند.

از طریق شیعه نیز روایاتی که ممکن است از آن وجوب سکوت و سکون در مقابل ستمگریها و جنایات حکام استفاده گردد وجود دارد- اگر چه بر وجوب تسلیم و اطاعت دلالت ندارد- که مرحوم صاحب وسائل در باب سیزدهم جهاد وسائل و علامه نوری در باب دوازدهم مستدرک آنها را گردآوری نموده و ما پیش از این- در (جلد اول) فصل چهارم بخش سوم کتاب- به بحث و بررسی آنها پرداختیم و یادآور شدیم که اکثر آنها از جهت سند مخدوش است.

توجه به یک نکته:

در خاتمه این بحث توجه به این نکته نیز ضروری است که مسئول و فرماندهی که از طرف رهبر واجد شرایط برای سپاه و لشکر خاص و یا مأموریت و مسئولیت بخصوصی منصوب می شود، در صورتی که گناه و معصیتی از او صادر شود که

موجب سقوط وی از عدالت گردد نفس همین گناه و معصیت موجب سقوط وی از مقام و منصبش و نیز مجوز تخلف از اوامر و دستورات مشروع او در اموری که برای آن جهت منصوب گردیده نمی شود. بلکه بر کسانی که زیر نظر او کار می کنند واجب است ضمن موعظه و ارشاد و تذکر به او همچنان از دستورات مشروع وی اطاعت داشته باشند و در صورتی که با موعظه از گناه خود دست برنداشت جریان را به امام و رهبری که وی را به آن مسئولیت منصوب کرده گزارش دهند تا امام اگر تشخیص داد نسبت به تعویض و عزل او اقدام کند و قطعا صحیح نیست هر کس از جانب خود تصمیمی اتخاذ نماید. چرا که این موجب هرج و مرج و به هم ریختگی کارها می گردد، و شاید برخی از روایات که در کتب سنّت وارد شده ناظر به همین مورد باشد، چنانکه در حدیثی از عوف بن مالك از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«هنگامی که در فرماندهان و والیهای خود چیزی را مشاهده کردید که به نظر شما خوشایند نبود فقط از عمل ناپسند او بیزاری بجویید، امّا از اطاعت او دست مکشید. «۵۵»»

---

(۵۵). اذا رأیتم من ولاتکم شیئا تکرهونه فاکرهوا عمله و لا تنزعوا یدا من طاعه (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۸۱. کتاب الاماره، حدیث ۱۸۵۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۵

فصل هفتم شرط چهارم: علم و فقاهت

اشاره

چهارمین شرط از شرطهای حاکم اسلامی این است که وی بر اساس اجتهاد اسلام شناس و فقیه در احکام و مقررات الهی باشد. پس رهبری شخص ناآگاه به اسلام و مقررات آن و یا آگاه به

آن به صورت تقلید صحیح نیست. بر این معنی علاوه بر حکم عقلی و سیرهٔ عقلا که پیش از این خوانده شد آیات و روایات (از طریق فریقین) نیز دلالت دارند که به ذکر تعدادی از آنها می پردازیم:

آیات مورد استناد در این شرط:

۱- أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ «۱». آیا آن کس که راهنمای حق است سزاوارتر است که پیروی گردد، یا آنکه راه نبرده مگر اینکه هدایتش کنند؟ شما را چه می رسد؟ چگونه حکم می کنید؟

و امام بی تردید از کسانی است که واجب است مورد پیروی قرار گیرد. پس در این صورت، عالمی که راهنمای حق است برای این منصب شریف (امامت) سزاوارتر از دیگران است.

و امّا در آیهٔ شریفه، کلمهٔ «احقّ- سزاوارتر است» با آنکه با صیغهٔ افعل التفضیل آمده، ولی در معنی لغوی خود استعمال نشده است. نظیر آیهٔ شریفهٔ: «وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللّهِ*- «۲» که بدین معنی نیست که «آنکه راه یافته، بهتر است که پیروی گردد و

---

(۱). یونس (۱۰)/ ۳۵

(۲). احزاب (۳۳)/ ۶

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۶

آنکه راه نیافته گرچه بهتر نیست امّا می شود از او پیروی کرد» بلکه می توان گفت آیه در مقام جدل است گویا برخی از مردم به حسب عادت خویش افراد ناآگاه و رشدنیافته را قابل پیروی می دانسته اند، قرآن عمل آنان را مورد انکار قرار داده و به صورت تعجب می پرسد کدامیک از اینها برای پیروی کردن سزاوارترند؟ آنکه راهنمای حق است یا آنکه راه نیافته است؟

پس آیهٔ شریفه خواسته است برای کسی که به حق هدایت یافته مزیت

بیشتری قائل شود در حدّی که اطاعت از وی را الزام آور سازد و به همین خاطر است که چون مسأله یک مسأله ضروری و فطری است که در آخر آیه به فطرتشان ارجاع داده و آنان را از قضاوت بر خلاف فطرت، مورد توبیخ قرار داده است.

۲- إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ «۳»- همانا خداوند او (طالوت) را بر شما برگزید و او را در علم و جسم گسترش بخشید.

در این آیه مراد به برگزیدن خداوند یا گزینش تشریعی است [به اینکه خداوند طالوت را رسما و شرعا حاکم و رهبر آنان قرار داد] یا گزینش تکوینی است [بدین معنی که خداوند در تکوین، توان علمی و جسمی طالوت را برتر از دیگران قرار داد و جوهرهٔ رهبری را در وجودش به ودیعت نهاد به گونه ای که بطور طبیعی، توان رهبری دیگران را داراست] که جملات بعدی [گسترش علم و جسم] بیان علت برگزیدن وی باشد.

در هر صورت طبق هر دو معنی [که هر دو بر یکدیگر منطبق است] از آیه استفاده می گردد که علم و آگاهی از شرایط رهبری و حکومت است.

۳- قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ «۴»- بگو آیا آنان که آگاهی دارند با آنان که ناآگاهند برابرند؟ بدون شک تنها افراد خردمند متذکر و متوجه می شوند.

از این آیه نیز استفاده می گردد که افراد آگاه بر افراد ناآگاه مقدمند و ترجیح شخص مفضول یعنی جاهل، بر فاضل یعنی عالم جز از سوی افرادی که از خرد بهره ای نبرده اند متصور نیست.

روایات مورد استناد در این شرط:

و امّا روایاتی که دلالت بر اعتبار علم و

بلکه «اعلمیت» در شخص رهبر می نماید بسیار

---

(۳). بقره (۲)/ ۲۴۷

(۴). زمر (۳۹)/ ۹

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۷

زیاد است که تعدادی از آنها را متذکر می شویم:

۱- در نهج البلاغه ضمن خطبه ای، که پیش از این خوانده شد، در ارتباط با شرایط حاکم آمده:

«و نه شخص نادانی که با نادانی و جهلش مردم را به گمراهی می کشاند. «۵»»

۲- و نیز در خطبه ای دیگر آمده است:

«ای مردم سزاوارترین مردم به این امر (خلافت) قوی ترین آنها به آن و داناترین شان به دستورات خداوند است، پس اگر فسادگری فساد برانگیخت مورد عتاب قرار خواهد گرفت و اگر ابا و انکار کرد با وی جنگ و قتال خواهد شد. «۶»»

در این روایت [همچون کلمهٔ احق در آیهٔ شریفهٔ گذشته] سزاوارترین بودن و یا احق به خلافت بودن شخص عالم، یا منسلخ از معنی افعل التفضیل است [یعنی در معنی اصلی و لغوی خود استعمال نشده] و یا در مقام جدل به کار برده شده، و چنانچه پیش از این گذشت احقیّت تا سر حد الزام و حتمیت است، نظیر گفتار خداوند سبحان که در ارتباط با طبقات ارث می فرماید: وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللَّهِ.* «۷» که اولویت در آیهٔ شریفه برای تعیین مراتب ارث است و طبق روایات و فتاوا، رعایت ترتیب در آن لازم و حتمی است.

لکن در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتزلی ذیل کلام فوق اینگونه آمده است:

«و این کلام طبق مذهب ما، در بغداد منافاتی با صحت امامت و رهبری شخص «مفضول» (کسی که در مراتب بعد از لایق ترین شخص قرار گرفته) ندارد، زیرا نفرموده امامت

غیر اقوی فاسد است بلکه فرموده قوی ترین و لایق ترین، سزاوارترین است و اصحاب ما نیز منکر این معنی نیستند که آن حضرت (امیر المؤمنین (ع)) لایق تر و سزاوارتر از کسانی بود که در آن زمان امامت را به دست گرفتند، آنان می گویند امامت این افراد نیز صحیح است، چرا که منافاتی بین اینکه آن حضرت (ع) احق است و صحت امامت دیگران نیست. «۸»

---

(۵). و لا الجاهل فیضلهم بجهله (نهج البلاغه خطبهٔ ۱۳۱، فیض/ ۴۰۷، لح/ ۱۸۹).

(۶). أیها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بأمر اللّه فیه، فان شغب شاغب استعتب فان ابی قوتل. (نهج البلاغه. خطبه ۱۷۳، فیض/ ۵۵۸، لح/ ۲۴۷).

(۷). احزاب (۳۳)/ ۶

(۸). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۹/ ۳۲۸.

امّا چنانچه پیش از این گذشت ایرادی که بر کلام ایشان وارد است این است که مزیت و برتری در اینگونه موارد موجب احقیت در حد الزام و حتمیت است، به همین جهت در آیهٔ سورهٔ یونس، خداوند سبحان به دنبال أَ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ ... با لحن توبیخ فرمود: فَما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ- چه می رسد شما را؟ چگونه قضاوت می کنید؟ همانگونه که در آیهٔ اولو الارحام- حتمیت و الزام در رعایت طبقات ارث از آن استفاده می گردید.

از سوی دیگر، اگر احقیت عالم برای رهبری الزام آور نبود وجهی برای جنگ با فساد برانگیزان متمرد وجود نداشت، با اینکه فرمود «اگر ابا و امتناع کرد با وی جنگ و قتال خواهد شد» [اشاره است به دوّمین روایت در اینجا] و ظاهرا مراد از قوه و توان در روایت نهج البلاغه (اقواهم

علیه) توان ادارهٔ حکومت در شئون مختلفی است که به حاکم اسلام تفویض شده است و شامل کمال عقل و تدبیر، شجاعت و حسن سیاست و اداره نیز می گردد. چنانچه این معنی پوشیده نیست.

۳- و در کتاب سلیم بن قیس از امیر المؤمنین (ع) اینگونه روایت شده:

«آیا سزاوار است جز داناترین مردم به کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) کسی خلیفهٔ مسلمانان باشد و حال آنکه خداوند فرموده: «آیا کسی که راهنمای حق است سزاوارتر است پیروی گردد، یا آنکه خود هدایت نیافته مگر اینکه هدایت شود؟ و نیز فرموده «و خداوند وی را در علم و جسم گسترش بخشیده و نیز فرموده: «یا حکایت شده ای از علم «۹»» و نیز پیامبر اکرم فرمود: «هرگز کار امتی را کسی از آنان به عهده نمی گیرد که در میانشان داناتر از وی وجود داشته باشد، مگر اینکه پیوسته کارشان به سقوط کشیده خواهد شد تا اینکه بدانچه واگذاشته اند بازگردند» یعنی ولایت و آیا این چیزی غیر از امارت بر امت است؟ .. «۱۰»»

۴- برقی در کتاب محاسن از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«کسی که رهبری جماعتی را به عهده بگیرد که در میان آنان داناتر و

---

(۹) احقاف (۴۶)/ ۴.

(۱۰) أ فینبغی ان یکون الخلیفه علی الامّه الا اعلمهم بکتاب اللّه و سنه نبیه و قد قال اللّه: «أَ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدِّی إِلَّا أَنْ یُهْدی» و قال: «وَ زادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» و قال: «أَوْ أَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ» و قال رسول اللّه (ص): «ما ولت امه قط امرها رجلا و فیهم اعلم منه الا لم

یزل امرهم یذهب سفالا حتی یرجعوا الی ما ترکوا»، یعنی الولایه، فهی غیر الاماره علی الامه. (کتاب سلیم بن قیس/ ۱۱۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۵۹

فقیه تر از وی باشد پیوسته کار آنان در پستی و سقوط است تا روز قیامت. «۱۱»»

و چنانچه روشن است جهتی ندارد که این روایت را مخصوص امام جماعت بدانیم.

۵- در غایه المرام بحرانی به نقل از مجالس شیخ طوسی به سند خویش از امام زین العابدین از امام حسن (ع) در خطبه ای که در مقابل معاویه ایراد نموده آمده است که فرمود پیامبر خدا (ص) فرمود:

«هیچ امتی رهبری خود را به شخصی که بهتر از وی در میان آنان است واگذار نکرده مگر اینکه پیوسته کارشان به طرف سقوط و پستی پیش رفته تا به آنچه واگذاشته اند بازگردند. «۱۲»»

و نیز در همان کتاب از مجالس شیخ به سند وی از شخصی به نام زازان از حسن بن علی (ع) نظیر این روایت نقل گردیده است. «۱۳»

۶- در تفسیر نعمانی به سند خویش از امیر المؤمنین (ع) در مورد صفات امام اینگونه آمده است:

«و اما آنچه مربوط به صفات ذاتی امام است این است که امام واجب است زاهدترین، داناترین، شجاع ترین، باکرامت ترین مردم بوده و دارای فضایل دیگری که نظیر آنهاست باشد ... و اگر امام به تمام واجبات الهی عالم نباشد، فرایض را تحریف می کند، پس حرام را حلال می نماید و قهرا هم خود و هم دیگران را گمراه می سازد ... و شرط دوم اینکه امام باید داناترین مردم باشد به حلال خدا و حرام او و اقسام مختلف احکام الهی و اوامر و نواهی او

و هر آنچه مردم به آن نیازمندند، و خود از دیگران بی نیاز باشد «۱۴»»

نظیر همین روایت را کتاب محکم و متشابه از آن حضرت نقل کرده است.

---

(۱۱). من ام قوما و فیهم اعلم منه او افقه منه لم یزل امرهم فی سفال الی یوم القیامه (المحاسن ۱/ ۹۳، باب ۱۸ از کتاب عقاب الاعمال، حدیث ۴۹).

(۱۲). ما ولت امه امرها رجلا قط و فیهم من هو اعلم منه الّا لم یزل امرهم یذهب سفالا حتی یرجعوا الی ما ترکوا.

(غایه المرام بحرانی/ ۲۹۸).

(۱۳). غایه المرام/ ۲۹۹.

(۱۴). و اما اللواتی فی صفات ذاته فانه یجب ان یکون ازهد الناس و اعلم الناس و اشجع الناس و اکرم الناس و ما یتبع ذالک لعل تقتضیه ... و اما اذا لم یکن عالما بجمیع ما فرضه اللّه تعالی، فی کتابه و غیره، قلب الفرائض فاحل ما حرم اللّه، فضل و اضل ... و الثانی: ان یکون اعلم الناس بحلال اللّه و حرامه و ضروب احکامه و امره و نهیه و جمیع ما یحتاج الیه الناس، فیحتاج الناس الیه و یستغنی عنهم. و رواه عنه فی المحکم و المتشابه. (المحکم و المتشابه/ ۵۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۰

دربارۀ کتاب محکم و متشابه و نیز کتاب سلیم بن قیس مطالبی در دلیل پنجم و ششم دلایل اثبات ولایت (بخش قبلی کتاب) داشتیم، مراجعه گردد. (مرحوم مجلسی و صاحب وسائل الشیعه با کتاب محکم و متشابه، معامله حدیث می کنند).

۷- اصول کافی از امام رضا (ع) چنین روایت می کند:

«و امام عالمی است که بر او چیزی پوشیده نیست و نگهبانی است که از مسئولیت خود احساس خستگی نمی کند ... آگاهی اش

فزاینـده، بردبـاریش کامل، توانا به امامت و آگاه به سـیاست است، اطاعتش واجب، به امر خـدا قائم، خیرخواه بنـدگان خـدا و نگهبان دین خداست. «۱۵»»

در متن روایت کلمـهٔ «لا ینکل» آمده، یعنی در انجام مسـئولیت احساس ترس و ضـعف نمی کند، و کلمهٔ «مضـطلع بالامامه» از مـادهٔ «ضـلاعه» بـه معنی قـوت و تـوان است، یعنی تـوان امـامت و ادارهٔ جـامعه را دارد. در این روایت گرچه مراد بیـان احقیت دوازده امام (ع) برای خلافت- از آن جهت که دارای این ویژگیهای نیک هسـتند- می باشد، امّا چون ملاک امامت دارا بودن این صـفات است پس به تناسب حکم و موضوع هر کس بخواهـد رهبری امت اسـلامی را به عهـده بگیرد لازم است که واجد این ویژگیهـا باشـد، منتهی بـا وجود و ظهور ائمه معصومین (ع) این حق از جـانب خداونـد تبـارک و تعـالی برای آنـان ثابت و حتمی است و طبق مذهب ما، دیگران را نمی رسد که این جامه را از روی غصب و به ناروا بر تن کنند.

۸- وسائل الشیعه به سـند صـحیح از عبـد الکریم بن عتبهٔ هاشـمی روایت می کنـد که گفت من در مکّه کنار امام صادق (ع) نشسته بودم که دسته ای از مردم بر آن حضرت وارد شدند ... حضرت رو به عمرو بن عبید کرد و فرمود:

«ای عمرو از خـدا بپرهیز و شـما ای جمـاعت از خـدا بپرهیزیـد بی تردیـد پـدرم که بهترین مردم روی زمین و دانـاترین آنان به کتاب خدا و سـنت پیامبر (ص) بود گفت که پیامبر خدا (ص) فرمود کسـی که مردم را با شمشیر بکوبد و آنان را به اطاعت از خود فراخواند و حال آنکه در

میان مسلمانان کسی داناتر از وی وجود داشته باشد گمراهی است که در دین بدعت گذارده است. «۱۶»»

---

(۱۵). و الامام عالم لا یجهل و راع لا ینکل ...، نامی العلم، کامل الحلم، مضطلع بالامامه، عالم بالسیاسه، مفروض الطاعه، قائم بامر اللّه، ناصح لعباد اللّه، حافظ لدین اللّه. (اصول کافی ۱/ ۲۰۲، کتاب الحجه، باب نادر جامع فی فضل الامام، حدیث ۱).

(۱۶). عن عبد الکریم بن عتبه الهاشمی قال: کنت عند ابی عبد اللّه (ع) بمکه اذ دخل علیه اناس ... ثم اقبل علی-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۱

۹- و نیز وسائل الشیعه به سند خویش از فضیل بن یسار روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«کسی که خروج کند و مردم را به اطاعت خویش فرا بخواند و حال آنکه در بین مردم افرادی بهتر از وی یافت می گردند گمراه و بدعت گذار است و کسی که امام نیست اگر ادعای امامت کند کافر است. «۱۷»»

البته همانگونه که در جای خود گفته شده روشن است که کفر دارای مراتبی است، کفر گاهی در برابر اسلام است و گاهی در برابر ایمان، در برخی موارد به افراد گناهکار هم کافر گفته می شود. (نظیر «لا- یزن الزانی و هو مؤمن- زنا کار در حال ایمان زنا نمی کند).

۱۰- تحف العقول از امام صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود:

«هر که مردم را به نفس خویش فرا بخواند، در صورتی که داناتر از وی در بین آنان باشد بدعت گذار و گمراه است. «۱۸»»

۱۱- مرحوم شیخ مفید در کتاب اختصاص از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«کسی که

عملی را فرا بگیرد تا با افراد کم خرد به جدال پرداخته و بر افراد عالم مباهات کند و بخواهد توسط آن، مردم را به سوی خود جذب کرده و بگوید: من رئیس شما هستم، البته جایگاهش را از آتش انباشته خواهند کرد. آنگاه فرمود:

ریاست شایسته نیست مگر برای اهلش، پس هر که مردم را به نفس خویش فرا بخواند و در بین مردم داناتر از وی وجود داشته باشد خداوند در روز قیامت به وی نظر نخواهد افکند.» «۱۹»

- عمرو بن عبید فقال: یا عمرو اتق اللّه و انتم أیها الرهط فاتقوا اللّه فان ابی حدثنی- و کان خیر اهل الارض و اعلمهم بکتاب اللّه و سنه نبیه- ان رسول اللّه (ص) قال: من ضرب الناس بسیفه و دعاهم الی نفسه و فی المسلمین من هو اعلم منه فهو ضال متکلف. (وسائل ۱۱/ ۲۸، ابواب جهاد- عدو، باب ۹، روایت ۲.).

(۱۷). من خرج یدعوا الناس و فیهم من هو اعلم منه فهو ضال مبتدع، و من ادعی الامامه و لیس بامام فهو کافر.

(وسائل ۱۸/ ۵۶۴، باب ۱۰ از ابواب حد مرتد، حدیث ۳۶).

(۱۸). من دعا الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه فهو مبتدع ضال (تحف العقول/ ۳۷۵).

(۱۹). من تعلم علما لیماری به السفهاء و یباهی به العلماء و یصرف به الناس الی نفسه یقول انا رئیسکم فلیتبوأ مقعده من النار ثم قال: ان الرئاسه لا تصلح الا لاهلها، فمن دعا الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه لم ینظر اللّه الیه یوم القیامه. (اختصاص شیخ مفید/ ۲۵۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۲

۱۲- و در کتاب سلیم بن

قیس از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که آن حضرت دربارهٔ احقیت خویش به خلافت فرمود:

«آنان از پیامبر اکرم (ص) به صورت مکرر شنیده اند که می فرمود: هیچ امتی کار خویش را به عهدهٔ شخصی که داناتر از وی در میان آنان وجود دارد وانمی گذارد مگر اینکه روز به روز کار آنان به پستی می گراید تا اینکه از راه اشتباه خود بدانچه از دست داده اند بازگردند [و صالح ترین شخص را برای حکومت برگزینند] اینان حکومت را پیش از من به عهدهٔ سه طایفه گذاشتند که هیچ یک از آنان کسانی نبودند که قرآن را گرد نموده باشند و یا مدعی باشند که به کتاب خدا و سنت پیامبر آگاهی دارند، آنان بی تردید می دانستند که من داناترین آنان به کتاب خدا و سنت پیامبر و فقیه ترین آنان و تواناترینشان به قرائت کلام الهی و نیکوترینشان در قضاوت به حکم خداوند می باشم.» «۲۰»

۱۳- و در کتاب احتجاج از امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ درخواست از آن حضرت که بیعت با ابو بکر را بپذیرد، اینگونه آمده است:

«من اولی ترین فرد به رسول خدا (ص) در حیات و مرگ آن حضرت می باشم.

من وصی و وزیر و امانتدار اسرار و علم او هستم، من بزرگترین صدیق و عظیم ترین جدایی افکن بین حق و باطل می باشم، من اولین کسی هستم که به پیامبر (ص) ایمان آورده و رسالت او را تصدیق کردم و در جهاد با مشرکین از تمام شما نیکوترین آزمایش را دارا بودم، من به کتاب و سنت داناترین و در دین فقیه ترین و به عاقبت کارها آگاه ترین شما بوده و روان ترین زبان و استوارترین قلب را دارا هستم». «۲۱»

۱۴- ابن

ابی الحدید در شرح نهج البلاغه به نقل از نصر بن مزاحم از امیر المؤمنین (ع)

---

(۲۰). انهم قد سمعوا رسول اللّه (ص) یقول عودا و بدأ: ما ولت امه رجلا قط امرها و فیهم اعلم منه الا لم یزل امرهم یذهب سفالا حتی یرجعوا الی ما ترکوا فولوا امرهم قبلی ثلاثه رهط ما منهم رجل جمع القرآن و لا یدعی ان له علما بکتاب اللّه و لا سنه نبیه و قد علموا انی اعلمهم بکتاب اللّه و سنه نبیه و افقههم و أقرؤهم لکتاب اللّه و اقضاهم بحکم اللّه. (کتاب سلیم بن قیس/ ۱۴۸).

(۲۱). انا اولی برسول اللّه (ص) حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و انا الصدیق الاکبر و الفاروق الاعظم، اول من آمن به و صدقه و احسنکم بلاء فی جهاد المشرکین و اعرفکم بالکتاب و السنه و افقهکم فی الدین و اعلمکم بعواقب الامور و أذربکم لسانا و اثبتکم جنانا. (احتجاج ۱/ ۴۶ چاپ دیگر ۱/ ۹۵، باب ما جری بعد وفات رسول اللّه (ص)).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۳

نقل می کند که آن حضرت در ضمن نامه ای که به معاویه و اصحاب وی نگاشته است می نویسد:

«اولی ترین مردم از دیرباز تاکنون برای امر خلافت کسی است که نزدیکترین آنان به رسول خدا و داناترین مردم به قرآن و فقیه ترین آنان در دین و پیشگام ترین در اسلام و مقدم ترین در جهاد و بردبارترین همهٔ مردم در تحمل مشکلات مربوط به حکومت باشد». «۲۲»

۱۵- و نیز ابن قتیبه در کتاب الامامه و السیاسه از امیر المؤمنین (ع) در مقام احتجاج برای احقیت خویش چنین نقل می کند:

«ای

گروه مهاجران، به خدا سوگند ما به این امر (خلافت) از دیگران سزاوارتریم، چرا که ما اهل بیت پیغمبریم، و نیز ما به این امر از شما سزاوارتریم تا مادامی که قرائت کنندهٔ کتاب خدا، فقیه در دین خدا، آگاه به سنتهای رسول خدا (ص) قوی و محکم در کار رعیت و بازدارندهٔ امور ناخوشایند از مردم و تقسیم کنندهٔ (اموال بیت المال) به صورت مساوی بین مردم، در میان ماست». «۲۳»

البته روشن است که اهل بیت پیغمبر (ص) بودن علاوه بر فضائل نفسی که در آن است بدین جهت سبب احقیت می باشد که: صاحب خانه بدانچه در خانه است داناتر است- اهل البیت، ادری بما فی البیت.

در هر صورت دلالت این گونه روایات بر اینکه فقاهت یکی از ملاکهای رهبری است آشکار است.

۱۶- باز ابن قتیبه در همان کتاب (الامامه و السیاسه) از امیر المؤمنین (ع) روایت می کند که آن حضرت ضمن نامه ای طولانی که به مردم عراق نوشته و برتری آنان را بر اصحاب معاویه در زمینهٔ تصدی ولایت و شئون آن برشمرده، می فرماید:

«اینان (اصحاب معاویه) کسانی هستند که اگر بر شما تسلط یابند غضب و فخرفروشی و مسلط شدن با قدرت و ربودن اموال با قهر و فساد در زمین را آشکار می نماید و همواره از هوای نفس پیروی کرده و بر اساس رشوه حکم

---

(۲۲). فان اولی الناس بامر هذه الامه قدیما و حدیثا اقربها من الرسول و اعلمها بالکتاب و افقهها فی الدین، اولها اسلاما و افضلها جهادا و اشدها بما تحمله الائمه من امر الامه اضطلاعا (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳/ ۲۱۰).

(۲۳). فو اللّه یا معشر المهاجرین لنحن

احق النـاس به لانـا اهل البيت و نحن احق بهـذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب اللّه الفقيه فی دين اللّه، العالم بسـنن رسول اللّه، المضطلع بامر الرعيه المدافع عنهم الامور السيئه القاسم بينهم بالسويه. (الامامه و السياسه ۱/ ۱۹، باب اباءه علی (ع) بيعه ابی بكر).

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۴

می رانند و شـما با اينكه در ميانتان صـفتهای ناپسـندی همچون تن دادن به پستی و واگذاردن مسـئوليتها به ديگران وجود دارد بـاز بهتر و هـدايت يـافته تر از آنـان می باشـيد، در ميـان شـما حكمـا، علما، فقها، حاملين قرآن، عبادت كننـدگان در سـحرها، عابـدها، زاهدين در دنيا، تعمير كنندگان مساجد و تلاوت كنندگان قرآن وجود دارد. آيا ناراحت نمی شويد و غضـبناك نمی گرديد كه افراد پست و رذل و سبكسر از ميان شما بر شما حكومت يابند و بر سر حكومت با شما به منازعه بپردازند؟ «۲۴»»

نظير اين روايت در نهج السعاده مستدرك نهج البلاغه «۲۵» و نيز در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد «۲۶» آمده است، ولی با اين تفاوت كه «آيا ناراحت نمی شويد ... كه افراد جفا كار در اسلام و دير اسلام باوران، بر شما تسلط يابند.»

از روايت فوق اسـتفاده می گردد كه آگـاهی و فقـاهت همـانگونه كه در شـخص امام معتبر است در كارگزاران و عمال او نيز معتـبر می باشـد، چرا كه كـارگزاران نيز مـأمور و موظـف به اجرای دسـتورات اسـلام و ادارۀ امـور مسـلمانان بر اسـاس ضوابط اسـلامی هسـتند. بر اين اساس واجب است كه از موازين اسـلام مطلع و به دستورات آن ملتزم باشند. و مراد از فقيه كسی است كه به مسائل مبتلا به جامعه در جهات

مختلف زندگی از عبادت گرفته تا معاملات و مسائل سیاسی و اقتصادی و ارتباطات بین المللی و مسائلی از این قبیل آگاه باشد. پس آن کس که آگاه تر و بصیرتر به احکام و موضوعات و به ماهیت حوادث واقعه و شرایط محیط و اوضاع زمان باشد از دیگران برای مناصب اجتماعی و حکومتی سزاوارتر است. و این چیزی است که گذشته از دلالت آیات و روایات گذشته فطرت سلیم انسان نیز بر آن گواهی خواهد داد.

۱۷- پیش از این [به هنگام بررسی روایات مورد تمسک اهل سکوت] در صحیحهٔ عیص بن قاسم از امام صادق (ع) گذشت که فرمود:

«مواظب جانهای خود باشید. به خدا سوگند اگر شخص گوسفند داری

---

(۲۴). و هؤلاء الذین لو ولوا علیکم لا ظهروا فیکم الغضب و الفخر و التسلط بالجبروت و التطاول بالغضب و الفساد فی الارض، و لا تبعوا الهوی، و حکموا بالرشا، و انتم- علی ما فیکم من تخاذل و تواکل- خیر منهم و اهدی سبیلا: فیکم الحکماء و العلماء و الفقهاء و حمله القرآن و المتهجدون بالاسحار و العباد و لسفهائکم و الاراذل و الاشرار منکم (الامامه و السیاسه ۱/ ۱۳۶).

(۲۵). نهج السعاده ۵/ ۲۵۲ نامهٔ ۱۵۶.

(۲۶). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۶/ ۹۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۵

چوپان دیگری را بیابد که از چوپان فعلی داناتر به گوسفنداری باشد چوپان اول را اخراج و چوپان دوم را برای نگهداری گوسفندان خویش به کار می گمارد. «۲۷»»

[این روایت نیز اشاره به همین ارتکاز ذهنی و فطری، شرط «اعلمیت» در رهبری است].

روایات ناظر بر انتخاب اصلح در کارگزاران:

در ادامه روایاتی که تا اینجا خوانده شد روایات دیگری است که از

آنها استفاده می شود. افرادی که در حکومت اسلامی به کار گمارده می شوند باید تسلیم ترین و راضی ترین افراد و آگاه ترین آنان نسبت به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) باشند. از این روایات استفاده می شود که صفات و ویژگیهای کارگزاران بطریق اولی باید در رهبر امت اسلامی وجود داشته باشد، که ما در اینجا برخی از آنها را در ادامهٔ روایات قبل یادآور می شویم و ان شاء اللّه در فصل چهارم از بخش ششم کتاب به هنگام بحث از وزرا و کارگزاران حکومت، مجموعهٔ کاملتر آن از نظر شما خواهد گذشت.

۱۸- بیهقی به سند خود از ابن عباس روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«کسی که شخصی از مسلمانان را به کار بگمارد و بداند که در میان آنان کسی اولی و بهتر از وی به انجام این مسئولیت و داناتر از او به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) وجود دارد بی تردید به خدا و رسول او و جمیع مسلمانان خیانت ورزیده است «۲۸»»

این روایت را علامهٔ امینی نیز در کتاب الغدیر از بیهقی روایت کرده است. «۲۹»

۱۹- مرحوم علامهٔ امینی در الغدیر از تمهید باقلانی مضمون ذیل را نقل می کند و ظاهرش این است که روایتی است از پیامبر (ص):

«کسی که خودش را بر دسته ای از مسلمانان مقدم بدارد و بداند که در بین آنان کسی که برتر از او باشد وجود دارد، بدون شک به خدا و پیامبرش و

---

(۲۷). و انظروا لانفسکم، فو اللّه ان الرجل لیکون له الغنم فیها الراعی، فاذا وجد رجلا هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرجه و یجئ بذلک الرجل الذی هو اعلم بغنمه من الذی

كان فيها (وسائل ۱۱/ ۳۵، ابواب جهاد عدو، با ۱۳، حدیث ۱).

(۲۸). من استعمل عاملا من المسلمین و هو یعلم ان فیهم اولی بذلک منه و اعلم بکتاب اللّه و سنه نبیه فقد خان اللّه و رسوله و جمیع المسلمین. (سنن بیهقی ۱۰/ ۱۱۸).

(۲۹). الغدیر ۸/ ۲۹۱.

مسلمانان خیانت کرده است». «۳۰»

۲۰- کنز العمال به نقل از حذیفه روایت کرده است که:

«هر کس فردی را (به عنوان رئیس) بر ده تن دیگر به کار بگمارد و بداند در میان آنان فردی که بهتر از اوست وجود دارد بی تردید به خدا و پیامبرش و جماعت مسلمانان خیانت کرده است.» «۳۱»

۲۱- باز کنز العمال از ابن عباس روایت نموده که گفت:

«کسی که در میان جمعی کسی را به کار بگمارد و در میان آنان کسی که بیشتر از وی مورد رضایت خداوند باشد وجود دارد به خدا و پیامبرش و مؤمنین خیانت کرده است.» «۳۲»

و بدون تردید «اعلم» بیشتر مورد رضایت خداوند است تا غیر اعلم، گرچه روایت سایر فضائل، غیر از اعلمیت را نیز شامل می گردد. از این روایت و امثال آن استفاده می شود که شرط آگاهی داشتن به کتاب و سنت، منحصر به امام و رهبر جامعه نیست بلکه اگر بنا باشد وزیر یا فرماندار و یا استاندار منطقه ای را نیز بخواهیم بین چند نفر مشخص نماییم و در آن میان دو نفر هستند که از جهت همهٔ فضلیتها با هم برابرند اما یکی از آنها اعلم از دیگری است ترجیح غیر اعلم جایز نیست و این چیزی است که عقل سلیم نیز بر آن گواهی خواهد داد. چرا

که ترجیح «مرجوح» بر «راجح» قبیح است، بله در صورت تزاحم فضائل و عدم امکان جمع، تشخیص اهم، نکته ای است که بحث آن ان شاء الله در بخش پنجم کتاب خواهد آمد.

۲۲- آمدی از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

---

(۳۰). من تقدم علی قوم المسلمین و هو یری ان فیهم من هو افضل منه فقد خان اللّه و رسوله و المسلمین. (الغدیر ۸/ ۲۹۱ به نقل از تمهید باقلانی/ ۱۹۰).

به نظر می رسد افضلیت «برتر بودن» که در این روایت و روایتهای دیگر مطرح شده «افضلیت» از تمامی جهات است، از جهت علم، تقوی، شجاعت، درک سیاسی، بینش نسبت به مشکلات جامعه و ... نه فقط دانستن چند تا اصطلاح فقه و اصول و چهار تا قاعدهٔ ادبی، چون که در اینجا افضلیت برای ادارهٔ امور مسلمانان مطرح است. (از افاضات معظم له در درس).

(۳۱). ایما رجل استعمل رجلا- علی عشره انفس علم ان فی العشره افضل لمن استعمل فقد غش اللّه و غش رسوله و غش جماعه المسلمین. (کنز العمال ۶/ ۱۹، حدیث ۱۴۶۵۳).

(۳۲). من استعمل رجلا- من عصابه و فیهم من هو ارضی للّه منه فقد خان اللّه و رسوله و المؤمنین. (کنز العمال ۶/ ۲۵ کتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۴۶۸۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۷

«دانشمندان بر مردم حاکم هستند». «۳۳»

در معنی این روایت سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مراد از این جمله خبر باشد، بدین معنی که روایت بخواهد فضیلت دانش و افراد دانشمند را خبر بدهد و در صدد باشد بفهماند که دانشمندان به صورت طبیعی بر قلوب مردم حاکم هستند و مردم بطور قهری به

خـاطر ارزش علم از آنـان تبعیت دارنـد. که معمولاـ در هر مرام و مـذهب و قوم و قـبیله ای اینگونه است و حتی این حـاکمیت منحصـر به دانش دینی نیست بلکه هر صاحب دانشی به خاطر نفس دانش بر غیر دانشمند حاکم است. طبق این معنی این جمله نظیر جملهٔ دیگر آن حضرت است که می فرماید:

دانش حاکم است و مال محکوم علیه: «العلم حاکم و المال محکوم علیه». «۳۴»

احتمال دوم: مراد از جمله انشاء باشـد، بـدین معنی که بخواهـد برای علما و دانشـمندان دینی، جعل ولایت و حکومت بر مردم بکند نظیر آنچه پیامبر اکرم (ص) برای امیر المؤمنین (ع) با جملهٔ «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» در غدیر خم جعل نمود.

احتمال سوم: مراد به جملهٔ باز انشاء باشد منتهی بدین صورت که بخواهد بیان کند که لازم است مردم، علما را به عنوان حکام خود انتخاب نمایند.

بر اسـاس احتمـال اول این روایت چنـدان به بحث مـا مربـوط نمی شود، چون که صـرفا بیـان یـک واقعیت اجتمـاعی است که عالمـان بر دیگران حکومت دارنـد و مقتضـای احتمـال دوم نیز این است که اگر در یـک عصـر و زمان هزاران عالم هم باشـند تمامی آنان بالفعل حاکمهای مردم باشـند، علاوه بر اینکه لفظ «العلماء» مطلق است و دانشـمندان دینی و غیر دینی و مسـلمان و غیر مسـلمان و حتی علمـای فاسق را شامل می گردد و بـدین جهت چنین احتمالی بعیـد است و بلکه بطور کلی صـحیح به نظر نمی آید: [در نتیجه احتمال سوم مناسب تر به نظر می رسد].

نظیر این روایت، روایت دیگری است از امام صادق (ع) که می فرماید:

«الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک «۳۵»-

پادشاهان بر مردم

---

(۳۳). العلماء حکام علی الناس (غرر و درر ۱/ ۱۳۷ حدیث ۵۰۶).

(۳۴). نهج البلاغه حکمت ۱۴۷، فیض/ ۱۱۵۵، لح/ ۴۹۶.

(۳۵). بحار الانوار ۱/ ۱۸۳ کتاب العلم، باب فرض العلم، حدیث ۹۲.

حاکمند و عالمان بر پادشاهان».

در این روایت بی تردید جملهٔ اول «خبریه» است که خبر می دهد پادشاهان حاکمان مردمند و بر اساس وحدت سیاق باید گفت جملهٔ دوم نیز خبریه است که نفوذ عالمان بر پادشاهان و بر آراء آنها را می رساند، یا به خاطر ایمان پادشاهان به آنها و یا نیازمندی پادشاهان به علما برای جلب نظر مردم و یا احتیاج پادشاهان به علم آنان برای ادارهٔ جامعه به خصوص اگر مراد از دانش چیزی فراتر از دانش دینی باشد. در هر صورت برای اثبات حاکمیت بالفعل عالمان دینی به این دو روایت نمی توان استناد نمود و در اینجا ما فقط به خاطر پیروی از سایر بزرگان در این زمینه به درج آنها اقدام نمودیم.

۲۳- در تحف العقول ضمن روایتی از امیر المؤمنین (ع) اینگونه وارد شده است:

«مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه- مجرای امور و احکام به دست دانشمندان و عالمان خداشناسی است که بر حلال و حرام الهی امین باشند».

از آن جهت که مضمون این روایت در زمینهٔ مسائل حکومتی و مسئولیت عالمان دینی دارای نکات بسیار آموزنده و جالبی است، مناسب است در این مقام به درج مجموع آن اقدام نماییم:

روایت تحف العقول پیرامون مسئولیت خطیر عالمان دینی:

[متن روایت]

تحف العقول از سبط شهید پیامبر اکرم (ص) امام حسین (ع) و نیز از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمود:

«ای مردم از موعظه های

خداونـد به اولیای خود آنگاه که احبار یهود را سـرزنش می کند عبرت گیرید آنجا که می فرماید: «چرا ربانیون و احبار، آنان را از گفتار گناه آلوده شان بازنداشـتند» «۳۶» و نیز آنجا که می فرمایـد: «از بنی اسـرائیل آنان که کفر ورزیدند مورد لعن قرار گرفتنـد- تا آنجا که می گویـد:- و چه بد کارهایی را مرتکب می گشـتند.» «۳۷» و خداونـد سـبحان بدین جهت بر آنان عیب گرفت که آنان ستمگرانی را که در مقابلشان مرتکب اعمال زشت و فساد می شدند مشاهده می کردند اما به خاطر منافعی که از ستمگران به آنان می رسید و نیز به

---

(۳۶). لَوْ لا یَنْهاهُمُ الرَّبّانِیُّونَ وَ الْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ (مائده (۵)/ ۶۳).

(۳۷). لُعِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرائِیلَ- الی قوله- لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُونَ (مائده (۵)/ ۷۸، ۷۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۶۹

خاطر ترسـی که از آنان داشـتند نهیشان نمی کردند و حال آنکه خداوند متعال می فرماید: «از مردم نهراسـید و از من بترسـید» «۳۸»» و نیز می فرمایـد: «مردان و زنـان مؤمن برخی از آنهـا اولیای برخی دیگر هسـتند امر به معروف و نهی از منکر می نمایند «۳۹»». خداونـد سـبحان بر امر به معروف و نهی از منکر به عنوان دو فریضه ابتـدا نموده، بـدان جهت که آگاه است اگر آن دو در جامعه ادا و اقامه شود تمام فرایض چه فرایض سخت و چه آسان اقامه می گردد و این بدان جهت است که امر به معروف و نهی از منکر وسـیلهٔ دعوت به اسلام همراه با بازگرداندن حقوق افراد ستمدیده، مخالفت با ستمگر، تقسیم بیت المال و غنائم و گرفتن صدقات و واجبات مالی از جای خود و مصرف آن

در جایگـاه به حـق خـودش می باشـد، و شـما ای جمـاعت (علمـا) جمـاعتی هستیـد که به علم مشـهورید و بخـوبی نـامور و به خیرخواهی معروف، و به خاطر انتسابتان به خدا در نفوس و دلهای مردم با ابهت، افراد شریف از شما می ترسند و افراد ضعیف به شما احترام می گذارند و افرادی که بر آنها فضیلتی و تسلطی ندارید شما را بر خویش مقدم می دارند.

در برآوردن حوایج مردم هنگامی که از دستیابی به آن محروم گردند شـفاعت می کنید، و در کوچه و بازار با هیبت پادشاهان و کبکبـهٔ بزرگان راه می روید. آیا تمامی اینها که به آن نائل شده اید جز به خاطر امیدی است که بر شـما می رفت که قیام به حـق کنیـد؟ اکنـون شـما را چه می شـود که بیشـترین حقوق الهی را زیر پـا گذاشـته ایـد؟ شـما حق پیشوایـان به حق را سـبک شمردید و حق ضـعیفان را پایمال ساختید اما آنچه را به گمان خود، حق خویش می دانستید مطالبه کردید. شـما هرگز نه مالی را در راه خـدا از دست دادید و نه جانتان را برای آنکه خلقش کرده هیچ گاه به مخاطره افکندید و نه با هیچ قوم و عشـیره ای در جهت خـدا دشـمنی و مبارزه کردید. شـما بهشت و همنشـینی با پیامبران الهی و امان از عذاب جهنم را از خداوند آرزو می کنید ولی من بر شـما- ای کسانی که از خدا آرزوی بهشت دارید- می ترسم که نقمتی از نقمتهای الهی شـما را فراگیرد، چرا که شـما از کرامت الهی به چنین مقـام و منزلتی دست یافته ایـد اما آن کس را که خداونـد واقعا بزرگش شـناخته گرامی نمی دارید با اینکه شما خود به خاطر

خدا

---

(۳۸). فلا تخشوا الناس و اخشون (مائده (۵)/ ۴۴)

(۳۹). الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه (۹)/ ۷۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۰

در میان بندگان خدا مورد احترام هستید.

شما مشاهده می کنید که عهد و پیمانهای الهی شکسته شده، اما فریاد سر نمی دهید، در صورتی که شما به خاطر پاره ای از عهد و قرارهای پدرانتان ناله و فزع می کنید اما عهد و ذمهٔ رسول خدا حقیر و پایمال شده نسبت به آن بی توجهید.

کورها و لال ها و زمینگیرها در شهرها بدون سرپرست رها گشته اند بر آنان رحم نمی آورید، نه در جایگاه خود برای آنان کاری انجام می دهید و نه کسانی را که می خواهند به آنها کمک کنند یاری می رسانید، اما شما خود با ساخت و پاخت و سازش با ستمگران برای خویش امان و ایمنی می جویید.

همهٔ اینها از مواردی است که خداوند سبحان شما را در جهت پرهیز از انجام آن و نهی از منکر و مبارزه با آن امر فرموده، اما شما از آن غافلید.

شما مصیبتهایتان از همه بیشتر خواهد بود، چون از جایگاه واقعی علما سقوط کردید، اگر می دانستید. (اگر تلاش می کردید، یا اگر تلاش می کردند «نسخه»).

اما علت بزرگی مصیبت شما بدان جهت است که مجاری امور و احکام همواره به دست علمای خداشناس و امین بر حلال و حرام الهی است، اما این منزلت و مقام از شما گرفته شده، و این منزلت از شما سلب نگردیده مگر با جدا شدنتان از مسیر حق و اختلافتان در سنتها پس از آنکه برهان روشن بر صحت آن داشتید [که باید با ظلمه مبارزه نمود] و اگر

شما بر آزارها مقاومت می کردید و در راه خدا مشکلات را متحمل می شدید همواره امور الهی بر شما وارد و از شما صادر می گشت و کارها به سمت شما بازمی گشت [و شما مصدر امور مردم بودید نه ظلمه] و لکن شما ستمگران را بر مقام خود امکان سلطه داده و کارهای خدایی را به دست آنان تسلیم کردید تا آنان بر اساس شبهات عمل کرده و در شهوات غوطه ور شوند.

همانا فرار شما از مرگ و دلباختگیتان به زندگی دنیا- که بی گمان از شما مفارقت خواهد کرد- بود که آنان را بر امور جامعه مسلط کرد.

شما افراد ضعیف جامعه را در دستهای آنها تسلیم کردید که برخی با قهر و اجبار به بندگی آنان کشیده شده و برخی با استضعاف به خاطر امرار معاش مغلوب آنان گشته اند و آنان نیز به پیروی از سایر اشرار، و با جرأت پیدا کردن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۱

بر خالق جبار، بر اساس غرایز خود با سلطنت به بازی پرداخته و هر نوع تصرفی می کنند، و با اطاعت از هواهای خود جامهٔ ذلت و خواری بر تن می آرایند. بر منبر هر شهر آنان، خطیب و سخنران توانایی مستقر شده که با صدای دلنشین برای مردم سخنرانی می کند، پس اینک زمین برای پیشرفت آنان تهی گشته و دستهایشان در انجام امور باز است و مردم ذلیل و بردهٔ آنان شده اند. هیچ دستی را که برای بیعت به سوی آنان دراز شود رد نمی کنند، برخی از آنان ستمگران معاند و برخی قدرتمندان خشن هستند [که بر هیچ بیچاره ای رحم روا نمی دارند] اینها فرماندهانی مطاع هستند که خداوند آغازگر و

بازگرداننده را نمی شناسند.

پس چقـدر جـای تعجب است و چرا تعجب نکنیم «۴۰»، از والی فریبکـاری که در فریبکـاری فرو رفته و از مـأمور جمع آوری زکاتی که بر مردم ستم روا می دارد و از عامل و استانداری که بر مؤمنین رحیم و مهربان نیست، پس تنها خداوند حاکم است در آنچه ما بر سر آن به نزاع پرداخته ایم و با حکم خود قضاوت خواهد کرد در کشمکشهایی که بین ما جریان یافته است.

بار خدایا تو نیک می دانی که آنچه در نظر ماست و برای آن تلاش می کنیم سلطنت جویی و قدرت طلبی و به دست آوردن زائده های کم ارزش دنیا نیست، بلکه هدف ما این است که معالم درخشان دین تو را به مردم بنمایانیم. و در شهرها صلاح و اصلاح را آشکار سازیم تا اینکه بندگان مظلوم تو احساس ایمنی بکنند و به واجبات و سنتها و احکام تو عمل شود.

پس اینک شما ای علمای بلاد، اگر ما را یاری ندهید و با ما به انصاف رفتار ننمایید ستمگران بر شما قوت خواهند یافت و در خاموش کردن نور پیامبرتان تلاش خواهند کرد و خدا ما را کافی است تنها به او توکل نموده و به درگاه او انابه آورده و بازگشت ها به سوی اوست.» «۴۱»

---

(۴۰). در بعضی از نسخه ها در اینجا کلمهٔ «و الارض» آمده، اما در نسخهٔ وافی چنین کلمه ای نیست، و به نظر می رسد نسخهٔ وافی صحیح تر باشد. (از افاضات معظم له در درس).

(۴۱). اعتبروا أیها الناس بما وعظ اللّه به اولیاءه من سوء ثنائه علی الاحبار اذ یقول: «لَوْ لا یَنْهاهُمُ الرَّبّانِیُّونَ وَ الْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ» و قال: «لُعِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِی

إِسْرٰائِیلَ- الی قوله- لَبِئْسَ مٰا کٰانُوا یَفْعَلُونَ و انما عاب اللّه ذلک علیهم لانهم کانوا یرون من الظلمه الذین بین اظهرهم المنکر و السفاد فلا ینهونهم عن ذلک رغبه فی ما کانوا ینالون منهم و رهبه مما یحذرون و اللّه یقول: «فَلٰا تَخْشَوُا النّٰاسَ وَ اخْشَوْنِ» و قال: «الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنٰاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیٰاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ» فبدّ اللّه بالامر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضه منه-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۲

دو قسمت از این روایت در نهج البلاغه نیز با کمی تفاوت آمده است «۴۲».

توضیح روایت:

اشاره

در توضیح این روایت چند نکته قابل ذکر است که اجمالا به آن اشاره می کنیم:

- لعلمه بانها اذا ادیت و اقیمت استقامت الفرائض کلها هیّنها و صعبها و ذلک ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر دعاء الی الاسلام مع رد المظالم و مخالفه الظالم و قسمه الفی ء و الغنائم و اخذ الصدقات من مواضعها و وضعها فی حقها. ثم انتم ایتها العصابه عصابه بالعلم مشهوره و بالخیر مذکوره و بالنصیحه معروفه و باللّه فی انفس الناس مهابه یهابکم الشریف و یکرمکم الضعیف و یؤثرکم من لا فضل لکم علیه و لا یدلکم عنده تشفعون فی الحوائج اذا امتنعت من طلابها و تمشون فی الطریق بهیبه الملوک و کرامه الاکابر أ لیس ذلک انما نلتموه بما یرجی عندکم من القیام بحق اللّه و ان کنتم عن اکثر حقه تقصرون؟ فاستخففتم بحق الائمه فاما حق الضعفاء فضیعتم و اما حقکم بزعمکم فطلبتم، فلا مالا بذلتموه و لا نفسا خاطرتم بها للذی خلقها و لا عشیره عادیتموها فی ذات اللّه. انتم تتمنون علی اللّه جنته و

مجاوره رسله و امانا من عـذابه، لقـد خشـيت عليكم أيها المتمنون على اللّه ان تحل بكم نقمه من نقماته لانكم بلغتم من كرامه اللّه منزله فضلتم بها و من يعرف باللّه لا تكرمون و انتم باللّه فى عباده تكرمون.

و قـد ترون عهود اللّه منقوضه فلا تفزعون و انتم لبعض ذمم آبائكم تفزعون و ذمه رسول اللّه محقوره (مخفوره. خ. ل) و العمى و البكم و الزمنى فى المـدائن مهمله لاـ ترحمون، و لاـ فى منزلتكم تعملون و لا من عمل فيها تعينون (تعنون. خ ل) و بالادهان و المصانعه عند الظلمه تأمنون، كل ذلك مما امر اللّه به من النهى و التناهى و انتم عنه غافلون. و انتم اعظم الناس مصـيبه لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون (تسعون خ. ل. و فى الوافى:

لو يسعون).

ذالک بان مجارى الامور و الاحکام على ايدى العلماء باللّه الامناء على حلاله و حرامه فأنتم المسـلوبون تلك المنزله و ما سـلبتم ذلـک الاـ بتفرقکم عن الحق و اختلاـفکم فى السـنه بعـد البينه الواضـحه. و لو صبرتم على الاـذى و تحملتم المئونه فى ذات اللّه کـانت امـور اللّه عليکم ترد و عنکم تصـدر و اليکم ترجع و لکنکم مکنتم الظلمه من منزلتکم و استسـلمتم امور اللّه فى ايـديهم يعملون بالشـبهات و يسـيرون فى الشهوات سلطهم على ذلک فرارکم من الموت و اعجابکم بالحياه التى هى مفارقتکم، فاسلمتم الضعفاء فى ايديهم، فمن بين مستعبد مقهور و بين مستضعف على معيشه مغلوب يتقلبون فى الملک بآرائهم و يستشعرون الخزى (الجرى- وافى) باهوائهم اقتداء بالاشـرار و جرأه على الجبار، فى کل بلد منهم على منبره خطيب يصـقع (مسقع- وافى) فالارض لهم شاغره

و ایـدیهم فیهـا مبسوطه و الناس لهم خول لا یـدفعون یـد لامس فمن بین جبار عنیـد و ذی سـطوه علی الضـعفه شدیـد. مطاع لا یعرف المبـدی المعیـد، فیـا عجبـا و مـالی لا ـ اعجب و الارض (کلمه و الارض لیست فی الوافی و لعله اصـح) من غاش غشوم و متصدق ظلوم و عامل علی المؤمنین بهم غیر رحیم فاللّه الحاکم فیما فیه تنازعنا و القاضی بحکمه فیما شجر بیننا.

اللهم انـک تعلم انه لم یکن مـا کـان منا تنافسا فی سـلطان و لا التماسا من فضول الحطام و لکن لنری المعالم من دینک و نظهر الاصـلاح فی بلادک و یأمن المظلومون من عبادک و یعمل بفرائضک و سـنتک و احکامک، فانکم ان لا تنصـرونا و تنصـفونا قوی الظلمه علیکم و عملوا فی اطفاء نور نبیکم و حسـبنا اللّه و علیه توکلنا و الیه انبنا و الیه المصـیر. (تحف العقول، چاپ قدیم/ ۱۷۱ و چاپ جدید/ ۲۳۷- وافی جزء نهم/ ۳).

(۴۲). نهج البلاغه خطبه ۱۰۶ و ۱۳۱، فیض ۳۱۷ و ۴۰۶، لح/ ۱۵۴ و ۱۸۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۳

الف: گستردگی مفهوم امر به معروف و نهی از منکر:

شارع مقـدس اسـلام به مسأله امر به معروف و نهی از منکر توجه و اهتمام مخصوص دارد، بویژه به مفهوم وسـیع و گستردۀ آن که در این روایت مطرح گردیـده، امر به معروفی که بازگردانـدن حقوق مظلومـان، مخـالفت با سـتمگران، تقسـیم بیت المال و غنائم، گرفتن زکات و مالیاتهای اسلامی از موارد آنها و مصرف آنها در جایگاه اصلی و به حق خود، بر آن مترتب شده است. و نیک روشن است که اجرای این دو فریضۀ الهی با این گستردگی لازمه اش تحصیل قدرت و اقامۀ

حکومت حق است و به همین جهت ما پیش از این یادآور شدیم که تمامی آیات و روایات جهاد و دفاع و امر به معروف و نهی از منکر خود قوی ترین دلیل بر ضرورت اقامهٔ دولت و حکومت حقهٔ اسلامی است. امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع خود که همان گسترش عدالت و نیکیها در جامعه و قطع ریشه های فساد و زشتیهاست با تشکیل حکومت عدل تلازم تفکیک ناپذیر دارد و هنگامی که این دو واجب ترک گردند زمینه برای تسلط اشرار و دولتهای فاسد فراهم می شود. چنانچه امیر المؤمنین (ع) نیز قبل از وفاتشان در وصیت معروف خود فرمودند:

«امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که در آن صورت اشرار شما بر شما مسلط می گردند، آنگاه فریاد می زنید، اما پاسخی نخواهید شنید» «۴۳».

و تسلط پیدا کردن اشرار بر مقدرات جامعه اثر طبیعی بی توجهی مردم به مصالح جامعه و مراقبت نکردن از یکدیگر است و این مطلبی است شایان دقت.

و بسیار تعجب است از اهل تخاذل و تواکل یعنی کسانی که تن به ذلت داده و کارها را به دیگران واگذار می کنند که چگونه از آیات و روایاتی که به صورت گسترده از طریق فریقین دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر وارد شده چشم پوشی کرده و سرسری با آن برخورد نموده و مضامین آنها را فقط در موارد جزئی و امر و نهی که به طور پنهان انجام شود محصور نموده اند! با اینکه از ظاهر برخی اخبار استفاده می شود که جهاد با همهٔ گستردگی و اهمیت آن خود شعبه ای از امر به معروف و نهی از منکر

است. در زیارت امام حسین (ع) می خوانیم:

«اشهد انک قد اقمت الصلاه و آتیت الزکاه و امرت بالمعروف و نهیت عن المنکر- شهادت می دهم که تو نماز را بپاداشته و زکات دادی و امر به معروف و نهی از منکر کردی».

---

(۴۳). لا تترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولی علیکم شرارکم ثم تدعون فلا یستجاب لکم.

(نهج البلاغه نامه ۴۷، فیض/ ۹۷۸، لح ۴۲۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۴

در این روایت اشاره بدین معناست که قیام امام حسین (ع) در مقابل حکومت یزید برای اجرای فرایض اسلام و از باب امر به معروف و نهی از منکر بوده است.

ب- توضیح برخی از جملات روایت:

جملهٔ «شما حق ائمه را سبک شمردید» که در روایت آمده شاید مراد از آن این باشد که در آن زمان رهبری و امامت جامعه متعین در امیر المؤمنین (ع) و پس از وی در فرزندانش امام حسن و امام حسین (ع) بوده و بر علمای آن زمان لازم و واجب بوده که از آنان پیروی کنند و با قبول مسئولیت از طرف آنان زمینه تسلط ستمگران را از بین ببرند اما آنان با ترک این اطاعت حق ائمه را سبک شمرده اند. احتمال ضعیف دیگری نیز داده می شود که مراد از ائمه (پیشوایان) همان علما باشند که با سبک شمردن خود زمینه حکومت و امامت را به دست ستمگران داده اند. همچنین محتمل است در نگارش، کلمهٔ «ائمه» به جای «امت» نگارش شده باشد، یعنی شما حق امت را سبک شمرده و ضایع کردید و مؤید این احتمال است جملهٔ بعدی که می فرماید «و اما شما حق ضعیفان را پایمال کردید».

در متن روایت جملهٔ «شما از

جایگاه خویش سقوط کردید» (غلبتم علیه- با صیغهٔ مجهول) صحیح تر به نظر می رسد به قرینهٔ جملهٔ بعدی که می فرماید: «این مقام و منزلت از شما سلب گردیده» و اما اینکه فرموده «مجاری امور به دست علماست» کلمهٔ مجاری جمع «مجری» است که یا مصدر میمی است یا اسم مکان (یعنی جریان یافتن امور، یا جایگاه جریان امور به دست علماست) و این بدان جهت است که جریانهای مختلف امور در نهایت باید به علما منتهی شود (و این معنی با مصدر میمی و یا اسم مکان بودن مجری هر دو سازگار است)

و اینکه علم را به الله اضافه نموده و فرموده: «العلماء بالله» بدان جهت است که اگر علم به خداوند تبارک و تعالی واقعا تحقق یابد علم و عمل به تکالیف الهی بطور قهری در پی بی آن خواهد آمد. و شاهد بر همین برداشت است آیهٔ شریفهٔ «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ «۴۴»- از میان بندگان تنها علما از خداوند می ترسند». زیرا ظاهر علم به خداوند علمی است که از آگاهی به آیات خداوند به دست آمده است.

از سیاق آیه نیز همین برداشت می شود زیرا در این آیه، آیات و نشانه های خدا در نظام تکوین جهان شمرده شده و علم به نظام تکوین و آیات خدا از آن جهت که آیات خدا و

---

(۴۴). فاطر (۳۵) ۲۸.

منتسب به خداوند است موجب علم به قدرت و سطوت خداوند شمرده شده و قهرا موجب ترس از خداوند می گردد.

و اینکه فرموده: «علما، امین بر حلال و حرام خداوندند» دلالت بر این دارد که علما باید آگاه به احکام خداوند

و توانا بر حفظ آنها از تغییر و تأویل باشند، چرا که مقتضای امانت چیزی به غیر از این نیست.

و اینکه فرموده «زمین برای آنان مهیا گشته» یعنی کسی بر آن باقی نمانده که منافع آن را در جهت مصالح مردم به کار گیرد.

و سخنران توانا (الخطیب المسقع) یعنی سخنرانی که تن صدای او بلند و رسا است و کلمهٔ مسقع، هم با سین صحیح است و هم با صاد (مسقع- مصقع).

در هر صورت مخاطب سخن در این حدیث، علمای صحابه و تابعین که معاصر آن حضرت بوده اند، می باشد و از آن استفاده می شود که مرجع امور مسلمانان باید علمای آنان باشند و این مقام و منزلت در شریعت مقدس اسلام به آنان اختصاص یافته که به خاطر اختلاف و تشتت و انجام ندادن وظایف و ترس از ستمگران و توجه به دنیا این مقام از آنان ربوده شده است. اینان منزلتی که مال آنان بوده در اختیار ستمگران گذاشته اند و امور خدا را به آنان تسلیم کرده اند و همهٔ اینها با این معنی منافات ندارد که رهبری جامعه حق شخص امام (ع) باشد، زیرا امام احتیاج به مشاور، قاضی و کارگزار دارد و واجب است آنان را از بین اهل علمی که ملتزم به دستورات اسلام و شریعت حقه هستند انتخاب کند.

در کتاب منیه الطالب می نویسد:

«به احتمال قریب به یقین علما در این روایت همان ائمه (ع) هستند. همانا در این روایت قراینی است که دلالت دارد بر اینکه علماء، همان ائمه هستند، زیرا همینانند که امین بر حلال و حرام خداوندند». «۴۵»

مرحوم کمپانی در حاشیهٔ خویش بر مکاسب می نویسد:

«و بر کلام شیخ اشکال

گرفته شده که سیاق روایتی که در تحف العقول وارد شده دلالت بر این دارد که در خصوص ائمه- علیهم السلام- وارد شده و ظاهرا همین نظر صحیح است زیرا در روایت «علماء بالله» آمده، نه «علماء باحکام الله» و شاید مراد این باشد که چون ائمه (ع) واسطهٔ تکوینی فیوضات الهی می باشند پس مجاری همهٔ امور بطور حقیقی و تکوینی به دست آنان است و این دلیل بر ولایت

---

(۴۵). منیه الطالب ۱/ ۳۲۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۶

باطنی آنان است همانند ولایت خداوند تبارک و تعالی، نه اولویت ظاهری که از مناصب اعتباری و قراردادی است». «۴۶»

اما ظاهرا این دو شخصیت بزرگوار- طاب ثراهما- به مجموع روایت مراجعه نفرموده اند و الا برای آنان آشکار می شد که به هیچ وجه امکان ندارد که «العلماء» مندرج در روایت را حمل بر ائمه معصومین (ع) بنماییم و از اینجا آشکار می گردد که بر علما و فضلا واجب است در مقام استدلال به آیات قرآن و احادیث شخصا به نص قرآن و کتابهای حدیث مراجعه کنند و به قسمتهای منقوله در برخی کتب و نوشته ها اکتفا نکنند.

ج- آیا العلماء بالله، مطلق علما هستند یا فقط ائمه معصومین (ع)؟

ممکن است اشکال شود که اگر در این روایت تأمل و دقت کنیم مشاهده می گردد که امام (ع) در صدد توبیخ جماعتی از علمای معاصر خویش که به وظایف خود عمل ننموده و با ستمگران سازش کرده و از حق پراکنده شده اند می باشد، و چگونه ممکن است از چنین علمایی به «علما باللّه و امناء بر حلال و حرام خدا» تعبیر شود؟ پس مراد به علماء باللّه در روایت چنانچه آن دو بزرگوار فرموده اند همان ائمه دوازده گانه (ع) است

و مؤید همین معناست فرمایش امام صادق (ع) که می فرماید: «نحن العلماء و شیعتنا المتعلمون- ما دانشمندان هستیم و شیعیان ما دانش پژوهان». و اما اینکه در روایت آمده «و بزرگترین مصیبت اینکه شما از منزلت و جایگاه علما ساقط شدید اگر درک می کردید» مراد این نیست که منزلت علما برای آن جماعت بوده و اکنون از آنان سلب شده بلکه مراد این است که رهبری ائمه (ع) که در حقیقت همان علما هستند اگر استقرار می یافت برای آنان و به نفع آنان بود و برکات آن بدانان می رسید امّا چون اینان از گرد ائمه (ع) پراکنده شدند و دچار اختلاف و تفرقه گردیدند، رهبری ائمه و برکات آن، از آنان سلب گردید.

لذا در روایت فرمود: «منازل علماء» و نفرمود «منازل شما» و اینکه پس از آن در روایت فرمود: «و اگر شما بر اذیت و آزارها صبر نموده و در راه خدا مشکلات را تحمل می کردید امور خدا بر شما وارد و از شما صادر و مسائل به سوی شما بازمی گشت» مراد از این فراز این است که اگر شما از یاری امام شانه خالی نمی کردید و حق ائمه را سبک نمی شمردید سلطه و حاکمیت امام مستقر می گشت و شما بالطبع مشاور و همراز و فرمانروایان وی

---

(۴۶). حاشیهٔ مکاسب ۱/ ۲۱۴.

می شدید و امور مسلمانان به شما ارجاع داده می شد، بنابراین، قضیه ذکر شده در حدیث، قضیهٔ شخصی خارجی است و در آن دلالتی بر نصب علما به حکومت و ولایت و اشتراط علم و فقاهت در رهبری نیست. و شاهد بر این مدعی- که مراد از علماء

بـالله همان ائمه (ع) هسـتند گفتار خود امام (ع) است که می فرمایـد «شـما حق ائمه را سـبک شـمردید» و در آخر حـدیث می فرمایـد «خدا بر آنچه ما برای آن به نزاع برخاسـته ایم حاکم است» تا آنجا که می فرماید: «پس شـما اگر ما را یاری ندهید و با ما به انصاف برخورد نکنید ستمگران علیه شما قوت خواهند گرفت».

امّـا در پاسـخ بـه ایـن اشـکال و اسـتدلال بایـد گفت: این نهـایت چیزی است که در جهت تطـبیق این روایت بر خصـوص ائمه معصومین (ع) می توان گفت، امّا آشکار است که این معنی مخالف ظاهر روایت است و ظاهرا همانگونه که گفته شد مراد از روایت مطلق علماء بالله است و مراد امام (ع) این است که اگر شـما به واجبات و وظایف خویش عمل می کردیـد از علماء بالله و امناء بر حلال و حرام خدا محسوب می شدید و امور به دست شـما جریان می یافت و امور الهی بر شـما وارد و از شما صادر می گشت و امور جامعه به شـما بازگشت می نمود، امّا شـما وظایف خود را عمل نکردید، در نتیجه منزلت شـما از شـما گرفته شد و سـتمگران به مقام و منزلت شـما به ناروا سلطه یافتند. علاوه بر همهٔ اینها اگر بر فرض ما تسلیم این معنی بشویم که منظور از علماء ائمه معصومین (ع) است این معنی را قبول نداریم که این روایت در مقام بیان یک قضـیهٔ خارجی شخصـی است، زیرا آنچه از روایت اجمالا ـ استفاده می گردد یـک مطلب کلی است و آن اینکه جریان امور سیاسـی جامعه واجب است به دسـت علماء بالله و افراد امین بر حلال و حرام خدا باشد،

منتهی الامر ائمه دوازده گانه (ع) مصادیق بارز این عنوان کلی هستند نه اینکه منحصر به آنان باشد و این نکته ای است شایان توجه.

بر اساس آنچه که ما اختیار کردیم امام (ع) در این روایت یا در صدد جعل و نصب ولایت برای علما از سوی خداوند تبارک و تعالی یا از سوی خود است، نظیر آنچه ما معتقدیم که از سوی پیامبر اکرم (ص) در جریان غدیر خم برای امیر المؤمنین (ع) جعل و مشخص گردید، یا اینکه می خواسته است بفرماید حاکمهای مسلمانان لازم است از علماء بالله و امناء بر حلال و حرام الهی باشند که در این صورت بر مسلمانان و بر علما واجب است در پی تحقق این شرط باشند تا امور حکومت الهی به آنان ارائه و از آنان به دیگران دستور اجرا صادر گردد- و تحقق این شرط بدین گونه است که علما با یکدیگر متحد شده و به کتاب و سنت متمسک شوند و مردم را به امور خیر و معروف [که همان مبارزه با ظلم و طاغوت است] فرا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۸

بخوانند و مردم نیز از آنان پذیرفته و در انجام این مسئولیت آنان را یاری دهند و میدان سیاست را برای هواپرستان و ستمگران رها مگذارند- بر این اساس پس روایت در مقام بیان یک حکم شرعی است نه در صدد جعل ولایت برای علما و می خواهد این نکته را بیان دارد که حاکمان جامعه باید افراد دانشمند و امانتدار باشند [و رهبران از بین آنان انتخاب شوند]. این دو احتمال است که در روایت وجود دارد.

ظاهرا نظر برخی از اساتید بزرگوار

احتمال اول است، و مقتضای آن این است که جمیع فقهای واجد شرایط چه در عصر صدور روایت و چه در زمانهای بعد از جانب خداوند تبارک و تعالی و ائمه معصومین بالفعل به ولایت و حکومت منصوب هستند. اما به نظر ما التزام به این معنی مشکل است بویژه نسبت به عصر صدور روایت، چرا که به اعتقاد ما، در زمان ائمه معصومین امامت کبری و رهبری جامعه انحصارا در اختیار امام معصوم (ع) است و بحث تفصیلی این مسأله و این که فعلیت ولایت برای فقها به نصب است یا به انتخاب امت، در بخش پنجم کتاب خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.

۲۴- روایت دیگری که بر اشتراط علم و فقاهت در حاکم مسلمانان دلالت دارد روایتی است که در کتاب سلیم بن قیس آمده و پیش از این نیز خوانده شد و قسمتی از آن این است:

«آنچه در حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان واجب است این است که ... و اینکه برگزینند برای خویش پیشوای پاکدامن، دانشمند و پارسایی را که به قضاوت و سنتها آگاه باشد «۴۷»».

و روایتهای بسیار زیاد دیگری که در این زمینه رسیده و اگر انسان کتابهای تاریخ و حدیث و احتجاجاتی که از امیر المؤمنین (ع) و سایر ائمه معصومین (ع) وارد شده است را مطالعه کند به شواهد و دلایل بسیاری که شاهد این مدعی باشد دست خواهد یافت که بجاست برای تحقیق بیشتر در این زمینه به آنها مراجعه شود.

---

(۴۷). و الواجب فی حکم اللّه و حکم الاسلام علی المسلمین ... ان یختاروا لأنفسهم اماما عفیفا عالما ورعا عارفا بالقضاء و السنه ...

(کتاب سلیم بن قیس/ ۱۸۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۷۹

فصل هشتم شرط پنجم: قدرت و تدبیر رهبری

[توضیح این شرط]

شرط دیگر برای والی و حاکم اسلامی قدرت و تدبیر رهبری یا «حسن الولایه» است.

پیش از این در فصل دوم همین بخش یادآور شدیم که خردمندان هنگامی که بخواهند کاری را به کسی واگذار کنند طبق فطرت خود شرایطی را که یکی از آن شرایط توان و قدرت وی بر انجام کار است در نظر می گیرند. پس هنگامی که در امور متعارف و جزئی چنین شرطی مورد نظر باشد به طریق اولی واگذاردن مسئولیت ادارهٔ شئون امت اسلامی- که از دقیق ترین و مشکل ترین کارهاست- به کسی که توان و قدرت انجام آن را ندارد جایز نیست و قدرت و توان برای ادارهٔ امور جامعه بر چند چیز متوقف است:

۱- استعداد ذاتی وی بر انجام این مسئولیت، که در اصطلاح به آن «شمّ سیاسی» می گویند چرا که مردم در استعداد و علاقه نسبت به کارهای مختلف متفاوتند (و برخی افراد بطور کلی استعداد و آمادگی انجام چنین مسئولیتهایی را فاقد هستند).

۲- احاطه به کیفیت و فنون اجرای کار و اطلاع بر خواستها و نیازمندیها و روحیات جامعه و آگاهی از شرایط زمان و محیط تحت مسئولیت خود.

۳- شجاعت ذاتی و قوت اراده و قاطعیت در تصمیم گیری به گونه ای که بتواند در مسائل مهم با قاطعیت تصمیم گیری نموده و احساس ناتوانی نکند، زیرا چه بسا سیاستمدار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۰

مطلع و آگاهی که به خاطر ضعف روحی از اعمال اراده و تصمیم گیری در شرایط حساس ناتوان است.

۴- سلامت حواس و اعضایی نظیر گوش و چشم و زبان و اعضای رئیسهٔ دیگر

که مربوط به کـار او می شود و یا اینکه فقـدان آنها موجب نفرت و انزجار مردم و مانع از تأثیر حکم او بین دیگران می گردد. زیرا برای ادارهٔ کشور به تجزیه و تحلیل و ادراک مسائل سیاسـی، پیگیری نیازمندیهای جامعه و سخنرانی و خطابه برای مردم و چه بسا به قیام و حرکت شخص رهبر نیاز می افتد که رهبر باید در ایفای مسئولیت خود از این توانائی برخوردار باشد.

از سوی دیگر بـدقیافه و بدترکیب بودن، موجب انزجار و نفرت مردم از شـخص رهبر می گردد و این با ولایت و حکومت که مبنـای آن بر جـذب مردم اسـت سازگـار نیست. و برجسـته تر از همه این صـفتها صـفت حلم و بردبـاری است، زیرا اگر رهـبر عصـبی مزاج، تنـدخو و ترش رو باشـد رابطه و پیونـدش بـا مردم گسسـته می شـود. و ظـاهرا تعـبیر «حسن ولاـیت» و نیز «قوه و قـدرت» که در برخی روایات آمـده و پس از این خوانده می شود بهترین تعبیری است که همهٔ این ویژگیها از آن اسـتفاده می گردد، که ما همهٔ آنها را به عنوان یک شرط قلمداد نموده ایم، علاوه بر اینکه روایتهای آنها غالبا مشترک است چنانچه روشن خواهد شد.

البته مخفی نماند که علم و اطلاعی که در اینجا از آن سخن به میان آمد غیر از علمی است که پیش از این به عنوان یک شرط مطرح شـد، زیرا مراد به علم در اینجـا اطلاـع داشـتن بر مسائل جزئی و فنون سیاسـی و حوادث زمان است، اما مراد از آن علم، آگاهی به مسائل کلی اسلام که از کتاب و سنت استنباط می گردد بود که اصطلاحا از آن علم به فقاهت تعبیر می شود.

در

هر صورت یکی از دلایل شرط قوت و قدرت در والی و رهبر، قضاوت عقل و عقلاست و این معنی روشن است که والی مردم، که در صدد رفع نقص و کمبودهای مردم است باید توان این کار را داشته باشد و بلکه خود از همهٔ افراد تحت فرماندهی خویش قوی تر و توانمندتر باشد و همواره تاریخ شاهد این فاجعه بوده است که بسیاری از امتها به خاطر ضعف و بی کفایتی رهبرانشان با مشکلات و زیانهای فراوان روبرو بوده اند و همین نارسایی چه بسا به سقوط کلی آنان انجامیده است.

علاوه بر حکم و قضاوت عقل، دلایلی از کتاب و سنت نیز بر شرط قدرت به مفهوم وسیع آن دلالت دارد که نمونه هایی از آنها را یادآور می شویم:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۱

آیات مورد استناد در این شرط:

۱- خداوند تبارک و تعالی در ارتباط با جریان طالوت می فرماید:

«إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰاهُ عَلَیْکُمْ وَ زٰادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ «۱»- خداوند او (طالوت) را برگزید و وی را در دانش و جسم افزونی بخشید.»

این آیه گرچه در بزرگی و قدرت جسمانی طالوت که به عنوان فرماندهٔ سپاه انتخاب شده بود دارد، اما ممکن است از شجاعت و قدرت روحی و توان فرماندهی او نیز کنایه باشد، چرا که قدرت روحی و جسمی معمولا با یکدیگر تلازم دارند. و شاید مراد به علم در اینجا همان دانش جنگ باشد نه علم به مسائل کلی اگر چه عام بودن این دانش نیز بعید به نظر نمی رسد.

۲- و به نقل از حضرت یوسف (ع) می فرماید:

«قٰالَ اجْعَلْنِی عَلیٰ خَزٰائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ «۲»- یوسف گفت: مرا به خزینه های زمین بگمار که

من مردی حفظکننده و دانا هستم».

از ظاهر این آیه استفاده می گردد که می خواهد بفرماید: حضرت یوسف در حفظ خزائن و اموال عمومی امین و به فنون نگهداری منابع و اموال و مصرف آن در موارد لازم، آگاه و داناست.

۳- و به نقل از دختر شعیب دربارۀ موسی (ع) می فرماید:

«قالَتْ إِحْداهُما یا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِیُّ الْأَمِینُ «۳»- یکی از آن دو (دختران حضرت شعیب) گفت: ای پدر، او (موسی) را به کار بگمار که بیگمان بهترین کسی که به خدمت توان گرفت شخصی است قوی و امین».

در این آیه نیز قوی و امین بودن حضرت موسی (ع) به عنوان ملاک انتخاب مطرح گردیده و هنگامی که توانایی و قدرت در یک چوپان به حکم فطرت شرط استخدام باشد به طریق اولی در حراست از کشور و امت اسلامی رعایت این شرط لازم و ضروری است.

۴- و به نقل از عفریتی از اجنه می فرماید:

«قالَ عِفْرِیتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِکَ وَ إِنِّی عَلَیْهِ لَقَوِیٌّ أَمِینٌ «۴»- و عفریتی از اجنه (به حضرت سلیمان) گفت: من به انجام این کار قوی و امین هستم من آن (تحت بلقیس) را به نزد تو می آورم پیش از آنکه از جای خود

---

(۱). بقره (۲)/ ۲۴۷

(۲). یوسف (۱۲)/ ۵۵

(۳). قصص (۲۸) ۲۶

(۴). نمل (۲۷)/ ۳۹

برخیزی».

در این آیه نیز قوت و امانت به عنوان ملاک واگذاری مسئولیت مطرح گردیده است.

۵- و نیز این آیه شریفه:

«وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَیْنِ أَحَدُهُما أَبْکَمُ لا یَقْدِرُ عَلی شَیْ ءٍ وَ هُوَ کَلٌّ عَلی مَوْلاهُ أَیْنَما یُوَجِّهْهُ لا یَأْتِ بِخَیْرٍ هَلْ

يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ «۵»- و خداوند مثل می زند از دو مردی که یکی از آن دو لال است و توانایی هیچ کاری را نداشته و همواره سربار مولای خویش است به هر جا او را بفرستد هیچ کار نیکی انجام نمی دهد آیا او با کسی که مردم را امر به عدالت می کند و خود به راه راست گام نهاده برابر است؟»

[در این آیه نیز شخص توانا با شخص ناتوان مقایسه گردیده و عقل و فطرت انسانها به داوری طلبیده شده که آیا این دو با هم برابرند؟ که از آن استفاده می گردد شرط توانایی در پذیرش مسئولیت یک امر فطری است].

و آیات دیگری نظیر این آیات که ممکن است و لو با کمی توجه و عنایت، ضرورت این شرط دربارهٔ کسی که کارهای مهم به او محول می شود را از آن استفاده کرد.

روایات مورد استناد در این شرط:

و اما روایات نیز در این زمینه بسیار زیاد است که از آن جمله است:

۱- کافی به سند خویش از حنان از پدرش از امام محمد باقر (ع) روایت نموده که آن حضرت از پیامبر خدا (ص) روایت نموده که فرمود:

«امامت برازنده نیست مگر برای کسی که در وی سه خصلت باشد: تقوایی که وی را از معصیت خداوند بازدارد، حلمی که غضبش را کنترل کند، و نیک حکومت راندن بر زیر دستان به گونه ای که برای آنان همانند پدری مهربان باشد «۶»».

و در بعضی روایات آمده: «به گونه ای که برای «رعیت»، همچون پدری مهربان باشد».

---

(۵). نحل (۱۶)/ ۷۶.

(۶). لا تصلح الامامه الا لرجل فیه ثلاث خصال: ورع یحجزه عن معاصی اللّه و

حلم یملـک به غضـبه و حسن الولایه علی من یلی حتی یکون لهم کالوالـد الرحیم. (کافی ۱/ ۴۰۷ کتـاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیه، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۳

پیش از این گذشت که تعبیر «حسن الولایه- نیک حکومت راندن» به مفهوم گستردهٔ آن، شـجاعت، سیاست، حلم و هر چیزی که در بهتر اداره کردن امور امّت نقش داشته باشد را شامل می گردد.

۲- در نهج البلاغه آمده است:

«سـزاوارترین مردم به امر خلافـت توانـاترین آنـان به انجـام آن و داناترینشـان به دسـتورات خداونـد در امور مربوط به خلافت است. پس اگر کسـی از مسـیر حق منحرف شد و به میل خود رفتار نمود، مورد عتاب قرار خواهد گرفت و اگر امتناع ورزید با وی جنگ و قتال خواهد شد». «۷»

۳- و نیز در کتاب احتجاج از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که آن حضرت (در مقام استدلال بر حقانیت خویش) فرمود:

«من اولی ترین فرد به رسول خدا ... و فقیه ترین شـما در دین و داناترین شـما به عواقب امور و قاطع ترین شما در گفتار و قوی ترین شما در قلب و دل می باشم». «۸»

۴- ابن ابی الحدید از نصر بن مزاحم از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که آن حضرت ضمن نامه ای که به معاویه و اصحابش نگاشته اینگونه فرموده است:

«همانـا اولی ترین مردم از گذشـته تـا حـال به امر خلافت نزدیکترین آنان به پیامبر خـدا و داناترینشان به کتاب خداونـد و فقیه ترین آنان در دین خدا می باشد، آن کس که پیش از همه به اسـلام گرویده و بهتر از همه در راه خدا پیکار نموده و استوارتر از همه قدرت تحمل

مشکلات رهبری امت را دارا باشد». «۹»

۵- اصول کافی از امام رضا (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«امام عالمی است که بروی چیزی پوشیده نیست. نگهدارنده ای است که شانه از مسئولیت تهی نمی کند ... آگاهیش رشد یابنده، حلمش کامل، بر رهبری قوی و مسلط، در سیاست دانا، اطاعتش واجب، به امر خداوند قائم، خیر خواه

---

(۷). أیها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر اللّه فیه. فان شغب شاغب استعتب فان ابی قوتل.

(نهج البلاغه خطبهٔ ۱۷۳، فیض/ ۵۵۸، لح/ ۲۴۷).

(۸). انا اولی برسول اللّه ... و افقهکم فی الدین و اعلمکم بعواقب الامور و اذربکم لسانا و اثبتکم جنانا (الاحتجاج ۱/ ۴۶، چاپ دیگر ۱/ ۹۵ باب ما جری بعد وفات رسول اللّه (ص)).

(۹). فان اولی الناس بامر هذه الامه قدیما و حدیثا اقربها من الرسول و اعلمها بالکتاب و افقهها فی الدین، اولها اسلاما و افضلها جهادا و اشدها بما تحمله الائمه من امر الامه اضطلاعا. (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳/ ۲۱۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۴

بندگان خدا و نگهبان دین خداست». «۱۰»

در کتاب لغت المنجد «نکول» را به معنی ترسیدن و شانه خالی کردن و «اضطلاع» را به معنی قدرت و توان معنی کرده است. «۱۱»

۶- ابن قتیبه در کتاب الامامه و السیاسه از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که آن حضرت [پس از وفات پیامبر اکرم (ص) در مقام احتجاج بر حقانیت خویش] فرمود:

«ای گروه مهاجرین به خدا سوگند ما به امر خلافت از تمامی مردم سزاوارتریم چرا که ما اهل بیت پیغمبریم، خلافت حق ماست، چون قرائت کنندهٔ کتاب خدا، فقیه در

دین خدا، آگاه به سنتهای رسول خدا، مسلط و قوی نسبت به ادارهٔ امور رعیت، بازگردانندهٔ امور ناپسند از امت و تقسیم کنندهٔ اموال بیت المال به صورت مساوی بین مردم در میان ماست». «۱۲»

۷- در کتاب محکم و متشابه در مورد صفات امام اینگونه آمده است:

«اما آن چیزهایی که جزء صفتهای ذاتی امام است این است که وی زاهدترین مردم، داناترین مردم، شجاع ترین مردم، بزرگوارترین مردم و آنچه مشابه اینهاست باشد. چرا که علل و دلایلی این شرایط را ایجاب می کند». «۱۳»

۸- بحار الانوار از امالی شیخ طوسی به سند خویش از ابو ذر از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«ای ابا ذر آنچه را من برای خویش دوست دارم برای تو نیز دوست دارم، من تو را شخصی ضعیف می یابم پس حتی بر دو نفر هم حکومت مکن و هرگز سرپرستی مال یتیم را به عهده مگیر». «۱۴»

---

(۱۰). و الامام عالم لا یجهل و راع لا ینکل ... نامی العلم، کامل الحلم، مضطلع بالامامه، عالم بالسیاسه مفروض الطاعه قائم بامر اللّه ناصح لعباد اللّه حافظ لدین اللّه (کافی ۱/ ۲۰۲ کتاب الحجه، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته، حدیث ۱).

(۱۱). نکل، نکولا عن کذا او من کذا: نکص و جبن. ضلع ضلاعه: کان قویا شدید الاضلاع ... اضطلع بحمله: نهض و قوی علیه. (المنجد/ ۸۳۸ و ۴۵۴).

(۱۲). فو اللّه یا معشر المهاجرین لنحن احق الناس به لانا اهل البیت و نحن احق بهذا الامر منکم ما کان فینا القاری لکتاب اللّه، الفقیه فی دین اللّه، العالم بسنن رسول اللّه، المضطلع بامر الرعیه، المدافع عنهم الامور السیئه، القاسم بینهم بالسویه

(الامامه و السیاسه ۱/ ۱۹).

(۱۳). و اما اللواتی فی صفات ذاته فانه یجب ان یکون ازهد الناس، و اعلم الناس و اشجع الناس و اکرم الناس و ما یتبع ذلک لعلل تقتضیه (المحکم و المتشابه/ ۵۵ و بحار الانوار ۹۰/ ۴۴).

(۱۴). یا ابا ذر انی احب لک ما احب لنفسی انی اراک ضعیفا فلا تأمرن علی اثنین و لا تولین مال یتیم.

(بحار الانوار ۲۲/ ۴۰۶ کتاب تاریخ پیامبر اکرم (ص) باب کیفیت اسلام ابو ذر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۵

۹- و نیز کتاب صحیح مسلم از ابو ذر روایت نموده که گفت:

«به رسول خدا (ص) عرض کردم آیا مرا به امور حکومتی نمی گماری؟ آن حضرت با دست بر شانه من زد و فرمود: تو ای ابا ذر ضعیف هستی و اینگونه امور امانت است و در روز قیامت بی تردید این حکومت موجب ذلت و پشیمانی است مگر برای کسی که به حق آن را به عهده گرفته و حقوقی را که حکومت به عهدهٔ وی گذاشته ادا نموده باشد.» «۱۵»

البته این روایت بر فرض صحت آن، نفی کنندهٔ فضایل والای ابو ذر (ره) نیست و فضایل زیاد وی نیز منافاتی با ضعف اداره و قدرت مدیریت وی ندارد. «۱۶»

۱۰- در غرر و درر از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«آنکه سیاستش نیکوست اطاعتش واجب است». «۱۷»

۱۱- و نیز در همین کتاب از آن حضرت روایت شده که فرمود:

«آنکه با کفایت است، سزاوار حکومت است». «۱۸»

۱۲- و باز از آن حضرت روایت نموده که فرمود:

«رهبر به قلبی اندیشمند، زبانی گویا و دلی استوار در اقامهٔ حق، نیازمند است». «۱۹»

۱۳- کافی از مفضل بن عمر

از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«ای مفضل ... و آن کس که به زمان خویش آگاه باشد شبهات بر وی هجوم نمی آورد». «۲۰»

---

(۱۵). عن ابی ذر قال قلت یا رسول اللّه الا تستعملنی؟ قال: فضرب بیده علی منکبی ثم قال: یا ابا ذر انک ضعیف و انها امانه و انها یوم القیامه خزی و ندامه الا من اخذها بحقها وادی الذی علیه فیها (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۷، کتاب الاماره، باب ۴، حدیث ۱۸۲۵).

(۱۶). ممکن است کسی همه صفتهای نیک را دارا باشد، اما مثلا کم ظرفیت بوده و یا در مدیریت ضعیف باشد. خداوند سبحان روحیات افراد را یکسان خلق ننموده. در روایتی وارد شده که «لو علم ابو ذر ما فی قلب سلمان لکفره». اگر ابو ذر آنچه در قلب سلمان می گذرد را می دانست تکفیرش می کرد. (از افاضات معظم له در درس).

(۱۷). من حسنت سیاسته وجبت طاعته (غرر و درر ۵/ ۲۱۱، حدیث ۸۰۲۵).

(۱۸). من احسن الکفایه استحق الولایه (غرر و درر ۵/ ۳۴۹، حدیث ۸۶۹۲).

(۱۹). یحتاج الامام الی قلب عقول و لسان قؤول و جنان علی اقامه الحق صؤول (غرر و درر ۶/ ۴۷۲، حدیث ۱۱۰۱۰).

(۲۰). یا مفضل ... و العالم بزمانه لا یهجم علیه اللوابس (کافی ۱/ ۲۶، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲۹). رهبر برای اینکه بتواند کشور را اداره کند باید به مشکلات و مسائل زمانه خویش آگاهی داشته باشد. آخرین تحلیلها-

۱۴- و باز کافی از طلحه بن زید از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«آن کس که بدون بصیرت کار کند همانند کسی است که در غیر

مسیر حرکت کند که سرعت حرکت او بجز دور شدن وی از مقصد نتیجه ای نمی بخشد». «۲۱»

۱۵- و باز کافی از امام جعفر صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«کسی که بدون علم و آگاهی کار کند آنچه خراب می کند بیش از آن است که اصلاح می کند». «۲۲»

بنابراین که مراد از آگاهی در این روایت آگاهی به فن ادارهٔ حکومت باشد و الاـ اگر مراد از آن فقاهت و علم به کتاب و سنت باشد باید در شرط علم و فقاهت مورد ملاحظه قرار گیرد (که ظاهرا احتمال اول به ذهن نزدیکتر می آید).

۱۶- پیش از این دربارهٔ شرایط والی در نهج البلاغه گذشت که امیر المؤمنین (ع) می فرمود:

«شما نیک می دانید که سزاوار نیست کسی که ولایت بر ناموس و خون و غنائم و احکام و رهبری مسلمانان را به عهده دارد، شخصی باشد بخیل که در این صورت شکم بارگی خود را در اموال مسلمانان می جوید، و نه شخصی باشد نادان که آنان را با نادانی خود به گمراهی می کشاند و نه بدخلق که با خلق بد خود پیوند خویش را با مردم می گسلد.» «۲۳»

۱۷- ضمن نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر نیز اینگونه آمده است:

«از میان سپاهیانت آن کس را به فرماندهی بگمار که به خدا و رسول خدا

- را همواره از دوستان و دشمنان مسلمانان در دست داشته و پیش بینی های لازم را در مقابل حوادث و مسائل بنماید تا بتواند جامعه را از افتادن در گرداب حوادث رهایی بخشد. کسب اخبار و اطلاعات و قدرت و توان تحلیل پیش آمدها نیز از شرایط رهبری است. (از افاضات معظم له

در درس).

(۲۱). العامل علی غیر بصیره کالسائر علی غیر الطریق لا یزیده سرعه السیر الا بعدا (کافی ۱/ ۴۳ کتاب فضل العلم، باب من عمل بغیر علم، حدیث ۱).

(۲۲). من عمل علی غیر علم کان ما یفسد اکثر مما یصلح (کافی ۱/ ۴۴ کتاب فضل العلم، باب من عمل بغیر علم، حدیث ۳).

(۲۳). و قد علمتم انه لا ـ ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامه المسلمین البخیل، فتکون فی اموالهم نهمته، و لا الجاهل، فیضلهم بجهله، و لا الجافی فیقطعهم بجفائه ... (نهج البلاغه خطبهٔ ۱۳۱، فیض ۴۰۷، لح/ ۱۸۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۷

و امام تو خیرخواه تر و سینه و قلبش از همه پاکتر و حلمش از دیگران بیشتر باشد.

آن کس که به کندی غضبناك می شود و به سرعت عذر گناه می پذیرد و با ضعیفها مهربان است و با قدرتمندان قاطع و سرسخت، آن کس که سختیها وی را برنیانگیخته و ضعف او را به زانو درنمی آورد. آنگاه ای مالك با فامیلهای شریف و خانواده های محترم و صالح که دارای سوابق نیکو هستند رابطه برقرار کن و با افراد بزرگوار و شجاع و سخاوتمند و مردم دوست، مراوده و دوستی داشته باش». «۲۴»

این روایت در تحف العقول اینگونه آمده:

«حملش از دیگران بیشتر و آگاهی و سیاستش از دیگران جامع تر باشد». «۲۵»

و در دعائم الاسلام آمده است:

«کسی را به فرماندهی لشکریانت بگمار که از نظر حلم و علم و تدبیر و اخلاق صالحه از دیگران برتر باشد». «۲۶»

۱۸- و در قسمتی دیگر از همین نامه آمده است:

«و هرگز مشورت مکن با بخیل که تو را از

فقر ترسانده و از جود و بخشش بازمی دارد، و نه با ترسو که تو را از انجام کارها می ترساند، و نه با حریص که ستم روا داشتن بر مردم را نزد تو می آراید. همانا بخل و ترس و حرص، غریزه های گوناگونی هستند که منشأ همهٔ آنها سوء ظن به خداوند است». «۲۷»

۱۹- و باز در قسمتی دیگر از همین نامه آمده است:

«پس کارهای عمال و فرماندارانت را به دقت مورد ملاحظه قرار بده، آنگاه بر اساس آزمایش به آنان مسئولیت واگذار کن و هرگز به خاطر رفاقت و دوستی و یا

---

(۲۴). فولّ من جنودک انصحهم فی نفسک لله و لرسوله و لامامک و انقاهم جیبا و افضلهم حلما ممّن یبطئ عن الغضب و یستریح الی العذر و یرأف بالضعفاء و ینبوا علی الاقویاء و لمن لا یثیره العنف و لا یقعد به الضعف. ثم الصق بذوی (المروءات) الاحساب و اهل البیوتات الصالحه و السوابق الحسنه ثم اهل النجده و الشجاعه و السخاء و السماحه (نهج البلاغه نامهٔ ۵۳ فیض/ ۱۰۰۵، لح/ ۴۳۲).

(۲۵). و افضلهم حلما و اجمعهم علما و سیاسه ... (تحف العقول/ ۱۳۲).

(۲۶). ولّ امر جنودک افضلهم فی نفسک حلما و اجمعهم للعلم و حسن السیاسه و صالح الاخلاق ...

(دعائم الاسلام ۱/ ۳۵۸).

(۲۷). و لا تدخلن فی مشورتک بخیلا یعدل بک عن الفضل و یعدک الفقر، و لا جبانا یضعفک عن الامور، و لا حریصا یزین لک الشره بالجور، فان البخل و الجبن و الحرص غرائز شتی یجمعها سوء الظنّ باللّه. (نهج البلاغه نامه ۵۳ فیض/ ۹۹۸، لح/ ۴۳۰).

بدین عنوان که قبل از تو بدین کار

گماشته شده بوده اند مسئولیت مده، چرا که آنان خود شعبه هایی از جور و خیانت بوده اند و همواره از بین آنان اهل تجربه و حیا و آنان که از خانواده های سالم و صالح می باشند و آنان که در اسلام پیشقدم بوده اند را به خود نزدیک گردان، چرا که آنان اخلاقشان پسندیده تر، آبرویشان محفوظتر، طمعشان در اموال مردم کمتر و دیدشان نسبت به عواقب امور صائب تر از دیگران است». «۲۸»

۲۰- و نیز در نهج البلاغه ضمن نامه ای که امیر المؤمنین (ع) برای مردم مصر به هنگام اعزام مالک اشتر می نویسد آمده است:

«اما بعد بی تردید، من به سوی شما بنده ای از بندگان خداوند را فرستادم که در روزهای خوف و هراس نمی خوابد و در ساعتهای رعب و وحشت از رودررویی با دشمنان شانه خالی نمی کند، بر کافران و دشمنان اسلام شدیدتر است از شعله های آتش، او مالک بن حارث برادر مذحج است.

پس گفتارش را بشنوید و از دستوراتش آنچه مطابق حق است پیروی کنید، چرا که شمشیری از شمشیرهای خداست که از دفاع درمانده و از ضربه کند نمی شود، اگر به شما فرمان کوچ داد کوچ کنید و اگر دستور ماندن داد بمانید که او پیش نمی تازد و هجوم نمی برد و گامی به عقب یا جلو نمی گذارد مگر طبق دستور من و من با اعزام او شما را بر خویش مقدم داشتم، زیرا که او بر شما خیرخواه و مهربان است و بر دشمنانتان سرسخت و شدید». «۲۹»

و روایات دیگری نظیر این روایات که از مجموع آنها ضرورت شرطیت قدرت و توانایی به معنی وسیع آن در حاکم و عمال و نمایندگان او برای ادارهٔ حکومت اسلامی استفاده

(۲۸). ثم انظر فی امور عمالک فاستعملهم اختبارا و لا تولهم محاباه و اثره فانهم جماع من شعب الجور و الخیانه. و توخ منهم اهل التجربه و الحیاء من اهل البیوتات الصالحه و القدم فی الاسلام المتقدمه فانهم اکرم اخلاقا و اصح اعراضا و اقل فی المطامع اشرافا و ابلغ فی عواقب الامور نظرا (نهج البلاغه نامهٔ ۵۳، فیض ۱۰۱۱، لح/ ۴۳۵).

(۲۹). اما بعد فقد بعثت الیکم عبدا من عباد اللّه لا ینام ایام الخوف و لا ینکل عن الاعداء ساعات الروع اشد علی الکفار من حریق النار و هو مالک بن الحارث اخو مذحج فاسمعوا له و اطیعوا امره فیما طابق الحق فانه سیف اللّه لا کلیل الظبه و لا نابی الضریبه فان امرکم ان تنفروا فانفروا و ان امرکم ان تقیموا فاقیموا فانه لا یقدم و لا یحجم و لا یؤخر و لا یقدم الا عن امری و قد آثرتکم به علی نفسی لنصیحته لکم و شده شکیمته علی عدوکم (نهج البلاغه نامهٔ ۳۸، فیض/ ۹۵۱، لح/ ۴۱۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۸۹

می گردد. «۳۰»

(در خاتمهٔ این مبحث بجاست سخن حکیمانهٔ حکیمی را که دربارهٔ علت سقوط و انقراض حکومت و دولت ساسانیان بیان داشته است به مناسبت نقل نماییم).

در منهاج البراعه آمده است از حکیمی پرسیدند چرا دولت ساسانیان منقرض گردید؟ در پاسخ گفت:

«بدان جهت که افراد ضعیف را در رأس کارهای بزرگ قرار دادند، از عهده برنیامدند و افراد توانا و لایق را بر کارهای کوچک گماشتند بدان بی اعتنا ماندند، در نتیجه وحدت آنان تبدیل به تفرقه و نظام آنان به پراکندگی گرایید». «۳۱»

و هنگامی که در کارگزاران و فرمانداران

توانایی و کفایت شرط است در حاکم و رهبر جامعه که ادارهٔ امت به وی سپرده شده این شرط مورد تأکید بیشتری است.

---

(۳۰). شایان ذکر است که در این مبحث و احیانا مباحث آینده برخی از روایات به خاطر ذکر شرایط مختلفی در آن، تکرار شده و این تکرار به مراتب بهتر از ارجاع دادن است، چرا که هم برای خواننده مراجعه کردن مشکل تر است و هم تقطیع روایت کار درستی نیست. متأسفانه در بعضی از نوشته ها مشاهده می گردد که چندین صفحه قلمفرسایی شده امّا از آوردن یک متن کامل روایت دریغ ورزیده شده است. (از افاضات معظم له در درس).

(۳۱). منهاج البراعه، شرح نهج البلاغه ۱۱/ ۱۴۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۹۱

فصل نهم شرط ششم: آلوده نبودن به خصلتهای ناپسند (نظیر بخل و طمع و سازشکاری)

[توضیح این شرط]

شرط دیگر در حاکم اسلامی این است که از آلودگی به خصلتهای ناپسندی نظیر بخل، طمع، حرص، سازشکاری و جاه طلبی به دور باشد، چرا که والی بر جان و مال مسلمانان مسلط می گردد و طبعا از وی انتظار می رود در قبض و بسطها و کردار و اخلاق، رعایت مصالح امت اسلامی را بنماید، اما وجود این خصلتهای ناپسند گرچه به حدی باشد که ضرر به عدالت رهبر نزند حاکم را از ایفای چنین مسئولیتی بازمی دارد.

از باب مثال، اگر حاکم بخیل تحت تأثیر طبع بخیل خود از مصرف مال در امور مهم اجتماعی بخالت بورزد، ضرر این بخالت به کل جامعه سرایت می کند، اگر چه فرض کنیم خود وی در این کار تقصیری نداشته باشد.

طمع و حب مال و مقام و چشم داشتن به امور دنیایی نیز چشم حاکم را کور و گوش وی را کر می کند و وی را از

انجام رهبری عادلانه و حکیمانه بازمی دارد، خواه بحدّ سلب عدالت از وی برسد یا نه؟

[در اسلام همواره رهبری جامعه باید بر اساس حکمت و عدالت صورت گیرد و وجود اینگونه خصلتهای ناپسند در حاکم گرچه خود دلیل مستقلی بر عدم صلاحیت اوست اما در نهایت وی را به از دست دادن ملکهٔ عدالت و خودمحوری کشانده و حکومت او را فاسد می کند].

ضرورت این شرط از خلال روایتهای مختلفی که از طرق شیعه و سنی نقل گردیده مشخص می شود که نمونه هایی از آن را متذکر می گردیم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۹۲

روایات مورد استناد در این شرط:

۱- پیش از این ضمن روایتی از نهج البلاغه خوانده شد که امیر المؤمنین (ع) می فرماید:

«و شما بخوبی می دانید که هرگز سزاوار نیست حاکم بر ناموس، خونها، اموال، احکام و رهبری مسلمانان، شخصی باشد بخیل، زیرا شکم بارگی خود را در اموال مردم می یابد ... و نه رشوه خوار، چرا که در قضاوت، حقوق مردم را پایمال می کند». «۱»

۲- و نیز در عهدنامهٔ مالك اشتر که پیش از این گذشت می فرماید:

«هرگز در مشورت خویش مشارکت مده شخص بخیل را، زیرا تو را از فضل و بخشش دور ساخته و وعدهٔ فقر و بیچارگیت می دهد. و نه شخص ترسو را، زیرا تو را از انجام کارها سست می گرداند. و نه حریص را، زیرا ستمگری بر دیگران را به نزد تو می آراید. همانا بخل و ترس و حرص غرایز گوناگونی هستند که ریشهٔ تمامی آنها بدگمانی به خداوند است.» «۲»

بر اساس این روایت هنگامی که بخیل و حریص و ترسو نبودن در مشاوران والی شرط باشد در شخص والی به طریق اولی عدم وجود این خصلتها شرط

است، علاوه بر اینکه اطرافیان و مشاوران والی معمولا فرماندهان و استانداران و افراد مؤثر در سیاست مملکت هستند، چنانچه در زمان ما نیز اینگونه متعارف است [از این روایت استفاده می گردد که مجموعۀ افراد مسئول در حکومت اسلامی باید از اینگونه خصلتها به دور باشند].

۳- باز امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«امر خدا را تنها کسی می تواند اجرا کند که سازشکار نبوده و خود را شبیه دیگران نسازد و از فرمان طمعها پیروی نکند». «۳»

ظاهرا مقصود از «امر» در روایت همان ولایت و حکومت است و کلمۀ امر، زیاد در این

---

(۱). و قد علمتم انه لا- ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامه المسلمین البخیل، فتکون فی اموالهم نهمته ... و لا المرتشی فی الحکم فیذهب بالحقوق. (نهج البلاغه خطبۀ ۱۳۱، فیض ۴۰۷، لح/ ۱۸۹).

(۲). و لا تدخلن فی مشورتک بخیلا یعدل بک عن الفضل و یعدک الفقر، و لا جبانا یضعفک عن الامور، و لا حریصا یزین لک الشره بالجور. فان البخل و الجبن و الحرص غرائز شتی یجمعها سوء الظن باللّه (نهج البلاغه نامۀ/ ۵۳ فیض ۹۹۸، لح/ ۴۳۰).

(۳). لا یقیم امر اللّه سبحانه الا من لا یصانع و لا یضارع و لا یتبع المطامع (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۰، فیض ۱۱۳۷، لح/ ۴۸۸).

معنی استعمال شده، از آن جمله کلام حضرت امیر (ع) است که می فرماید: فلما نهضت بالامر نکثت طائفه «۴» ... یعنی هنگامی که من متصدی ولایت و خلافت شدم گروهی نقض بیعت کردند ...»

ابن ابی الحدید در تفسیر این کلام، سازشکار نبودن (ان

لاـ یصانع) را به رشوه نگرفتن تفسیر کرده است. «۵» اما از ظاهر کلام استفاده می گردد که مراد از سازش نکردن عام است یعنی: رشوه نگرفتن، مرعوب قدرت قدرتمندان نشدن، رفاقت بازی نکردن و بطور کلی هر منفعت و محذوری که انسان را ممکن است به سازش بکشاند و مانع اقامهٔ قوانین الهی و موجب تعطیل شدن احکام خدا بشود را ترک کردن.

و شبیه نساختن خود به دیگران (ان لاـ یضارع) نیز شاید مراد از آن لزوم مستقل بودن حاکم اسلامی در فکر و عمل و تحت تأثیر جو و عوامل داخلی و خارجی و گفتار این و آن قرار نگرفتن و حفظ مواضع اصولی خود که بر اساس کتاب و سنت بنا شده، می باشد تا مجبور نشود اخلاق و اعمال خوب و آنچه عقل سلیم به آن هدایت می کند را ترک نماید.

[به گونه ای باشد که جامعه را همانند خود کند نه اینکه خود نیز از شرایط و جامعه رنگ بگیرد]. و شاید کلام امام (ع) نوعی طعنه بر معاویه و امثال معاویه باشد که صفتهای مندرجه در روایت را دارا بوده اند.

در روایت آمده است که عمر بن خطاب در مسافرتی که به شام داشت چون لباس و زندگی معاویه را مشاهده کرد وی را مورد اعتراض قرار داد. معاویه در جواب گفت: ما در کشوری حکومت می رانیم که حکام و امرای آن، این چنین هستند و از آن پس در تاریخ اسلام بخصوص در زمان امویان و عباسیان تشبه به کفار و از دست دادن زیّ اسلامی و اسراف و فساد به حدی گسترده گردید که بتدریج حکومت سادهٔ اسلامی را شبیه حکومتهای پادشاهان ایران

و قیصرهای روم گرداندند و این در شرایطی است که امیر المؤمنین (ع) می فرمود:

«همانا خداوند بر پیشوایان عدل واجب کرده که زندگی خود را با ضعیفان جامعه برابر کنند تا اینکه فقر و ناداری بر افراد فقیر و محروم گران و سنگین نیاید». «۶»

---

(۴). نهج البلاغه خطبهٔ ۳، فیض/ ۵۱، لح/ ۴۹.

(۵). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۸/ ۲۷۴.

(۶). ان اللّه فرض علی ائمه العدل ان یقدّروا انفسهم بضعفه الناس کیلا یتبیغ بالفقیر فقره. (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹، فیض/ ۶۶۳، لح/ ۳۲۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۹۴

و زندگی خود آن حضرت نیز به گونه ای بود که از دنیا به دو پوشش ساده و دو قرص نان اکتفا می کرد و هنگامی که در مسیر خود به طرف شام به دهقانهای «۷» شهر انبار برخورد می نماید که در استقبال وی از اسبها پیاده شده و در مقابل او به خاک می افتند می فرماید:

«این چه کار است که می کنید؟ می گویند: این آدابی است که ما امیران خود را با آن مورد احترام قرار می دهیم. حضرت می فرماید: به خدا سوگند با این عمل، زمامداران شما بهره مند نمی شوند و شما با این کار در دنیا بر خود مشقت هموار می سازید و در قیامت نیز بدبخت خواهید بود، و چه زیانبار است مشقتی که پشت سر آن مجازات الهی باشد، و چه پرسود است آرامشی [رهائی از سنتهای جاهلیت] که امان از عذاب دوزخ را به همراه داشته باشد». «۸»

و از ما تعجب است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، با آن همه فریادها و شعارهای «نه شرقی نه غربی» که سردادیم چگونه هنوز برخی از عادتهای

ناپسند و باطل شرقی و غربی [که ته مانده ای از نظام فاسد گذشته است] را نتوانسته ایم از خود بزداییم و به سنتهای اسلامی به صورت کامل بازگردیم؟!

خداوندا ما را در تمسک به سنتهای پیامبر اکرم و آل او (ع) و حرکت بر اساس سیرۀ پسندیدۀ آنان موفق بدار!

۴- و در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) آمده است:

«و اما هر یک از فقها که نگهبان نفس خویش، مخالف هوای نفس و مطیع دستورات مولای خود باشد بر عوام است که از وی پیروی نمایند و این نیست مگر برای برخی از فقهای شیعه نه همۀ آنها». «۹»

بر اساس این روایت هنگامی که نتوان از اهل هوا و حرص در احکام دینی تقلید و پیروی نمود، به طریق اولی پیروی از چنین شخصی در امور حکومتی که لازمۀ آن مسلط بودن وی بر جان و مال و اعراض مردم است جایز نیست.

---

(۷). دهقان معرب دهگان یا دهخان است یعنی کدخدا یا خان ده (از افاضات معظم له در درس).

(۸). ما هذا الذی صنعتموه؟ فقالوا خلق منا نعظم به امراءنا، فقال: و اللّه ما ینتفع به امراؤکم و انکم لتشقون علی انفسکم فی دنیاکم و تشقون به فی آخرتکم و ما اخسر المشقه وراءها العقاب و اربح الدعه معها الامان من النار. (نهج البلاغه، حکمت/ ۳۷، فیض ۱۱۰۴، لح/ ۴۷۵).

(۹). فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه، و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعه لا جمیعهم ... (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)/ ۱۰۲ ذیل آیۀ ۷۸ از سورۀ بقره، الاحتجاج/ ۲۵۵).

اسلامی، ج ۲، ص: ۹۵

۵- در صحیح مسلم از ابو موسی روایت شده که گفت من به همراه دو نفر از پسر عموها بر پیامبر اکرم (ص) وارد شدیم، یکی از آن دو گفت یا رسول اللّه ما را بر قسمتی از آنچه خداوند تو را بر آن مسلط کرده، حکومت ده، دیگری نیز جمله ای نظیر این گفت. آن حضرت فرمود:

«به خدا سوگند ما هرگز کسی را که درخواست حکومت کند و یا بر آن حریص باشد حکومت نخواهیم داد». «۱۰»

نظیر این روایت در کتاب الاحکام صحیح بخاری نیز آمده است. «۱۱»

۶- و کتاب سنن ابی داود از ابو موسی روایت نموده که گفت پیامبر خدا فرمود:

«ما هرگز کسی که به دنبال حکومت بوده است را در کارهایمان به کار نمی گماریم». «۱۲»

۷- و نیز در عقد الفرید روایت شده که شخصی از پیامبر اکرم (ص) خواست که به او مسئولیتی واگذار کند حضرت فرمود:

«آن کس که به دنبال حکومت باشد را در کارهایمان به کار نمی گماریم». «۱۳»

۸- ابن قتیبه در کتاب الامامه و السیاسه آورده است که ابن عباس به علی (ع) عرض کرد: می بینم که آن دو [طلحه و زبیر] خواهان حکومت هستند. زبیر را به حکومت بصره و طلحه را به حکومت کوفه بگمار، حضرت علی (ع) خندید و فرمود:

«وای بر تو، در عراقین [کوفه و بصره] اموال و مردان بسیار است اگر آن دو را بر گردنهای مردم سوار کنم و به آنها حکومت دهم، کم خردان را با طمع و بیچارگان را با اذیت و فشار به سوی خود جذب می کنند و بر قدرتمندان با زور و سلطنت حکومت می یابند. و اگر

من برای دفع ضرر و جلب منفعت افراد به کسی حکومت می دادم بی گمان معاویه را بر شام می گماردم. و اگر حرص این دو، به ولایت و حکومت برای من آشکار نشده بود ممکن بود به آنها نظری داشته باشم [ولی اکنون به هیچ وجه].» «۱۴»

---

(۱۰). انا و اللّه لا نولی علی هذا العمل احدا سأله، و لا احد احرص علیه (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۶، کتاب الاماره، باب ۳).

(۱۱). صحیح بخاری ۴/ ۲۳۵، کتاب الاحکام، باب ما یکره من الحرص علی الاماره.

(۱۲). لن نستعمل (اولا نستعمل) علی عملنا من اراده (سنن ابی داود ۲/ ۲۶۹، کتاب الاقضیه، باب ۳).

(۱۳). انا لا نستعمل علی عملنا من یریده (عقد الفرید ۱/ ۲۱).

(۱۴). قال ابن عباس لعلی (ع) اری انهما (طلحه و الزبیر) احبا الولایه فول البصره الزبیر و ولّ طلحه الکوفه ...

البته مخفی نماند که این حرص بر خلافت، غیر از آن است که صاحب حقی از خود دفاع کند یا حق خود را طلب نماید آنگونه که حضرت علی (ع) به خاطر حرص به بیان حق و اقامهٔ مصالح مسلمانان در فرصتهای مختلف از حق غصب شدهٔ خویش دفاع می نمود.

[در واقع کسی که طالب حق خویش است حریص نیست بلکه حریص کسی است که بیش از حق خود و یا حق دیگران را می خواهد تصاحب کند] و در عین حال این امیر المؤمنین (ع) است که می فرماید:

«به خدا سوگند من در خلافت هیچ گونه رغبتی و در ولایت و حکومت هیچ گونه تمایلی نداشتم». «۱۵»

همان گونه که حضرت یوسف خود به عزیز مصر پیشنهاد می کند که وی را بر خزینه های زمین بگمارد

و می فرماید:

«مرا بر خزینه های زمین بگمار که من شخصی امانتدار و دانا هستم». «۱۶»

و آن حضرت در این پیشنهاد هدفی جز خدمت به جامعه و نجات دادن مردم مصر در آن زمان از قحطی و گرسنگی را نداشت. و اصولا هر کس که خود را برای مسئولیت ولایت و حکومت صالح بداند و بخواهد در پرتو قوانین الهی، اسلام را اجرا و به جامعه خدمت نماید و در این ارتباط خود را کاندیدای حکومت کند نمی توان او را حریص و یا طمعکار نامید. و چه بسا اگر کاری منحصر به یک فرد باشد پیشقدم شدن وی برای انجام آن واجب باشد، حرص مورد مذمت حرصی است که شخص ریاست طلب بوده و به نفس ریاست عشق بورزد و فرق بین این دو، امری است واضح و آشکار. «۱۷»

- فضحک علی (ع) ثم قال: ویحک، ان العراقین بهما الرجال و الاموال، و متی تملکا رقاب الناس یستمیلا السفیه بالطمع و یضربا الضعیف بالبلاء و یقویا علی القوی بالسلطان. و لو کنت مستعملا احد الضره و نفعه لاستعملت معاویه علی الشام. و لو لا ما ظهر لی من حرصهما علی الولایه لکان لی فیهما رأی. (الامامه و السیاسه ۱/ ۵۱، باب اختلاف الزبیر و طلحه علی علی (ع).

(۱۵). و اللّه ما کانت لی فی الخلافه رغبه و لا فی الولایه اربه (نهج البلاغه خطبهٔ ۲۰۵، فیض/ ۶۵۶، لح/ ۳۲۲).

(۱۶). اجْعَلْنِی عَلیٰ خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ (یوسف/ ۵۵).

(۱۷). نقل می کنند که از مرحوم آیت اللّه حاج سید محمد تقی خوانساری (رضوان اللّه علیه) پرسیده بودند که آقایی به شاگردانش شهریه می دهد و به دیگران نمی دهد، آیا این عیب

نیست؟ آیا این به عدالت وی ضربه نمی زند؟ ایشان فرموده بودند اگر این آقا در ذهنش این باشد که در آینده می تواند مشکلات مسلمانان را حلّ و فصل کند و از هم اکنون لازم است خود را مطرح کرده و به جامعه عرضه کند و چون وسعش نمی رسد به همۀ طلاب شهریه بدهد فقط به شاگردانش شهریه می دهد چه اشکالی دارد که چنین کاری را انجام دهد و چه بسا از باب مقدمۀ واجب، واجب هم باشد. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۹۷

۹- در صحیح مسلم به سند وی از ابی حمید ساعدی روایت شده که گفت: پیامبر اکرم (ص) مردی از قبیلۀ بنی اسد به نام «ابن اللتبیه» را برای جمع آوری صدقات فرستاد.

وی هنگامی که از مأموریت خود بازگشت [قسمتی را تحویل بیت المال داد و] گفت این برای شماست [و قسمتی را برای خود نگاه داشت و گفت] این به من هدیه شده است. پیامبر اکرم از این برخورد ناراحت شده و به منبر تشریف بردند و پس از حمد و ثنای الهی فرمودند:

«چه می رسد عاملی را که من وی را برای جمع آوری صدقات می فرستم می گوید: این برای شماست و این به من هدیه شده است. آیا او تاکنون اگر در خانۀ پدر یا خانۀ مادرش نشسته بود [و از طرف حکومت اسلامی به این مقام و موقعیت نرسیده بود] چیزی را به او هدیه می کردند؟ سوگند به آن کسی که جان محمد به دست اوست هیچ یک از شما به چیزی از بیت المال دست نمی اندازد مگر اینکه در روز قیامت وی را در حالتی که

آن چیز به گردنش آویزان است به محشر وارد می کنند. با شتری که از خود صدا درمی آورد یا گاوی که نفیر می کشد یا گوسفندی که با صدای بلند بع بع می کند. آنگاه آن حضرت دو دستش را به آسمان بلند کرد به گونه ای که ما سپیدی خاکی رنگ زیر بغل او را مشاهده کردیم. آنگاه دو مرتبه فرمود: خدایا آیا ابلاغ کردم؟». «۱۸»

این روایت از طرق دیگری نیز با همین مضمون وارد شده است.

تذکری به مسئولین حکومت اسلامی:

در همین جا، بجاست به مسئولینی که از مقام و موقعیت سیاسی اجتماعی خود سوء استفاده می کنند و به اسم هدیه یا صله و چیزهایی نظیر اینها اموالی را از مردم دریافت می دارند این نکته را توجه داد که آیا اگر چنین مسئولیت و موقعیتی را نداشتند چنین صله و هدیه هایی به آنها داده می شد؟ اینان باید همواره این کلام حضرت علی (ع) را در نظر داشته باشند که آن حضرت چنانچه در نهج البلاغه آمده پس از نقل جریان برادرش عقیل و آهن گداخته می فرماید:

«و عجیب تر از آن اینکه کوبنده ای همراه با بسته ای که در ظرفهایش پیچیده شده بود و معجونی که گویا با آب دهن و یا استفراغ مار در هم آمیخته بود درب

---

(۱۸). ما بال عامل ابعثه فیقول: هذا لکم و هذا اهدی لی! افلا قعد فی بیت أبیه او فی بیت امه حتی ینظر أ یهدی الیه ام لا. و الذی نفس محمد بیده لا ینال احد منکم منها شیئا الا جاء به یوم القیامه یحمله علی عنفه: یعیر له رغاء او بقره لها خوار او شاه تیعر ثم رفع یدیه حتی رأینا عفرتی ابطیه ثم

قال: اللهم هل بلغت؟ مرتين. (صحيح مسلم ۳/ ۱۴۶۳، کتاب الاماره، باب ۷، حدیث ۱۸۳۲).

منزل مـا را کوبیـد، به او گفتم آیا این صـله است یا زکات یا صـدقه که در هر صورت بر ما اهل بیت حرام است؟ گفت نه این است و نه آن، و لکن هدیه است، گفتم مادرت به عزایت بنشیند، آیا از راه دین خدا وارد شده ای که مرا فریب دهی؟ آیا جن زده یا دیوانه شده یا هذیان می گویی؟

به خدا سوگند اگر تمام اقالیم هفتگانه و آنچه زیر افلاک آن قرار گرفته است را به من بدهند که نافرمانی خدا نموده و پوسته جوی را از دهـان موری به نـاروا برگیرم هرگز نخواهم کرد، و بی گمان دنیای شـما در نزد من کم ارزش تر است از برگ نیم خورده ای که در دهان ملخی قرار گرفته باشد، علی را چه کار با نعمتهای فانی و لذتهای ناپایدار؟». «۱۹»

این گـونه است که بایـد شـیعیان و پیروان علی (ع) که مسـئولیتی در امور حکومـتی اسـلام دارنـد بیندیشـند و در اموالی که به دستشان می رسد با چنین دقتی بر خورد نمایند.

خلاـصه آنچه از این فصـل به دست آمـد این بود که حـاکم اسـلامی واجب است فردی بخیـل، طمعکـار، ریـاست طلب و دنیا دوست نباشد و اینها نکاتی است شایان توجه.

---

(۱۹). و اعجب من ذلـک طارق طرقنا بملفوفه فی وعائها و معجونه شـنئتها کانما عجنت بریق حیه أو قیئها فقلت: أ صـله ام زکاه ام صـدقه؟ فـذلک محرم علینـا اهـل الـبیت. فقـال: لاـ ذا و لاـ ذاک و لکنهـا هـدیه، فقلـت هبلتـک الهبـول اعـن دین اللّه أتیتنی لتخدعنی؟ أ مختبط ام

ذو جنه ام تهجر؟ و اللّه لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی اللّه فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت و ان دنیاکم عندی لاهون من ورقه فی فم جراده تقضمها، ما لعلی و لنعیم یفنی و لذه لا تبقی؟ (نهج البلاغه خطبه ۲۲۴، فیض ۷۱۳، لح/ ۳۴۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۹۹

فصل دهم شرط هفتم: مرد بودن (ذکوریت)

[بیان این شرط]

شرط دیگر در رهبر و حاکم اسلامی مرد بودن است، البته در فقه ما (شیعهٔ امامیه) بابی به این عنوان تاکنون گشوده نشده، اما در باب قضاوت در ارتباط با صفات قاضی این مبحث به صورت گسترده مطرح گردیده و حتی در آنجا ادعای اجماع بر ضرورت مرد بودن قاضی شده است. حال با توجه به اینکه قضاوت شعبه ای از شعبه های حکومت و شأنی از شئون ولایت و بلکه از مهمترین شعبه های آن است شاید بتوان دلیلهای ضرورت مرد بودن قاضی را در باب اصل حکومت نیز مورد استناد قرار داد و اصولا قضاوت از شئون اولیه و ذاتیهٔ شخص امام است و روایاتی نیز بر این معنی تصریح نموده که از آن جمله است روایت سلیمان بن خالد از امام جعفر صادق (ع) که فرمود:

«از قضاوت بپرهیزید، چرا که قضاوت مخصوص امامی است که آگاه به قضاوت بوده و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، همانند پیامبر یا وصی پیامبر». «۱»

و نیز حضرت علی (ع) در زمان حکومت و خلافت شخصا گهگاهی به امر قضاوت می پرداخت و هنگامی که شریح را به مسند قضاوت منصوب نمود با وی شرط کرد که احکام صادره اش را جز با نظر آن حضرت اجرا ننماید. «۲» بر این

اساس پس شرط مرد بودن در قاضی

---

(۱). اتقوا الحکومه فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین، لنبی (کبنی) او وصی نبی.

(وسائل ۱۸/ ۷، باب ۳ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۳).

(۲). وسائل ۱۸/ ۶، باب ۳ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱.

شاید سبب اشتراط آن در حاکم بویژه در رهبر جامعهٔ اسلامی نیز باشد و دلیلهای آن در هر دو مسأله مشترك است، چنانچه پس از این خواهد آمد.

اما علمای سنت ظاهرا به اتفاق آرا، مرد بودن را در باب حکومت شرط دانسته اند، اما در باب قضاوت نظرات متفاوتی ابراز داشته اند:

شافعیه و مالکیه و حنابله قائل به اشتراط مرد بودن شده اند، اما حنفیه قائل به تفصیل شده و قضاوت را مثل شهادت به حساب آورده و گفته اند هر جا شهادت زنها مورد قبول باشد، قضاوت آنان نیز جایز است. محمد بن جریر طبری نیز در قضاوت، شرط مرد بودن را بطور کلی نفی کرده است.

نظریهٔ برخی از فقهای شیعه و سنی در مورد اشتراط مرد بودن در قاضی:

*** در کتاب القضاء خلاف اینگونه آمده است:**

«جایز نیست زن در هیچ یك از احکام، قاضی باشد. شافعی نیز همین نظر را ابراز نموده، اما ابو حنیفه گفته است در هر مورد که زن می تواند شهادت بدهد در همان مورد نیز می تواند قضاوت کند، و این در همهٔ احکام است به غیر از حدود و قصاص. و ابن جریر گفته: زن می تواند در تمام آن چیزهایی که مرد قضاوت می کند قاضی باشد، چرا که زن نیز می تواند مجتهده باشد، اما دلیل ما این است که جواز قضاوت زن نیاز به دلیل شرعی دارد زیرا قضاوت یك امر شرعی است و هر کس می گوید زن می تواند قضاوت

کند باید بر مدعای خود دلیل شرعی اقامه کند در صورتی که از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «هرگز رستگار نخواهد شد قومی که زنی حاکم آنان باشد». و نیز فرمود: «زنان را در آنجا که خداوند مؤخر قرار داده مؤخر بدارید». و در واقع هر کس منصب قضاوت را برای زنان تجویز کند آنان را مقدم و مردان را مؤخر داشته است. و نیز پیامبر (ص) فرمود: «کسی که در نماز چیزی را از دست می دهد [برای اطلاع دیگران با صدای بلند] تسبیح بگوید، زیرا که تسبیح برای مردان است و دست بهم زدن برای زنان».

مشاهده می نمایید که در اینجا پیامبر اکرم (ص) زن را از سخن گفتن بازداشته است. به خاطر پرهیز از فتنه که مبادا کلامش را مردان بشنوند، پس در قضاوت که مشتمل بر سخن گفتن و غیر سخن گفتن است شرکت زنان به طریق

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰۱

اولی جایز نیست». «۳»

در کتاب مسند احمد حنبل از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«در صورتی که در نماز حادثه ای رخ دهد مردان [برای آگاه کردن دیگران] تسبیح بگویند و زنان دست به هم بزنند». «۴»

در متن عربی روایت در خلاف کلمهٔ «فاته» آمده، ولی در این روایت «نابه» که ظاهرا همان «نابه» [حادثه ای برای او رخ داد] صحیح است.

از ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی در عبارت فوق استفاده می گردد که ایشان مسأله قضاوت زنان را مانند ولایت و حکومت آنها خلاف اصل می دانسته و به همین جهت در مورد شک، به اصل تمسک نموده [و می فرماید برای اثبات جواز دخالت آنان باید دلیل شرعی اقامه

گردد].

*** و در کتاب قضاوت شرایع اینگونه آمده است:**

«در قاضـی شـرط است بلوغ، کمـال عقـل، ایمان، عـدالت، پاکزادی، علم و مرد بودن ... و قضاوت برای زن منعقـد نمی گردد گرچه تمامی شرایط را دارا باشد». «۵»

*** و مرحوم صاحب جواهر [پس از نقل کلام صاحب شرایع – کلام فوق–] می فرماید:**

«در هیـچ یک از شـرایط فوق مورد اختلافی نیافته ام. آنگاه صاحب مسالک را نقل می کنـد که می فرمایـد: در نزد ما [امامیه] این شـرایط مورد وفاق و اتفاق است. و سـپس هنگام توضـیح شـرایط در ارتباط با شـرط مرد بودن می فرمایـد: و اما مرد بودن شرط است بدان جهت که ادعای اجماع بر آن شده است». «۶»

*** و ابن قدامهٔ حنبلی در کتاب المغنی**

خویش پس از ذکر شرط مرد بودن در باب قضاوت می گوید:

و دلیـل ما: گفتار پیامبر (ص) است که می فرمایـد: «هرگز رسـتگار و موفق نخواهـد شـد قومی که رهبری آن را زنی به عهـده بگیرد».

و نیز اینکه: قاضی باید در محافل طرفین دعوا و نیز مقابل مردان ظاهر

---

(۳). خلاف ۳/ ۳۱۱، کتاب القضاء، مسأله ۶.

(۴). اذا نابکم فی الصلاه شی ء فلیسبح الرجال و لیصفق النساء (مسند احمد ۵/ ۳۳۳).

(۵). شرایع ۴/ ۶۷– ۶۸.

(۶). جواهر ۴۰/ ۱۲– ۱۴.

شود و قضـاوت نیاز به کمال عقل و زیرکی خاصـی دارد، ولی زن رأیش کوتاه و عقلش ناقص است و اهلیت آن را نـدارد که

در محافل مردان ظاهر گردد. و شهادت وی بدون شهادت مرد پذیرفته نیست اگر چه همراه وی هزار زن نیز به موضوعی شهادت دهند و نیز خداوند سبحان بر اشتباه و فراموشکاری آنان اشاره نموده آنجا که فرموده است: «أَنْ تَضِلَّ إِحْدٰاهُمٰا فَتُذَكِّرَ إِحْدٰاهُمَا الْأُخْرىٰ- «۷» اگر یکی از آن دو در شهادت به اشتباه رفت دیگری به وی توجه و تذکر دهد». و نیز هرگز زنان را شایستگی رهبری و امامت جامعه و به عهده گرفتن مسئولیت ادارهٔ شهرها نیست و به همین جهت نه پیامبر اکرم (ص) و نه

هیچ یک از خلفای وی و نه کسانی که بعد از آنها آمدند تا آنجا که تاریخ آن به دست ما رسیده هرگز زنی را به عنوان قاضی و یا حکمران شهری منصوب نکرده اند و اگر چنین کاری جایز بود، در طول تاریخ اسلام موردی یافت می شد که به زن حکم قضاوت و یا حکومت داده باشند». «۸»

در کلام فوق، نکاتی قابل ذکر است که به آن اشاره می کنیم:

۱- اینکه گفته شد «شهادت زنان هنگامی که مردی همراه آنان نباشد قبول نیست» به صورت مطلق آن صحیح نیست، زیرا در مسائلی که مربوط به زنان است، نظیر بکارت و ولادت و امثال این دو [خونهای زنانگی]، شهادت آنان به تنهایی مورد قبول است.

۲- جمله: «أَنْ تَضِلَّ» در آیهٔ شریفه، یا به معنی فراموشی است چنانچه گفته شده و یا به معنی ضایع شدن شهادت است که در این صورت، مراد این است که اگر یکی با فراموشکاری شهادت را ضایع کرد، زن دیگری جزئیات مورد شهادت را یادآوری می نماید، در هر صورت این آیه همانگونه که بدان استدلال شده دلیل بر ضعف تحمل و کم حافظه تر بودن زن نسبت به مرد می باشد.

۳- و اینکه گفته شد «اگر قضاوت زن جایز بود در طول تاریخ اسلام، زنی یافت می گردید که به حکومت منصوب شده باشد»، استدلال قابل توجهی است.

چرا که امویان و عباسیان بیش از ششصد سال (شش قرن) بر مردم حکومت کردند و با اینکه نسبت به زنان و کنیزان خود بسیار علاقه مند بودند و در دربارهایشان زنان و خواهران و مادرانشان از نفوذ بالایی برخوردار بوده و برخی از آنها صاحب فضل و علم و

کمالاتی نیز

---

(۷). بقره (۲)/ ۲۸۲.

(۸). مغنی ابن قدامه ۱۱/ ۳۸۰

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰۳

بوده انـد و با اینکه خلفا، افراد نالایق بسیاری حتی بنـدگان خود را بر کارها منصوب می کردند اما باز شـنیده نشده که به زنی مسئولیت حکومت و یا قضاوت واگـذار کرده باشـند، و این بیانگر این است که این کار در عرف جامعـهٔ اسـلامی به گونه ای قبیح و منکر بوده که حتی خلفای جور نیز امکان چنین کاری را نداشته اند.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۱۰۳

*** و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه**

(فقه بر اساس مذاهب چهارگانه) اینگونه آمده است:

آنـان [مـذاهب چهارگـانه تسـنن] در این معنی متفق هسـتند که امام بایـد مسـلمان، مکلف، آزاد، مرد، قرشـی، عادل، مجتهـد، شجاع، صاحب رأی صائب و در شنوایی و بینایی و گویایی سالم باشد. «۹»

*** در کتاب فقه اسلامی و ادلهٔ آن،**

تألیف دکتر زحیلی آمده است:

«تمامی فقها بر این مسأله اتفاق دارند که رهبر و امام جامعه باید مرد باشد. «۱۰»

و در باب قضاوت می گوید:

«و اما مرد بودن در نزد مالکیه و شافعیه و حنابله شرط است، ولی ابو حنیفه گفته زن می تواند در «اموال» یعنی دعواهای مدنی قضاوت کند، چرا که در این مورد شهادت او نیز مورد قبول است». و ابن جریر طبری قضاوت زن را در همهٔ موارد جایز دانسته چرا که می تواند در همهٔ مسائل فتوا بدهد. «(۱۱)»

اینها نمونه هایی از نظرات ابراز شده از سوی فریقین [شیعه و سنی] دربارهٔ این شرط بود، البته ما قصد استقصاء و بررسی و نقل تمام نظرها را نداشتیم و این موارد را تنها برای روشن شدن چشم انداز بحث و به عنوان نمونه ذکر کردیم.

برای اطلاع بیشتر در این زمینه می توان به کتابهای مختلف در این زمینه مراجعه نمود.

سخنی دربارهٔ اجماع [ادعا شده در این شرط]:

همانگونه که قبلاـ گفتیم شرط مرد بودن دربارهٔ رهبری به صورت مستقل در فقه شیعه مطرح نگردیده و شاید علت آن، منحصر

---

(۹). الفقه علی مذاهب الاربعه ۵/ ۴۱۶ مبحث شروط الامامه

(۱۰). الفقه الاسلامی و ادلته ۶/ ۶۹۳.

(۱۱). الفقه الاسلامی و ادلته ۶/ ۷۴۵.

دانستن امامت و رهبری در امامت ائمه دوازده گانه (ع) از نظر فقهای ما بوده است. اما در باب قضاوت [این شرط بصورت گسترده مطرح شده و ما نظر فقهای شیعه و دلیلهای موضوع را در این باب جستجو می نمائیم].

مرحوم صاحب جواهر [چنانچه در قسمت نقل گفتار بزرگان گذشت] دربارهٔ این شرط ادعای اجماع نموده و اجماع را به عنوان تنها دلیل مورد استناد قرار داده

است. اما من تا آنجا که در کتابهایی نظیر مقنعه، مقنع، هدایه و نهایه و فقه الرضا که مسائل را با استناد به گفتار معصومین (ع) نقل نموده انـد بررسـی کردم چنین مطالبی نیافتم، فقط این مسأله را مرحوم شـیخ طوسـی در کتاب خلاف و مبسوط که مسائل فرعی استنباطی و اجتهادی در آن نقل شده بیان داشته اند، آنگاه پس از وی متأخرین نیز در کتابهای خویش متعرض آن شده انـد و در نتیجه اثبـات اجمـاع به گونه ای که حـاکی از قول معصوم بوده و اینکه این مسـأله دست به دست از معصومین (ع) به دست ما رسـیده باشد، مشـکل است. و حتی خود مرحوم شیخ در کتاب خلاف به اجماع استناد نفرموده بلکه فقط به اصل و به روایات- در مقابل حنفیه و ابن جریر که این شرط را نفی می کنند- استدلال نموده است.

کلام استاد بزرگوار آیت الله العظمی بروجردی دربارۀ اجماع:

استاد بزرگوار ما مرحوم آیت الله العظمی بروجردی طاب ثراه دربارۀ اجماع مورد قبول شیعه بارها می فرمودند:

مسائلی که در فقه شیعۀ امامیه عنوان گردیده به دو گونه است:

۱- مسائل بنیادین و اصلی که از ائمه معصومین (ع) است به دست ما رسیده است.

۲- مسائل فرعی که فقهای ما از مسائل اصلی استنباط و استخراج نموده اند.

فقهای پیشـین ما، در تألیفات فقهی خویش فقط مسائل قسم اول را می نوشته و نقل می کرده اند و در نقل حتی به آوردن عین الفـاظ روایات دقت و محافظت داشـتند تا تغییری در مفهوم آن ایجاد نگردد، به گونه ای که اگر کسـی کتابهای آنها را از نظر می گذرانید می پنداشت که بطور کلی اینها اهل اجتهاد و نظر نبوده و متأخرین از متقدمین تقلید می کرده اند. در این باره می توان کتابهایی

همانند مقنع و هدایه و الفقیه شیخ صدوق و مقنعهٔ شیخ مفید و رسائل علم الهدی و نهایهٔ شیخ طوسی و مراسم سلار و کافی ابی الصلاح و مهذب ابن براج و سایر کتابهایی از این قبیل را از نظر گذرانید.

این سیره همواره در بین فقهای شیعه تا زمان مرحوم شیخ طوسی ادامه داشته است تا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰۵

اینکه مرحوم شیخ در کتاب مبسوط خویش گامهایی را در جهت گسترش و بیان مسائل تفریعی فقه برداشت، مرحوم شیخ در مقدمهٔ همین کتاب مبسوط مطالبی می فرمایند که خلاصهٔ آن اینگونه است:

«استمرار این سیره در بین اصحاب ما به گونه ای شده بود که سبب طعنهٔ مخالفین ما گردیده و بدین سبب پیوسته فقه اصحاب ما را مورد تحقیر قرار می داده اند با اینکه تمام آنچه آنان در کتابهای خویش متذکر شده اند در اخبار و روایات ما موجود می باشد و تمام آن فروعی که با آن کتابهای خویش را انباشته اند اصول آن در کتابهای ما موجود است و فروعات را نیز از آنها می توان استخراج و استنباط نمود، البته نه به شیوهٔ قیاس. و من از دیرزمان درصدد بوده ام کتابی که مشتمل بر این فروع باشد تألیف کنم اما مشکلات و عواملی پیوسته مرا از انجام آن بازمی داشته است. من در گذشته کتاب نهایه را نوشته و در آن تمامی آنچه اصحابمان در تألیفات خویش از مسائل اصولی آورده بودند درج کردم و در خاتمهٔ آن نیز مختصری از جمله های عقود اسلامی را آوردم و همانجا وعده دادم که کتابی در خصوص فروع تألیف نمایم و در آن مسائل استنباطی و فرعی فقه را

مطرح کنم.

اما بعدا ملاحظه کردم که درج فروع بدون اصول چیزی است ناقص و فهم آن برای خوانندگان مشکل، چرا که فهم فروع بدون ضبط اصول امکان پذیر نیست.

لذا از تصمیم خود منصرف شده و به تألیف این کتاب پرداختم که در آن مطالب اصولی پیشینیان به همراه فروعی که از آنها استخراج می گردد به صورت باب باب و دسته بندی شده ذکر گردیده است، در این کتاب تمام تلاش خود را به کار گرفتم و فروعات و مسائل فقهی مختلف و اکثر آنچه را که مخالفان مطرح نموده بودند آوردم و ... «[۱۲]»

ملاحظه می فرمایید که مرحوم شیخ طوسی- قدس سرّه- کتاب نهایه را بر مبنای اصحاب برای بیان اصول مسائل تألیف نموده و کتاب مبسوط را بطور عمده برای بیان مسائل استنباطی و فروع، بنابراین اگر ادعای اجماع و یا شهرتی در کتابهای اصلی که در نقل کلام معصومین دقت داشته اند بیان گردید، می توان گفت این اجماع و یا شهرت ادعا

---

(۱۲). مقدمۀ کتاب مبسوط ۱/ ۱- ۳.

شده حاکی از قول معصوم است و حجیت شرعی دارد، اما ادعای اجماع در مسائل تفریعی مستنبطه مفید حجیت نیست چرا که ادعای اجماع در آنها نظیر اجماع در مسائل عقلی است و نزد ما امامیه صرف اجماع و اتفاق، موضوعیت ندارد بلکه اجماعی حجت است که کاشف از قول معصوم (ع) باشد.

تا اینجا کلام مرحوم استاد پایان پذیرفت. با توجه به مطالب فوق، چون اجماع مورد بحث ما در مورد مسائل گرفته شده از ائمه معصومین (ع) نیست و به همین جهت در کتابهای مذکور درج نگردیده، لذا نمی توان به

عنوان دلیل به آن استناد نمود، اگر چه صاحب جواهر و دیگران بدان اعتماد کرده باشند. بنابراین برای اثبات شرط «مرد بودن» باید به سایر دلایل یعنی کتاب و سنت مراجعه کنیم.

دو نکتهٔ قابل توجه:

اشاره

پیش از پرداختن به آیات و روایات بحث، به دو نکتهٔ اساسی باید توجه کرد که در تبیین ضرورت این شرط بسیار مفید خواهد بود:

بیان نکتهٔ اول متوقف بر چند مقدمه است که یادآور می شویم:

مقدمهٔ اول: تفاوت زن و مرد در نظام خلقت:

بدون تردید زن و مرد از جهت ویژگیهای طبیعی و خصوصیات روحی و جسمی تفاوتهایی با یکدیگر دارند، اما این تفاوتها الزاما به معنی ناقص بودن یکی از آنها نیست، بلکه بدین معناست که خداوند حکیم برای استواری نظام خلقت و تحکیم روابط اجتماعی و نظام خانواده تفاوتهایی را در خلقت زن و مرد قرار داده تا هر یک مسئولیتهای متناسب خود را به عهده بگیرند.

چرا که نظام خانواده هم به تدبیر نیازمند است و هم به عواطف، تفاوت بین زن و مرد نظیر تفاوت بین اعضای بدن از قبیل چشم و گوش و دست و پا و سایر اعضاست که در عین متفاوت بودن مجموعه ای از یک پیکر هستند و هر یک متناسب با ساختمان خود، کار خویش را به گونه ای شایسته انجام می دهند. از باب مثال، چشم از سایر اعضای بدن لطیف تر و ظریف تر است، اما هیچ گاه این حساسیت و لطافت دلیل ضعف و یا نقص او نیست بلکه اساسا انسان جز با تمام اعضای بدن، با خواص و ویژگیها و کارآیی های متفاوت، انسان کامل نیست. تفاوت بین زن و مرد نیز به گونه ای تقدیر گردیده که هر یک برای انجام وظایف و مسئولیتهای خود آماده باشند و یکدیگر را هر چه بیشتر جذب کرده و از زندگی در کنار هم لذت ببرند و حاضر به ایثار و فداکاری برای یکدیگر و فرزندان خود و جامعه گردند، و مسلم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰۷

است که

اگر خداوند سبحان زن و مرد را از جهت جسم و غرایز و خصوصیات روحی همسان و همانند هم خلق می نمود، هر یک خود را موجودی مستقل و بی نیاز از دیگری احساس می کرد و از همان ابتدا اساس خانواده که اساس جامعه است تشکیل نمی گردید.

موارد تفاوت بین زن و مرد بسیار زیاد است که در اینجا به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم:

زن، مظهر مهربانی و عاطفه است و مرد، مظهر عقل و تدبیر- و نظام خانواده به هر دو نیازمند است- زن غالبا در جسم و روح و صدا ظریف است، و مرد خشن. زن مانند شاخهٔ ظریف گل است و مرد همانند درخت بیابانی. زن غالبا به آرامش و سکون و دوری از کار و سر و صدا متمایل است و مرد به انجام کارهای سخت و پرتحرک و رزم. در مرد، غوغاگری و شدت غلبه دارد و در زن رقت قلب و انفعال. در مرد، بی باکی بیشتر است و در زن ترس. زن زودتر بالغ می شود و زودتر قدرت تولید مثل را از دست می دهد و مرد دیرتر، زن به زیور و زینت و نوگرایی تمایل دارد به خلاف مرد، زن از مرد انتظار حماسه و شجاعت و قدرت دارد و مرد از زن انتظار زیبایی و کمال. زن به فن و ادب متمایل تر است و مرد به علوم استدلالی و تفکر.

در زن جوشش بیشتر است و در مرد صبر و کتمان سختیها. زن به تربیت فرزند و نظافت و ادارهٔ منزل علاقه مند است و مرد به تلاش و کار در خارج منزل. مرد در فکر تسخیر جهان است و زن در صدد

تسخیر مرد. مرد سعادت خود را در مال و مقام و شهرت می یابد و زن در جلب توجه مرد به خویش و ...

روحیه های زن و مرد در بعضی موارد آن گونه متفاوت است که گاهی یک صفت در یکی از آنها باعث کمال فضیلت است و در دیگری زشت و ناپسند.

از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«بهترین خصائل زنان بدترین خصائل مردان است: خصلتهایی چون غرور و ترس و بخل. اگر زن دارای غرور باشد خود را در اختیار غیر شوهر خویش قرار نمی دهد، و اگر بخیل باشد اموال خود و شوهرش را نگهداری می کند، و اگر ترسو باشد از هر حادثه ای که متوجه او می شود می گریزد. «۱۳»».

علاوه بر اختلافات زن و مرد در روحیه و خصال نفسانی، دانشمندان اختلاف این دو را

---

(۱۳). خیار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهوا و الجبن و البخل. فاذا کانت المرأه ذات زهو لم تمکن من نفسها، و اذا کانت بخیله حفظت مالها و مال بعلها و اذا کانت جبانه فرقت من کل شی ء یعرض لها. (سفینه البحار ۲/ ۵۸۶ به نقل از بحار ۱۰۰/ ۲۳۸- چاپ ایران ۱۰۳/ ۲۳۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰۸

در خلقت اعضا و جوارح آنها مانند حجم مغز و سر، و زن، طول و عرض قد، قلب، خون، سستی و شدت استخوان و عضلات و اعصاب و سایر حواس پنج گانه آنها نیز تشریح نموده اند که باید به کتب مربوطه مراجعه شود.

برادر شهیدمان مرحوم استاد مطهری- طاب ثراه- در کتاب نظام حقوق زن در اسلام این مباحث را به صورت نسبتا کافی درج نموده و از قول خانم روانشناسی به نام

خانم «کلیودالسن» نقل می کند که می گوید:

«زنها به حسب فطرت علاقه مندند که تحت نظر شخص دیگری کار کنند و نیز زنها می خواهند احساس کنند که وجودشان مؤثر و مورد نیاز دیگران است و دیگران به آنها نیازمندند.

به عقیدهٔ من این دو خصلت روحی در زن از واقعیت وجودی آنان سرچشمه می گیرد که خانمها تابع احساسات و مردان تابع عقل هستند. چه بسا دیده شده است که خانمها از لحاظ هوش نه فقط با مردان برابری می کنند بلکه گاهی در این زمینه از آنها برتر هستند ولی نقطه ضعف خانمها فقط احساسات شدید آنهاست که بر ادراک آنان غلبه می کند. مردان همیشه عملی تر فکر می کنند، بهتر قضاوت می کنند، سازمان دهندهٔ بهتری هستند و بهتر هدایت می کنند. (پس برتری روحی مردان بر زنان چیزی است که طراح آن طبیعت می باشد هر قدر هم خانمها بخواهند با این واقعیت مبارزه کنند بی فایده خواهد بود) خانمها به علت اینکه حساس تر از آقایان هستند باید این حقیقت را قبول کنند که به نظارت آقایان در زندگیشان احتیاج دارند ... «۱۴»»

این مطلب و نیز تفاوتهای بین زن و مرد را ما از کتاب مذکور (نظام حقوق زن در اسلام) اقتباس کردیم. برای اطلاع بیشتر در این زمینه می توان به آن مراجعه نمود.

مقدمهٔ دوم: مفهوم عدالت در فرهنگ اسلامی:

عدل در فرهنگ اسلامی الزاما به معنی برابری همهٔ افراد یک نوع در امکانات و وظایف نیست بلکه عدل آن است که به هر کس متناسب با توان و نیازش مسئولیت داده شود و در حد توانایی و طاقتش از وی انتظار تلاش و کار داشت. از گلی ظریف و لطیف انتظار سرسختی درخت بیابان داشتن غلط و نابجاست، همان

گونه که از درخت خشن و سرسخت بیابان نمی توان انتظار ظرافت و لطافت گل را

---

(۱۴). نظام حقوق زن در اسلام، چاپ دفتر نشر فرهنگی اسلامی/ ۱۸۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۰۹

داشت. انسان لطیفی که از عواطف سرشار باشد را نمی توان با انسان مقاومی که قدرت برخورد با مشکلات اجتماعی را دارد یکسان نگریست و به عهده گرفتن مسئولیت همسانی را از آنان انتظار داشت. چنانچه رفتاری این چنین از آشکارترین ظلمهاست [و ما پیش از این دربارۀ مفهوم لغوی ظلم و کاربرد اصطلاحی آن مطالبی داشتیم که با توجه به روشن بودن موضوع نیازی به تکرار آن نیست]. و خلاصۀ کلام اینکه افراد بشر در قدرت و نیاز، به حسب خلقت و فطرت با یکدیگر متفاوت هستند و مراعات عدالت دربارۀ آنان به این است که هر کس را به تناسب قدرت وجودی و نیاز فطرتش به او کار و مسئولیت داد.

مقدمۀ سوم: حکومت مسئولیتی سنگین و امانتی الهی:

حکومت با تمام شعبه های آن که از آن جمله قضاوت است علی رغم آنچه بعضی به آن به عنوان مقام و منصب دلربا می نگرند از نظر اسلام و اولیای آن امانتی است الهی که مسئولیتهای بسیار خطیر و سنگینی را به دنبال دارد و به هر اندازه دامنۀ آن وسیع تر باشد مسئولیت آن بیشتر و سنگین تر است، چنانکه امیر المؤمنین (ع) در نامۀ خود به اشعث بن قیس که استاندار آن حضرت در آذربایجان بود نوشت: «همانا حکمرانی تو برای تو طعمه نیست بلکه امانتی است بر گردنت. «۱۵»»

پس با این دید عقل اقتضا دارد که این بار و مسئولیت بر عهدۀ کسی قرار داده شود که قدرت به دوش

کشیدن و انجام وظایف آن را داشته باشد، در غیر این صورت هم بر وی و هم بر کسانی که زیر نظر وی هستند ظلم شده است. در حدیث وارد شده است:

«کسی که فردی را در میان جمعی به کار بگمارد و بداند در میان آنان کسی که بیشتر از وی مورد پسند خداوند است وجود دارد به خدا و پیامبرش و مؤمنان خیانت کرده است. «۱۶»»

تنافی طبیعت و ظرافت زن با مسئولیت حکومت و خلافت:

حال با توجه به مقدمات سه گانه ای که مطرح گردید باید گفت حکومت با تمام شعبه های آن که یکی از آنها نیز قضاوت است از وظایف خطیری است که به سرنوشت همهٔ مردم و مقدرات آنان مربوط

---

(۱۵). ان عملك لیس لك بطعمه و لكنه فی عنقك امانه (نهج البلاغه نامهٔ ۵، فیض/ ۸۳۹، لح/ ۳۶۶).

(۱۶). من استعمل رجلاـ من عصابه و فیهم من هو ارضی لله منه فقد خان الله و رسوله و المؤمنین (كنز العمال، ۶/ ۲۵، كتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۴۶۸۷).

می گردد و کوتاهی در انجام مسئولیتهای آن چه رسد به تقصیر، موجب ضرر و زیانهای بسیار زیاد می گردد، و انجام این مسئولیتها اگر چه به عواطف نیز نیازمند است، و لکن به عقل و تدبیر و دقت و حوصله و توجه به پایان کارها به مراتب بیشتر نیازمند است، چنانچه بر اهلش پوشیده نیست. علاوه بر اینکه حکومت مستلزم مشقات و مشکلات زیادی است و قهرا چنین باری را به دوش زنان گذاشتن با ظرافت جسمی و روحی آنان و نیازشان به سکون و آرامش و فرار از درگیریها منافات دارد.

در کتاب اصول کافی به سند صحیح

از معلی بن خنیس روایت شده که گفت:

روزی به امام صادق (ع) عرض کردم فـدایت گردم به یاد آوردم آل فلان (بنی عباس) و بهره هایی که از نعمتهایی دنیایی می برند. پس گفتم: ای کاش این (حکومت) به دست شما بود و ما با شما در رفاه و خوشی زندگی می کردیم، حضرت فرمود:

«هرگز ای معلی، اگر اینگونه بود (حکومت به دست مـا بود) چیزی نبود به جز سـیاست (برنـامه ریزی) در شب و تلاش مـداوم در روز و پوشـیدن لبـاس زبر و خشن و خوردن غـذای خشـك و آنـان این را از مـا دریغ ورزیدنـد. آیـا تو هیـچ سـتمی را که خداوند تبدیل به نعمت کرده باشد جز این مورد، مشاهده کرده ای؟ «۱۷»»

پس هنگامی که ولایت و حکومت اینگونه مسـئولیتهای خطیری را در بر داشـته باشد آیا بار کردن آن بر دوش کسـی که توان آن را نـدارد ظلم به وی و کسانی که تحت حکومت او هسـتند نیست؟ و آنگونه که روشن گردیـد زن همواره مظهر رحمت و عواطـف است و طـبیعت وی غالبـا بـا آرامش و کنـار بودن از مشـکلات اجتمـاعی تنـاسب دارد، و مرد مظهر تـدبیر و توجه به عواقب امور است و تمایـل به تحرك و مبـارزه و جهـاد دارد. بر این اسـاس مناسب است که این مسـئولیت خطیر که مربوط به شئون اسـلام و مسـلمانان است به کسـی که قدرت وی بر تحمل مشکلات بیشتر است واگذار گردد. و آنگونه که ملاحظه شد ایـن عمـل کاســتن از کرامـت زنـان و کوچـك شـمردن آنـان نیسـت بلکـه دقیقـا بـه خـاطر رعـایت تنـاسب طـبیعی در پخش مسئولیتهاست و قانون گذاری و تشریع صحیح نیز همان

است که بر اساس تکوین و نظام خلقت

---

(۱۷). عن معلی بن خنیس، قال: قلت لأبی عبد الله (ع) یوما: جعلت فداک ذکرت آل فلان و ما هم فیه من النعیم، فقلت: لو کان هذا الیکم لعشنا معکم، فقال: «هیهات یا معلی، اما و الله لو کان ذاک ما کان الا سیاسه اللیل و سیاحه النهار و لبس الخشن و اکل الجشب، فزوی ذلک عنّا، فهل رأیت ظلامه قط صیرها الله- تعالی- نعمه الا هذه؟

(کافی ۱/ ۴۱۰، کتاب الحجه، باب سیره الامام، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱۱

صورت گیرد.

شاهد بر این مدعا نیز این است که در بیشتر کشورهای جهان رؤسای جمهور و مسئولین ردهٔ اول حکومتی با اینکه در کشورشان هیچ منع قانونی در انتخاب زنان نیست از بین مردان انتخاب می شوند. و برای آنان که به اسم دفاع از حقوق زن گفته اند که اگر زنان در مسائل حکومتی نباشند حقوق نصف انسانها ضایع شده این نکته پوشیده مانده و یا عمدا نخواسته اند بدان توجه کنند که ساختار جامعه تشکیل نمی گردد مگر از خانواده، و خانواده اداره نمی شود مگر با مهربانی و عطوفت زن، جامعه صالح نمی شود مگر با اصلاح خانواده ها و اصلاح خانواده ها نیاز به عطوفت و مهربانی زن نسبت به شوهر و فرزندان دارد، بنابراین آیا به نظر آنان حفظ خانواده ها و تربیت فرزندان اعم از پسر و یا دختر و تقویت روحیهٔ شوهر در کار و تلاش روزانه، کار کوچک و حقیری است؟!

هرگز! فداکاری زن در خانواده و تربیت فرزندان به صورت صحیح به نظر ما از مشکل ترین و بافضیلت ترین کارهاست و اساسی ترین سنگ بنای اصلاح جامعه است

و این با طبع خشن و خشک مرد سازگار نیست. به قول شاعر:

جهان چون خط خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

پیامبر اکرم (ص) در کلامی می فرماید: «بهشت زیر گامهای مادران است «۱۸»»

و امام باقر (ع) می فرماید: «دو سوم از نیکیها برای مادر است و یک سوم از آن پدر «۱۹»».

از سوی دیگر تقویت روحیهٔ شوهر برای کار و تلاش در رفع نیاز زندگی و مبارزه و جهاد و انجام سایر تلاشهای اجتماعی، خود عمل شریفی است که با جهاد برابر است. در حدیثی امیر المؤمنین (ع) می فرماید:

«جهاد زن، خوب شوهرداری کردن است «۲۰»».

این معنی واضح است که قدرت شوهرداری و تربیت اولاد در زنان از فوائد و آثار وجود عواطف قوی آنان می باشد پس اگر دقت شود روشن می گردد که گرچه کارهای خشن و سخت بر عهدهٔ مردان است ولی این اخلاق و رفتار و عواطف زنان است که در قدرت روحی و نشاط مردان اثر می گذارد و مردان می توانند در خارج منزل با نشاط و قدرت کار کنند. پس زنان در حقیقت در کار مردان نیز به این معنی شریکند، پس زنان هم در اداره

---

(۱۸). الجنه تحت اقدام الامهات (مستدرک ۲/ ۶۲۸، ابواب احکام اولاد، باب ۷۰ حدیث ۴).

(۱۹). ان للام ثلثی البر و للاب الثلث (وسائل ۱۵/ ۲۰۹، ابواب احکام اولاد، باب ۹۴، حدیث ۴).

(۲۰). جهاد المرأه حسن التبعل (نهج البلاغه، حکمت/ ۱۳۶، فیض/ ۱۱۵۲، لح/ ۴۹۴).

منزل و هم در کارهای بیرون منزل دخیل و مؤثرند و این نکته ای است قابل توجه.

زنان و مسأله طلاق، ارث و قصاص و دیات:

با توجه به تفاوتهای طبیعی

که در خلقت زن و مرد مطرح گردید، حکمت قرار دادن طلاق به دست مردان و تفاوتی که بین زن و مرد در میراث و دیات مقرر گردیده مشخص می شود. زیرا ضرر طلاق برای خانواده و جامعه بسیار زیانبار است و اگر به دست زن قرار داده شده بود هر روز به عنوانهای مختلف در شرایطی که احساسات بر وی غلبه می کرد و عواطف وی برانگیخته می شد شوهر خویش را طلاق می داد و زندگی خود و خانواده اش را به تباهی می کشانید، اما چون روح اندیشه و تدبیر و توجه به عاقبت کارها در مرد قوی تر است و معمولاـ مرد هنگامی که به عاقبت زشت طلاق و زیانهایی که به خود و خانواده اش وارد می شود می اندیشید از ارتکاب بدان خودداری نموده و کمتر به چنین عمل شنیعی دست می زند. به همین جهت خداوند سبحان بر اساس حکمت خویش با قرار دادن قیود و شرایطی این اختیار را به مردان سپرده است.

اما در مورد اختلاف میراث مرد و زن، هنگامی که به مجموع مردان و زنان در انتقال ثروتها از نسلی به نسل دیگر توجه کنیم درمی یابیم که مال در تولید و تکثیر و نگهداری نیاز به عقل و تدبیر و معامله و معاشرت دارد.

لذا خداوند سبحان در این مرحله به دلیل مراعات کرامت انسانی زنان، اختیار دو ثلث را به دست مرد سپرده است [چون حفظ مال و ثروت کار آسانی نیست] و اما در مرحلهٔ خرج کردن و مصرف نمودن اموال، زنان با مردان غالبا مساوی هستند به علاوه شاید مصارف زن در بعضی موارد به خاطر خریدن تجملات، از مرد هم بیشتر باشد و

اولاد هم که به هر دو مربوط است و رساندن مخارج زن و بچه و تأمین نفقه عیال هم بر مرد واجب است. پس بر این اساس گذشته از تصرف ثلث خویش که به ارث می برد در حد اقل نصف مجموع اموال شوهر خود نیز بدین وسیله شریک می گردد. با این حساب در مرحلهٔ نگهداری و مالکیت [که با زحمت و مشقت توأم است] دو سوم در اختیار مرد قرار داده شده و در مرحله تصرف و مصرف، دو سوم نصیب زن می گردد. پس در این صورت اگر ظلمی هم شده به مرد شده است نه به زن. و اما تفاوت «قصاص» و «دیه» در زن و مرد شاید به این دلیل بوده که مرد به خاطر داشتن عقل و تدبیر بیشتر، فایدهٔ وجودی او در زندگی اجتماعی بیشتر از زن است، از آن جهت که مرد نان آور خانواده است و کارهای سخت و عمران و ساختمان و اختراعات و کارهای فکری دقیق عملا به عهدهٔ وی گذاشته شده و در قیمت گذاری دیه، عقل و تدبیر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱۳

ملاک است.

به همین جهت بالاترین حدّ دیه برای مرد در نظر گرفته شده، البته برای عواطف زنان و ارزشهای دیگر آنان نیز مقام والایی است که باید با ملاکهای دیگر سنجیده شود نه با ملاک عادی و اقتصادی.

این نکته را نیز در پایان این قسمت اضافه نماییم که حکم اینگونه احکام بر اساس اغلبیت و اکثریت است [نه بر اساس افراد و یا خانواده ای استثنایی در نظام خلقت و جامعه].

[نکتهٔ دوّم] زن و ضرورت حجاب:

نکتهٔ دومی که باید به آن توجه شود این است که با

بررسی آیات و روایات از طرق فریقین (شیعه و سنی) مشخص می گردد که زن به خاطر ظرافت و مطلوبیتش همواره در برخورد با مردهای بیگانه در معرض فتنه انگیزی و احتمال ایجاد فساد است، به همین جهت شرعا از وی خواسته شده که پوشش خود را رعایت کند، بویژه در سنین جوانی که تأکید شده از منزل خارج نگردد و با مردان بیگانه گفتگو و آمیزش نداشته باشد مگر در حد ضرورت و آن مواردی است که مصالحی بیرون رفتن وی را ایجاب کند، مواردی همانند ثابت کردن حق، معالجه، تعلیم و تربیت و مسائلی شبیه اینها که در این موارد هم موظف به نگاهداری و پوشیده داشتن خویش است.

روشن است حفظ و رعایت این حکم الهی و اصل عقلی با قضاوت کردن و حکومت کردن که لازمهٔ آن تماس بسیار زیاد با اقشار مختلف مردم و درگیر شدن با مردان است تناسب ندارد. به همین جهت نمی توان چنین مسئولیتهایی را بر عهدهٔ خانمها گذاشت.

روایتها در این مورد بسیار زیاد است که علاقه مندان می توانند برای دریافت آن به کتاب وسائل الشیعه ابواب مقدمات نکاح و دیگر کتب مراجعه نمایند.

به عنوان نمونه در اینجا ما فقط به ذکر یک جمله از امیر المؤمنین علی (ع) در وصیت مفصل و طولانی ای که به فرزندش امام حسن (ع) دارند اکتفا می کنیم:

«فرزندم: اگر توانستی به گونه ای رفتار کن که آنان (همسرانت) کسی را به غیر از تو نشناسند». «۲۱»

اینها مطالبی بود که قبل از شروع در استدلال مسأله یادآور شدیم، اکنون به بررسی آیات و روایات در اعتبار این شرط [شرط مرد بودن] در حاکم و قاضی می پردازیم. پیش از

این نیز تمسک برخی برای اثبات شرط ذکوریت در حاکم به دلیل اجماع و مناقشه و اشکال

---

(۲۱). و ان استطعت ان لا یعرفن غیرک فافعل (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱، فیض ۹۳۹، لح/ ۴۰۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱۴

ما به آن، از نظر شما گذشت.

آیات مورد استناد در این شرط:

[آیه الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ]

[بیان آیه]

۱- الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ «۲۲»- مردان بر زنان سلطه دارند، بدان سبب که خداوند برخی از آنان را بر برخی برتری بخشیده و بدان جهت که از اموال خویش انفاق می کنند.

تفسیر مجمع البیان در شأن نزول این آیه می نویسد:

«زنی از انصار از اطاعت شوهر خود سرپیچی کرد، شوهر به صورت او سیلی زد، زن به همراه پدرش خدمت پیامبر اکرم (ص) رسیدند. پدر گفت: نور چشمم را در اختیارش قرار دادم و او آزارش رسانده است. پیامبر (ص) فرمود: باید دختر شما از همسر خویش قصاص نماید، دختر به همراه پدر برای قصاص نمودن مراجعت کردند، اما پیامبر (ص) بسرعت آنان را به حضور طلبید و فرمود: هم اکنون جبرئیل نازل گردید و این آیه را فرود آورد: الرِّجالُ قَوّامُونَ ... آنگاه پیامبر (ص) فرمود: ما چیزی را می خواستیم و خداوند چیز دیگری را اراده فرموده بود و بهترین همان است که خداوند مشخص فرموده است و بدین گونه قصاص برداشته شد» «۲۳»

البته طبق آیهٔ دیگری از قرآن، زنان ناشزه که نافرمانی شوهر می کنند را می توان در مواردی برای تأدیب مورد کتک قرار داد: «وَ اللّاتِی تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ- «۲۴» و زنانی را که از نافرمانی آنان بیمناک هستید موعظه شان نموده

و در بستر از آنان دوری گزینید و مورد ضرب قرارشان دهید». باز در مجمع البیان آمده است:

«رجل قیّم و قیّام و قوّام، صیغه های مبالغه و برای تکثیر هستند [یعنی مردان از جهات بسیار زیاد بر زنان سلطه دارند] و باز می نویسد: اینکه می گویند مردان بر زنان سلطه دارند، یعنی: در تدبیر امور و تأدیب و تعلیم و تربیت بر آنان

---

(۲۲). سورهٔ نساء (۴)/ ۳۴

(۲۳). مجمع البیان ۲/ ۴۳- جزء سوم.

(۲۴). نساء (۴)/ ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱۵

مسلط می باشند «(۲۵)».

پس گویا از صیغهٔ مبالغهٔ «قوامّ» در اینجا کسی اراده شده که خود روی پای خود ایستاده و قوام و قیام دیگران نیز به وی وابسته باشد، به گونه ای که شدت قیام موجب سریان به دیگران شده باشد، همانند صیغهٔ مبالغهٔ «طهور» که مراد از آن چیزی است که خود در ذات خویش پاک است و پاک کنندهٔ چیزهای دیگر نیز می باشد.

نکتهٔ دیگر اینکه ظاهرا مراد از فضیلتی که خداوند در این آیه برای مردان قرار داده (فضّل الله ...) بیان فضیلت تشریعی مردان نیست بلکه مراد بیان فضیلت تکوینی مرد است که در طبیعت وی نهاده شده، یعنی همان قدرت تعقل و تدبیر که در مردان بیشتر است و علت دوم [یعنی جملهٔ: و بدان جهت که مردان از اموال خود بر زنان خود انفاق می کنند] نیز از شئون و فروع علت اول می باشد، زیرا قدرت عقلی و تدبیر او باعث گردیده که اختیار مال و خرج کردن آن به دست مرد قرار داده شود. چنانچه این معنی آشکار است.

سلطهٔ مردان بر عموم زنان یا بر همسران خویش؟

نکتهٔ مهم دیگری که در این آیه باید روی آن درنگ نمود

این است که آیا مفهوم و مراد آیهٔ شریفه، سلطهٔ عموم مردان بر زنان است و یا اینکه فقط سلطهٔ مرد بر همسر خویش؟ دو نظر در آن محتمل است. البته مخفی نماند که استدلال به این آیه در اینجا مبتنی بر نظر اول است اما شأن نزول آیه (که از مجمع البیان خوانده شد) نظر دوم را تأیید می کند. لکن برخی از بزرگان، استفادهٔ عموم از آن کرده اند که به نقل نظرات مختلف در این زمینه می پردازیم:

در مجمع البحرین ذیل آیهٔ فوق آمده است:

«سلطهٔ مردان بر زنان در آیهٔ سلطهٔ سیاسی و حکومتی است به دو دلیل، یکی به عنوان موهبتی الهی، یعنی خداوند سبحان در نظام تکوین عموم مردان را بر زنان در جهات مختلف از جمله کمال عقل، حسن تدبیر، توان بیشتر در انجام کارهای خیر و اطاعت برتری بخشیده و به همین جهت پیامبری و امامت و ولایت و اقامهٔ شعایر و جهاد و پذیرش شهادت و زیادت در ارث و ... را از برای آنان قرار داده است. دیگری اکتسابی است، زیرا آنان (مردان) هستند که عملا مهریه و نفقهٔ همسران خویش را می پردازند با اینکه فایدهٔ ازدواج به صورت مشترک برای هر

---

(۲۵). مجمع البیان ۲/ ۴۳- جزء سوم.

دومی باشد [که در قسمت دوم آیه بدان اشاره شده است]. «۲۶»

و در کتاب مسالك الافهام فاضل جواد کاظمی آمده است:

«مردان بر زنان سلطه داده شده اند بدان جهت که برتری آنان در علم و عقل و حسن رأی و تدبیر و تصمیم گیری جدی در ارتباط با کارها و توان بیشتر در انجام اعمال خیر

و عبادت و اسب سواری و تیراندازی است.

و بـدان جهت که از میان آنان است پیامبران و امامان و علما و در میان آنان است امامت کبری یعنی خلافت و رهبری جامعه و امامت صـغری یعنی اقتدا به آنان در نماز [پیشـنمازی] و اینکه مردان اهل جهاد و اذان و خطبه هستند و چیزهای دیگری از این قبیل که مجموعا موجب برتری آنان گردیده است.»

در تفسیر کشاف آمده است:

«این آیه دلیل بر این است که ولایت و حکومت بر دیگران بر اساس فضیلت است نه بر اساس زور و غصب و حاکمیت نظامی. «۲۷»»

مرحوم علامهٔ طباطبایی در تفسیر این آیه می فرمایند:

«عام بودن علتی که در آیه برای سـلطهٔ مردان آورده شده [مقصود جملهٔ «بما فضل الله بعضـهم علی بعض» است که در حقیقت به منزلـهٔ علت است برای «الرجال قوامون علی النساء»] دلیل بر این است که حکمی که بر سـلطهٔ جنس مرد بر زن بیان شـده در جهات عمومی که حیات جامعه اعم از زن و مرد- بدان بستگی دارد، می باشد.

جهاتی هماننـد قضاوت و حکومت که حیات اجتماعی جامعه بـدان وابسـته است و این دو بر پایـهٔ عقل اسـتوار می گردند، که طبیعتا در مردان بیشتر از زنان قرار داده شده است، و نیز دفاع و جهاد که توان جسمی و قدرت برنامه ریزی از لوازم آن است و این توان در مردان بیشتر می باشـد، پس بر این اسـاس، آیـهٔ شـریفهٔ «الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ» دارای اطلاقی تام و تمام است. «۲۸»»

اینها نمونه ای از کلمات بزرگان در این باره بود، امّا آنچه به نظر می رسد این است که از این آیه چیزی بیشتر

از سلطهٔ مرد بر همسر خویش استفاده نمی گردد. زیرا اولاً شأن

---

(۲۶). مجمع البحرین/ ۴۸۶.

(۲۷). مسالك الافهام ۳/ ۲۵۷.

(۲۸). المیزان ۴/ ۳۴۳، چاپ دیگر ۴/ ۳۶۵.

نزول آیه در ارتباط با مسائل خانوادگی است و ثانیا سیاق آیه [با توجه به جملهٔ و بما انفقوا ... بدان جهت که مهریه و نفقهٔ همسران خویش را می پردازند] دلالت بر حاکمیت مرد بر همسر خویش را دارد. از سوی دیگر ما نمی توانیم ملتزم شویم که چون مرد دارای عقل ذاتی است و نفقهٔ عیال خویش را می پردازد بر همهٔ زنان حتی زنان اجنبی سلطه و قیمومیت داشته باشد و اگر شك هم داشته باشیم صرف احتمال و شك، برای عدم جواز استدلال به عموم آیه کافی است.

اگر گفته شود عموم علت، آن گونه که از تفسیر المیزان نقل گردید موجب تعمیم حکم است، پس باید عموم را گرفت مگر اینکه خلاف آن ثابت گردد.

در پاسخ باید گفت: اولاـ در علت دوم (یعنی جمله «وَ بِمٰا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوٰالِهِمْ») عمومیتی نیست، چرا که انفاق مرد به همسر خویش ارتباطی به سایر زنان ندارد و ثانیا عموم را گرفتن و موارد خلاف را استثنا کردن به اصطلاح، تخصیص اکثر [بیشتر موارد را از دایرهٔ حکم خارج کردن] لازم می آید، چرا که هیچ مردی را بر سایر زنان مگر در موارد حکومت و یا قضاوت قیمومیتی نیست، مگر اینکه در جواب گفته شود آیهٔ شریفه از همان ابتدا به مناسبت انصراف و مناسبت حکم و موضوع، خصوص موارد قیمومیت مرد در مسائلی نظیر ولایت را شامل می گردد و در نتیجه آیه را اینگونه معنی

کنیم: در مواردی که برای جریان امور جامعه نیاز به قیمومیت هست مردان بر زنان قیمومیت دارند که البته این احتمال، خالی از تأمل نیست.

باز اگر گفته شود از مفاد آیه بطور قطع استفادهٔ عموم می شود، زیرا امکان ندارد ملتزم شویم که زن در منزل سلطه بر مرد نداشته باشد، امّا در خارج از منزل بر سایر مردها مسلط باشد.

در پاسخ باید گفت: التزام به این سخن هیچ مانعی ندارد، زیرا محیط خانه و خانواده چون نیاز به قیم دارد مسئولیت آن به عهدهٔ مرد است و در واقع مرد، عقل خانواده است امّا در خارج از منزل در صورتی که زن واجد شرایط باشد بتواند بر عده ای سلطه و حاکمیت داشته باشد. علاوه بر اینکه این آیه قطعا رهبری و قیمومیت زن بر سایر زنان را نفی نکرده پس چگونه نمی تواند زن، قاضی سایر زنان باشد؟

باز اگر گفته شود: اجماع مرکب (ترکیب قول به عدم جواز حاکمیت زن مطلقا و جواز

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱۸

آن مطلقا) اقتضای عدم جواز حاکم بودن زن بر سایر زنان را دارد.

در پاسخ باید گفت: در اجماع مرکب قول به عدم فصل لازم است نه عدم قول به فصل. «۲۹»

[یعنی باید طرفداران دو قول اتفاق داشته باشند بر نفی قول سوم نه اینکه فقط متعرض آن نشده باشند، صرف عدم تعرض کافی نیست بلکه باید متعرض نفی قول سوم شده باشند].

[آیه درجه]

۲- وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ «۳۰»- و زنان را بر شوهران حقوق مشروعی است چنانچه شوهران را بر زنان، لکن مردان را بر زنان

افزونی و برتری است و خداوند دارای عزت و حکمت است.

برای برتری مردان بر زنان به این آیه نیز استدلال شده، اما تمام آنچه دربارهٔ آیهٔ قبلی گفته شد در اینجا نیز مطرح است، علاوه بر اینکه ظهور این آیه در روابط خانواده و برتری شوهر بر همسر خویش قوی تر و روشن تر است. پس بر این اساس، مراد آیه این است که هر یک از زوجین حقوقی بر گردن یکدیگر دارند، اما مرد، یک درجه و پایه بالاتر از همسر خویش است و آن جواز تأدیب همسر در صورت نافرمانی از شوهر و ناشزه بودن اوست و نیز طلاق که به دست وی قرار داده شده است.

[آیه حلیه]

۳- أَ وَ مَنْ یُنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَهِ وَ هُوَ فِی الْخِصامِ غَیْرُ مُبِینٍ «۳۱»- آیا آن کس که در زیور و زینت پرورش یافته و در مخاصمه غیر آشکار است (را فرزند خداوند قرار می دهند؟).

در این آیه، خداوند متعال در صدد انکار بر مشرکین، که فرشتگان را دختران خدا و پسران را فرزندان خویش می پنداشتند می باشد، و ضمن آن طبیعت زن که موجودی ظریف است و به زیور و زینت تمایل شدید دارد و نیز در مخاصمه و نزاع از توان کمتری برخوردار

---

(۲۹). در توضیح این مطلب باید گفت: یک عده به طور کلی می گفتند زن نمی تواند حاکمیت داشته باشد، قول دیگر این بود که زن می تواند به طور کلی حاکمیت داشته باشد، در ارتباط با نفی قول سوم که حاکمیت زن فقط بر زنان است اجماع مرکب صادق نیست بدین گونه که هر دو قول بر نفی آن اتفاق داشته باشند، به تعبیر دیگر قول به

عدم فصل نیست بلکه هر دو قول متعرض قول سوم نشده اند و در واقع عدم قول به فصل است که در نتیجه با آن اجماع مرکب منعقد نمی گردد و فاقد ارزش است. (از افاضات معظم له در درس).

(۳۰) بقره (۲)/ ۳۲۸.

(۳۱). زخرف (۴۳)/ ۱۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۱۹

است را بیان نموده است.

مرحوم علامهٔ طباطبایی در تفسیر المیزان می فرمایند:

«این دو صفت برای زن بدان جهت در آیه ذکر گردیده که زن درست بر عکس مرد، در طبیعت خویش عاطفه اش قوی و در تعقل ضعیف است و از روشن ترین نمودهای قوت عاطفهٔ زن و ضعف تعقل وی علاقهٔ شدید زن به زیور و زینت و ضعف وی در تقریر برهان که بیانگر قدرت تعقل است می باشد» «۳۲».

حال با توجه به اینکه در تمام شعب و اقسام حکومت و رهبری که قضاوت یکی از آنهاست به قدرت تعقل و تفکر و تفوق در اثبات حق به شدت نیاز می باشد. لذا از این آیه چنانچه روشن است به عنوان مؤید می توان استفاده نمود.

[آیه تبرّج]

۴- وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّهِ الْأُولی «۳۳». و شما [همسران پیامبر (ص)] در خانه های خود بمانید و همانند جاهلیت نخستین در خارج از منزل، به خودنمایی نپردازید.

در ارتباط با آیه فوق این مطلب، مشخص و مسلم است که اگر زن مقام حکومت و یا قضاوت را عهده دار گردد لوازم شغلی وی ایجاب می کند که از منزل خارج شده و با مردان اختلاط و برخورد داشته باشد و در این مورد بطور طبیعی صدای وی را مردان نامحرم می شنوند و لوازم دیگری که مطابق با شئون زن نیست. و

اصحاب پیامبر (ص) عایشه را پس از شرکت در جنگ جمل با استناد به همین آیه- آن گونه که در کتابهای تاریخ آمده- مورد سرزنش و انتقاد قرار دادند.

این آیه بخوبی می تواند در شرط مورد بحث به عنوان مؤید مورد استناد قرار گیرد، مگر اینکه بگوییم طرف سخن در این آیه فقط زنان پیامبر (ص) دارند صادر شده و در ارتباط با سایر زنان نمی توان به آن استناد کرد. و مؤید این نظر، آیهٔ دیگری است که به صراحت زنان پیامبر را مورد خطاب قرار داده و می فرماید:

«یا نِسٰاءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّسٰاءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلاٰ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ.» «۳۴»

ای زنان پیامبر، شما هرگز همانند سایر زنان نیستید. اگر پرهیزگار

---

(۳۲). المیزان ۱۸/ ۹۰، چاپ دیگر/ ۱۸/ ۹۳.

(۳۳). احزاب (۳۳)/ ۳۳.

(۳۴). احزاب (۳۳)/ ۳۲.

هستید، پس با صدای نرم سخن مگویید.»

از این آیه استفاده می گردد که ضرورت پوشش و حجاب در مورد خانواده و همسران پیامبر (ص) مورد تأکید بیشتری است و این نکته ای است شایان توجه.

روایات مورد استناد در این شرط:

اشاره

روایاتی که می توان به آنها دربارهٔ این شرط استناد نمود از طریق فریقین بسیار زیاد است. گرچه در دلالت برخی از آنها بر موضوع، اشکال است:

۱- در کتاب صحیح بخاری به سند خویش از «ابی بکره»

روایت شده که گفت:

«من زمانی نسبت به اصحاب جمل در شک بودم که آیا حق با آنان است و باید به همراه آنان به جنگ بروم یا نه؟ در آن هنگام خداوند مرا به وسیلهٔ کلامی از پیامبر اکرم (ص) سود رساند و از افتادن در دام فتنه رهایی بخشید. زمانی که به آن حضرت خبر رسید دختر کسری حکومت اهل فارس را بر عهده دارد فرمود:

«لن یفلح قوم ولّوا امرهم امراه- هرگز رستگار و پیروز نخواهد شد قومی که زنی را به حکومت خویش انتخاب کنند. «۳۵»»

نظیر همین روایت را سنن نسائی از ابی بکره «۳۶» نقل نموده، همچنین ترمذی به نقل از ابی بکره گفته: «این روایت صحیحی است «۳۷»» و نیز احمد در مسند خویش از ابی بکره بدین صورت نقل نموده: «لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرأه «۳۸»» و نیز به همین صورت با حذف سند، تحف العقول از پیامبر اکرم (ص)، نقل نموده «۳۹» و در نهایه ابن اثیر آمده، «ما افلح قوم قیمهم امرأه» و در حاشیهٔ همان کتاب از اللسان و الهروی آمده: «ما افلح قوم قیمتهم امرأه «۴۰»» و در خلاف نیز آمده است «لا یفلح قوم ولیتهم امرأه. «۴۱»»

---

(۳۵). صحیح بخاری ۳/ ۹۰ کتاب المغازی، باب کتاب النبی (ص) الی کسری و قیصر.

(۳۶). سنن نسائی ۸/ ۲۲۷، کتاب آداب القضاه، باب النهی عن استعمال النساء فی الحکم.

(۳۷). سنن ترمذی ۳/ ۳۶۰، ابواب الفتن، باب ۶۴، حدیث ۲۳۶۵.

(۳۸).

مسند احمد ۵/ ۳۸.

(۳۹). تحف العقول/ ۳۵.

(۴۰). نهایهٔ ابن اثیر ۴/ ۱۳۵.

(۴۱). خلاف ۳/ ۳۱۱.

و در کنز العمال آمده: «لا یقدس الله امه قادتهم امرأه. «۴۲»»

در هر صورت این حدیث از روایتهای مشهور است گرچه در الفاظ آن اندکی اختلاف می باشد و شاید بتوان ضعف سند آن را با شهرتش جبران کرد و دلالت آن بر مسأله واضح و آشکار است.

۲- مرحوم صدوق در خصال به سند خویش از جابر بن یزید جعفی

روایت نموده که گفت از ابو جعفر امام محمد باقر (ع) شنیدم که فرمود:

«بر زنان نیست نه اذان و نه اقامه و نه جمعه و جماعت و نه عیادت مریض و نه تشییع جنازه و نه لبیک گفتن با صدای بلند [در حج] و نه هروله دویدن بین صفا و مروه، و نه دست مالیدن به حجر الاسود و نه ورود به کعبه و نه سر تراشیدن به جز قیچی کردن مقداری از مو. زن به عهده نمی گیرد [یا نباید به عهده بگیرد] قضاوت را، و عهده دار نمی گردد [یا نباید عهده دار گردد] حکومت را، وی مورد مشورت قرار نمی گیرد و ذبح نمی کند مگر در شرایط اضطراری. «۴۳»»

در کتاب وسائل الشیعه نیز همین مضمون با کمی تفاوت (و لا تلی الاماره) آمده است. «۴۴»

آنچه از ظاهر این کلمات و عبارتها استفاده می گردد این است که مرد بودن در قضاوت و حکومت شرط وصفی است نه تکلیفی فقط، و به همین جهت بر خلاف فقرات قبلی که ظاهرش نفی وجوب و استحباب مؤکد است در مورد تولی زن با صیغهٔ نفی که از آن نهی اراده شده آمده- و لا تولی المرأه القضاء و ... زن نباید

قضـاوت و حکومت را به عهـده بگیرد- و ظاهر این عبارت حرمت و فساد تولی زن است، مگر اینکه با دلایل دیگر خلاف آن ثابت شود.

۳- در اواخر کتاب الفقیه از حماد بن عمرو، و انس بن محمد

از پدر خویش از امام جعفر صادق از پدران خویش (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضـرت در وصـیت خویش به علی (ع) فرمود:

---

(۴۲). کنز العمال ۶/ ۴۰، کتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۴۷۶۳.

(۴۳). لیس علی النسـاء اذان و لا اقامه و لا جمعه و لا جماعه و لا عیاده المریض و لا اتباع الجنائز و لا اجهار بالتلبیه و لا الهروله بین الصفا و المروه و لا استلام الحجر الاسود و لا دخول الکعبه و الا الحلق انما یقصرن من شعورهن و لا تولی امرأه القضاء و لا تولی الاماره و لا تستشار و لا تذبح الا من اضطرار. (خصال/ ۵۸۵، ابواب السبعین و ما فوقه، حدیث ۱۲).

(۴۴). وسائل الشیعه ۱۴/ ۱۶۲، ابواب مقدمات النکاح، باب ۲۳، حدیث ۱.

«ای علی بر زنان نیست نه جمعه و نه جماعت و نه اذان و نه اقامه و نه عیادت مریض و نه دنبال جنازه رفتن و نه هروله رفتن بین صفا و مروه و نه دست کشیدن به حجر الاسود و نه سر تراشیدن و زنان قضاوت را به عهده نگیرند و مورد مشورت واقع نشوند «۴۵».»

در این حـدیث، کلمـهٔ «لا تولی القضاء» محتمل است به معنی مصـدری باشـد، یعنی بر زنان نیست به عهده گرفتن قضاوت، که در این صورت سیاق کلام نفی است و عطف به جمله های قبلی است و به معنی نفی وجوب و استحباب مؤکد

است و منافاتی با صحت آن در صورت به عهده گرفتن قضاوت ندارد و محتمل است که فعل باشد با صیغۀ نفی به معنی نهی، که در این صورت ظهور در شرط وصفی بودن «مرد بودن» دارد و به قرینۀ ما بعد آن [که نهی از مشورت با زنان است] و آنچه در روایت قبلی گذشت، این احتمال صحیح تر بوده و به نظر می رسد که هر دو یک روایت باشند [که از دو طریق نقل شده اند].

۴– امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید:

«زمانی مردم را فرا می گیرد که مقرب نمی گردد در آن مگر سخن چین، و جالب شمرده نمی شود مگر فاجر، و ضعیف نمی شود مگر افراد با انصاف، در آن زمان صدقه دادن خسارت محسوب می گردد و صلۀ رحم منت، و عبادت وسیلۀ برتری جویی بر مردم، در آن زمان حکومت با مشورت زنان و فرمانروایی کودکان و تدبیر خواجگان اداره می گردد «۴۶».»

در متن عربی کلام امام (ع) «الماحل» کسی است که برای خود شیرینی، از دیگران سعایت می کند. واژۀ «لا یظرّف» یعنی ظریف شمرده نمی شود و «لا یضعّف» یعنی ناتوان به حساب نمی آید و کلمۀ «استطاله» به معنی تفوق و برتری است، و مراد به «امارت صبیان» یعنی حاکمیت افراد کم سن و سال که دارای تجربه و کفایت لازم نیستند یا حاکمیت کسی که عقل او کودکانه است اگر چه سن و سالی از او گذشته باشد و هنگامی که مشورت در امر حکومت با زنان مورد مذمت است واگذاردن همۀ امور حکومتی از بنیان به آنان به طریق اولی مورد نکوهش می باشد.

---

(۴۵). یا علی لیس علی النساء جمعه و لا جماعه و لا اذان و لا اقامه و لا

عیاده مریض و لا اتباع جنازه و لا هروله بین الصفا و المروه و لا استلام الحجر و لا حلق و لا تولی القضاء و لا تستشار، (الفقیه ۴/ ۳۶۴، باب النوادر، حدیث ۵۷۶۲).

(۴۶). یأتی علی الناس زمان لا یقرّب فیه الا الماحل و لا یظرّف فیه الا الفاجر و لا یضعف فیه الا المنصف. یعدون الصدقه فیه غرما و صله الرحم منا و العباده استطاله علی الناس، فعند ذلک یکون السلطان بمشوره النساء و اماره الصبیان و تدبیر الخصیان. (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۲، فیض ۱۱۳۲، لح/ ۴۸۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۲۳

۵- ترمذی در کتاب سنن

به سند خویش از ابو هریره از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«آن زمان که رهبران شما نیکانتان، و ثروتمندان شما بخشنده ترین افرادتان، و کارها بین شما با مشورت حل و فصل گردد زندگی کردن بر سطح زمین برای شما از دل خاک بهتر است. و اما آن هنگام که رهبران شما بدترینتان، و ثروتمندان شما بخیل ترینتان، و کارهای شما به دست زنانتان باشد پس داخل خاک برای شما از سطح آن زیبنده تر است «۴۷».»

۶- همین روایت در تحف العقول

اشاره

نیز از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است. «۴۸».

«از مشاورهٔ با زنان بپرهیز زیرا نظر آنان ناقص و تصمیمشان ناپایدار است و از طریق حجاب مشاهدهٔ آنان را بپوشان چرا که حجاب آنها را سالم تر و پاکتر نگاه می دارد. خارج شدن و بیرون رفتن آنها [از منزل] بدتر از این نیست که افراد غیر مطمئن را در بین آنان راه دهی، اگر بتوانی به جز تو کسی را نشناسند این کار را بکن. به زن بیش از حدّ توان وی بار مسئولیت منه، زیرا زن شاخهٔ گل است نه قهرمان، برای احترامش حدی نگهدار و او را به طمع میناداز که برای دیگران شفاعت کند «۴۹».»

مضمون این روایت با کمی تفاوت در کافی به سند خویش از عمرو بن ابی المقدام از امام باقر (ع) و نیز از عبد الرحمن بن کثیر به نقل از امام صادق (ع) از نامهٔ امام علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) و نیز از «اصبغ بن نباته» در نامهٔ آن حضرت (ع) به فرزندش محمد حنفیه نقل شده است و نیز صدوق در باب نوادر آخر کتاب الفقیه

از آن حضرت ضمن نامه به محمد حنفیه این روایت را نقل کرده است، مراجعه گردد، «۵۰» کلمهٔ «الافن» در متن

---

(۴۷). اذا کانت امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحائکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها و اذا کانت امراؤکم شرارکم و اغنیاؤکم بخلاؤکم و امورکم الی نسائکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها. (سنن ترمذی ۳/ ۳۶۱، ابواب الفتن باب ۶۴، حدیث ۲۳۶۸).

(۴۸). تحف العقول/ ۳۶.

(۴۹). و ایاك و مشاوره النساء فان رأیهن الی افن و عزمهن الی وهن و اکفف علیهن من ابصارهن بحجابک ایاهن فان شده الحجاب ابقی علیهن و لیس خروجهن بأشد من ادخالك من لا- یوثق به علیهن، و ان استطعت ان لا یعرفن فافعل، و لا تملك المرأه من امرها ما جاوز نفسها فان المرأه ریحانه و لیست بقهرمانه، و لا تعد بکرامتها نفسها و لا تطمعها فی ان تشفع بغیرها (لغیرها خ. ل). (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱، فیض/ ۹۳۸، لح/ ۴۰۵).

(۵۰). وسائل ۱۴/ ۱۲۰، ابواب مقدمات النکاح، باب ۸۷، حدیث ۱ و ۲ و ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۲۴

عربی روایت با حرکت فتحهٔ همزه و فاء و یا سکون فاء به معنی ضعف و سستی است.

نکات قابل توجه در روایت:

در این روایت چند نکته قابل استناد و توجه است که متذکر می گردیم:

۱- در این روایت، زن به گل تشبیه شده و این تشبیه در نهایت لطافت و زیبایی است، زیرا گل به خاطر ظرافت و لطافتش در کوچکترین تماس با اشیاء مختلف اثر می پذیرد و کمال و بهای خود را از دست می دهد. ارزش گل به این است که در مرغزار خویش بماند و رشد

کند و با دل انگیزی به زندگی نشاط بخشد و در برخوردی غیر از این ضایع خواهد شد، زنان نیز اینگونه هستند و قهرمان کسی است که بر امور حاکمیت یافته و در آن تصرف می نماید.

۲- در این روایت از مشورت کردن با زنان پرهیز داده شده. اگر زن برای مشورت در امور حکومتی صلاحیت نداشته باشد به طریق اولی شایستگی واگذاشتن مسئولیت حکومت و قضاوت به وی که به فکر و تدبیر قوی نیازمند است را ندارند.

۳- دستور به حجاب زنان در این روایت و تأکید بر بازداشتن آنان از بیرون رفتن از منزل و تماس با دیگران و ارتباط دیگران با آنان در داخل منزل، دلیل دیگری است بر اینکه نمی توان به آنان اموری که لازمهٔ آن تماس با مردان و ارتباط زیاد با جامعه است را واگذار نمود.

۴- واگذاشتن ولایت و حکومت به زنان، بار نهادن بیش از حد ظرفیت و توانایی جسمی و روحی بر آنان است [که در این روایت از تحمیل آن نهی گردیده] مگر اینکه گفته شود نهی از تملیک که در این روایت آمده منظور از آن در محدودهٔ مسائل خانوادگی است نه مسائل اجتماعی.

۵- نکتهٔ دیگری که در اواخر این روایت بدان اشاره شده و قابل توجه است این است که «زنان نباید در شفاعت کردن برای دیگران طمع کنند».

این مسئله ای است که همواره یکی از مشکلات و مصیبتهای رجال و شخصیتهای سیاسی اجتماعی بوده است (که افراد مختلف از طریق خانواده و همسران و مادران مسئولین به آنان کانال زده و از طریق عواطف به آنان فشار می آورده اند) و چه بسیار قوانین و ضوابطی که از

این طریق زیر پا گذارده می شده است.

در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید جریانی را از خیزران مادر یکی از خلفای عباسی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۲۵

نقل می کند که در این باره قابل توجه است. ایشان می نویسد:

«خیزران مادر موسی الهادی دربارهٔ توقعات و درخواستهای رجال و شخصیتها، بسیار زیاد نزد موسی شفاعت می کرد و مراجعین شب و روز در خانه اش مراجعه می کردند، این قدر این کار بالا گرفت که خلیفه اعلام کرد اگر به من خبر برسد که یکی از فرماندهان و خواص و خدمه و منشیان من به در خانهٔ مادرم آمده گردنش را می زنم و اموالش را مصادره می کنم» «۵۱».

بجاست از این نکتهٔ تاریخی شخصیتها و کسانی که در مصادر امور هستند عبرت بگیرند و به زنانشان اجازهٔ دخالت در سیاست و واسطه گری و شفاعت برای افراد توقعمند را ندهند.

۷- بحار الانوار از کنز کراجکی از امیر المؤمنین (ع)

روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«از مشورت با زنان بپرهیز مگر آنان را که به کمال عقل آزموده ای، زیرا رأی آنان به سوی ضعف و عزمشان به سمت سستی است ... و اگر توانستی به گونه ای رفتار کنی که هیچ کس را به غیر از تو نشناسند انجام ده، و هرگز زن را بیش از حد خویش بر کارها حاکمیت مده، این هم برای تو و هم برای وی مفیدتر است، همانا زن، گل است و قهرمان نیست.» «۵۲»

۸- و نیز امیر المؤمنین (ع) در توصیه به لشکریان خویش می فرماید:

«... و هرگز زنان را با آزار دادن تهییج نکنید اگر چه به آبروی شما توهین نموده و به فرماندهانتان ناسزا گویند، چرا که آنان در قوای بدنی و نفس و عقلهایشان ضعیف می باشند، ما در زمانه ای مأمور به دست نگاهداشتن از آنان بودیم که آنان مشرک بودند، اگر در زمان جاهلیت مردی زنی را مورد آزار قرار می داد- با یک قلوه سنگ یا با یک چوبدستی- نه تنها وی بلکه اعقاب و فرزندان وی نیز همواره مورد سرزنش بودند.» «۵۳»

---

(۵۱). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۱۶، ص ۱۲۵.

(۵۲). ایاک و مشاوره النساء الاـ من جربت بکمال عقل. فان رأیهن یجرّ الی الافن و عزمهن الی وهن ... و ان استطعت ان لا یعرفن غیرک فافعل، و لاـ تملک المرأه من امرها ما تجاوز نفسها فان ذلک انعم لبالها و بالک انما المرأه ریحانه و لیست بقهرمانه. (بحار ۱۰۰/ ۲۵۳ چاپ ایران ۱۰۳/ ۲۵۳ باب احوال الرجال و النساء، حدیث ۵۶).

(۵۳). و لا تهیجوا النساء بأذی و ان شتمن اعراضکم و سببن امراءکم فانهن ضعیفات القوی و الانفس و العقول. ان-

مبانی فقهی حکومت اسلامی،

ج ۲، ص: ۱۲۶

نظیر همین روایت در فروع کافی «۵۴» در روایتی از مالک بن اعین با کمی تفاوت آمده است.

۹- باز امیر المؤمنین (ع) پس از جریان جنگ جمل در خطبه ای می فرماید:

«ای مردم همانـا زنان هم از نظر ایمان و هم از جهت بهره و هم از موهبت عقل در رتبه ای کمتر از مردان قرار دارنـد، اما گواه بر کمبود ایمانشان بر کنار بودن از نماز و روزه در ایام عادت است و اما گواه بر نقصان عقل آنان این است که شهادت دو نفر آنان معادل گواهی یک مرد است، پس از زنان بد، بپرهیزید و مراقب نیکان آنان باشید، در کارهای نیک تسلیم آنان نباشید تا در کارهای بد، انتظار اطاعت از شما نداشته باشند.» «۵۵»

ما پیش از این گفتیم که زن و مرد در طبیعت خویش با یکـدیگر متفاوتند، زن انسانی است که ظرافت و احساس و عواطف بر وی غلبه دارد، بر عکس مرد، که خشونت و تعقل و تفکر در او بیشتر است و نظام وجود به هر دو بشدت نیازمند است.

زن و مرد در نظام وجود، همانند اعضای بدن یک انسان می باشـند که هر عضوی وظیفه مخصوص به خود را انجام می دهد و نـاتوانی یک عضو بر انجام وظایف عضو دیگر برای وی نقص نیست. از باب نمونه، چشم لطیف تر از پا و پا خشن تر از چشـم است، اما نه لطافت نقصی برای چشم است و نه خشونت نقصی برای پا و همین ویژگی طبیعی، حکمت عدم مشورت و اطاعت از زنـان اسـت، چرا که جوشـش احسـاس در آنهـا سـرشار است و به همین جهت نمی تـوان به رأی آنـان اعتمـاد نمـود، و اگر احساس بکنند که مرد به آنان

اعتماد نموده و به رأی آنان ترتیب اثر می دهد طمع بر آنان غالب شده و بر مرد و خرد او تسلط می یابند و در نتیجه تدبیر و عاقبت اندیشی جای خود را به تصمیمهای احساسی و عاطفی می دهد و اساس خانواده و اجتماع فرو می پاشد. «۵۶»

- کنا لنؤمر بالکف عنهن و انهن لمشرکات. و ان کان الرجل یتناول المرأه فی الجاهلیه بالفهر او الهراوه فیعیر بها و عقبه من بعده (نهج البلاغه نامهٔ ۱۴، فیض ۸۵۹، لح/ ۳۷۳).

(۵۴). کافی ۵/ ۳۹ کتاب الجهاد، باب ما کان یوصی امیر المؤمنین (ع) به عند القتال، حدیث ۴.

(۵۵). معاشر الناس، ان النساء نواقص الایمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول: فاما نقصان ایمانهن فقعودهن عن الصلاه و الصیام فی ایام حیضهن، و اما نقصان عقولهن فشهاده امرأتین کشهاده الرجل الواحد و اما نقصان حظوظهن فمواریثهن علی الانصاف من مواریث الرجال. فاتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن علی حذر، و لا تطیعوهن فی المعروف حتی لا یطمعن فی المنکر. (نهج البلاغه، خطبهٔ ۸۰، فیض/ ۱۷۹، لح/ ۱۰۵).

(۵۶). البته این نکته را همواره باید توجه داشت که نهی از مشورت با زنان فلسفه ای دارد و آن احساسی و عاطفی

در شرح نهج البلاغه عبده ذیل این کلام آمده است:

«امام نمی خواهد بفرماید کارهای نیک به صرف اینکه مورد نظر و درخواست زنان است متروک گردد، چرا که انجام ندادن کارهای نیک خود مخالف سنتهای صالحه است بویژه آنجا که کار نیک از واجبات باشد.

بلکه امام (ع) می خواهد بفهماند که کارهای نیک بدان جهت که کار نیک است باید انجام پذیرد، نه به مجرد اطاعت از دستور و

نظر زنان، و امام (ع) در این باره چه گفتار زیبایی فرموده، گفتاری که قرنها تجربه صحت آن را تائید نموده است و استثنایی در آن نیست مگر در معدودی از زنان که به مراتب بالایی از فطانت و زیرکی دست یافته و خود را به گونه ای تربیت نموده باشند که بر خلاف غرائز و ویژگیهای طبیعی خود به مسائل بنگرند و بر خلاف کشش ذاتی خود تصمیم گیری کنند «۵۷».»

۱۰- سنن ابن ماجه از پیامبر اکرم (ص) روایت می کند

که آن حضرت خطاب به زنی فرمود:

«من هرگز کم بهرگان در دین و خرد از خردمندان شما را ندیدم که بر خردمندان غلبه نموده باشد. آن زن گفت: ای رسول خدا کمی بهره در عقل و دین چگونه است؟ حضرت فرمود: بدان جهت که گواهی دو زن معادل گواهی یک مرد است و این دلیل بر نقصان عقل می باشد، و دیگر اینکه مدتی در هر ماه از نماز خواندن و در ماه رمضان از روزه معاف می باشد و این دلیل بر نقصان دین است «۵۸».»

۱۱- و از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که

[در ارتباط با نقش عایشه در جنگ جمل] فرمود:

- برخورد کردن آنان با مسائل است، و در مسائل سیاسی اجتماعی جامعه شایسته نیست احساسی و عاطفی برخورد شود، امّا در مسائل خصوصی و خانوادگی باید نظر آنان را نیز در نظر گرفت و به آنان شخصیت داد و اصولا- بین زن و مرد احترام متقابل است و در مسائل مربوط به زنان چه بسا نظر آنان صائب تر و درست تر باشد.

(از افاضات معظم له در درس).

(۵۷). شرح نهج البلاغه عبده ۱/ ۱۲۶.

(۵۸). ما رأیت من ناقصات عقل و دین اغلب لذی لب منکن. قالت: یا رسول الله و ما نقصان العقل و الدین؟ قال:

اما نقصان العقل فشهاده امرأتین تعدل شهاده رجل فهذا من نقصان العقل، و تمکث اللیالی ما تصلی و تعطر فی رمضان فهذا من نقصان الدین. (سنن ابن ماجه ۳/ ۱۳۲۶، کتاب الفتن، باب ۱۹، حدیث ۴۰۰۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۲۸

«و اما فلانی [عایشه] را رأی زنانگی و کینه ای که در قلبش جوشان بود فرا گرفت. «۵۹»»

۱۲ و ۱۳– فروع کافی با حذف برخی افراد سند از امام جعفر صادق

و آن حضرت از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمود:

«در مخالفت با زنان برکت است «۶۰».»

و نیز با همین سند روایت نموده که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«هر مرد که زنی او را اداره کند ملعون است «۶۱».»

این دو روایت را وسائل الشیعه نیز (در باب مقدمات نکاح) با کمی اشتباه در نقل سند «۶۲» و الفقیه در بخش نوادر نکاح «۶۳» آورده اند.

۱۴– کافی از تعدادی از اصحاب از احمد بن محمد از ابن محبوب

از عبد اللّه بن سنان از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که پیامبر اکرم (ص) سخن از زنان راند و فرمود:

«در کارهای نیک با زنان مخالفت کنید پیش از آنکه شما را به کارهای زشت وادار کنند. از بدهای آنان به خدا پناه ببرید و از نیکانشان بر حذر باشید «۶۴».»

این روایت از جهت سند قابل اعتماد است و در نهایت صحت و درستی است. به همین مضمون روایتهای دیگری نیز در این باب درج شده است.

---

(۵۹). و اما فلانه فادرکها رأی النساء و ضغن غلا فی صدرها. (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۵۶، فیض/ ۴۸۷، لح/ ۲۱۸).

(۶۰). فی خلاف النساء برکه (کافی ۵/ ۵۱۸، کتاب النکاح، باب فی ترک طاعه النساء، حدیث ۹).

(۶۱). کل امرئ تدبره امره فهو ملعون. (کافی ۵/ ۵۱۸، کتاب النکاح، باب فی ترک طاعه النساء، حدیث ۱۰).

(۶۲). وسائل ۱۴/ ۱۳۱، باب ۹۶ از ابواب مقدمات نکاح، حدیث ۳ و ۴.

کتاب وسائل با همهٔ دقتی که در نقل احادیث به کار برده در نقل این حدیث دو نفر از روات از سلسله سند حذف شده است. شاید در بازنویسی نسخه ها و مراحل چاپ این اشتباه رخ داده. و در همین باره من به فضلایی که پیرامون

مسائل تحقیق می کنند توصیه می نمایم که روایات را حتی الامکان از کتب اصلی نقل کنند و در مراحل تحقیق به آنها مراجعه نمایند، بخصوص در روایتهای محوری که می خواهند بر اساس آن فتوا بدهند به یک نقل و یک نوشته اکتفا نکنند، چون احتمال قلب و سقط در نوشته ها بسیار زیاد است، گاهی خود من نوشته ای را با دقت می نویسم ولی هنگامی که مراجعه می کنم کلمه ای از قلم افتاده و یا به اشتباه نوشته شده است. (از افاضات معظم له در درس).

(۶۳). الفقیه ۳/ ۴۶۸، باب نوادر النکاح، حدیث ۴۶۲۳ و ۴۶۲۲.

(۶۴). اعصوهن فی المعروف قبل ان یأمرنکم بالمنکر و نعوذوا بالله من شرارهن و کونوا من خیارهن علی حذر.

(کافی ۵/ ۵۱۶، کتاب النکاح، باب فی ترک طاعه النساء حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۲۹

۱۵- اختصاص شیخ مفید به نقل از ابن عباس،

مسائلی را که عبد اللّه بن سلام «۶۵» از پیامبر اکرم (ص) پرسیده نقل نموده، ضمن آن مسائل آمده است:

«... پس مرا خبر ده آیا آدم از حوا آفریده شده و یا حوا از آدم؟ حضرت فرمود: حوا از آدم چرا که اگر آدم از حوا آفریده شده بود طلاق به دست زنان بود نه به دست مردان. گفت آیا از تمامی آدم آفریده شده یا از قسمتی از آن؟

فرمود: از قسمتی از آن. زیرا اگر از تمامی آدم آفریده شده بود قضاوت برای زنان همانگونه که برای مردان جایز است جایز می بود. «۶۶»»

۱۶- مستدرک الوسائل از کتاب تحفه الاخوان

از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت نمود، که فرمود:

«ابن عباس گفت: آنگاه ندا داده شد ای حوا ... الان برای همیشه بیرون شو، تو را از عقل، دین، میراث و شهادت کم بهره قرار دادم ... و از میان شما کسی را حاکم قرار ندادم و از بین شما پیامبری برنیانگیزم. «۶۷»»

۱۷- و در کنز العمال آمده:

«زن، حکمی که بین مردم قضاوت نکند نیست. «۶۸»»

و روایات دیگری نظیر این روایات که در ابواب مختلف فقه وجود دارد و از مجموع آنها قطع اجمالی حاصل می کنیم که

برخی از آنها از ائمه معصومین (ع) صادر شده است.

علاوه بر اینکه سند برخی از این روایات صحیح بوده و از نظر دلالت- با ضمیمه کردن برخی از آنها با برخی دیگر- اطمینان حاصل می شود که حکومت و شعبه های مختلف آن که از آن جمله قضاوت است با طبیعت زن و مکلف بودن وی به حفظ پوشش و حجاب، سازگار نیست و ظاهرا (از نظر فقهی) مسأله واضح است و برای تشکیک و تردید در آن وجهی نیست.

---

(۶۵). عبد الله بن سلام، شخصی بود یهودی که خدمت پیامبر اکرم (ص) رسید و سؤالهای بسیار زیادی نمود آنگاه اسلام را پذیرفت. (از افاضات معظم له در درس).

(۶۶). فاخبرنی عن آدم خلق من حواء او حواء خلقت من آدم؟ قال بل خلقت حواء من آدم و لو ان آدم خلق من حواء لكان الطلاق بید النساء و لم یکن بید الرجال، قال: من كله او بعضه؟ قال: من بعضه و لو خلقت حواء من كله لجاز القضاء فی النساء كما یجوز فی الرجال. (اختصاص مفید/ ۵۰).

(۶۷). فنودیت یا حواء ... الآن اخرجی

ابـدا، فقـد جعلتـک نـاقصه العقـل و الـدین و المیراث و الشـهاده ... و لم اجعـل منکن حاکمـا و لا ابعث منکن نبیا. (مسـتدرک الوسائل ۲/ ۵۵۷، باب ۹۴ از ابواب مقدمات نکاح، حدیث ۲).

(۶۸). لا تکون المرأه حکما تقضی بین العامه. (کنز العمال ۶/ ۷۹، باب ۱ از کتاب الاماره، حدیث ۱۴۹۲۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۳۰

گذشـته از اینکه مجرد شک [شک در جواز و عدم جواز حکومت و قضاوت زن] در عدم جواز کافی است چرا که طبق اصـل اولی «لاـ ولاـیه لاحـد علی احـد» چنـانچه پیش از این گـذشت هیـچ کس را بر دیگری ولایت و حاکمیتی نیست مگر اینکه به وسیلهٔ دلیلی حاکمیت وی اثبات گردد و در این مورد عموم و یا اطلاقی که شامل حاکمیت زن نیز بگردد وجود ندارد.

البته گاهی به روایاتی نظیر روایت ابی خدیجه بر این شـرط اسـتدلال شده و آن روایتی است که ابی خدیجه از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«بپرهیزیـد که مرافعات خود را به نزد حاکمان سـتم ببرید ملاحظه کنید «مردی» از میان خودتان، آن که چیزی از قضایای ما را می داند، او را بین خودتان حکم قرار دهید، همانا من او را قاضی قرار دادم پس محاکمات خود را به نزد او ببرید. «۶۹»»

امّا ظاهرا باید گفت مسأله «مرد بودن» به عنوان شـرط قضاوت در اینجا مورد نظر نبوده بلکه روایت در صدد این بوده که مردم را از مراجعه به داوران سـتم بازدارد و شاید ذکر مرد در اینجا از باب تغلیب [چون در جمله غالبا به جای فرد، مرد استعمال می شد] بوده است، پس تمسک کردن

به مفهوم مرد در اینجا همانند تمسک به «مفهوم لقب» «۷۰» است که قطعا حجیتی برای آن نیست. به عبارت دیگر: اگر برای ما عموم و یا اطلاقی در باب جعل ولایت و قضاوت وجود داشت تخصیص و یا تقیید آن به این روایت مشکل بود.

بلی اگر عموم و اطلاقی نباشد چنانچه گفته شد اصل اولی اقتضای عدم ثبوت ولایت و قضاوت برای زنان را دارد. پس در اینجا ملاک، اصل اولی است نه این روایت.

گاهی برای اثبات این شرط نیز این گونه استدلال شده است:

پیشنماز شدن زن برای مرد، و بلکه طبق نظر برخی از فقها برای زنان نیز جایز نیست، پس به طریق اولی قضاوت و رهبری آنان برای عموم جامعه جایز نمی باشد.

در ارتباط با این استدلال باید گفت: جایز نبودن پیشنمازی زن برای مردان ظاهرا قطعی است اگر چه ما به روایت معتبری در این زمینه دست نیافته ایم. بلی در مستدرک از

---

(۶۹). ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور و لکن انظروا الی «رجل» منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسائل ۱۸/ ۴، ابواب صفات قاضی، باب ۱، حدیث ۵).

(۷۰). مفهوم لقب، تعلیق حکم بر موضوع خاصی است که مستلزم نفی حکم از موضوعات دیگر نیست. مثلا اگر گفتیم محمد رسول الله است، این جمله مستلزم نفی رسالت ابراهیم و عیسی (ع) نیست.

دعائم از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

«زن بر مردان امامت نکند، ولی می تواند پیشنمازی زنان را به عهده بگیرد. «۷۱»»

در هر صورت اولویت مورد ادعا ظاهرا صحیح به نظر

می رسد. امّا این اولویت جایز نبودن قضاوت زن برای زنان را ثابت نمی کند، زیرا ظاهرا زن می تواند پیشنمازی زنان را به عهده بگیرد که باید در جایگاه خود مورد مطالعه قرار گیرد.

---

(۷۱) لا تؤم المرأه الرجال و تصلی بالنساء (مستدرک الوسائل ۱/ ۴۹۱: باب ۱۸ از ابواب نماز جماعت، حدیث ۱).

فصل یازدهم شرط هشتم: پاکزادی

[توضیح این شرط]

یکی دیگر از شرایط حاکم و نیز قاضی پاکزادی (حلال زادگی) است.

در کلمات فقها و علمای سنت چه در باب قضاوت و چه در باب حکومت و رهبری من به چنین شرطی برخورد نکرده ام امّا اصحاب ما امامیه این شرط را در شرایط قاضی و نیز مجتهدی که مردم در صدد تقلید از وی می باشند مطرح فرموده اند و در کتب برخی از فقها ادعای اجماع نیز بر آن شده است.

مرحوم محقق در کتاب القضاء شرایع فرموده است:

«مقام قضاوت برای زنازاده در صورتی که حرامزادگی وی مسلم باشد منعقد نمی گردد، چنانچه پیشنمازی وی هم صحیح نیست و شهادت وی در امور ارزشمند نیز مورد قبول نمی باشد. «۱»»

و مرحوم صاحب جواهر در توضیح کلام فوق فرموده است:

«این معنی واضح است در صورتی که ما زنازاده را کافر بدانیم، اما در غیر این صورت باید به اجماعی که در این مسأله عنوان گردیده و به فحوا «۲» و اولویت کلمات اصحاب که بر منع از امامت و شهادت وی دلالت دارد- در صورتی که ما

---

(۱). شرایع الاسلام ۴/ ۶۷.

(۲). فحوی به معنی به طریق اولی است، یعنی اگر امامت نماز و شهادت حرامزاده جایز نباشد به طریق اولی قضاوت او جایز نیست (مقرر).

آن را بپذیریم- استناد کنیم، علاوه بر اینکه طبیعت مردم از زنازاده متنفر است «۳».

[فحوی به طریق اولی است، یعنی اگر امامت در نماز و شهادت حرامزاده جایز نباشد به طریق اولی قضاوت او جایز نیست].»

در مورد اجماع عنوان شده در کلام فوق پیش از این در مسأله اعتبار «مرد بودن» گفتیم که اجماعی برای ما حجت است که مسأله در کتابهایی نظیر مقنعه و نهایه و کتابهای صدوقین که مسائل اصولی منقول از معصومین (ع) را نقل می کنند مطرح گردیده باشد و چنین مسئله ای اصلا در اینگونه کتب ذکر نشده. بنابراین، اجماع در اینگونه مسائل حجت نیست. البته به فحوی می توان استدلال نمود.

دلایل کسانی که این شرط را مورد خدشه قرار داده اند:

کسانی که معتقدند این شرط جزء شرایط رهبری نیست ممکن است به سه دلیل تمسّک کنند.

۱- عمومات و اطلاقات اولیه، [بدین صورت که عمومات و اطلاقات اولیه که شرایط رهبری را ذکر نموده متعرض این شرط نشده است] البته در صورتی که چنین عمومات و اطلاقاتی ثابت گردد.

۲- سیرۀ عقلا، بدین صورت که در نظر آنان، رهبر باید قدرت ادارۀ جامعه را داشته باشد.

[دیگر چه لزومی دارد دقت شود که آیا پدر او کیست؟ و چگونه به دنیا آمده است؟].

۳- امارت و حکومت افرادی همانند زیاد بن أبیه که از طرف حضرت علی (ع) به حکومت فارس گماشته شده بود با اینکه پدر زیاد مشخص نبود و معاویه وی را به ابو سفیان ملحق کرد.

پاسخ به دلایل فوق:

اشاره

امّا این دلایل را می توان اینگونه پاسخ داد:

پاسخ دلیل اول:

اگر بر فرض، چنین اطلاقات و عموماتی وجود داشته باشد پس از اثبات اینکه این شرط، جزء شرایط رهبری است آن عمومات و اطلاقات تخصیص می خورد، چنانکه دلایلی بر اثبات این شرط وجود دارد که به ذکر آنها خواهیم پرداخت.

(۳). جواهر الکلام ۴/ ۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۳۵

پاسخ دلیل دوم:

معلوم نیست چنین سیره ای تا زمان ائمه معصومین (ع) مستمر باشد تا بگوییم ائمهٔ (ع) این سیره را تأیید نموده اند و بر فرض استمرار آن تا زمان ائمه باید گفت با روایاتی که خواهد آمد این سیره مورد ردع و مخالفت معصومین قرار گرفته است.

پاسخ دلیل سوم:

اولا زیاد بن أبیه از طرف شخص حضرت علی (ع) به ولایت فارس منصوب نگردیده بود، بلکه از طرف والی آن حضرت (در بصره) به آن دیار مأمور شده بود.

ثانیا زیاد در منزل عبید رومی متولد شده بود و طبق ضوابط شرعی (الولد للفراش) فرزند متعلق به کسی است که در خانواده و منزل وی به دنیا آمده (پدر زیاد، عبید می باشد) «۴» و الحاق وی به ابو سفیان بر خلاف موازین شرعی بوده است، چنانکه حضرت علی (ع) در نامه ای که به زیاد می نویسد در این باره می فرماید:

ابو سفیان در زمان عمر بن خطاب سخنی بدون اندیشه، از پیش خود و با تحریکات شیطان می گفت، سخن وی آن قدر بی پایه است که نه با آن نسب ثابت می شود و نه استحقاق میراث می آورد. کسی که به چنین سخنی متمسک شود همچون شتر بیگانه ای است که در جمع شتران گله وارد شود (و بخواهد از آبشخور آنان آب بنوشد که دیگران وی را کنار می زنند)، و یا همانند ظرفی است که به بار مرکبی آویزان است که با حرکت مرکب همواره در تزلزل و اضطراب می باشد.» «۵»

دلایل اثبات شرط پاکزادی در رهبر، قاضی و مرجع تقلید:

اشاره

دلیلهایی که به وسیلهٔ آن می توان شرط پاکزادی را در رهبر، قاضی و مرجع تقلید

---

(۴). زیاد بن أبیه، یا زیاد بن عبید، مادرش سمیه کنیز حارث بن کلده بوده که با غلامی رومی به اسم عبید ازدواج کرد و زیاد در خانهٔ این شخص به دنیا آمد و به گفتهٔ ابن ابی الحدید (در شرح نهج البلاغه ذیل نامهٔ فوق) زیاد همواره شرم داشت که خود را فرزند آن بردهٔ رومی بداند و به همین جهت به

زیاد بن أبیه معروف گشته بود.

زیـاد شخصـی زیرک، باهوش و سـخنران بود و به همین جهت ابو سـفیان وی را به خود منسوب کرد. در زمان عمر بن خطاب زیـاد از طرف وی سـرپرست کارهـای بصـره گردیـد و پس از جریان قتل عثمان از طرفـداران حضـرت علی (ع) به حساب می آمد. معاویه بارها درصدد جذب زیاد به دسـتگاه خود برآمد تا در نهایت پس از شـهادت حضرت علی (ع) با تمهید، وی را به خانوادهٔ اموی ملحق نمود. (اسد الغابه، جزء ۲، ص ۲۱۵).

(۵). و قـد کان من ابی سـفیان فی زمن عمر بن الخطاب فلته من حدیث النفس، و نزغه من نزغات الشـیطان: لا یثبت بها نسب و لا یستحق بها ارث، و المتعلق بها کالواغل المدفع، و النوط المذبذب. (نهج البلاغه، نامهٔ/ ۴۴، فیض/ ۹۶۳، لح/ ۴۱۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۳۶

اثبات کرد، علاوه بر اصل «۶» در مسأله به شرح زیر است:

۱- فحوای اشتراط پاکزادی در گواه و شاهد:

از اینکه فقهـا می گوینـد شاهـد و گواه بایـد حلال زاده باشـد اسـتفاده می گردد که به طریق اولی ولایت و حکومت حرامزاده مورد قبول نیست، چنانچه در کتاب خلاف این گونه آمده است:

«شـهادت حرامزاده مورد قبول نیست، گرچه عادل باشـد ... دلیل ما اجماع فرقهٔ امامیه و روایاتی است که در این باب وارد شده که از آن جمله است روایت پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «ولد الزنا شـر الثلاثه»- حرامزاده پلیدترین سه نفر (زن و مرد زناکار و خودش) می باشد. «۷»»

و در کـافی به سـند خـویش از ابی بصـیر روایت شـده که گفت از امـام محمـد بـاقر (ع) دربـارهٔ حرامزاده سـؤال کردم که: آیا شهادت وی جائز و

پذیرفته است؟ حضرت فرمود: «خیر» گفتم: حکم بن عتیبه گمان می کند پذیرفته است ... «۸»

و باز به سند صحیح از محمد بن مسلم از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«شهادت حرامزاده پذیرفته نیست.» «۹»

و روایات دیگری در این زمینه (که در وسایل الشیعه باب ۳۱ شهادات درج گردیده است). «۱۰»

۲- فحوای اشتراط پاکزادی در امام جماعت:

از فحوای دلایـل اشتراط پاکزادی در امام جماعت بر اساس قاعـدهٔ اولویت نیز اسـتفاده می گردد که رهبری امت اسـلامی باید حلال زاده باشد، در این مورد روایات زیاد است که از آن جمله است صحیحهٔ ابی بصیر از امام صادق (ع) که فرمود:

«پنج طایفه هسـتند که نمی توانند در هر صورت امامت مردم را به عهده بگیرند که از جملهٔ آنان دیوانه و حرامزاده را برشمرده است.» «۱۱»

---

(۶). مراد از اصل در اینجا همان اصل اولی «لا ولایه لاحـد علی احـد» است. اگر ما در صـلاحیت حرامزاده برای رهبری شـک داشته باشیم با استناد به اصل اولی می توان شایستگی وی را نفی کرد (مقرر).

(۷). خلاف ۳/ ۳۴۵، باب شهادات، مسأله/ ۵۷.

(۸). سألت ابا جعفر (ع) عن ولد الزنا أ تجوز شهادته؟ فقال لا، قلت: ان الحکم بن عتیبه یزعم ذالک.

(۹). لا تجوز شهاده والد الزنا.

(۱۰). وسائل ۱۸/ ۲۷۵، ابواب شهادات، باب ۳۱، حدیث ۱ و ۳ و ...

(۱۱). خمسه لا یؤمّون الناس علی کل حال، و عد منهم المجنون و ولد الزنا.

و در صحیحهٔ زراره از امام باقر (ع) آمده که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«هیچ یک از شما نباید پشت سر دیوانه و ولد الزنا نماز بخواند.» «۱۲».

۳– نجاست و پلیدی حرامزاده:

روایاتی که در پلیدی و نجاست حرامزاده وارد شده، دلیل دیگری بر ضرورت پاکزادی رهبری امت اسلامی می تواند باشد که از آن جمله است روایت و «شاء» از راوی خبر از امام جعفر صادق (ع) که گفت:

«آن حضرت نیم خوردهٔ حرامزاده و نیم خوردهٔ یهود و نصاری و مشرک و هر آن کسی که مخالف اسلام باشد را، همواره مکروه می دانست.» «۱۳»

و نیز خبر از

ابن ابی یعفور از امام جعفر صادق (ع) که آن حضرت فرمود:

«از چاهی که غسالۀ حمام در آن جمع می شود غسل مکن، چرا که در آن غسالۀ حرامزاده نیز هست که تا هفت نسل پاک نمی گردد، و در آن غساله، شخص ناصبی (کسی که به ائمه معصومین- علیهم السلام- ناسزا می گوید) است که وی بدترین این دو نفر است.» «۱۴»

و روایات دیگری نیز به همین مضمون وارد شده است.

البته مراد از این پلیدی و نجاست در اینجا علی الاقوی، نجاست معنوی و پلیدی ذاتی است، نه نجاست ظاهری، و گواه آن همین جملۀ «تا هفت نسل پاک نمی گردد» می باشد، زیرا نجاست ظاهری- بر فرض که قائل به آن شویم- به نسل دیگر منتقل نمی شود.

البته این مسأله که آیا نجاست ولد الزنا در صورت قائل شدن به آن به خاطر کفر اوست، یا اینکه نجاست او ثابت است- هر چند قائل شویم مسلمان است- یا اینکه چیزی است بین مسلمان و کافر و ... اینجا زمینۀ بحث آن نیست و باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

۴- همسانی دیۀ حرامزاده با دیۀ کافر ذمی:

دلیل دیگر، روایاتی است که دیۀ حرامزاده را برابر دیۀ کافر ذمی مقرر نموده است که از آن جمله است روایت ابراهیم بن عبد الحمید از امام جعفر صادق (ع) که فرمود:

---

(۱۲). لا یصلین احدکم خلف المجنون و ولد الزنا (وسائل ۵/ ۳۹۷، باب ۱۴ از ابواب صلاه الجماعه، حدیث ۱).

(۱۳). عن ابی عبد الله (ع) انه کره سؤر ولد الزنا و سؤر الیهودی و النصرانی و المشرک و کل من خالف الاسلام (وسائل ۱/ ۱۶۵، ابواب الاسآر، باب ۳، حدیث ۲).

(۱۴). لا تغتسل من البئر التی یجتمع

فیها غساله الحمام فان فیها غساله ولد الزنا و هو لا یطهر الی سبعه آباء و فیها غساله الناصب و هو شرهما. (وسائل ۱/ ۱۵۹، ابواب ماء المضاف، باب ۱۱، حدیث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۳۸

«دیۀ حرامزاده به اندازۀ کافر ذمی هشتصد درهم است.» «۱۵»

۵- پست تر بودن حرامزاده از کافر:

روایاتی که بر پلیدتر و پست تر بودن حرامزاده از کافر دلالت دارد که از آن جمله است صحیحۀ محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) که فرمود:

«شیر زن یهودی و نصرانی و مجوسی بهتر است نزد من از حرامزاده.» «۱۶»

۶- پلیدتر بودن حرامزاده از سگ و خوک:

روایاتی که حرامزاده را از سگ و خوک پست تر قلمداد کرده است، نظیر روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) که فرمود:

«همانا نوح در کشتی خود سگ و خوك سوار کرد، اما حرامزاده سوار نکرد و ناصبی از حرامزاده پست تر است. «۱۷»»

۷- تهی بودن وی از خیر و خوبی:

زراره از امام محمد باقر (ع) روایت می کند که فرمود:

«هیچ خیری در حرامزاده وجود ندارد، نه در پوست و نه در مو و نه در گوشت و نه در خون و نه در هیچ چیز دیگرش. «۱۸»»

۸- محروم بودن حرامزاده از بهشت:

دلیل دیگر روایاتی است که دلالت دارد حرامزاده وارد بهشت نمی گردد که از جملۀ آنها این روایت است. سعد بن عمر جلاب گفت، امام جعفر صادق (ع) به من فرمود:

«خداوند بهشت را پاك و پاك شده بیافرید، پس هرگز به جز کسی که تولد او پاك و طاهر باشد وارد آن نخواهد شد، و نیز فرمود: خوشا به حال آن کس که

(۱۵). دیه ولد الزنا دیه الذمی ثمانمائه درهم. (وسائل ۱۹/ ۱۶۴، ابواب دیات النفس، باب ۱۵، حدیث ۳ و ...).

(۱۶). لبن الیهودیه و النصرانیه و المجوسیه احب الیّ من ولد الزنا. (وسائل ۱۵/ ۱۸۴، ابواب احکام الاولاد، باب ۷۵، حدیث ۲).

(۱۷). ان نوحا حمل فی السفینه الکلب و الخنزیر و لم یحمل فیها ولد الزنا و ان الناصب شر من ولد الزنا (بحار الانوار ۵/ ۲۸۷، باب عله عذاب الاستیصال و حال ولد الزنا، حدیث ۱۳).

(۱۸). لا خیر فی ولد الزنا و لا فی بشره و لا فی شعره و لا فی لحمه و لا فی دمه و لا فی شی ء منه. (بحار الانوار ۵/ ۲۸۵، باب عله عذاب الاستیصال و حال ولد الزنا، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۳۹

مادر وی پاکدامن و با عفت باشد.» «۱۹»

و روایات دیگری به همین مضمون و در روایت أبی بکر آمده که گفت:

«من همراه با عبد اللّه عجلان خدمت امام صادق (ع) رسیدیم، عبد اللّه

گفت: مردی بـا ما دوست است که آنچه را ما می شناسیم، می شـناسد (به امامت شـما معتقـد است) امّا گفته می شود که وی حرامزاده است.

حضـرت رو به من کرد و فرمود: تو چه می گویی؟ عرض کردم: چنین حرفهایی را دیگران می گویند، حضـرت فرمود اگر آن شخص این چنین باشـد در جهنم برای وی خانه ای از «صـدر» بنا می شود که حرارت آتش را از وی دفع می کند و روزی اش را به وی عطا می کنند.» «۲۰»

در متن عربی روایت «وهج» هموزن «فرس» به معنی حرارت آتش است. و در کتاب بحار الانوار دربارهٔ معنی «من صدر» آمده: «یعنی در بالای جهنم برای وی خانه ای بنا می کننـد» و ظاهرا «صـدر» تحریف شـدهٔ «صبر» با فتح باء به معنی برف باشد که در نگارش به غلط نوشته شده و معنی آن این است که خانه ای از برف و یخ در جهنم برای وی می سازند.

[اینها دلایل هشتگانه ای بود که در این باب بدان استناد شد].

البته مـا مـدعی نیستیم که تمـام این روایـات از جهت سـند صـحیح و دلاـلت آن بر مقصود و منظور مـا کامـل است، خصوصـا روایاتی که با عقل و عدالت سازگاری ندارد. امّا در مجموع پستی و پلیدی حرامزاده هر چند عادل و مسلمان هم باشد، از آنها استفاده می گردد و همین اندازه برای ما کافی است که حکم کنیم وی صلاحیت رهبری امت اسلامی و احراز مقام مرجعیت و قضاوت را ندارد و تحقیق در مضامین اینگونه روایات باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

مرحوم مجلسی [با توجه به پیچیدگی حکم دربارهٔ حرامزاده در دنیا و کیفیت برخورد

---

(۱۹). ان الله خلق الجنه طاهره مطهره فلا یدخلها

الا من طابت ولادته و قال ابو عبـد الله (ع) طوبى لمن كانت امه عفيفه. (بحار ج ۵/ ۲۸۵، باب عله عذاب الاستيصال و حال ولد الزنا حديث ۴).

(۲۰). خبر ابی بکر قـال: کنـا عنـده، يعنی الصـادق (ع) و معنـا عبـد الله بن عجلان فقال عبـد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف و يقـال انه ولـد الزنـا، فقـال: مـا تقول؟ فقلت: ان ذلک ليقال له فقال (ع): ان کان ذلک کـذلک بنی له بيت فی النار من صدر يرد عنه وهج جهنم و يؤتی برزقه (بحار الانوار، ۵/ ۲۸۷، باب عله عذاب الاستيصال و حال ولد الزنا، حديث ۱۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۴۰

آن در قيامت] در بحار الانوار (جلد ۵ ص ۲۸۸) می فرمايد:

«اين مسأله از مسائلی است که عقلها در آن سرگردان شده و بزرگان علما در ارتباط با آن مردد مانده اند، و بازداشتن خويش از افتادن در اين گرداب سالم ترين راه است و من در اين باره چيزی را بهتر از اين نمی دانم که بگويم:

خداوند داناتر است که با وی (ولد الزنا) چه خواهد کرد.»

در هر صورت در مورد بحث مـا مسأله واضـح است، بويژه اينکه به صـرف شـک در صـلاحيت وی در اين مورد می توانيم به اصـل اولی (لا ولايه لاحـد علی احـد) اسـتناد نماييم، زيرا اصل، عـدم ولايت را اقتضا می کنـد، مگر اينکه خلاف آن به اثبات برسد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۴۱

فصل دوازدهم شرايط مورد اختلاف در رهبر

اشاره

تاکنون هشت شرط که از نظر ما برای والی و حاکم اسلامی مورد قبول بود متذکر شديم که عبارت بودند از:

۱- عقل کافی، ۲- اسلام و ايمان، ۳- عدالت، ۴- علم

و فقاهت، ۵- قدرت و حسن تدبیر، ۶- برکنار بودن از خصلتهای ناپسند (نظیر بخل و حرص و طمع) ۷- مرد بودن، ۸- پاکزادی،

و اکنون در ادامهٔ بحث به بررسی شرایطی که اعتبار آنها برای حاکم اسلامی و یا قاضی مورد اختلاف است می پردازیم و آنها شش شرط می باشند که عبارتند از:

۱- بلوغ.

۲- سلامت اعضای بدن و حواس.

۳- حریت (آزاد بودن).

۴- قرشیت (سید بودن).

۵- عصمت (معصوم بودن از گناه و خطا).

۶- منصوصیت (اعلام رهبری وی توسط پیامبر و یا ائمه معصومین (ع)).

که ما مجموع این شش شرط را در این فصل مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

شرط اول: بلوغ

کلمات فقها در مورد این شرط:

این شرط در کتابهای فقهی شیعه در مباحث شرایط قاضی و در کتابهای علمای سنت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۴۲

در مباحث شرایط والی و حاکم درج گردیده است. ما پیش از این در فصل اول این بخش کلمات برخی از علما و فقهای سنت را دربارهٔ این شرط نقل نمودیم. و اکنون برخی از کلمات فقهای شیعه در این زمینه را یادآور می شویم:

در کتاب القضاء شرایع آمده است:

«در قاضی شرط است بلوغ و کمال عقل و ایمان و عدالت و پاکزادی و علم و مرد بودن، پس قضاوت برای کودک و لو اینکه سالهای نزدیک به بلوغ را بگذراند منعقد نمی گردد» «۱»

صاحب جواهر در توضیح کلام فوق می افزاید:

«دیوانه نیز نمی تواند قضاوت را به عهده بگیرد، و لو اینکه جنون وی ادواری (هر چند مدت یک بار) باشد، چرا که کودک و دیوانه به گفتار و کردار خویش مسلط نیستند و دیگران سرپرستی آنان را به عهده دارند، پس برای احراز این منصب بزرگ و پرمسئولیت،

شایسته نمی باشند، و منصب امامت برای حضرت یحیی (ع) و حضرت صاحب الامر روحی له الفداء (که در سن کودکی به آنان واگذار گردید) یک نوع خواست و تقدیر الهی بوده است، همانند جریان حضرت عیسی بن مریم. «(۲)»

تفاوت پیامبران و ائمه معصومین با افراد معمولی در ارتباط با این شرط:

اینکه ما امامیه شرط بلوغ را جزء شرایط قطعی رهبری نیاوردیم، بدان جهت است که در برخی از کتب به موضوع بحث، عنوان امامت داده شده و ما قائل به اشتراط بلوغ در امام (بطور مطلق، حتی در امام معصوم) نیستیم، همان گونه که در پیامبری نیز این اعتقاد را داریم.

چنانچه مرحوم صاحب جواهر نیز بدین معنی اشاره داشت که حضرت عیسی و حضرت یحیی و نیز امامانی همچون امام جواد و حضرت حجت امام زمان (علیهم السلام) در کودکی به نبوت و امامت منصوب گردیدند، و همین دلیل روشنی است بر اینکه بالغ بودن شرط نبوت و امامت نیست، مگر اینکه گفته شود پیامبری پیامبر و امامت امام معصوم اموری استثنایی است و به صورت اعجاز انجام می پذیرد و دلیلی برای موضوع بحث فقهی ما

---

(۱). شرایع ۴/ ۶۷.

(۲). جواهر الکلام ۴۰/ ۱۲.

که سخن از افراد معمولی است که لازم است در زمان غیبت زعامت امت را به دست گیرند، نمی تواند باشد.

از طرف دیگر، کودک دارای استقلال اجتماعی نیست و حکم تکلیف متوجه او نمی باشد و به حکم شرع، سرپرستی او نیز به عهدهٔ ولی امر است، بر این اساس. پس شایستگی قضاوت و امامت را ندارد. گرچه سایر شرایط رهبری را دارا باشد، علاوه بر اینکه در صورت شک، اصل اولی نیز عدم صلاحیت وی را

اقتضا دارد.

از این روی، صحیح تر این است که بالغ بودن را، جزء شرایط رهبری به حساب بیاوریم، چنانچه در قضاوت نیز جزء شرایط قاضی محسوب می گردد. و مؤید این نظر کلام امیر المؤمنین (ع) است که فرمود:

«پس آن زمان (به هنگام ایجاد انحراف در حکومت جامعه) حکومت با مشورت زنان است و حکمرانی کودکان و تدبیر و ادارهٔ خواجگان «۳».»

شرط دوم: سلامت اعضای بدن و حواس

اشاره

در ارتباط با ضرورت و لزوم سلامت اعضا و حواس برای رهبری در فصل اول این بخش، برخی از کلمات علما را نقل نمودیم که فرازهای مربوط به این شرط اینگونه بود:

کلمات علما دربارهٔ این شرط:

ماوردی: سومین شرط: سالم بودن حواس می باشد، حواسی مانند چشم، گوش و زبان، تا دریافتهای خود را به شکل صحیح بدون واسطه بتواند درک و لمس کند.

چهارمین شرط: سلامت اعضای بدن از عیب و نقصی است که مانع از حرکت و تلاش گردد «۴».

در منهاج السنهٔ نووی آمده بود:

«رهبر باید دارای رأی و نظر و گوش و چشم و زبان باشد» «۵».

---

(۳). فعند ذلک یکون السلطان بمشوره النساء و اماره الصبیان و تدبیر الخصیان (نهج البلاغه حکمت/ ۱۰۲، فیض/ ۱۱۳۲، لح/ ۴۸۶).

(۴). الاحکام السلطانیه/ ۶.

(۵). المنهاج/ ۵۱۸، کتاب البغاه.

و در مقدمهٔ ابن خلدون:

«در رهبر، سلامت حواس و اعضایی که در نظر و عمل رهبری مؤثر باشند شرط است» «۶».

و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه:

«رهبر باید از جهت گوش و چشم و گویایی سالم باشد تا بتواند امور را حل و فصل نموده و بدون واسطه به احوال رعیت رسیدگی کند» «۷».

و در کتاب القضاء شرایع:

«در اینکه آیا کور می تواند قاضی باشد و یا نه اختلاف است و قول بهتر آنکه نمی تواند. چرا که قضاوت احتیاج به تشخیص دو طرف نزاع دارد» «۸».

آیا این شرط با توانایی و قدرت یک شرط است یا دو شرط؟

اما با تمام این احوال، ما به دلیل بخصوصی که سلامت حواس و اعضا را به عنوان یک شرط مستقل ذکر کرده باشد برخورد نکردیم و می توان این شرط را جزء همان شرط قدرت و توانایی به حساب آورد. زیرا اگر کسی برخی از اعضا و حواس اساسی بدن را فاقد باشد، به گونه ای که توانایی اداره و رهبری جامعه را نداشته باشد و یا نقصی در خلقت وی باشد که مردم از نزدیک شدن

به وی متنفر باشند، در واقع شرط توانایی را فاقد است و به همین جهت نمی توان این شرط را به عنوان یک شرط مستقل به حساب آورد.

گذشته از اینکه ما روایات زیادی داریم که شخص کور می تواند امام جماعت باشد، «۹» و بعید نیست بتواند منصب امامت را نیز به عهده بگیرد.

در سنن ابی داود به سند خویش از انس روایت نموده که: پیامبر اکرم (ص) دو بار ابن مکتوم (که شخصی نابینا بود) را در مدینه به جای خویش گماشت. «۱۰»

شرط سوم: حریت (آزاد بودن)

نظر فقها دربارهٔ این شرط:

بیشتر فقها، شرط «حریت» را در باب قضاوت و حکومت

---

(۶). مقدمهٔ ابن خلدون/ ۱۳۵، فصل ۲۶ از فصل ۳ از کتاب اول.

(۷). الفقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۴۱۷، مبحث شروط الامامه.

(۸). شرایع ۴/ ۶۸.

(۹). وسائل ۵/ ۴۰۹- ۴۱۰، ابواب صلاه الجماعه، باب ۲۱.

(۱۰). ان النبی (ص) استخلف ابن ام مکتوم علی المدینه مرتین/ سنن ابی داود، ۲/ ۱۱۸، کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب ۳.

متذکر شده و آن را از شرایط رهبری و قضاوت شمرده اند، چنانچه خواندیم أبو یعلی و شافعی، آن را یکی از شرایط رهبر دانسته اند.

و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه ادعای اجماع بر آن شده بود و در کتاب القضاء مبسوط دربارهٔ شرایط قاضی آمده است:

«قاضی باید بالغ، عاقل، «آزاد» و مرد باشد» «۱۱».

و لیکن در کتاب القضاء شرایع آمده است:

«آیا آزاد بودن در قاضی شرط است یا نه؟ مبسوط گفته شرط است، ولی آنچه به ذهن می رسد این است که شرط نباشد» «۱۲».

و در مسالك آمده است:

«آزاد بودن قاضی طبق نظر اکثریت و از آن جمله شیخ و پیروانش

شرط می باشد، چرا که قضاوت یک نوع ولایت و سرپرستی است و برده با تمام وجودش تحت سرپرستی مولای خویش است و تمام وقت او جزء حقوق مولایش می باشد.

و نیز بدان جهت که قضاوت از منصبهای آبرومند است که با وضعیت برده مناسب نیست» «۱۳».

و در کتاب القضاء بدایه المجتهد آمده است:

«و امّا شرط «آزاد بودن» برای قاضی اختلافی در آن نیست «۱۴»».

بررسی دلیلهای مورد استناد این شرط:

ممکن است در ارتباط با این شرط به این آیهٔ شریفه استدلال بشود:

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْ ءٍ وَ مَنْ رَزَقْناهُ مِنّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ «۱۵»- و خداوند مثل می زند بندهٔ مملوکی را که به هیچ چیز توانایی ندارد و آن کس را که از جانب خویش رزق نیکو بدو عنایت فرموده و وی از آن در آشکار و نهان انفاق می نماید، آیا این دو با هم برابرند؟».

فقها دربارهٔ ممنوع بودن بنده از تصرف، در قراردادهای دو طرفه (عقود) و یک طرفه

---

(۱۱). مبسوط ۸/ ۱۰۱.

(۱۲). شرایع ۴/ ۶۸.

(۱۳). مسالک ۲/ ۳۵۱.

(۱۴). بدایه المجتهد ۲/ ۴۴۹.

(۱۵). نحل/ ۷۵.

(ایقاعات) به این آیه استناد نموده اند و لازمهٔ ولایت و قضاوت نیز تصرف در امور و اموال است و این با ممنوع بودن برده از تصرف شرعی که اصطلاحا به آن «حجر» می گویند، سازگار نیست.

اما ممکن است از این استدلال اینگونه پاسخ داده شود که قدرت نداشتن بنده که در آیه مطرح گردیده قدرت نداشتن عرفی

است، نه قدرت نداشتن شرعی. یعنی بنده ای که تحت نظر و در اختیار مولای خویش قرار دارد بطور متعارف از خود مالکیت

نداشته و قدرت و نشاط بر انجام کاری مگر در حدی که مولایش به وی اجازه دهد ندارد، مؤید همین برداشت است قسمت بعدی آیه که مضمون آن این است که: «شخص آزاد هر گونه که بخواهد در آشکار و نهان از اموال خود انفاق می کند» و محدودیتهای بنده را ندارد.

و نیز آیهٔ بعدی آن که خداوند دو مرد را مثل می زند که یکی از آنها لال است و قدرت بر انجام هیچ کار ندارد و ... «۱۶»

اینها دلیل بر این است که این ناتوانی یک ناتوانی عرفی است، و لذا اگر بندهٔ شجاع و قوی الاراده ای یافت گردد که بنده بودن، وی را از تلاش و کارهای اجتماعی بازندارد و مولا به وی اجازه دهد که مسئولیتهای اجتماعی را قبول کند، چه مانعی دارد در صورتی که عمومات و اطلاقات ادله شامل این هم بگردد، بپذیریم که بنده نیز می تواند مسئولیت حکومت و قضاوت را عهده دار گردد؟

ممنوعیت از تصرف بنده نیز در گرو اجازهٔ مولایش می باشد و اگر مولا برای مدتی طولانی به وی اجازهٔ قبول مسئولیت بدهد و یا اینکه برای چندین سال برای انجام مسئولیتی از مولایش اجاره گردد، در این صورت نیز همانند تمام اشخاص آزاد می تواند در امور تصرف نموده و نظر بدهد. پس منوط بودن جواز تصرفات بنده به اجازه مولا مادامی که اجازهٔ به قوت خود باقی است مانعی برای قبول ولایت برده نیست و صرف شک در بقای آن، نظیر شک در مرگ شخص امام و حاکم نمی تواند مانعی برای تصدی برده باشد. به علاوه صرف بنده بودن از جهت شرع، نقصی نیست که وی را از قبول

ولایت بازدارد و لـذا بنـده می تواند امام جماعت باشد، چنانکه روایات بسـیاری در این باره رسـیده است که برای اطلاع بیشتر می توان به آنها مراجعه نمود. «۱۷» روایات دیگری نیز وارد شده که بر اساس آن می توان به بنده مسئولیت امامت و رهبری را واگذار نمود، از آن جمله روایتی است که

---

(۱۶). وَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْ ءٍ ...‏/ نحل/ ۷۶.

(۱۷). وسائل ۵/ ۴۰۰، ابواب صلاه الجماعه، باب ۱۶.

صحیح مسـلم از یحیی بن حصـین روایت می کند که گفت از جدهٔ خود شنیدم که می گفت پیامبر اکرم (ص) در حجه الوداع خطبه می خواند و می فرمود:

«اگر برده ای را بر شما گماشتند که بر اساس کتاب خداوند شما را رهبری کند از وی شنوایی و اطاعت داشته باشید». «۱۸»

و نیز روایت دیگری از آن حضرت (ص) آمده:

«اگر بردهٔ سیاهی بر شما گماشته شد که شما را بر اساس کتاب خداوند رهبری کند از وی شنوایی و اطاعت داشته باشید» «۱۹»

البته بـا توجه به اینکه موضوع این شـرط در زمانـهٔ مـا منتفی است و بردگی و بنـدگی بـدان صورت که در گذشـته رایـج بوده وجود ندارد، لذا بحث دربارهٔ این شرط را در همین جا پایان می دهیم.

شرط چهارم: قرشیت (سید بودن)

[بیان این شرط]

بیشتر کسـانی که از علمـای سـنت در بـاب امـامت و رهبری مطـالبی را به رشـتهٔ تحریر درآورده انـد، نظیر: ماوردی، ابی یعلی، نووی، صاحب الفقه علی المذاهب الاربعه و دیگران، قرشیت (سید بودن) را به عنوان یک شرط در رهبری به شمار آورده اند. حتی بسیاری از آنان ادعای اجماع و اتفاق بر آن نموده اند. اگر چه در مقدمه ابن خلدون

عبارتی بدین گونه آمده است:

«... در مورد شرط پنجم که آن «دارا بودن نسب قرشی است» اختلاف است «۲۰».

امّا از نظر ما شیعهٔ امامیه که قائل به نص در امامت ائمه دوازده گانه می باشیم قرشی بودن دوازده امام علیهم السلام- که همه از فرزندان هاشم و از قریش می باشند، قطعی و مسلم است و هیچ تردیدی در آن نیست.

امّا در زمان غیبت شرط قرشی بودن برای رهبری دلیلی بر آن نیست و بلکه به نظر ما شرط نبودن آن، مسلم و قطعی است، به خصوص اگر قائل شویم که در زمان غیبت فقها از جانب ائمه معصومین- علیهم السلام- برای حکومت و ولایت منصوب می باشند چرا که در

---

(۱۸). و لو استعمل علیکم عبد یقود کم بکتاب الله فاسمعوا له و اطیعوا./ صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۸، کتاب الاماره، باب ۸ حدیث ۱۸۳۸.

(۱۹). ان أمّر علیکم عبد مجدع (او اسود) یقودکم بکتاب الله فاسمعوا له و اطیعوا/ صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۸، کتاب الاماره، باب ۸.

(۲۰). مقدمهٔ ابن خلدون/ ۱۳۵، فصل ۲۶، از فصل ۳، از کتاب اول.

این صورت رهبری و ولایت آنان نظیر ولایت مالک اشتر از جانب امیر المؤمنین (ع) و کارگزاران پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام می باشد [و چنانچه مالک قرشی نبود در سایرین نیز قرشیت شرط نیست]. بله ممکن است در صورتی که چند نفر برای رهبری صلاحیت داشته باشند و همه دارای ویژگیها و شرایط مساوی باشند، آن کس که سیّد است و دارای نسبت قرشی است، را بر دیگران ترجیح دهیم، و این یکی از مرجحات باشد، چنانچه در باب امام جماعت نیز چنین

مرجحی ذکر گردیده، که البته ما، در آن نیز به دلیل محکم و مورد اعتمادی دست نیافته ایم.

نقد و بررسی روایات مورد استناد این شرط:

برای روشن تر شدن موضوع در این مقام، روایاتی را که در ارتباط با این شرط مورد استناد قرار گرفته متذکر می شویم، و همزمان به نقد و بررسی آنها نیز می پردازیم:

۱- بحار الانوار از عیون اخبار الرضا از امام رضا (ع) از پدران خویش از پیامبر اکرم (ص)، روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«پیشوایان از قریش هستند «۲۱»».

۲- در نهج البلاغه از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۱۴۸

«همانا پیشوایان از قریش می باشند، که در این تیره از هاشم کاشته شده اند، این مقام بر دیگران برازنده نیست و هرگز سایرین، شایستهٔ خلافت و ولایت نیستند «۲۲»».

آنچه از ظاهر این روایت ممکن است استفاده گردد این است که این حصر، حصر اضافی است در ارتباط با کسانی که در مقابل آن حضرت و در مقابل فرزندان آن حضرت- که منصوب از جانب خداوند بودند- ادعای خلافت داشتند.

جملهٔ «در این تیره کاشته شده اند» نیز اشاره به خود آن حضرت باشد که ائمه (ع) از نسل ایشان هستند. بر این اساس، پس روایت ناظر بر رهبران جامعه در عصر غیبت نیست.

ابن ابی الحدید معتزلی چون این کلام را بر خلاف معتقدات خویش یافته، در جهت

---

(۲۱). قال النبی (ص): الائمه من قریش./ بحار ۲۵/ ۱۰۴ کتاب الامامه، باب ان الائمه من قریش ... حدیث ۱، و عیون، باب ۳۱ حدیث ۲۷۲.

.(٢٢)

ان الائمه من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم، لا تصلح علی سواهم و لا تصلح الولاه من غیرهم./ نهج البلاغه خطبهٔ ۱۴۴، فیض/ ۴۳۷، لح/ ۲۰۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۴۹

توجیه آن گفته است:

«مراد از این کلام حضرت، بیان کمال امامت است، (یعنی کمال امامت را به جز این خانواده کسی دارا نمی باشد) همانند حدیث معروف «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد- نماز نیست برای همسایهٔ مسجد مگر در مسجد» که مراد از آن نفی صحت نیست بلکه نفی کمال است. یعنی نماز کامل نیست برای همسایهٔ مسجد مگر با ادای آن در مسجد «۲۳»».

امّا این توجیه اساسا خلاف ظاهر است. به خصوص با توجه به کلمهٔ «لا تصلح» که در آن شایستگی دیگران برای تصدی این مقام نفی شده است.

۳- عبد العزیز بن مسلم از امام رضا (ع) دربارهٔ ویژگیهای امام روایت نموده که فرمود:

«او (امام) از نسل پاک بتول است، در نسب وی هیچ سخنی نیست، و در حسب کسی با وی برابری نمی کند، در خانواده از قریش، در تیره از بنی هاشم، و در عترت از آل پیامبر (ص) است. «۲۴»»

۴- و نیز ضمن روایت طارق بن شهاب از امیر المؤمنین (ع) اینگونه آمده است:

«وی (امام) در سرافرازی خانوادگی از قریش، و در شرف از هاشم است. «۲۵»»

(اینها چند نمونه از روایاتی بود که در کتب شیعه دربارهٔ حسب و نسب امام روایت شده بود) و امّا از طریق سنت روایات بسیار است، بویژه روایاتی که در ارتباط با ردّ ادعای انصار در ماجرای سقیفه برای تصاحب خلافت هنگامی که می گفتند: «یک امیر از ما

و یک امیر از شما» بدان تمسک شده، که در ادامهٔ همین روایات متذکر می شویم:

۵- در کتاب صحیح مسلم، از ابو هریره از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«مردم در این کار (حکومت) پیرو قریش هستند، مسلمانان آنان پیرو مسلمانانشان و کافران آنان پیرو کافرانشان. «۲۶»»

---

(۲۳). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۹/ ۸۸.

(۲۴). و هو نسل المطهره البتول لا مغمز. فیه فی نسب و لا یدانیه ذو حسب، فی البیت من قریش و الذروه من هاشم و العتره من آل الرسول./ بحار ۲۵/ ۱۷۳، باب جامع فی صفات الامام، حدیث ۴.

(۲۵). فهو من الذروه من قریش و الشرف من هاشم./ بحار ۲۴/ ۱۷۲، باب جامع فی صفات الامام، حدیث ۳۸.

(۲۶). الناس تبع القریش فی هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، کافرهم تبع لکافرهم. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۱، کتاب الاماره، باب ۱ حدیث ۱۸۱۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۵۰

و روایات دیگری از این قبیل.

در حاشیهٔ همین کتاب (صحیح مسلم) آمده است که این جمله، اگر چه ظاهرش خبریه است، ولی در واقع امر و انشاء است، یعنی لازم است از قریش پیروی نموده و تابع آنان باشید.

امّا به نظر ما این برداشت باطل و بی اساس است، به قرینهٔ جملهٔ دوم روایت (جمله کافران مردم، تابع کافران قریش هستند) زیرا معنا ندارد که پیامبر اکرم (ص) کفار جهان را به اطاعت از کفار قریش دستور داده باشد! و نیز صحیح نیست از روایت مفهوم عموم استخراج کنیم، زیرا غیر ممکن است که همهٔ مردم کافر در همهٔ کشورها و همهٔ زمانها از کفار قریش اطاعت و پیروی نمایند. و امّا آنچه

از ظاهر روایت به دست می آید این است که مراد از آن بیان وضعیت مردم همان زمان و همان منطقه باشد، چنانکه اگر کسی به صورت متعارف بگوید مردم چنین و چنان هستند، منظور وی عموم مردم عصر و زمانهٔ خودش می باشد.

مؤید همین برداشت، روایتی است که عبد الرزاق از زهری از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«انصار عفیف و بردبارند و مردم پیرو قریش می باشند، مؤمنانشان پیرو مؤمنانشان و فاجرهایشان «۲۶» پیرو فاجرهایشان».

از این روایت به قرینهٔ تقابل قریش با انصار استفاده می شود که اینگونه روایات در محدودهٔ مسائل اجتماعی همان عصر و زمان بوده و در آن زمان، قریش به خاطر قوه و قدرت روحی و جسمی و شخصیت اجتماعی خویش و پرده داری کعبه و اعتباری که بین مردم داشتند مؤمن و کافرشان به طور طبیعی و قهری از سایر مردم پیشی گرفته و مورد متابعت قرار می گرفتند. در هر صورت نمی توان از این روایت، حکم شرعی (لزوم قرشی بودن امام را) استفاده نمود.

نظیر این روایت، باز روایتی است که جابر بن عبد اللّه از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«مردم در خیر و شر، پیرو قریش می باشند» «۲۷».

باز واضح است که چون پیامبر اکرم (ص) مردم را به پیروی از بدیها دعوت نمی کند

---

(۲۶). الانصار اعفه صبر، و الناس تبع لقریش مؤمنهم تبع لمؤمنهم، و فاجرهم تبع لفاجرهم المصنف ۱۱/ ۵۵، باب فضائل قریش، حدیث ۱۹۸۹۴.

(۲۷). الناس تبع لقریش فی الخیر و الشر. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۱، کتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۸۱۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۵۱

پس به طور قطع، این کلام در

مقام انشاء نیست [بلکه صرفا اخباری از ساختار موجود اجتماعی آن زمان است].

۶- صحیح بخاری از جابر بن سمره روایت نموده که گفت پیامبر اکرم (ص) ضمن سخنانی فرمود:

« (پس از من) دوازده نفر امیر خواهند بود، آنگاه در دنبالهٔ آن کلمه ای فرمود که من آن را درست نشنیدم، پدرم (که در آنجا حضور داشت) گفت، حضرت فرمود: همهٔ آنها از قریش هستند». «۲۸»

در سنن ترمذی نیز از جابر بن سمره روایت شده که گفت پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«پس از من دوازده تن امیر خواهند بود، آنگاه کلامی فرمود که من نشنیدم، از شخصی که در کنارم نشسته بود پرسیدم، آن شخص گفت، حضرت فرمود: همهٔ آنها از قریش می باشند.» «۲۹»

باز در کتاب صحیح مسلم از جابر بن سمره روایت شده که جابر گفت من به همراه پدرم بر پیامبر اکرم (ص) وارد شدیم، از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

«این امر پایان نخواهد پذیرفت مگر اینکه خلافت دوازده خلیفه در میان مردم به پایان رسد. آنگاه کلام دیگری فرمود که من آن را درست نشنیدم، از پدرم پرسیدم، گفت، فرمود: همهٔ آنها از قریش هستند». «۳۰»

در برخی از روایات نیز همین مضمون اینگونه آمده است:

«پیوسته امر مردم در گذر است، تا هنگامی که دوازده نفر بر آنان حکومت رانند». «۳۱»

و در روایتی دیگر اینگونه آمده است:

«پیوسته اسلام عزیز خواهد بود تا (پایان خلافت) دوازده خلیفه». «۳۲»

---

(۲۸). عن جابر بن سمره قال: سمعت النبی (ص) یقول: «یکون اثنا عشر امیرا» فقال کلمه لم اسمعها، فقال ابی: انه قال: «کلهم من قریش»./ صحیح بخاری ۴/ ۲۴۸، کتاب الاحکام.

(۲۹). یکون من بعدی اثنا عشر امیرا، قال: ثم تکلم

بشی ء لم افهمه فسالت الذی یلینی فقال، قال: «کلهم من قریش». سنن ترمذی ۳/ ۳۴۰، باب ۴۰ از کتاب الفتن، حدیث ۲۳۲۳.

(۳۰). ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفه، قال: ثم تکلم بکلام خفی علیّ قال فقلت لأبی:

ما قال؟ قال: «کلهم من قریش».

(۳۱). لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا.

(۳۲). لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۵۲

و در روایتی دیگر:

«پیوسته این «امر» عزیز خواهد بود تا دوازده خلیفه». «۳۳»

و در روایتی دیگر:

«پیوسته این «دین» عزیز و حیاتبخش خواهد بود تا پایان خلافت دوازده خلیفه». «۳۴»

و در روایتی دیگر:

«پیوسته این دین بپا خواهد بود تا قیام قیامت تا آنکه بر شما حکومت رانند دوازده خلیفه». «۳۵»

ذیل همهٔ این روایات جملهٔ «همهٔ آنان از قریش می باشند» ذکر گردیده است. «۳۶»

در مجموع این روایات آنچه قدر مشترک است، این است که راوی همهٔ آنها جابر بن سمره بن جندب است که به همراه پدرش خدمت پیامبر اکرم (ص) رسیده، و جملهٔ آخر را درست نمی شنود و آن را از پدرش و یا از شخص دیگری جویا می شود و ... چه بسا از مجموع این سیاق استفاده گردد که همهٔ اینها یک واقعه بیشتر نبوده که به سبب اختلاف در نقل به معنی از جابر روایات متعددی شده است، و نقل به معنی چیزی است که بین روایت کنندگان احادیث همواره شایع بوده است.

خلاصه کلام اینکه بر فرض صحت صدور روایت، ما عین جملات صادره از پیامبر اکرم (ص) را نمی دانیم، پس فقط در حد قدر مشترک می توان بدان استناد نمود.

امّا در مورد دلالت این

روایت بین شارحین (کتاب صحیح مسلم) اختلاف است، برخی گفته اند مراد از دوازده خلیفه، پیشوایان عادلی هستند که مستحق ولایت و حکومتند، برخی دیگر گفته اند مراد از دوازده خلیفه، کسانی هستند که همهٔ امت بر خلافت و حکومت آنان وحدت نظر یابند و برخی سخنان دیگری گفته اند، ولی ظاهرا وجه صحیح، همان سخن اول است و قهرا این روایت با آنچه ما شیعهٔ امامیه دربارهٔ دوازده امام علیهم السلام معتقدیم که بر امامت آنها تصریح شده و همه از قریش و از بطن هاشم هستند، منطبق است و شاید مقصود از آن تکلیف نمودن مردم به اطاعت ائمه دوازده گانه و قبول ولایت آنان بوده

---

(۳۳). لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفه.

(۳۴). لا یزال هذا الذین عزیزا منیعا الی اثنی عشر خلیفه.

(۳۵). لا یزال هذا الذین قائما حتی تقوم الساعه او یکون علیکم اثنا عشر خلیفه.

(۳۶). صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۲، و ۱۴۵۳، کتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۸۲۱، ۱۸۲۲.

است. و این مطلبی است شایان تأمل.

در هر صورت این روایت هیچ گونه دلالتی بر ضرورت قریشی بودن فقیه عادل مورد انتخاب مردم در زمان غیبت ندارد، چرا که در آن به دوازده امام تصریح شده است و این خود، دلیل مستقلی است بر اینکه در غیر دوازده امام- علیهم السلام- قریشی بودن شرط نیست.

۷- کتاب غیبت نعمانی از بزاز به سند خویش از انس بن مالك از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«پیوسته این امر پابرجا خواهد ماند- تا (پایان حکومت) دوازده زمامدار از قریش» «۳۷».

روایت دیگری شبیه این نیز از همین راوی نقل شده است.

۸- باز

در همـان کتـاب غیبت نعمـانی از عمر بن شـیبه (عثمـان بن ابی شـیبه. خ. ل) از ابی جحیفه روایت شـده که گفت من به همراه عموی خویش خدمت رسول خدا (ص) نشسته بودیم و آن حضرت سخنرانی می نمود و می فرمود:

«پیوسـته کـار مـا به صـلاح خواهـد گـذشت تا اینکه دوازده خلیفه که تمامی آنها از قریش می باشـند بر مردم حکومت راننـد» «۳۸».

سخن دربارهٔ این دو روایت و سیاق آنها همان است که در روایات پیشین گذشت.

۹- صحیح مسلم از عبد الله از پیامبر اکرم روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«پیوسته این امر (خلافت) در قریش تا زمانی که حتی دو نفر از مردم باقی مانده باشند، باقی خواهد ماند» «۳۹».

نظیر این روایت را بخـاری از ابن عمر نیز روایت کرده، با این تفاوت که به جای کلمـهٔ مردم (ناس) ضـمیر جمع (منهم) آورده است. «۴۰» اما ظاهرا عبارت مسلم صحیح تر است.

این روایت، ظهور در خبر دارد نه انشـاء، و بر فرض صـحت صـدور، بر همـان چیزی که ما شـیعهٔ امامیه بـدان معتقـدیم که امام دوازدهم (عجل الله فرجه) هنوز زنده است، منطبق

---

(۳۷). لن یزال هذا الامر قائما الی اثنی عشر قیما من قریش غیبت نعمانی/ ۷۵.، چاپ دیگر/ ۱۱۹، باب ۶ (باب ما روی فی الائمه الاثنی عشر من طرق العامه).

(۳۸). لا یزال امرنا صالحا حتی یصیر اثنا عشر خلیفه کلهم من قریش غیبت نعمانی/ ۷۸- چاپ دیگر ۱۲۵، باب ۶

(۳۹). لا یزال هذا الامر فی قریش ما بقی من الناس اثنان/ صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۲، کتاب الاماره، باب ۱ حدیث ۱۸۲۰

(۴۰). لا یزال هذا الامر فی قریش ما بقی منهم اثنان/ صحیح بخاری، ۲/

۲۶۵، باب مناقب قریش.

می باشد.

در اصول کافی نیز از یونس بن یعقوب از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«اگر بر روی زمین بیش از دو نفر باقی نمانند یکی از آن دو، امام خواهد بود». «۴۱»

البته این تأیید در صورتی است که مراد از امام در روایت، امام اصلی معصوم باشد و شاید آنچه در حدیث معروف ثقلین آمده که:

«این دو (قرآن و عترت) هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد تا آن زمان که در حوض بر من وارد گردند» «۴۲».

نیز دلیل بر بقای عترت ملازم با کتاب تا روز قیامت باشد، پس این روایت از دلایل زنده بودن حضرت حجت امام زمان [عجل اللّه فرجه و بقای آن حضرت تا روز قیامت نیز می باشد [و هرگز دلیل بر لزوم قرشی (سید) بودن خلفا در عصر طولانی غیبت نخواهد بود].

۱۰- در سنن ترمذی آمده، تعدادی از قبیلۀ ربیعه نزد عمرو بن عاص بودند، یکی از افراد بکر بن وائل به عمرو بن عاص گفت: قریش دست از کارهای خود بردارند یا اینکه خداوند، امر خلافت را در میان عموم عربهای غیر قرشی قرار خواهد داد، عمرو بن عاص گفت: دروغ گفتی، از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

«قریش، رهبران مردمند در خیر و شر، تا روز قیامت» «۴۳».

این روایت از چند جهت قابل خدشه است: اولا از جهت سند ضعیف و راوی آن غیر قابل اعتماد است. ثانیا ذکر «رهبر بودن قریش در کارهای ناپسند» و بدیها (چنانچه قبلا گفته شد) دلیل بر این است که روایت به معنی امری و انشایی نیست، پس خبر می باشد و

به ناچار آن را باید به گونه ای تأویل کرد و الا دروغ بودن آن آشکار است.

[می توان گفت منظور روایت، اخبار از ساختار اجتماعی آن زمان است، زیرا به طور مسلم افراد شرور و ناشایست قریش، برای همهٔ زمانها رهبران افراد بدسیرت نخواهند بود].

ثالثا این روایت با روایت دیگری که از یار و قرین عمرو عاص یعنی معاویه نقل شده

---

(۴۱). لو لم یکن فی الارض الا اثنان لکان الامام احدهما. اصول کافی ۱/ ۱۸۰ کتاب الحجّه، باب انه لو لم یبق ...

حدیث ۵.

(۴۲) .... لن یفترقا حتی یردا علی الحوض./ سنن ترمذی ۳/ ۳۲۸، باب مناقب اهل بیت النبی (ص) حدیث ۳۸۷۶.

(۴۳). قریش ولاه الناس فی الخیر و الشر الی یوم القیامه./ سنن ترمذی ۳/ ۳۴۲ باب ۴۲ از ابواب فتن، حدیث ۲۳۲۸.

معارض است و اطلاق آن توسط روایت معاویه نقض می شود و آن روایت، این است:

در صحیح بخاری از محمد بن جبیر بن مطعم روایت شده که گفت: نزد معاویه بودم، در جمعی از قریش که به وی خبر رسید عبد الله بن عمرو بن عاص طی سخنانی گفته است بزودی پادشاهی از عربهای قحطان به سلطنت خواهد رسید، معاویه با شنیدن این سخن غضبناک شده از جای برخاست و پس از حمد و ستایش خداوند سبحان گفت:

به من خبر رسیده که مردانی از شما سخنانی گفته اند که در کتاب خدا وجود نداشته و از پیامبر خدا نیز خبری از آن به ما نرسیده، اینان نادانان شما هستند، بپرهیزید از آرزوهای دراز که صاحبش را به گمراهی می کشاند.

بی گمان من از پیامبر خدا- که درود خدا بر او

باد- شنیدم که می فرمود:

«همانا این امر (خلافت) در میان قریش است. هیچ کس با آنان بر سر این امر به ستیز بر نمی خیزد، مگر اینکه خداوند وی را به روی دراندازد تا زمانی که آنان (قریش) دین را به پای می دارند» «۴۴».

در این روایت حاکمیت قریش را مقید به اقامهٔ دین توسط آنان نموده [در نتیجه اطلاق حاکمیت قریش که در روایت عمرو بن عاص آمده بود نقض شده است].

خلاصهٔ کلام و نتیجه:

[اینها نمونه های متعدد از روایاتی بود که دربارهٔ این شرط بدان تمسک شده بود] و ما بحث و گفتگو در این زمینه را بدین جهت به درازا کشاندیم که اکثر برادران سنی مذهب ما قرشی بودن را برای رهبری تا روز قیامت شرط می دانند. اما ما گفتیم که از نظر ما [شیعهٔ امامیه] تنها دوازده امام معصوم- علیهم السلام- از قریش و از بطن هاشم هستند و آنان حضرت امیر المؤمنین (ع) و یازده فرزند بزرگوارش می باشند.

امّا سایر رهبران و پیشوایان در عصر غیبت، نظیر حکام منصوب از جانب پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین هستند که برای آنها قرشیت و عصمت شرط نیست و تنها سایر شرطهایی که قبلا به ذکر آنها پرداخته شد نسبت به آنان معتبر است و این نکته ای است شایان توجه. و لکن در پایان مقال لازم است به نکته ای اشاره شود و آن نکته با استفاده از روایتی است که عبد الرزاق در کتاب مصنف خویش از معمر از زهری از سلیمان بن ابی حثمه از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

---

(۴۴). فانی سمعت رسول اللّه (ص) یقول: ان هذا الامر فی قریش لا یعادیهم احد

الا کبه اللّه علی وجهه ما اقاموا الدین./ صحیح بخاری ۲/ ۲۶۵، باب مناقب قریش.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۵۶

«به قریش نیاموزید بلکه از آنان فرا بگیرید، از قریش پیشی نگیرید و از آنان نیز عقب نمانید، چرا که برای هر فرد قرشی قدرت دو مرد است در رأی «۴۵»».

این روایت در صورتی که از جهت سند صحیح و تمام باشد، ممکن است از آن استفاده نمود که در صورت تحقق دیگر شرایط معتبره، سادات برای احراز مقام رهبری بر دیگران رجحان دارند، و مؤید مضمون این روایت است ویژگی طبیعی زنان سیده که در شصت سالگی یائسه می شوند.

چون جسم و عقل غالبا در قوت و ضعف هماهنگ و همسان یکدیگرند. [پس چنین نتیجه گیری کنیم که قدرت ادارهٔ شخص قرشی بیشتر از دیگران است و در نتیجه صلاحیت وی برای رهبری بیشتر است]. مگر اینکه در پاسخ گفته شود [اولا این بحث باید در شرط قدرت و توانایی مطرح گردد، نه به صورت شرط مستقل. و ثانیا] این روایت صرفا ارشادی است و در صدد بیان حکم وضعی و یا تکلیفی نیست [در نتیجه از جهت شرعی رجحانی برای فرد قرشی در به عهده گرفتن مسئولیتها بر دیگران نیست] و این نکته ای است شایان تأمل.

شرط پنجم: عصمت (مصون بودن از گناه و خطا):

نظر مرحوم علامه دربارهٔ شرط عصمت:

علمای شیعهٔ امامیه دربارهٔ ضرورت عصمت امام سخنانی گفته و به دلایلی از آیات و روایات استناد نموده اند که از باب نمونه، سخن مرحوم علامه را متذکر می گردیم:

«شیعهٔ امامیه و اسماعیلیه معتقدند که امام واجب است معصوم باشد، اما سایر فرقه های مسلمانان با این شرط مخالفند. برای اثبات آن دلایل چندگانه ای وجود دارد «۴۶»».

و نیز ایشان در کتاب

تذکره مطالبی دارد که خلاصهٔ آن، این چنین است:

«در دیدگاه شیعهٔ امامیه واجب است امام معصوم باشد، چرا که (اولا) وجوب ولایت و نیاز به امامت بدان جهت است که مردم در معرض خطا و اشتباه می باشند، بر این اساس، جایز نیست از امام نیز خطا سر بزند، چرا که در آن صورت، لازم می آید برای وی نیز امام دیگری تعیین شود و بدین گونه تسلسل به

---

(۴۵). لا ـ تعلموا قریشا و تعلموا منها و لا تتقدموا قریشا و لا تتأخروا عنها فان للقرشی قوه الرجلین. من غیرهم، یعنی فی الرأی./ المصنف ۱۱/ ۵۴، باب فضایل قریش، حدیث ۱۹۸۹۳.

(۴۶). کشف المراد/ ۲۸۶، مقصد ۵، مسأله ۲.

وجود می آید [که باطل است] پس واجب است امام معصوم باشد. [ثانیا] طبق فرمودهٔ خداوند متعال: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ»، اطاعت از دستورات امام بر ما واجب و لازم است و اگر امام معصوم نباشد، امکان دارد در مواردی به کار خطا و ناشایستی دستور دهد، پس اگر اطاعت از وی بر ما لازم و واجب باشد، امر به ضدین لازم می آید [امر به اطاعت از اولی الامر و امر به پرهیز از انجام کار خطا و ناشایست] و این نیز محال است و نیز واجب است امام از جانب پیامبر (ص) یا از جانب کسی که ولایت وی از جانب خدا و پیامبر تثبیت شده به امامت و رهبری منصوب گردد.

چرا که عصمت امری است مخفی که جز خدا و رسولش کسی بر آن مطلع نیست و واگذاشتن تعیین امام معصوم به عهدهٔ مردم تکلیف ما لا

یطاق است که امکان تعیین و تشخیص آن برای مردم میسر نیست» «۴۷».

در کلمات مرحوم علامه بر ضرورت عصمت امام به دو دلیل استناد شده، آنگاه اعتبار آن شرط را دلیل بر ضرورت تعیین امام معصوم از جانب خدا و پیامبر دانسته، تا نظر مخالفین که انعقاد امامت را به وسیلهٔ بیعت و انتخاب عمومی دانسته اند مردود بشمارد.

[ظاهرا منظور ایشان از مطرح کردن ضرورت عصمت برای امامت، در ارتباط دوازده امام (ع) می باشد در مقابل کسانی که پس از وفات پیامبر اکرم (ص) تعیین رهبری را با بیعت و انتخاب عمومی می پنداشتند، نه اینکه ایشان شرط عصمت را برای عموم فقها و رهبران در زمان غیبت نیز شرط دانسته باشند.]

عصمت چیست و معصوم کیست؟

اما در تفسیر معنی عصمت علمای امامیه سخنان بسیاری را بیان فرموده اند و در روایات نیز در تبیین و تفسیر آن مطالبی آمده که از آن جمله روایت منقول از زین العابدین امام سجاد (ع) است که شخصی از آن حضرت پرسید یا بن رسول اللّه معنی معصوم چیست؟ آن حضرت فرمود:

«معصوم کسی است که به ریسمان محکم خدا چنگ افکنده و ریسمان خدا همان قرآن است که با معصوم از یکدیگر جدا نمیگردند تا روز قیامت». «۴۷»

و در روایت دیگری هشام بن حکم از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که آن حضرت

---

(۴۷). عن علی بن الحسین (ع) قیل له یا بن رسول اللّه فما معنی المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل اللّه، و حبل اللّه هو القرآن لا یفترقان الی یوم القیامه بحار الانوار ۲۵/ ۱۹۴، کتاب الامامه، باب عصمتهم و لزوم عصمه الامام (ع) حدیث ۵.

فرمود:

«معصوم کسی است که با کمک و یاری خداوند از همهٔ محرمات الهی پرهیز نماید، خداوند تبارک و تعالی فرمود: وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ- هر کس به (ریسمان) خدا چنگ افکند بی گمان به راه راست هدایت یافته است» «۴۸».

اما بحث از عصمت پیامبر اکرم (ص) و ائمه دوازده گانه- علیهم السلام- و نیز پیامبران و اوصیای آنان یک بحث کلامی- اعتقادی است که فعلاـ ما در صدد وارد شدن در آن نیستیم، اما از نظر اعتقادی ما شیعهٔ امامیه به خاطر وجود اجماع و نیز روایات بسیار در این مورد به عصمت آنان معتقدیم که اجمالا برخی از آنها را یادآور می شویم:

در برخی از روایات آمده است:

«علی (ع) و سایر پیشوایان از نسل وی، معصوم اند» «۴۹».

و در دسته ای دیگر از روایات آمده:

«دو نویسندهٔ علی (فرشتگان ثبت اعمال) بر وی گناهی نگارش نکردند» «۵۰».

و در روایات دیگری به این تعبیر آمده:

«امام از خانوادهٔ ما نیست، مگر معصوم» «۵۱».

در برخی دیگر آمده:

«گناهی برای پیامبران و اوصیای آنان نیست، زیرا آنان پاک و معصوم هستند» «۵۲».

و روایات دیگری نظیر همین مضامین «۵۳» که فعلا ما، در صدد بررسی این گونه امور نیستیم. سخن و بحث ما اکنون این است که عصمت در والی و حاکم مسلمانان به طور مطلق شرط است یا نه؟ و مشخص است که اگر به چنین شرطی به صورت مطلق قائل شویم، تمام آنچه تا کنون در اثبات ولایت برای فقیه عادل در عصر غیبت گفته ایم نقض شده و فرو خواهد ریخت.

---

(۴۸). المعصوم هو الممتنع باللّه من جميع محارم اللّه- و قد قال اللّه تبارک و تعالى: و من يعتصم

باللّه فقد هدی الی صراط مستقیم. بحار ۲۵/ ۱۹۴. باب عصمتهم و لزوم عصمه الامام (ع) حدیث ۶.

(۴۹). علی و الائمه من ولده معصومون.

(۵۰). کاتبا علی (ع) لم یکتبا علیه ذنبا.

(۵۱). الامام منا لا یکون الا معصوما

(۵۲). الانبیاء و اوصیاؤهم لا ذنوب لهم لانهم معصومون، مطهرون.

(۵۳). بحار الانوار ۲۵/ ۱۹۱- ۲۱۱، باب لزوم عصمتهم و عصمه الامام (ع).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۵۹

از سوی دیگر برای بررسی این شرط، طبعا نمی توان به اخبار و روایاتی که پیش از این در عصمت پیامبران و دوازده امام- علیهم السلام- گفتیم، به جهت خاص بودن آنها استناد نمود، بلکه در این مقام باید به روایاتی که مقام عصمت را به طور مطلق برای امام ضروری شمرده، و نیز روایاتی که مقام امامت را صرفا یک مقام شامخ الهی دانسته که فقط با نص مشخص می گردد، نه به وسیلهٔ اختیار و انتخاب، استناد نمود که ذیلا نمونه هایی از آنها از نظر شما خواهد گذشت:

روایات مورد استناد در عصمت رهبری به نحو اطلاق:

۱- روایت طولانی عبد العزیز بن مسلم که مرحوم کلینی آن را در اصول کافی و صدوق در کتابهای خویش و نیز تحف العقول و غیبت نعمانی و احتجاج و بحار الانوار با کمی اختلاف در بعضی الفاظ درج نموده اند «۵۴»، (که در اینجا با توجه به اهمیت آن به ذکر فرازهایی از آن مطابق با نقل اصول کافی می پردازیم):

ابو محمد قاسم بن علا- با حذف برخی از راویان حدیث- از عبد العزیز بن مسلم روایت نموده که گفت: به همراه حضرت رضا (ع) در روز جمعه به شهر «مرو» وارد شدیم، آنگاه به مسجد جامع شهر در آمدیم، مردم با یکدیگر بر

سر امامت و رهبری اختلاف داشته و در این باره، سخنان بسیاری با یکدیگر رد و بدل می کردند، من خدمت مولای خویش علی بن موسی الرضا (ع) رسیده و اختلاف مردم در این باره را خدمت ایشان معروض داشتم، ایشان تبسمی نموده، آنگاه فرمودند:

«ای عبد العزیز، مردم ناآگاهند و با اظهار نظرهای خویش، خود را فریب می دهند، همانا خداوند عز و جل، هرگز پیامبرش را قبض روح ننمود، مگر اینکه دین را بر وی کامل گردانید ... و علی (ع) را به عنوان محور و امام در میان آنان بپای داشت و هرگز آنچه را امت بدان محتاج بود فرومگذاشت مگر اینکه امر آن را برای آنان روشن نمود پس هر که گمان کند خداوند عز و جل دین خود را ناقص گذاشته، بی گمان کتاب خدا را انکار نموده و آن کس که کتاب خدا را انکار کند،

---

(۵۴). امالی شیخ صدوق/ ۵۳۶- ۴۰، مجلس ۹۷، حدیث ۱. و عیون اخبار الرضا ۱/ ۲۱۶- ۲۲۲، باب ۲۰، حدیث ۱، و کمال الدین/ ۶۷۵- ۶۸۱ جزء ۲، باب ۵۸ حدیث ۳۱، و معانی الاخبار ۹۶- ۱۰۱، باب معنی الامام المبین، حدیث ۳، تحف العقول/ ۴۳۶- ۴۴۲ و غیبت نعمانی ۱۴۵- ۱۴۹- چاپ دیگر ۲۱۶- ۲۲۴ باب ۱۳ حدیث ۶. و الاحتجاج/ ۲۳۸- ۲۴۰ جزء ۲ چاپ دیگر ۲/ ۴۲۶- ۲۳۰ و بحار الانوار ۲۵/ ۱۲۰- ۱۲۸ کتاب الامامه، باب جامع فی صفات الامام، حدیث ۴.

به وی کافر شده است.

آیا مردم خودشان (بدون نص الهی) قدر امامت و جایگاه امام در میان خود را می توانند بفهمند و بدان معرفت داشته باشند تا

بتوانند خود، امام خویش را اختیار و انتخاب نمایند؟

همانـا امامت قـدرش والاتر و شأنش بزرگتر و جایگاهش رفیع تر و کرانه هایش گسترده تر و ژرفایش عمیق تر از آن است که مردم با خردهایشان به آن برسند و یا با آرائشان بدان دست یابند و یا با اختیار خود امامی را انتخاب نمایند ...

همانـا امر امـامت در میـان آل علی (ع) است تا روز قیامت، چرا که پس از محمـد (ص) هرگز پیامبری نخواهـد آمـد، پس این نادانـان از کجـا و چگونه بـا اختیـار و نظر خویش بر خود امـام و رهبر می گمارنـد؟! همانـا امامت، مقام و منزلت انبیا و میراث اوصـیاست، امامت خلافت خـدا در زمین، خلافت رسول خـدا (ص) بر مردم و مقام امیر المؤمنین (ع) و میراث حسن و حسـین علیهما السلام است، امامت زمام دین، نظام مسلمین، صلاح دنیا و عزت مؤمنین است.

امامت اساس اسلام رشدیابنده و شاخه های دستورات سایه گستر آن است.

با امام است که نماز و زکات و روزه و حـج و جهاد، تمامت یافته و مالیاتها و صـدقات جمع آوری شده و حدود و احکام خدا اجرا گشـته و مرزها و کرانه ها بر دشمنان بسته می گردد. امام است که حلال خدا را حلال، حرام خدا را حرام و حدود خدا را اقامه و دین خـدا را پاسـداری نموده و مردم را با حکمت و انـدرزهای نیکو و دلیلهای رسا به راه پروردگار فرا می خواند، امام چونان خورشید تابنده ای است که با نور خویش عالم را درخشان می کند ...

امام، امین خدا در میان خلق، حجت خدا در بین بندگان و خلیفۀ خدا در شهرها و کشورهاست و مردم را به دین خدا دعوت و

از حریم خدا حراست و حفاظت می نماید. امام از گناهان پاک، از عیوب مبرا، در آگاهی و علم ویژه، در بردباری و حلم مشهور، رشتهٔ اتصال دین، عزت مسلمین، خشم گیرنده بر منافقین و نابود کنندهٔ کافرین است.

امام، یگانهٔ روزگار خویش است که هیچ کس همپایه و هیچ دانشمندی معادل او نیست، جانشینی برای وی یافت نگشته و مشابهی برای وی نیست، تمام فضایل و نیکیها برای اوست بدون اینکه آنها را طلب نموده و یا کسب کرده باشد، بلکه از جانب خداوند کریم بخشنده بدین ویژگیها اختصاص یافته است، پس

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۶۱

کدامین شخص است که به حد شناسایی امام رسیده و یا بتواند او را اختیار و انتخاب نماید؟ ... در امر امامت، اختیار کجاست و خردها کجایند و نمونهٔ امام کجا یافت می گردند؟! آیا گمان می کنید که این (امر امامت) در غیر خانوادهٔ پیامبر خدا محمد (ص) یافت می گردد؟ به خدا سوگند نفسهایشان بدانان دروغ گفته و باطلها بر آنان چیره شده ...

اینان از انتخاب خدا و رسول خدا و اهل بیت او روی گردانده و به انتخاب و اختیار خود روی آورده اند و حال آنکه قرآن آنان را ندا داده و می فرماید: «وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ مٰا یَشٰاءُ وَ یَخْتٰارُ مٰا کٰانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ سُبْحٰانَ اللّٰهِ وَ تَعٰالیٰ عَمّٰا یُشْرِکُونَ «۵۵»- پروردگار تو آنچه را بخواهد آفریده و می گزیند، برای آنان اختیار و گزینشی نیست، منزه است خدا و برتر است از آنچه شرک می ورزند».

و نیز می فرماید: «وَ مٰا کٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لٰا مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَی اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ «۵۶»- هیچ

زن و مرد مؤمنی را نرسد هنگامی که خدا و رسولش امری را تعیین، و یا بدان حکم نمودند برای آنان اختیاری در کارهایشان باشد ...

پس چگونه می توانند آنان، خود امام خویش را اختیار نموده و برگزینند، و حال آنکه امام عالمی است که چیزی بروی پوشیده نیست، پاسداری است که از انجام وظایف خود کوتاهی نمی کند، معدن قداست و پاکی و ریاضت و پارسایی و علم و عبادت است. به دعوت پیامبر خدا و نسل پاک بتول ویژگی یافته، در نسبش هیچ سخن و در حسبش هیچ برابری ئی نیست، خاستگاهش از قریش، تبار و شجره اش از هاشم، عترتش از پیامبر و اعمالش مورد رضای خداوند تبارک و تعالی است، شرف شرافتمندان و شاخه ای از عبد مناف است، علمش فزاینده،، حلمش کامل، در امامت کاردان و قوی، به سیاست آگاه، واجب الاطاعه، قائم به امر خداوند عز و جل، نصیحت گر بندگان خدا و حافظ دین خداست.

و آنگاه که خداوند عز و جل، بنده ای را بر انجام کارهای سایر بندگانش انتخاب می کند، برای انجام وظایف سینه اش را فراخ، چشمه های حکمت را از قلبش جاری، و به وی علم و آگاهی الهام می دارد، آنگاه وی در جواب در نمانده،

---

(۵۵). قصص (۲۸)/ ۶۸.

(۵۶). احزاب (۳۳)/ ۳۶.

و از راه درست و صواب به راه حیرت و سرگردانی کشیده نخواهد شد، پس وی در این هنگام معصوم و مورد تأیید و حمایت الهی و محفوظ از لغزش و خطاست و بدین گونه خداوند به وی مقامی ممتاز بخشیده تا حجتی باشد بر بندگان و شاهدی بر مخلوقات، و این فضل خداست به هر

که خواهد عطا نماید که وی دارای فضلی بزرگ و بی منتهاست.

پس آیا آنان [مردمی که دربارهٔ امامت سخن می گویند] می توانند به چنین امامی دست یافته و آن را برگزینند و یا آنکه را برگزیده اند این صفات و ویژگیها را داراست که از وی اطاعت و پیروی نمایند؟ «۵۷» ...»

---

(۵۷). ابو محمّد القاسم بن العلا- رفعه- عن عبد العزیز بن مسلم قال: کنا مع الرضا (ع) بمرو فاجتمعنا فی الجامع یوم الجمعه فی بدء مقدمنا فاداروا امر الامامه و ذکروا اکثره الاختلاف فیها فدخلت علی سیدی (ع) فاعلمته خوض الناس فیه فتبسم (ع) ثم قال: یا عبد العزیز، جهل القوم و خدعوا عن آرائهم. ان اللّه- عزّ و جلّ- لم یقبض نبیه حتی اکمل به الدین ... و اقام لهم علیا (ع) علما و اماما و ما ترک لهم شیئا یحتاج الیه الامه الا نبیه فمن زعم ان اللّه- عز و جل- لم یکمل دینه فقد رد کتاب اللّه و من رد کتاب اللّه فهو کافر به. هل یعرفون قدر الامامه و محلها من الامه فیجوز فیها اختیارهم؟! ان الامامه اجل قدرا و اعظم شأنا و اعلا مکانا و امنع جانبا و ابعد غورا من ان یبلغها الناس بعقولهم او ینالوا بآرائهم او یقیموا اماما باختیارهم ... فهی فی ولد علی (ع) خاصه الی یوم القیامه، اذ لا- بنی بعد خلافه رسول اللّه (ص) و مقام امیر المؤمنین (ع) و میراث الحسن و الحسین- علیهما السلام- ان الامه زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین، ان الامامه اس الاسلام النامی و فرعه السامی، بالامام تمام الصلاه و الزکاه و الصیام و

الحج و الجهاد و توفير الفى و الصدقات و امضاء الحدود و الاحكام و منع الثغور و الاطراف. الامام يحل حلال اللّه و يحرم حرام اللّه و يقيم حدود اللّه و يذب عن دين اللّه و يدعو الى سبيل ربه بالحكمه و الموعظه الحسنه و الحجه البالغه.

الامام كالشمس الطالعه المجلله بنورها للعالم ... الامام امين اللّه فى خلقه و حجته على عباده و خليفته فى بلاده و الداعى الى اللّه و الذاب عن حرم اللّه. الامام المطهر من الذنوب و المبرّأ عن العيوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم. نظام الدين و عز المسلمين و غيظ المنافقين و بوار الكافرين. الامام واحد دهره، لا يدانيه احد و لا يعادله عالم و لا يوجد منه بدل و لا مثل و لا نظير. مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له و لا اكتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب، فمن ذا الذين يبلغ معرفه الامام او يمكنه اختياره ...

فاين الاختيار من هذا و اين العقول من هذا؟ و اين يوجد مثل هذا؟ أ تظنون ان ذلک يوجد فى غير آل الرسول محمد (ص) كذبتهم و اللّه انفسهم و منتهم الاباطيل ...

رغبوا عن اختيار اللّه و اختيار رسول اللّه و اهل بيته الى اختيارهم، و القرآن يناديهم: وَ رَبُّکَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحانَ اللّهِ وَ تَعالى عَمّا يُشْرِكُونَ» و قال عز و جل: «وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَى اللّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ... فكيف لهم باختيار الامام؟ و الامام عالم لا يجهل و راع لا ينكل معدن القدس و الطهاره و النسک و الزهاده

و العلم و العباده، مخصوص بـدعوه الرسول و نسل المطهره المبتول لا مغمز فیه فی نسب، لا یـداینه ذو حسب، فالبیت من قریش و الذروه من هاشم و العتره من الرسول و الرضا من اللّه–

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۶۳

۲– در خبر سلیمان بن مهران از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمود:

«ده خصـلت از ویژگیهـای امـام است: معصوم بودن، تعیین شـدن وی (توسط پیامبر و یا امامان قبلی) آگاهترین و نیز باتقواترین مردم در راه خـدا بودن، دانـاترین مردم به کتـاب خداونـد بودن، و اینکه دارای وصـیتی ظاهر و آشـکار باشـد و اینکه معجزه و برهان روشنی به همراه داشته باشد و ... «۵۸»»

۳– در خبر عیاشی از ابی عمرو زبیری از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«همانـا از جمله ویژگیهایی که شـخص با دارا بودن آنها مسـتحق امامت می گردد، پاک کردن و پاک بودن از گناهان بزرگی است که انسـان را به آتش می افکنـد، آنگـاه برخورداری از دانشـی است که به تمام آنچه امت از حلال و حرام بـدان نیازمند است، پرتو افکند و نیز آگاهی داشتن به کتاب الهی ... «۵۹»».

۴– و از تفسیر نعمانی از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«امامی که شایسـتهٔ امامت است برای وی علامتهایی است: یکی اینکه بداند از گناهان، چه کوچک و چه بزرگ معصوم است، دیگر اینکه در فتوی لغزش نداشـته و در جواب به خطا نرود و سهو و فراموشی به وی دست ندهد و اینکه به چیزی از امور دنیا خود را سرگرم نسازد» «۶۰».

– عز و جل– شرف الاشراف و الفرع من عبد مناف، نامی

العلم كامل الحلم مضطلع بالامامه عالم بالسياسه مفروض الطاعه، قائم بامر الله- عز و جل- ناصح لعباد الله حافظ لدين الله ... و ان العبد اذا اختاره الله- عز و جل- لامور عباده شرح صدره لذلک و اودع قلبه ينابيع الحكمه و الهمه العلم الهاما فلم يعى بعده بجواب و لا يحير فيه عن الصواب. فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد امن من الخطايا و الزلل و العثار، يخصه الله بذلک ليكون حجته على عباده و شاهده على خلقه و ذلک فضل اللّه يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم، فهل يقدرون على مثل هذا فيختارونه او يكون مختارهم بهذه الصفه فيقدمونه؟ (كافى ۱/ ۱۹۸، كتاب الحجّه، باب نادر جامع فى فضل الامام و صفاته، حديث ۱).

(۵۸). عشر خصال من صفات الامام: العصمه، و النصوص، و ان يكون اعلم الناس و اتقاهم لله و اعلمهم بكتاب الله، و ان يكون صاحب الوصيه الظاهره، و يكون له المعجزه و الدليل ... (بحار الانوار ۲۵/ ۱۴۰، كتاب الامامه، باب جامع فى صفات الامام، حديث ۱۲).

(۵۹). ان مما استحقت به الامامه التطهير و الطهاره من الذنوب و المعاصى الموبقه التى توجب النار، ثم العلم المنور بجميع ما يحتاج اليه الامه من حلالها و حرامها، و العلم بكتابها (بحار ۲۵/ ۱۴۹، باب جامع فى صفات الامام، حديث ۲۴).

(۶۰). و الامام المستحق للامامه له علامات، فمنها ان يعلم انه معصوم من الذنوب كلها صغيرها و كبيرها لا يزل فى الفتيا و لا يخطئ فى الجواب و لا يسهو و لا ينسى و لا يلهو بشى ء من امر الدنيا. (بحار ۲۵/ ۱۶۴، باب جامع فى صفات الامام، حديث ۳۲).

مبانى

فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۶۴

۵- در خبر سلیم بن قیس آمده است که گفت: از امیر المؤمنین (ع) شنیدم که می فرمود:

«اطاعت تنها از آن خداوند عز و جل و پیامبر وی و اولی الامر است و به اطاعت اولی الامر دستور داده شده بدان جهت که آنان معصوم بوده و از گناه مبرا هستند و هرگز به معصیت خداوند فرمان نمی دهند» «۶۱».

۶- و در عیون اخبار الرضا، ضمن نامه ای که حضرت امام رضا (ع) به مأمون نوشته آمده است:

«هرگز خداوند پیروی از کسی که می داند فریبکار است و مردم را به گمراهی و ضلالت می کشاند را واجب نکرده است «۶۲»».

۷- و در خبر خصال (از مفضل بن عمر) از امام صادق (ع) آمده که آن حضرت دربارهٔ گفتار خداوند سبحان «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ «۶۳»» فرمود:

«مراد از آیهٔ شریفه این است که رهبری برای کسی که بت و یا مجسمه ای را پرستیده و یا برای یک لحظه به خداوند شرک ورزیده، و لو پس از آن اسلام آورده باشد، روا و شایسته نیست.»

ظلم: قرار گرفتن هر چیز در غیر جای خودش است و شرک بزرگترین ظلم است، خداوند عز و جل فرمود: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ «۶۴»» و نیز امامت شایسته نیست برای کسی که گناهی از گناهان- چه کوچک و چه بزرگ- مرتکب شده باشد و لو اینکه پس از آن توبه کرده باشد. و نیز نمی تواند اقامهٔ حدّ کند کسی که به گردن وی حدی است، پس در این صورت امام الزاما باید معصوم باشد و عصمت وی شناخته نمی گردد مگر با تصریح از جانب خداوند عز و جل که

توسط پیامبرش بیان نموده است، چرا که عصمت همانند سیاهی و سفیدی (رنگ پوست) نیست که در ظاهر خلقت انسان آشکار باشد، بلکه پنهان است و جز با

---

(۶۱). انما الطاعه لله- عز و جل- و لرسوله و لولاه الامر، و انما امر بطاعه اولی الامر لانهم معصومون مطهرون لا یأمرون بمعصیه. (بحار ۲۵/ ۲۰۰، باب عصمتهم و لزوم عصمه الامام (ع)، حدیث ۱۱).

(۶۲). لا یفرض الله- تعالی- طاعه من یعلم انه یضلهم و یغویهم ... (بحار، ۲۵/ ۱۹۹، باب عصمتهم و لزوم عصمه الامام (ع)، حدیث ۹)

(۶۳). بقره (۲)/ ۱۲۴

(۶۴). لقمان (۳۱)/ ۱۳

بیان خداوند علام الغیوب آشکار نمی گردد. «۶۵»

این روایت (روایت هفتم) در پایان روایت طولانی ای که مرحوم صدوق در ابواب خمسه خصال از مفضل بن عمر، از امام صادق (ع) ذکر نموده، آمده است و ظاهرا قسمتهای عمده ای از آخر آن جزء روایت نیست، بلکه توضیحاتی از خود مرحوم صدوق است، چنانچه در حاشیۀ خصال نیز همین احتمال ذکر گردیده «۶۶» و آنچه ما اینجا آوردیم از همین قسمت روایت بود، مراجعه شود.

عدم تنافی روایات عصمت با تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت:

و اما در ارتباط با سایر روایات فوق (که بر لزوم عصمت امام به صورت مطلق تصریح داشت) خلاصۀ کلام در آن، این است که:

لفظ امام چنانچه پیش از این گفته شد، گویا از لفظ «امام» با فتح همزه به معنی جلو و جلودار گرفته شده و امام در حقیقت یا در اعتبار کسی است که پیشوای انسان در نماز، در حج و سایر امور باشد و طبیعت پیشوایی اقتضا می کند که وی از خطا و گناه معصوم باشد، تا خداوند متعال

اطاعت وی را به صورت مطلق بر مردم واجب و لازم نموده باشد، و از آن جهت که بر عصمت و سایر فضایل درونی غالبا کسی جز خداوند متعال یا پیامبرش به وسیلهٔ وحی مطلع نیست، پس امام جز از جانب خداوند متعال و یا بیان و نص وی نمی تواند منصوب گردد و آن کس که برای امامت از جانب خداوند متعال بدون واسطه منصوب می شود، کسی به جز معصوم نمی تواند باشد. و مراد از روایاتی که ذکر گردید، بخصوص روایت طولانی عبد العزیز بن مسلم، بیان همین مفهوم و معناست.

امّا در اینجا باید نکته ای را در نظر داشت و آن اینکه: اصول وظایف امام و تکلیفهای عمده ای که از جانب خداوند متعال به عهدهٔ وی گذاشته شده سه گونه است:

الف- بیان احکام الهی و حفظ آنها از بدعتها و اوهام.

---

(۶۵). عنی به ان الامامه لا تصلح لمن قد عبد صنما او وثنا او اشرک بالله طرفه عین و ان اسلم بعد ذلک، و الظلم وضع الشی ء فی غیر موضعه، و اعظم الظلم الشرک. قال اللّه عز و جل: ان الشرک لظلم عظیم. و کذلک لا تصلح الامامه لمن قد ارتکب من المحارم شیئا صغیرا کان او کبیرا و ان تاب منه بعد ذلک. و کذلک لا یقیم الحد من فی جنبه حد فاذا لا یکون الامام الا معصوما و لا تعلم عصمته الا بنص اللّه- عز و جل- علیه علی لسان نبیه (ص) لان العصمه لیست فی ظاهر الخلقه فتری کالسواد و البیاض و ما اشبه ذلک و هی مغیبه لا تعرف الا بتعریف علام الغیوب- عز و جل. (بحار ۲۵/ ۱۹۹، باب عصمتهم

و لزوم عصمه الامام، از خصال، حدیث ۱۰).

(۶۶)- خصال/ ۳۰۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۶۶

ب- حفظ نظام مسلمانان بر اساس اسلام و اجرای احکام و قوانین الهی در جامعه.

ج- ادارهٔ امر قضاوت و حل اختلافات مردم.

دربارهٔ وظیفهٔ اول در روایت عبد العزیز آمده بود: امام حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام می کند و به وظیفهٔ دوم اشاره داشت این جمله: حفظ نظام مسلمانان ... و پاسداری از مرزها و اطراف. و به وظیفهٔ سوم در روایت سلیمان بن خالد از امام صادق (ع) اشاره شده که فرمود: از حکومت بپرهیزید زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه، و بین مسلمانان عادل باشد، همانند پیامبر یا وصی پیامبر. «۶۷»

پس این سه وظیفه از شئون امام است، و اولا- و بالذات امام مرجع انجام آنهاست. اما ملاحظه می فرمایید که هر یک از این شئون سه گانه دایرهٔ آن به تمام شهرها و سرزمینهای اسلامی گسترده است و هر اندازه محدودهٔ کشور و حکومت اسلامی گسترده گردد محدودهٔ امر قضاوت و فتوی و ادارهٔ امور نیز گسترده می شود. و انجام همهٔ این امور مستقیما در عصر حضور و ظهور امام معصوم نیز برای شخص امام امکان پذیر نیست، از طرف دیگر التزام به تعطیل آن هم محال و غلط است. پس الزاما اجرا و انجام آنها از طرف امام معصوم به افراد و مؤسسه و تشکیلات خاصی (که معصوم هم نیستند) ارجاع داده می شود. [و این واگذاری نیز منافاتی با امامت امام معصوم ندارد. انجام این تکالیف اولا و بالذات به عهدهٔ امام معصوم گذاشته شده و در مرتبهٔ دوم و با واسطه

به عهدهٔ نواب صالح عادل]. از سوی دیگر روایتهای بسیار زیادی به واگذار کردن مسئولیت صدور فتوا از جانب ائمه معصومین (ع) به اشخاصی نظیر ابان بن تغلب، زکریا بن آدم، العمری و فرزندش و دیگر فقهای اصحاب وارده شده است.

و نیز امر قضاوت به آنان واگذار گردیده، چنانچه مقبولهٔ عمر بن حنظله و غیر آن بر این معنی دلالت داشت، و بلکه امور سیاسی و همهٔ شئون و لوازم آن نیز اینگونه است. از باب مثال، مالک اشتر از جانب امیر المؤمنین (ع) به حاکمیت مصر منصوب می گردد و امام (ع) وی را مأمور می کند که هر کار را به اهلش از کارگزاران و قضاوت و ... واگذار کند، با اینکه مالک اشتر و دیگر اصحاب، معصوم نبوده اند.

پس بر این اساس چه مانعی دارد که در عصر غیبت این وظایف سه گانهٔ امام به فقهای عادل تفویض شود. و با اینکه اصحاب در جواز تصدی منصب فتوا و قضاوت در عصر غیبت از

---

(۶۷). اتقوا الحکومه فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی (کنبی) او وصی نبی.

(وسائل ۱۸/ ۷، باب ۳ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۶۷

جانب فقها مخالفتی ننموده اند و بلکه با وجود اینکه اینان معصوم نبوده و احتمال خطا در قضاوت و عملشان می رفته است، انجام چنین اموری را برای آنان واجب شمرده اند. پس چگونه همین معنی را در حفظ نظام اسلام و سیاست ملتزم نگردیده اند؟ [با اینکه در روایات به لزوم حکومت و ادارهٔ امور مسلمانان تأکید بیشتری شده است].

امام (ع) در همین روایت [روایت عبد العزیز که پیش از این

خوانده شد] فرمود:

«امام همانا زمام دین، نظام مسلمین، صلاح دنیا و عزت مؤمنین است، امامت اساس اسلام رشد یا بنده و شاخه های قوانین سایه گستر آن است. با امام است که نماز و زکات و روزه و حج و جهاد تمامت یافته و مالیاتها و صدقات جمع آوری شده و حدود و احکام اجرا گشته و مرزها و کرانه ها از دشمنان حراست و حفاظت می گردد» «۶۸».

حال با توجه به این گونه روایات [که برای امامت تا این اندازه اهمیت قائل است] آیا می توان به این معنی ملتزم گردید که در عصر غیبت، همهٔ این امور تعطیل شده و خداوند سبحان از نظام یافتن جامعهٔ اسلامی و اصلاح دنیا و عزت مؤمنین و اقامهٔ فرایض و حراست از مرزها و کرانه های اسلامی صرفا به خاطر غیبت امام معصوم (ع) دست برداشته است؟! آیا عقل و شرع به ما اجازه می دهد که در زمان طولانی غیبت، مسلمانان را بی سرپرست و بی پناه تحت سیطرهٔ دست نشاندگان کفر و فساد و صهیونیستهای طغیانگر رها کرده و به عذر انتظار فرج و تشکیل دولت حضرت مهدی (عجل الله فرجه) و آمدن امام معصوم، اقدامی در جهت رهایی آنان و تشکیل حکومت اسلامی نکنیم؟!

آیا این فرمایش حضرت علی (ع) نیست که می فرماید:

«خداوند از دانایان پیمان گرفته که به شکم بارگی ظالم و گرسنگی مظلوم تن در ندهند و ساکت ننشینند «۶۹»».

آیا این فرمایش امام موسی بن جعفر (ع) نیست که به علی بن یقطین که در آن زمان وزیر هارون الرشید بود، می فرماید:

«همانا برای خداوند در کنار سلطان، دوستانی است که به وسیلهٔ آنان از دوستانش دفاع می کند «۷۰»».

---

(۶۸). کافی ۱/ ۱۹۸

(۶۹). اخذ اللّه علی

العلماء ان لا یقارّوا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم. (نهج البلاغه خطبهٔ ۳، فیض/ ۵۲، لح/ ۵۰).

(۷۰). ان للّه- تعالی- مع السلطان اولیاء یدفع بهم عن اولیائه. (وسائل ۱۲/ ۱۳۹، باب ۴۶ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۶۸

و در جای دیگر، علی بن یقطین برای درد دل و کسب اجازه به امام می نویسد: «قلب من از کار در کنار سلطان گرفته، فدایت شوم اگر اجازه فرمایید از کنار او فرار کنم».

حضرت در جواب وی می نویسد:

«نه هرگز به تو اجازهٔ خروج از دستگاه آنان را نمی دهم، فقط تقوای الهی داشته باش «۷۱».»

و این کلام امام جعفر صادق (ع) است که به زید شحام می فرماید:

«هر کس کاری از کارهای مردم را به عهده بگیرد، آنگاه به عدالت رفتار نموده و درب [منزل و محل کار] خود را باز کند و پرده ها را کنار زند و به امور مردم رسیدگی کند بر خداوند فرض است که در روز قیامت وی را از ترس ایمنی بخشیده و او را در بهشت خویش جای دهد «۷۲»».

حال [با توجه به وجود اینگونه روایات] باید گفت آیا اگر کسانی همانند علی بن یقطین که عامل امام در دستگاه خلافت بودند امکان می یافتند که حکومت ستمگری همانند هارون را سرنگون کرده و خود برای گسترش عدل و دفاع از اولیای خدا [و اجرای نظرات امام معصوم] به جای آن بنشینند، آیا باز چون که معصوم نبودند، حرکتشان صحیح نبود، و باید تحت سیطرهٔ ستمگران و مفسدانی امثال هارون می ماندند، تا به صورت پنهانی و در تقیه فقط از برخی اولیاء الله دفاع

کنند؟! [آیا در زمان غیبت چون امام معصوم حضور ندارد نباید حکومت اسلامی تشکیل داد؟!] من گمان نمی کنم کسی به چنین معنایی ملتزم گردد.

خلاصهٔ کلام و نتیجه:

[آنچه پیرامون این شرط تاکنون گفته شد را می توان چنین خلاصه نموده و نتیجه گیری کرد:]

با وجود امام معصوم و در صورت امکان دسترسی به وی، به طور قطع برای دیگران جامهٔ خلافت به تن کردن، و خود را حاکم مسلمانان دانستن، جایز نیست، و روایاتی که پیش از این خوانده شد را به همین صورت مسأله باید حمل نمود.

اما در صورت عدم تمکن از دسترسی به امام معصوم به هر دلیل که باشد- چنانچه در

---

(۷۱). لا آذن لک بالخروج من عملهم و اتق اللّه. (وسائل ۱۲/ ۱۴۳، باب ۴۶ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱۶).

(۷۲). من تولی امرا من امور الناس فعدل و فتح بابه و رفع ستره و نظر فی امور الناس کان حقا علی اللّه ان یؤمن روعته یوم القیامه و یدخله الجنه. (وسائل ۱۲/ ۱۴۰، باب ۴۶، از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۲۷.

عصر غیبت اینگونه است- واجب است که فقهای عادل کاردان قوی، در حد کفایت خود به نیابت از امام زمان (عجل الله فرجه) مسئولیت ادارهٔ حکومت اسلامی را به عهده بگیرند، چرا که خداوند تبارك و تعالی به تعطیل هیچ یك از وظایف امامت راضی نیست. بلکه چنانچه پیش از این گفته شد، حفظ کیان اسلام و نظام مسلمانان از حفظ اموال اشخاص غایب و ناتوان از تصرف در اموال خویش و سایر امور حسبیه جزئی، که شارع مقدس به مهمل ماندن آنها راضی نیست، به مراتب

اهمیت آن بیشتر است. با اینکه فقها در آن مورد فرموده انـد در اینگونه امور، ولی فقیه لازم است انجام آن را به عهده بگیرد و اگر ولی فقیه نبـود، عـدول مـؤمنین و حـتی در صـورت نبودن مؤمن عـادل، شـخص فـاسق نیز موظف است به انجـام آن همت گمـارد و بر این اسـاس است که ملاحظه می فرماییـد که حکم همواره ثـابت است و به ترتیب مراتب بایـد انجـام پـذیرد، و بر همین رعایت مراتب، اشعار داشت خبر سلیم بن قیس از امیر المؤمنین (ع) که فرازهایی از آن اینگونه بود:

«آنچه به عنوان حکم خدا و حکم اسـلام بر مسـلمانان پس از آنکه امامشان مرد یا کشـته شد واجب است ... این است که هیچ عملی انجام ندهنـد و کار جدیـدی را بنیاد ننهنـد و دست به کاری نبرده و پا جلو نگذارنـد و هیچ چیزی را شـروع نکنند، مگر اینکه پیش از آن برای خود پیشوایی بـا عفت، دانشـمند، پارسـا، آگـاه به قضـاوت و سـنت که کار آنان را سـر و سامان دهـد، انتخاب کننـد ... و نخستین چیزی که بایـد انجام دهند این است که پیشوایی که کار آنان را سـر و سامان دهد اختیار کنند و از وی اطاعت و پیروی نماینـد، اگر اختیار و انتخاب با آنان است [و امامی برای مردم معین نشـده است] و اگر انتخاب با خـداوند تبارك و تعالی و پیامبرش می باشـد [یعنی امام معین شده باشد] که خداوند آنان را از اختیار و اظهار نظر در این مسأله کفایت نموده است» «۷۳».

از این روایت استفاده می گردد که امام معصومی که از جانب خداوند مشخص شده بر دیگران مقدم

است، امـا در صورت عـدم دسترسـی به امام معصوم به هر دلیلی که باشـد، امامت و احکام آن معطل نمی مانـد و امور و کیان مسـلمانان به کفار و صهیونیسـتها و طاغوتهای تجاوز گر واگذار نمی گردد. بلکه نوبت به امام منتخب از سوی امت می رسد و واجب است طبق شرایطی که مشخص شده، وی را اختیار و انتخاب کنند. و این نکته ای است شایان توجه.

---

(۷۳). کتاب سلیم بن قیس/ ۱۸۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۰

اگر گفته شود: در عصر امام معصوم اشتباهات و خطاهای کارگزاران و قضات پس از کشف خلاف توسط امام معصوم جبران می گردد (اما در زمان غیبت چنین نیست) و شاید این تفاوتی باشد بین ائمه معصومین (ع) و فقیه در عصر غیبت.

در جواب باید گفت: خطا و اشتباهات ولی فقیه و کارگزاران وی نیز پس از کشف خلاف، جبران می گردد، چرا که فرض بر عدالت و حسن ولایت ولی فقیه است.

در هر صورت روایاتی که دلالت بر لزوم عصمت امام داشت، به آنچه دربارهٔ ولایت فقیه عادل در عصر غیبت گفتیم، خدشه و ضربـه ای وارد نمی کنـد و بلکه در حقیقت ولی فقیه در عصـر غیبت نـایب امـام غـایب معصـوم (عـج) است، اگر چه انتخـاب شخص او به امت واگـذار شده باشد. نظیر مالك اشتر که نایب امیر المؤمنین (ع) بوده و در محدودهٔ حکومتی وی اطاعت از او واجب و لازم می بود.

بر این اساس شـرط عصـمت تنها در خصوص کسـی که از سوی خداونـد و یا پیامبر اکرم (ص) بدون واسـطه و با اسم و رسـم مشخص شده است، می باشد [نه برای سایر پیشوایان در عصر غیبت].

بر تو باد به تدبیر

و انـدیشه پیرامون آنچه در این مختصـر به عنوان دلیـل بر تـداوم امـامت به معنی اعم و عـدم جواز تعطیـل آن در هیـچ یـک از اعصار، ذکر گردید.

[در بخش آیندهٔ کتاب به صورت مفصلتر در این باره بحث خواهد شد].

شرط ششم: منصوصیت (تعیین امام توسط شارع مقدس):

اشاره

[شـرط دیگری که برای امامت و رهبری ذکر گردیـده «منصوصـیت» یا معرفی شـدن از جانب خداونـد تبارک و تعالی و پیامبر اکرم (ص) است که] بر لزوم و ضـرورت آن کلمـات علمـای مـا- شـیعه امـامیه- و نیز برخی روایـات دلالت دارد که اجمالا به درج آنها می پردازیم:

کلمات علما پیرامون شرط منصوصیت:

مرحوم محقق طوسی در تجرید پس از ذکر شرط عصمت در امامت می فرمایند:

«مقتضای عصمت آن است که نص صریح و یا سیره ای بر امامت وی (امام معصوم) گواهی دهد».

مرحوم علامهٔ حلی در شرح کتاب فوق- شرح تجرید- می فرماید:

«شیعهٔ امامیه معتقد است «امام» باید بر اساس گفتار خدا و نص به امامت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۱

منصوب شـده باشـد، عباسـیه می گوینـد: «راه تعیین امـام به دو صورت است، یکی تعیین از جـانب خداونـد و دیگری از طریق ارث (از پـدر به فرزنـد- موروثی). زیـدیه می گوینـد: امام یا به وسـیلهٔ معرفی و تعیین از جانب خداونـد امامت می یابد و یا به وسیلهٔ (لیاقت نشان دادن و) دعوت کردن از مردم به اطاعت از خویش، سایر مسلمانان نیز تعیین امام را به وسیلهٔ نص پیامبر و یا انتخـاب و اختیـار افراد خبره (اهـل حـل و عقـد) می داننـد امّا آنچه ما امامیه بـدان معتقـدیم را به دو صورت می توان مـدلل و مبرهن نمود:

۱- پیش از این گفتیم که امام واجب است معصوم باشد و عصـمت امری است مخفی که جز خداوند تبارک و تعالی کسـی به آن آگاه نیست، پس تعیین امام الزاما بایـد توسط خداونـد انجام پذیرد، چرا که تنها اوست که به وجود شـرط (ملکه عصـمت) در افراد آگاه است.

۲- پیامبر اکرم (ص) نسبت به مردم از

پدر مهربان تر بود، او بود که تمام نیازهای مردم را به آنان بازمی گفت و در طول حیات خویش حتی اعمال مستحبی را نیز به مردم گوشزد نمود و هم او- علیه و علی آله السلام- بود که برای مسافرتهای یکی دو روزهٔ خود فردی را به عنوان جانشین در مدینه معین و معرفی فرمود، حال چگونه می توان تصور نمود که وی در مسئله ای که از مهمترین و بزرگترین و برترین مسائل جامعه است و مردم به ابراز آن شدیدا نیازمند بودند، از تعیین شخصی که پس از وی تداوم کارهای آن حضرت را به عهده بگیرد، ساکت باشد و خلافت و ولایت وی را متذکر نشده باشد؟!

پس با توجه به سیرهٔ پیامبر (ص) بر وی واجب و لازم بوده که برای پس از خویش، امام و رهبری مشخص و به مردم معرفی نموده باشد. این یک برهان «لمی «۷۴»» است که از علت شی ء بر ضرورت وجود آن پی خواهیم برد.» «۷۵»

و نیز هم ایشان [مرحوم علامه] در تذکره می فرمایند:

«اینکه وی [امام] از جانب خدا و یا پیامبر (ص) و یا کسی که امامت وی از

---

(۷۴). برهان «لم» در مقابل برهان «ان» است، برهان «ان» از معلول به علت پی بردن و برهان «لم» بر عکس از علت به معلول رسیدن است. و در این مورد از ضرورت امامت برای اجتماع مسلمین و از سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) به این نتیجه می رسیم که آن حضرت در زمان حیات خویش برای امامت جامعه و ادامهٔ راه و ادارهٔ امور مسلمانان پس از خود خلیفه و جانشینی معین فرموده است. (مقرر).

(۷۵). شرح تجرید، کشف المراد/ ۲۸۸،

مقصد ۵، مسأله ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۲

جانب خدا و پیامبر (ص) ثابت شده به مردم معرفی گردد، چرا که عصمت از امور مخفی است که برای مردم امکان وقوف به آن نیست و اگر امام به وسیلهٔ نص و روایت مشخص نگردد، تکلیف ما لا یطاق [یعنی تکلیف به چیز غیر مقدور و خارج از طاقت انسان] بر مردم لازم می آید [که جایز نیست «۷۶»].»

روایات مورد استناد در این شرط:

اشاره

[از جمله روایاتی که می توان دربارهٔ این شرط به آن استناد نمود روایات زیر است:

۱- روایت طولانی عبد العزیز بن مسلم از امام رضا (ع)

که در شرط عصمت قسمتهایی از آن را درج کردیم. در قسمتی از آن آمده است:

«... و (پیامبر اکرم (ص)) در میان آنان علی (ع) را به عنوان محور و امام برافراشت و هرگز آنچه را امت بدان محتاج بود فرو نگذاشت ... پس آن کس که گمان کند خداوند عز و جل دین خود را ناقص گذارده، بیگمان کتاب خدا را انکار نموده و آن کس که کتاب خدا را انکار کند، به وی کافر گشته، آیا آنان قدر امامت و جایگاه آن را در میان امت می دانند تا جایز باشد خود امام را انتخاب کنند.

همانا امامت قدرش والاتر، شأنش بزرگتر، جایگاهش بلندتر، کرانه هایش گسترده تر و ژرفایش عمیق تر از آن است که مردم با عقلهایشان بدان دست یابند و یا با آراء خود به آن برسند و یا با اختیار خود امامی انتخاب کنند. امامت را خداوند پس از نبوت به حضرت ابراهیم (ع) ارزانی داشت ... و این امامت بعد از پیامبر اسلام فقط در اولاد علی (ع) است تا روز قیامت، زیرا بعد از حضرت محمد (ص) پیامبری نخواهد آمد، پس چگونه این ناآگاهان می توانند خودشان امام را انتخاب نمایند؟ ... امام یگانهٔ زمانهٔ خویش است که احدی همطراز او نیست، در علم کسی مثل او نیست، کسی مثل او یا بدل او نتوان یافت، او بدون طلب و تحصیل از ناحیهٔ خداوند وهاب مخصوص به فضل و برتری خاصی است. پس کیست که به کنه او پی ببرد و بتواند چنین کسی را تشخیص داده و

انتخاب نماید؟ ...

و چگونه می توان امام را بدون معرفی از جانب خدا توصیف نمود و به کنه او پی برد یا دیگری را به جای او گمارد و از او بی نیاز شد.

---

(۷۶). تذکره ۱/ ۴۵۳.

نه، هرگز! امام همچون ستاره ای است که دست هر کسی به او نمی رسد و هر کسی نتواند او را بشناسد و توصیف نماید. پس چگونه اینان خود امام را انتخاب می کنند با اینکه عقولشان کوچکتر از آن است که چنین کاری را انجام دهند، آیا خیال می کنید امامت در غیر آل پیامبر حضرت محمد پیدا می شود؟ ... با عقول ناقص و عقاید گمراه خود مسأله امامت را هدف قرار دادند و هر چه خواستند به آن نزدیک شوند دورتر شدند ... از انتخاب خدا و رسول و اهل بیت او دست برداشتند و به انتخاب خودشان قناعت کردند، در حالی که قرآن آنان را نهی نموده می فرماید: و خدای تو است هر آنچه خواست خلق می کند و سپس آن را اختیار می نماید و حق چنین اختیاری برای مردم نخواهد بود، خداوند منزه است از آنچه مشرکین در مورد او می پندارند و نیز فرمود: هرگاه خدا و رسول به چیزی حکم نموده و آن را اختیار نمودند، دیگر حق اختیار برای مردم نخواهد بود. پس چگونه اینان می توانند امام را انتخاب نمایند، در حالی که امام عالمی است که هرگز جاهل نمی شود و نگهبانی است که هیچ گاه در کار خود سستی نمی کند ....

پس وی (امام) در این هنگام معصوم است و مؤید و موفق و حمایت شده از جانب خداوند که از خطا و انحراف

و لغزشها ایمنی یافته، و بدین گونه خداوند به وی مقامی ممتاز بخشیده تا حجتی باشد بر بندگان و شاهدی بر مخلوقات، و این فضل خداست که به هر که بخواهد عنایت فرماید که او دارای فضلی بزرگ و بی منتهاست. پس آیا آنان می توانند به چنین امامی دست یافته و آن را برگزینند و یا آنچه را برگزیده اند این صفات و ویژگیها را دارا است که از وی اطاعت و پیروی نمایند؟! «(۷۷)»

۲- بحار الانوار از عیون

به سند خویش از حسن بن جهم روایت نموده که گفت در مجلس مأمون هنگامی که در کنار وی امام علی بن موسی الرضا (ع) و جمعی از فقها و بزرگان علم کلام از فرقه های مختلف نشسته بودند بار یافتم، یکی از آنان، امام را مورد

---

(۷۷). اصول کافی ۱ / ۱۹۸، کتاب الحجّه، باب نادر جامع، حدیث ۱. (پیش از این در شرط عصمت روایت اول، متن این روایت ذکر گردید و قسمتی در اینجا اضافه آمده که اینگونه است، پس از جملهٔ او یمکنه اختیاره؟! ... و کیف یوصف بکله او ینعت بکنهه او یفهم شی ء من امره او یوجد من یقوم مقامه و یغنی غناه، لا، کیف و انّی و هو بحیث النجم من ید المتناولین و وصف الواصفین؟ ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۴

سؤال قرار داده و گفت:

«یا بن رسول اللّه چگونه امامت برای مدعی امامت صحیح و رواست؟

حضرت فرمود: با نص و اعلان از جانب خدا و پیامبر (ص) و با دلایل (آشکار بر صحت مدعا) «(۷۸)».

۳- و باز بحار به نقل از خصال

به سند خویش از سلیمان بن مهران از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«ده خصلت از ویژگیهای امام است: معصوم بودن، منصوصیت [معرفی شدن از جانب خدا و پیامبر (ص)] و اینکه داناترین، پارساترین و آگاه ترین مردم به کتاب خداوند بوده و اینکه دارای وصیتی روشن و آشکار باشد ...» «(۷۹)».

۴- و باز بحار از معانی الاخبار

به سند خویش از ابی الجارود روایت نموده که گفت:

از امام محمد باقر (ع) سؤال کردم که امام با چه ویژگیها و نشانه هایی شناخته می گردد؟

حضرت فرمود:

«با ویژگیهایی چند: اولین آن، این که از جانب خداوند عز و جل بدین مقام منصوب شده و به مردم به عنوان پرچم و محور معرفی شود، تا حجتی برای مردم باشد، همانگونه که پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) را بدین مقام منصوب نمود» «۸۰».

۵- و باز در بحار از معانی الاخبار از امام زین العابدین (ع)

روایت شده که فرمود:

«از ما خانواده کسی امام نمی باشد مگر اینکه معصوم است، و عصمت چیزی نیست که در ظاهر خلقت انسان آشکار باشد تا بدان وسیله مردم، وی را بازشناسند، پس امام نیست مگر کسی که منصوص باشد. «۸۱»» [از جانب خدا و پیامبر و امام قبلی بدین مقام تعیین شده باشد].

---

(۷۸). یا بن رسول اللّه بأی شی ء تصح الامامه لمدعیها؟ قال: بالنص و الدلائل. (بحار ۲۵/ ۱۲۴، کتاب الامامه، باب جامع فی صفات الامام، حدیث ۶).

(۷۹). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: عشر خصال من صفات الامام: العصمه و النصوص (و النص. خ. ل.) و ان یکون اعلم الناس و اتقاهم للّه و اعلمهم بکتاب اللّه و ان یکون صاحب الوصیه الظاهره- الحدیث. (بحار ۲۵/ ۱۴۰ باب جامع فی صفات الامام، حدیث ۱۲)

(۸۰). عن ابی الجارود قال: سألت ابا جعفر الباقر (ع) بم یعرف الامام؟ قال بخصال: اولها نص من اللّه- تبارک و تعالی- علیه و نصبه علما للناس حتی یکون علیهم حجه لان رسول اللّه (ص) نصب علیا ... (بحار ۲۵/ ۱۴۱ باب جامع ...، حدیث ۱۳).

(۸۱). عن علی بن الحسین (ع) قال: الامام منا لا یکون الا معصوما و لیست العصمه

فی ظاهر الخلقه فیعرف بها فلذلک لا یکون الا منصوصا. (بحار ۲۵/ ۱۹۴، باب عصمتهم و لزوم عصمه الامام (ع) حدیث ۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۵

۶- و باز در بحار از کتاب احتجاج

از سعد بن عبد اللّه قمی روایت شده که گفت: از امام قائم (عجل اللّه فرجه) آنگاه که در دامان پدرش (امام حسن عسکری (ع)) بود سؤال کردم که چرا مردم نمی توانند برای خویش امام اختیار نمایند؟ حضرت فرمود:

«امام مصلح را اختیار کنند یا امام مفسد را؟ عرض کردم امام مصلح را.

حضرت فرمود: به هنگام انتخاب آیا امکان دارد مردم بدان جهت که نمی دانند در سینۀ دیگران از صلاح و فساد چه می گذرد فرد مفسدی را انتخاب کنند؟

عرض کردم بلی یا بن رسول اللّه. حضرت فرمود: علت منع از انتخاب و اختیار مردم همین جاست. «۸۲»»

۷- و باز در بحار از صدوق در کمال الدین

به سند خویش از عمرو بن اشعث روایت شده که گفت از امام جعفر صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«آیا می پندارید که امر حکومت به دست ماست، به هر که خواسته باشیم می سپاریم؟ هرگز، به خدا سوگند، آن عهدی است معهود از پیامبر اکرم (ص) که به یک یک افراد واگذار می گردد تا به صاحبش پایان پذیرد» «۸۳».

۸- و باز در بحار از مناقب،

از محمد بن سنان از امام صادق (ع) دربارۀ گفتار خداوند سبحان «یخلق ما یشاء و یختار» روایت شده که فرمود:

«خداوند (از میان مردم) محمد و اهل بیت او را اختیار و انتخاب نمود» «۸۴».

۹- و باز در بحار از کتاب مناقب

از انس روایت شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«همانا خداوند آدم را آنگونه که خواست از گل آفرید، آنگاه فرمود:

«و یختار» خداوند مرا و اهل بیتم را از میان جمیع خلایق اختیار کرد، آنگاه ما را برگزید و آنگاه مرا پیامبر قرار داد و علی بن أبی طالب را وصی و جانشین من نمود، آنگاه فرمود:

(۸۲). عن سعد بن عبد اللّه القمی قال: سألت القائم فی حجر أبیه، فقلت: اخبرنی یا مولای عن العله التی تمنع القوم من اختیار امام لانفسهم، قال: مصلح او مفسد؟ قلت: مصلح. قال: هل یجوز ان تقع خیرتهم علی المفسد بعد ان لا یعلم احد ما یخطر ببال غیره من صلاح او فساد؟ قلت: بلی، قال: فهی العله. (بحار ۲۳/ ۶۸، کتاب الامامه، باب ان الامامه لا تکون الا بالنص، حدیث ۳).

(۸۳). عن عمر بن الاشعث قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول: أ ترونی الامر الینا نضعه حیث نشاء؟ کلا و اللّه انه لعهد معهود من رسول اللّه (ص) الی رجل فرجل حتی ینتهی الی صاحبه (بحار ۲۳/ ۷۰، باب ان الامامه لا تکون الا بالنص، حدیث ۷).

(۸۴). بحار ۲۳/ ۷۴ باب ان الامامه لا تکون الا بالنص، حدیث ۲۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۶

«ما کان لهم الخیره» یعنی برای مردم در این باره حق اختیار و انتخاب قرار ندادم، هر که را خود خواستم انتخاب می کنم، پس من و اهل بیتم

برگزیدگان خدا و انتخاب شدگان او در میان مخلوقاتش می باشیم». «۸۵»

۱۰- باز در بحار از خصال

به سند خویش از مفضل روایت شده که گفت، خدمت امام صادق (ع) عرض کردم یا بن رسول الله چرا امامت در میان فرزندان حسین (ع) قرار گرفت نه در بین فرزندان حسن (ع)، با اینکه هر دو فرزندان و نوه های رسول خدا و سرور جوانان بهشت بودند؟ حضرت فرمود:

«موسی و هارون دو برادر و دو پیامبر مرسل بودند، اما خداوند پیامبری را در صلب هارون قرار داد نه در صلب موسی، و کسی نمی تواند بگوید که خداوند چرا چنین کرد، و اینکه امامت، خلافت خداوند عز و جل است و روا نیست کسی بگوید چرا خداوند امامت را در صلب حسین قرار داد نه در صلب حسن. خداوند در تمام کارهایش حکیم است. او در مورد افعالش مورد سؤال واقع نخواهد شد، بلکه این مردمند که در مورد اعمال و کردارشان مورد سؤال قرار خواهند گرفت.» «۸۶»

و روایات دیگری نظیر این روایات که در کتب روایی ذکر شده است.

انحصار منصوصیت در ائمه معصومین علیهم السلام:

از بررسی روایات فوق و سایر روایات و نیز از مجموع کلمات اصحاب که پیش از این بدان اشاره نمودیم، چنین استفاده می شود که چون عصمت و سایر کمالات نفسانی و مقامات عالی و معنوی که کسی به جز خداوند تبارک و تعالی از آن واقف و آگاه نیست در امام معتبر است به همین جهت شرط منصوصیت راهی است برای کشف عصمت و سایر کمالات، بنابراین این شرط را فقط در

---

(۸۵). قال النبی (ص) ان اللّه خلق آدم من طین کیف یشاء ثم قال: «و یختار» ان اللّه اختارنی و اهل بیتی علی جمیع الخلق فانتجبنا، فجعلنی الرسول و جعل علی بن ابی

طالب الوصی، ثم قال: «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» یعنی ما جعلت للعباد ان یختاروا، و لکن اختار من اشاء، فانا و اهل بیتی صفوه اللّه و خیرته من خلقه. (بحار ۲۳/ ۷۴، باب ان الامامه لا یکون الا بالنص، ذیل حدیث ۲۲)

(۸۶). عن المفضل عن الصادق (ع) قال: قلت له: یا بن رسول اللّه کیف صارت الامامه فی ولد الحسین (ع) دون ولد الحسن (ع) و هما جمیعا ولدا رسول اللّه و سبطاه و سیدا شباب اهل الجنه؟ فقال: ان موسی و هارون (ع) کانا نبیین مرسلین اخوین فجعل اللّه النبوه فی صلب هارون دون صلب موسی و لم یکن لاحد ان یقول لم فعل اللّه ذلک؟ و ان الامامه خلافه اللّه عز و جل لیس لأحد أن یقول: لم جعلها اللّه فی صلب الحسین دون صلب الحسن لان اللّه هو الحکیم فی افعاله لا یسأل عما یفعل و هم یسألون. (بحار ۲۳/ ۷۰، باب ان الامامه ... حدیث ۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۷

مورد ائمه معصومین که شرطیت عصمت در آنان محرز و قطعی است باید معتبر دانست [و به اصطلاح فقها، منصوصیت طریقیت و کاشفیت دارد، نه اینکه خود شرطی مستقل باشد].

و هیچ دلیلی بر ضرورت اعتبار آن برای فقهای عادل در عصر غیبت که اجمالا ولایت آنان را ثابت کردیم نیست و ثابت شد که عصمت در مورد آنان قطعا شرط نیست. از ظواهر الفاظ نص و منصوص که در روایات آمده نیز استفاده می شود که نص به معنی معرفی کردن و مشخص کردن افراد به اسم و خصوصیات است، نه بیان شرایط و کلیات، و بر فرض که فقها،

به صورت عـام در زمـان غیبت منصوب باشـند باز لفظ نص بر آنان صادق نیست. و منصوصـیت نیز شامل آنان نمی گردد و به آنان نمی توان گفت امام منصوص. و باز از ظواهر الفاظ اختیار خدا و رسول و انتخاب آنان که در روایات آمده چنین استفاده می شود که خداونـد سـبحان افراد خاصـی همچون حضـرت امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) از اولاد آن حضـرت را با اسم و مشـخصات اختیار و انتخاب نموده، چنانچه روایات محمد بن سـنان و روایت انس (روایات شماره ۸ و ۹) به همین معنی دلالت داشت. بنابراین اگر منصوصـیت را در مورد پیشوایان و رهبران در زمان غیبت نیز شـرط بـدانیم لازمـهٔ آن تعطیل نمودن حکومت اسـلامی به طور کلی در زمان غیبت است، چرا که به طور قطع در عصـر غیبت پیشوایان و رهبران از جانب خداوند و پیـامبر اکرم و ائمه معصومین به اسم و رسم مشـخص نگردیـده انـد. بلکه تنها صـفات و ویژگیهای آنان بیان شـده و این غیر از منصوصـیت است. و نیز آنچه از روایت طولانی عبد العزیز بن مسـلم و سایر روایات نظیر آن به دست می آید این است که این روایات برای رد نظر عامه که در ارتباط با امامت حضـرت علی (ع) اختیار و انتخاب خداوند سبحان و پیامبر (ص) را رها کرده و به انتخاب و اختیار خود روی آوردند، بوده است.

چنانچه به صـراحت این معنی از جملاتی نظیر: «آنان از انتخاب خدا و اختیار رسول خدا (ص) و اختیار اهل بیت وی (ع) روی گردانده و به انتخاب و اختیار خود روی آوردند». و نیز از جملهٔ «پس او (امام)

معصوم است و مؤید و موفق و حمایت شده از جانب خداوند ...»

تا آنجا که می فرماید: «آیا آنان می توانند به چنین امامی دست یافته و او را برگزینند و یا آنچه برگزیده اند این صفات و ویژگیها را داراست که از وی اطاعت و پیروی نمایند؟!» این معنی بخوبی استفاده می گردد.

ما پیش از این گفتیم و در بخشهای آیندهٔ کتاب نیز به تفصیل خواهیم گفت که اختیار و انتخاب مردم- اگر قائل به صحت آن شویم- در صورتی است که نص و تعیین از جانب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۸

خداوند وجود نداشته باشد و الا اختیار خدا و رسول خدا به صورت قطع همواره بر اختیار مردم مقدم است و صفاتی که در این روایت برای شخص امام برشمرده شده قطعا در غیر امام معصوم که به اسم و رسم منصوب و مشخص شده باشد وجود ندارد [بنابراین این روایت و امثال آن ناظر به آن امامی است که جز خدا و رسول، صفات و ویژگیهایش را نمی دانند و این همان امام معصوم است. پس روایات نص و عصمت به طور کلی ناظر به زمان غیبت نیست].

فقهای عادل اگر بر فرض در زمان غیبت به صورت نصب عام از جانب ائمه معصومین (ع) به ولایت منصوب شده باشند، باز هنگامی که در عصر و زمان واحدی تعدادشان زیاد و متعدد باشد و همه از شرایط مساوی برخوردار باشند، مردم موظفند از بین آنان یک نفر را به امامت انتخاب کنند، چنانچه در مورد قاضیهای متعدد در باب قضاوت همین معنی گفته شده است. [بنابراین در زمان غیبت بالاخره باید اختیار و انتخاب

باشد و با نص و نصب، امکان تعیین امام و رهبر وجود ندارد].

به طور خلاصه روایات و کلماتی که گذشت ناظر به امامت به معنی اخص آن نزد شیعه می شود که مربوط به اشخاص خاص و معین است نه مربوط به امامت و حکومت به معنی اعم که در هیچ عصر و زمانی مهمل ماندن و تعطیل آن جایز نیست و همانگونه که در این باره- چنانچه پیش از این خوانده شد- شرط «عصمت» معتبر نبود، «منصوصیت» که خود طریقی برای تشخیص عصمت است نیز شرط نیست و دلایل آن نیز همان دلایلی است که در نفی اعتبار عصمت در امامت به معنی اعم گفته شد.

ما در آنجا گفتیم که وظایف سه گانهٔ امامت یعنی صدور فتوا (افتاء) و تأسیس حکومت (ولایت) و حل و فصل اختلافات جامعه (قضاوت) در عصر غیبت به هیچ وجه تعطیل نمی گردد. با اینکه متصدیان آن نه معصوم هستند و نه منصوص.

رهبری فقها در عصر غیبت، رهبری اصول و ضوابط:

به عبارت روشن تر می توان گفت فقها در عصر غیبت صلاحیت جانشینی حضرت ولی عصر (عجل الله فرجه) و به عهده گرفتن مسئولیت از جانب وی را دارند. همان گونه که مالك اشتر و افرادی نظیر وی صلاحیت به عهده گرفتن مسئولیت از طرف امیر المؤمنین را داشتند، اما چون تعیین و معرفی فقها در عصر غیبت به اسم و مشخصات امکان پذیر نیست و از سوی دیگر مهمل گذاردن رهبری و تعطیل اجرای دستورات اسلام نیز جایز نمی باشد، خداوند تبارك و تعالی و ائمه معصومین- علیهم السلام- صفات و شرایطی را برای رهبری مشخص نموده و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۷۹

بیان فرموده اند که در هر زمان و

مکان انتخاب و تعیین رهبری الزاما بر اساس آن بایـد صورت پـذیرد، اما تطبیق این شـرایط و اصول بر افراد و تعیین و مشـخص نمودن رهبر از میان سایرین به صورت مستقیم به مردم و یا خبرگان آنان واگذار شده است.

پس در این صورت تمام کسانی که ویژگیها و صـفات رهبری را دارا باشند، صلاحیت امامت و رهبری را دارند اما از بین آنان کسی که مردم او را طبق ضوابط مقررهٔ شرعی انتخاب نمودند بالفعل امام و رهبر واجب الاطاعه خواهد شد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۸۱

بخش پنجم چگونگی انعقاد امامت و تعیین رهبری

اشاره

۱- سخنان بزرگان در چگونگی انعقاد رهبری.

۲- سخنی در باب کیفیت نصب فقها در عصر غیبت و تعدد رهبری.

۳- نقد و بررسی دلایل قائلین به منصوب بودن عموم فقها به خلافت و رهبری در عصر غیبت.

۴- دلایل مورد استناد در صحت انعقاد امامت با انتخاب امت.

۵- مطالبی دربارهٔ بیعت و روایات آن.

۶- طرح شانزده مسئلهٔ مهم و قابل توجه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۸۳

فصل اول سخنان بزرگان در چگونگی انعقاد رهبری

اشاره

پیش از این در بخش اول کتاب پیرامون اینکه هیـچ کس را بر دیگری حاکمیت نیست، [اصل اولی لا ولایه لاحـد علی احد] و در بخش دوم دربـارهٔ ثبـوت ولاـیت پیـامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در نزد مـا (شـیعهٔ امـامیه) و در بخش سوم مروری اجمالی بر ابواب فقه اسـلام و روایاتی که در آن لفظ «امام» یا «والی» یا «سلطان» و واژه های دیگری از این قبیل آمده بود و نیز ضرورت حکومت در همهٔ اعصار و آنچه در این باره قابل استناد بود. و در بخش چهارم، شرایط حاکم اسلامی از دیدگاه عقل و شـرع و کتاب و سـنت، مطالبی از نظر خواننـدگان گرامی گذشت، و اکنون در ادامهٔ بحث به چگونگی انعقاد امامت و تعیین حاکم اسلامی می پردازیم.

البته [این نکته را همین جـا یادآور می شویم که] غرض ما در این مباحث بازگشت به مسائل صـدر اسـلام و طرح مسأله امامت

که مورد اختلاف فریقین [شیعه و سنی می باشد نیست. زیرا این مباحث مربوط به علم کلام است و باید در جای خود مورد بحث قرار داده شود، بلکه بحث ما در اینجا پیرامون کیفیت تعیین والی و حاکم در عصر غیبت در صورت تعدد افراد

واجد شرایط است و البته نقل برخی از کلمات بزرگان در این زمینه، راهگشای طرح دیگر مباحث است که الزاما در ابتدا به نقل آنها می پردازیم:

۱- ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیه می گوید:

«امامت به دو گونه منعقد می گردد: یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد [خبرگان] و دیگری توسط امام قبلی، اما در بین کسانی که می گویند امامت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۸۴

توسط اهل حل و عقد منعقد می شود اختلاف است که تعداد این افراد [خبرگان] به چند نفر باید برسد؟ دسته ای می گویند: امامت منعقد نمی گردد مگر اینکه تمام افراد اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بدان جهت است که رهبری او همه گیر باشد و امّت اجماعا تسلیم دستورات او باشند.

امّا این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با أبو بکر نقض می گردد، چرا که افراد حاضر [در سقیفه یا در مدینه] منتظر افراد غایب نماندند.

دسته ای دیگر می گویند کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند، یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را به عهده می گیرد. برای این نظریه به دو مطلب استدلال نموده اند، یکی به بیعت ابو بکر که با بیعت پنج نفر محقق گردید. آنگاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابو عبیدهٔ جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم مولی ابی حذیفه بودند. و دیگری به عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج نفر دیگر خلافت

برای یکی از آنها استقرار یابد و این نظر اکثر فقها و متکلمین بصره است.

امّا علمای دیگری از اهل کوفه می گویند: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقد که یکی از آنها با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهده بگیرد محقق می شود، که در این صورت، یکی از آنها حاکم است و دو نفر دیگر شاهد، چنانچه عقد نکاح نیز با حضور ولی و دو شاهد صحت می یابد.

دسته ای دیگر گفته اند: امامت با بیعت یک نفر نیز منعقد می شود، چرا که عباس به علی (ع) گفت: دستت را بده با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا (ص) با پسر عموی خویش بیعت کرده است و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت خود یک نوع قضاوت است و قضاوت و حکم یک نفر نیز نافذ و مورد قبول می باشد. «۱»

دربارهٔ سخن ایشان (ماوردی) می توان گفت: ولایت بر مسلمانان امری است که به همهٔ مسلمانان مربوط می شود، پس نصب امام واجب است یا از سوی خداوند متعال که مالک الملوک انسانهاست، یا از ناحیهٔ همهٔ مسلمانان، یا لااقل از سوی اکثریت آنان یا از

---

(۱) الاحکام السلطانیه/ ۶- ۷.

ناحیهٔ اهل حل و عقد، در صورتی که رضایت جمیع یا اکثریت مردم را در پی داشته باشد، صورت گیرد.

امّا نفوذ نظر تعداد کمی نظیر پنج نفر مثلا در حق همهٔ مردم و وجوب متابعت از آنان این چیزی است که نه در عقل و نه در شرع ملاکی برای صحت آن

وجود ندارد.

از سوی دیگر دربارهٔ محذور بیعت أبی بکر که بدان اشاره گردید، باید گفت چنین محذوری وجود ندارد، چرا که اکثریت علمای سنت در امام و در صحابه معتقد به عصمت نیستند و خود عمر نیز بیعت با أبو بکر را یک «فلته» و امر حساب نشده خواند و گفت: «بیعه أبی بکر فلته وقی الله شرها «۲»»- بیعت أبی بکر یک امر حساب نشده بود که خداوند مردم را از شرّ آن مصون نگاه داشت.

پس، از این کلام استفاده می گردد که این بیعت در نزد وی بر اساس و قاعده ای بنا نشده بود و خود وی نمی خواست که اینگونه بیعت به صورت یک قاعده و سنت مورد قبول- بر خلاف آنچه که اینان پنداشته اند- پابرجا بماند.

یکی از علمای سنت به نام «عبد الکریم خطیب» در کتاب الخلافه و الامامه در این باره می نویسد:

«ما بی تردید دریافتیم آنان که با اولین خلیفهٔ مسلمانان- أبو بکر- بیعت کردند، از اهل مدینه تجاوز نمی کردند و بسا چند نفر از اهل مکه نیز بودند. اما همهٔ مردم جزیره العرب در این بیعت مشارکت نداشتند و شاهد و ناظر آن نیز نبودند و در آن رأیی نداشتند و خبر وفات پیامبر اکرم (ص) با خبر خلافت أبی بکر یکجا به آنان می رسید، آیا اینگونه بیعت و این اسلوب می تواند واقعا حاکی از رأی و نظر مردم در انتخاب رهبران خود باشد؟!

آیا این روش و اسلوب را می توان با سایر شیوه های دموکراسی در انتخاب رهبران مقایسه نمود؟! بی تردید این شیوهٔ انتخاب درهای جدل و اختلاف در تعیین چگونگی انتخاب حاکم اسلامی بین مسلمانان را گشود» «۳».

و از شیخ علی عبد

الرزاق، یکی از علمای دانشگاه الازهر نقل شده که در کتاب خویش الاسلام و اصول الحکم می نویسد:

«اگر ملاحظه کنی که چگونه بیعت برای أبی بکر تمامت یافت و امر حکومت

---

(۲). صحیح بخاری ۴/ ۱۸۰ باب رجم الحبلی من الزنا ...

(۳). الخلافه و الامامه/ ۲۷۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۸۶

وی استقرار پذیرفت، برای تو روشن می شود که این بیعت یک بیعت سیاسی از نوع شاهنشاهی بود که بر آن مارک دولت و روش نو پدید خورده شد و اینگونه حکومت نظیر سایر حکومتها بر اساس زور و شمشیر بنا شد» «۴».

و سخنان دیگری در این زمینه که می توان در کتابهای مختلف بدان مراجعه نمود.

۲- قاضی ابو یعلی می نویسد:

«و امامت از دو طریق منعقد می گردد، یکی با اختیار و انتخاب اهل حل و عقد و دیگری با تعیین امام قبلی ... و از وی (یعنی از احمد حنبل) روایت شده که امامت با زور و پیروزی نظامی نیز منعقد می گردد و نیازمند به پیمان و قرارداد مشخصی نیست، در روایت عبدوس بن مالک عطار (القطان خ. ل) آمده است:

«کسی که بر مردم به وسیلۀ شمشیر غلبه کند، به گونه ای که خلیفۀ مسلمانان گردد و امیر المؤمنین نامیده شود، هرگز برای کسی که ایمان به خداوند و روز قیامت دارد روا نیست که شب بخسبد و او را امام خویش نداند، چه وی نیکوکار باشد و یا فاجر». و نیز در روایت ابی الحرث در مورد امامی که شخص دیگری که طالب حکومت است علیه وی قیام نموده و یک دسته از مردم با امام و دستۀ دیگر با شخص شورشگرند، آمده است که احمد می گوید: «اقامۀ نماز

جمعه با کسی است که به پیروزی دست یابد» و بر این معنی احتجاج نموده که در «واقعهٔ حره» فرزند عمر برای مردم مدینه نماز گزارد و گفت: ما با کسی هستیم که غلبه می یابد» «۵».

۳- و در مغنی ابن قدامهٔ حنبلی آمده است:

«... و خلاصهٔ کلام اینکه کسی که مسلمانان بر امامت و بیعت وی اتفاق کنند، امامتش ثابت و اطاعتش واجب است. به دلیل روایت و اجماعی که پیش از این خوانده شد و نیز به همین گونه است کسی که امامت وی توسط پیامبر اکرم (ص) و یا امام قبلی مشخص شده باشد، چرا که خلافت أبو بکر به وسیلهٔ اجماع صحابه بر بیعت وی پابرجا گردید و امامت عمر به وسیله تعیین أبو بکر و اجماع صحابه بر قبول نظر وی محقق شد.

و نیز اگر کسی بر امام خروج کرد و پیروز شد و مردم را با زور و شمشیر تحت

---

(۴). فلسفه التوحید و الولایه/ ۱۹۴ به نقل از الاسلام و اصول الحکم/ ۱۸۳.

(۵). الاحکام السلطانیه/ ۲۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۸۷

فرمان خویش درآورد و مردم به اطاعت و فرمانبرداری او گردن نهادند و از او پیروی کردند، او نیز امام جامعه می گردد و جنگ علیه وی و خروج بر او حرام است، چرا که عبد الملک مروان بر عبد اللّه بن زبیر شورید و او را کشت و بر شهرها و مردم استیلا- یافت، تا جایی که مردم خواه ناخواه با او بیعت کردند، که در این صورت وی امام است و خروج و شورش علیه وی حرام می باشد» «۶».

۴- در کتاب منهاج نووی که یکی از بزرگان شافعیه است آمده:

«امامت به وسیلهٔ بیعت منعقد می گردد و صحیح ترین شیوهٔ آن، بیعت اهل حل و عقد [خبرگان] از علما و رؤسا و چهره های برجسته و خوشنام مردم است که می توانند جهت تصمیم گیری در امری اجتماع کنند و شرط آن، این است که همهٔ آن شرایط شهود (از قبیل ایمان، عدالت و

...) را دارا باشند و امام را نیز می توان با تعیین او از طرف امام پیشین برگزید.

پس اگر تعیین خلیفه را به شورایی واگـذار نماید آن نیز مانند تعیین خلیفه است که آن شورا از بین خود یک نفر را با رضایت دیگران به امامت برمی گزینند و با استیلا و قدرت شـخص جامع الشـرائط نیز امامت منعقد می گردد و بنابر قول اصح، فاسق و جاهل نیز می تواند با قدرت و استیلا به امامت برسد «۷».»

۵- مرحوم علامهٔ حلّی- طاب ثراه- در تذکره می فرمایند:

«مسـأله: چنانچه پیش از این گفته شـد در نزد ما (شـیعهٔ امامیه) امامت تنها با نص منعقـد می شود و به وسـیلهٔ بیعت منعقـد نمی گردد. بر خلاـف عامـهٔ اهل سـنت که آنان امامت أبو بکر را به وسـیلهٔ بیعت ثابت می کننـد، و لکن آنان نیز در صـحت انعقاد امـامت بـا نص با ما موافقنـد، ولی انعقاد امامت را به چنـد طریق می داننـد: ۱- بیعـت ... ۲- تعیین خلیفه توسـط امـام قبلی نظیر تعیین عمر به خلافت توسط أبو بکر ... ۳- استیلا و غلبه [با زور و قدرت شمشیر] «۸».»

۶- و در کتاب کشف المراد می فرماید:

«امامیه به خصوص معتقدند که امام باید به وسـیلهٔ نص مشخص گردد، و عباسیه می گویند که راه تعیین امام به دو گونه است، یکی نص، و دیگری میراث

---

(۶). المغنی ۱۰/ ۵۲.

(۷). المنهاج/ ۵۱۸، کتاب البغاه

(۸). التذکره ۱/ ۴۵۳

[از پـدر به فرزنـد] و زیـدیه می گوینـد: تعیین امـام یا به وسـیلهٔ نص و یا دعوت از مردم به اطاعت از خویش محقق می شود و باقی مسلمانان می گویند: امامت به وسیلهٔ نص یا اختیار اهل حل و عقد [خبرگان] محقق می گردد. «۹»»

۷- و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است:

«همـهٔ پیشوایـان مـذاهب چهارگـانه [حنبلی، مالکی، شافعی، حنفی] بر این معنی متفق انـد که امامت به وسـیله بیعت اهل حل و عقـد از علما و رؤسا و چهره های سرشـناس مردم که می تواننـد در یک امر اجتماع کننـد، محقق می گردد و عدد خاصـی در تعداد آنان شـرط نیست، و باید کسانی که با امام بیعت می کنند ویژگیها و شـرایط شهود از قبیل عدالت و دیگر شرایط را دارا

باشند و نیز امامت به وسیلهٔ تعیین امام بالفعل جامعه که برای پس از خود خلیفه مشخص می نماید محقق می گردد ... و اجماع امّت بر جواز اینگونه تعیین خلیفه و امام منعقد گردیده است «(۱۰)».

۸- در کتاب الفقه الاسلامی و ادلته

تألیف دکتر وهبه الزحیلی آمده است:

«فقهای اسلام چهار طریق برای تعیین عالی ترین مقام دولت اسلامی مشخص نموده اند: «نص»، «بیعت»، «ولایت عهدی» و «تسلط با قهر و غلبه» و ما بزودی آشکار خواهیم ساخت که تنها راه صحیح اسلام که به اصل شوری و به واجبات کفایی ارج می نهد، یک راه بیشتر نیست و آن راه، همان بیعت اهل حل و عقد به انضمام رضایت عموم مردم به اختیار خویش است و راههایی غیر از این مستندات آنها ضعیف است» «(۱۱)».

۹- و نیز هم ایشان در جای دیگر می گوید:

«رأی فقهای مذاهب اربعه و دیگران بر این است که امامت به وسیلهٔ قدرت نظامی و غلبه منعقد می گردد، زیرا شخصی که با غلبه تسلط یافت، خواه ناخواه بدون بیعت مردم و یا تعیین از سوی امام قبلی با استیلا بر جامعه امامت یافته است، البته در برخی موارد پس از تسلط، بیعت مردم را نیز به دنبال دارد «(۱۲)»».

مخفی نماند که مقتضای آنچه در کلمات فوق خوانده شد که یکی از راههای انعقاد

---

(۹). کشف المراد/ ۲۸۸، مقصد ۵، مسأله ۴.

(۱۰). الفقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۷ ۴۱، مبحث شروط الامامه.

(۱۱). الفقه الاسلامی و ادلته ۶/ ۶۷۳.

(۱۲). الفقه الاسلامی و ادلته ۶/ ۶۸۲.

امامت به صورت مطلق، تسلط و غلبه قلمداد شده بود، این است که اگر کسی بر امام خروج کرد، در ابتدای کار، یاغی و طغیانگر است و قتال و مقابله با وی واجب است، اما در صورتی که به هر شکل پیروزی یافت و قدرت خود را استحکام بخشید، امام واجب الاطاعه می گردد. اگر چه از فاسق ترین فسقه و ستمگرترین ظلمه باشد! و این امری است

بسیار عجیب که مورد قبول هیچ طبع سلیمی نیست.

اینگونه نویسندگان سنی مذهب گویا غالبا در صدد توجیه وضع موجود که در ظرف خارج اشخاصی بر مسلمانان سلطه و حاکمیت داشته اند، بوده اند و می خواسته اند به گونه ای از نظر شرعی اعمال آنان را نیکو و پسندیده جلوه دهند، و به همین جهت شیوه هایی نظیر «تسلط به قهر و غلبه» یا «ولایت عهدی» یا «بیعت تعدادی اندک» را در امامت جامعه کافی دانسته اند! اما بی تردید شخص منصفی که در تلاش یافتن حق است، شأن وی نیست که واقعیت موجود را به هر گونه که هست توجیه کند، بلکه باید آنچه را عقل و شرع به ذات خویش [بدون ملاحظات سیاسی و مصلحتی] حکم می کند، بیان دارد.

پیش از این روشن گردید که امامت بر مسلمانان امری است که متعلق به همهٔ مسلمانان است. پس واجب است یا از جانب خداوند تبارک و تعالی که مالک جمیع موجودات است به کسی واگذار گردد یا شخص طبق رضایت همه یا اکثریت مسلمانان و یا لااقل از سوی اهل حل و عقد و خبرگان مردم که عادتا پشتوانه و رضایت همهٔ مردم را به دنبال دارند به امامت برگزیده شود.

و بدون تردید نصب از جانب خداوند متعال بر فرض تحقق آن- چنانچه در مورد ائمه دوازده گانه علیهم السلام از معتقدات ماست- بر انتخاب امت قطعا مقدم است، بر این اساس طریق دوم در طول طریق اول قرار می گیرد، نه در عرض آن، خداوند متعال در این باره می فرماید:

«وَ مٰا کٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَی اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ «۱۳»- هیچ زن و مرد مؤمنی را

نرسد هنگامی که خدا و رسول وی امری را خواستند، اختیاری در کار خویش داشته باشند».

توضیح بیشتر کلام در این زمینه:

حاصل کلام اینکه برای افراد محقق از مجموع علمای اسلام دربارهٔ منشأ و مبدأ حکومت دو نظر است.

---

(۱۳). احزاب (۳۳)/ ۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۰

نظر اول: اینکه سیادت و حاکمیت منحصر به ذات خداوند تبارک و تعالی است و تشریع و حکومت به دست اوست (إِنِ الْحُكْمُ إِلّا لِلّهِ*) و پیامبر اکرم (ص) نیز حق حکومت برای وی نیست مگر پس از آنکه این حق را خداوند به وی واگذار نماید و او نیز در حکومت خود جز آنچه را خداوند به وی وحی کند انجام نمی دهد و ائمه علیهم السلام نیز از جانب پیامبر اکرم (ص) به دستور خداوند بدون واسطه یا با واسطه به امامت منصوب می گردند و حتی فقها در عصر غیبت از جانب ائمه (ع) بدین مقام منصوب شده اند و الا حق حکومت نمی یافتند، و برای انتخاب مردم در این باره هیچ جایگاهی وجود ندارد.

پس بر این اساس حکومت اسلامی یک حکومت تئوکراسی (خدا مالکی) محض است و ظاهر نظر اصحاب ما امامیه نیز همین نظر است.

نظر دوم: امت اسلامی در مجموع صاحب سیادت و جایگاه قدرت و سلطهٔ واقعی است و اهل حل و عقد (خبرگان) تجسم و تمثلی از سلطهٔ امت هستند و شاهد بر این مدعی علاوه بر سلطهٔ تکوینی مردم بر امور خویش، گفتار خداوند تبارک و تعالی است که می فرماید: «و امرهم شوری بینهم» و روایات متواتر بسیار زیادی که دلالت بر بیعت مردم با پیامبر اکرم (ص) و خلفا و سایر ائمه دارد. و این دلیل

بر این است که مبدأ واقعی سلطه و سیادت مردم هستند. منتهای امر، حاکمان منتخب مردم در هر مورد حق تخلف از دستورات خداوند را دارا نیستند.

اما نظر صحیح، جمع بین دو نظر فوق است به صورت طولی. بدین گونه که اگر شخصی از جانب خداوند تبارک و تعالی بدین مقام منصوب گردید، چنانچه در مورد پیامبر اکرم (ص) و نیز ائمه دوازده گانه علیهم السلام طبق اعتقاد ما اینگونه است، هم اینان برای امامت متعین هستند، و با وجود امکان دسترسی به آنان امامت برای دیگری منعقد نمی گردد، اما در غیر این صورت امت حق انتخاب حاکم خویش را دارند، ولی نه به صورت مطلق بلکه در چارچوب شرایط و ویژگیهایی که شرعا برای رهبری اعتبار گردیده و شاید امامت و رهبری فقها در عصر غیبت از همین قبیل باشد که بیان و توضیح آن، پس از این خواهد آمد.

بر این اساس، امامت اولا و با لذات به وسیلهٔ نصب است، اما در مرتبهٔ بعد به وسیلهٔ انتخاب مردم، در یک مرحله یا در چند مرحله. اما تسلط بر مردم با قلدری و زور، یا به شیوهٔ ولایت عهدی و یا بیعت تنها بخش اندکی از مردم، ملاک حاکمیت نیست و در نزد عقل و وجدان ضرورت اطاعت را ایجاب نمی کند. و اگر امت اسلامی شخصی را به امامت برگزیدند و در اثر این انتخاب، وی حاکم مسلمانان گردید، بدون تردید همین شخص

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۱

منتخب، برای ادارهٔ جامعه حق حکومت می یابد و چنین حقی به وی واگذار نگردیده که برای پس از خود شخص دیگری را مشخص کند. پس به

چه دلیـل می توان گفت وی حق تعیین غیر خویش را دارد! و به چه دلیل در صورت تعیین، حکم وی نافـذ و لازم الاتباع برای مردم اسـت، بـویژه در شـرایطی که فرد تعیین شـده واجـد شـرایط و ویژگیهـای هشـتگانه ای که پیش از این (در بخش چهـارم کتاب) ضـرورت اعتبار آن گذشت را فاقد باشد؟! و اما آیات و روایاتی که بر وجوب اطاعت اولی الامر دلالت داشت، مراد از آنها اطاعت از هر فردی که و لو با قهر و غلبه تسـلط یافت، نیست و اینگونه نیست که در تمام تصـمیم گیریهای والی، حتی در تعیین خلیفه برای پس از خود، بدون تحصیل رضای امت، واجب الاطاعه باشد.

بلکه مقصود در آیه اطاعت از کسـی است که حق ولایت برای وی قرار داده شـده و آن هم در خصوص مواردی است که امر آن به وی واگـذار شـده است (نه به صورت مطلق در همـهٔ امور) پس وجوب اطاعت در اینجا یک حکم شـرعی است که دائر مدار موضوع خاص خودش می باشد و هیچ گاه حکم، موضوع خویش را محقق نمی کند، چنانچه این مطلب واضحی است و ما پیش از این در بخش دوم کتاب (به هنگام بحث از آیهٔ أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) احتمالات موجود در این آیهٔ شریفه را مورد بحث قرار دادیم.

بلی اگر امام معصوم باشـد- چنانچه ما، در ائمه دوازده گانه (ع) معتقـدیم- بـدون تردید تعیین امام بعدی توسط هر یک از آن بزرگواران دارای حجیت شـرعی است، چرا که تعیین آنان بیانگر تعین امام بعـدی از جانب خداوند تبارک و تعالی یا از جانب پیامبر اکرم (ص) است. یا

اینکه چنین حقی به خود امام واگذار شده و یا فرد تعیین شده از طرف امام بافضیلت ترین و واجدشرایطترین افراد زمان است که بدین سبب اطاعت از وی لازم و واجب می گردد.

البته همهٔ اینها در صورتی است که «غلبهٔ با قدرت» یا «ولایت عهدی» یا «انتخاب عده ای محدود» رضایت جمیع امت با اختیار کامل را در بر نداشته باشد، اما اگر رضایت و نظر همهٔ مردم با وی همراه باشد، در این مورد از مصادیق انتخاب امت است (و اشکالی در آن نیست) چنانچه این مطلبی است واضح و آشکار.

باز این نکته را یادآور می شویم که سخن ما در اینجا مربوط به چگونگی امامت در صدر اسلام نیست، چرا که آن مسئله ای است مفصل مربوط به علم کلام که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد- اگر چه نظر ما، در آن مورد مشخص و روشن است- بلکه بحث در اینجا پیرامون ولایت فقیه عادل واجد شرایط در عصر غیبت است و این یک مسأله فقهی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۲

است. پس اگر به وسیلهٔ مقبولهٔ عمر بن حنظله و سایر روایات ثابت شود که ولایت فقیه به وسیلهٔ نصب از جانب ائمه معصومین (ع) است، سخن تمام است وگرنه امامت به وسیلهٔ انتخاب مردم- در صورت صحت آن- فعلیت می یابد، که نظر ما نیز همین است، لکن این ولایت در طول نصب [بر پایهٔ اصول مشخص شده از طرف خداوند و ائمه معصومین (ع)] است، چنانچه بحث آن پیش از این گذشت و در فصلهای آینده نیز دلایل نصب و نیز دلایل انتخاب مورد بحث قرار خواهد گرفت.

در هر صورت طریق

انعقاد امامت ظاهرا منحصر به همین دو شیوه است و راه سومی برای آن متصور نیست و این نکته ای است شایان توجه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۳

فصل دوم سخنی در باب نصب فقها در عصر غیبت و تعدد رهبری

اشاره

تاکنون از بخشها و فصلهای گذشته به دست آمد که: اولا حکومت در همهٔ اعصار، حتی در عصر غیبت لازم و ضروری است، و مسائل حکومتی در بافت نظام اسلام تنیده شده و مهمل گذاردن حکومت و تعطیل آن برابر تعطیل اسلام است. و ثانیا اینکه: در حاکم اسلامی هشت شرط معتبر است: ۱- عقل کافی ۲- اسلام و ایمان ۳- عدالت ۴- آگاهی به موازین و مقررات اسلام که اصطلاحا از آن به فقاهت تعبیر می شود ۵- توانایی و حسن تدبیر امور ۶- ذکوریت ۷- پاکزادی ۸- پاک بودن از خصلت های ناپسند، نظیر بخل و حرص و طمع و سازشکاری. و ما بر یک یک این شرایط از دیدگاه عقل و کتاب و سنت دلایلی اقامه نمودیم که در مجموع از کسی که واجد همهٔ این شرایط باشد به فقیه جامع الشرائط تعبیر می کنیم.

در فصل گذشته نیز گفتیم که امامت به معنی اعم که شامل ولایت فقیه نیز می گردد یا به وسیلهٔ نصب از مقام بالا منعقد می گردد و یا به وسیلهٔ انتخاب مردم که به نظر ما دومی در طول طریق اول است و مشروط به شرایط هشتگانه ای که ذکر گردید، می باشد. بر این اساس با وجود امام منصوب از جانب خداوند یا پیامبر اکرم (ص) جایی برای انتخاب، باقی نمی ماند و نیز با وجود افراد واجد شرایط، نوبت به افراد فاقد شرایط نمی رسد.

حال طبق این قاعده در عصر غیبت اگر برای فقهای واجد

شرایط منصب امامت از سوی ائمه علیهم السلام به صورت عام و در مرتبهٔ فعلیت ثابت گردد، سخن تمام است وگرنه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۴

بر امت واجب است از میان فقها، فقیه واجد شرایط را تشخیص داده و او را برای تصدی این مقام نامزد نموده و انتخاب کنند. چه این انتخاب در یک مرحله باشد (با رأی گیری عمومی) یا در دو مرحله- بدین صورت که افراد هر استان و ناحیه فرد خبره ای را انتخاب کنند، آنگاه خبرگان در یک محل اجتماع کرده و فقیه واجد شرایط را به رهبری و امامت مسلمانان برگزینند- و ظاهرا شکل دوم محکمتر و متقن تر و به تشخیص حق نزدیکتر است، چنانچه بیان آن در جای خود خواهد آمد.

در هر صورت در عصر غیبت فقیه واجد شرایط برای تصدی رهبری متعین است، چه به نصب و چه با انتخاب از سوی مردم. البته مخفی نماند که روند و سیاق کلمات بزرگان و اعلام در تألیفاتشان بدین گونه است که تنها راه را منحصر به نصب می دانند و بطور کلی به انتخاب امت توجه و التفاتی ننموده اند. در نزد آنان فقها از جانب ائمه معصومین (ع) به نصب عام به ولایت منصوب شده اند و در این باره به مقبولهٔ عمر بن حنظله و روایات بسیار زیاد دیگری که در شأن علما و فقها و راویان احادیث وارد شده استدلال نموده و فرموده اند، همانگونه که ائمهٔ دوازده گانه (ع) از جانب خداوند و یا پیامبر اکرم (ص) منصوب هستند و همانگونه که پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند منصوب است، فقها نیز به نصب عام به ولایت منصوب

هستند. بر این اساس همهٔ ولایتها به خداوند منتهی می گردد و برای کسی که ولایت وی به خداوند منتهی نگردد ولایتی نیست، خداوند تبارک و تعالی فرمود: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»* «۱» حکم تنها از آن خداوند است و گاهی به این بیان این نکته را اضافه فرموده اند که وجدان انسان، او را جز به اطاعت مالک الملوک خداوند تبارک و تعالی و یا کسی که از جانب او و لو با واسطه مشخص شده، ملزم نمی کند و حکومت صالح حق حکومتی است که ریشه در فطرت و وجدان انسانها داشته باشد. [و چون فطرت انسان می گوید غیر از خدای متعال کسی بر دیگری حکومت و ولایت ندارد پس باید هر ولایت و حکومتی منتهی به خدای متعال بشود].

مرحوم نراقی- طاب ثراه- در کتاب عوائد می فرماید:

«و امّا در غیر پیامبر و اوصیای وی بدون شک، اصل بر عدم ثبوت ولایت هیچ کس بر دیگری است مگر تنها کسانی که خداوند سبحان یا پیامبر اکرم (ص) یا یکی از اوصیای او، در ارتباط با کاری به کسی ولایت دهند که در این صورت وی بر کسی که بر او ولایت داده شده و در موردی که به او ولایت داده شده ولایت

---

(۱). یوسف (۱۲)/ ۴۰.

دارد» «۲».

علاوه بر این بر فرض صحت آنچه بیان فرموده اند [که تنها راه انعقاد ولایت منحصر به نصب از مقام بالاست] باز به خاطر ضرورت وجود حکومت حق برای جامعه و عدم جواز تعطیل آن در هیچ یک از اعصار، حکم به ضرورت تعیین حاکم واجد شرایط قهرا کاشف از نصب است حتی اگر هیچ دلیلی

در مقام اثبات وجود نداشته باشد و یا در دلالت همهٔ آنها مناقشه وارد گردد.

و لکن ممکن است به وسیلهٔ اقامهٔ دلایل بسیاری که بر صحت انتخاب حاکم توسط مردم دلالت دارد به این مبنی خدشه وارد کرد، منتهی در طول نصب و در صورت عدم ثبوت آن.

طبیعی است در این صورت قبل از انتخاب صرفا صلاحیت و شأنیت ثابت می گردد نه بیش از آن. و در صورتی که ثابت شود شارع حکیم بر انتخاب نیز صحه گذاشته، در این صورت امام واجد شرایطی که توسط مردم انتخاب شده، در وجوب اطاعت و حرمت مخالفت، همانند امام منصوب است.

اکنون لازم است در دلالت آنچه به عنوان دلیل برای نصب فقیه در عصر غیبت به آن استناد شده بحث نمود، آنگاه اگر بر نصب فقیه و ولایت بالفعل وی، دلالت داشت، سخن تمام است و الا قهرا نوبت به انتخاب امت می رسد که لازم است قبل از پرداختن به بررسی اینگونه ادله به دو نکتهٔ اساسی توجه نمود.

نکتهٔ اول:

احتمالات مختلف در چگونگی ولایت فقهای یک عصر در مقام ثبوت:

اشاره

بحث از نصب عام فقها در عصر غیبت، اثباتا متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت «۳» است، و لکن صحت چنین امری ثبوتا مورد خدشه واقع شده، بدین گونه که اگر در یک زمان فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان وجود دارد:

احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه علیهم السلام منصوب باشند،

که در این صورت هر یک از آنها بالفعل و مستقلا دارای

---

(۲). عوائد/ ۱۸۵.

(۳). مقام ثبوت، بحث از امکان وجود چیزی است که آیا به طور کلی چنین مسئله ای تصورا امکان و یا صحت وجود دارد یا نه، و پس از ثبوت، در مرحلهٔ اثبات از این بحث می شود که برای این مسأله آیا دلیلی وجود دارد یا نه؟

(مقرر).

ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند.

احتمال دوم: همهٔ آنها به نحو عموم ولایت دارند،

امّا اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست.

احتمال سوم: فقط یکی از آنها منصوب به ولایت باشد.

احتمال چهارم: همه منصوب به ولایت باشند،

لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

احتمال پنجم: اینکه مجموعه آنها من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند

که در واقع همه آنها به منزلهٔ امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجهٔ این دو احتمال [احتمال چهارم و پنجم] چنانچه روشن است، یکی است.

اشکالات وارده بر هر یک از احتمالات:

اشکالی که بر احتمال اول وارد می شود،

این است که اینگونه نصب بر شارع حکیم قبیح است، چرا که اختلاف نظر فقها غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه، بویژه در امور مهمه ای نظیر جنگ و صلح با سایر فرقه ها و دولتها که به طور طبیعی نظرات در آن مختلف است، مورد تردید و انکار نیست. پس در صورتی که همه به ولایت منصوب و والیهای بالفعل جامعه باشند، و بخواهند فکر و سلیقهٔ خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می آید، زیرا یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است و ما پیش از این روایاتی که دلالت بر این معنی داشت از نظر گذراندیم که از آن جمله روایت منقول از غرر و درر از امیر المؤمنین (ع) بود که فرمود: «الامامه نظام الامه «۴»» خداوند امامت را برای نظام و انسجام امت قرار داد.

علاوه بر آن روایات بسیار زیادی بر بطلان این احتمال وجود دارد، که از آن جمله روایات زیر است:

۱- در غرر و درر آمده است: «شرکت در حکومت به اضطراب کشیده خواهد شد» «۵».

۲- در روایت علل- که قسمتی از آن در دلیل سوم از ادلهٔ لزوم حکومت گذشت- از امام رضا (ع) نقل شده که فرمود:

---

(۴). غرر و درر ۱/ ۲۷۴، حدیث ۱۰۹۵.

(۵). الشرکه فی الملک تؤدی الی الاضطراب. غرر و درر ۲/ ۸۶، حدیث

.۱۹۴۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۷

«اگر گفته شود چرا دو امام یا بیشتر در زمان واحد نمی توانند بر مردم زمین حکومت رانند؟ گفته می شود به دلایلی چند:

یکی اینکه: شخص واحد، کار و تدبیر وی دچار اختلاف نمی شود، اما دو نفر کار و تدبیرشان متفق نخواهد شد. و این بدان جهت است که ما دو نفر را نمی یابیم مگر اینکه همت و ارادهٔ آنان با یکدیگر مختلف است. پس هنگامی که دو نفر امام باشند، آنگاه تصمیم و اراده و تدبیر آنان با همدیگر مختلف باشد و هر دو واجب الاطاعه باشند، هیچ یک از آنان اولی به اطاعت از دیگری نیست، و در این ارتباط است که در میان خلق اختلاف و تشاجر و فساد به وجود می آید.

و هیچ کس نیز از یکی از آنها اطاعت نمی کند، مگر اینکه نافرمانی دیگری را نموده است، پس معصیت، اهل زمین را فرا می گیرد، آنگاه برای آنان هیچ راهی به اطاعت و ایمان نیست، و در آن صورت اینان در این اختلاف وارد نشده اند مگر از جانب ایجادکننده و سازنده ای که باب اختلاف و تشاجر را بر روی آنان گشوده و آنان را به اطاعت از دو امام مختلف مأمور کرده است.

و دیگر اینکه: اگر دو امام وجود داشت هر یک از دو نفر که با هم به نزاع برخاسته اند می توانند به نزد امام دیگری غیر از امامی که رفیقش برای رفع نزاع به وی مراجعه کرده مراجعه کند، آنگاه هیچ یک از آن دو ملزم نیست که از رفیقش پیروی کند. و در این ارتباط حقوق و احکام و حدود ضایع می گردد.

دیگر اینکه: هیچ یک از دو امام به

سخن گفتن و حکومت راندن و امر و نهی سزاوارتر از دیگری نیست، پس هنگامی که وضع، این چنین باشد، بر هر دو واجب است آغاز سخن کنند و هنگامی که در امامت هر دو مثل هم باشند، هیچ یک از این دو نمی تواند در سخن از دیگری پیشی گیرد.

پس اگر برای یکی از آنها سکوت جایز باشد بر دیگری نیز نظیر وی سکوت جایز است، و هنگامی که هر دو می توانند سکوت کنند، حقوق و احکام باطل و حدود الهی معطل و مردم بی رهبر می مانند بدانسان که گویا امام و رهبری برای آنان نیست» «۶».

---

(۶). فی روایه العلل عن الرضا (ع): فان قال: فلم لا یجوز ان یکون فی الارض امامان فی وقت واحد او اکثر من ذلک؟

قیل: لعلل: منها: ان الواحد لا یختلف فعله و تدبیره و الاثنین لا یتفق فعلهما و تدبیرهما. و ذلک انا لم نجد اثنین الا مختلفی الهمم و الاراده. فاذا کانا اثنین ثم اختلف هممهما و ارادتهما و تدبیرهما و کانا کلاهما مفترضی الطاعه لم یکن احدهما اولی بالطاعه من صاحبه، فکان یکون فی ذلک اختلاف الخلق و التشاجر و الفساد، ثم-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۱۹۸

دربارهٔ سند این روایت، پیش از این بحث شد، مراجعه گردد. از مضمون آن نیز آثار صداقت و حقیقت آشکار است. چرا که می بینیم چه بسیار خونهای محترمی که ریخته و چه آبروهایی که هتک و چه مصالحی که در اثر اختلاف رهبران با یکدیگر، معطل مانده است.

اگر چه رهبران شخصا افراد مقدس و منزهی بوده اند. چنانچه این معنی بر کسانی که دارای بینش و اطلاع از حوادث تاریخی هستند، پوشیده

نیست.

۳- در صحیحهٔ حسین بن ابی العلاء آمده است که گفت به امام صادق (ع) عرض کردم:

«آیـا زمین بـدون امام است؟ فرمود: نه. عرض کردم آیا دو امام می تواننـد باشـند؟ فرمود: نه، مگر اینکه یکی از آن دو ساکت است» «۷».

۴- در کتاب بحار از صدوق در کمال الدین به سند صحیح از ابن ابی یعفور روایت شده که وی از امام صادق (ع) سؤال کرد:

«آیا زمین بدون امام واگذاشته می شود؟ فرمود: نه. گفتم: آیا دو امام دارد؟

فرمود: نه، مگر اینکه یکی از آن دو ساکت است «۸»».

۵- بـاز در بحـار از صـدوق در کمـال الـدین به سـند موثق از هشـام بن سـالم روایت شـده که گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم:

«آیا دو امام در یک زمان می توانند باشند؟ فرمود: نه، مگر اینکه یکی از آن دو ساکت و پیرو دیگری است و آن یک گویا و ناطق است و امامت رفیق خود را به عهده دارد و امّا اینکه دو امام ناطق در یک زمان وجود داشته باشد اینگونه

- لا یکون احد مطیعا لاحدهما الا و هو عاص للاخر، فتعم المعصـیه اهل الارض، ثم لا یکون لهم مع ذلک السبیل الی الطاعه و الایمان و یکونون انما أتوا فی ذلک من قبل الصانع الذی وضع لهم باب الاختلاف و التشاجر اذ امرهم باتباع المختلفین. و منها: انه لو کانا امامین کان لکل من الخصـمین ان یـدعو الی غیر ما یدعو الیه صاحبه فی الحکومه ثم لا یکون احدهما اولی بان یتبع من صاحبه، فتبطل الحقوق و الاحکام و الحدود. و منها: انه لا یکون واحد من الحجتین اولی بالنطق و الحکم و

الامر و النهی من الآخر. فاذا کان هذا کذلک وجب علیهما ان یبتدأ بالکلام و لیس لاحدهما ان یسبق صاحبه بشی ء اذا کانا فی الامامه شرعا واحدا. فان جاز لاحدهما السکوت جاز السکوت للاخر مثل ذلک و اذا جاز لهما السکوت بطلت الحقوق و الاحکام و عطلت الحدود و صار الناس کانهم لا امام لهم. (عیون اخبار الرضا ۲/ ۱۰۱، باب ۲۴، حدیث ۱. و علل الشرایع ۱/ ۲۵۴، باب ۱۸۲، باب علل الشرایع، حدیث ۹).

(۷). صحیحه حسین بن ابی العلاء: قلت لأبی عبد اللّه (ع) تکون الارض لیس فیهما امام (ع) قال: لا. قلت: یکون امامان؟ قال: لا و الا واحدهما صامت. کافی ۱/ ۱۷۸، کتاب الحجه، باب ان الارض لا تخلو من حجه، حدیث ۱.

(۸). عن ابن ابی یعفور انه سأل ابا عبد اللّه (ع) هل یترک الارض بغیر امام؟ قال: لا. قلت: فیکون امامان؟ قال: لا الّا واحدهما صامت. (بحار ۲۵/ ۱۰۶، کتاب الامامه، باب انه لا یکون امامان فی زمان واحد، حدیث ۲).

نیست «۹»».

۶- و باز بحار از بصائر الدرجات به سند خویش از عبید بن زراره روایت نموده که گفت به امام صادق (ع) عرض کردم:

«آیا زمین بدون امام رها می گردد: فرمود: نه، گفتم می شود در زمین دو امام باشد؟ فرمود: نه، مگر اینکه یکی از آن دو ساکت باشد و سخن نگوید و امام اولی سخن بگوید و امام همواره امام پس از خود را می شناسد «۱۰»».

۷- در صحیح مسلم به سند خویش از ابی سعید خدری روایت شده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«هنگامی که با دو خلیفه بیعت شد، آخرین

آن دو را بکشید «(۱۱)».

و روایات دیگری از این قبیل.

از سوی دیگر امیر المؤمنین (ع) با همۀ کرامتهای سرشار و فضایل آشکاری که داشت، در زمان پیامبر اکرم (ص) همواره تابع امر و نظر وی بود و هرگز بدون اجازۀ آن حضرت در امور دخالت نمی کرد.

و نیز سید الشهدا (ع) در عصر امام حسن مجتبی (ع) اینگونه بود. و در خبر عمران بن حصین، از پیامبر اکرم (ص) آمده بود که می فرمود:

«... از علی چه می خواهید؟ همانا علی از من است و من از اویم و او ولیّ هر مؤمن است پس از من «(۱۲)».

که در اینجا پیامبر اکرم (ص) ولایت را برای حضرت علی (ع) پس از خویش قرار داده است.

بر این اساس هنگامی که ولایت دو امام معصوم در یک زمان با وجود عصمت آنان صحیح

---

(۹). عن هشام بن سالم قال: قلت للصادق (ع) هل تکون امامان فی وقت؟ قال: لا الا ان یکون احدهما صامتا مأموما لصاحبه و الآخر ناطقا اماما لصاحبه. و اما ان یکون امامین ناطقین فی وقت واحد فلا. بحار الانوار ۲۵/ ۱۰۶، باب انه لا یکون امامان فی زمان واحد، حدیث ۳.

(۱۰). عن عبید بن زراره، قال: قلت لأبی عبد الله (ع): ترک الارض بغیر امام؟ قال: لا، قلنا تکون الارض و فیها امامان؟ قال: لا الا امامان احدهما صامت لا یتکلّم، و یتکلم الذی قبله. و الامام یعرف الامام بعده.

(بحار الانوار ۲۵/ ۱۰۷، باب انه لا یکون امامان فی زمان واحد، حدیث ۶).

(۱۱). عن ابی سعید الخدری، قال: قال رسول الله (ص) اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الآخر منهما.

صحیح مسلم ۳/ ۱۴۸۰ کتاب الاماره، باب ۱۵، حدیث

.۱۸۵۳

(۱۲). عن النبی (ص) ... ما تریـدون من علی؟ ان علیا منی و انا منه، و هو ولی کل مؤمن من بعدی. (سـنن ترمذی ۵/ ۲۹۶، باب ۸۲، از ابواب مناقب، حدیث ۳۷۹۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۰

نیست، پس چگونه امامت و ولایت مطلقه بالفعل برای مثلا ده نفر از فقها در زمان واحـد بر امت واحد، صـحیح است؟! چگونه است که در آسـمان و زمین اگر به جز خداونـد یکتا خـدایانی می بودند، به فساد کشـیده می شد، ولی تعدد رهبری در سـلطه های بشری جامعه را به فساد نمی کشاند؟!

نکتـهٔ دیگر اینکه مجرد قرار دادن شـرط اعلمیت در والی- بنـابراین که قائـل بـدان شـویم- بـاز این محـذور (تعـدد رهـبری) را برطرف نمی کنـد- چرا که ممکن است دو نفر یـا بیشتر از فقها در درجات علمی مساوی باشـند و به علاوه نظر مردم و نیز اهل خبره در تشـخیص اعلم متفاوت است، چنانچه در عصـر ما نیز این اختلاف مشاهده می گردد و اختلاف در تشخیص اعلم نمی تواند به نظریهٔ ضـرورت انتخاب رهبر خدشه وارد کند، چرا که ملاک انتخاب، نظر اکثریت (بر مبنای شرایط رهبری) است که بیان آن در فصلهای آینده خواهد آمد.

خلاصهٔ کلام اینکه تعدد رهبری و متفرق بودن مراکز تصـمیم گیری در یک زمان با توجه به اختلاف نظرها زیانش بسیار زیاد و شـکننده است، بویژه در مواقع و شـرایط حسـاس و به هنگـام تشـنج اجتمـاعی و جنگ و قتال. پس قرار دادن والیهای متعـدد بالفعل به صورت مسـتقل، برای زمان واحد و منطقهٔ واحد، کمک به تنازع و درگیری است و چنین عملی از قانونگذار و شارع حکیم، صحیح و شایسته نیست.

آری اگر

دخالت فقها فقط منحصر به مسائل محدود و امور جزئی محلی باشد، نظیر مشخص کردن قیم برای فرزندان یتیم و دیوانگان- چنانچه شاید مأنوس به ذهن اکثر افراد در گذشته از مفهوم ولایت فقیه همین معنی بوده است- ممکن است بتوان گفت با تعدد آنان نزاع و مشاجره ای به وجود نمی آمده است، و لکن محل بحث ما در اینجا تصدی همهٔ شئون حکومت در جامعهٔ اسلامی و ترسیم خطوط کلی سیاست همهٔ مردم و شهرها، توسط فقیه است. و در چنین چشم اندازی ضرر و زیان تعدد مرکز تصمیم گیری بسیار واضح و آشکار است و باید فرض موضوع بحث را بسیار گسترده تر، به گستردگی تمام نفوس و کشورهای اسلامی در نظر گرفت.

اینها همه مربوط به احتمال اول [یعنی نظریهٔ نصب و ولایت بالفعل داشتن همهٔ فقها در عصر غیبت] بود.

اشکال احتمال دوم:

بر احتمال دوم [یعنی اینکه همهٔ فقها منصوب باشند، لکن فقط یکی از آنها حق اعمال ولایت داشته باشد] این اشکال وارد می شود که اولا: فقیهی که حق ولایت دارد از بین سایرین چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین آن وجود

نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو، و این عمل، عمل قبیحی است. و اگر تعیین آن به وسیلهٔ انتخاب امت یا اهل حل و عقد، یا توسط مجموع فقها که از بین خود یکی را انتخاب می کنند، باشد در این صورت باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین سایرین مشخص شود. مگر اینکه گفته شود برای مشروعیت ولایت و منتهی شدن

آن به خداونـد متعـال نصب نیز لازم است، که در این صورت نصب برای مشـروعیت ولایت است، و انتخاب برای تعیین والی بالفعل برای تصـدی مسئولیت حکومت. ولی در جواب می گوییم اولا در هر صورت غیر شـخص منتخب مسـتقلا حق دخالت در مسائل سیاسـی- اجتماعی جامعه را نـدارد، چنانچه فرض مسأله نیز اینگونه بود. [پس مجرد نصب بدون انتخاب برای اعمال ولایت کافی نیست].

ثانیا جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عمل لغو و قبیحی است بله شأنیت و صـلاحیت [احراز این مقام] برای همهٔ آنان ثابت است.

اشکال احتمال سوم:

بر احتمال سوم [که منصوب به ولایت فقط یکی از فقها باشـد] این اشـکال وارد می شود که «فقیه دارای ولایت بالفعل» از بین همـهٔ فقهـا چگونه معین می شود؟ اگر راهی برای تعیین وی وجود نداشـته باشـد چنین جعلی لغو و قبیـح است. و اگر به وسـیلهٔ انتخاب معین می گردد، در این صورت نصب لغو و امامت در واقع به وسیلهٔ انتخاب مشخص شده است. مگر اینکه به گونه ای بین این دو را جمع نماییم. [و بگوییم هر دو لازم است، نصب برای مشروعیت و انتخاب برای تعیین والی بالفعل]. چنانچه پیش از این گفته شد.

اگر گفته شود: حکومت بالفعل جامعه برای اعلم فقها متعین است.

در جواب باید گفت: اولا ممکن است دو شخص یا اشخاص متساوی در علم و فضیلت وجود داشته باشند.

ثانیا مردم و نیز اهل خبره در بسـیاری از موارد در تشـخیص اعلم دچار اختلاف می شوند و در نتیجه رهبران متعدد بالفعل برای یک زمان و یک منطقه به وجود می آید و وحدت و انسجام حاصل نمی گردد و بلکه نظام مختل می شود، چنانچه پیش

از این بحث آن گـذشت، پس راهی به غیر از این وجود نـدارد که قائـل به لزوم انتخـاب شـده و فقیه منتخب اکـثریت مردم را برای ولایت بالفعل جامعه معین نماییم و این نکته ای است شایان توجه.

اشکال احتمال چهارم و پنجم:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۲۰۱

بر احتمـال چهارم و پنجم [یعنی بر منصوب بودن همـۀ فقها و اعمال ولایت توسط یکی از آنها با هماهنگی سایرین، و یا اعمال ولایت همۀ آنها

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۲

به صورت شورای هماهنگ با هم] نیز این اشکال وارد می شود که اینگونه ادارۀ حکومت مخالف سیرۀ عقلا و متشرعه است و از مسائلی است که تاکنون کسی قائل به آن نشده است. من در مجلس خبرگان «۱۳»، ابتدای امر، مدافع این نظر بودم، امّا پس از تأمل و تعمق بیشتر این معنی برایم روشن گردید که ادارۀ شئون امت بویژه در شرایط حساس و مهم بر وحدت مرکز تصمیم گیری توقف دارد، در بیشتر موارد، تعـدد مراکز موجب پایمال شـدن بسـیاری از مصالـح می گردد و پیش از این در کلام امیر المؤمنین (ع) نیز خواندیم که فرمود:

«شرکت در حکومت به تزلزل و اضطراب کشیده خواهد شد «۱۴»».

و خداوند تبارک و تعالی نیز پیامبر خویش را مخاطب قرار داده و می فرماید:

«وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ، فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ «۱۵»- در امر (مسائل اجتماعی- حکومتی) با آنان (مسلمانان) مشورت کن، و هنگامی که بر انجام کاری تصمیم گرفتی به خداوند توکل نما».

در

این آیۀ شریفه عزم و تصمیم نهایی به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده است و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

خلاصۀ کلام اینکه:

نصب فقها در عصر غیبت توسط ائمه علیهم السلام به گونه ای که به مجرد نصب ولایت بالفعل برای آنان ثابت گردد، با تمام احتمالات پنجگانه ای که خوانده شد، در مرحلۀ ثبوت قابل خدشه است و هنگامی که در مرحلۀ ثبوت چنین نصبی صحیح نباشد، دیگر نوبت به بحث در مرحلۀ اثبات نمی رسد. بلی، صحیح است که فقها از سوی ائمه علیهم السلام برای احراز چنین مقامی پیشنهاد شده باشند، تا امت به گرد دیگران نگردند و به آنان روی بیاورند و یکی از آنان را انتخاب کرده و، امور خود را به وی واگذار کنند و او را بالفعل و الی و حاکم خویش قرار دهند.

بر امت نیز واجب است که به چنین انتخابی اقدام نمایند، چرا که این کار یکی از مهمترین فرایض و واجبات است و ترک آن از شدیدترین گناهان محسوب می شود، و تعطیل حکومت، تعطیل حقوق و حدود و احکام و تسلط کفار و تجاوزگران بر حقوق و شئون

---

(۱۳). هنگامی که استاد- حفظه اللّه- در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، ریاست مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی را به عهده داشتند.

(۱۴). الشركه فی الملك تؤدی الی الاضطراب. غرر و درر ۲/ ۸۶، حدیث ۱۹۴۱.

(۱۵). آل عمران (۳) ۱۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۳

مسلمانان را به دنبال دارد.

توضیح این مطلب و استدلال بر این نقطه نظر در مباحث بعدی به تفصیل خواهد آمد.

نکتۀ دوم: تصدی ولایت توسط هر یک از فقها به عنوان واجب کفایی:

نکتۀ دیگر اینکه اگر ما قائل شویم که جمیع فقهای واجد شرایط در عصر غیبت از سوی ائمه معصومین (ع) به ولایت منصوب هستند، مقتضای آن جواز و بلکه وجوب تصدی مقام ولایت و حکومت از

سوی فرد فرد آنـان به صورت واجب کفـایی است، بـدین گونه که هر یـک بایـد امور قضـاوت و اجرای حـدود و تعزیرات و تصـرف در اموال افراد غـایب و ناتوان و قرار دادن سـرپرست برای آنان و به عهـده گرفتن امور ازدواج و طلاقشان و نیز مطالبهٔ مالیاتهای اسلامی از قبیل خمس و زکاه و جزیه و امثال آن را به عهده بگیرد.

بلکه وظـایفی نظیر جهـاد ابتـدایی برای دعوت به اسـلام- طبق آنچه ما بـدان نظر داشتیم- علاوه بر جهاد دفاعی و آماده کردن مقدمات از قبیل سـپاه و امکانات و نیز عقد قرارداد و معاهدات با سایر امتها و مسائل دیگری از این قبیل که از شـئون حکومت محسوب می گردد به عهـدهٔ اوست. از سوی دیگر بر امت مسـلمان نیز واجب است که از فرد فردشـان اطـاعت داشـته و تسـلیم آنـان باشـد، اگر چه در مسائـل فقهی مقلـد او نباشـد، بلکه بر هر یـک از فقهـا نیز واجب است در مواردی که یکی از آنـان به چیزی حکم نمود از او اطـاعت کنـد و تزاحم بـا وی جـایز نیست، زیرا تخلف از حکم کسـی که امام معصوم او را والی بالفعل قرار داده و برای این جهت او را منصوب کرده جـایز نیست، چنـانچه تزاحم بـا وی نیز جایز نیست. پس در صورتی که یکی از آنهـا در حـادثه ای حکم به چیزی نمـود، حکم نمـودن بر خلاـف آن بر فقیه دیگر جـایز نیست. و هنگـامی که نیازهـای مـالی حکومت اسـلامی را یکی از آنان اداره می کنـد برای دیگران، گرفتن مالیات بـدون اجازهٔ وی جایز نیست و مزاحمت در امور مالی از شدیدترین مزاحمتهاست، چنانچه

مخفی نیست.

همهٔ اینها در موردی است که سایر فقها اذعان و اعتراف داشته باشند که حاکم متصدی امور، واجد شرایطی که شرع آن را در والی معتبر دانسته، می باشد.

و اما در صورتی که اعتراف به صلاحیت وی نداشته باشند، اطاعت از وی قهرا بر آنان واجب نیست، اگر چه ممکن است گفته شود که تجاهر و تظاهر به مخالفت با وی نیز حرام است.

مخفی نمانـد که تشاجر و اختلاف و اختلال نظام و از دست رفتن مصالـح مهم نیز از همین جا نشأت می گیرد و این فرض کم و کوچکی نیست، چرا که بسیاری از ما، در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۴

قضاوتهایمـان نسبت به دیگران دچار خطا و اشتباه می شویم، یا اینکه هواها بر شخص غلبه نموده و در عمق ذات خویش از یک نوع خودخواهی و بی اعتنایی و تحقیر و حسادات نسبت به دیگران بی نصیب نمی باشد و بر وی بسیار گران می آید که تسلیم فردی همانند خویش گردد و از وی پیروی و اطاعت نماید، مگر آن کسانی که خداوند متعال، آنان را از افتادن در این دام بازداشته باشد.

اما اگر ما به خاطر خدشه در منصوب بودن عموم فقها به ولایت بالفعل ثبوتا و یا اثباتا بـدین معنی قائل شویم که همـهٔ فقها در عصر غیبت ولایت بالفعل ندارند و بگوییم که تنها فقیه واجد شرایط صلاحیت و اهلیت ولایت را دارد و از دیگران برای این منصب اصلح است و بگوییم روایـاتی که در فضل علما و فقها وارد شـده چیزی علاوه بر صلاحیت و پیشنهاد آنان برای مقام ولایت را دارا نیست و در نتیجه بدین معنی قائل

شویم که ولایت بالفعل آنان به وسیلهٔ انتخاب امت در یک مرحله یا دو مرحله تحقق می پذیرد، پس در این فرض به ناچار والی بالفعل در میان فقها کسی است که امت او را انتخاب می کنند و امانت الهی را به دست وی می سپارند. در این هنگام او سزاوار تصدی شئون ولایت بالفعل جامعه است و دیگران اگر چه واجد شرایط باشند، مگر با اجازه و زیر نظر وی نمی توانند در مسائل دخالت کنند و در این ارتباط هیچ فرقی بین امور مالی و غیر مالی و امور کلی و جزئی نیست.

طبق این فرض، آنگاه که امت به اختیار خویش امر ولایت را به کسی واگذار کند بالطبع خود نیز مدافع و نیروی اجرایی وی خواهد شد و در نتیجه ولایت استحکام می یابد و نظام انسجام می گیرد و فساد دفع و نااهلان از دستگاه حکومت طرد می گردند. و نیز امت می توانند در صورتی که حاکم منتخب، شرایط رهبری را فاقد شد یا اینکه از وظایف خود که در فصلهای آینده به تفصیل بحث آن خواهد آمد، تخلف ورزید، وی را از حکومت عزل کنند.

به طور خلاصه طبق این فرض امر ولایت بالفعل، به دست امت است، اگر چه بر آنان واجب است که در مقام انتخاب رهبر، شرایطی را که شارع مقدس در حاکم اسلامی معتبر دانسته از قبیل فقاهت و غیره رعایت کنند. بلی، در صورتی که مردم، عمل به این فریضهٔ مهم را ترک کنند، و در جهت انتخاب حاکم صالح تلاش ننمایند، ممکن است چنانچه پس از این بحث آن خواهد آمد، قائل شویم که فقهای واجد شرایط از باب حسبه «۱۶»،

انجام امور

---

(۱۶). امور حسبیه به اموری گفته می شود که شارع مقدس به تعطیل ماندن و ترک آنها راضی نیست و باید این گونه امور در جهت رفع مشکلات مردم برای رضای خداوند در جامعه تحقق یابد. این مبحث به صورت بحثی مستقل در بخش ششم کتاب (جلد سوم) مطرح شده است (مقرر)

معطله را به عهده بگیرند. چرا که امور حسبیه منحصر به امور جزئی نظیر حفظ اموال شخص غایب و ناتوان نیست، بلکه امور اجتماعی- عمومی را نیز شامل می گردد، چنانچه بحث آن خواهد آمد.

در هر صورت ولایت و حکومت در عصر غیبت منحصر به فقیه جامع الشرائط است، یا به صورت نصب عمومی [از جانب ائمه معصومین (ع)] و یا با انتخاب از سوی امت یا به صورت به دوش گرفتن وظایف حسبه در صورت نبودن آن دو [نصب و انتخاب]. پس در نتیجه با وجود فقیه جامع الشرائط پیشی گرفتن از وی بر دیگران جایز نیست، بلکه تن دادن به اوامر و نظرات وی واجب است، چرا که ما برای حاکم اسلامی هشت شرط گفتیم که همهٔ آنها بر فقیه جامع الشرائط منطبق است.

دو مطلب قابل توجه

۱- بحث پیرامون دولتهای متعدد:

پیش از این گفته شد هنگامی که در یک زمان فقهای واجد شرایط متعدد باشند، پنج احتمال در ولایت آنان وجود دارد که مقتضای هر یک از آن احتمالات مورد بررسی قرار گرفت. امّا اگر گفته شود: آیا امکان ندارد حکم خداوند را بیش از یک فقیه اقامه نماید، لکن گسترهٔ حکومت هر یک از آنان در عشیره و قبیلهٔ خاص و یا کشور به خصوصی باشد.

بدین گونه که دولتهای کوچک

اسلامی مستقل در کشورهای مختلف تشکیل گردد و رهبری هر یك از آنها را فقیهی به عهده داشته باشد و در صورت لزوم بین آنها روابط و هماهنگیهایی برقرار گردد؟ و بلکه با توجه به گستردگی کشورها و دوری آنها از یکدیگر و تعدد خصوصیات قومی و تباین مذاهب، عادتها، زبانها و ... با یکدیگر، اجماع و اجتماع همهٔ مسلمانان در یک زمان بر یك امام و رهبر واحد بسیار مشکل است. و این ششمین احتمال در این زمینه می تواند باشد- احتمالی که نظیر آن در صدر اسلام به وقوع پیوسته است.

طبری در وقایع سال چهلم هجرت، مطالبی در این زمینه دارد که عین عبارتهای او، این گونه است:

«و در این سال (سال چهلم هجری) چنانچه نقل کرده اند، بین علی (ع) و معاویه پس از مکاتباتی که بین آنان رد و بدل گردید، پیمان آتش بس برقرار شد ... معاویه به علی (ع) نوشت: «اگر خواستی عراق برای تو باشد و شام از آن من، و شمشیر از سر این امت برداشته شود و خونهای مسلمانان تا این حدّ ریخته نشود» پس آن دو به این قرارداد رضایت داده و این گونه عمل کردند، آنگاه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۶

معاویه مأمورین خود را به شام و اطراف آن گسیل داشت و مالیات و خراج آن را جمع آوری کرد و علی (ع) نیز مالیات عراق را گردآوری نمود و سپاهیان خود را به اطراف و اکناف آن اعزام داشت. «۱۷»»

از سوی دیگر، برخی از فقها نیز در برخی شرایط، این گونه تعدد حکومت را جایز شمرده اند، چنانچه از عبد القاهر بغدادی نقل

شده که گفت:

«اصحاب ما می گویند: در یک زمان وجود دو امام واجب الاطاعه جایز نیست، در هر زمان امامت برای یک نفر منعقد می گردد و دیگران زیر پرچم او باید باشند، و اگر دیگران بدون سبب و علتی که موجب عزل او باشد، بر وی خروج کردند، از بغات محسوب می گردند، مگر اینکه بین دو کشور دریایی فاصله باشد به گونه ای که نتوانند اهل هر یک از دو کشور نصرت و یاری خود را به دیگری برسانند، که در این صورت جایز است برای اهالی هر یک از کشورها که با فردی از اهالی همان ناحیه عقد امامت برقرار کنند. و دسته ای از طایفهٔ کرامیه معتقدند که: جایز است در یک زمان دو امام و یا بیشتر وجود داشته باشند. «۱۸»»

و از امام الحرمین جوینی نقل شده که در کتاب الارشاد می نویسد:

«اصحاب ما معتقدند که پیمان رهبری بستن با دو نفر در دو طرف عالم صحیح نیست ... اما به نظر من پیمان رهبری بستن با دو نفر در یک سرزمین که محدودهٔ رهبری آنان با یکدیگر تداخل و برخورد داشته باشد جایز نیست و اجماع نیز بر این معنی منعقد است.

و امّا در صورتی که منطقه ها از یکدیگر دور باشد و موانع مختلف دو امام را از یکدیگر دور نموده باشد، برای این احتمال [وجود دو امام در یک زمان] زمینه ای وجود دارد و این از موارد نهی شده خارج است. «۱۹»»

امّا در پاسخ این احتمال باید گفت: وجود دولتهای کوچک، هیچ اشکالی ندارد در صورتی که مجموعهٔ آنها زیر نظر یک رهبر و حکومت واحد به کار و فعالیت خود ادامه

دهنـد و آن رهبر واحد پراکندگیهایشان را برطرف، و ارتباط بین مجموع آنها را محکم و در شـرایط لازم یک حکم و دسـتور عمومی را به همهٔ آنان ابلاغ نماید، به گونه ای که همهٔ آنها

---

(۱۷). تاریخ طبری ۶/ ۳۴۵۲.

(۱۸). نظام الحکم و الشریعه و التاریخ الاسلامی/ ۳۲۲.

(۱۹). نظام الحکم و الشریعه و التاریخ الاسلامی/ ۳۲۶.

یک دولت مقتدر واحد به حساب بیایند که هر دولت کوچکی پشـتوانهٔ دولت دیگر به شـمار آید، نظیر ایالات متحدهٔ امریکا و اتحاد جماهیر شوروی [که از چند ایالت و جمهوری کوچکتر تشکیل شده است].

و امّا تعـدد حکمرانان مسـتقل در رأی و اراده، در همـهٔ امور، بـدون یک رهبری واحـد که امور آنان را منظم و اختلافاتشان را برطرف کند، همواره زمینهٔ یک اختلاف و پراکندگی را در آنان باقی می گذارد.

آیا ملاحظه نمی فرمایید که خداوند متعال برای هر انسان، دو گوش شـنوا و دو چشم بینا و دو دست و دو پا و اعضا و جهازات مختلف قرار داده که هر یک کار خود را انجام می دهنـد، اما فوق همـهٔ اینها برای وی، یک سـر و یک عقل قرار داده که همه را کنترل می کند و یک زبان که خواسـتها و منویات او را بازگو می نماید؟ امام نیز سـر و عقل تدبیرکننده و زبان گویای امت است.

آیا به یاد نـداریم، آنگاه که اجانب و اسـتعمارگران درصدد برآمدند مسـلمانان را ناتوان و خوار نموده و بر شـهرها و منابعشان سلطه یابنـد، آنان را تکه پاره نموده و به دولتهای کوچک که دچار اختلافات ناسـیونالیستی و طایفگی و لغوی هسـتند، گرفتار نمودند، تا جایی که

یکی از رهبران انگلیسی، جمله معروف خود: «فرق تسد- تفرقه بینداز و حکومت کن» را به عنوان یک اصل در سیاست استعماری انگلیس مطرح می کند. و از همین جاست که دانسته می شود وحدت همواره، همزاد و همراه قوت و پیروزی، و تفرقه و تعدد، همیشه جایگاه ضعف و سستی جامعه است.

از سوی دیگر، اخبار و روایاتی که بر وجوب وحدت امام حکم می نمود- و تعداد زیادی از آنها پیش از این خوانده شد- طبق اطلاق خود، اینگونه تعدد امامت را نیز نفی می کند که می توان بدان مراجعه نمود.

اما آنچه از طبری نقل شد که امیر المؤمنین (ع) به تقسیم حکومت بین خود و معاویه رضایت داده بر فرض صحت آن، این جریان پس از جنگهایی بود که بین آن دو، روی داد و سپاهیان آن حضرت (ع) از رفتن به جبهۀ جنگ کوتاهی ورزیدند، وگرنه آن حضرت چنانچه از نامه ها و خطبه های وی استفاده می گردد، هرگز به حکومت معاویه راضی نبود.

و اجماع همۀ امت در یک مرحله برای تعیین امام واحد با توجه به دوری کشورها از یکدیگر و گستردگی شهرها اگر چه دارای مشکلاتی است، اما می توان با انتخابات در دو مرحله یا چند مرحله این مشکل را برطرف کرد. بدین گونه که مردم در یک مرحله خبرگان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۸

خویش را انتخاب کنند و رهبر کل توسط خبرگان که برای این جهت اعزام شده اند مشخص شود.

همۀ اینها در صورت وجود قدرت و داشتن امکان [در جهت تشکیل حکومت واحد اسلامی] است، وگرنه بر فرض عدم امکان تشکیل دولت اسلامی واحده که فراگیر همۀ مسلمانان باشد، تشکیل دولت و یا

دولتهای کوچک بلااشکال است، چرا که تشکیل یک دولت کوچک یا تشکیل دولتهای کوچک بر اساس موازین اسلام از مهمل گذاردن امور و واگذاردن آن در اختیار طاغوتها و ستمگران و اشرار اولی است، پس در این صورت برای رفع ظلم و فساد، تشکیل اینگونه دولتها و حکومتها متعین می گردد، و این نکته ای است شایان توجه.

۲- بحث و گفتگو پیرامون سخن ابن طاووس (دربارهٔ ولایت فقیه در عصر غیبت):

بدان که مسأله ولایت فقیه و اقامهٔ دولت حق، مطابق با موازین اسلام از بزرگترین مسائل اساسی در اسلام است، چرا که تحقق چنین حکومتی تنها وسیلهٔ حفظ بیضهٔ اسلام و نظام و کیان مسلمانان و اجرای قوانین و احکام اسلام و وسیلهٔ اجرای امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع آن است و واضح است که وجوب مقدمه (تشکیل حکومت) متناسب با اهمیت ذی المقدمهٔ آن [اجرای قوانین و حفظ کیان اسلام] است.

اما فقهای ما- رضوان الله علیهم- با اینکه ملاحظه می فرمایند که روایات مشهود آنان پر است از ارجاع امور بسیار زیاد به سلطان یا حاکم یا والی، و در آن از زندان یا بیت المال و امور دیگر مشابه اینها که از لوازم حکومت است بسیار یاد شده است، و خود نیز در کتابهای فقهی خویش در ابواب مختلف فقه طبق مضمون آن فتوا داده اند، لکن از بحث اساسی و گسترده در این زمینه [بحث از حکومت اسلامی به صورت مستقل] دست کشیده اند.

راز و رمز این نکته در این است که نظر علمای سنت در مسأله حکومت و شرایط حاکم، بسیار وسیع است و بیشتر آنان حکومتهای موجود در زمان خویش را حکومت حق می پنداشته اند [و به همین جهت در کتب فقهی خویش

به صورت مستقل در زمینهٔ مسائل حکومتی به بحث و کاوش پرداخته اند] ولی ما شیعهٔ امامیه طبق اعتقادمان در عصر ظهور و حضور ائمه- علیهم السلام- حکومت را حق ائمه (ع) دانسته و در عصر غیبت نیز به خاطر غیر مشروع دانستن حکومتهای وقت عموما شیعیان و علمایشان پراکنده بوده و در نهایت تقیه به سر می بردند.

لذا از اینکه حکومت روزی به آنان بازگردد مأیوس بودند و گویا این بازگشت را به صورت امر ممتنعی می پنداشتند. و در چنین شرایطی بحث از حکومت و فروع مختلف آن و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۰۹

شرایط حاکم اسلامی و سایر مباحث در این زمینه در نظر آنان مباحثی لغو و بیهوده و بی فایده بوده، و به همین جهت به جز برخی از فقهای ما، آن هم به صورت جنبی و نسبت به تصرفات در امور جزئی و محدود، بدان نپرداخته اند. از باب نمونه ملاحظه می فرمایید که شیخ اعظم انصاری- قدس سرّه- در کتاب مکاسب خویش به هنگام طرح مسأله تصرف در مال طفل، بحث مختصری نیز در ولایت فقیه دارند، پس گویا ولایت فقیه در نظر ایشان، نظیر ولایت پدر و پدربزرگ نسبت به فرزند در دایرهٔ بسته و کوچکی محدود بوده و هرگز به ذهن آنان خطور نمی کرده که فقیه عادل نیز بتواند در مقابل دولتهای جائر مقتدر در کشورهای اسلامی حکومت و دولت تشکیل بدهد.

یأس فقهای ما از بازگشت حکومت به آنان و شدت تقیه در شیعیان تا جایی رسیده بود که ملاحظه می کنیم سید بن طاووس- قدس سرّه- هنگامی که می بیند حکومت مغول به او و به علمای شیعه روی آورده اند و

دست آنان را برای ارشاد مردم و اجرای برخی از احکام باز گذاشته اند، این وضعیت را عنایتی از جانب خداوند متعال و یک نوع قدرتی برای خود که امام صادق (ع) از آن خبر داده و مقدمهٔ ظهور ولی امر (عج) و قیام آن حضرت است، یاد می کند.

ایشان در کتاب الاقبال در اعمال ماه ربیع الاول می فرماید:

«من در کتاب الملاحم- نوشته بطائنی- حدیثی از امام صادق (ع) یافتم که در آن از وجود شخصی از اهل بیت پیغمبر (ص) پس از زوال سلطنت بنی عباس، خبر داده است، شاید این حدیث اشاره به ما، و انعام و اکرام خداوند نسبت به ما باشد. این روایت را بطائنی با الفاظ آن از نسخهٔ عتیقه ای که در کتابخانه (یا موزه) بارگاه امام کاظم (ع) موجود است نقل می کند و عین آنچه ما مشاهده نموده و روایت می کنیم، این است:

«ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت نموده که گفت آن حضرت فرمود: خداوند تبارک و تعالی برتر و گرامی تر و بزرگتر از آن است که زمین را بدون امام عادل رها بگذارد. گفت به آن حضرت عرض کردم: فدایت گردم، مرا به آنچه به آن آرامش می یابم آگاه کن. فرمود: ای ابا محمد، هرگز امت محمد، تا هنگامی که یک فرزند از بنی فلان حکومت داشته باشند، فرج نمی یابند تا آنکه حکومت آنان منقرض گردد. آنگاه خداوند از میان امت محمد، فردی از ما اهل بیت را می فرستد که [مردم را] به تقوا راهنمایی کرده و به هدایت عمل می کند و در حکومت خود رشوه نمی گیرد. به خدا سوگند، من او را به اسم و اسم

مبانی فقهی

پدرش می شناسم. آنگاه پس از او کسی که گردنش کوتاه و چاق و دارای یک خال معمولی و دو خال بزرگ و قائم عادل و حافظ ودیعه های الهی است، [امام زمان (عج)] خواهد آمد. زمین را پر از عدل و داد می کند، پس از آنکه بدکاران آن را پر از جور و ستم نموده باشند».

آنگاه ادامهٔ حدیث را تمام می کند و می فرماید: از آن روی که حکومت بنی عباس منقرض گردید و من مردی از اهل بیت را نیافتم و نشنیدم که به تقوی رهنمون باشد و به هدایت عمل کند و در حکم خویش رشوه نگیرد، آن گونه که خداوند نعمتهای ظاهری و باطنی خود را بر ما تمام نموده است. به همین جهت گمان می کنم و بلکه درمی یابم که این حدیث اشاره به ماست ... و من امیدوارم خداوند متعال به رحمت خویش به من منت نهاده باشد و در کتب پیشینیان از زبان امام صادق (ع) ذکری از ما به میان آمده باشد ... و در این دولت پیروز [دولت مغول] هیچ یک از افراد اهل بیت پاک پیغمبر (ص) نیست که همانند ما از صله و صدقات آن دولت، و از دعاهای خیرشان و دستوراتی که حکایت گر عدالت و رحمت آشکار آنهاست بهره مند شده باشد «۲۰»»

به هر حال، یأس و نومیدی اصحاب ما از بازگشت حکومت به آنان سبب شده بود که در فروع و شروط مسائل حکومتی بحث گسترده ننمایند، و لکن پس از آنکه عنایت خداوندی شامل حال مسلمانان در ایران اسلامی گردید و انقلاب اسلامی به رهبری استاد بزرگوار (امام خمینی) مد ظله

به پیروزی رسـید و ایران از چنگال اسـتبداد و استعمار شرقی و غربی رهایی یافت و معادلات سیاسی متداول شکسته شد، بحث از حکومت اسلامی و شئون مختلف آن به عنوان یک ضرورت مطرح گردید. مگر اینکه خداوند با ظهور ولی عصر، عجل اللّه تعالی فرجه- بر ما منت نهاده و ما را از این گونه بحثهای عریض و طویل، بی نیاز سازد.

به هر صورت ما، در این کتاب مباحثی را مطرح نمودیم که شایـد برخی از آنها ناقص و یا گسسـته از یکـدیگر باشـد و ادعای صحت آنچه به ذهنمـان خطور کرده را نیز نـداریم. از این رو، از فضـلای بزرگوار انتظـار می رود که در جهت حل مشـکلات جامعه و حوادث واقعه همگام با جریان تدبیر امور، این مباحث را نیز دنبال کنند.

و شما نیز هنگامی که در عقل خویش، گستردگی حکومت اسلامی و کثرت مسائل

---

(۲۰). الاقبال/ ۷۱. چاپ دیگر/ ۵۹۹، باب ۴، فصل اعمال مربوط به سیزدهم ربیع الاول.

مستحدثهٔ آن را مجسم نمایی برای تو آشکار می گردد که مبدأ و مرکز تصمیم گیری باید یکی باشد و شرکت در حکومت به عدم ثبات و اضـطراب کشیده خواهد شد و دخالت هر فقیه در مسائل، موجب هرج و مرج می گردد. بلی تبادل نظر و مشورت با متخصصـین در مسائل مختلف پیش از تصـمیم گیری واجب و لازم است، اما تصـمیم گیرنده یک نفر بیشتر نمی تواند باشد، چنانچه تفصیل آن در بخش ششم کتاب خواهد آمد.

فصل سوم دلایل نصب عمومی فقها به ولایت

اشاره

تاکنون دانسته شد که:

اولا: حکومت در همهٔ اعصار از ضروریات است و تعطیل آن در جامعه به گونه ای

با تعطیل اسلام برابر است.

ثانیا: در حاکم اسلامی هشت شرط است، که آن شرایط بر کسی جز فقیه واجد شرایط منطبق نیست.

ثالثا: ولایت جز به نصب از بالا یا به وسیلهٔ انتخاب از جانب مردم- چنانچه بحث تفصیلی آن خواهد آمد- منعقد نمی گردد و اینکه انتخاب در طول نصب و در صورت نبودن نص است.

رابعا: نصب امیر المؤمنین و ائمه معصومین (ع) از فرزندان وی با ادلهٔ قطعی نزد ما ثابت است و در عصر آنان اعتباری برای انتخاب وجود ندارد.

خامسا: از ظاهر کلمات اصحاب امامیه و اساتید استفاده می گردد که در عصر غیبت، فقها به نصب عام منصوبند و از جانب ائمه معصومین (ع) والیان بالفعل جامعه می باشند، و ما اجمالا یادآور شدیم که این بیان در صورتی صحیح است که در مرحلهٔ ثبوت امکان چنین نصبی وجود داشته باشد و در مرحلهٔ اثبات بر آن دلایل اقامه گردد وگرنه نوبت به انتخاب می رسد.

و باز در فصل دوم همین بخش (فصل قبلی) نیز امکان نصب عموم فقها به صورت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۱۴

بالفعل در مقام ثبوت مورد خدشه واقع شد.

حال، با مرور بر همهٔ این مقدمات وقت آن رسیده که به دلایل نصب فقها به صورت عموم در مرحلهٔ اثبات که از طرف فقها مطرح شده بپردازیم و مناقشات وارده بر آن را یادآور شویم.

۱- مقبولهٔ عمر بن حنظله:

کلینی از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، از صفوان بن یحیی، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) از دو مرد از اصحابمان که بین آنان دربارهٔ دین یا میراث

نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند. پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود:

«من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یأخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له، لأنّه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر اللّه ان یکفر به، قال اللّه تعالی: «یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحَاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ» قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم اللّه، و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی اللّه، و هو علی حد الشرک باللّه «۱».

کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان [سلطان و قاضیان جور] ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده، و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق برای وی ثابت باشد، چرا که آن [اموال] را به توسط حکم طاغوت بازپس گرفته، با اینکه خداوند متعال دستور فرموده که به آن کفر بورزند و فرموده: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با اینکه مأمور شده اند که به آن کفر بورزند. عرض کردم: پس چه باید بکنند؟

فرمود: دقت کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند، و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار دهند، چرا که من او را حاکم شما

قرار دادم، پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود

---

(۱). اصول کافی ۱/ ۶۷، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰، و نیز فروع کافی ۷/ ۴۱۲، کتاب القضاء، باب کراهیه الارتفاع الی قضاه الجور، حدیث ۵، و نیز وسائل ۱۸/ ۹۸، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۱.

و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی که به ما پشت کند [و حکم ما را رد کند] به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است».

این روایت را شیخ نیز در تهذیب در دو مورد نقل کرده است «۲». سند در یکی از این دو محمد بن یحیی، از محمد بن حسن بن شمون، از محمد بن عیسی و در دیگری محمد بن علی بن محبوب، از محمد بن عیسی ... است.

در هر صورت، این روایت از سوی اصحاب ما تلقی به قبول شده، تا جایی که به «مقبوله» شهرت یافته است و صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع است تا جایی که از شیخ در عدّه نقل شده که وی (صفوان) به جز از افراد ثقه روایت نقل نمی کند «۳».

بررسی زنجیرهٔ سند روایت: از جهت زنجیرهٔ سند ظاهرا این روایت بد نیست، اگر چه برخی از مناقشات در محمد بن عیسی و داود بن حصین و عمر بن حنظله وارد شده است:

کتاب تنقیح المقال دربارهٔ محمد بن عیسای یقطین می نویسد:

«دربارهٔ وی دو نظر وجود دارد: نظر اول اینکه او ضعیف است، این نظر را جمعی از جمله شیخ در فهرست خویش و در دو موضع از

رجال خویش بدان تصریح نموده است. ایشان در کتاب الفهرست می فرماید: «محمد بن عیسی بن عبید یقطین ضعیف است، ابو جعفر بن بابویه از کسانی که «نوادر الحکمه- برگزیده های حکمت» خویش را از آنان نقل نموده، محمد بن عیسی را استثنا کرده و گفته روایتی که تنها از طریق محمد بن عیسی نقل شده باشد، من روایت نمی کنم.

برخی گفته اند وی طبق مذهب غلات «۴» حرکت می کرده است. نظر دوم این است که وی فردی ثقه و مورد اعتماد است. نجاشی به این نظریه تصریح کرده و گفته است: وی فردی جلیل القدر در بین ماست، ثقه، مطمئن، کثیر الروایه و دارای تألیفات خوبی است، که از ابی جعفر ثانی (امام جواد (ع)) به صورت نامه و شفاهی روایت نقل کرده است.

نیز در رجال کشی از قول «القتیبی» می گوید: فضل بن شاذان،

---

(۲) تهذیب الاحکام ۲/ ۶۸ و ۹۱ از چاپ قدیم، مطابق با ۶/ ۲۱۸ و ۳۰۱، حدیث ۵۱۴ و ۸۴۵.

(۳). عده الاصول ۱/ ۳۸۶- ۳۸۷، و تنقیح المقال ۲/ ۱۰۰- ۱۰۱.

(۴). غلات، کسانی بوده اند که نسبت به ائمه (ع) غلو کرده و آنان را گاهی تا حد خدایی بالا برده اند. (مقرر).

«العبیدی «۵»» را بسیار دوست می داشت، همواره از او تعریف و ستایش می کرد و متمایل به او بود و می گفت در همدوره های وی کسی همانند او وجود نداشته است «۶»».

در توضیح کلام فوق باید گفت: اینکه ابن بابویه محمد بن عیسی را استثنا کرده، تنها در مورد روایاتی است که وی از یونس نقل نموده، و این دلیل بر این نیست که ایشان به وجود ضعف در وی

اعتقاد داشته، بلکه بدین جهت بوده که در سنّ وی و اینکه آیا یونس را درک نموده است یا نه، اشکال داشته است.

امّا اینکه وی را به غلوّ متهم کرده انـد، این چیزی است که در آن زمانهـا بسـیار شایع بوده که برخی از بزرگان اصـحاب را به خـاطر اینکه برخی از مقامـات عـالیه را برای ائمه علیهم السـلام قائـل بودنـد، به غلو متهم می کردنـد، نظیر همـان چیزی که در اعصار ما وجود دارد که برخی از عرفا و فلاسـفه را به کفر و زندقه متهم می کنند و شاید این مقام نیز از همین قبیل بوده اسـت و این نکته ای است شایان توجه.

اما دربارهٔ «داود بن حصین الاسدی» در تنقیح المقال آمده است:

«شـیخ در رجـال خویش، وی را از اصـحاب امـام صادق و امام کاظم (ع) به شـمار آورده و گفته است او واقفی مـذهب است. [یعنی امـامت را در امـام موسـی بن جعفر (ع) پایـان یـافته می دانـد] و نجاشـی گفته: او اهل کوفه و مورد اعتماد است، از امام صادق و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده، و با ابو العباس بقباق مصاحبت داشته و دارای کتاب نیز می باشد «۷»».

البته مخفی نماند که تهافتی بین این دو کلام [شـیخ و نجاشـی] وجود ندارد، چون امکان دارد، وی هم واقفی مذهب و هم ثقه باشد.

و امّا دربارهٔ «عمر بن حنظله» در تنقیح المقال اینگونه آمده است:

«شیخ در جایی او را از اصحاب امام باقر (ع) و در جای دیگر از اصحاب امام صادق (ع) دانسته است و شرح حال اینکه دربارهٔ وی چیزی در کتابهای رجال نیامده است، و لکن در کتاب کافی در باب وقت

صلاه از علی بن ابراهیم، از محمد بن عیسی، از یونس، از یزید بن خلیفه روایت شده که گفت به امام صادق (ع)

---

(۵). عبیدی، همان محمد بن عیسی است که منسوب به جدش عبید می باشد. (مقرر).

(۶). تنقیح المقال ۳/ ۱۶۷.

(۷). تنقیح المقال ۱/ ۴۰۸.

عرض کردم که عمر بن حنظله دربارهٔ وقت نماز از شما مطلبی نقل کرده، حضرت فرمود: اذا لا یکذب علینا- او بر ما دروغ نمی بندد «۸».

و در کتاب تهذیب در باب اعمال شب و روز جمعه از حسین بن سعید از فضاله، از ابان از اسماعیل جعفی، از عمر بن حنظله، روایت شده که گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم آیا در روز جمعه قنوت می باشد؟ حضرت فرمود: انت رسولی الیهم فی هذا اذا صلیتم فی جماعه ... تو فرستادهٔ من در میان آنان می باشی، در صورتی که نماز را به جماعت ادا نمایید ... «۹»».

از این دو روایت مورد وثوق بودن وی استفاده می گردد. «۱۰»

امّا اشکالی که بر تمسک به این دو روایت وارد می شود این است که در سند روایت اول یزید بن خلیفه است، که طبق آنچه شیخ بدان تصریح نموده واقفی مذهب است. «۱۱» و مورد وثوق بودن او هم اثبات نگردیده، روایت دوم را نیز شخص عمر بن حنظله روایت نموده، پس چگونه مورد وثوق بودن وی با آن ثابت می گردد؟!

بلی ممکن است چون روایتهای بسیاری از ائمه علیهم السلام روایت کرده، همین گواهی بر وثاقت وی باشد، چنانچه برخی نیز اینگونه گفته اند. «۱۲»

در هر صورت، اصحاب ما این روایت را تلقی به قبول نموده اند، تا جایی که نام

مقبولهٔ عمر بن حنظله بدان نهاده اند.

۲- مشهورهٔ ابی خدیجه:

[متن روایت]

شیخ به سند خویش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از ابی الجهم، از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود:

«قل لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومه او تداری بینکم فی شی ء من الاخذ

---

(۸). کافی ۳/ ۲۷۵، باب وقت الظهر و العصر، حدیث ۱، چاپ قدیم ۱/ ۷۶.

(۹). تهذیب الاحکام ۳/ ۱۶، باب العمل فی لیله الجمعه و یومها، حدیث ۵۷، چاپ قدیم ۱/ ۲۴۹.

(۱۰). تنقیح المقال ۲/ ۳۴۲.

(۱۱). رجال طوسی/ ۳۶۴ (در بخش اصحاب کاظم (ع)).

(۱۲). در مورد سایر افراد زنجیرهٔ سند مقبوله باید گفت: یکی محمد بن یحیی عطار قمی اشعری است که ثقه است، دیگری محمد بن حسین می باشد که مراد محمد بن حسین بن ابی الخطاب است که وی نیز ثقه می باشد.

صفوان بن یحیی نیز از طبقهٔ شش و از اصحاب اجماع است و اشکالی در وی نیست. (از افاضات معظم له در درس).

و العطاء ان تتحاکموا الی احد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا. و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر. «۱۳»

به آنان بگو اگر مخاصمه و نزاع و بگومگو در برخی گرفتن و دادنها بین شما واقع شد بپرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فاسقها ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد معین کنید که من او را قاضی شما قرار دادم و بر حذر باشید از اینکه مخاصمهٔ

یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.»

در کتاب تهذیب در هر دو چاپ آن، عبارات روایت به همین شکل آمده، و لکن در کتاب وسائل آمده است «فانی قد جعلته علیکم قاضیا» «۱۴» که کلمهٔ «علیکم» در آن اضافه شده، شاید این سهو از ناحیهٔ ایشان و یا نسخه نویس بوده و یا اینکه در نسخهٔ کتاب تهذیب که نزد صاحب وسائل بوده، اینگونه نگاشته شده بوده است.

صدوق نیز به سند خویش از احمد بن عائذ از ابی خدیجه «سالم بن مکرم جمال» روایت نموده که گفت: «ابو عبد اللّه جعفر بن محمد صادق (ع) فرمود:

«بپرهیزید از اینکه برخی از شما برخی دیگر را برای محاکمه نزد اهل ستم بکشانید، و لکن ملاحظه کنید کسی که چیزی از قضایای ما را می داند، در بین خود (به عنوان حکم) قرار دهید، که من او را قاضی قرار دادم. پس محاکمات خود را پیش او ببرید».

نظیر همین روایت را کلینی از حسین بن محمد، از معلی بن محمد، از حسن بن علی، از ابی خدیجه روایت کرده، با این تفاوت که در آن «یعلم شیئا من قضائنا- چیزی از مسائل قضایی ما را می داند» آمده است. و شیخ به سند خویش از حسین بن محمد نیز نظیر همین روایت را نقل کرده است. «۱۵»

سند روایت:

ابو الجهم [که در زنجیرهٔ سند روایت آمده] کنیهٔ بکیر بن اعین و ثویر بن ابی فاخته است که اولی فردی ثقه و مورد اعتماد است و از دومی نیز به نیکی یاد شده

---

(۱۳). تهذیب الاحکام، چاپ قدیم ۲/ ۹۲ و چاپ جدید ۶/ ۳۰۳، باب من الزیادات فی القضایا و الاحکام،

حدیث ۵۳.

(۱۴). وسائل ۱۸/ ۱۰۰، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۶.

(۱۵). ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسائل ۱۸/ ۴، ابواب صفات القاضی، باب ۱، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۱۹

است. احمد بن عائذ [که در نقل صدوق بود] نیز ثقه می باشد. «۱۶»

اما ابی خدیجه راوی روایت، مورد اشکال است. شیخ (طوسی) در کتاب الفهرست خویش، او را ضعیف دانسته، اما از نجاشی نقل شده که دربارهٔ وی گفته است:

«او ثقه است، ثقه است [تکرار فرموده]. از امام صادق و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده و دارای کتاب است» «۱۷».

تفسیر سه آیهٔ مورد استناد و معنی اولی الامر:

[بیان آیات]

از آن جهت که امام (ع) در مقبوله (عمر بن حنظله) به آیهٔ شریفه ای از قرآن کریم تمسک فرمود، بجاست در ابتدا به تفسیر مفاد این آیهٔ شریفه بپردازیم، آنگاه به بیان مفهوم و مفاد این دو روایت (روایت عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه) با بصیرت و بینش گسترده تر وارد گردیم. خداوند متعال در سورهٔ نساء می فرماید:

«إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلىٰ أَهْلِهٰا، وَ إِذٰا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللّٰهَ نِعِمّٰا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّ اللّٰهَ كٰانَ سَمِيعاً بَصِيراً. يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنٰازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ، ذٰلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمٰا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مٰا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحٰاكَمُوا إِلَى الطّٰاغُوتِ وَ قَدْ

أَمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطٰانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاٰلًا بَعِيداً «۱۸».

خداونـد به شـما امر می کنـد که البته امانتها را به صاحبان آن بازدهیـد، و هنگامی که در میان مردم حکم می کنیـد به عدالت داوری کنید، همانا خدا شما را به پندهای خوب و نیکو موعظه می کند، زیرا خدا به هر چیز آگاه و بصیر است. ای اهل ایمان، خدا و رسول و صاحبان امر را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشـید، به حکم خدا و رسول بازگردید- اگر به روز قیامت ایمان داریـد- و این (رجوع به حکم خدا و رسول) برای شـما (از هر چه تصور کنید) بهتر و خوش عاقبت تر است. آیا به عجب نمی نگری به کسانی که می پندارند به قرآن و

---

(۱۶). تنقیح المقال ۱/ ۱۸۱ و ۱۹۷ و ۶۳.

(۱۷). تنقیح المقال ۲/ ۵ و الفهرست شیخ طوسی/ ۷۹ (چاپ دیگر/ ۱۰۵) و رجال نجاشی/ ۱۳۴.

(۱۸). سورهٔ نساء (۴)/ ۵۸، ۵۹، ۶۰.

کتابهایی که پیش از تو فرسـتاده شـده ایمان آورده اند؛ اما می خواهند طاغوت را حاکم خویش قرار دهند! با اینکه مأمور شده اند که به وی کفر بورزند. و شیطان می خواهد که گمراهشان کند، گمراهی (از سعادت و نیکبختی) بسیار دور.»

بی تردید این سه آیه از جهت مضمون و مفهوم به یکدیگر مرتبط است، و ظاهرا مفهوم «الامانات- امانتها» در آیه مفهوم عامی است که مشـتمل بر همـهٔ امانتها است، اعم از امانتهای مالی و غیر مالی بین مردم و امانتهای خداونـد بر بندگان خویش، اعم از قرآن و سایر اوامر و نواهی وی، و امانتهای خداوند که بر

عهـدهٔ زمامـداران است. چرا که امـانت نزد زمامـداران امانتی است الهی و آنان مأمورنـد حقوق رعیت را بپردازنـد و بین آنان، عـدالت را گسترش دهنـد و با آنان با لطف و مهربانی رفتار کنند و آنان را بر اساس دین و بر شـریعت اسـلام، راه ببرند، و حق آنان را از صـدقات و غنایم بپردازنـد و ودایع امامت را به امام بعدی بسـپارند و اگر فرض شود که امامت در موردی به انتخاب مردم انجـام شـده، در آن صـورت آراء مردم و بیعت آنـان نیز نزد والی امـانت است که تکلیـف بسـیار سـنگین و خطیری را به عهـدهٔ وی می گـذارد. از سوی دیگر عترت پیـامبر (ص) ائمه معصومین (ع) نیز خود از گرانبهـاترین امانتها در نزد مردم بودند که متأسفانه اکثریت به این امانت الهی خیانت کردند.

بطور خلاـصه آیه بر مفهوم عـام حفـظ امـانت دلاـلت دارد، اگر چه برخی از مصـادیق آن ارزشـمندتر و بااهمیت تر از دیگران است و بر این اساس و روایتهایی از طریق شـیعه و سنی که در تفسیر امانت وارد شده و چیزهای خاصی را ذکر نموده، حمل بر مصادیق مهمهٔ آن می گردد، نه بیان مفهوم اصلی امانت و به اصطلاح از باب جری و تطبیق «۱۹» است و افادهٔ حصر نمی کند.

در تفسیر مجمع البیان آمده که امام محمد باقر (ع) فرمود:

«همانا اداء نماز و زکات و روزه و حج از امانت است» «۲۰».

و باز می فرماید:

«از ائمه معصومین علیهم السلام نقل شـده که می فرمودنـد: دو آیهٔ نازل شده یکی از آن دو برای ما و دیگری برای شـماست. خداوند متعال می فرماید: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا. [که در

آن وظیفهٔ اداء امانت را برای ما]

---

(۱۹). جری و تطبیق، دو اصطلاح است و مقصود آن است که در بیان مفهوم عامی که در دلیلی آمده در دلیل دیگر که در مقام تفسیر دلیل اول است موارد و مصادیقی بیان گردد که باید گفت اینها از باب نمونه و ذکر مصداق آن مفهوم عام است، نه تفسیر آن. (مقرر).

(۲۰). ان اداء الصلاه و الزکاه و الصوم و الحج من الامانه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۲۱

[مشخص فرموده است] و می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ «۲۱». [که در آن، وظیفهٔ اطاعت را برای شما معین داشته است].

در تفسیر نور الثقلین از کافی به سند خویش، از برید عجلی روایت شده که گفت از امام محمد باقر (ع) از گفتار خداوند عز و جل که می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَ إِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ» پرسش کردم، حضرت فرمود:

«ما را منظور داشته که امام پیشین کتابها و علم و سلاح را به امام پس از خود واگذار کند و منظور از جملهٔ: «و هنگامی که بین مردم حکم کردید به «عدل حکم کنید» همان چیزی است که در دستهای شماست. آنگاه به مردم فرمود: «ای مؤمنان، خدا و رسول و فرمانروایانتان را اطاعت کنید» که در اینجا تنها اطاعت از ما را منظور فرموده، و همهٔ مؤمنان تا روز قیامت را به اطاعت از ما دستور داده است» «۲۲».

و در در المنثور از زید بن اسلم نقل شده که در ارتباط با آیهٔ شریفهٔ إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ

إِلى أَهْلِها، می گفت:

«این آیه دربارهٔ رهبران و دربارهٔ کسی که کاری از امور مردم را به عهده دارد نازل شده است».

از شهر بن حوشب نیز نقل شده که می گفت:

«این آیه در خصوص امرا نازل شده است».

و از علی بن ابی طالب (ع) نقل شده که می فرمود:

«بر امام لازم است بدانچه خداوند حکم نموده، حکم کند و امانت را ادا نماید و آنگاه که این وظایف را انجام داد بر مردم است که از وی اطاعت و شنوایی داشته باشند و هنگامی که آنان را فراخواند، اجابت کنند» «۲۳».

و در نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به اشعث بن قیس- عامل آن حضرت در آذربایجان- آمده است:

---

(۲۱). مجمع البیان ۲/ ۶۳ (جزء ۳).

(۲۲). ایا ناعنی ان یؤدی الاول الی الامام الذی بعده الکتب و العلم و السلاح. «وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ. الذی فی ایدیکم، ثم قال للناس: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ» آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ایا ناعنی خاصه امر جمیع المؤمنین الی یوم القیامه بطاعتنا. (نور الثقلین ۱/ ۴۹۷، و کافی ۱/ ۲۷۶، کتاب الحجّه، باب ان الامام یعرف الامام، حدیث ۱).

(۲۳). در المنثور ۲/ ۱۷۵.

«عمل تو برای تو طعمه نیست، و لکن در گردن تو امانت است «۲۴»».

از آنچه تاکنون گفته شد، استفاده می گردد که اگر چه آیه از نظر لفظ و مفهوم عام است و در نتیجه همهٔ امانتها را شامل می گردد، اما حکومت و ولایتی که از جانب خداوند به کسی محول می گردد، یا مردم به شخصی واگذار می کنند از بزرگترین امانتهاست و تکلیف نسبت به آن بسیار خطیر

و سنگین است و شاید اینکه در آیهٔ شریفه، امانت در کنار حکم به عدل قرار گرفته، قرینه بر این باشد که این مصداق از ادای امانت به طور قطع مورد نظر بوده است، بنابراین، حکم به عدل از شئون و فروع ولایت و از مصادیق بارز ادای امانت به اهلش می باشد. و این نکته ای است شایان توجه.

منظور از «حکم» در آیهٔ شریفه چیست؟

آنچه تاکنون گفته شد در ارتباط با مفهوم امانت بود، امّا مفاد واژهٔ «حکم» در آیهٔ شریفه از این قرار است:

مفردات راغب می نویسد:

«حکم» در اصل، بازداشتن چیزی برای اصلاح است، و از همین جهت است که لجام حیوان را «حکمه الدابه» می نامند ... و حکمت الدابه یعنی حیوان را به وسیلهٔ حکمه (لجام) مهار کردم و «احکمتها» یعنی به حیوان لجام زدم ... و «حکم به شی ء» یعنی قضاوت کردن به اینکه اینگونه است یا اینگونه نیست، چه دیگری را ملزم به آن بکند یا نکند، خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» و به کسانی که بین مردم، امر و نهی می کنند گفته می شود حاکم و حکّام. خداوند متعال می فرماید: «وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ» و «حکم» کسی است که به حکم راندن اختصاص می یابد و این واژه، رساتر و ابلغ از حاکم است. خداوند متعال می فرماید: «أَ فَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَماً» و نیز می فرماید:

«فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَماً مِنْ أَهْلِها» و اینکه فرموده: «حکما» و نفرموده «حاکما» برای رساندن این معنی است که حکمین می توانند بدون مراجعهٔ تفصیلی به کسانی که بر آنان حکم شده اند. هر گونه که به نظر آنان می رسد به نفع یا علیه آنان حکم

کنند. «۲۵» [نمایندهٔ تام الاختیار آنانند].»

و در کتاب مقاییس آمده است:

---

(۲۴). و ان عملك ليس لك بطمه و لكنه فی عنقك امانه. نهج البلاغه، فیض ۸۳۹، عبده ۳/ ۷، لح/ ۳۶۶.

(۲۵). مفردات راغب/ ۱۲۶.

«حاء و کاف و میم، یک اصل و ریشه می باشد و معنی آن منع (بازداشتن) است و نخستین واژهٔ آن حکم به معنی بازداشتن از ظلم است و گفته می شود حکمه الدابه بدان جهت که حیوان را از حرکت بازمی دارد ... و «حکمت نیز بر همین قیاس است، چون که انسان را از جهل بازمی دارد ... «و حکّم فلان فی کذا» یعنی آن موضوع را در چهارچوبه فرمان خود قرار داد «۲۶»».

- در نهایه آمده است:

«از جمله نامهای خداوند حکم و حکیم است، و این دو به معنی حاکم و قاضی است. و حکیم بر وزن فعیل به معنی فاعل و به این معنی است: اوست که همهٔ اشیاء را شکل داده و استحکام می بخشد ... و «حکم» به معنی علم و فقه و قضاوت به عدل است و مصدر حکم یحکم است ... گفته می شود احکمت فلانا یعنی او را بازداشتم و به همین جهت حاکم می گویند که ستم را از مردم بازمی دارد «۲۷»».

- و در لسان العرب آمده است:

«حاکم، کسی است که اعمال حکم می کند، و جمع آن، حکّام است «۲۸»».

با تتبع و بررسی کتاب و سنت آشکار می گردد که حکم و حکومت و حاکم و حکام بیشترین موارد استعمال آن در قضاوت و قاضی است و در برخی موارد به معنی ولایت عامه و والی نیز به کار برده شده است.

شاید

بتوان موارد ذیل را به عنوان نمونه هایی از مورد اول [استعمال در قضاوت و قاضی] برشمرد.

قال اللّه تعالی:

«وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَی الْحُکّامِ لِتَأْکُلُوا فَرِیقاً مِنْ أَمْوٰالِ النّٰاسِ بِالْإِثْمِ» «۲۹».

از ابن فضال به نقل از دستخط امام رضا (ع) در تفسیر این آیه نقل شده که «مراد از حکام، قضات هستند «۳۰»».

و نیز قوله تعالی: «وَ إِذٰا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ» و بلکه قوله تعالی:

---

(۲۶). مقاییس اللغه ۲/ ۹۱.

(۲۷). نهایه ابن اثیر ۱/ ۴۱۸.

(۲۸). لسان العرب ۲/ ۱۴۲.

(۲۹). بقره (۲)/ ۱۸۸.

(۳۰). وسائل ۱۸/ ۵ ابواب صفات قاضی، باب ۱، حدیث ۹.

«یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحٰاکَمُوا إِلَی الطّٰاغُوتِ» که به خاطر شأن نزول آیه- که پس از این خواهد آمد- روشن می شود که مربوط به قضاوت است.

و نیز گفتار امام صادق (ع) در خبر سلیمان بن خالد که فرمود:

از حکومت بپرهیزید، چرا که حکومت (قضاوت) مخصوص امامی است که عالم به قضاء و عادل در میان مسلمانان باشد، همانند پیامبر (ص) یا وصی پیامبر «۳۱».»

البته در این برداشت جای تأمل است [شاید همان ولایت مراد باشد نه قضاوت].

و نیز سخن امیر المؤمنین (ع) در وصیت خود به مالک اشتر در چگونگی تعیین قضات:

«آنگاه برای حکم، (قضاوت) بین مردم بافضلیت ترین فردشان را انتخاب کن «۳۲»».

و موارد استعمال دیگری مشابه آنچه گفته شد.

و اما موارد کاربرد آن در مورد دوم (ولایت):

- در نهج البلاغه ضمن خطبۀ قاصعه از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«پس (خداوند) آنان را عزت به جای ذلت، و امنیت به جای خوف بخشید، آنگاه آنان پادشاهان حاکم و پیشوایان شناخته شده گردیدند ... پس آنان حاکمان جهانیان و

پادشاهان در اطراف زمین شدند «۳۳».

و باز در نهج البلاغه آمده است:

«آنگاه به پیشوایان گمراهی و دعوت کننـدگان به آتش با فساد و بهتان نزدیک شدند، آنگاه کارها را به آنان سپرده و آنان را بر گردنهای مردم حاکم کردند «۳۴».

– و در بحار از کنز کراجکی روایت شده که گفت امام صادق (ع) فرمود:

---

(۳۱). اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی (کنبی) او وصی نبی.

وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳.

(۳۲) ثم اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک. نهج البلاغه، نامۀ ۵۳، فیض/ ۱۰۰۹، لح/ ۴۳۴.

(۳۳). فابـدلهم العزّ مکان الـذل، و الامن مکان الخوف فصاروا ملوکا حکاما، و ائمه اعلاما ... فهم حکام علی العالمین و ملوک فی اطراف الأرضین. نهج البلاغه خطبه ۱۹۲، فیض/ ۸۰۲، لح/ ۲۹۶.

(۳۴). فتقربوا الی ائمه الضلاله و الدعاه الی النار بالزور و البهتان قولوهم الاعمال و جعلوهم حکاما علی رقاب الناس.

نهج البلاغه، خطبۀ ۲۱۰، فیض/ ۶۶۶، لح/ ۳۲۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۲۵

«پادشاهان حاکمان مردم اند و علما، حاکم بر پادشاهان «۳۵».

– و باز در بحار از اختصاص از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«شیعیان ما، در دولت قائم (ع) سرشناسان و حاکمان زمین هستند «۳۶».

– و باز بحار از خصال به سند خویش از علی بن حسین (ع) روایت نموده که:

«آنان (شیعیان ما) حاکمان زمین و سرشناسهای آن می باشند «۳۷».

– و در کتاب اعلام الوری در خطبۀ ابی طالب به هنگام تزویج خدیجه برای پیامبر اکرم (ص) آمده است:

«ستایش خدای را که ما را از نسل ابراهیم قرار داد ... و ما را در حرم امن

که ثمرهٔ هر چیز در آن گردآوری می شود، فرود آورد و ما را حاکمان مردم قرار داد «۳۸»».

و موارد استعمال دیگری نظیر آنچه گفته شد.

خلاصهٔ کلام اینکه: از کلمهٔ حاکم گاهی قاضی اراده می شود و گاهی والی و سایر مشتقات آن. و روشن است که این اشتراک معنوی است، نه اشتراک لفظی «۳۹»، زیرا هر یک از این دو (قاضی و حاکم) با تصمیم و سخن قاطع خود مانع از فساد می گردند.

و قضاوت نیز همواره شعبه ای از ولایت است و توان و نیروی وی غالبا به قدرت و سپاهیان والی وابسته است. وگرنه قاضی به تنهایی [بدون پشتوانهٔ حکومت] قدرت منع از فساد و اجرای امور را دارا نیست.

اولی الامر چه کسانی هستند؟

اشاره

و اما در ارتباط با «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تفسیر آن به تفصیل در بخش دوم کتاب گذشت. خلاصهٔ آنچه آنجا گفته شد،

---

(۳۵). الملوک حکام علی الناس، و العلماء حکام علی الملوک، بحار الانوار ۱/ ۱۸۳، ابواب علم و آدابه، باب ۱، حدیث ۹۲.

(۳۶). تکون شیعتنا فی دوله القائم (ع) سنام الارض و حکامها. بحار الانوار ۵۲/ ۳۷۲، باب ۲۷، حدیث ۱۶۴.

(۳۷). و یکونون حکام الارض و سنامها. بحار الانوار ۵۲/ ۳۱۷، تاریخ امام ثانی عشر، باب ۲۷، حدیث ۱۲.

(۳۸). الحمد للّه الذی جعلنا من زرع ابراهیم ... و انزلنا حرما آمنا یجبی الیه ثمرات کل شیء و جعلنا الحکام علی الناس. اعلام الوری/ ۸۵، باب پنجم.

(۳۹). مشترک معنوی جایی است که لفظ برای یک معنای کلی و مشترک بین معانی خاصّه وضع شده باشد.

نظیر معنای منع از ظلم و فساد که لفظ حکم برای آن وضع شده است و قضاوت

و ولایت دو مصداق آن کلی هستند ولی در مشترک لفظی، لفظ برای هر کدام از معانی مختلف مستقلا وضع شده است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۲۶

این بود که امر به اطاعت از خداوند متعال، ناظر به اطاعت از وی در احکام است. و اطاعت از رسول و ائمه علیهم السلام در مقابل بیان احکام نیز، چیزی به غیر از اطاعت از خداوند نیست و اوامر آنان در این زمینه نظیر اوامر فقیه ارشادی است نه مولوی.

از سوی دیگر برای پیامبر اکرم (ص) علاوه بر مقام رسالت، مقام امامت و ولایت نیز هست، و برای آن حضرت و برای ائمهٔ پس از وی به غیر از بیان احکام کلی، اوامر مولوی که در مقام ولایت امر و سیاست امور جامعه از آنها صادر می گردد نیز می باشد.

پس «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» در آیه شریفه ناظر به همین سنخ از اوامر حکومتی و ولایی آنان است و به همین جهت، لفظ اطیعوا در آیهٔ شریفه تکرار شده است.

در تعیین مصداق اولی الامر نیز سه احتمال گفته شده:

احتمال اول: اینکه مراد از اولی الامر، همهٔ امرا و حکام به طور مطلق باشند،

چنانچه ظاهرا آنچه از ابو هریره نقل شده، ناظر به همین معناست که می گوید «هم الامراء منکم «۴۰»» اولی الامر همان فرمانروایان شما هستند.

احتمال دوم: مراد به اولی الامر فقط ائمه معصومین علیهم السلام باشند،

چنانچه روایات مستفیضه ای «۴۱» بر این مضمون وارد شده است.

احتمال سوم: اینکه- به مناسبت حکم و موضوع- کسانی که شرعا حق امر و حکومت دارند اولی الامر هستند.

بر این اساس هر کس شرعا برای وی حق حکومت ثابت گردید، بدون تردید اطاعت وی نیز در این زمینه واجب است و الا جعل چنین حقی برای وی لغو است.

و ما گفتیم که حق امر و حکومت، منحصر به امام معصوم نیست، بلکه هر که حکومتش به وسیلهٔ نصب و یا انتخاب مشروع باشد، چنین حقی برای وی ثابت است. و همانگونه که مثلا اطاعت از امیر المؤمنین (ع) در مسائل حکومتی واجب است،

اطاعت از افراد منصوب از جانب وی نظیر مالك اشتر نیز واجب است.

شیخ اعظم انصاری- قدس سرّه- در کتاب مکاسب خویش پیرامون معنی اولی الامر

---

(۴۰). الدر المنثور ۲/ ۱۷۶.

(۴۱). چنانچه پیش از این گفته شد مستفیضه به روایاتی گویند که سه نفر یا بیشتر راوی آن باشند و موجب ظنّ قوی نسبت به صدور آن از معصوم باشد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۲۷

می فرماید:

«ظاهر از این عنوان، عرفا کسی است که در امور عامه که در شرع مسئولیت آن بر شخص خاصی متوجه نیست، باید به وی مراجعه نمود». «۴۲»

و بی تردید امر (در اولی الامر) مقید به این است که معصیت خدا نباشد، زیرا ولی امر حق امر به معصیت را دارا نیست. پس طبق آنچه گفته شد، فقیه جامع الشرائط بر فرض دارا بودن ولایت شرعی قهرا مصداق این آیۀ شریفه می گردد. و آنچه در برخی روایات آمده بود که اولی الامر، تنها ائمه معصومین (ع) می باشند مراد از آن حصر اضافی است در مقابل پیشوایان جور که داعیۀ امامت داشتند، و حصر منحصر به حصر

حقیقی نیست.

چگونه ممکن است ملتزم به ولایت شخصی در محدوده خاصی شد، اما اطاعت از وی را واجب ندانست؟ با اینکه غرض از جعل منصب ولایت حاصل نمی گردد مگر با اطاعت و تسلیم. و در واقع می توان گفت اطاعت از وی (فقیه جامع الشرائط) اطاعت از معصوم است، چرا که منصوب از جانب او و یا ادامه دهندهٔ راه اوست. و این نکته ای است شایان توجه.

اما در این قسمت آیهٔ شریفه: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُولِ- اگر در چیزی به نزاع و بگومگو برخاستید، امر آن را به خدا و رسول بازگردانید» طرف سخن و مورد خطاب همان مؤمنان صدر آیه اند و ظاهرا مقصود نزاعهایی است که بین خود آنان واقع می گردد، نه نزاع بین آنان و اولی الامر، چنانچه برخی از علمای سنت اینگونه پنداشته اند. و از خبر برید عجلی نیز آشکار می گردد که این تفسیر [تفسیر «تنازعتم» به نزاع بین مردم و اولی الامر] در عصر امام باقر (ع) شایع بوده است و به همین جهت امام (ع) خود به رد آن همت گماشته و می فرماید:

«چگونه خداوند، آنان را به اطاعت از اولی الامر، مأمور می کند و از سوی دیگر به آنان اجازه نزاع با آنان را می دهد. خداوند سبحان، این را به کسانی گفته که به آنان فرموده: «اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول و اولی الامر خویش را «(۴۳)».

در اینجا خداوند متعال بر آنان واجب فرموده که در مقابل کسانی که می خواهند

---

(۴۲). مکاسب/ ۱۵۳.

(۴۳). و کیف یأمرهم اللّه- عز و جل- بطاعه ولاه الامر و یرخص فی منازعتهم؟ انما قیل ذلک للمأمورین الذین قیل

لهم: أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَولِی الْأَمْرِ مِنْكَمْ. (کافی ۱/ ۲۷۶، کتاب الحجه، باب ان الامام یعرف الامام الـذی ... حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۲۸

محاکمات خود را به نزد طاغوت ببرند، آنان منازعات و مرافعات خود را به خدا و رسول بازگردانند.

شایـد هم مراد به بازگردانـدن به خـدا و رسول، چنگ آویختن به حکم خـداست که بر پیامبرش نازل فرموده و به همین جهت اولی الامر را برای بار دوم یادآور نشـده، چون آنان در مقابل حکم خداونـد متعال حق تشـریع حکم ندارنـد و اعمال ولایت از سوی آنان چیزی جز تطبیق احکام خدا (بر موضوعات) نیست و تشـریع حکم جدیدی در کار نیست. یا اینکه بدین جهت اولی الامر را تکرار نفرموده که آنان از فروع و شاخه های پیامبر اکرم (ص) می باشند.

نکتـهٔ دیگری که بسا به ذهن می رسد، این است که ابتدای آیه به عنوان مقدمه و زمینه سازی برای آخر آیه ذکر شده باشد، از این رو، چون اطاعت از خـدا و اطاعت از رسول و اولی الامر واجب است، به ناچار باید مرجع منازعات همان خدا و رسول وی باشد، نه طاغوت که آنان می خواهند از وی دادخواهی کنند و در آیهٔ بعد بدان اشاره شده است.

و این نکته ای است شایان توجه.

و اما در تفسیر این فراز آیه: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ یَزْعُمُونَ ...» در تفسیر مجمع البیان آمده است.

«میان فردی از یهود و یکی از منافقین نزاعی درگرفت. یهودی گفت:

شکـایتم را به نزد محمـد (ص) می برم. چون او می دانست که آن حضـرت رشوه نمی گیرد و در قضاوت سـتم روا نمی دارد. منافق گفت: نه، بین من

و تو، کعب بن اشرف، حکم باشد- چون او می دانست که وی رشوه دریافت می کند- آنگاه این آیه نازل گردید «[۴۴]».

قابل ذکر است که کلمهٔ «طاغوت» از طغیوت بر وزن فعلوت و برای مبالغه است که از ریشهٔ طغیان مشتق شده و در آن (نقل و) قلب صورت پذیرفته است، چنانچه پوشیده نیست.

خلاصه کلام و نتیجه:

از آنچه تاکنون گفته شد، چنین می توان نتیجه گیری نمود که در نخستین آیه از آیات سه گانه «حکم به عدل» ظهور در قضاوت دارد و مورد نزول آیهٔ سوم نیز در مورد قضاوت است، چنانچه تنازع و مخاصمه ای که در آیهٔ دوم آمده نیز متناسب با باب قضاوت است.

---

(۴۴). مجمع البیان ۲/ ۶۶ (جزء ۳).

اما این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که قضاوت در مقابل امامت و ولایت نیست، بلکه قضاوت از شئون امامت است و در بسیاری از موارد، شخص امام متصدی مقام قضاوت نیز هست و قضات نیز با پشتوانه و نصب وی به قضاوت می پردازند.

پیش از این در خبر سلیمان بن خالد نیز خوانده شد که امام (ع) فرمود: «حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه باشد» و در مقبولهٔ عمر بن حنظله آمده بود:

«محاکمهٔ خود را نزد سلطان یا قضات می برند». پیامبر اکرم نیز شخصا به اعتبار مقام ولایت خود، بین مردم به قضاوت می پرداخت و امیر المؤمنین (ع) نیز این چنین بود.

و خداوند تبارک و تعالی خطاب به حضرت داود (ع) فرمود: «ای داود، ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس بین مردم به حق حکم نما «[۴۵]» که در اینجا خداوند سبحان جواز حکم

و نفوذ قضاوت آن حضرت را بر خليفه بودنش متفرع فرموده است.

از همهٔ اينها آشكار مى گردد كه قضاوت از شئون امامت و خلافت است. و آيات سه گانه كه خوانده شد، به حسب مضمون به همديگر مربوط است. ما، در تفسير آيهٔ اول. به هنگام تفسير امانت گفتيم كه مراد از آن امامت و ولايت است و حكم به عدل بر آن متفرع شده است و در آيهٔ دوم نيز اطاعت از پيامبر و اولى الامر يعنى ائمه واجب شده و ارجاع تنازع به خدا و رسول بر آن متفرع گرديده است. و محتمل است مراد از تنازع در آيه اعم از حكم كلى و يا موضوع مرتبط به قضاوت باشد و در آيهٔ سوم، واژهٔ طاغوت با توجه به اينكه براى مبالغه است ظهور در والى ستمگر دارد، زيرا قاضى به خودى خود داراى نيرو و قوتى نيست كه طغيان كند و اگر طغيانگر شود، باز به اعتبار قوه و قدرت والى و سپاهيان اوست.

مجمع البيان نيز در تفسير آيهٔ اول نگاشته است:

«خداوند، واليها و حاكمان را مأمور نمود كه به عدل و انصاف حكم كنند».

و در تفسير آيهٔ سوم مى فرمايد:

«خداوند متعال، اولى الامر را به حكم و عدالت مأمور فرمود و مسلمانان را به اطاعت از آنان دستور داد، آنگاه در آيات بعد به ذكر منافقين پرداخت «۴۶»».

بر اين اساس، پس آيات سه گانه اجمالا به مسأله امامت و ولايت كبرى مربوط مى شود و امر به قضاوت و حكم به عدل در منازعات و مخاصمات، از فروع و احكام آن محسوب مى گردد.

---

(۴۵). يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ، فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ. سورهٔ ص/

(۴۶). مجمع البیان ۲/ ۶۳ و ۶۶ (جزء سوم).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳۰

سخن استاد بزرگوار امام خمینی پیرامون مقبوله:

[بیان استاد]

اینک که تفسیر آیات سه گانه اجمالا از نظر گذشت، بازمی گردیم به بیان دلالت مقبوله (عمر بن حنظله)، استاد بزرگوار امام خمینی مد ظله در تقریب استدلال به این روایت برای نصب فقیه به ولایت مطالبی می فرمایند که خلاصهٔ آن این گونه است:

«سخن راوی که می گوید: «بین آن دو، در دین یا میراث منازعه ای است، پس دادخواهی خود را به نزد سلطان یا به نزد قضات می برند» این عبارت بی تردید نزاعهایی که به قضات ارجاع داده می شود را شامل می گردد. نظیر اینکه فلانی بدهکار است یا خود را وارث چیزی می داند و طرف دیگر انکار می کند و نیاز به این می افتد که به نزد قاضی بروند و اقامه بینه کرده، یا قسم بخورند و همچنین نزاعهایی که به والیها و امرا بازگشت می کند، نظیر آنچه که شخصی دین یا میراث خویش را با اینکه ثابت و مشخص است- ادا نمی کند و فقط نیاز به اعمال سلطه و قدرت دارد [نه محاکمه و قضاوت] و مرجع در این امور، امرا و سلاطین هستند. نظیر آنچه که اگر فرد ستمگری از یک طایفه فردی را کشت و بین آن دو طایفه نزاع درگرفت مرجعی برای رسیدگی به آن، غیر از ولات با تکیه بر قدرتشان نیست. و به همین جهت راوی گفته: «محاکمه را نزد سلطان و یا قضات ببرند» و روشن است که خلفا در این عصر و بلکه سایر زمانها در مرافعاتی که به قضات ارجاع داده می شود دخالت نمی کنند و عکس آن نیز این چنین است.

[قضات نیز در کار

امراء دخالت نمی کنند. مانند جاهایی که حقی ثابت است و دیگر نیازی به ترافع و دخالت قضات نیست، تنها سلطهٔ ولات است که دخالت می نماید] و اینکه امام (ع) فرموده: «کسی که در حق یا باطل از اینان داوری خواهد از طاغوت داوری خواسته» انطباق آن با ولات روشن تر است، بلکه اگر قرائن دیگری نبود ظهور در خصوص ولات داشت. در هر صورت دخول والیهای طغیانگر در آن بدون اشکال است، به خصوص به مناسبت حکم و موضوع و با استشهاد آن حضرت به آیه ای که به تنهایی ظهور در نهی از مراجعه به حکام ستمگر دارد. و اینکه راوی گفته: « [دو طرف نزاع] چه کار بکنند؟» پرسش دربارهٔ مرجع رسیدگی در هر دو باب [قضاوت و ولایت] است و اختصاص آن به خصوص باب قضاوت بسیار بعید به نظر می رسد. و اینکه امام (ع) فرموده: «پس به حکمیت او تن دهند» در واقع برای هر تنازعی به طور مطلق حاکم را مشخص فرموده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳۱

است و اگر از کلمهٔ «فلیرضوا» چنین توهم شود که امام (ع) فقیه را صرفا برای قضاوت کردن مشخص فرموده، تردیدی نیست که چنین اختصاصی از آن به دست نمی آید و الا رجوع به قضاتی که مورد نظر است رضایت طرفین در آن شرط نمی باشد.

پس از مجموعهٔ آنچه گفته شد روشن گردید که از گفتار امام (ع) که می فرماید: «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم» استفاده می شود که آن حضرت، فقیه را چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است، پس فقیه در هر دو

باب، ولی امر و حاکم است، بویژه با عـدول آن حضـرت از کلمهٔ «قاضـیا» به کلمهٔ «حاکما» و بلکه بعید نیست که قضاء نیز اعم از قضاوت قاضـی و امر و حکم والی باشـد. خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: «وَ مٰا کٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَی اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ. «۴۷»» [که در این آیهٔ شریفه از امر خدا و رسول به قضاوت تعبیر شده است] در هر صورت هیچ اشـکالی در تعمیم حاکمیت (فقیه) به هر دو باب (قضاوت و ولایت) دیده نمی شود. و گواه بر همین مطلب است مشـهورهٔ ابی خـدیجه که پیش از این گـذشت، زیرا از ابتـدای روایت تا آنجا که می فرمایـد: «فانی قـد جعلته قاضـیا» مربوط به منازعـاتی است که به قضـات مراجعه می گردد. امّا از اینکه از ارجـاع به سـلطان جـائر نهی فرموده و آن را در مقابل فقیه قرار داده، و می فرمایـد: «و ایـاکم ان یخاصم بعضـکم بعضا الی السـلطان الجائر) مشـخص می گردد که منظور منازعه و کشـمکش هایی است که برای رفع تجاوز و تعدی به سلطان مراجعه می شود، نه صرف فصل خصومت».

این، آن چیزی بـود که اسـتاد مـد ظله، برای تقریب اسـتدلال به مقبـوله و مشـهوره بر نصب فقیه به عنـوان والی و قاضـی، بیـان فرموده بودند.

آنگـاه ایشـان در ادامـهٔ کلام برخی از شـبهات وارده در این زمینه و پاسـخ آنها را یادآور می شونـد که خلاصـهٔ آن، این چنین است:

«آنگاه ممکن است شـبهه ای در برخی ذهنها بروز کند که امام صادق (ع) در ایام امامت خویش اگر شخص یا اشخاصی را به امارت یا قضاوت بگمارد مدت آن

تا زمان امامت آن حضرت (ع) می باشد و پس از وفات وی نصب، خود به خود باطل

---

(۴۷). احزاب (۳۳)/ ۲۶.

می شود.

امّا پاسخ آن روشن است، زیرا با صرف نظر از اینکه مقتضای مذهب ما این است که امام، امام است چه زنده، و چه مرده و چه ایستاده و چه نشسته، باید گفت نصب برای منصب ولایت یا قضاوت یا نصب متولی برای وقف یا قیم و سرپرست برای سفیهان و کودکان بی سرپرست چیزی نیست که با مرگ نصب کننده باطل شود.

زیرا در نزد عقلا، این مطلب ضروری است که با تغییر سلطان یا هیئت دولت و همانند آن، ولات و قضات و سایر کسانی که به کاری گماشته شده اند، معزول نمی شوند. بلی، رئیس جدید می تواند هر زمان خواست آنها را عزل کند، ولی در صورت عدم عزل، منصوبین به حال خود باقی خواهند ماند. و در این مورد معقول نیست که سایر ائمه (ع) نصب امام صادق (ع) را باطل کرده باشند، چرا که این امر یا به نصب غیر فقهای عادل بازگشت می کند با اینکه فقهای عادل ارجح و اصلح می باشند، یا به اینجا کشیده خواهد شد که شیعیان به والی و قاضیهای جور مراجعه کنند، یا اینکه این امر ضروری، که مورد نیاز امت است، مهمل بماند، که همه اینها فسادش آشکار است.

پس کسی که او را امام صادق (ع) منصوب فرموده تا ظهور ولی امر (ع) منصوب می باشد.

در اینجا شبهۀ دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه امام (ع) اگر چه خلیفۀ رسول خداست و می تواند والیها و قضات را منصوب کند، و لکن دست

او باز نبوده و در آن زمان تحت سیطرهٔ خلفای جور قرار داشته است.

پس جعل ولایت برای اشخاصی که امکان اقامه دولت و حکومت ندارند بی اثر و بی فایده است و اما نصب قضات می تواند فی الجمله دارای اثر باشد. اما پاسخ آن، این است که برای برخی از شیعیان، همین نصب نیز فی الجمله و لو سرّا دارای اثر بوده، علاوه بر اینکه اسرار سیاسی عمیقی بر آن مترتب بوده و آن طرح حکومت عادلهٔ الهی و تهیهٔ برخی از اسباب و مقدمات آن می باشد، تا افراد متفکر در صورتی که خداوند، آنان را برای تشکیل حکومت توفیق داد، در انجام آن سرگردان و متحیر نمانند.

و چه بسا، برخی افراد اندیشمند برای تشکیل حکومت در زندان نقشه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳۳

کشیده و برنامه ریزی می نموده اند به امید اینکه در آینده در سطح جامعه آن را پیاده کنند.

بلکه بسیاری از بزرگان از پیامبران گرفته تا دیگران، طرح و برنامه های خود را تقریبا از صفر شروع می کرده اند.

امام صادق (ع) با این جعل و نصب، اساس پایداری را برای امت و مذهب بنا نهاد، به گونه ای که اگر این طرح و تأسیس در جامعهٔ تشیع انتشار یابد و فقها و اندیشمندان آن را به مردم، بویژه به مراکز علمی و روشنفکران جوامع برسانند، موجب آگاهی و بیداری امت گردیده و موجب قیام یک شخص یا اشخاص برای تأسیس حکومت عادلهٔ اسلامی و قطع ایادی اجانب می گردد «۴۸»».

توضیح کلام استاد:

نتیجهٔ کلام استاد مد ظله اینست که با توجه به گفتار سؤال کننده [راوی روایت] که گفت: «دادخواهی خود را به نزد سلطان و یا قضات ببرند» از این

جهت که حل اختلافات به دست قضات است و سایر احکام متوقف بر اعمال قوه و قدرت و از شئون ولایت و حکومت است، و نیز فرمایش امام (ع) که فرمود: «دادخواهی خویش را به پیش طاغوت برده اند» که از لفظ طاغوت استفاده نمود و به آیهٔ شریفه استناد فرمود (یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحَاکَمُوا إِلَی الطّاغُوتِ ...). و نیز آنجا که فرمود: «من او را حاکم شما قرار دادم» به جای اینکه بفرماید «من او را قاضی شما قرار دادم» همهٔ اینها قرینه بر این است که مقصود تعیین مقامی است که مرجع رسیدگی به همهٔ امور مرتبط به ولات که از آن جمله، قضاوت است، باشد. پس مراد به حاکم، مطلق کسی است که در امور برای تصمیم گیری و اظهار نظر به وی مراجعه می گردد.

و این بیان تقریبا سخن همهٔ کسانی است که به «مقبوله» در این مقام استناد کرده اند و از این جهت مقبوله دلیل بر نصب قاضی و والی با هم می باشد، البته نه بدین معنی که لفظ «حاکم» در دو معنی استعمال شده باشد، بلکه بدین جهت که قضا نیز از شئون ولایت است و به همین جهت والیها گاهی به طور مستقل، قاضی نصب می کرده اند و گاهی خود متصدی این مسئولیت می شده اند، چنانچه امیر المؤمنین (ع) به هر دو شکل آن عمل می نمود و پیش از این نیز در خبر سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) خوانده شد که فرمود:

«حکومت مخصوص امامی است که عالم به قضاوت باشد «۴۹»».

---

(۴۸). کتاب البیع ۲/ ۴۷۸- ۴۸۲.

(۴۹). ان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء. وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث

.۳

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳۴

به عبارت دیگر در اینجا، دو نصب واقع نشده است که در یکی فقیه به عنوان والی منصوب شده باشد، و در دیگری به عنوان قاضی، اگر چه ممکن است کلام استاد مد ظله ایهام چنین معنایی را داشته باشد، بلکه مراد نصب فقیه است به عنوان والی و لکن قضاوت نیز یکی از شئون والی است [در واقع قضاوت در ولایت مندرج است].

ممکن است در تأیید اینکه مراد از حاکم، والی است به کلمهٔ «علیکم» استناد شود چرا که «علیکم- بر شما» در مورد حاکمی که دارای تسلط است به کار برده می شود و اگر منظور آن حضرت قضاوت بود، مناسب بود بفرماید «بین شما- بینکم» نه «بر شما». علاوه بر اینکه ما پیش از این گفتیم، آیات سه گانه مربوط به مسأله ولایت و حکومت است [نه قضاوت]. و از گفتار امام (ع) که می فرماید: «من کان منکم- یکی از شما» استفاده می شود که والی و قاضی برای شیعه امامیه، باید از خود آنان باشد و اینکه فرموده: «حدیث ما را روایت کند» استفاده می گردد که والی و قاضی باید اساس حکمرانی و قضاوت خود را روایات و احادیث ائمه معصومین، عترت طاهرهٔ پیامبر اکرم (ص) علیهم السلام قرار دهد.

و این ویژگیها جز بر مجتهدی که قدرت استنباط از احادیث را داشته باشد، صادق نیست، زیرا مقلد اساس آگاهیهای او فتوای مرجعش می باشد نه احادیث اهل بیت (ع). و باز از این جمله که می فرماید: «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» ضرورت اجتهاد استفاده می گردد، زیرا به کسی که مقلد محض است «نظر» و «عرف»

صادق نیست، چرا که متبادر از «نظر» اعمال دقت در اشیاء و از «معرفت» احاطهٔ تفصیلی به آن است، و معنی «نظر در حلال و حرام» دقت در فتاوی و احکام صادره از ائمه معصومین (ع) می باشد و این جز در شأن مجتهد نمی باشد و این معنی (بر اهل فن) پوشیده نیست.

و اگر در زمانی افراد مجتهد متعدد باشند و در فتوی با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، مجتهد مورد رجوع جامعه (مرجع) فقیه ترین آنان است، چنانچه ذیل مقبولهٔ عمر بن حنظله بر این معنی دلالت دارد آنجا که راوی می پرسد: پس اگر هر کسی از اصحاب ما فقیهی را انتخاب کرد و آن دو رضایت دادند که هر دو (فقیه) ناظر بر حقشان باشند و آنان در صدور حکم اختلاف کردند و هر دو در [نقل و یا برداشت از] حدیث شما اختلاف کردند؟

حضرت فرمود: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما، و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر» «۵۰». حکم آن است که عادل ترین فقیه ترین، راستگوترین در حدیث، و پارساترین آن دو حکم کند و به حکم فقیه دیگر التفات نمی شود.

---

(۵۰). کافی ۱/ ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳۵

مخفی نماند از اینکه فرموده: «فقیه ترین آن دو» ضرورت اصل فقاهت در رهبری نیز استفاده می گردد.

مناقشاتی پیرامون کلام استاد:

اشاره

و لکن با همهٔ مسائلی که گفته شد ممکن است در استدلال به مقبوله بر نصب فقیه به عنوان والی، از جهات مختلف مناقشه و اشکال وارد نمود [که نمونه هایی از آن را یادآور می شویم]:

۱- ما، در فصل گذشته، نصب عام فقها در عصر غیبت را به شکلهای پنج گانهٔ آن،

در مرحلهٔ ثبوت مورد اشکال و خدشه قرار دادیم و هنگامی که چنین نصبی ثبوتا امکان پذیر نباشد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد. و اگر بر فرض، ظاهر روایتی هم دلالت بر نصب داشته باشد، واجب است آن را تأویل کرد.

بدین گونه که حمل بر «بیان صلاحیت» شود، نه «فعلیت»، و فعلیت با رضایت و انتخاب مردم محقق گردد و به همین جهت در روایت فرمود، «به حاکمیت او رضایت دهید» که بی تردید امر به چنین انتخاب و رضایتی برای جلوگیری از انتخاب شخص

جائر یا انتخاب فرد غیر واجد شرایط بوده است، و این نکته ای است در خور تأمل.

۲– طبق اعتقاد ما، ولایت برای شـــخص امام صادق (ع) و بعد از آن حضرت برای سایر ائمه از فرزندان وی به وسیلهٔ نصب ثابت و مسلم است،

پس چه معنی دارد که با وجود و ظهور شـخص آن حضـرت، باز فقها را بالفعل برای ولایت منصوب فرماید؟ و اگر قائل شویم که [به خاطر حاکمیت خلفای جور] آن حضرت بالفعل بر جامعه سلطه نداشت، عین همین مطلب دربارهٔ فقیه منصوب از جانب وی نیز گفته می شود. علاوه بر اینکه پرسش کننده [در روایت مقبوله] از مرجع محاکمات در عصر امام صادق (ع) پرسش می کنـد، پس دیگر مجـالی برای این بـاقی نمی مانـد که گفته شـود از جـانب آن حضـرت نصب برای عصـر غیبت صورت گرفته است.

چرا که پرسـش در این صورت بدون پاسخ می ماند و صورت مسأله از قبیل اسـتثنای مورد [استثنای سؤال از جواب] می گردد [که پرسش کننده از چیزی پرسش کند و پاسخ دهنده موضوع دیگری را پاسخ دهد] و این قبیح است.

آری، این عاقلانـه است که امـام (ع) برای مخاصـمات و نزاعهـایی که در آن عصـر، بین شـیعیان واقع می شـده، پس از منع از مراجعه به قضات جور، قاضی منصوب فرموده باشد

و مورد پرسش نیز مسأله تخاصم است، چنانچه مورد نزول آیه ای که به آن استشهاد شده نیز

نزاع و تخاصم است، چنانچه بحث آن پیش از این گذشت. علاوه بر آن در خبر ابی خدیجه نیز- طبق هر دو نقل آن- آنچه جعل شده منصب قضاوت است و در آن روزگار، مرجع رسیدگی به امور حسبیه و سرپرستی افراد غایب و ناتوان و افرادی که از دخالت در اموال خویش ممنوع شده اند، نیز همان قضات بوده اند چنانچه متعارف زمان ما نیز این گونه است و ماوردی و أبو یعلی نیز یادآور شده اند که مسئولیت قاضی مشتمل بر ده وظیفه است که یکی از آنها حل و فصل اختلافات است که می توان بدان مراجعه نمود «۵۱».

و اینکه در مقبوله و مشهورۀ ابی خدیجه نیز از سلطان یاد شده از این جهت است که مرجع قضاوت در امور مهمۀ مورد توجه، شخص سلطان است، علاوه بر اینکه تنفیذ و اجرا نیز به قدرت و قوت سلطان بستگی دارد و اگر پشتوانۀ سلطان نباشد، قضات نمی توانند احکام خود را به مرحلۀ اجرا گذارند. مگر اینکه از این اشکال بدین شکل پاسخ داده شود که مقصود از استدلال به مقبولۀ عمر بن حنظله جعل مقام ولایت کبری و رهبری امت اسلام برای فقیه نیست، بلکه بیان جعل یک فرماندهی و تعیین فقیه به عنوان عامل از جانب امام معصوم است، همانند کارگزاران منصوب از جانب خلفا و نظیر مالک اشتر از جانب امیر المؤمنین (ع) که در این صورت نصب فقها در عصر حضور و عصر غیبت با هم صحیح است. نهایت

امر اینکه تصرفات آنان در زمان باز نبودن دست آنان و نداشتن سلطه محدود است و این نکته ای است شایان توجه.

۳- ظاهرا امام صادق (ع) در صدد قیام و انقلاب علیه سلطهٔ حاکم در عصر خویش نبوده

تا بخواهد در مقابل آنان والی نصب کند، چرا که شرایط موجود آن زمان، چنین قیامی را اقتضا نمی کرده است.

بلکه امام (ع) درصدد رفع مشکل شیعهٔ عصر خویش در باب مخاصمات بوده است، چگونه است که آن حضرت در مسائل حکومتی- با اینکه طبق اعتقاد ما حق آن حضرت بوده- خود دخالت نمی کرد، ولی برای دخالت در این امور در عصر خویش، فقها را منصوب می فرماید؟

اگر برای زمان غیبت، حاکم منصوب فرموده، نه برای زمان خویش، این در واقع اعراض از پاسخ پرسش کننده است و استثناء مورد می باشد و این قبیح است، چنانچه پیش از این گفته شد.

مگر اینکه گفته شود قضاوت چنانچه گفته شد، جدای از ولایت و حکومت نیست، بلکه

---

(۵۱) الاحکام السلطانیه ماوردی/ ۷۰، و احکام السلطانیه ابی یعلی/ ۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۳۷

از شئون والی است، پس امام (ع) رهبری و ولایت عصر خویش و پس از آن را برای فقیه قرار می دهد، منتهای امر این جعل نسبت به زمان خودش در خصوص قضاوت و امور حسبیه منشأ اثر بوده، و شاید نسبت به زمانهای بعد در همهٔ امور منشأ اثر باشد، چنانچه در عصر ما مثلا جوّ برای تشکیل حکومت اسلامی در سطح ایران فراهم شده است و به هنگام صدور حکم ابتلا به برخی از شئون موضوع هم (در صدور حکم) کافی است.

مؤید همین معناست اینکه امام (ع) پس از آنکه دو طرف نزاع را به شخص واجد شرایط مذکور در روایت، ارجاع داده و

دستور می دهد به حکومت او رضایت دهند، می فرماید:

«پس من او را حاکم بر شما قرار دادم». زیرا ظاهر این تعبیر این است که جملهٔ مزبور به منزلهٔ علت ماقبلش می باشد، و پیش از این نیز گذشت که لفظ «بر شما» قرینهٔ ارادهٔ ولایت است و الا مناسب تر این بود که بفرماید «بین شما». پس مراد این است که: «من فقیه را والی بر شما قرار دادم» و چون وی دارای ولایت مشروعی است، قضاوت هم می تواند بکند، پس واجب است که حکمیت وی را بپذیرند.

این کلام- که باید حکم چنین حاکمی را بپذیرند و به آن راضی شوند- را امام (ع) در حالی می فرماید که قضاوت والی و قضات وی نافذ است و رضایت طرفین در آن شرط نیست و دلیل تصریح امام به آن این است که در موردی که والی بر جامعه مسلط باشد قضات وی حکمشان دارای ضمانت اجرایی است. و اما والی و حاکمی که آن را امام صادق (ع) منصوب فرموده، نظیر شخص آن حضرت در آن زمان ضمانت اجرایی برای حکمشان نبوده، مگر ایمان شخص و رضایت وی. به همین جهت به لفظ «حکم» تعبیر فرموده که در «قاضی تحکیم» یعنی کسی که با رضایت طرفین برای قضاوت انتخاب گردیده ظهور دارد و خلاصهٔ کلام اینکه ذیل روایت «کبرای کلی» است که علت حکم در آن ذکر شده، پس واجب است به عموم آن اخذ گردد.

۴– استعمال واژهٔ حکومت و مشتقات آن در خصوص معنی قضاوت چیزی است که در کتاب و سنت غلبه یافته

(و بیشتر موارد در این معنی به کار برده شده است) نظیر آیهٔ شریفهٔ:

«وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» «۵۲» و نیز «وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ

النّاسِ بِالْإِثْمِ» «۵۳» و در حدیث ابن فضال از خط ابی الحسن ثانی امام رضا (ع) در تفسیر آیه نقل است که فرمود:

---

(۵۲). نساء (۴)/ ۵۸.

(۵۳). بقره (۲)/ ۱۸۸.

«الحکام: القضاه» «۵۴» مراد از حکام در آیهٔ شریفه، قاضیها هستند.

و نیز خبر سلیمان بن خالد از امام صادق (ع) که پیش از این خوانده شد، و می فرمود:

«از حکومت بپرهیزید که حکومت، ویژهٔ امامی است که آگاه به قضاوت باشد». «۵۵»

ما، در اوایل همین فصل نیز در تفسیر آیات سه گانه برخی از کلمات اهل لغت و موارد استعمال حکم و حاکم و حکام را خواندیم (که قضاوت از آن استفاده می شد) به آنها مراجعه گردد.

از سوی دیگر، ممکن است گفته شود اطلاق لفظ حاکم و حکام بر والی و ولات در مواردی نظیر «فصار و املوکا حکاما و ائمه اعلاما» «۵۶» و نیز «و جعلوهم حکاما علی رقاب الناس» «۵۷» و نیز «الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک» «۵۸» و ... به خاطر این است که قضاوت و حل اختلافات از مهمترین شئون والیان است و قاضیها نیز با نصب ولاه و به نیابت از سوی آنان متصدی قضاوت می شوند. و به طور خلاصه اینکه اطلاق لفظ حاکم بر والی به اشتراک لفظی، بدین صورت که لفظ از معنی قضاوت خلع، و مجازا در والی استعمال شده باشد، نیست، بلکه از این جهت است که والی در حقیقت قاضی است و قضاوت از مهمترین شئون اوست و بلکه ولایت جز به قضاوت تمامت نمی یابد. پس در واقع کلمهٔ (حاکما) در مقبوله برابر با کلمهٔ «قاضیا» در خبر

ابی خدیجه- طبق هر دو نقل آن- است.

و تعلیل حضرت که فرمود: «انی قد جعلته علیکم حاکما» به این جهت است که قضاوت جز برای پیامبر یا وصی پیامبر- چنانچه در خبر سلیمان بن خالد و غیر آن آمده بود- نمی باشد و جز با اجازهٔ وصی و نصب وی مشروع نیست. و مورد سؤال نیز مسأله منازعات است. و اینکه امام صادق (ع) دو طرف تنازع از شیعه را، به فقیه ارجاع داد و دستور فرمود که حکمیت وی را واجب است بپذیرند، بدین جهت است که آن حضرت طبق اعتقاد ما دارای ولایت مطلقه است و فقیه را به قضاوت منصوب فرموده، پس به همین جهت قضاوت او مشروع و تخلف از نظر وی جایز نیست، و ما پیش از این نیز وجه امر به رضایت و تعبیر به حکم بودن وی را یادآور شدیم.

و ذکر کلمهٔ «سلطان» در مقبوله و خبر ابی خدیجه پس از اینکه مورد سؤال تعیین

---

(۵۴). وسائل ۱۸/ ۵، ابواب صفات قاضی، باب ۱، حدیث ۹.

(۵۵). وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۲، حدیث ۳.

(۵۶). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۲، فیض/ ۸۰۲، لح/ ۲۹۶.

(۵۷). نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۱۰، فیض/ ۶۶۶، لح/ ۳۲۶.

(۵۸). بحار الانوار ۱/ ۱۸۳، کتاب العلم، ابواب العلم و آدابه، باب ۱، حدیث ۹۲.

تکلیف طرفین نزاع است، دلیل بر این نیست که چیزی فراتر از قضاوت از آن اراده شده باشد و ذکر سلطان برای این است که رجوع به قاضی منصوب از جانب سلطان به گونه ای رجوع به سلطان است و نیز بدان جهت که سلطان در امور مهمهٔ

خود به تصدی مقام قضاوت می پردازد.

تنازع نیز چه در مورد ادعای یک طرف و انکار طرف دیگر، و یا استنکاف یکی از آنها از اداء دین پس از اثبات آن باشد، مرجع آن قضات می باشند، و نیز مرجع همهٔ امور حسبیه قضات هستند، چنانچه متعارف زمانهای ما هم اینگونه است. گواه بر همین معنی است خبر اسماعیل بن سعد از امام رضا (ع) که از آن حضرت می پرسد:

«... و از مردی که با شخص دیگری همسفر است، و او در بین راه بدون وصیت از دنیا می رود و دارای فرزندانی صغیر و کبیر است، با متاع وی چه کند؟ آیا جایز است متاع و چهارپایان او را به فرزندان بزرگترش تحویل دهد، یا اینکه به قاضی بسپارد؟ و اگر در شهری است که قاضی در آن وجود ندارد چه بکند؟» «۵۹»

که از این سؤال آشکار می شود، امر فرزندان صغیر میت با قاضی است و پیش از این در کلام ماوردی و ابی یعلی نیز گذشت که آن دو وظیفهٔ قاضی را گسترده تر از حل اختلافات می دانستند.

بر این اساس، آنچه استاد بزرگوار- مد ظله- در بیان استدلال به مقبوله یادآور شدند و تنازع را به دو دسته تقسیم فرمودند و می خواستند جعل ولایت کلی را برای فقیه از این طریق استفاده کنند، به طور جدی قابل خدشه است، و این مطلبی است بایستهٔ تأمل.

پس از گفتار طولانی ما، در این زمینه چنین نتیجه گیری شد که: مقبوله و نیز خبر ابی خدیجه- طبق هر دو نقل آن- در مقام نصب قاضی برای شیعهٔ امامیه در جهت رفع مشکلات آنان پس از تحریم مراجعه به قضات جور، می باشد.

و نمی توان به آن دو روایت بر نصب ولایت مطلقهٔ فقیه استناد نمود.

اگر شما بفرمایید: تعبیر به طاغوت و استشهاد به آیهٔ شریفهٔ مناسبتی با ارادهٔ خصوص قضاوت ندارد.

در پاسخ عرض می کنم: رجوع به قضات جور و اعتنا به آنان و به احکامشان در حقیقت

---

(۵۹). وسائل ۱۳/ ۴۷۵، باب ۸۸ از احکام الوصایا، حدیث ۳.

رجوع به سلاطین است، چرا که قضات از اذناب و منصوبین سلاطین هستند و قوتشان به قوت آنان وابسته است. آیا ملاحظه نمی فرمایید کسی که در دولتی به یکی از عمال مراجعه کند و از این رو، که وی کارگزار این دولت است به وی بها بدهد، در واقع می توان گفت به آن دولت اعتنا کرده و آن را به رسمیت شناخته است، و مورد نزول آیه نیز قضاوت بود، چنانچه پیش از این گذشت.

اگر شما بفرمایید: استعمال حرف استعلاء (یعنی حرف علی) در آنجا که فرمود «علیکم- بر شما» با ولایت مطلقه تناسب دارد و آن گونه که گفته شد کلمهٔ «بینکم- در بین شما» با قضاوت متناسب است.

در پاسخ عرض می کنم: به کار بردن حرف استعلاء در قضاوت غلط نیست، زیرا در قضاوت نیز یک نحوه برتری و استیلا یافت می شود، چرا که قاضی منصوب از جانب سلطان دارای علو و قدرت است به سبب قدرت کسی که او را نصب کرده. و قاضی منصوب از جانب امام صادق (ع) نیز دارای یک نوع قدرت معنوی است، زیرا عمل به حکم او و تسلیم شدن در برابر دستور او واجب است. که به هر تقدیر استعمال حرف استعلاء در این صورت

نیز صحیح می باشد.

۵– ظاهرا مخاطب در کلمهٔ «منکم» و «علیکم» خصوص شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه است،

چنانچه کلمـهٔ «اصـحابنا» در کلام سؤال کننـده [راوی روایت] نیز گواه بر همین معنی است و شـیعیان در عصـر امام صادق (ع) تعـدادشان بسـیار کم، و بین سـایر فرقه هـای اسـلامی مسـتهلک بودنـد. و امکـان تحقق دولت و حکومت برای آنـان نیز وجود نداشـته است و از همین ویژگی دانسـته می شود که امام (ع) در صـدد نصب والی برای شـیعه نبوده، بلکه غرض آن حضـرت، رفع مشکل شیعیان در منازعه و اختلافاتشان در آن زمان بوده است. به همین جهت آنان را به تعیین قاضی تحکیم- بدین گونه که از بین خود یک نفر را انتخاب کننـد و به قضاوت وی رضایت دهند- امر فرموده است. و اگر آن حضـرت در صدد نصـب والی می بود، مناسب بود نصب وی را بر همهٔ امت اسلامی قرار دهد نه بر شیعیان فقط.

مگر اینکه چنانچه در کلام استاد مد ظله پیش از این گذشت گفته شود، نظر امام صادق (ع) منحصر به عصر و زمان خویش به تنهـایی نبـوده، بلکه به صـدد طرح حکومت عادلـهٔ الهی و بیـان شـرایط و ویژگیهـای والی بوده تـا اندیشـمندان در صورتی که خداوند و لو در زمانهای بعد، آنان را به تشکیل و اقامهٔ حکومت عادله موفق می داشت، در تعیین والی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۱

و امام بحق سـرگردان نمانند. و در صـحت این جعل به گونه ای که شامل زمان آن حضرت نیز بگردد همین حد کافی بود که برخی از آثار حکومت در همان زمان بر آن مترتب باشد، اموری نظیر قضاوت و امور حسبیه و همانند آن، و این نکته ای است شایان توجه.

۶– بر فرض که واژهٔ «حکم» با همهٔ مشتقات آن به حسب وضع و مفهوم، قضاوت و غیر قضاوت

و هرچه مشتمل بر حل و

فصل امور و تصمیم گیری است را شامل گردد، و لکن چون مقبوله متعرض مسأله منازعه در اموال [و به طور کلی هر گونه منازعه ای] می باشد قدر متیقن تا همین حد است و بر بیش از آن دلیلی وجود ندارد، و تمسک به اطلاق نیز در موضوعات قضایا جاری است نه در محمولات.

به عنوان مثال اگر گفته شود «النار حاره»- آتش سوزنده است- بدون اینکه قیدی به آن اضافه گردد حکم می کنیم که محمول [حرارت] همهٔ مراتب حرارت و افراد آن می باشد، و یا اگر مولا گفت: «اکرم عالما» در آن «مقدمات حکمت» «۶۰» جاری می کنیم و می گوییم:

مولاـ در مقام بیان بوده و برای حکم خویش طبیعت عالم را موضوع قرار داده، پس اطلاق ثابت می گردد و در نتیجه باید هر عالمی مورد اکرام قرار گیرد، و اما اگر گفته شود «زید عالم است» در اینجا اطلاق در محمول» «عالم» جریان نمی یابد و حکم نمی کنیم به اینکه وی در همه چیزی که احتمال می رود عالم باشد، عالم است.

پس بر این اساس اگر امام (ع) بفرماید: «فقیه، حاکم است، یا فقیه خلیفهٔ من یا حجت من یا وارث من یا امین من و یا ... می باشد» با این جملات چیزی به جز حاکمیت یا خلافت و نظایر آن به نحو اجمال ثابت نمی گردد و هیچ نوع عموم و یا شمولی در آن نیست.

آری، اگر در کلام هیچ قدر متیقنی یافت نگردد و مولا در صدد بیان وظیفه و تکلیف باشد، حکم به اطلاق می کنیم و الا جعل، لغو می گردد. ولی با وجود قدر متیقن نه لغویت لازم می آید و نه اطلاق در کار است. [یعنی کلام مولا

حمـل به قـدر متیقن می شود و قهرا نه لغو می گردد و نه حمـل بر اطلاـق می شود]، لکن ممکن است گفته شود: مـا فرقی بین موضوعـات و محمولاـت نمی یـابیم. زیرا اگر مولاـ در مقـام اهمال و اجمال باشـد [عنایت داشـته باشـد که مسأله را به صورت مهمل و یا مجمل باقی بگذارد] در آن صورت به طور کلی

---

(۶۰). مقـدمات حکمت یـک اصـطلاح اصولی است و اکـثر علمـای اصول، آن را سه چیز می داننـد، یکی احراز این معنی که مولی در مقام بیان بوده، دوم عـدم وجود چیزی که دلالت داشـته باشد که این کلام مقید است. سوم قدر متیقنی در بین نباشد. که در این صورت با احراز این سه مقدمه نتیجه می گیریم چون مولی حکیم است باید از کلام او مطلق اراده شود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۲

اطلاـقی در کار نیست. و اگر در مقام بیان باشـد، پس اگر قـدر متیقن یافت نگردد، اطلاق در هر دو (موضوع و محمول) ثابت می شود، و اگر قـدر متیقن وجود داشـته باشـد، پس اگر گفتیم وجود آن مضـر به اطلاـق است اطلاق چه در موضوع و چه در محمول ثابت نمی گردد و اگر مضـر نباشـد در هر دو ثابت می شود. پس فرق گـذاردن بین آن دو (موضوع و محمول) بـدون جهت است.

ولی حق در مسـأله این است که اگر در اینجـا قرینـهٔ لفظیـهٔ متصل [به کلام] و یا دلیل غیر لفظی روشـنی به گونه ای که همانند لفظی متصـل باشـد وجود داشـته باشـد، قهرا از انعقـاد چنین اطلاقی جلوگیری می کنـد، و اما صـرف وجود قـدر متیقن پس از اعمال دقت نمی تواند از انعقاد اطلاق مانع

گردد و برای «رفع ید» از آن نیز دلیلی نداریم و در اینجا هیچ فرقی بین موضوع و غیر موضوع نیست.

پس اگر مولاـ گفت: «جئنی برجل راکبا»- مرد سواره ای را به نزد من بیاور- و از هر جهت در مقام بیان بود، پس همان گونه که مقدمات حکمت در مورد «الرجل»- هر مرد- جریان دارد و اطلاق در آن ثابت می گردد و در نتیجه تغییر و «عموم بدلی» «۶۱» نسبت به هر مرد ثابت می شود، به همین شکل در «چگونگی آوردن» وی و «انواع سواری» نیز جریان خواهد یافت و نحوۀ خاصی از «آمدن» یا «سواری» مطرح نیست و شخص مکلف بین انواع هر یک از اینها مخیّر است و نیز اگر مولا گفت: «عالمی را اکرام کن» پس همان گونه که مقدمات حکمت در موضوع جریان می یابد و در نتیجه هر عالمی را اکرام کند کافی است، به همین شکل در متعلق حکم، یعنی «اکرام» هم این اطلاق جاری است و به هر شکل وی را اکرام کند، کفایت می کند.

در مقام انشاء نیز گاهی متعلق حکم (نظیر اکرام) در قضیه محمول قرار داده می شود و مثلا گفته می شود «زید مکرم»- زید گرامی داشته شود- و از آن وجوب اکرام زید اراده می گردد. پس اگر در مقام بیان باشد، اطلاق در محمول بدون اشکال ثابت می گردد. بلی، اطلاق گاهی «عموم استغراقی» را نتیجه می بخشد و گاهی «عموم بدلی» را نتیجه می دهد و این به حسب اختلاف موارد است، چنانچه مخفی نیست.

علاوه بر همۀ اینها فرمایش آن حضرت: «جعلته علیکم حاکما» مفاد آن این است که «حاکمیه الفقیه مجعوله» یعنی حاکمیت فقیه از سوی امام (ع)

جعل شده است که در این

---

(۶۱). عموم بدلی در مقابل عموم استغراقی است و مراد از کلمهٔ عام یک فرد غیر مشخص است که طبعا مکلف در انتخاب هر یک مخیر است، ولی در عموم استغراقی همهٔ افراد تحت پوشش عام مورد نظر است (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۳

صورت «حاکمیت» موضوع «جعل» قرار گرفته است. مگر اینکه گفته شود در اینجا بین موضوع مصطلح در علم اصول و موضوع مصطلح در علم نحو، خلط شده است و «حاکمیت» به حسب مفاد بر «فقیه» حمل شده اگر چه در قضیه موضوع قرار داده شده است (و در اینجا ملاک موضوع بودن چیزی در علم اصول است).

خلاصهٔ آنچه گفته شد اینکه: حکم به اطلاق با تحقق مقدمات آن، موضوع و غیر موضوع در آن فرقی نمی کند و اینکه در مقبوله، قضاوت قدر متیقن از لفظ حاکم است، موجب حمل آن بر خصوص قضاوت نمی گردد، و اینکه مورد حدیث خصوص منازعه است، نیز موجب اختصاص نمی شود، زیرا پس از آنکه پاسخ به صورت عام آمده، مورد نمی تواند مخصص باشد، پس اشکال ششم از اساس باطل و بی اساس است. «۶۲»

۷- لفظ حکم در مقبوله ظهور در قاضی تحکیم- یعنی کسی که از سوی دو طرف دعوا، برای حکمیت مشخص می شود- دارد،

پس به خاطر تناسب دو جمله باید گفت مراد به حاکم نیز همین گونه است [حاکم مورد توافق مردم] و در مقبوله هیچ گونه نصبی چه برای والی، و چه برای قاضی صورت نگرفته و لفظ جعل نیز در روایت به معنی انشاء و ایجاد نیست، بلکه به معنی «قول» و یا «تعریف» است.

پس خلاصهٔ کلام امام (ع) این می شود که: «من به شما می گویم و شما را راهنمایی می کنم که فردی با چنین خصوصیات، صلاحیت

آن را دارد که وی را انتخاب نموده و در بین خود به حکمیت وی رضایت دهید».

کتاب لسان العرب دربارهٔ معانی جعل (قرار دادن) می نویسد:

«خاك را سفال، و زشت را زیبا قرار داد، یعنی آن را این گونه گرداند، و بصره را بغداد قرار داد، یعنی بصره را بغداد پنداشت ...، و گفتار خداوند سبحان که می فرماید: «و ملائکه را که بندگان خدا بودند، زنان قرار دادند» زجاج

---

(۶۲). مطلبی را در ارتباط با علم اصول می خواستم عرض کنم و آن اینکه طلاب باید به حد مورد نیاز از علم اصول اکتفا کنند. بسیاری از اصول بافیها انسان را از مطلب دور می کند. یک کسی می گفت: اینها که اطلاعات فلسفی دارند به درک فقهی آنها لطمه می زند! من به او گفتم این اصول بافیها بیشتر لطمه می زند، برای اینکه مسائل فلسفی از فقه جداست، ولی برخی از این اصول بافیها فهم عرفی را هم از انسان می گیرد البته بعضی از مسائل اصولی هست که اگر انسان بر آنها مسلط باشد خوب است، اما با این وقت کم و مشکلاتی که الان دنیای اسلام به آن مبتلاست، تا چه اندازه می توان برای فراگیری اصول وقت گذاشت؟ آیا می توان نسبت به علم الحدیث، تاریخ اسلام، اصول عقاید به شیوهٔ قابل استفاده برای عموم، اقتصاد اسلامی، قرآن و نهج البلاغه و ...

بی تفاوت و بی توجه بود و مرتب برویم «استصحاب کلی قسم ثالث» که قطعا در فقه مورد ابتلاـ واقع نمی شود را بخوانیم؟! خلاصه باید برای اصول تا حدی که ضرورت دارد وقت گذاشت. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۴

می گوید قرار دادن در این آیه

به معنی قول و حکم به چیزی است (یعنی گفتند و حکم کردند که ملائکه این گونه اند) چنانچه می گویی: «زید را داناترین مردم قرار دادم» یعنی او را به چنین صفتی [صفت داناترین بودن] وصف کرده و حکم کردم که اعلم است» «۶۳».

به هر حال از روایتهای مستفیضه استفاده می گردد که قضاوت جایز و نافذ نمی باشد مگر از پیامبر یا وصی پیامبر، در خبر اسحاق بن عمار، از امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که به شریح (قاضی) فرمود: «تو در جایگاهی نشسته ای که در آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا شخص شقی نمی نشیند». «۶۴» و در خبر سلیمان بن خالد از آن حضرت (ع) روایت شده بود که فرمود: «از حکومت بپرهیزید، زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، مانند پیامبر یا وصی پیامبر» «۶۵».

بر این اساس کسی می تواند بگوید: امام صادق (ع) در صدد نصب فقیه به عنوان قاضی بوده، تا قضاوتش صحیح و نافذ شود. و در واقع فقیه، وصی وصی پیامبر اکرم (ص) گردد. و امام (ع) به شیعیان سفارش فرموده که در مقابل قضات جور، او را اختیار کرده و به حکمیتش رضایت دهند، و پیش از این گذشت که چون چنین قاضی ای دارای سلطه نیست و ضمانت اجرایی و پشتوانه ای غیر از ایمان و رضایت طرفین ندارد شاید رضایت و انتخاب مردم برای وی ضرورت داشته باشد و به همین جهت در روایت از وی به «حکم» تعبیر شده، پس مفاد کلام امام (ع) این می شود که رجوع به قضات جور بر شما حرام است

و واجب است کسی که شرایط مذکور را دارا باشد، به حکمیت برگزینید و واجب است به قضاوت او رضایت دهید، چرا که من او را قاضی یا والی شما قرار دادم، پس قضاوت او بدین جهت مشروع و نافذ است. خلاصهٔ کلام اینکه جملهٔ «من او را قاضی قرار دادم» ظهور در تحقق نصب دارد، چنانچه ظاهر مشهورهٔ ابی خدیجه نیز اینگونه است، و اینکه کلمه «جعل» در روایت را به معنی «قول» بگیریم جدا خلاف ظاهر است.

آنچه ما در فصل پیش در مورد نصب فقها به صورت عموم به عنوان والی، در مرحلهٔ ثبوت خدشه وارد کردیم، در مورد نصب فقیه به عنوان قاضی، جریان نمی یابد،

---

(۶۳). لسان العرب ۱۱/ ۱۱۱.

(۶۴). یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه (ما جلسه خ. ل) الا نبی او وصی نبی او شقی. وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات القاضی، باب ۳، حدیث ۲.

(۶۵). اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین لنبی (کنبی خ. ل) او وصی نبی (وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات القاضی، باب ۳، حدیث ۳).

چرا که عمل قاضی محدود است و تعدد قضات به تعدد فقها امکان پذیر است که هر کدام در منطقه محدودی در شرایط خاصی به تکلیف خود که همان حل و فصل منازعات شیعه باشد عمل نمایند. و این با ولایت به مفهوم وسیع که شامل همهٔ کارهای والیان می شود، متفاوت است.

در مجموع بر اینکه امام صادق (ع) همه فقها در عصر خویش و سایر فقهای اعصار بعد را به عنوان قاضی، منصوب فرموده باشد اشکال چندانی وارد نیست، اما همهٔ

آنها را به عنوان والی نافذ الکلمه در همهٔ امور مربوط به حکومت، حاکم قرار داده باشند، چیزی است که موجب اختلاف و هرج و مرج می گردد، چنانچه بحث آن پیش از این گذشت.

سخن پیرامون مقبوله به درازا کشید و ضمن آن روشن گردید که در استدلال به این روایت برای نصب بالفعل فقها از جهات مختلف می توان خدشه وارد نمود.

بلی، پس از آنکه ما ضرورت حکومت در همهٔ اعصار و عدم جواز تعطیل آن را ثابت کردیم، و مقبوله نیز بر حرمت تسلیم طاغوت شدن و مراجعه به آنان دلالت داشت، قهرا متعین می گردد آن کس که برای ولایت شایستگی دارد همان شخص واجد شرایطی است که امام (ع) یادآور شدند. پس بر امت واجب است او را انتخاب کنند و مجالی برای انتخاب غیر او نیست.

خلاصهٔ کلام اینکه دلالت مقبوله بر اینکه فرد دارای صلاحیت برای حکومت، فقیه جامع الشرائط است و بلکه منحصر به وی می باشد اشکالی در آن نیست، بلکه سخن در این است که فعلیت ولایت آیا به نصب از سوی امام (ع) محقق می گردد یا به وسیلهٔ انتخاب از سوی امت.

مگر اینکه گفته شود در صورتی که فرض کنیم قضاوت بدون نصب صحیح نیست و نافذ نمی باشد، عدم نفوذ ولایت بدون نصب، به طریق اولی ثابت است چرا که قضاوت شأنی از شئون والی و فرعی از فروع ولایت است، و این نکته ای است شایان توجه و دقت «۶۶».

---

(۶۶). به نظر می رسد تعارض بین نصب و بیعت را که در موارد متعدد بدان اشاره شده، به گونه ای می توان از میان برداشت. در این ارتباط لازم است به دو محور

اساسی توجه نمود:

۱- تعیین و نصب افراد به قضاوت یا حکومت و یا در مورد هر موضوع دیگر، الزام و ضرورتی ندارد که همواره به اسم و لقب باشد، بلکه با ذکر مشخصات و خصوصیات نیز می توان یک موضوع را مشخص و متعین و حتی منحصر به فرد نمود و این خود، یک نوع تعیین است.

۲- تعیین و انتخاب مردم را به عنوان یک شرط در نصب فقیه قرار دهیم، بدین گونه که فقیه واجد شرایطی که طبق نظر اکثریت مردم و یا خبرگان آنها شرایط رهبری را دارا باشد و مردم با انتخاب خود، او را از دیگران-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۶

سخن استاد بزرگوار آیت الله العظمی بروجردی- قدس سرّه- و نقد و بررسی آن:

اشاره

استاد بزرگوار مرحوم آیت الله العظمی بروجردی- طاب ثراه- طبق آنچه ما، در تقریر مباحث ایشان در کتاب البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر که در همان ایام به چاپ رسید، نوشته ایم، مقبولهٔ عمر بن حنظله را به عنوان دلیل ولایت فقیه بیان فرموده و مطالبی در این باره دارند که در اینجا ما برای تکمیل سخن و اداء برخی از حقوق ایشان، خلاصهٔ آن را یادآور می شویم:

«اثبات ولایت فقیه و بیان ضوابط آنچه از شئون فقیه و از حدود ولایت وی می باشد، متوقف بر بیان اموری است

اشاره

که متذکر می گردیم:

۱- در جامعه همواره اموری وجود دارد که از وظایف اشخاص محسوب نمی گردد

و مربوط به فرد خاصی نیست، بلکه از امور عمومی اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است، نظیر قضاوت و سرپرستی اموال غایب و ناتوان و مشابه آن و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و امر به جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و موارد دیگری از این قبیل.

اینها از مواردی نیست که هر شخصی مستقلا بتواند عهده دار آن گردد، بلکه از وظایف رهبر و کسی که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست، می باشد.

– ممتاز کنند منصوب به ولایت می باشد و در واقع امام (ع) فقیه واجد شرایط منتخب مردم را به ولایت منصوب فرموده است. و ظاهر مقبوله عمر بن حنظله و مشهورهٔ ابی خدیجه گواه بر همین معنی است، در روایت مقبوله پس از ذکر شرایط می فرمایند: «فلیرضوا به حکما» هنگامی که شخص واجد شرایطی را یافتید به حکمیت وی رضایت دهید، آنگاه می فرمایند: «فانی قد جعلته علیکم حاکما» در این صورت من او (شخص مورد رضایت و منتخب شما را، حاکم شما قرار دادم. و در مشهوره نیز می فرماید: «شما در بین خود کسی که حلال و حرام ما را می شناسد، معین کنید». «فانی قد جعلته قاضیا» که من او (شخص منتخب شما) را قاضی قرار دادم، که در هر دو روایت جعل امام (ع) به فقیه واجد شرایط مورد رضایت و انتخاب، متوجه شده است، نه صرف فقیه واجد شرایط. بر این اساس (اگر این برداشت صحیح باشد) هم اشکالات وارده در مرحلهٔ ثبوت از بین می رود و هم اشکالات وارده در مرحلهٔ اثبات، و ما مجبور نیستیم که از دلایل بیعت

و یا دلایل نصب دست بکشیم، بلکه همهٔ این دلایل مکمل یکدیگر و بیانگر یک حقیقت اند و بدین شکل ولایت و حکومت هم پایگاه مردمی می یابد و هم پشتوانهٔ الهی- هم نصب است و هم انتخاب و هر دو منطبق بر یکدیگر و حضرت استاد نیز در مواردی به این انطباق اشاره فرموده اند. البته نظر دیگری در این ارتباط وجود دارد که ولایت و حکومت با وجود همان شرایط برای فقیه ثابت می گردد و بیعت در پذیرش ولایت وی از سوی مردم نقش دارد. و ر حقیقت بیعت تولّی ولایت است و کسی که مردم با وی بیعت کنند عنوان ولیّ فقیه را می یابد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۷

۲- برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است

و احکام آن به اعمال عبادی محض که هدف آن، تکامل فرد و تأمین سعادت اخروی است منحصر نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تأمین سعادت دنیای مردم است. به تعبیر دیگر، اسلام دین دنیا و آخرت، و جامع هر دو نشئه است و این با نگرشی به احکام معاملات و سیاسات و جزائیات از قبیل حدود و قصاص و دیات، و احکام قضایی، و مالیتهایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام بر آن متوقف است به روشنی آشکار می گردد و به همین جهت علمای خاصه و عامه بر این معنی متفق اند که در محیط اسلام سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند لازم و ضروری و بلکه از ضروریات اسلام است. اگر چه در خصوصیات و شرایط و اینکه تعیین او از سوی پیامبر اکرم (ص) یا با انتخاب عمومی است،

اختلاف نظر دارند.

۳– بی تردید سیاست بلاد و تأمین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی

و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام سیاست با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می شده است.

پیامبر اکرم (ص) شخصا به تدبیر امور مسلمانان می پرداخت و امور آنان را سیاست گذاری می کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصومتهای خویش به وی مراجعه می کردند، و آن حضرت برای ولایات، حاکم و کارگزار منصوب می فرمود و مالیاتهایی نظیر خمس و زکات از آنها مطالبه می نمود. و پس از آن حضرت نیز سیرۀ خلفای راشدین و غیر راشدین به همین منوال بود، از همان ابتدای امر وظایف سیاسی در مراکز ارشاد و هدایت مردم یعنی مساجد انجام می گرفت و امام مسجد، امیر آنان نیز محسوب می گردید. و پس از آن نیز همین سیره ادامه پیدا کرد و «مسجد جامع» را در کنار «دار الاماره» بنا می کردند و خلفا و امرا، شخصا نماز جمعه و اعیاد را اقامه می کردند و علاوه بر آن امر ادارۀ حج و مواقف آن نیز به عهدۀ آنان بود.

چرا که این عبادتهای سه گانه [نماز جمعه و نماز عیدین و حج] با اینکه اموری عبادی هستند، ولی فواید سیاسی بسیاری را در بردارند که نظیر آن در سایر عبادتها یافت نمی گردد. و اینگونه آمیختگی بین جهات روحی و جهات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۸

سیاسی از ویژگیهای شریعت اسلام و ممیزات آن است.

۴– با توجه به آنچه گفته شد، یعنی:

الف– جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاست گذار و رهبر جامعه است.

ب– اینکه شریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده و با توجه

به آن، احکام بسیاری را تشریع کرده و اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار نموده است.

ج- اینکه رهبر و سیاست گذار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشینان وی نبوده اند.

حال [با توجه به این سه نکته] باید گفت چون طبق اعتقاد ما شیعهٔ امامیه، خلافت پیامبر اکرم (ص) و زعامت مسلمانان پس از وی حق ائمه دوازده گانه (علیهم السلام) است و پیامبر اکرم (ص) نیز امر خلافت را مهمل نگذاشته بلکه شخص امیر المؤمنین (ع) را برای تصدی این مقام مشخص فرمودند و پس از آن حضرت به اولاد آن حضرت عترت پیامبر اکرم (ص) این حق منتقل گردید، پس در واقع همینان مراجع به حق، در ادارهٔ امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان بوده اند و بر مسلمانان نیز لازم بود که به آنان مراجعه و آنان را در این امر یاری دهند، و بدون تردید همین معنی در ذهن اصحاب ائمه- علیهم السلام- نظیر زراره و محمد بن مسلم که از فقهای زمان ائمه و ملازمین آنها بوده اند، وجود داشت که مرجعی برای این امور غیر از ائمه معصومین (ع) یا کسی که آنان بدین مقام منصوب فرموده بوده اند را نمی شناخته اند و به همین جهت در اموری که برای آنان اتفاق می افتاد، در حد امکان به آنان مراجعه می نموده اند، و این چیزی است که با بررسی احوالات و زندگینامه های آنان مشخص می گردد.

حال با توجه به مجموعه مقدماتی که گفته شد، باید گفت:

چون اینگونه امور و حوائج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی توانسته اند در همهٔ احوال و هر

زمان که بخواهند به ائمه (ع) دسترسی داشته باشند، چنانچه علاوه بر پراکنده بودن شیعیان در شهرهای مختلف، مبسوط الید نبودن ائمه (ع) به گونه ای که دسترسی به آنان برای هر مسأله در همۀ اوقات امکان پذیر باشد بر این امر گواه است. به همین جهت به طور قطع برای ما چنین نتیجه ای حاصل می گردد که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۴۹

امثال زراره و محمد بن مسلم و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین دربارۀ شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند، و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عام البلوی را که شارع به مهمل ماندن آن رضایت نداده، مهمل نگذاشته، و بلکه برای حل و فصل این امور کسی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشخص فرموده اند. بویژه اینکه عدم امکان دستیابی اغلب شیعیان در آن زمان به آنان و در عصر غیبت که خود از آمدن آن خبر می داده و شیعیان را برای آن دوره آماده می کرده اند را بخوبی می دانسته اند.

حال آیا کسی می تواند احتمال دهد که ائمه (ع) شیعیانشان را از رجوع به طاغوتها و قضات جور بر حذر داشته اند، امّا در مقابل، کسی را که در فصل خصومات و تصرف در اموال غایب و ناتوان از تصرف، و دفاع از حوزۀ اسلام و همانند آن از امور مهمه که شارع به اهمال آن راضی نیست، به وی مراجعه کنند، مشخص نفرموده باشد؟!

در هر صورت، ما قطع داریم که صحابۀ ائمه (ع) دربارۀ کسی که شیعیان در این امور- در صورت عدم

دسترسی به آنان- به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند و ائمه- علیهم السلام- نیز به آنان پاسخ داده و برای شیعه در صورت عدم تمکن از دسترسی به آنان اشخاصی را مشخص فرموده اند. منتهای امر، این احادیث و پرسش و پاسخها در جوامع حدیثی که به دست ما رسیده ساقط شده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، به دست ما نرسیده است.

حال با توجه به آنچه از این بیان روشن گردید که از سوی ائمه (ع) نصب صورت پذیرفته، و آنان اینگونه امور مهمه را که شارع مقدس به اهمال آن رضایت نداده مهمل نگذاشته اند [بویژه با احاطۀ کامل آنان به حوایج شیعیان خویش در عصر غیبت] پس بدون تردید، در صورتی که ما قائل به نصب قشر دیگری برای این مقام نشویم، فقیه برای این مسئولیت متعین می گردد. پس امر دایر است بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد و یا اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شده باشد، و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید، نظر دوم- نصب فقیه- ثابت و قطعی می گردد و مقبولۀ عمر بن حنظله نیز از شواهد آن است. و اگر خواسته باشی، می توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل ذیل در ذهن خود مرتب کنی:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۵۰

یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص ننموده و آن را مهمل گذاشته اند، و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده اند، لکن اول باطل است، پس شق دوم ثابت می گردد.

این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیۀ منفصلۀ

حقیقیه «۶۷» و یک قضیهٔ حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم [بطلان قضیهٔ اول] وضع [صحت] تالی [قضیهٔ دوم] را نتیجه می بخشد، و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست و از آنچه گفتیم روشن می گردد که مراد آن حضرت در مقبوله که می فرماید: «حاکما» همان کسی که حاکم در جمیع امور عامهٔ اجتماعی که از وظایف افراد نیست و شارع به مهمل ماندنش رضایت نداده، [و لو در عصر غیبت و عدم تمکن از ائمه] می باشد. و یکی از وظایف قضاوت و رفع اختلافات است و هرگز خصوص قاضی از آن اراده نشده است و اگر بر فرض بگوییم منظور فقط قضاوت است، باید گفت: آنچه از برخی اخبار به دست می آید این است که شغل قضاوت عرفا با تصدی سایر امور مورد نیاز همگان ملازم است، چنانچه از خبر اسماعیل بن سعد از امام رضا (ع) این معنی استفاده می گردد که می پرسد: «... و از مردی که همراه با شخص دیگری در سفر است و او بدون اینکه وصیت کند و از دنیا می رود، دارای فرزندان صغیر و کبیر است با اموال و متاع او چه کنند؟

آیا او می تواند متاع و چهارپایان او را به فرزندان بزرگترش بدهد، یا به قاضی بسپارد؟ و اگر در شهری است که قاضی در آن وجود ندارد چه کند ...؟. «۶۸»»

و خلاصه کلام اینکه در امثال اینگونه امور مهم مورد نیاز همگان منصوب بودن فقیه عادل از جانب ائمه معصومین (ع) اجمالا پس از مطالبی که تاکنون گفته شد اشکالی در آن نیست و برای اثبات آن احتیاجی به مقبولهٔ عمر بن

حنظله نمی باشد، منتهای امر به عنوان یکی از شواهد می توان به آن تمسک نموده و این نکته ای است شایان دقت و توجه. «۶۹»

---

(۶۷). قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه، قضیه ای است که مقدم و تالی آن نه قابل جمع و نه قابل رفع باشند و بالضروره یکی از آن دو، وجود داشته باشد. (مقرر).

(۶۸). وسائل ۱۳/ ۴۷۵، احکام الوصایا، باب ۸۸، حدیث ۳.

(۶۹). البدر الزاهر/ ۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۵۱

آنچه در نقد و بررسی کلام استاد- طاب ثراه- می توان گفت این است که ائمه دوازده گانه (ع) به خاطر استحقاق و نصب، در امور سیاسی- اجتماعی، اولی الامر می باشند و این در نزد ما مطلب حقی است و جایگاه بحث آن در کتابهای کلام است. و امّا اینکه اصحاب ائمه (ع) در اینگونه امور سیاسی که برای آنان اتفاق می افتاده به آنان مراجعه می نموده اند، مطلبی است نیازمند تتبع و بررسی که فعلا امکان بررسی آن برای من میسّر نیست.

امّا اینکه در آخر کلام فرمودند یا اینکه ائمه (ع) کسی را برای انجام این امور مشخص نفرموده و آن را مهمل گذاشته اند، یا اینکه فقیه را برای انجام این امور نصب فرموده اند و چون بطلان نظر اول ثابت شده، نصب فقیه قطعی می گردد، اشکالی که به آن وارد می گردد، این است که اگر طریق انعقاد ولایت منحصر در نصب از مقام بالا باشد، چنانچه ظاهر کلام ایشان- طاب ثراه- و سایر بزرگان که متعرض این مسأله شده اند اینگونه است، فرمایش ایشان صحیح است و اما اگر در این برداشت مناقشه شد و طبق نظریه ای که ما آن را تقویت کردیم گفتیم با انتخاب امت نیز امامت منعقد

می گردد، منتهی در طول نصب و به هنگام نبودن آن و بـدین صورت شایـد ائمه (ع) در عصـر غیبت امور ولایی را به انتخاب امت واگذار فرموده اند منتهای امر شخص منتخب باید واجد شرایط و ویژگیهایی که شارع در والی مشخص فرموده باشد.

بر این اسـاس پس بر امت در عصـر غیبت واجب است که فقیه جـامع الشـرایطی را انتخـاب کرده و حکـومت خویش را به وی بسپارند و چنین شخصی با انتخاب و تولیت آنان والی بالفعل جامعه می گردد، و محذوری در بین باقی نمی ماند. ما، در فصل چهارم همین بخش، دلایل صحت انتخاب و اعتبار آن را به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد. «۷۰»

۳- حدیث اللهم ارحم خلفائی:

[بیان و متن حدیث]

از جمله دلایلی که بر نصب فقها به عنوان والیان بالفعل بدان استدلال شده روایتی است که صدوق در آخر کتاب الفقیه از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که آن حضرت از

---

(۷۰). در پایـان بحث از روایت مقبـوله، تـذکر این نکته لازم است که استـاد بزرگوار آیت الله العظمی بروجردی روی روایت عمر بن حنظله خیلی تأکید داشتند و در تاریخ فقه شیعه نیز این روایت همواره به عنوان یکی از دلایل عمدهٔ ولایت و حاکمیت فقیه بوده است، تا جایی که از یکی از شاهزادگان قاجار نقل شده که از روی عصبانیت گفته بود: ای کاش گردن شتر عمر بن حنظله شکسـته بود و به خـدمت امام صادق (ع) نمی رسـید تا شـما روحانیون را به سـر ما مسـلط کند! (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۵۲

پیامبر خدا (ص)، نقل نموده که فرمود:

«اللهم ارحم خلفائی، قیل یا رسول الله، و من خلفاؤک؟

قال: الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی.» «۷۱»

بار خدایا جانشینان مرا مورد ترحم قرار ده، گفته شد یا رسول الله، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: آنان که پس از من می آیند و حدیث و سنت مرا روایت می کنند.

باز مرحوم صدوق، همین روایت را در اواخر کتاب معانی الاخبار از پدرش از علی بن ابراهیم بن هاشم، از پدرش، از حسین بن یزید نوفلی، از علی بن داود یعقوبی، از عیسی بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب، از پدرش از جدش از علی بن ابی طالب (ع) نقل نموده و در آن آمده است:

«قال رسول الله (ص) اللهم ارحم خلفائی، اللهم ارحم خلفائی، اللهم ارحم خلفائی، قیل له یا رسول الله ...» «۷۲»

بازهم ایشان (صدوق) در مجالس از حسین بن احمد بن ادریس، روایت نموده که گفت پدرم از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری، از محمد بن حسان رازی، از محمد بن علی، از عیسی بن عبد الله علوی عمری، از پدرش، از پدرانش از علی (ع) روایت نمود که پیامبر خدا (ص) فرمود: «اللهم ارحم خلفائی- سه بار- قیل یا رسول الله، و من خلفاؤك؟ قال: الذین یبلغون حدیثی و سنتی ثم یعلمونها امتی» «۷۳».

همین روایت باز در عیون از ابی الحسن محمد بن علی بن شاه فقیه مرورودی، روایت شده که گفت حدیث نمود ما را أبو بکر بن محمد بن عبد الله نیشابوری، گفت حدیث نمود ما را ابو القاسم عبد الله بن احمد بن عامر بن سلیمان (سلمویه خ. ل) طائی گفت حدیث نمود ما را پدرم، گفت حدیث نمود

برایم علی بن موسی الرضا (ع) ...

و (در زنجیرهٔ سند دیگر) حدیث کرد برای ما ابو منصور احمد بن ابراهیم بن بکر خوری، گفت: حدیث کرد مرا ابو اسحاق ابراهیم بن هارون (مروان خ. ل) بن محمد خوری، گفت حدیث کرد مرا جعفر بن محمد بن زیاد فقیه خوری، گفت حدیث کرد مرا احمد بن عبد الله هروی شیبانی از امام رضا (ع).

---

(۷۱). الفقیه ۴/ ۴۲۰، باب النوادر، حدیث ۵۹۱۹.

(۷۲). معاونی الاخبار ۲/ ۳۷۴، باب ۴۲۳ (باب معنی قول النبی (ص) «اللهم ارحم خلفائی ثلاثا».

(۷۳). امالی شیخ صدوق/ ۱۰۹، مجلس ۳۴، حدیث ۴.

و (در زنجیرهٔ سند دیگر) حدیث کرد مرا ابو عبد الله الحسین محمد اشنانی رازی، گفت حدیث کرد مرا علی بن محمد بن مهرویه قزوینی، از داود بن سلیمان فراء، از علی بن موسی الرضا (ع) از پدران خویش از علی بن ابی طالب (ع) که فرمود، پیامبر خدا (ص) فرمود «اللهم ارحم خلفائی، قیل یا رسول الله و من خلفاؤک؟ قال: الذین یأتون من بعدی و یروون احادیثی و سنتی فیعلمونها الناس من بعدی» «۷۴».

باز همین روایت در مستدرک از صحیفه الرضا (ع) نقل شده نظیر آنچه در عیون نقل شد و از عوالی اللئالی نیز نقل شده و در آخر این جمله اضافه شده: «اولئک رفقائی فی الجنه- اینان، رفقای من در بهشت هستند» «۷۵».

در بحار از منیه المرید نقل شده که پیامبر خدا (ص) فرمود: «رحم الله خلفائی فقیل یا رسول الله، و من خلفاؤک؟ قال الذین یحبون سنتی و یعلمونها عباد الله «۷۶»- آنان که سنتهای مرا احیا می کنند و به بندگان

خدا می آموزند».

در کنز العمال نیز آمده: «رحمه الله علی خلفائی، قیل و من خلفاؤک یا رسول الله؟

قال الذین یحیون سنتی و یعلمونها الناس ... « (این روایت را ابو نصر سنجری در الابانه و ابن عساکر از حسن بن علی (ع) روایت کرده اند) «۷۷».

به طور خلاصه، کثرت سندهای حدیث شاید اجمالاـ موجب اطمینان به صدور روایت گردد. علاوه بر آن چون صدوق در الفقیه به طور قطع این روایت را به معصوم نسبت داده استفاده می شود که وی قطع داشته که این روایت از معصوم صادر شده، یا در صحت این صدور حجت شرعی داشته است.

بلی اگر ایشان فرموده بود: «از آن حضرت روایت شده» (به صورت مجهول) شاید مرسل بودن روایت استناد به آن را خدشه دار می نمود، و خود ایشان، قدس سرّه- در اول کتاب الفقیه می فرمایند:

«من در این کتاب، شیوۀ مصنفان را پیش نگرفتم که آنچه را برایشان روایت کرده اند نقل می کنند بلکه نظر من این بوده که آنچه مبنای فتوای من بوده و به

---

(۷۴). عیون اخبار الرضا ۲/ ۳۷، باب ۳۱، حدیث ۹۴، و نیز روایتهایی که از الفقیه و معانی الاخبار و امالی و عیون نقل شده در وسائل نیز آمده است. ر. ک ۱۸/ ۶۵ و ۶۶ و ۱۰۰، ابواب صفات قاضی، باب ۸، حدیث ۵۰ و ۵۳ و باب ۱۱ همان ابواب، حدیث ۷.

(۷۵). مستدرک الوسائل ۳/ ۱۸۲، ابواب صفات قاضی، باب ۸ حدیث ۱۰ و ۱۱.

(۷۶). بحار الانوار ۲/ ۲۵، کتاب العلم، باب ۸، حدیث ۸۳، به نقل از منیه المرید/ ۱۲.

(۷۷). کنز العمال ۱۰/ ۲۲۹، کتاب العلم، باب ۳، حدیث ۲۹۲۰۹.

صحت آن حکم نموده و بین خود و خدا بر حجت بودن آن اعتقاد داشته ام بیاورم.

و همهٔ آنچه که در این کتاب آمده از کتابهای مشهور مرجع و مورد اعتماد استخراج شده است» «۷۸»

سخنی در دلالت حدیث:

آنچه که تاکنون گفته شد، مربوط به سند حدیث بود، اما در مورد دلالت آن باید گفت: مهمترین شئون پیامبر اکرم (ص) سه چیز بود: ۱- تبلیغ آیات و احکام خدا و ارشاد مردم ۲- حل و فصل اختلافات و قضاوت بین جامعه ۳- ولایت و حکومت و تدبیر امور مردم. و مقتضای اطلاق جانشینی و خلیفه آن حضرت بودن، یعنی عهده دار شدن همهٔ این وظایف. البته اگر نگوییم که «قدر متیقن» از خلافت همان حکومت و ولایت است. چرا که در صدر اسلام متعارف از خلافت همان رهبری امت و تدبیر امور جامعه بوده است و خلفاء نیز جمع خلیفه است و آیا احتمال این معنی می رود که مفاد لفظ جمع از نظر سنخیت مغایر مفاد مفرد آن باشد؟

از سوی دیگر، تو هم اینکه منظور از «خلفاء» فقط ائمهٔ دوازده گانه- علیهم السلام- باشد، در نهایت سستی است. زیرا اطلاق روات حدیث به آنان غیر متعارف است، چرا که آنان عترت و آل پیامبر اکرم (ص) و گنجینهٔ علم آن حضرت می باشند [نه راوی حدیث].

و اینکه فرمود: «حدیث و سنت مرا روایت می کنند» مراد کسانی نیستند که همانند ضبط صوت، الفاظ روایات و احادیث را حفظ دارند، بلکه کسانی هستند که در فرمایشات و سنت پیامبر اکرم (ص) متفقه می باشند. و گواه بر همین برداشت است گفتار آن حضرت طبق برخی از نقلهای روایت که می فرماید: «آنها (حدیث و سنت)

را پس از من به مردم تعلیم می دهند» زیرا تعلیم شأن کسی است که روایت را فهمیده و عمق آن را درک کرده باشد.

بلکه چه بسا روایت کننده ای که در حقیقت نمی داند آنچه روایت می کند کلام پیامبر اکرم (ص) و یا سنت آن حضرت است یا نه! و اصلا تشخیص سنت صادقه از اخبار ساختگی و تحریف شده و شناخت صحیح و حق در بین اخبار متعارض، بی تردید از شئون اهل درایه و فقه و اهل تحقیق و معرفت است. چنانچه این معنی بر علمای رجال و درایه الحدیث پوشیده نیست.

علاوه بر همهٔ اینها به مناسبت حکم و موضوع برای ما آشکار می گردد که صرف راوی بودن در اینجا مورد نظر نبوده، زیرا تناسبی ندارد که مقام و منصب خلافت پیامبر اکرم (ص)

---

(۷۸). الفقیه ۱/ ۲.

برای کسی که شأنی به جز حفظ الفاظ پیامبر اکرم (ص)- بدون درک مفاهیم و پی بردن به واقعیت و تفقه در آن- ندارد، قرار داده شود، چنانچه این امری است واضح و آشکار.

اگر گفته شود: جملهٔ «کسانی که حدیث و سنت مرا روایت می کنند» و نیز جملهٔ: «و پس از من آنها را به مردم می آموزند» قرینه بر این است که از خلافت فقط بیان روایات و تعلیم احکام اراده شده، و نه بیش از آن.

در پاسخ باید گفت: اولا شخص پیامبر اکرم (ص) راوی حدیث نبود تا پس از وی، راویان احادیث جانشین وی باشند و ثانیا ظاهرا ذیل روایت «یروون حدیثی و سنتی» برای معرفی خلفا آورده شده، نه برای محدود کردن دایرهٔ خلافت که در این صورت، مراد بیان

ویژگی و اوصاف کسی است که اهلیت خلافت آن حضرت را داراست، اگر چه خلافت، خلافت مطلقه باشد.

و بلکه پیامبر اکرم (ص) نیز مهمترین ملاک در خلافت مطلقهٔ وی از سوی خداوند متعال، معارف و علوم و تعلیمات آن حضرت است، چنانچه در حضرت آدم (ع) نیز همین ملاک خلافت وی بود.

آیا ملاحظه نمی فرمایی که خداوند متعال پس از آنکه به ملائکه می فرماید: «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً- من در زمین خلیفه قرار می دهم» و ملائکه می گویند: «نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ- ما حمد و تقدس تو را به جای می آوریم، می فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلَائِکَهِ فَقَالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ کُنْتُمْ صَادِقِینَ ... «۷۹» و به آدم همهٔ اسماء را یاد داد، آنگاه آنها را به ملائکه عرضه نمود، آنگاه فرمود مرا به اسماء اینها آگاه کنید اگر راستگو هستید ...» که از این آیات استفاده می گردد سنگ اساسی برای خلیفهٔ خدا بودن همان احاطهٔ علمی به مسائل است و این نکته ای است شایان توجه.

باز اگر گفته شود: اطلاق، همواره در موضوعات جریان می یابد، آن هم با اجرای مقدمات حکمت و در محمولات جریان نمی یابد، مثلاً اگر مولی گفت: «اکرم عالما» در این صورت اگر در مقام بیان باشد [بخواهد این اطلاق را بفهماند] اطلاق منعقد می گردد.

---

(۷۹). بقره (۲)/ ۳۰ و ۳۱.

بر خلاف آنجا که می گوید: «زید عالم» که این عبارت به این معنی حمل نمی شود که زید به همهٔ علوم آگاه است. و خلفا در حدیث شریف به منزلهٔ محمول است و به اطلاق آن اخذ نمی گردد، و قدر متیقن

از آن همان خلافت در تعلیم و ارشاد است، چنانچه ذیل حدیث نیز بر همین معنی دلالت دارد.

در پاسخ باید گفت: این نقطه نظر در شمار اعتراضات وارده بر مقبولهٔ عمر بن حنظله مطرح شد و در آنجا گفتیم که ما فرقی بین موضوع و محمول در این جهت نمی یابیم، زیرا مولی اگر در مقام بیان (اطلاق) نباشد، به طور کلی اطلاق منعقد نمی گردد، و اگر در مقام بیان باشد، اگر قدر متقین وجود نداشته باشد، برای پرهیز از حمل کلام وی بر اجمال گویی و بیهوده گویی، حکم به اطلاق می کنیم، و اگر «قدر متیقن» وجود داشته باشد، در صورتی که وجود آن به اطلاق ضربه بزنند، در هر دو مقام [موضوع و محمول] ضربه می زند و اگر ضربه نزند در هیچ یک ضربه نمی زند پس فرق گذاشتن بین موضوع و محمول، بدون جهت است.

و ما پیش از این گفتیم، حق این است که اگر در کلام مولی قرینهٔ لفظیهٔ متصله و یا دلیل مستقل (لبّیه) روشنی که همانند لفظیهٔ متصله باشد وجود داشته باشد، به انعقاد اطلاق لطمه وارد می آید، اما صرف وجود «قدر متیقن» به انعقاد اطلاق لطمه وارد نمی آورد، و این نکته ای است شایان توجه.

اگر گفته شود: مقتضای اطلاق خلافت در این مورد این است که همهٔ آنچه برای پیامبر اکرم (ص) از ولایت و اولویت نسبت به اموال و نفوس وجود دارد، برای فقیه هم وجود داشته باشد، و به عبارت دیگر جانشینی فقیه از پیامبر اکرم (ص) نظیر جانشینی امیر المؤمنین (ع) از آن حضرت باشد. و آیا ما می توانیم ملتزم به چنین خلافتی گردیم؟

در پاسخ باید گفت: نبوت و رسالت

آن حضرت از مختصات آن حضرت است که در آن دو، هیچ کس را با وی مشارکتی نیست، بلکه کلام در ولایت اعتباری و قرار دادی است که به وسیلهٔ آن شخص متکفل امور مسلمانان می گردد، اموری نظیر سیاست گذاری امور مردم و شهرهای اسلامی، تنفیذ مقررات و حدود اسلام، تعیین امرا و قضات، جمع آوری مالیات و سایر وظایفی که به والی مربوط می گردد.

و چنانچه در بخش دوم کتاب گذشت، برای ولایت اعتباری شرافت و امتیاز خاصی جز

پذیرش مسئولیت خطیر و به عهده گرفتن مسئولیتی سنگین نیست. و در این محدوده فرقی بین پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و فقیه جامع الشرایطی که این مسئولیت را به عهده گرفته وجود ندارد و در وظایف سیاسی آنچه برای آنان یا به گردن آنان است، برای فقیه جامع الشرائط نیز هست.

آیا می توان تصور نمود که پیامبر اکرم (ص) مثلاـ شخص زناکار را صد تازیانه می زند، اما فقیه کمتر از آن را به وی می زند؟ یا اینکه پیامبر اکرم (ص) از چیزهایی زکات می گیرد به غیر از آنچه فقیه زکات می گیرد؟ یا اینکه پیامبر اکرم (ص) برای شهرها قاضی و والی مشخص می کند، اما فقیه حق چنین کاری را ندارد؟! و سایر وظایفی که والیها در چارچوب ولایت خود انجام می دهند.

این نهایت چیزی است که در تقریب استدلال به این حدیث شریف می توان داشت، امّا با این همه مطلبی در عمق نظر انسان وجود دارد که نمی توان از آن صرفنظر کرد و آن اینکه جملهٔ «پس از من سنت و روایت مرا به مردم می آموزند» ظهور قوی در محدود کردن خلافت

دارد و می فهماند که غرض آن حضرت از خلافت، جانشینی آن حضرت در امور تعلیم و تبلیغ است و محفوف شدن به قرائن، مانع از اطلاق می گردد و در نتیجه اثبات جانشینی در امور قضاوت و ولایت، نیاز به دلیلی قوی تر از این دارد.

و اینکه در برخی از نقلها ذیل روایت نیامده، دلیل بر اطلاق مفاد روایت نمی شود، چرا که ظاهرا همهٔ این روایتهای نقل شده، یک روایت بوده که برخی به صورت کامل و برخی به صورت قطعه قطعه و ناقص نقل شده و تقطیع در نقل احادیث، امری است بسیار شایع و این نکته ای است شایان توجه.

۴- حدیث العلماء ورثه الانبیاء و احادیث مشابه آن:

۱- در کتاب کافی از محمد بن حسن علی بن محمد، از سهل بن زیاد و محمد بن یحیی، از احمد بن محمد همه از جعفر بن محمد اشعری، از عبد الله بن میمون قداح، و علی بن ابراهیم، از پدرش، از حماد بن عیسی، از قداح، از امام صادق (ع) روایت شده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«من سلک طریقا یطلب فیه علما سلک الله به طریقا الی الجنه و ان الملائکه لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به، و انه یستغفر لطالب العلم من فی السماء و من فی الارض حتی الحوت فی البحر، و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیله البدر، و ان العلماء ورثه الانبیاء ان الانبیاء لم یورثوا دینارا و لا درهما و

لکن ورثوا العلم، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر». «۸۰»

«هر کسی راهی را بپیماید که علمی را بیاموزد، خداوند راهی به سوی بهشت به او بنمایاند، و همانا فرشتگان

با کمال خوشوقتی بالهای خویش را برای طالب علم می گسترند.

و اینکه برای طالب علم آنچه در آسمان و زمین است، حتی ماهیان دریا، استغفار می کنند و برتری عالم بر عابد همانند برتری ماه است بر سایر ستارگان در شب چهاردهم ماه، و همانا علما، وارثان پیامبران هستند، پیامبران دینار و درهمی به ارث نمی گذارند، و لکن علم را به میراث می گذارند، پس هر که بهره ای از آن به دست آورد، بهرهٔ بسیاری به دست آورده است».

روایت طبق برخی از طرق نقل، صحیحه است چنانچه بر اهلش پوشیده نیست.

و باز همین روایت در بحار الانوار از امالی صدوق، از مکتب، از علی از پدرش، از قداح از امام صادق، از پدرش از پدرانش (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۲۵۸

و باز در ثواب الاعمال، از پدرش، از علی، از پدرش، همانند آن آمده است، و باز از بصائر الدرجات، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از حماد بن عیسی، از قداح همانند آن نقل شده است «۸۱». و ظاهرا با توجه به سند کافی «حماد» از زنجیرهٔ سند طبق نقل صدوق حذف شده است.

۲- در کافی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی، از محمد بن خالد، از ابی البختری، از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

«همانا علما، وارث پیامبران هستند، و این بدان جهت است که پیامبران درهم و دیناری به ارث نمی گذارند و

بی تردیـد حدیثهایی از احادیث خویش را به ارث می گذارند. پس کسـی که برخی از آنها را به دست آورد، بهرهٔ بسـیاری را به دست آورده است. پس مواظب باشید علم خویش را از چه کسی اخذ می کنید.

همانـا برای ما اهل بیت در هر نسل و دوره ای افراد عادلی هسـتند که تحریف غلوکننـدگان و تنقیص باطل کننـدگان، و تأویل نادانان را از دین بر طرف می کنند». «۸۲»

---

(۸۰). کافی ۱/ ۳۴، کتاب فضل العلم، باب ثواب العالم و المتعلم، حدیث ۱.

(۸۱). بحار الانوار ۱/ ۱۶۴، کتاب العلم، باب ۱، حدیث ۲.

(۸۲). ان العلماء ورثه الانبیاء و ذاك ان الانبیاء لم یورثوا درهما و لا دینارا و انما اورثوا احادیث من احادیثهم،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۵۹

در سند این روایت اشکالی نیست. به جز «ابو البختری» که ضعیف است، مگر اینکه نقل این روایت توسط احمد بن محمد بن عیسـی و کلینی مـوجب اطمینـان به صـدور آن از معصوم گردد. در کتـاب عوائـد از این روایت به صـحیحه تعـبیر شـده، و این سهوی است که از جانب ایشان صورت گرفته است.

۳. در نهج البلاغه آمده است:

«اولی ترین مردم به پیامبران، آگاهترین آنان به دستوراتی است که پیامبران آورده اند». «۸۳»

۴. در بحار از عوالی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود:

«علمای امت من همانند پیامبران بنی اسرائیل هستند». «۸۴»

۵. و در فقه الرضا آمده است که فرمود:

«منزلت فقیه در این زمان، همانند منزلت پیامبران در بنی اسرائیل است». «۸۵»

۶. در عوائد از جامع الاخبار از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود:

«روز قیامت به علمای امتم افتخار می کنم و می گویم علمای امت من همانند سایر پیامبران پیش

از من می باشند». «۸۶»

تقریب استدلال به این روایات بدین گونه است که هنگامی که گفته شود علما، وارث پیامبران، یا نزدیکترین مردم به پیامبران، یا همانند پیامبران هستند، مقتضای آن این است که همهٔ شئون پیامبران برای آنان باشد و به آنان منتقل شود، مگر آن چیزهایی که بطور طبیعی منتقل نمی شود، یا اینکه عدم صحت انتقال آن ثابت گردد.

به عبارت دیگر می توان گفت شئون عمومی پیامبران به علما منتقل می گردد نه شئون فردی آنان. و از طرفی می دانیم در میان انبیا، پیامبر ما (ص) و ابراهیم و موسی و پیامبران دیگری نیز هستند که ولایت عامه برای آنان وجود داشته است.

- فمن اخذ بشی ء منها فقد اخذ حظا وافرا. فانظروا علمکم هذا عمن تأخذونه، فان فینا اهل البیت فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین، و انتحال المبطلین، و تأویل الجاهلین. کافی ۱/ ۲۲، وسائل ۱۸/ ۵۳، ابواب صفات قاضی، باب ۸، حدیث ۲. وسائل از بصائر نیز این روایت را نقل کرده است.

(۸۳). ان اولی الناس بالانبیاء اعلمهم بما جاءوا به. نهج البلاغه، حکمت ۹۶، فیض/ ۱۱۲۹، لح/ ۴۸۴، و غرر و درر آمدی ۲/ ۴۰۹ و ۵۰۵.

(۸۴). علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل. بحار الانوار ۲/ ۲۲، کتاب العلم، باب ۸، حدیث ۶۷.

(۸۵). منزله الفقیه فی هذا الوقت کمنزله الانبیاء فی بنی اسرائیل. فقه الرضا/ ۳۳۸ ذیل مبحث دیات، باب حق نفوس.

(۸۶). افتخر یوم القیامه بعلماء امتی فاقول: علماء امتی کسائر انبیاء قبلی. عوائد/ ۱۸۶.

چنانچه خداوند تبارک و تعالی در مورد پیامبر ما فرمود: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، و [باز تأکید می کنیم که] منظور

ما از ولایت در این مورد، ولایت تکوینی یا فضایل معنوی و کمالات ذاتی انبیا که غیر قابل انتقال است، نیست. بلکه منظور، ولایت اعتباری آنان است که در نزد عقلا قابل انتقال و توارث است. چنانچه کلام نهج البلاغه نیز گواه بر همین معنی است که می فرماید: «اری تراثی نهبا «۸۷»- می بینم که میراثم به تاراج می رود». پس اطلاق روایات اقتضای انتقال همان ولایت پیامبر (ص) به علمای امتش را دارد و اعتراض به این معنی که اطلاق در موضوعات جریان می یابد نه در محمولات، پاسخ آن در مناقشه ششم بر مقبولهٔ عمر بن حنظله گذشت و گفتیم که بین موضوعات و محمولات از این جهت فرقی وجود ندارد.

اما ادعای اینکه مراد از «علماء» تنها ائمه دوازده گانه (ع) می باشند، به گواهی خبر جمیل از امام صادق (ع) که می فرماید: «علماء، ما هستیم و شیعیانمان دانش پژوهانند و سایر مردم کفهایی بی مایه اند» «۸۸» به چند جهت ناوارد است.

اولا بدان جهت که دلیلی بر اختصاص، وجود ندارد و شاید مراد از خبر «جمیل» علمای کامل در علم باشد، گذشته از آن در اخبار و روایات ما، کلمهٔ فقها و علما بسیار آورده شده و همراه با آن قرائن بسیار بر عدم انطباق آن با ائمه معصومین (ع) وجود دارد.

ثانیا اینکه در صحیحهٔ قداح می فرماید: «هر که راهی را در طلب علم طی کند، خداوند او را به بهشت راه می برد» «۸۹» و اینکه در خبر «ابی البختری» آمده بود: «هر که برخی از آنها را به دست آورد، بهرهٔ زیادی به دست آورده «۹۰»» ظهور در این دارند که از علما، ائمه معصومین اراده نشده، چنانچه مخفی

نیست.

اگر گفته شود: «متبادر از کلمهٔ ورثه الانبیاء» این است که علما وارث انبیا هستند، از آن جهت که انبیاء می باشند، یعنی صفت انبیا بودن در موضوع وراثت علما دخالت دارد و شأن انبیا، از آن جهت که انبیا هستند چیزی به غیر از خبر دادن از سوی خداوند (انباء) و تبلیغ نیست.

در پاسخ باید گفت: متبادر از لفظ انبیاء در این مورد عنوان مشیر است، به این معنی

---

(۸۷). نهج البلاغه، خطبهٔ ۳، فیض/ ۴۶، لح/ ۴۸.

(۸۸). کافی ۱/ ۳۴، کتاب فضل العلم، باب اصناف الناس، حدیث ۴.

(۸۹). کافی ۱/ ۳۴، کتاب فضل العلم، باب ثواب العالم و المتعلم، حدیث ۱.

(۹۰). وسائل ۱۸/ ۵۳، ابواب صفات قاضی، باب ۸، حدیث ۲.

که این عنوان اشاره به ذوات خارجی است، مثل اینکه گفته شده باشد علما، وارث ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) می باشند، و اگر چنین گفته شود ظاهر آن وراثت در همهٔ شئون آنان است مگر آنچه خلاف آن ثابت گردد.

علاوه بر این موضوع، اولویت پیامبر ما (ص) نسبت به مؤمنین که در آیهٔ شریفهٔ «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ ...» آمده، همان عنوان نبوت آن حضرت می باشد و وراثت علما، از آن حضرت به معنی انتقال اولویت پیامبر اکرم (ص) به آنان است.

این نهایت چیزی است که در استدلال به این گونه روایات می توان تقریب و تقریر نمود. و لکن مخفی نماند که ظاهرا جملهٔ «علماء، وارث پیامبران هستند» جملهٔ انشائیه که متضمن جعل و تشریع باشد نیست، بلکه جملهٔ خبریه است و حاکی از یک امر تکوینی که انتقال علم به علماست، می باشد.

علاوه بر این، لسان روایات،

لسـان بیان فضـیلت علم و تعلم و بیان شـرافت طالبان علم است چنانچه گواه بر همین معنی است این جمله که می فرمایـد: «انبیا دینـار و درهمی به ارث نمی گذارنـد، بلکه علم به میراث می گذارنـد، پس هر که قسـمتی از آن بگیرد، بهرهٔ زیادی به دست آورده است» بنابراین مراد از وراثت، وراثت در علوم و معارف است و با وجود این «قرینـهٔ متصـله» حمل جمله بر انشاء و اثبات همـهٔ شـئون انبیا برای علما به جعل و تشـریع، مشـکل است. دیگر اینکه آنچه همهٔ انبیا در آن مشترکند علم به معارف و احکام است، امـا دلیلی بر ثبوت ولاـیت و حکومت برای همـهٔ انبیـا در دست نیست، بویژه در انبیـایی که در یـک عصـر و یک منطقه وجود داشـته انـد، هماننـد بسـیاری از انبیای بنی اسـرائیل، و اینکه وصف نبوت در موضوع دخالت نداشـته باشد و عنوان مشـیر باشد، جدا خلاف ظاهر است.

در هر صورت استدلال به این روایات برای اثبات نصب فقیه به عنوان والی بالفعل، در نهایت اشکال است، و این نکته ای است شایان دقت.

۵- حدیث الفقهاء حصون الاسلام:

[متن حدیث]

در کتـاب کـافی، از محمـد بن یحیی، از احمـد بن محمـد، از ابن محبوب، از علی بن ابی حمزه، روایت شـده که گفت از ابی الحسن موسی بن جعفر (ع) شنیدم که می فرمود:

«اذا مات المؤمن بکت علیه الملائکه و بقاع الارض التی کان یعبـد الله علیها و ابواب السـماء التی کان یصـعد فیها باعماله و ثلم فی الاسلام ثلمه لا یسدها شی ء،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۶۲

لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینه لها» «۹۱».

آنگاه که مؤمن از دنیا برود فرشتگان و تمام بقعه های زمین که

بر آن خداونـد را عبـادت می کرده، و درهای آسـمان که با اعمال خویش از آن بالا رفته، همه بر وی می گرینـد، و در اسـلام شکافی ایجاد می گردد که هیـچ چیز آن را پر نمی کنـد، چرا که مؤمنهای فقیه دژهای اسـلام هسـتند، همانند دژ اطراف شـهر برای شهر».

بررسی سند حدیث:

در سـند روایت، کسی که مورد مناقشه باشد، نیست، مگر علی بن ابی حمزه که او از بزرگان واقفیه «۹۲» است، و ضعف او در بین علمـای رجال و فقها مشـهور است، و لکن در اینجا، ابن محبوب، این روایت را از وی نقل کرده و ابن محبوب از اصـحاب اجماع است که اصـحاب، آنچه از طریق وی نقل شده باشد را صـحیح می دانند. علاوه بر این از مرحوم شیخ در عده نقل شده که طایفه (امامیه) به اخبار علی بن ابی حمزه عمل می کننـد و ابن غضائری در احوالات فرزنـدش حسن می نویسـد: «پدرش از وی مورد وثوق تر است».

بسیاری از بزرگـان اصـحاب ما نیز از وی روایت نقل کرده انـد، کسانی نظیر صـفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی و ابن محبوب و دیگران «۹۳» و شاید همۀ اینها موجب وثوق به خبر وی گردد اگر چه فاسد المذهب بوده است، و شاید نقل این روایتها از وی مربوط به دورانی است که از جهت عقیـده سـالم بوده، چرا که فرقـۀ واقفیه پس از وفات امام کاظم (ع) ایجاد شـد، و این نکته ای است قابل توجه.

محتمـل است واژۀ فقیه از ابتـدای روایت سـقط شـده باشـد. زیرا جهـاتی که در روایت آمـده بـا مرگ فقیه تناسب دارد و ذیل روایت نیز [که در آن «المؤمنین الفقهاء» آمده] قرینه بر همین

معنی است و نیز مؤید همین است مرسلهٔ ابن ابی عمیر، از امام صادق (ع) که می فرماید: «اذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمه لا یسدها شی ء» «۹۴».

عین همین روایت در فروع کافی به نقل از تعدادی اصحاب ما، از سهل بن زیاد و

---

(۹۱). کافی ۱/ ۳۸، کتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، حدیث ۳.

(۹۲). واقفه یا واقفیه نام عمومی فرقه ای از شیعه است که منکر رحلت امام موسی کاظم (ع) شدند و در امامت آن حضرت درنگ کردند. (مقرر).

(۹۳). تنقیح المقال ۲/ ۲۶۲.

(۹۴). کافی ۱/ ۳۸، کتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، حدیث ۲.

علی بن ابراهیم، از پدرش جمیعا از ابن محبوب، از علی بن رئاب، نقل شده که می گوید از ابی الحسن اول (ع) شنیدم که می فرمود ... آنگاه همهٔ روایت را عینا ذکر می کند و در آنجا نیز لفظ فقها ساقط شده است. «۹۵» و سند روایت هم صحیح است. و لکن در صورتی که امر دایر باشد بین اینکه یک لفظ، در روایتی مانند کلمهٔ الفقهاء، زاید باشد یا اینکه زائد نباشد و احتمال سقط داده شود اصل نزد عقلا، بر زاید نبودنش می باشد، زیرا بسیار اتفاق می افتد که در نگارش چیزی نوشته نشود به خلاف اضافه نوشتن که کمتر متصور است.

و باز روشن گردید امور و جهاتی که در روایت آمده، به خصوص جملهٔ «ثلم فی الاسلام ثلمه» و نیز جملهٔ: «حصون الاسلام» با رحلت فقیه تناسب دارد نه صرف مردن هر مؤمن، و مرسله ابن ابی عمیر نیز شاهد بر همین معنی است، چنانچه گذشت. [پس از این دو احتمال

که آیا کلمهٔ الفقهاء در بعضی روایات زائد است یا آنجا که بدون این کلمه ذکر شده ساقط شده است؟ باید گفت احتمال دوم مقدم است].

دلالت حدیث:

و امّا در بیان دلالت حدیث باید گفت، چنانچه پیش از این در بخش سوم کتاب به تفصیل گذشت اسلام دینی نیست که به احکام عبادی و یا مراسم شخصی تنها اکتفا کرده باشد، بلکه دارای احکام بسیار گسترده و زیادی در زمینه معاملات، مالیاتهای اسلامی، چگونگی تنظیم خانواده، سیاست گذاری شهرها، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و دفاع، حل اختلافات و حدود و قصاص و دیات و همانند آن می باشد.

و هرگز حفظ اسلام به گوشه گیری و بازی با کتابها نیست، بلکه اسلام با استنباط احکام و نشر و تعلیم و تطبیق آن با مسائل روز و حوادث واقعه، و اجرا و تنفیذ احکام الهی و بسط عدالت و اجرای حدود شرعی و حراست از مرزها و دفع و رفع هجوم دشمنان، و گردآوری مالیاتها و صرف آن در مصالح مسلمانان و ... حفظ و حراست می گردد و همهٔ اینها جز با تشکیل دولت و تحصیل قدرت و نصب کارگزار و قاضی و همانند آن حاصل نمی شود.

پیامبر اکرم (ص) نیز اینگونه عمل کرد و خداوند سبحان فرمود: «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» «۹۶» عمل پیامبر خدا بهترین سرمشق برای شماست. حال آیا فقیهی که از مردم کناره گرفته و در گوشهٔ منزل خویش عزلت گزیده و نسبت به امور مسلمانان اهتمام نورزیده و در جهت اصلاح کارهای آنان تلاش نکرده و میدان و زمینه را برای دشمنان اسلام و

---

(۹۵). کافی ۳/ ۲۵۴، کتاب الجنائز، باب

النوادر، حدیث ۱۳.

(۹۶). احزاب (۳۳)/ ۲۱.

مسلمین خالی گذاشته و در نتیجه آنان به کشورهای اسلامی هجوم آورده و خونهایشان را ریخته و حرث و نسل را به نابودی کشانده و از گسترش و اعلای کلمهٔ اسلام و نشر کتب و نوشته های آنان جلوگیری به عمل آوردند- چنانچه صهیونیستها در فلسطین و لبنان و روسها در افغانستان اینگونه کردند- آیا انصافا می توان چنین فقیهی را دژ اسلام، دژی همانند دیوارهای محکم شهر برای شهر نامید؟!

پس سعی در اقامهٔ حکومت حق، بلا اشکال و واجب است، و همهٔ مسلمانان مکلف به این وظیفه هستند و رهبر این دولت، و متصدی اقامهٔ این حکومت، فقیه واجد شرایط است.

و همان گونه که «سپاهیان به اذن خداوند دژ مردم هستند ... و رعیت جز با حراست آنان قوام نمی یابند» «۹۷» چنانچه در نهج البلاغه آمده، فقها نیز جایگاهشان در حفظ اسلام و مسلمانان همین گونه است. امیر المؤمنین (ع) چنانچه در نهج البلاغه آمده می فرماید: «اگر افراد حاضر حضور نیافته و حجت به وجود یاور اقامه نشده بود، و خداوند از علما پیمان نگرفته بود که بر شکم بارگی ستمگر و گرسنگی مظلوم تن ندهند، ریسمان شتر خلافت را بر کوهانش می افکندم.» «۹۸» که از این جملات استفاده می شود وظیفهٔ علما در قبال تعدی ستمگران و محرومیت ستمدیدگان بسیار خطیر است و مهمل گذاردن این سنخ از مسائل اجتماعی، به هیچ وجه بر آنان روا نیست.

این نهایت چیزی است که در تقریب استدلال به این حدیث شریف برای نصب فقها به عنوان والی می توان گفت، امّا ممکن است کسی بگوید:

بلی ولایت بر مسلمانان، حق فقهاست

و برای اقامهٔ دولت و حفظ اسلام هم اینان متعین می باشند و لکن این الزاما بدین معنی نیست که به وسیلهٔ نصب از جانب ائمه (ع) باشد، بلکه شاید مراد این باشد که بر آنان واجب است قوایشان را آماده نموده و خود را برای قبول وظیفهٔ امامت و رهبری بر مسلمانان کاندیدا کنند و بر مسلمانان نیز واجب است بپاخاسته و با همکاری خویش، آنان را برای انجام این مسئولیت انتخاب کنند، همان گونه که بر اهل یک شهر و مسئولین آن لازم است برای حفاظت شهر از هجوم دشمنان دیوار [کمربند امنیتی] ایجاد کنند، پس شخص منتخب با انتخاب امت والی می گردد، و

---

(۹۷) الجنود باذن الله حصون الرعیه ... و لیس تقوم الرعیه الا بهم. نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳، فیض/ ۱۰۰۳، لح/ ۴۳۲.

(۹۸). لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقار و اعلی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها. نهج البلاغه، خطبهٔ ۳، فیض/ ۵۲، لح/ ۵۰.

همان گونه که برای یک شهر جز یک دیوار نیست، برای جامعهٔ اسلامی نیز جز یک والی بالفعل نمی باشد و او همان کسی است که مسلمانان وی را از بین فقها انتخاب کرده اند و سایر فقها، فقط دارای شأنیت و صلاحیت هستند، و ما، در فصل گذشته اشکال ولایت بالفعل داشتن همهٔ فقها، در یک عصر را در مرحلهٔ ثبوت بیان کردیم که می توان مراجعه نمود.

بلی، اگر همهٔ مسلمانان از عمل به این وظیفهٔ مهم [انتخاب رهبر] سرباز زدند، بر فقها واجب است که از

باب امور حسبیه، شئون حکومت را در حدّ توان به عهده بگیرند و این مطلبی است که بحث تفصیلی آن، پس از این خواهد آمد.

باز ممکن است گفته شود متبادر از حفظ اسلام و قدر متقین از آن همان تلاش و فعالیت علمی نسبت به احکام الله است، فعالیتهایی از قبیل استنباط احکام و تفسیر و تبلیغ و دفع شبهات و نشر کتاب و کارهای دیگری همانند آن. و اما اجرا و تنفیذ احکام اسلام در جامعه امر دیگری است که معلوم نیست مشمول این حدیث باشد. و آیا امام صادق (ع) مثلا که خود مبین معارف و احکام اسلام است و فقهای بسیاری را تربیت فرموده، دژ و قلعهٔ اسلام نیست؟ مگر اینکه گفته شود کلمهٔ «حصون» مطلق است و به اطلاق خود شامل حفظ اسلام، (به همهٔ اشکال آن) در علوم و سیاست و اجرا می گردد. پس جهتی برای اخذ به «قدر متیقن» باقی نمی ماند و امام صادق (ع) نیز فرمود: «اگر من به تعداد این بزغاله ها شیعه داشتم [که تعدادشان ۱۷ رأس بوده] نشستن برای من جایز نبود. «۹۹»» چنانچه بحث آن در جای خود گذشت.

۶- حدیث الفقهاء امناء الرسل:

در کتاب کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی از امام صادق (ع) روایت شده که گفت پیامبر خدا فرمود:

«الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی دنیا قیل یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنیا؟ قال اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم» «۱۰۰» ۱

«فقها، افراد امین و مورد اطمینان پیامبران هستند تا هنگامی که در دنیا وارد نشده اند گفته شد: یا رسول الله، ورود آنان در دنیا چگونه

است؟ فرمود: پیروی از

---

(۹۹). لو کان لی شیعه بعدد هذه الجداء ما وسعنی العقود، کافی ۲/ ۲۴۳، کتاب ایمان و کفر، باب قله عدد المؤمنین، حدیث ۴.

(۱۰۰). کافی ۱/ ۴۶، کتاب فضل العلم، باب المستأکل بعلمه ...، حدیث ۵.

سلطان، پس آنگاه که این گونه شدند از آنان نسبت به دینتان برحذر باشید».

این روایت در مستدرک از دعائم الاسلام، از جعفر بن محمد از پدرانش از پیامبر خدا (ص) نیز روایت شده است «۱۰۱» ۱. و باز این روایت در همان کتاب از نوادر راوندی به سند صحیح از موسی بن جعفر از پدرانش از پیامبر خدا (ص) روایت شده است «۱۰۲» ۱. و باز همین روایت را بحار از نوادر راوندی روایت کرده «۱۰۳» ۱، با این تفاوت که در روایت دعائم و نوادر آمده است:

«فاحذروهم علی ادیانکم».

در کنز العمال از علی (ع) روایت شده که فرمود:

«فقها، امین پیامبران هستند تا هنگامی که در دنیا وارد نشده و از سلطان پیروی نکرده اند پس آنگاه که این چنین کردند از آنان برحذر باشید». «۱۰۴» ۱

زنجیرۀ سند روایت منقول از مرحوم کلینی مورد اطمینان است و فقهای ما، در ابواب مختلف فقه به این سند اعتماد نموده اند.

دلالت حدیث: در مقام استدلال به این روایت باید گفت، مهمترین شئون پیامبران و از آن جمله پیامبر اکرم (ص) چنانچه پیش از این گفته شد سه چیز است. بیان احکام خداوند تبارك و تعالی، حل و فصل اختلافات، و اجرای عدالت اجتماعی به وسیلۀ تشکیل دولت بر اساس احکام خداوند و قوانین عادلانۀ وی چنانچه پیامبر اکرم (ص) اینگونه عمل نمود

و شأن پیامبران صرف بیان احکام خداوند نبوده است. بر این اساس، هنگامی که فقیه امین پیامبران قرار داده شد، در همۀ امور عامه و اجتماعی سه گانه، امین آنان قرار داده شده است، چنانچه اطلاق لفظ همین را اقتضا دارد.

اما اعتراض به اینکه اطلاق در موضوعات جریان می یابد نه در محمولات، پیش از این، پاسخ آن به تفصیل گذشت و گفته شد از این جهت فرقی بین موضوعات و محمولات وجود ندارد. و پیش از این در تفسیر آیۀ شریفه «إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِهٰا» اخباری را متذکر شدیم که از آن آشکار می گردید ولایت و حکومت از بارزترین مصادیق امانت است و در روایت علل به هنگام بیان علت جعل اولی الامر آمده بود:

---

(۱۰۱). مستدرک الوسائل ۳/ ۱۸۷، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۵.

(۱۰۲). مستدرک الوسائل ۲/ ۴۳۷ ابواب ما یکتسب به، باب ۳۵، حدیث ۸.

(۱۰۳). بحار الانوار ۲/ ۳۶، کتاب العلم، باب ۹، حدیث ۳۸.

(۱۰۴). الفقهاء امناء الرسل ما لم یدخلوا فی الدنیا و یتبعوا السلطان فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم.

(کنز العمال ۱۰/ ۱۸۳، کتاب العلم، باب ۲، حدیث ۲۸۹۵۳.

«یکی از علل این است که چون مردم بر حد محدودی متوقف شده و مأمور شده اند که به خاطر فسادی که برای آنان دارد از آن حد تجاوز نکنند، این امر پابرجا و پایدار نخواهد ماند، مگر بدین گونه که برای آنان امینی قرار داده شود که آنان را از تجاوز و وارد شدن در آنچه به زیان آنان است بازدارد».

که در آنجا از اولی به «امین» تعبیر شده بود و ممکن است (به

این شکل به روایت استدلال شود) که اهتمام هر پیامبری برای صلاح و اصلاح امتش می باشد، و امت پایدار نمانده و به صلاح نمی گراید مگر به وسیلهٔ دولت عادله ای که امور آنان را تدبیر و بقایش را تضمین کند.

پس معنی اینکه فقها، امانتدار پیامبران هستند این است که آنان در حفظ و حراست از امت امینند و امانتی که به فقیه سپرده شده همان امت پیامبرند، پس واجب است صلاح و اصلاح بقای امت را با تشکیل دولت عادل تأمین کند. و لکن پس از همهٔ این مسائل می توان در استدلال به این روایت بر مسأله ولایت خدشه وارد نمود که اولا چنانچه گفته شد چنین ولایتی برای همهٔ فقهای یک عصر در مرحلهٔ ثبوت و تصور مورد اشکال است ثانیا با تعمق در ذیل روایت آشکار می گردد، مراد بیان فقیهی است که در بیان احکام خداوند متعال مورد اعتماد باشد. پس فقیهی که ملتزم به دین اسلام است و مستقل در رأی، امین است و مورد اعتماد در بیان احکام الهی، و اما فقیهی که در دنیا داخل شده و از سلطان پیروی می کند واجب است در دین از او برحذر بود، چرا که عالمان بدسیرتی که جیره خوار سلاطین هستند کلام خدا را تحریف و در جهت امیال و خواسته های سلاطین تأویل می کنند و هیچ اعتباری به نظریات و فتاوای آنان نیست.

خلاصهٔ کلام اینکه گرچه لفظ امناء در روایت مطلق است، اما پسوند آن که جملهٔ «فاحذروهم علی دینکم» باشد در حکم قرینهٔ متصل است و مانع استفادهٔ اطلاق از لفظ امناء می گردد.

علاوه بر اینکه اگر آن حضرت فرموده بود: «امنائی- عالمان امناء من

هستند» امکان داشت که بگوییم انشاء را اراده فرموده و عالمان امت خویش را به ولایت منصوب فرموده است، و اما اینکه فرموده: «امناء الرسل- امناء پیامبران هستند» ظهور آن در انشاء بسیار ضعیف است، چنانچه (بر اهل فضل) پوشیده نیست و این نکته ای است شایان توجه.

۷- حدیث: و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواه حديثنا-

[متن حدیث]

صدوق در کتاب کمال الدین آورده است که گفت: روایت نمود ما را محمد بن محمد بن

عصام کلینی، گفت: روایت نمود ما را محمد بن یعقوب کلینی، از اسحاق بن یعقوب که از محمد بن عثمان عمری [یکی از نواب خاص امام زمان (عج)] درخواست کردم نامه ای را که در آن پرسشهایی برایم ایجاد شده بود و در آن نگاشته بودم به امام (عج) برساند، آنگاه به خط مولایمان صاحب الزمان (عج) این پاسخ رسید:

«اما ما سألت عنه- ارشدك الله و ثبتك- من امر المنكرين لى من اهل بيتنا و بنى عمّنا ... و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواه حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجه الله عليهم». «۱۰۵» ۱

«اما آنچه تو از آن پرسش نمودی- خداوند تو را ارشاد کرده و پایدار بدارد- از امر کسانی که از اهل بیت و از پسر عموهای من مرا مورد انکار قرار می دهند ...

و اما حوادثی که به وقوع می پیوندد در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خداوند هستم بر آنان».

در کتاب غیبت شیخ طوسی «قدس سره» آمده است:

«جماعتی مرا از جعفر بن محمد بن قولویه و ابی غالب زراری و دیگران، از محمد بن یعقوب کلینی، از اسحاق

بن یعقوب روایت نمودنـد [همـان روایت فوق را] و در آخر آن آمـده است: و انا حجه الله علیکـم- و من نیز حجت خداونـد بر شما هستم». «۱۰۶» ۱

و باز همین روایت در احتجاج از محمد بن یعقوب کلینی روایت شده و در آن آمده:

«و انا حجه الله» «۱۰۷» ۱ [بدون ذکر کلمهٔ علیکم یا علیهم].

بررسی سند حدیث:

سنـد شـیخ، اشـکالی در آن نیست، و «ابن عصـام» گرچه در کتابهـای رجـال مـدحی از آن به میـان نیامـده و لکن همین که از مشایخ صدوق بوده و ایشان از خدا خوشنودی خویش از او را تقاضا کرده، شاید در اعتماد به وی کفایت کند. فقط اشکال در اسحاق بن یعقوب است که او فرد مجهولی است، و مضمون این روایت گرچه دلالت بر جلالت مقام وی دارد [که امام (ع) در پاسخ وی این توقیع را نگاشته اند].

اما راوی این روایت خود اوست، مگر اینکه گفته شود نقل کلینی از وی دلیل

---

(۱۰۵). کمال الدین ۲/ ۴۸۳، باب ۴۵ حدیث ۴.

(۱۰۶). الغیبه شیخ طوسی/ ۱۷۶.

(۱۰۷). وسائل ۱۸/ ۱۰۱، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۹.

بر اعتمـادش به اوست، و لکن در ذهن انسـان شـبهه ای بـاقی می مانـد و آن اینکه این روایت را مرحوم کلینی در کتاب کافی نیاورده و این چه وجهی می تواند داشته باشد؟

دلالت حدیث:

و اما مراد به «روات حدیثنا»- که در متن حدیث آمده- منظور از آن کسانی نیسـتند که الفاظ احادیث را بدون تفهم و تفقه در مفاد آن- نظیر ضـبط صوت- نقل می کنند، چون بدیهی است که امام (ع) اصحاب خویش را به روایات ارجاع نداده، بلکه به راویان ارجاع داده و فرموده آنان [راویان حـدیث] حجت من بر شـما هسـتند و نفرموده روایات آنان حجت من بر شـماست، و این معنا نـدارد که امـام (ع) اصـحاب خویش را به کسـانی که فقـط الفاظ روایات را می داننـد و از درک مفاهیم آن ناتوانند

ارجاع داده باشد، پس الزاما مراد از این روایت فقهایی که

فقهشان مستند به روایات عترت طاهرین که حاکی از سنت رسول خداست می باشد، در مقابل فتاوایی که از روی قیاس و استحسانهای ظنی غیر معتبر صادر شده است.

محقق بزرگوار مرحوم شیخ انصاری (قدس سرّه) در کتاب مکاسب به هنگام تقریب استدلال به این روایت بر ولایت فقیه می فرماید:

«مراد از «حوادث» ظاهرا همه اموری که عرفا یا عقلا و یا شرعا در مورد آن باید به رئیس مراجعه کرد می باشد، نظیر نظارت کردن بر اموال کسانی که از دخالت در اموال خویش به خاطر غایب بودن یا مرگ یا صغیر بودن و یا سفاهت و کم خردی ناتوان هستند.

و اما اختصاص دادن آن به خصوص مسائل شرعی از چند جهت بسیار بعید به نظر می رسد. یکی اینکه: ظاهر عبارت گواه بر این است که باید خود حوادث را برای انجام و اجرا بدون واسطه یا با واسطه به فقیه ارجاع دهند نه اینکه صرفا حکم آن را از وی سؤال کنند. دیگر اینکه: امام (ع) علت مراجعه را اینگونه بیان فرموده:

«آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خداوند» و این بیان با اموری که رأی و نظر در آن به عنوان مرجع است تناسب دارد.

پس این منصب را امام از جانب خویش به فقیه واگذار کرده نه اینکه فقط تکلیفی از جانب خداوند سبحان در زمان غیبت به فقیه واگذار شده باشد که احکام را بیان نماید و الا مناسب این بود که بفرماید «آنان (فقها) حجتهای خداوند بر شما هستند» چنانچه آنان را در جای دیگر اینگونه وصف نموده که «آنان امناء خداوند بر حلال و حرام می باشند».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص:

دیگر اینکه: وجوب رجوع در مسائل شرعی به علما، از دیرباز همواره از بدیهیات اسلام محسوب می شده و از مسائلی است که بر شخصی مثل اسحاق بن یعقوب پوشیده نبوده تا آن را در شمار مشکلاتی که برای وی پیش آمده بوده برای امام «ع» بنویسد، بر خلاف وجوب ارجاع در مسائل عمومی و اجتماعی به رأی و نظر یک فرد، که این چیزی است که مورد سؤال بوده و احتمال می رفت امام (ع) در زمان غیبت خویش این مسئولیت را به یک شخصی یا اشخاص مورد اعتماد خود واگذار نماید. حاصل کلام اینکه: ظاهرا لفظ «حوادث» مختص و منحصر به مواردی که حکم آن مشتبه و یا از باب منازعات و حل اختلافات باشد نیست» «۱۰۸» ۱.

در توضیح بیشتر این روایت می توان گفت: اطلاق رجوع به راویان احادیث ائمه (ع) اقتضا دارد که در اخذ روایات و اخذ فتاوی و حل اختلافات و رفع نزاعها و در تنفیذ احکام شرعی و اجرای آن و اعمال ولایت به حسب اختلاف حاجتها و موارد، بتوان به فقها مراجعه نمود، و اینکه حجت بودن خویش را با حجت بودن آنان در کنار هم قرار داده ظهور در این دارد که این دو لفظ به حسب مفهوم با یکدیگر برابر و منطبق بر همدیگرند، و امام معصوم نزد ما هم در صدور فتوا و هم در بیان قضاوت و هم در اعمال ولایت حق تصرف دارد و در هیچ یک از این امور سه گانه تخلف از دستور وی جایز نیست.

پس همهٔ آن شئون سه گانه که از جانب خداوند سبحان برای ائمه (ع) ثابت گردیده، برای فقها نیز

از جانب امام معصوم (ع) ثابت می باشد. و اعتراض نمودن بدین گونه که اطلاق در محمولات جریان نمی یابد پیش از این، پاسخ آن به تفصیل گذشت و گفتیم که ما فرقی بین موضوعات و محمولات نمی بینیم. بر این اساس می توان هم به اطلاق حکم [که همان محمول یعنی حجیت راویان است] و هم به اطلاق علت حکم در جملهٔ «چون آنان حجت من بر شما هستند» تمسک کرد.

این نهایت چیزی است که می توان در تقریب استدلال به این توقیع شریف بدان تمسک نمود.

اشکالات وارده بر استناد به توقیع شریف بر ولایت بالفعل فقها:

ممکن است در استدلال به این توقیع شریف برای نصب بالفعل فقها برای ولایت، به موارد ذیل مناقشه نمود:

---

(۱۰۸). مکاسب شیخ انصاری/ ۱۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۷۱

۱- در فصل گذشته گفته شد که در مقام ثبوت، جعل ولایت بالفعل برای همهٔ فقها در عصر واحد در همهٔ محتملات پنج گانهٔ آن قابل خدشه است که بحث تفصیلی آن گذشت.

۲- با مراجعه به متن کامل توقیع شریف آشکار می گردد که نامهٔ اسحاق بن یعقوب خدمت ولی عصر (عج) مشتمل بر پرسشهای بسیاری که در نظر وی وجود داشته بوده و هر یک از پاسخهای امام (ع) اشاره به یکی از آن پرسشهاست. بر این اساس پس «الف و لامی» که در جملهٔ «و اما الحوادث الواقعه» آمده شاید اشاره به حوادثی باشد که در پرسش آمده و ما نمی دانیم آن پرسش چه بوده؟ شاید اشاره به برخی حوادث خاصی باشد. [در واقع الف و لام الحوادث، الف و لام عهد ذهنی یا ذکری باشد نه استغراق].

پس مشکل است آن را بر استغراق و عموم حوادث حمل نمود. مگر اینکه گفته شود

عموم تعلیل اقتضا دارد که آنان «فقها» در جمیع حوادث حجت باشند، و این مطلبی است شایان دقت.

۳- قدر متیقن از پاسخ امام (ع) به مناسبت حکم و موضوع [یعنی حجت بودن اشخاص راوی]، همان احکام شرعی نوپدید است، زیرا روایات ائمه (ع) مبدأ و مدرک استنباط احکام کلی شرعی است، پس اخذ به «اطلاق» با وجود «قدر متیقن» و اموری که می تواند به عنوان قرینه محسوب گردد مشکل است و این نکته ای است شایستهٔ تأمل.

۴- لفظ حجت نیز ظهور در مقام احتجاج برای کشف احکام کلی حوادث نوپدید دارد، و اینکه امام (ع) به هنگام بیان علت فرموده: «آنان حجت من بر شما هستند» شاید از این جهت باشد که آن حضرت (ع) در ابتدا، خود مأمور به بیان احکام خداوند متعال بوده و فقها در این جهت، نایب و جانشین آن حضرت هستند.

۵- حوادثی که امام (ع) به فقها ارجاع داده از سه دسته بیرون نیست، یا اینکه مراد از آن، بیان احکام کلی برای وقایع نوپدید است، یا اینکه مراد، اجازهٔ فصل خصومتهای جزئی و امور حسبیه جزئیه ای است که به قضات مراجعه می شود، مانند تعیین ولی برای افراد ناتوان و ممنوع از تصرف، یا اینکه مراد، حوادث اساسی است که به دولتها مربوط می شود، همانند جهاد، روابط بین الملل، سیاست گذاری امور کشور و مردم، و مسائلی از این قبیل.

طبق دو فرض اول، چنانچه روشن است توقیع شریف به ولایت کبری و رهبری جامعه مربوط نمی شود، اما طبق فرض سوم برای حل حوادث نیاز به اقامهٔ دولت و تحصیل قدرت است و مفاد حدیث وجوب رجوع به فقها و تقویت آنان و

ضرورت تحصیل امکانات و نیرو برای آنان است تا امکان حل حوادث برای آنان میسر گردد و الا دستور رجوع به آنان لغو و بی فایده می گردد. طبق این فرض، ولایت برای فقها به انتخاب تحصیل می گردد نه به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۷۲

نصب و مجالی باقی نمی ماند که به توقیع شریف برای نصب فقها استناد نمود.

بلی، این روایت بر صلاحیت فقیه و اینکه او برای انتخاب متعین است دلالت دارد و نمی شود به کس دیگری مراجعه نمود و او را برای این جهت انتخاب کرد و این نکته ای است شایان تأمل.

[روایات دیگری نیز از جهت مضمون نظیر توقیع مبارك وجود دارد که از آن جمله دو روایت زیر است]:

۱- کشی به سند خویش از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«جایگاه افراد را نسبت به ما، به نسبت نقل روایاتشان از ما بشناسید». «۱۰۹» ۱

۲- در اواخر کتاب احتجاج از امام حسن عسکری (ع) در یک حدیث طولانی آمده است که شخصی به امیر المؤمنین (ع) عرض کرد:

«چه کسی پس از ائمه هدایت و چراغهای شب تار، بهترین مخلوقات خداوند است؟ حضرت فرمود: علما، آنگاه که صالح باشند». «۱۱۰» ۱

۸- حدیث العلماء حکام علی الناس:

اشاره

در غرر و درر از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«العلماء حکام علی الناس «۱۱۱» ۱- عالمان فرمانروایان مردمند»

پیش از این در مبحث اعتبار علم در رهبر این روایت مورد بحث قرار گرفت و در مفهوم آن، سه احتمال مورد بحث واقع شد:

احتمال اول اینکه: جمله خبریه باشد

و منظور از آن، بیان فضیلت دانش و دانشمندان باشد و اینکه آنها غالبا بر دلهای مردم حاکم هستند و مردم به طور طبیعی از آنان پیروی دارند، و در این ارتباط هیچ فرقی بین مذاهب و ملل و طبقات مختلف جامعه وجود ندارد، اهل هر مذهب و همهٔ

طبقات جامعه- حتی پادشاهان و رهبران- دانشمندان بر خرد و اندیشهٔ

---

(۱۰۹). اعرفوا منازل الرجال منا علی قدر روایاتهم عنا (وسائل ۱۸/ ۱۰۸ ابواب صفات قاضی باب ۱۱، حدیث ۳۷).

(۱۱۰). قیل لأمیر المؤمنین (ع): من خیر خلق الله بعد ائمه الهدی و مصابیح الدجی؟ قال: العلماء اذا صلحوا.

(احتجاج طبرسی، چاپ قدیم ۲/ ۲۵۵).

(۱۱۱) غرر و درر ۱/ ۱۳۷، حدیث ۵۰۶.

آنان حاکم می باشند، و این منحصر به دانشمندان مذهبی نیز نیست بلکه به طور کلی علم و دانش با همهٔ شعبه ها و رشته های مختلف آن بر جامعه حاکم است و مردم در هر طبقهٔ اجتماعی باشند در زیر سیطرهٔ علومی که نیازمندیهای آنان را برطرف کند زندگی می کنند و این جمله نظیر جملهٔ دیگر امام (ع) است که می فرماید: «علم حاکم است و مال محکوم». «۱۱۲» ۱

احتمال دوم: جمله به مفهوم انشائی حمل شود

و مراد از آن جعل منصب حکومت و ولایت برای علما باشد، نظیر جمله ای که پیامبر اکرم (ص) امیر المؤمنین (ع) را به خلافت منصوب می نماید و می فرماید: «هر که من مولای او هستم، علی مولای اوست». «۱۱۳» ۱

احتمال سوم: اینکه: جمله حمل بر انشاء شود،

ولی بدین صورت که طبق حکم شرع بر مردم واجب است علما را برای حکومت برگزینند و آنان برای به عهده گرفتن این مقام متعین می باشند.

استدلال به این روایت بر نصب فقها متوقف بر احتمال دوم است و نیز متوقف بر این است که مراد به علما، فقط فقهای اسلام باشد با اینکه هیچ دلیلی در روایت بر تعین این دو وجود ندارد و هنگامی که در یک روایت، احتمالات مختلف وجود داشت نمی توان به آن استناد نمود. علاوه بر اینکه مقتضای این کلام، این است که امیر المؤمنین (ع) با این بیان، منصب حکومت را برای همه فقها در همه اعصار جعل فرموده و اگر مثلا- در یک زمانی هزار عالم نیز وجود داشته باشد همه آنها به حکومت منصوب هستند، و این بسیار بعید است و بلکه فساد آن قطعی است، چنانچه در فصل گذشته، وقوع چنین نصبی در مرحله ثبوت، مورد اشکال واقع شد.

در بحار از کنز کراجکی روایت شده که امام صادق (ع) فرمود:

«پادشاهان بر مردم حکومت دارند و علما حاکمند بر پادشاهان». «۱۱۴» ۱

روشن است اینکه فرموده «پادشاهان بر مردم حاکمند» به طور قطع از آن «اخبار» اراده فرموده، [نه انشاء و جعل]، و شاید همین قرینه بر این باشد که در جمله دوم نیز برای وحدت سیاق اخبار اراده شده نه انشاء، و بلکه قرینه بر این است

که در خبر قبلی نیز همین

---

(۱۱۲). العلم حاکم و المال محکوم علیه. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷. فیض/ ۱۱۵۵، لح/ ۴۹۶).

(۱۱۳). من کنت مولاه فعلی مولاه.

(۱۱۴). الملوک حکام علی الناس، و العلماء حکام علی الملوک (بحار الانوار ۱/ ۱۸۳، کتاب العلم، باب ۱، حدیث ۹۲).

معنی اراده شده است، پس نمی توان برای نصب فقها به ولایت به این دو روایت استناد نمود. پیش از این نیز در بخش قبلی کتاب به هنگام بحث از اعتبار شرط علم برای حاکم اسلامی، بحث تفصیلی این دو روایت گذشت.

۹- حدیث مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء

در کتاب تحف العقول از ابی عبد الله امام حسین (ع) روایت شده «۱۱۵» ۱ که آن حضرت در خطبه ای طولانی که با علمای زمان خویش سخن می گوید می فرماید:

«... و انتم اعظم الناس مصیبه لما غلبتم علیه من منازل العلماء لو کنتم تشعرون. ذلک بان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله. الامناء علی حلاله و حرامه. فأنتم المسلوبون تلک المنزله و ما سلبتم ذلک الا بتفرقکم عن الحق و اختلافکم فی السنه بعد البینه الواضحه، و لو صبرتم علی الاذی و تحملتم المؤونه فی ذات الله کانت امور الله علیکم ترد و عنکم تصدر و الیکم ترجع و لکنکم مکنتم الظلمه من منزلتکم ...». «۱۱۶» ۱

«... و مصیبت شما از همه مردم فزونتر است بدان سبب که از جایگاه عالمان سقوط کردید اگر می دانستید. چرا که جایگاه جریان امور و احکام همواره به دست علماء بالله و علماء بر حلال و حرام خداوند است، پس این مقام و منزلت از شما سلب شده و این مقام از شما سلب نگردید

مگر با پراکنده شدنتان از حق و اختلافتان در سنتها پس از وجود دلایل آشکار.

اگر شما بر آزارها صبر می کردید و بهای این راه را برای خدا تحمل می کردید، امور الهی همواره بر شما وارد و از شما صادر و به شما بازگشت می نمود [و شما مصدر امور مردم بودید نه ظلمه] و لکن شما ستمگران را بر تصرف در مقام و منزلت خود تمکن بخشیدید ...».

از آن رو که این روایت از جهت مضمون بسیار عالی و برکات آن بسیار زیاد است ما پیش از این در بخش چهارم کتاب به هنگام بررسی شرط علم در رهبری تمام آن را با شرح و توضیح یادآور شدیم که می توان مراجعه نمود. در آنجا گفته شد برخی از بزرگان فرموده اند مراد از علماء بالله در این روایت خصوص ائمه معصومین (ع) هستند که در پاسخ

---

(۱۱۵). چنانچه تحف العقول می نویسد این روایت از امیر المؤمنین (ع) نیز روایت شده است.

(۱۱۶). تحف العقول/ ۲۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۷۵

گفته شد این جدا خلاف ظاهر روایت است و مقصود از علماء بالله و امناء بر حلال و حرام خداوند، همان فقهایی هستند که به شریعت و تکالیف الهی ملتزم هستند. از سوی دیگر استدلال به این روایت در اینجا مبتنی بر این است که بتوان از آن منصوب بودن علما برای تدبیر امور مسلمانان را نتیجه گرفت، و لکن پیش از این روشن گردید که این فرض باطلی است، زیرا لازمه آن این است که همه فقهای مورد خطاب در زمان صدور این روایت برای حکومت منصوب باشند با اینکه امام منصوب طبق اعتقاد ما، در

آن زمان شخص آن حضرت [امام حسین و یا امیر المؤمنین (ع)] بوده است.

پس ظاهرا جمله اگر چه خبریه است و لکن در مقام انشاء و بیان تکلیف واقع شده و مراد از آن، این است که مرجع امور مسلمانان واجب است علمای ملتزم به احکام خداوند باشند و لکن پراکندگی آنان از حق و اختلافشان در سنت و فرارشان از مرگ و دل بستن به زندگی و به عبارت دیگر ملتزم نبودنشان به تکالیف الهی، به ستمگران امکان داد که بر منزلت آنان تمکن یابند و بر مسلمانان مسلط شوند.

به طور خلاصه مقصود این است که جریان امور واجب است به دست علماء بالله باشد، بدین صورت که آنان با یکدیگر متحد شوند و مسلمانان با آنان همکاری کنند تا با انقلاب و رهبری آنان، ستمگران را از صحنه سیاست و حکومت خارج سازند و دولت عادل و حکومت حق تشکیل بدهند.

در این ارتباط بر علماست که خود را برای قبول مناصب حکومت کاندیدا کرده و بر مسلمانان نیز واجب است که آنان را برای انجام این وظیفه انتخاب کنند و آنان را تقویت نمایند و با همکاری یکدیگر حاکمهای نااهل را از حکومت مسلمانان برانند.

در واقع می توان گفت روایت در مقام این است که بفرماید: حکومت بر مسلمانان از آن علماء بالله است، اما اینکه آنان به وسیله نصب بدین مقام منصوب هستند و یا به وسیله انتخاب معین می شوند ساکت است. پس شاید مسئولیت آنان با انتخاب متعین می گردد و این مطلبی است شایان توجه.

اینها روایاتی بود که اصحاب ما برای نصب فقها برای حکومت در عصر غیبت بدان استدلال نموده بودند

که بحث و بررسی آن از نظر شما گذشت.

روایات دیگری که توهم شده در نصب عمومی فقها مورد استناد است.

اشاره

در اینجا روایات بسیار دیگری نیز از طرق فریقین در فضیلت علم و عالم وارد شده که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۷۶

محقق نراقی در عوائد برخی از آنها را در این باب یادآور شده و ما نمونه هایی از آن را در اینجا می آوریم. گرچه به هیچ وجه بر مسأله ولایت و حکومت دلالتی در آنها یافت نمی گردد.

۱- در کتاب عوائد از مجمع از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«فضیلت عالم بر مردم همانند فضیلت من بر پایین ترین سطح افراد جامعه است». «۱۱۷» ۱

۲- در بحار از منیه المرید روایت شده که مقاتل بن سلیمان گفت:

من در کتاب انجیل یافتم که خداوند متعال به عیسی (ع) فرمود:

«دانشمندان را ارج گذار و قدر آنان را بدان که من آنان را بر همه مخلوقاتم- جز انبیا و رسولان- برتری بخشیدم. برتری ای همانند برتری خورشید بر ستارگان و مانند برتری آخرت بر دنیا و مانند برتری من بر همه چیز». «۱۱۸» ۱

۳- باز در بحار از عوالی روایت شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«همانا خداوند دانش را از جامعه نخواهد گرفت و لکن با مرگ دانشمندان دانش از جامعه رخت برمی بندد تا آنجا که هیچ عالمی باقی نمی ماند. آنگاه مردم افراد نادان را به ریاست خود برمی گزینند و آنان بدون آگاهی برای مردم فتوا صادر می کنند. در نتیجه هم خود و هم جامعه را به گمراهی می کشانند». «۱۱۹» ۱

۴- باز در بحار از عوالی روایت شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«و ود یک فقیه دردناکتر است بر شیطان از هزار عابد». «۱۲۰» ۱

۵– در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) آمده است که آن حضرت فرمود:

[بیان احادیث ایتام آل محمد]

«شدیـدترین نوع یتیم آن است که شخصـی از امام خویش جـدا شده و نتواند به وی دسترسـی پیدا کند و نداند در مسائل مبتلا به، وظایف دینی او چیست.

هان آنکه از شیعیان ما به علوم ما آگاه است و آنکه به شریعت ما ناآگاه است و از

---

(۱۱۷). فضل العالم علی الناس کفضلی علی ادناهم. عوائد/ ۱۸۶.

(۱۱۸). عظم العلماء و اعرف فضلهم، فانی فضلتهم علی جمیع خلقی الا النبیین و المرسلین کفضل الشمس علی الکواکب و کفضل الآخره علی الدنیا و کفضلی علی کل شی ء. بحار الانوار ۲/ ۲۵، کتاب العلم، باب ۸، حدیث ۹۱، و منیه المرید/ ۳.

(۱۱۹). ان اللّه لا ینتزع العلم انتزاعا و لکن ینتزعه بموت العلماء حتی اذا لم یبق منهم احـد اتخـذ الناس رؤساء جهالا فافتوا الناس بغیر علم فضلوا و اضلّوا. بحار الانوار ۲/ ۲۴ کتاب العلم، باب ۸، حدیث ۷۴.

(۱۲۰). فقیه واحد اشد علی ابلیس من الف عابد. بحار الانوار ۱/ ۱۷۷ کتاب العلم، باب ۱، حدیث ۴۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۷۷

مشاهدهٔ ما جدا شده در منزل خویش یتیم است.

آگاه باشید هر که او را هدایت و ارشاد نموده و شریعت ما را به او بیاموزد در عالم بالا به همراه ماست. این حدیث را پدرم از پدرانش از پیامبر خدا (ص) برای من روایت فرموده اند» «۱۲۱» ۱.

و نیز علی بن ابی طالب (ع) فرمود:

«هر که از شیعیان ما به شریعت ما آگاه باشد و افراد ضعیف شیعیان ما را از ظلمت نادانی به نور دانش که ما به او اختصاص

داده ایم بیرون آورد روز قیامت در حالتی که بر سرش تاجی از نور است و برای همهٔ اهل محشر می درخشد به صحرای قیامت وارد می گردد ...» «(۱۲۲)» ۱.

و نیز حسن بن علی (ع) فرمود:

«فضیلت کسی که سرپرستی یتیم آل محمد- که از موالیان خویش بریده شده و در وادی نادانی گرفتار آمده است- را به عهده گرفته و اشتباهات او را به وی گوشزد می کند بر کسی که سرپرستی یتیمی را بر عهده گرفته و به او آب و غذا می رساند، همانند برتری خورشید بر سایر ستارگان است» «(۱۲۳)» ۱.

حسین بن علی (ع) نیز فرمود:

«هیچ کس سرپرستی یتیمی را که به خاطر در حجاب بودن ما، رابطه اش با ما قطع شده به عهده نمی گیرد و برای تعلیم علوم ما که بر وی فروباریده با او همراهی نمی کند و او را ارشاد و هدایت نمی کند مگر اینکه خداوند متعال به وی می فرماید: ای بنده بزرگواری که با بنده دیگر من همراهی کردی، من به بخشش و کرامت از تو سزاوارترم. ای فرشتگان من برای او در بهشت به تعداد هر حرفی که به وی یاد داده هزار هزار قصر معین کنید، آنگاه سایر نعمتها که

---

(۱۲۱). و أشد من یتم هذا الیتیم، یتیم ینقطع عن امامه لا یقدر علی الوصول الیه و لا یدری کیف حکمه فیما یبتلی به من شرائع دینه، الا فمن کان من شیعتنا عالما بعلومنا و هذا الجاهل بشریعتنا المنقطع عن مشاهدتنا، یتیم فی حجره، الا فمن هداه و ارشده و علمه شریعتنا کان معنا فی الرفیق الاعلی حدثنی بذلک ابی عن آبائه عن رسول اللّه (ص). (تفسیر منسوب به امام عسکری/

۱۱۴- این تفسیر در حاشیهٔ تفسیر علی بن ابراهیم چاپ شده- ذیل آیهٔ ۸۳ از سورهٔ بقره).

(۱۲۲). من کان من شیعتنا عالما بشریعتنا و اخرج ضعفاء شیعتنا من ظلمه جهلهم الی نور العلم الذی حبوناه به جاء یوم القیامه و علی رأسه تاج من نور یضی ء لاهل جمیع تلک العرصات. (همان مدرک).

(۱۲۳). فضل کافل یتیم آل محمد المنقطع عن موالیه الناشب فی تیه الجهل یخرجه من جهله و یوضح له ما اشتبه علیه علی فضل کافل یتیم یطعمه و بسقیه کفضل الشمس علی السهی (همان مدرک).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۷۸

برازنده اوست به آن ضمیمه کنید» «۱۲۴» ۱.

امام موسی بن جعفر (ع) می فرماید:

«فقیهی که یتیمی از یتیمهای ما را که از ما و از مشاهده ما بریده شده نجات دهد و به وی آنچه نیازمند است بیاموزد ناگوارتر است بر ابلیس از هزار عابد ... «۱۲۵» ۱».

علی بن محمد (امام علی النقی (ع)) می فرماید:

«اگر پس از غیبت قائم شما از علمایی که مردم را به خدا دعوت و به راه او دلالت و از دین او با حجتهای الهی حراست و حفاظت کنند کسی باقی نماند ...

همه از دین خدا خارج شده و کسی بر دین پایدار نمی ماند ... اینان ممتازترین ها در پیشگاه خداوند عز و جل هستند «۱۲۶» ۱».

و از این قبیل روایتهای دیگری که در فضیلت علم و عالم و تعلیم وارد شده است.

اما بسیار روشن است که این روایات بر نصب فقیه به عنوان والی و حاکم جامعه دلالت ندارد، بلکه ما، در دلالت روایات گذشته که بزرگان و اساتید بدان استناد نموده بودند حتی در رأس آنها به مقبوله

عمر بن حنظله نیز اشکال و مناقشه وارد نمودیم.

بلی، در دلالت همهٔ این روایتها بر تقدم فقیه بر غیر فقیه و صلاحیت وی برای این مسئولیت و اینکه او صالحتر از دیگران است هیچ گونه اشکال و تردیدی نیست. و ما پیش از این در مورد لزوم و ضرورت حکومت و عدم جواز اهمال آن و اینکه در حاکم اسلامی هشت شرط- که یکی از آنها فقاهت و بلکه افقهیت است- به تفصیل سخن گفتیم.

و گفتیم که ولایت یا به نصب از مقام بالا منعقد می شود و یا با انتخاب امت، که اگر با

---

(۱۲۴). ما کفل لنا یتیما قطعته عنا محبتنا باستتارنا فواساه من علومنا التی سقطت الیه حتی ارشده و هداه الا قال الله تعالی له: یا أیها العبد الکریم المواسی، انا اولی بالکرم اجعلوا له یا ملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علمه الف الف قصر و ضموا الیها ما یلیق بها من سائر النعم. (همان مدرک).

(۱۲۵). فقیه واحد ینقذ یتیما من ایتامنا المنقطعین عنا و عن مشاهدتنا بتعلیم ما هو محتاج الیه اشد علی ابلیس من الف عابد ... (همان مدرك).

(۱۲۶). لو لا من یبقی بعد غیبه قائمکم من العلماء الداعین الیه و الدالین علیه و الذابین عن دینه بحجج الله ...

لما بقی احد الا ارتد عن دین الله ... اولئك هم الافضلون عند الله عز و جل، (همان مدرک).

نصب منعقد شد مسأله تمام است وگرنه نوبت به انتخاب می رسد و حتی اگر مردم از عمل به این وظیفه مهم سرباز زدند بر فقیه است که شئون ولایت را از باب حسبه در حد امکان

به عهده بگیرد. پس در هر صورت فقیه بر غیر فقیه مقدم است.

باز این نکته را باید یادآور شد که بی اطلاعی غالب فقها از رموز سیاست و تدبیر امور مسلمانان عذری برای کناره گیری آنان از صحنه سیاست به حساب نمی آید بلکه به عنوان مقدمهٔ واجب بر آنان واجب است، آمادگیهای لازم را کسب و علم اداره امور مسلمانان را نیز در کنار سایر علوم بیاموزند.

خلاصهٔ کلام اینکه دلالت اینگونه روایات با توجه به گستردگی آن بر صلاحیت و بلکه اصلحیت فقیه برای اداره جامعه نسبت به دیگران، از جمله مسائلی است که هیچ گونه اشکال و مناقشه ای در آن نیست.

نقل کلام عوائد در این زمینه:

مرحوم صاحب عوائد در کتاب خویش پس از نقل اخبار و ادعای اینکه همهٔ آنچه برای پیامبر اکرم (ص) و امام (ع)- که سلاطین مردم و دژهای محکم اسلام هستند- از شئون ولایت ثابت گردیده و برای فقیه هم ثابت است- جز آنچه با اجماع و نص و سایر دلایل خارج گردیده- می فرماید:

«دلیل بر این مدعا علاوه بر اجماع- به طوری که بسیاری از اصحاب بدان تصریح نموده و از کلمات آنان آشکار می شود و آن را از مسلمات دانسته اند- روایاتی است که پیش از این خوانده شد و در آن تصریح داشت که: «فقها وارث پیامبران»، «امین پیامبران»، «خلیفهٔ پیامبر»، «دژ اسلام»، «مانند و به منزله پیامبران»، «حاکم یا قاضی یا حجت از جانب پیامبران»، «مرجع در همه حوادث» و اینکه «مجاری امور و احکام همه به دست آنهاست» و اینکه فقیه «سرپرست ایتام ائمه (ع) است» که بی تردید مراد از یتیمهای ائمه، مردم هستند و ...

بنابراین هر عالم و عامی به طور بدیهی می فهمد

و حکم می کنـد که هنگامی که پیامبر (ص) به هنگام مسافرت یا وفاتش فرمود: فلانی وارث من، همانند و به منزلهٔ من، خلیفهٔ من، امین من، حجت من، حـاکم از جـانب من بر شـماست، او مرجع شـماست در همـهٔ حوادث، مجـاری امور و احکام شـما به دست اوست، یا اینکه او سرپرست رعیت من است، در این صورت تمام آنچه برای پیامبر نسبت به امور

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۸۰

رعیت و در ارتباط با مسائل امت وجود داشته، برای وی نیز ثابت می گردد، به گونه ای که هیچ تردیدی برای کسی باقی نمی مانـد و از این تعبیرها همین معنی متبادر به ذهن می باشد. چگونه می توان گفت چنین ولایتی (برای فقیه) ثابت نمی گردد؟ با اینکه بیشتر روایتی که در حق اوصـیای معصومین (ع) وارد شـده و در مقـام اثبـات مجموع آنچه برای پیـامبر است برای ائمه از ولایت و امامت بـدان اسـتناد شـده چیزی فراتر از اینها در آن وجود ندارد، بویژه با توجه به آنکه در حق آنان (فقها) وارد شده که آنـان «پس از ائمه، بهترین مخلوقـات خـدا هسـتند» و «پس از پیـامبران افضل مردم هسـتند» و «فضـیلت آنان بر مردم همانند فضیلت خداست بر هر چیز» و همانند فضیلت پیامبر بر پایین ترین فرد مردم است.

اگر توضـیح بیشتر در این زمینه خواسـته باشـی ملاحظه بفرمـا که اگر حاکم یا سـلطانی در ناحیه ای بخواهـد به ناحیـهٔ دیگری مسافرت کنـد و نسـبت به شخصـی برخی از این تعبیرها، نه همه آن را بیان کند و مثلا بگوید فلانی خلیفهٔ من، به منزله و مانند من، امین من، عهده دار رعیت من، حاکم از جانب من،

حجت من بر شما، مرجع رسیدگی به همهٔ حوادث نوپدید شما، و امور و احکام شما به دست اوست، آیا در این صورت برای کسی تردیدی باقی می ماند که همهٔ آنچه برای سلطان در امور رعیت این ناحیه بود برای این نیز هست مگر آنچه خود استثنا نموده باشد؟! من گمان نمی کنم کسی در این مورد تردید و شک و شبهه ای به خود راه دهد. و ضعف برخی از این اخبار پس از ضمیمه برخی از آنها با برخی دیگر و عمل اصحاب به آنها جبران می شود، علاوه بر اینکه بسیاری از آنها در کتابهای معتبر وارد شده است». «۱۲۷» ۱

ما، در اینجا کلام عوائد را در عین طولانی بودن آن نقل کردیم، زیرا روایتهای گذشته را به بهترین وجه بیان نموده است، و لکن مخفی نماند که در بین کلام ایشان، مغلطهٔ کوچکی وجود دارد و آن اینکه همهٔ این جملاتی که ایشان پشت سر هم ردیف فرموده در یک روایت واحده وجود ندارد، بلکه هر یک از اینها در یک روایت مستقل با قرینهٔ متصله ای که می تواند مضمون آن را در جهتی به غیر از جهت ولایت و حکومت مقید کند آمده است. چنانچه تفصیل آن پیش از این گذشت. پس اگر ایشان بخواهد از مجموعهٔ این روایات نصب و ولایت بالفعل فقها را استفاده کند همهٔ آن مناقشات و اشکالات گذشته به

---

(۱۲۷). عوائد الایام/ ۱۸۸.

سخن ایشان نیز وارد می گردد. بلی اگر ایشان بخواهند از این روایات اصلحیت فقیه و بلکه تعیین او را برای انتخاب مشخص کنند و اینکه فقیه برای احراز این

مقام از دیگران مقدم است این سخن صحیح و درستی است. بر این اساس پس احوط در مورد تعدد فقهای واجد شرایط در یک زمان تعین امامت در خصوص کسی است که امت او را برای این مسئولیت انتخاب کرده اند و سایر فقها نمی توانند تزاحمی در کار وی ایجاد کنند و بلکه فرد غیر منتخب نمی تواند در امور و شئون ولایت بدون اذن و اجازه فرد منتخب بالفعل، تصرف کند چه در امور مالی باشد و یا در امور غیر مالی.

در خاتمه این فصل، دریغم می آید که قسمتی از کلام مرحوم صاحب عوائد را که متناسب با این مقام است درج ننمایم. ایشان می فرماید:

«در این زمان، ما بسیاری از افراد غیر محتاط از فضلای عصر و طلاب زمان خویش را مشاهده می کنیم که به مجرد اینکه قدرت ترجیح و توان کشف یک فرع را می یابند در جایگاه حکومت و افتاء می نشینند و کارهای مردم را به عهده می گیرند و برای مردم در مسائل حلال و حرام فتوی می دهند و در مسائلی حکم می رانند که وجوب قبول از آنان ثابت نشده، نظیر ثبوت هلال ماه و نظایر آن، و در مجلس قضاوت و حل اختلافات می نشینند و حدود و تعزیرات اجرا می کنند و در اموال اشخاص یتیم و مجنون و سفیه و غایب تصرف می کنند و مسئولیت ازدواج آنان را به عهده می گیرند، متولیان مورد وصیّت را عزل و اشخاص دیگری را به جای آنان می گمارند، خمس را تقسیم و در اموال مجهول المالک تصرف می کنند و اوقاف متعلق به عموم را اجاره می دهند و کارهای دیگری از این قبیل که همه از لوازم ریاست کبری

و مقام رهبری جامعه است.

و ملاحظه می کنیم که برای کارهایی که انجام می دهند دلیلی در دست ندارند و در کارهای خود به طریق هدایتی راه نیافته اند، بلکه تنها به آنچه از علمای بزرگوار دیده و یا شنیده اند اکتفا می کنند و بر سبیل تقلید بدون اطلاع از جایگاه فتاوی بزرگان؟؟؟ می کنند، در نتیجه هم خود و هم دیگران را به هلاکت می کشانند. آیا خداوند به اینان اجازه داده که اینگونه (خودسر) عمل کنند یا اینکه به خداوند افترا می بندند»؟ «۱۲۸» ۱

---

(۱۲۸). عوائد/ ۱۸۵.

فصل چهارم دلایل صحت انعقاد امامت با انتخاب مردم

اشاره

دلایلی که ممکن است در صحت انعقاد امامت با انتخاب مردم بدان استناد نمود چند است که می توان در محورهای زیر برشمرد:

۱- قضاوت عقل در این زمینه:

خرد انسان- که اساس و ریشه همه دلایل و برهانهاست- همواره به زشتی هرج و مرج و فتنه و وجوب اقامهٔ نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و رفع ظلم و فساد و دفاع از جامعه در مقابل هجوم و حملهٔ بیگانگان، بدون هیچ گونه درنگ، حکم می کند. و این اهداف برای جامعه جز در سایهٔ دولت صالح عادل مقتدر دارای شوکت و قدرت حاصل نمی آید و دولت نیز جز با خضوع مردم در برابر وی و اطاعت از دستورات او استقرار نمی یابد.

بر این اساس لازم است در جامعه، همهٔ این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز به ضرورت آن گواهی خواهد داد. چنانچه در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مالک الملوک مشخص شده یا به قدرت سرنیزه و زور بر مردم حکومت یافته، یا اینکه توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولین آن انتخاب شده اند [که هر یک از اینها دارای حکم مخصوص به خود است].

اگر به وسیلهٔ نصب از جانب خداوند محقق و مشخص گردید سخنی در آن نیست و

چنانچه بارها یادآور شدیم این نوع تعیین بر انتخاب مردم مقدم است، و لکن در فرض مورد بحث ما، چنین نصبی یا وجود ندارد و یا اینکه به وسیله ادلّه چنین نصبی ثابت نشده است.

شیوۀ دوم نیز حکومت ستم بر

مردم است و عقل به زشتی و ناپسند بودن چنین حکومتی قضاوت دارد. چنین حکومتی خلاف سلطنت انسان بر اموال و نفوس خویش است و عقل نیز به وجوب خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی کند. پس در نتیجه نوع سوم که همان انتخاب است در چنین شرایطی متعین می گردد و این همان چیزی است که مورد بحث و گفتگوی ماست.

به همین جهت در هر جا و هر زمان، سیرهٔ عقلا بر این بوده که به نظر خویش صالحترین و لایق ترین افراد را به ولایت و حکومت خویش برگزینند و به وسیله بیعت یا هر شکل دیگر، مراتب اطاعت و تسلیم خود را به وی ابراز دارند و پیوسته زندگی انسانها حتی در عصر حجر و آنگاه که در جنگلها و بیشه زارها زندگی می کرده اند خالی از چیزی به عنوان دولت و نظام اجتماعی که از مصالح آنان دفاع کند نبوده است.

خداوند تبارک و تعالی نیز در انسان غریزهٔ انتخاب قرار داده و مردم را در اعمال این غریزه و انتخاب احسن مورد ستایش قرار داده و فرموده است: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ «۱»- پس به بندگان من بشارت ده، آنان که سخن را می شنوند، آنگاه بهترینش را پیروی می کنند».

۲- سیرهٔ عقلا در واگذاردن امور به افراد توانمند امین:

باز در هر زمان و هر جا، سیرهٔ عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای خویش نایب می گیرند و کارهایی را که خود شخصا نمی توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد واگذار می کنند.

از جملهٔ این موارد، اموری است که مورد نیاز جامعه است و روی سخن در آن، متوجه کل جامعه می باشد و اجرا و

انجـام آن، متوقف بر اجرای مقـدمات بسـیار زیـاد و نیروهـای متمرکز است، نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخـابرات و مسـائلی نظیر آن، که تحصـیل آن برای فرد فرد افراد جامعه به تنهایی میسّـِر نیست که برای انجام آن، والی توانمندی را انتخاب و امور را به وی می سـپارند و او را بر انجام آن امور، یاری می دهند. و از همین موارد است اجرای حدود تعزیرات و حل اختلافات که هر فردی از

---

(۱). زمر (۳۹)/ ۱۷ و ۱۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۸۵

سوی خود نمی تواند انجام آن را به عهده بگیرد و این موجب هرج و مرج و اختلال نظام می گردد، که در این صورت اجرا و تنفیـذ آن را به کسـی که همـهٔ جامعه در آن متبلور باشـد واگذار می کنند و این شـخص، کسـی غیر از حاکم منتخب از سوی مردم نیست. پس والی جـامعه گویـا سـمبل و نماینـدهٔ آنـان در اجرای امـور عمومی است و نـایب و وکیـل گرفتن نیز یـک امر عقلایی است که در همهٔ اعصار وجود داشته و شرع مقدس نیز آن را امضا فرموده است.

در نهج البلاغه نیز در نامهٔ آن حضرت به متولیان و مأموران مالیات آمده است:

«شما خزانه دار رعیت، وکلای امت، و سفیران پیشوایان هستید». «۲»

در اینجا امام (ع) به متولیان مالیات که شـعبه ای از شـعبه های حکومت هسـتند به وکلای امت تعبیر فرموده انـد و این نکته ای است شایان دقت.

۳- فحوای قاعدهٔ «الناس مسلطون علی اموالهم»:

عقل عملی بر سـلطهٔ انسان نسـبت به اموالی که خود حیازت کرده و یا به تلاش و کار خود به دست آورده دلالت دارد و سیرهٔ عقلا نیز همواره در

زندگی اجتماعی و دادوستد و معاملاتشان در التزام به این معنی گواه بوده و به حرمت تجاوز به اموال دیگران حکم می نموده است و شرع مقدس اسلام نیز این قاعده را تنفیذ نموده تا جایی که یکی از مسلمات فقه فریقین گردیده و در ابواب مختلف بدان تمسک شده است.

در کتاب بحار از عوالی اللئالی، از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«ان الناس مسلطون علی اموالهم «۳»- همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند».

و در روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمود:

«صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هر گونه که خواست به مصرف رساند». «۴»

و روایات دیگری از این قبیل که از آن، این قاعده فراگیر استفاده می گردد. «۵»

پس هنگامی که ما این فرض را پذیرفتیم که مردم بر اموال خویش مسلط هستند- به

---

(۲). فانکم خزان الرعیه و وکلاء الامه و سفراء الائمه. نهج البلاغه، نامهٔ ۵۱، فیض/ ۹۸۴، لح/ ۴۲۵.

(۳). بحار الانوار ۲/ ۲۷۲، کتاب العلم، باب ۳۳، حدیث ۷.

(۴). ان لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیا. وسائل ۱۳/ ۳۸۱، احکام الوصایا، باب ۱۷، حدیث ۲.

(۵). قاعدهٔ سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم،) یک قاعدهٔ فقهی مورد قبول فریقین (شیعه و سنی) است. من یادم هست در زمان سابق چند مجله و روزنامه بود که گاهی مطالعه می کردیم. روزنامهٔ پرچم اسلام، دنیای-

گونه ای که جز در معصیت خداوند هر گونه که بخواهند بتوانند در اموال خویش تصرف کنند- و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازهٔ آنان جایز نباشد، پس به طریق

اولی باید پذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسلط هستند، زیرا سلطه بر نفس و جان خود، به حسب رتبه بر سلطه بر مال مقدم است، بلکه علت و ملاک سلطه بر مال، سلطه بر خود است، چرا که مال انسان محصول کار انسان است و کار او نتیجه فکر و قوای اوست و چون از جهت خلقت و تکوین، انسان مالک جان، فکر و قوای خویش است در نتیجه مالک اموالی که از ثمرهٔ تلاش آنها به دست می آید نیز می باشد.

خداوند متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسلط بر ذات خویش آفریده و هیچ کس نمی تواند آزادی انسانها را محدود نموده و بدون اجازهٔ آنان در مقدرات آنان تصرف کند. به همین جهت افراد جامعه حق دارند برای حکومت بر خویش، فرد اصلح را انتخاب و به حکومت بگمارند بلکه پس از حکم عقل به اینکه جامعه نیاز به نظام و حکومت دارد و اینکه اینها از ضروریات زندگی بشرند، تعیین حاکم از واجبات زندگی اجتماعی به شمار می آید. و روشن است که توافق نظرات جامعه و وحدت آنها در تشخیص لیاقت و کفایت شخصی موجب می گردد که تشخیص به واقعیت نزدیکتر و در دل انسانها بهتر استقرار یابد و مردم را به اطاعت و خضوع و سر و سامان بخشیدن به امر امت بیشتر برانگیزد. بلی چنانچه پیش از این گفته شد با وجود امام منصوب- طبق اعتقاد ما- دیگر جایی برای انتخاب باقی نمی ماند (نظیر آنچه در مورد ائمه معصومین معتقدیم) و نیز شارع مقدس، شرایط ویژه ای را برای والی مشخص فرموده که واجب است انتخاب در چارچوب آن شرایط صورت

پذیرد و انتخاب شخص فاقد آن شرایط، صحیح نیست.

۴– ولایت، یک نوع قرارداد و معاهده:

انتخاب رهبر توسط مردم و واگذاردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع

– اسلام، صبا و ... در یکی از آنها نوشته بود آیهٔ شریفه الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم! دیگری به آن اعتراض کرده بود، آیه شریفه، «و انفسهم»، ندارد! سومی اعتراض کرده بود که اصلا این آیه نیست، روایت است، تا اینکه بالاخره دیگری نوشته بود این یک قاعدهٔ فقهی است.

بله، این یک قاعدهٔ فقهی است که مبنای آن روایت است. مرحوم مجلسی در جلد دوم بحار، بسیاری از قواعد عامه را گردآوری فرموده و برخی از روایات هم که مبنای آن بوده متذکر شده است. من سابقا همهٔ روایاتی که می توان در اصول به آن تمسک نمود از کتب اربعه فهرست برداری کردم، اما نقل متن روایات و بررسی آن نیازمند به وقت بیشتری است. اگر کسی این کار را تکمیل کند، کار مفیدی انجام شده است. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۸۷

قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته دلالت دارد. دلایلی نظیر بنای عقلا، و آیهٔ شریفهٔ: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۶» و نیز سخن امام صادق (ع) در صحیحهٔ عبد الله بن سنان که می فرماید:

«مسلمانان در کنار شرطهای خویش هستند مگر هر شرطی که مخالف کتاب خداوند عز و جل باشد که جایز نیست». «۷»

و روایات دیگری نظیر این روایت، بنابراین که «شرط» قرارداد ابتدایی را نیز شامل گردد

چنانچه بعید نیست اینگونه باشد.

اگر گفته شود: وجوب وفای به قرارداد متوقف بر این است که مورد قرارداد در اختیار طرفین و از اموری باشد که بتوان بر آن قرارداد جاری نمود، اما اینکه ولایت و حکومت در اختیار مردم باشد و بتوانند آن را به دیگری واگذار کنند تازه اول کلام است.

در پاسخ باید گفت: پیش از این گفته شد که: تعیین والی از سوی مردم و تفویض ولایت به غیر از سوی مردم، امر رایجی بوده که در همهٔ اعصار و قرون، متعارف و بین قبایل و عشایر و اقوام مختلف حتی در دوران جنگل نشینی بشر و عصر حجر رواج داشته، و این امری است اعتباری که قابل انشاء است و مردم به وسیلهٔ بیعت و نظایر آن، آن را ایجاد می نموده اند.

آیهٔ شریفهٔ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نیز ناظر به عقود عقلایی متعارف در بین مردم است و می توان به آن بر صحت هر قرارداد عقلایی- به جز آنچه دلیل بر بطلان آن وجود دارد، نظیر انتخاب والی و رهبر با وجود نص بر خلاف آن- استناد نمود، و این نکته ای است شایان توجه.

۵- آیات و روایات مربوط به مشورت در امر ولایت و حکومت:

از جمله دلایل بیعت، آیات و روایاتی است که بر مشورت در امر و در مسائل حکومتی

---

(۶). مائده (۵)/ ۱.

(۷). المسلمون عند شروطهم الأکل شرط خالف کتاب اللّه- عز و جل- فلا یجوز. وسائل ۱۲/ ۳۵۳، ابواب الخیار، باب ۶، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۸۸

تأکید نموده است، نظیر آیهٔ شریفهٔ:

«وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ «۸»- آنان که پروردگار خویش را اجابت نموده و نماز بپامی دارند و کار آنان در بین

آنان بر اساس مشورت است.»

و از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«آنگاه که فرمانروایان شما خوبان شما باشند، و ثروتمندانتان بزرگوارانتان، و امور شما در بین شما بر اساس مشورت باشد روی زمین بهتر است برای شما از درون آن» «۹».

و در عیون از امام رضا (ع) به سند خویش از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«کسی که به نزد شما آید و بخواهد جماعت شما را متفرق و امر (حکومت) امت را غصب و بدون مشورت بر مردم مسلط شود او را بکشید، چرا که خداوند متعال، اجازهٔ چنین قتلی را صادر فرموده است» «۱۰».

این روایت ظهور در این معنی دارد که ولایت با مشورت ثابت می شود، بنابراین که مراد مشورت در تصدی اصل حکومت باشد نه در اعمال و وظایف حکومت.

کلمهٔ «امر» نیز در آیهٔ شریفه و روایات منصرف به اصل حکومت است، یا اینکه حد اقل، حکومت، قدر متیقن از آن است.

از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«هرگز رستگار نخواهند شد مردمی که امر [حکومت] آنان را زنی به عهده داشته باشد «۱۱»».

و در نهج البلاغه آمده است:

«هنگامی که من به امر [تشکیل حکومت] قیام کردم دسته ای پیمان شکنی کردند «۱۲»».

---

(۸). شوری (۴۲)/ ۳۸.

(۹). اذا کانت امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحاءکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها.

سنن ترمذی ۳/ ۳۶۱، ابواب الفتن، باب ۶۴، حدیث ۲۳۶۸ و تحف العقول/ ۳۶.

(۱۰). من جاءکم یرید ان یفرق الجماعه و یغصب الامه امرها و یتولی من غیر مشوره فاقتلوه، فان اللّه قد اذن ذلک.

عیون اخبار الرضا ۲/ ۶۲، باب ۳۱، حدیث ۲۵۴.

(۱۱). لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأه.

صحیح بخاری ۳/ ۹۱، کتاب المغازی، باب کتاب النبی (ص) الی کسری و قیصر.

(۱۲). فلما نهضت بالامر نکثت طائفه. نهج البلاغه خطبه ۳، فیض/ ۵۱، لح/ ۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۸۹

و در نامهٔ امام حسن مجتبی (ع) به معاویه آمده است:

«مسلمانان، پس از امیر المؤمنین (ع) امر [حکومت] را به دست من سپردند «۱۳»».

و موارد دیگری که واژهٔ امر در مفهوم ولایت و حکومت به کار رفته است.

بر این اساس پس ولایت به وسیلهٔ شورای اهل خبره و انتخاب آنان منعقد می شود و به دنبال آن قهرا انتخاب امت را در پی خواهد داشت، چرا که انتخاب «خبرگان» در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان باشند طبعا رضایت و انتخاب مردم را به دنبال دارد، چنانچه ما، در همه ملتها این معنی را مشاهده می کنیم.

از سوی دیگر، بیشتر- مسلمانان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) شوری را اساس خلافت قرار دادند و ما شیعهٔ امامیه اگر چه به خاطر وجود نص بر ولایت امیر المؤمنین (ع) با آنان مناقشه می کنیم، ما در عصر غیبت اگر قائل به دلالت مقبوله و نظایر آن بر نصب عام شویم که بحثی نیست و الا- به مقتضای عموم آیهٔ شریفه و روایات وارده در این زمینه، قهرا نوبت به شوری و مشورت با مردم خواهد رسید.

اگر گفته شود: در آیهٔ شریفه موضوع مربوط به اموری است که به مؤمنان مربوط می شود و اینکه ولایت یکی از آنها باشد جای بحث است، چرا که ولایت، عهد خداوند است چنانچه در مقابل درخواست حضرت ابراهیم که می خواهد خلافت در میان فرزندانش باشد خداوند سبحان می فرماید: «عهد

من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید «۱۴»». پس ولایت و امامت امر و عهد خداوند است نه امر مؤمنان و مسلمانان.

در پاسخ باید گفت: منافاتی بین اینکه ولایت، با عنایتی امر و عهد خداوند و یا امری از امت باشد وجود ندارد، چرا که ارتباط بین امر خدا و مردم علاوه بر اینکه بسیار واضح و آشکار است تعبیرهای وارده در روایات نیز به همین معنی دلالت دارد. چنانچه برخی از آنها پیش از این گذشت.

باز اگر گفته شود: محتمل است مراد به آیه، مشورت در اجرای امر و تنفیذ امور باشد نه اصل عقد ولایت و حکومت. چنانچه همین معنی در آیهٔ شریفهٔ «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ،

---

(۱۳). ولانی المسلمون الامر بعده. مقاتل الطالبیین/ ۳۶.

(۱۴). لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۰

فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ- در کارها با آنان (مسلمانان) مشورت نما، پس آنگاه که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن» در خطاب به پیامبر اکرم (ص) مورد نظر بوده است.

زیرا در آن هنگام، ولایت قطعا برای پیامبر اکرم (ص) بود و نیازی به مشورت برای اصل ولایت نداشت و آن حضرت به جعل خداوند متعال والی مسلمانان بود و لکن خداوند در اجرای امور، او را به مشورت با مسلمانان مأمور می کند به خاطر احترام به مسلمانان و برای اینکه در مرحله عمل و اطاعت، شنوایی آنان بیشتر باشد.

در پاسخ باید گفت: اطلاق آیه (وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ) اقتضای مطلوبیت و نفوذ آن هم در اصل ولایت و هم در فروع و اجرای آن را دارد، و علم به مقصود در آیهٔ دیگر که مخاطب آن شخص پیامبر اکرم

(ص) است [آیه وَ شٰاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ] موجب رفع ید از اطلاق این آیه نمی گردد. «۱۵»

بلی اشکال در کیفیت اجرای شوری و پاسخ از اعتراضاتی که در این مقام وارد نموده اند باقی می ماند که ما، در فصل مستقلی به آن خواهیم پرداخت.

۶- مورد خطاب واقع شدن مردم در مسائل اجتماعی در آیات و روایات:

از دیگر دلایل صحت و مشروعیت امامت به انتخاب امت، آیات و روایاتی است که متضمن تکالیف اجتماعی است در این گونه آیات و روایات، مصالح جامعه به عنوان جامعه مورد نظر قرار گرفته و عموم مردم مسلمان در آن مورد خطاب می باشند و اجرای آنها نیاز به قدرت اجرایی و بسط ید دارد.

زیرا جامعه به عنوان جامعه اگر چه با دقت فلسفی وجودی واقعی به غیر از وجود افراد ندارد، و لکن نزد دانشمندان جامعه شناس، جامعه دارای واقعیتی عرفی و عقلایی است و همانند افراد آن دارای وجود و عدم، حیات و مرگ، ترقی و سقوط، وظایف و تکالیف و ...

می باشد «۱۶».

---

(۱۵) استناد به آیهٔ شریفه وَ أَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ ارتباطی با استناد اهل سنت به آیهٔ مذکور برای اثبات خلافت أبو بکر ندارد. این آیهٔ و سایر آیات مربوط به شوری، مبنی و مستند کلیهٔ امور شورایی است و برای همهٔ زمانها به هر شکل آن می باشد، چه با مشورت مستقیم با همهٔ مردم از طریق انتخاب عمومی باشد، یا با نمایندگان آنان توسط مجلس شوری، چه با کارت الکترال باشد یا کارت کامپیوتری یا هر وسیلهٔ دیگر که در پیشرفت زمان معمول گردد، چه در امور محدود و منطقه ای و چه در امور مربوط به کل جهان اسلام (از افاضات معظم له در درس).

(۱۶) جامعه من حیث المجموع دارای هویت

مستقلی است و به اصطلاح «عام مجموعی» است نه عام استغراقی،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۱

در قرآن کریم نیز مشاهده می نماییم که به تاریخ امتها همانند داستان زندگی اشخاص اعتنا شده و در شریعت اسلام همان گونه که برای افراد در زندگی فردی و شخصی آنها تکالیف و واجبات عبادی و غیر عبادی معین شده به عهدهٔ جامعه نیز وظایفی قرار داده شده و عموم امت اسلامی در آن مورد خطاب قرار گرفته اند،

خداوند تبارک و تعالی می فرماید:

«در راه خدا با کسانی که با شما قتال می کنند کارزار کنید. و ستم روا مدارید» «۱۷».

و نیز می فرماید:

«اگر دو طایفه از مؤمنان با یکدیگر به کارزار برخاستند بین آن دو اصلاح برقرار کنید، و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز نمود با فرقهٔ تجاوزگر کارزار کنید تا به امر خدا بازگردد. پس اگر بازگشت، بین آن دو بر اساس عدل اصلاح برقرار کنید و همواره به قسط رفتار نمایید که خداوند افراد عادل را دوست دارد» «۱۸».

و نیز می فرماید:

«و آنچه در توان دارید از نیرو و از اسبان تندرو، برای مقابله با دشمنان آماده کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خویش را با آن بترسانید» «۱۹».

و نیز می فرماید:

«و باید از شما عده ای باشند که به خوبیها دعوت کنند، امر به معروف نموده از اعمال زشت نهی نمایند» «۲۰».

و نیز می فرماید:

«دست زن و مرد دزد را به سزای عملی که انجام داده اند ببرید، این

- می گویند یک جامعه دارای رشد یا عقب ماندگی است، مرده است یا زنده. جامعه انگلیس یک زمان دزدان دریایی بودند، یک زمان هم بر دنیا آقایی می کردند. بنی اسرائیل یک زمان

مقهور حکومت فرعون بودند، یک زمان هم حکومت مقتدری مثل حکومت حضرت سلیمان را پیدا کردند. (از افاضات معظم له در درس).

(۱۷). وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ الَّذِینَ یُقاتِلُونَکُمْ وَ لا تَعْتَدُوا. (بقره (۲)/ ۱۹۰).

(۱۸). وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ. (حجرات (۴۹)/ ۹).

(۱۹). وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَ عَدُوَّکُمْ. (انفال (۸)/ ۶۰).

(۲۰). وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ. (آل عمران (۳)/ ۱۰۴).

عقوبتی است از سوی خداوند» «۲۱».

و نیز می فرماید:

«سزای کسانی که با خدا و رسول او کارزار نموده و در زمین فساد بپا می کنند این است که کشته شده یا به دار آویخته شوند یا اینکه دستها و پاهای آنها بر خلاف یکدیگر (دست راست با پای چپ) بریده شود یا اینکه به نقطه ای از زمین تبعید شوند» «۲۲».

و نیز می فرماید:

«هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید» «۲۳».

و تکلیفهای دیگری نظیر موارد فوق که در آن جامعه مورد خطاب قرار گرفته و مصلحت عموم مردم مورد نظر بوده است. و چون اجرای این امور به افرادی که وقت کافی و قدرت متمرکزی برای انجام آن را داشته باشند نیاز دارد و امکانات و تجهیزات قضایی مخصوص به خود را می طلبد پس به ناچار بر امت اسلامی واجب است که دولت مقتدری تشکیل داده و انجام این تکالیف و

وظایف مهم و اساسی را به وی بسپارند، زیرا معقول نیست که جامعه به تکلیفی مکلف باشد امّا ایجاد زمینه های انجام آن به عهدهٔ وی نباشد.

پس تشکیل حکومت به عنوان مقدمهٔ واجب بر عموم مسلمانان واجب است و هر شخصی نمی تواند از سوی خود متصدی انجام امور عمومی بشود، چرا که موجب هرج و مرج در جامعه می گردد.

۷- انسان، خلیفهٔ خدا و وارث زمین:

دلیل دیگر، آیاتی است که بر خلیفهٔ خدا بودن انسان و اینکه وی وارث و وسیلهٔ آبادانی زمین است، صراحت دارد. از آن جمله، آیات زیر است:

۱- هُوَ الَّذِی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ فِی الْأَرْضِ «۲۴»- اوست که شما را جانشینانی در زمین قرار داد.

---

(۲۱). وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالًا مِنَ اللّهِ. (مائده (۵)/ ۳۸).

(۲۲). إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ. (مائده (۵)/ ۳۳).

(۲۳). الزّانِیَهُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ. (نور (۲۴)/ ۲).

(۲۴). فاطر (۳۵)/ ۳۹.

۲- أَمَّنْ یُجِیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السُّوءَ، وَ یَجْعَلُکُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ «۲۵»- آیا چه کسی دعای مضطر درمانده را آنگاه که می خواندش پاسخ می دهد و بدیها را از میان برمی دارد و شما را جانشینان زمین قرار می دهد؟

۳- وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ «۲۶»- خداوند کسانی از شما را که ایمان آورده و اعمال شایسته انجام دهند وعده داده که چنانچه پیشینیان را خلیفه زمین قرار داد جانشینان خویش

در زمین قرارشان دهد و دین پسندیده آنان را به همهٔ ادیان تمکن و تسلط بخشد.

۴- وَ إِذْ قٰالَ رَبُّکَ لِلْمَلاٰئِکَهِ إِنِّی جٰاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَهً «۲۷»- و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه قرار می دهم.

بنابراین که در این آیه نوع آدم مراد باشد نه شخص حضرت آدم (ع) چنانچه برخی گفته اند.

می توان استدلال به این آیات را اینگونه تقریب نمود که جانشینی خدا در زمین به اطلاق آن، مستلزم جواز تصرف انسان در زمین است تکوینا به وسیلهٔ احیا و بهره وری از زمین و تشریعا به وسیلهٔ حکومت راندن بر زمین و خداوند متعال جواز حکمرانی داود (ع) را متفرع بر خلیفه بودن وی قرار داده و می فرماید:

۵- یٰا دٰاوُدُ إِنّٰا جَعَلْنٰاکَ خَلِیفَهً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّٰاسِ بِالْحَقِّ «۲۸»- ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس بین مردم به حق حکم نما.

که از این آیه استفاده می گردد اگر داود (ع) خلیفهٔ خدا در زمین نبود نمی توانست در زمین حکم روایی داشته باشد.

۶- هُوَ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَکُمْ فِیهٰا «۲۹»- او خدایی است که شما را از خاک بیافرید و به آبادانی و عمران آن برگماشت.

و آبادی زمین از نظر تکوینی به احیا و کار روی آن و اجرای عدالت در آن است، پس حکومت عادله را نیز شامل می شود و به همین جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود:

---

(۲۵). نمل (۲۷)/ ۶۲.

(۲۶). نور (۲۴)/ ۵۵.

(۲۷). بقره (۲)/ ۳۰.

(۲۸). ص (۳۸)/ ۲۶.

(۲۹) هود (۱۱)/ ۶۱.

«یک ساعت امام عادل بهتر از هفتاد سال عبادت است و حدی که برای خدا در زمین اقامه

گردد بهتر از چهل روز بارندگی است». «۳۰»

علاوه بر اینکه عمران تکوینی نیز عادتا جز در سایۀ نظام عـدالت گستر و حکومت صالـح که حافظ حقوق محرومان و مانع از گسترش فساد در جامعه باشد حاصل نمی گردد.

۷- وَ لَقَـدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْـدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ «۳۱»- و ما بعـد از تورات در زبور داود نوشتیم که البته بندگان نیکوکار من، ملک زمین را متصرف خواهند شد.

۸- قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ اسْـتَعِینُوا بِاللّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلّهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَهُ لِلْمُتَّقِینَ «۳۲»- موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جویید و صبر کنید که زمین ملک خداست به هر کس از بندگان که خواهد واگذارد، و عاقبت مخصوص پرهیزگاران است.

۹- وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّهً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِینَ «۳۳».

- و ما اراده کرده ایم که بر طایفۀ مستضعف زمین منت نهاده و آنان را پیشوایان و وارث ملک و جاه (فرعونیان) گردانیم.

وراثت زمین، حاکمیت بر آبادانی و عمران زمین تکوینا و حکمرانی بر امور جامعه را تشریعا اقتضا دارد.

به طور خلاصه از مجموع این آیات شـریفه استفاده می شود که عمران و تصرفات تکوینی و نیز حکومت و رهبری جامعه بدان جهت که انسان، خلیفـۀ خداونـد و وارث او در زمین است به او سپرده شـده است. لکن ممکن است کسـی به این دلیل مناقشـه وارد نموده و بگویـد، مراد از خلیفه و خلفا و خلافت، جانشینی از سوی خداوند متعال نیست، بلکه شاید مراد از آن، جانشـینی یک قوم از قوم دیگر، و یک نسل از نسل دیگر باشد. نظیر این

آیهٔ شریفه که می فرماید:

«إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مٰا يَشٰاءُ «۳۴»- اگر خداوند اراده فرماید شما را می برد و پس از شما هر که را بخواهد جانشین شما می گرداند».

---

(۳۰). ساعه امام عدل افضل من عباده سبعین سنه و حد یقام للّه فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا.

وسائل ۱۸/ ۳۰۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۵.

(۳۱). انبیاء (۲۱)/ ۱۰۵.

(۳۲). اعراف (۷)/ ۱۲۸.

(۳۳). قصص (۲۸)/ ۵.

(۳۴). انعام (۶)/ ۱۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۵

و نیز نظیر این آیهٔ شریفه:

«فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتٰابَ «۳۵»- پس از آنکه پیشینیانشان درگذشتند، بازماندگانشان پس از آنان وارث کتاب شدند».

و امّا آیهٔ شریفه: «إِنِّي جٰاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» «۳۶» ممکن است مراد از آن، شخص حضرت آدم (ع) باشد و این خلافت در فرزندانش ادامه نیابد و در اعتراض فرشتگان که می گویند: «آیا می خواهی در زمین کسی را که فساد بپاکرده و خون ریزی کند قرار دهی «۳۷»» دلالتی بر این نیست که نوع آدم اراده شده باشد و شاید اعتراض آنان بدین جهت بود که آنان از طبع حضرت آدم (ع) اطلاع داشته اند که از وی نسلی به وجود می آید که فساد کرده و خونریزی می کند و این مطلبی است بایستهٔ تأمل.

احتمال بسیار بعیدی نیز وجود دارد که مراد از آیهٔ شریفه، جعل آدم به عنوان خلیفهٔ جنّ و نسناس که پیش از خلقت آدم در زمین وجود داشته اند و فرشتگان شاهد فساد و خونریزی آنان بوده اند باشد و به همین جهت فرزندان آدم را به آنان تشبیه کرده اند.

باز ممکن است کسی اطلاق «وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهٰا» را نفی کرده و بگوید عمران فقط ظهور

در عمران تکوینی دارد و آیـهٔ شـریفه بر واگـذاردن حکمرانی بر جـامعه بـه مردم دلالـتی نـدارد، در «وراثـت زمیـن» نیز همین احتمال وجود دارد و این مطلبی است شایان تدبّر.

۸- کلام امیر المؤمنین بر صحت و مشروعیت انتخاب:

چنانچه در نهـج البلاغه آمـده، پس از کشـته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیر المؤمنین (ع) هجوم آوردند، آن حضرت می فرماید:

«مرا واگذاریـد و شـخص دیگری را برای این مسـئولیت انتخاب کنیـد ... و بدانید اگر من دعوت شـما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می دانم بر شـما حکومت می کنم و به گفتهٔ این و آن و سرزنش افراد گوش نمی دهم، ولی اگر مرا واگذارید من نیز هماننـد یکی از شـما هسـتم، و شایـد من شـنواترین و مطیع ترین شـما بـاشم نسـبت به کسـی که حکومت خویش را به وی بسپارید، و من وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر است تا امیر شما باشم «۳۸»».

---

(۳۵). اعراف (۷)/ ۱۶۹.

(۳۶). بقره (۲)/ ۳۰.

(۳۷). قالُوا أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ- بقره ۲/ ۳۱.

(۳۸). دعونی و التمسوا غیری ... و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب، و ان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۶

نظیر این روایت در تاریخ طبری و کامل ابن اثیر نیز آمده است «۳۹».

از این روایت استفاده می شود که حکومت از امور مربوط به مسلمانان است و مسئولیت تعیین حاکم به دست آنان می باشد.

ممکن است گفته شود: کلمات امام (ع) در اینجا در مقام جـدل، و در مقابل کسانی بوده که نصب آن حضـرت را مورد انکار قرار می داده اند [نه اینکه می خواسته ولایت خویش را با انتخاب

تثبیت کند].

در پاسـخ بایـد گفت: بلی این معنی صـحیح است و امام (ع) در مقام جدل بوده، ولی نه جدل به امر باطل و خلاف واقع، بلکه چنانچه پیش از این گفته شد، نص همواره بر انتخاب مقدم است و لیکن چون آنان تسـلیم نصب آن حضـرت نبودند، امام (ع) مسأله انتخاب را که در رتبهٔ بعدی قرار دارد مطرح فرموده، و ان شاء الله پس از این در بحث بیعت، توضیح آن خواهد آمد.

۹- کلام امیر المؤمنین (ع) بر ضرورت علنی بودن بیعت:

طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد بن حنفیه روایت نموده که گفت:

«من پس از کشته شدن عثمان در کنار پدرم بودم. آن حضرت به منزل وارد شد و اصحاب رسول الله (ص) اطراف وی اجتماع نمودند و گفتند این مرد (عثمان) کشته شد و مردم مجبور هستند که امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را سزاوارتر از تو برای این امر نمی یابیم، نه کسی سابقهٔ تو را دارد و نه کسـی از تو به رسول خدا (ص) نزدیکتر است. حضـرت فرمود: «این کار را انجام ندهید، من وزیر شما باشم بهتر از این است که امیر باشم» گفتند، نه به خدا سوگند ما دست برنخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضـرت فرمود: «پس (مراسم بیعت) در مسـجد باشد، چرا که بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسـلمانان عملی نمی باشد». «۴۰»

- ترکتمونی فانا کاحدکم، و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم، و انا لکم وزیرا خیر لکم امیرا.

نهج البلاغه، خطبه ۹۲، فیض/ ۲۷۱، لح/ ۱۲۶.

(۳۹). تاریخ طبری ۶/ ۳۰۷۶، کامل ابن اثیر ۳/ ۱۹۳.

(۴۰). لا تفعلوا، فانی اکون وزیرا خیر من

ان اکون امیرا ... ففی المسجد، فان بیعتی لا تکون خفیا (خفیه) الا عن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۷

در اینجا، امام (ع) برای رضایت و نظر مسلمانان اعتبار قائل شده و ولایت را از نظر آنان ناشی دانسته است.

۱۰- کلام امیر المؤمنین (ع) به هنگام بیعت با آن حضرت در مسجد مدینه:

در کتاب کامل ابن اثیر پس از ذکر آنچه از وی نقل شده، آمده است:

«چون روز بیعت فرا رسید- و آن روز جمعه بود- مردم در مسجد گرد آمدند و علی (ع) بر منبر بالا رفت و در حالی که مسجد پر از جمعیت و همه سراپا گوش بودند، فرمود: ای مردم، این امر [حکومت] امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید حق امارت بر شما را ندارد، ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم، ولی شما این را نپذیرفتید، آگاه باشید که من کسی جز کلیددار شما نیستم، و نمی توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت المال برگیرم.» «۴۱»

۱۱- تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار:

در نهج البلاغه به نقل از امیر المؤمنین (ع) آمده است که فرمود:

«شوری با شرکت مهاجرین و انصار صورت می پذیرد، اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند این مورد رضایت خداوند است، اگر کسی به وسیله طعن و یا بدعت از جرگۀ آنان خارج گردید و بر امام خود خروج نمود، آن را به راهی که از آن خارج گردیده بازگردانید و اگر امتناع کرد به خاطر پیروی از غیر راه مؤمنان با او بجنگید. و خداوند او را به راهی که خود انتخاب کرده است واگذار خواهد کرد». «۴۲»

- رضی المسلمین. تاریخ طبری ۶/ ۳۰۶۶.

(۴۱). یا أیها الناس- عن ملأ و اذن- ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم، و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فابیتم الا ان اکون علیکم الا و انه

لیس لی دونکم الاـ مفاتیح مالکم، و لیس لی ان آخذ درهما دونکم. (کامل ابن اثیر ۳/ ۱۹۳. این روایت را طبری به صورت قطعه قطعه در تاریخ خویش ۶/ ۳۰۷۷ و ۳۰۶۷ نقل کرده است).

(۴۲). و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان (للّه) رضا فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعه ردوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاه اللّه ما تولی. نهج البلاغه، نامهٔ ۶، فیض/ ۸۴۰، لح/ ۳۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۸

۱۲- اهمیت دادن به نظر مردم در نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به شیعیان خویش:

در نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به شیعیان خویش آمده است:

«پیامبر خدا به من مطلبی را بیان نمود، فرمود: ای پسر ابی طالب، ولایت بر امت من از آن توست، اگر با رضا و رغبت، تو را به ولایت خویش برگزیدند و با رضایت بر خلافت تو اجتماع نمودند، ولایت آنان را به عهده بگیر، و اگر بر خلافت تو اختلاف کردند، آنان را به آنچه در آن هستند واگذار». «۴۳»

از این کلام استفاده می گردد که اگر چه طبق اعتقاد ما، خلافت برای امیر المؤمنین (ع) با نصب ثابت بود و روایت نیز بر آن دلالت دارد، و لیکن نظر مردم در قبول ولایت در صحت ولایت مؤثر است و این امر، امر مردم است و در طول نص و در رتبهٔ متأخر از آن دارای اعتبار می باشد و این مطلبی است شایان تأمل.

۱۳- کلام پیامبر اکرم (ص) در ارتباط با انتخاب علی (ع):

در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«اگر علی را به ولایت بگمارید، او را هدایت یافته ای هدایت گر، می یابید». «۴۴»

در اینجا پیامبر اکرم (ص) تعیین والی را به مردم نسبت داده اند.

۱۴- انتخاب در کلام امام حسن (ع) به معاویه:

در نامهٔ امام حسن (ع) به معاویه آمده است:

«آنگاه که علی (ع) از دنیا رفت ... مسلمانان خلافت را به من سپردند ... پس، از ادامهٔ حرکت باطل خویش دست بردار و در بیعت من که مردم در آن وارد شده اند وارد شو، زیرا تو نیک می دانی که من نسبت به این امر (خلافت) از تو سزاوارترم «۴۵»».

از این روایت نیز استفاده می گردد که تعیین والی، حق مسلمانان است و اعتراض

---

(۴۳). و قد کان رسول اللّه (ص) عهد الیّ عهدا فقال: یا بن ابی طالب لک ولاء امتی، فان ولوک فی عافیه و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم، و ان اختلفوا علیکم فدعهم و ما هم فیه. کشف المحجهٔ ابن طاووس/ ۱۸۰.

(۴۴). ان تولوها علیا تجدوه هادیا مهدیا. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۱/ ۱۱.

(۴۵). ان علیا لما مضی لسبیله ... و لانی المسلمون الامر بعده ... فدع التماری فی الباطل و ادخل فیما دخل فیه الناس من بیعتی فإنک تعلم انی احق بهذا الامر منک. مقاتل الطالبیین/ ۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۲۹۹

بدین معنی که این کلام در مقام جدل است پاسخ آن پیش از این گذشت و پس از این نیز خواهد آمد.

۱۵- انتخاب به وسیلهٔ شوری در صلحنامهٔ امام حسن (ع) با معاویه:

در صلحنامهٔ امام حسن (ع) با معاویه آمده است:

«آن حضرت (امام حسن (ع)) با معاویه مصالحه نمود که امور ولایت مسلمانان به وی (معاویه) واگذار گردد، بر این شرط که با مسلمانان بر اساس کتاب خداوند و سنت پیامبر اکرم (ص) و سیرهٔ خلفای صالح عمل کند. و معاویه بن ابی سفیان نمی تواند برای پس از خویش، کسی را مشخص کند، بلکه باید امر [حکومت مسلمانان]

پس از وی با مشورت مسلمانان مشخص شود». «۴۶»

از این حدیث نیز استفاده می شود، در صورتی که به هر دلیل نتوان به نص عمل نمود، نوبت به شورا و آراء مسلمانان می رسد، و این مطلبی است در خور توجه.

۱۶- سقوط حکومت در انتخاب ناشایست مردم:

ما بارها به طرق مختلف از پیامبر اکرم (ص) روایت نمودیم که آن حضرت فرمود:

«هرگز امتی مردی را به رهبری انتخاب نمی کند که در بین آنان، شخصی بهتر از او باشد، مگر اینکه حکومت آنان به سقوط کشیده خواهد شد، مگر اینکه انتخاب ناشایست خود را جبران کنند». «۴۷»

از این روایت نیز استفاده می گردد که امر خلافت، امر امت و تعیین والی به دست مردم است.

۱۷- غصب خلافت در حکومت بدون مشورت مردم:

کتاب عیون از امام رضا (ع) به سند وی از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

---

(۴۶). صالحه علی ان یسلم الیه ولایه امر المسلمین علی ان یعمل بکتاب اللّه و سنه رسوله (ص) و سیره الخلفاء الصالحین. و لیس لمعاویه بن ابی سفیان ان یعهد الی احد من بعده عهدا. بل یکون الامر من بعده شوری بین المسلمین. بحار الانوار ۴۴/ ۶۵، تاریخ امام حسن مجتبی (ع) باب ۱۹.

(۴۷). ما ولت امه قط امرها رجلا- و فیهم اعلم منه الا- لم یزل امرهم یذهب سفالا حتی یرجعوا الی ما ترکوا. کتاب سلیم بن قیس/ ۱۱۸. برای تفصیل بیشتر به فصل اعتبار فقاهت و علم در حاکم از بخش چهارم کتاب مراجعه کنید.

«کسی که به نزد شما بیاید و در نظر داشته باشد جماعت شما را متفرق، و امر امت را غصب کند و بدون مشورت بر مردم حکومت راند او را به قتل برسانید». «۴۸»

در این روایت از اضافهٔ امر به امت استفاده می شود که اختیار تعیین امام به دست مردم است، و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۱۸- نهی شدن مردم از سپردن خلافت به زنان:

چنانچه پیش از این گذشت، صحیح بخاری و دیگر کتابها از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده اند که فرمود:

«هرگز رستگار نخواهند شد مردمی که زنی را به حکومت خویش برگزینند». «۴۹»

دلالت این روایت نظیر دلالت روایتی است که پیش از این گذشت.

۱۹- نهاده شدن وظیفهٔ تعیین امام بر عهده مردم:

در کتاب سلیم از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امامشان بر مسلمانان واجب است ... این است که عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند و دست یا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند، پیش از آنکه برای خویش پیشوای پاکدامن، آگاه، باتقوی، آشنا به قضا و سنت، که کار آنان را سر و سامان دهد، انتخاب کنند». «۵۰»

از این حدیث، وجوب اختیار و انتخاب مردم و اینکه این اختیار و انتخاب، منشأ اثر است استفاده می شود و لکن در رتبه ای پس از اختیار خداوند، پس در شرایطی که «امام

---

(۴۸). من جاءکم یرید ان یفرق الجماعه و یغصب الامه امرها و یتولی من غیر مشوره فاقتلوه. عیون اخبار الرضا ۲/ ۶۲، باب ۳۱، حدیث ۲۵۴.

(۴۹). لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأه. صحیح بخاری ۳/ ۹۱، کتاب المغازی، باب نامه های پیامبر (ص) به کسری و قیصر.

(۵۰). و الواجب فی حکم اللّه و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم او یقتل ... ان لا یعملوا عملا و لا یحدثوا حدثا و لا یقدموا یدا و لا رجلا و لا یبدءوا بشی ء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما، عفیفا عالما ورعا عارفا بالقضاء و السنه یجمع امرهم ... کتاب سلیم بن قیس/ ۱۸۲.

منصوب» در جامعه نیست نظیر عصر غیبت، انتخاب مردم همان چیزی است که امامت با آن منعقد می شود- بجاست به همه حدیث در این باب مراجعه شود.

۲۰- نقش مردم در نامهٔ مردم کوفه به امام حسین (ع) و پاسخ آن حضرت به آنان:

در نامهٔ بزرگان کوفه خدمت سید الشهداء امام حسین (ع) و پاسخ آن حضرت به آنان نیز سخن از امر مردم و انتخاب مردم به میان آمده. در نامهٔ مردم کوفه آمده است:

«اما بعد ستایش خدای را که دشمنان ستمگر جبار تو را درهم شکست، آنان که به ناروا بر این امت حکومت یافتند، آنان که حکومت را ربوده و منابع مالی جامعه و بیت المال را غصب، و بدون رضایت امت بر مردم حکمرانی نمودند».

و در پاسخ آن حضرت به آنان آمده است:

«و من برادر و پسرعمو و شخص مورد اعتماد از اهل بیتم مسلم بن عقیل را به سوی شما می فرستم، اگر وی به من نوشت که آراء عمومی شما و نظر افراد با درایت و فضیلت شما همان است که فرستادگان شما گفته و در نامه های خود نوشته اید، من بسرعت به طرف شما خواهم آمد». «۵۱»

در اینجا، بزرگان کوفه که در بین آنان اشخاصی همانند حبیب بن مظاهر بودند، امامت را امر امت دانسته و رضایت مردم را در آن، شرط دانسته اند. و امام (ع) نیز در پاسخ آنان، رأی عموم مردم و افراد با فضیلت و درایت، یعنی اهل حل و عقد (خبرگان) را که به طور طبیعی رضایت و رأی مردم را به دنبال دارد ملاک حرکت خویش و پذیرش حکومت آنان قرار داده اند.

۲۱- قبول امامت افراد عادل فریضه ای الهی بر مردم:

در کتاب دعائم از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«ولایت افراد عادل که خداوند بر ولایت و حکومت آنان و قبول مسئولیت از سوی آنان و کار برای آنان دستور فرموده، فریضه ای است از سوی خداوند». «۵۲»

این روایت، ظهور در این دارد که تعیین

---

(۵۱). و انی بـاعث الیکم اخی و ابن عمی و ثقتی من اهل بیتی مسـلم بن عقیل، فان کتب الی انه قـد اجتمع رأی ملأکم و ذوی الحجی و الفضل منکم علی مثل ما قدمت به رسـلکم و قرأت فی کتبکم فانی اقدم الیکم وشیکا. ارشاد مفید/ ۱۸۵. و کامل ابن اثیر ۴/ ۲۰ و ۲۱.

(۵۲). ولا-یه اهـل العـدل الـذین امر اللّه بولا-یتهم، و تولیتهم و قبولها و العمل لهم فرض من اللّه. دعائم الاسـلام ۲/ ۵۲۷، کتاب آداب القضاه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰۲

الهی، پس تعیین آن توسط مردم قهرا صحیح و نافذ است.

۲۲- دستور پیامبر اکرم (ص) به انتخاب فرمانده در جنگ موته:

تاریخ یعقوبی در نقل جریان جنگ موته از برخی افراد که در جنگ شـرکت داشـتند مطلبی دارد که خلاصهٔ آن، این است که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«فرماندهٔ لشـکر، زید بن حارثه است، اگر کشـته شد جعفر بن ابی طالب است، اگر کشته شد، عبد الله بن رواحه است، اگر وی نیز کشته شد مسلمانان هر کس را خواستند به فرماندهی خود انتخاب کنند». «۵۳»

در اینجـا پیـامبر اکرم (ص) انتخـاب امیر پس از عبـد الله بـن رواحـه را به خـود مسـلمانان واگـذار کرده است. از این عمـل آن حضـرت اسـتفاده می شود که چنین شـیوه ای صـحیح است و امـارت با همـهٔ احکام و لوازم آن که یکی از آنها لزوم تسـلیم و اطاعت است، با این شیوه منعقد می گردد.

۲۳- ضرورت تعیین رهبر، حتی در بین سه نفر:

در سنن ابی داود به سند خویش از ابی سعید خدری روایت شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«اگر سه نفر خواستند به مسافرتی بروند، یک نفر را از بین خود به فرماندهی انتخاب کنند». «۵۴»

و باز به سند خویش از ابی هریره از پیامبر اکرم (ص) نظیر این روایت را نقل کرده است.

و در مسند احمد، از عبد الله بن عمرو از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«هرگز بر سه نفر که در زمین فلاتی زندگی می کنند روا نیست مگر اینکه از میان خویش یکی را به امارت برگزینند». «۵۵»

---

(۵۳). امیر الجیش زید بن حارثه، فان قتل فجعفر بن ابی طالب، فان قتل فعبد اللّه بن رواحه، فان قتل فلیرتض المسلمون من احبّوا. تاریخ یعقوبی ۲/ ۴۹. همانند این روایت را ماوردی در احکام السلطانیه/ ۱۳ نیز نقل کرده است.

(۵۴). اذا خرج ثلاثه فی سفر فلیؤمروا احدهم.

سنن ابی داود ۲/ ۳۴، کتاب الجهاد، باب فی القوم یسافرون یؤمرون احدهم.

(۵۵). لا یحل لثلاثه نفر یکونون بارض فلاه الا امرّوا علیهم احدهم. مسند احمد ۲/ ۱۷۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰۳

از این روایت نیز استفاده می شود که اجتماع بشری جز به وسیلهٔ امیر و فرمانده به صلاح و نظم نمی گراید، و نیز استفاده می شود که در صورت نبودن نصب، مردم شایستگی چنین انتخابی را دارا هستند.

۲۴- نقش مردم در معاهدهٔ پیامبر (ص) با اهل مقنا:

در معاهدهٔ پیامبر اکرم (ص) با اهل مقنا آمده است:

«... و اینکه فرمانده ای بر شما حاکم نباشد مگر از میان خود شما یا یکی از اهل پیامبر خدا و السلام». «۵۶»

ظاهر این سخن این است که آنان می توانند از بین خویش یک نفر را به رهبری برگزینند.

و موارد دیگری از این قبیل که با بررسی و تتبع در روایات می توان بدان دست یافت.

البته این نکته را باید یادآور شد که غرض ما استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود.

بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم به دست آید که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است. و شارع مقدس نیز آن را امضاء فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست، اگر چه رتبهٔ نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن مجالی برای انتخاب باقی نمی ماند.

۲۵- فحوای فتاوای فقها در انتخاب قاضی تحکیم و مفتی و قاضی در صورت تعدد:

دلیل دیگر جواز انتخاب، فحوای فتاوایی است که در صورت تعدد مفتی و قاضی و امام جماعت، فقها به جواز و صحت انتخاب یکی از آنها فتوا داده اند و نیز در قاضی تحکیم اجازه فرموده اند دو طرف دعوی شخصی را با رضایت خود برای قضاوت انتخاب کنند [که هنگامی که در این موارد بتوان با انتخاب، فرد مورد نظر را مشخص نمود به طریق اولی در مورد رهبر جامعه که مردم نیاز بیشتری به آن دارند باید این انتخاب جایز باشد] مگر اینکه گفته شود انتخاب در اینجا پس از تحقق نصب عام و تحقق مشروعیت آن است.

---

(۵۶).

و ان لیس علیکم امیر الّا من انفسکم او من اهل رسول اللّه. و السلام. الوثائق السیاسیه/ ۱۲۰ شمارهٔ ۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰۴

۲۶- آیات و روایات بیعت:

از جمله دیگر دلایل جواز انتخاب، آیات و روایات بیعت است که تعداد آن نیز نسبتا زیاد می باشد و از ظاهر آنها استفاده می شود که یکی از راههای انشاء و انعقاد ولایت، بیعت است که با توجه به اینکه مسأله بیعت یک مسأله مهم و مورد توجه در قرآن و روایات است باید در یک بحث مستقل به بحث و بررسی آن پرداخت که اکنون ما، در فصل آینده به بررسی آن می پردازیم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰۵

فصل پنجم ماهیت و حقیقت بیعت

اشاره

آیا بیعت وسیلهٔ انشاء ولایت و واسطهٔ اعطای این مقام به والی است؟

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۳۰۵

آیا بیعت وسیلهٔ اعتراف به ولایتی است که از پیش تحقق یافته و در جهت تقویت آن است؟

آیا بیعت میثاق و پیمانی است بین دو نفر، یا دو قبیله، یا بین رهبر و مردم نسبت به امور مشخصی از امور تنفیذی و اجرایی؟

آیا بیعت در مواردی برای بستن و محکم کردن پیمان رهبری و در موارد دیگر برای مفهوم و معانی دیگر به کار می رود؟

اینها همه دیدگاههای مختلفی در مسأله است که باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد، ما، در ابتدا برخی از آیات و روایاتی را که در آن از بیعت سخن به میان آمده یادآور می شویم، آنگاه به بحث و بررسی ماهیت آن می پردازیم.

آیات و روایات بیعت:

[آیهٔ اول]

۱- خداوند تبارک و تعالی می فرماید:

«لَقَدْ رَضِیَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِینَ إِذْ یُبایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَهِ فَعَلِمَ ما فِی قُلُوبِهِمْ،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰۶

فَأَنْزَلَ السَّکِینَهَ عَلَیْهِمْ وَ أَثابَهُمْ فَتْحاً قَرِیباً» «۱»

«خداوند از مؤمنانی که زیر درخت [معهود حدیبیه] با تو بیعت کردند به حقیقت خوشنود گشت و از وفا و خلوص قلبی آنها آگاه بود که وقار و اطمینان کامل بر آنان نازل فرمود و آنان را به فتحی نزدیک پاداش داد».

و نیز می فرماید:

«إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ اللّهَ، یَدُ اللّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ، فَمَنْ نَکَثَ فَإِنَّما یَنْکُثُ عَلی نَفْسِهِ، وَ مَنْ أَوْفی بِما عاهَدَ عَلَیْهُ اللّهَ فَسَیُؤْتِیهِ أَجْراً عَظِیماً». «۲»

«ای پیامبر، مؤمنانی

که با تو (در حـدیبیه) بیعت کردنـد در حقیقت با خـدا بیعت کردنـد، دست خدا بالای دست آنهاست، پس از آن هر که نقض بیعت کنـد در حقیقت بر زیان و هلاکت خویش اقـدام کرده، و هر کس به عهدی که با خدا بسـته وفا کند، بزودی خدا به وی پاداش بزرگ عطا خواهد کرد».

این دو آیه در ارتباط با بیعت حدیبیه که در سال ششم هجری واقع شده، می باشد «۳».

به مناسـبت کلمه «رضـی» در آیـهٔ شـریفه، این بیعت در تاریـخ به نـام بیعت رضوان شـناخته می شود، و مراد از «بِمَا فِی قُلُوبِهِمْ» خوفی است که از مشـرکین در دل مسـلمانان بود، یـا اینکه مراد صـدق نیت و صبر مسـلمانان است. و مراد به «سـکینه» آرامش درون و اطمینانی است که برای مسلمانان به وجود آمد. و جملهٔ «یَدُ اللّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ» یا تأکید جملهٔ پیشین است، و گویا دست پیامبر (ص) که با آن بیعت کردنـد دست خـدا قلمـداد شـده است، یا از آن رو که چون بیعت با پیامبر اکرم (ص) بیعت با خدا محسوب شده، اینگونه تصور شده که در بیعت دست خدا بالای دست آنان است. برخی نیز گفته اند، معنای آن، این است که در نصـرت و یـاری رسانـدن به پیـامبر (ص) یـاری خداونـد فراتر از یـاری آنـان است. در واقع به پیامبر اکرم گفته می شود در صورت پیمان شکنی مردم، نباید ناراحت شود، بلکه به نصرت خدا

---

(۱). فتح (۴۸)/ ۱۸.

(۲). فتح (۴۸)/ ۱۰.

(۳). در سال شـشم هجرت، رسول خدا (ص) قصد زیارت خانهٔ خدا نمود، هفتاد شتر برای قربانی برداشت و به همراه مسلمانان به طرف مکه حرکت فرمودند، قریش

از جریـان مطلع شـده و بـا یکـدیگر همپیمـان شدنـد که نگذارنـد مسـلمانان به مکه وارد شونـد. پیـامبر اکرم (ص) از بیراهه به حدیبیه- محلی نزدیک مکه- وارد شد و مسـلمانان نیز برای اینکه برای مقابله با مشـرکین از آمادگی بیشتری برخوردار باشـند، همهٔ آنها- که تعدادشان به نقل برخی از مورخین هزار و چهارصد نفر بود- در زیر درختی (درخت سمره) با پیامبر اکرم (ص) بیعت کردند. البته در این ماجرا کار مسـلمانان با مشـرکین به صـلح انجامید و قرارداد معروف صـلح حدیبیه بین طرفین به امضا رسید. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۰۷

تکیه کند، نه به نصرت مردم.

باز ممکن است «یـد- دست خدا» کنایه از قوه و قدرت باشد و آیهٔ شـریفه بخواهد بفرماید قوت خدا فراتر از قوت آنان است و اوست که با نیروی خویش، آنان را یاری می بخشد.

از ایـن آیـه اسـتفاده می گردد که بیعت گرچه به خـودی خـود دارای اهمیت است و لکن در طبع آن، هم احتمـال وفـا، و هم احتمـال پیمـان شـکنی وجـود دارد، از این رو به کسـانی که بر بیعت وفـادار می ماننـد، اجر عظیم بشـارت داده شـده و به طور ضمنی «بیعت» کسانی که پیمان خود با پیامبر (ص) را شکسـته و به حالت قبل از بیعت بازمی گردنـد را بی ارزش اعلام نموده است.

۳- و در مسند احمد حنبل آمده است:

«به سـلمه بن اکوع گفتم در روز حـدیبیه شـما بر چه چیز با پیامبر خـدا (ص) بیعت کردیـد؟ گفت: بیعت کردیم بر پایـداری تا شهادت «۴»».

۴- و باز در همان کتاب از جابر روایت شده که گفت:

«در روز حدیبیه با پیامبر خدا (ص) بیعت کردیم که از

صحنهٔ جهاد نگریزیم». «۵»

۵- و در مجمع البیان از عبد الله بن معقل روایت شده که گفت:

«آنان با پیامبر بر شهادت بیعت نکردند، بلکه بیعت کردند که از معرکه نگریزند». «۶»

[آیهٔ دوم]

۶- و خداوند تبارک و تعالی می فرماید:

«یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا جاءَکَ الْمُؤْمِناتُ یُبایِعْنَکَ عَلی أَنْ لا یُشْرِکْنَ بِاللَّهِ شَیْئاً وَ لا یَسْرِقْنَ وَ لا یَزْنِینَ وَ لا یَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَ لا یَأْتِینَ بِبُهْتانٍ یَفْتَرِینَهُ بَیْنَ أَیْدِیهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لا یَعْصِینَکَ فِی مَعْرُوفٍ فَبایِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ». «۷»

«ای پیامبر، چون زنان مؤمن نزد تو آیند که با تو بیعت کنند بر اینکه هرگز به خدا شرک نورزند، و سرقت نکنند، و زناکاری نکنند، و اولاد خود را به قتل

---

(۴). قلت لسلمه بن الاکوع علی ای شی ء بایعتم رسول اللّه (ص) یوم الحدیبیه؟ قال: بایعناه علی الموت. مسند احمد ۴/ ۵۱. نظیر آن در الدر المنثور ۶/ ۷۴ نیز وارد شده است.

(۵). بایعنا نبی الله یوم الحدیبیه علی ان لا نفر. مسند احمد ۳/ ۲۹۲.

(۶). لم یبایعهم علی الموت و انما بایعهم علی ان لا یفروا. مجمع البیان ۵/ ۱۱۷ (جزء نهم).

(۷). ممتحنه (۶۰)/ ۱۲.

نرسانند، و بر کسی افترا و بهتان در میان دو دست و پای خود نبندند، و با تو در هیچ امر معروفی مخالفت نکنند، بدین شرایط با آنان بیعت کن و بر آنان از خدا آمرزش و غفران طلب، که خدا بسیار آمرزندهٔ مهربان است».

۷- در تفسیر نور الثقلین از کافی به سند صحیح از ابان، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«آنگاه که پیامبر خدا (ص)

مکه را فتح نمود، مردان همه با وی بیعت کردند، آنگاه زنان آمدند که با وی بیعت کنند، در آن هنگام خداوند عز و جل این آیه را نازل فرمود: «یٰا أَیُّهَا النَّبِیُّ ...».

ام حکیم گفت: ... ای پیامبر خدا چگونه با تو بیعت کنیم؟ حضرت فرمود:

من با زنها دست نمی دهم، آنگاه قدحی از آب فرا خواند و دست خویش در آب زد و بیرون آورد و فرمود: دست خویش را در این آب فرو برید». «۸»

به همین مضمون روایات دیگری نیز در همان کتاب (نور الثقلین) وارد شده است.

۸- و باز نور الثقلین به نقل از صحیح بخاری از عایشه روایت نموده که گفت:

«پیامبر خدا (ص) با قرائت این آیه که «زنان شرک به خدا نورزند» با زنان بیعت نمود و هرگز دست آن حضرت با دست زن تماس پیدا نکرد، مگر اینکه مالك (و همسر) وی باشد». «۹»

۹- و باز روایت شده که آن حضرت هنگامی که خواست با زنان بیعت کند، قدحی از آب فراخواند و دست خویش را در آن فرو برد، آنگاه آنان نیز دست خود را در آن فرو بردند برخی نیز گفته اند پیامبر اکرم (ص) از زیر لباس با آنان دست داد. «۱۰»

خلاصۀ کلام اینکه بیعت پیامبر اکرم (ص) در حدیبیه و در فتح مکه، هر دو در قرآن ذکر گردیده و از این آیات استفاده می شود که بیعت از اموری است که در شریعت اسلام اهتمام ویژه ای به آنان مبذول شده است.

---

(۸). لما فتح رسول اللّه (ص) مکه بایع الرجال، ثم جاءت النساء یبایعنه، فانزل اللّه- عز و جل- یا أیها النبی.

الآیه ... قالت ام حکیم ...

يا رسول اللّه كيف نبايعك؟ قال: اننى لا اصافح النساء فـدعا بقـدح من ماء فادخل يـده ثم اخرجها فقال: ادخلن ايدكن فى هذا الماء. نور الثقلين ۵/ ۳۰۷.

(۹). كـان النبى (ص) يبـايع النساء بالكلام بهـذه الآيه ان لا يشـركن بالله شـيئا. و ما مست يـد رسول اللّه (ص) يـد امرأه يملكها. صحيح بخارى ۴/ ۲۴۷، كتاب الاحكام، باب بيعت النساء. و نور الثقلين ۵/ ۳۰۹.

(۱۰). و روى انه (ص) اذا بـايع النسـاء دعا بقـدح فغمس يـده فيه ثم غمس ايـديهن فيه. و قيل انه كان يبايعهن من وراء الثواب، نور الثقلين ۵/ ۳۰۹. تفسير سورهٔ ممتحنه، حديث ۳۶ و مجمع البيان ۵/ ۲۷۶. جزء نهم.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۲، ص: ۳۰۹

۱۰- در سيرهٔ ابن هشام از زهرى مطالبى آمده كه خلاصهٔ آن اينگونه است:

«پيامبر اكرم (ص) به نزد بنى عامر بن صعصـعه آمد و آنان را به ايمان و اطاعت از خداوند فراخواند، و پيامبرى خود را به آنان عرضه نمود. يكى از آنان گفت ...

اگر ما با تو در حكومت بيعت كنيم، آنگاه خداونـد تو را بر مخالفانت پيروز نمود، آيا پس از تو، حكومت در اختيار ما خواهد بود؟ حضرت فرمود: «الامر الى الله يضعه حيث يشاء» حكومت به دست خداست و در اختيار هر كس خواسته باشد مى گذارد.

آن شـخص گفت: آيـا در دفـاع از تو سـينه هايمـان را سپر تيرهـاى عرب كنيم، اما در صورت پيروزى حكومت از آن ديگران باشد؟ ما نيازى به حكومت تو نداريم. آنگاه از آن حضرت روى گردان شدند». «۱۱»

ظاهرا مراد از لفظ امر (در متن عربى روايت) همان رهبرى و حكومت است، و از روايت استفاده مى شود

که بیعت برای اثبات و تحقق حکومت یا برای قبول رسالت آن حضرت است، که خواه ناخواه تشکیل حکومت نیز در پی بی آن خواهد بود.

۱۱- و باز در همان کتاب در ارتباط با بیعت عقبهٔ اول «۱۲» آمده است:

«آنـان (مردم مـدینه) با رسول خـدا (ص) بر اساس بیعت نساء بیعت کردنـد و این پیش از آن بود که جهاد بر مسلمانان واجب شده باشد». «۱۳»

۱۲- و باز از عباده بن صامت روایت نموده که گفت:

«من در عقبهٔ اولی حضور داشتم، ما دوازده نفر بودیم که با رسول خدا (ص)

---

(۱۱). سیرهٔ ابن هشام ۲/ ۶۶.

(۱۲). هنگامی که در مراسم حج، قبایل مختلف به زیارت کعبه می آمدنـد، پیامبر اکرم (ص) در مکه و منا و عرفات و جاهای مختلف بـا آنـان سـخن می گفت و از آنـان می خواست که به دین اسـلام بگرونـد. در سـال یـازدهم بعثت با تعـدادی از قبیلهٔ خزرج از اهالی مـدینه ملاقات فرمود و آنان اسـلام را پذیرفتنـد. سال بعـد در همان محل عقبه که در منی واقع شده بود، تعداد دوازده نفر با آن حضـرت بیعت کردنـد، مفاد بیعت آنان بر این اساس بود که به خدا شـرک نورزند، دزدی نکنند، مرتکب زنا نشونـد، فرزندان خود را نکشـند، به یکدیگر بهتان و افترا نزنند و در کارهای نیک نافرمانی خدا نکنند. این بیعت را در تاریخ، بیعت نساء نیز نامیـده انـد، چرا که پیامبر اکرم (ص) در فتـح مکه نیز طبق آیهٔ شـریفهٔ سورهٔ ممتحنه از زنان بر اساس همین امور بیعت گرفت.

بیعت دوم در سال بعد انجام گرفت. در آن سال حدود پانصد نفر از مردم مدینه به مکه مسافرت کردند و در

کنار عقبه با آن حضرت ملاقات نمودند، در این ملاقات پیامبر اکرم پس از تلاوت آیاتی از قرآن به آنان فرمود: من با شما بیعت می کنم و پیمان می بندم که در وطن خود از من همانند کسان خویش دفاع کنید. این بیعت در تاریخ به عنوان بیعت جهاد و یا بیعت عقبهٔ ثانیه شهرت یافته است. (مقرر)

(۱۳). سیرهٔ ابن هشام ۲/ ۷۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۰

بر اساس بیعت نساء بیعت کردیم، و این پیش از آن بود که جهاد بر مسلمانان واجب شود». «۱۴»

مراد از بیعت نساء مضمون آیهٔ سورهٔ ممتحنه (یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا جاءَکَ الْمُؤْمِناتُ ...) است که در آن نامی از جهاد آورده نشده است.

۱۳- و باز در همان کتاب در ارتباط با بیعت عقبهٔ دوم آمده است:

«پیامبر (ص) با آنان سخن گفت و برایشان قرآن خواند و به ایمان و اطاعت از خداوند دعوت، و به اسلام تشویقشان نمود، آنگاه فرمود: «ابایعکم علی ان تمنعونی ما تمنعون منه نساءکم و ابناءکم» با شما بیعت می کنم بر این اساس که از من دفاع کنید آن چنانکه از زنان و فرزندان خویش دفاع می کنید. آنگاه «براء بن معرور» دست آن حضرت را گرفت و گفت: بلی ... [سپس به رسول خدا گفت] با ما بیعت کن، به خدا سوگند ما فرزندان جنگ و اهل شمشیر و سلاح هستیم ... کعب گوید آنگاه پیامبر خدا (ص) فرمود: «دوازده نفر نقیب- یعنی رابط و نماینده- از میان خویش انتخاب کنید تا رابط من با قوم و قبیلهٔ خود باشند».

دوازده نفر از میان افراد انتخاب شدند ... ابن اسحاق گوید: «عاصم بن عمر

بـن قتـاده» برای من نقـل کرد هنگـامی که افراد برای بیعت بـا رسـول خـدا (ص) اجتمـاع نمودنـد، «عبـاس بن عبـاده بن نضـلهٔ انصاری» همپیمان بنی سالم بن عوف گفت: ای خزرجیان آیا می دانید بر چه اساس با این مرد بیعت می کنید؟ گفتند:

بلی. گفت شـما با او برای جنگ سـرخ [کشـتن و کشته شدن] و جنگ سیاه [تحمل فقر و مشکلات اقتصادی، یا جنگ با کفار سرخ پوست و سـیاهپوست] بیعت می کنیـد ... آنگاه به آن حضـرت گفتند دست خویش را برای بیعت دراز کن. آن حضـرت دست خود را گشود و آنـان بـا وی بیعت کردنـد ... آنگـاه کعب بن مالـک گفت: هنگـامی که مـا بـا رسول خـدا (ص) بیعت کردیم، شیطان از بالای عقبه بـا بلنـدترین صـدایی که برای اولین بار آن را می شـنیدیم گفت: ای جباجب [ای کسانی که در منزلها سـکونت دارید] آیا می دانید که مذمّم [مراد آن ملعون، حضرت محمد (ص)، است] و افراد صائبی [یعنی افراد خارج از دین] همراه با وی برای جنگ با شما گرد آمده اند». «۱۵»

---

(۱۴). سیرهٔ ابن هشام ۲/ ۷۵.

(۱۵). سیرهٔ ابن هشام ۲/ ۸۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۱

۱۴- همین داستان در کتاب اعلام الوری نیز آمده و در آخر آن از علی بن ابراهیم نقل شده است:

«هنگـامی که مردم مـدینه گرد آمـده و با پیامبر خـدا (ص)، بیعت کردنـد شـیطان فریاد زد: ای جماعت قریش و ای عرب، این محمد است و افراد صائبی اوس و خزرج، که برای جنگ با شما در این عقبه با وی بیعت کرده اند». «۱۶»

۱۵- و چون پیامبر خدا (ص) مکه را فتح نمود برای بیعت با مردم

بر کوه صـفا جلوس نمود، عمر بن خطـاب در کنـار او قرار گرفت، و مردم برای بیعت بـا آن حضـرت اجتمـاع نمودنـد و پیامبر اکرم (ص) با آنان بر اساس پیروی از خدا و رسول در حدّ توان، بیعت گرفت.

بیعت با مردان اینگونه بود و اما بیعت با زنان: چون آن حضـرت از بیعت مردان فراغت یافت، با زنان بیعت نمود، در ابتـدا زنان از قریش برای بیعت آمدند ... «۱۷» همـهٔ اینها مربوط به برخی از بیعتهای مردم با پیامبر اکرم (ص) بود که در قرآن و احادیث از آنها یاد شده بود. و امّا سایر نمونه های بیعت:

بیعت با امیر المؤمنین (ع):

۱۶- کتاب احتجاج در ارتباط با داستان غدیر خم و خطابهٔ پیامبر اکرم (ص) از امام محمد باقر (ع) روایت نموده که فرمود:

«و این چنین پیـامبر خـدا (ص)، برای علی (ع) بر خلافت، به تعـداد اصـحاب حضـرت موسـی بیعت گرفت، ولی آنان بیعت را شکسـتند ... (و خداونـد متعال می فرماید) او را علم و پرچم مردم قرار ده و عهد و میثاق و بیعت وی را تجدید کن و آن بیعت و میثـاقی که با من داشـتند و عهـدی که با من بسـته بودنـد در مورد ولایت ولی من و مولای آنان و مولای هر زن و مرد مؤمن یعنی ولایت علی بن ابی طالب (ع) را به یادشان آر ... و ای محمد، علی را علم قرار ده و از آنان بر خلافت وی بیعت بگیر ...

[و در ادامه به نقـل از گفتـار پیـامبر اکرم (ص) می فرمایـد]: ای مردم! من مسائـل را برای شـما بیـان کرده و مطـالب را به شـما فهماندم و این علی

است که پس از من، مسائل را به شما گوشزد می کند، آگاه باشید که پس از پایان سخن

---

(۱۶). اعلام الوری/ ۴۰، فصل هفتم.

(۱۷). کامل ابن اثیر ۲/ ۲۵۲.

من برای بیعت با وی دست به دست من بدهید و اقرار به ولایت او کنید.

آنگاه بعد از من نیز برای بیعت دست به دست او (علی (ع) بدهید، بدانید که من با خدا بیعت نموده و پیمان بسته ام و علی با من بیعت کرده و من از سوی خداوند برای او بیعت می گیرم و آن کس که پیمان بشکند علیه خویش پیمان شکسته است ...

ای مردم از خدا بپرهیزید و با علی امیر المؤمنین و حسن و حسین و سایر ائمه بیعت کنید، اینان کلمهٔ پاک و جاویدان هستند، خداوند آنکه مکر کند را هلاک و آنکه وفادار ماند را رحمت کند ...

در این هنگام مردم ندا دادند: شنیدیم و امر خدا و رسول وی را با دلها و زبانها و دستهایمان اطاعت کردیم. پس برای بیعت با پیامبر خدا (ص) و علی (ع) هجوم آورده و به آنان دست دادند ... و از آن هنگام دست دادن (در اسلام) سنت و رسم شد و کسانی که حق خلافت نیز نداشتند آن را به کار گرفتند». «۱۸»

۱۷- و در ارشاد مفید آمده است: طبق روایت شعبی هنگامی که عبد اللّه بن عمر بن خطاب و سعد بن ابی وقاص، و محمد بن مسلمه و حسّان بن ثابت و اسامه بن زید، از بیعت امیر المؤمنین (ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه ای فرمود:

«ای مردم! شما با من بر اساس

آنچـه دیگران پیش از مـن بر اسـاس آن بیعـت کردنـد، بیعـت کردیـد. مردم پیش از اینکه بیعت کننـد، صـاحب اختیارنـد، اما هنگامی که بیعت کردند دیگر اختیاری (در نافرمانی) برای آنان نیست

همانا وظیفـهٔ امام اسـتقامت است و وظیفهٔ مردم تسـلیم نظر او بودن، و این بیعت همگانی بود، کسـی که از آن روی بگرداند از دین اسـلام روی گردان شده، و راه دیگری به غیر راه اهل اسـلام را پیموده است، و بیعت شـما با من یک امر ناگهانی و بدون فکر و آگاهی نبود و امر من با شما یکی نیست، من شما را برای خدا می خواهم و شما من را برای خودتان «۱۹»».

---

(۱۸). احتجاج طبرسی ۱/ ۳۴- ۴۱.

(۱۹). أیهـا الناس، انکم بایعتمونی علی ما بویع علیه من کان قبلی، و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا، فاذا بایعوا فلا خیار لهم، و ان علی الامام الاسـتقامه و علی الرعیه التسـلیم. و هذه بیعه عامه من رغب عنها رغب عن دین الاسـلام و اتبع غیر سبیل اهله و لم تکن بیعتکم ایای فلته و لیس امری و امرکم واحدا و انی اریدکم لله و انتم تریدوننی لانفسکم. ارشاد مفید/ ۱۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۳

فراز آخر این کلام در نهج البلاغه نیز آمده است. «۲۰»

۱۸- و در نهج البلاغه آمده است:

«شـما به سوی من شـتافتید هماننـد شـتافتن حیوان تازه بچه به دنیا آورده، به سوی فرزنـدش، می گفتیـد البیعه، البیعه، دسـتم را بسـتم، شـما آن را گشودید، دسـتم را کشـیدم، شـما آن را به سـمت خود کشـیدید، بار خدایا، این دو (طلحه و زبیر) پیمان مرا قطع، و به من ستم کرده و

بیعتم را شکسته و مردم را علیه من شوراندند». «۲۱»

در متن عربی روایت «العوذ» جمع «عائذ» به معنی حیوان تازه فرزند به دنیا آورده است و واژهٔ «مطفل» حیوان دارای طفل است که جمع آن می شود «مطافیل». و «تألیب» به معنی تحریک و شوراندن مردم است.

۱۹- و باز در نهج البلاغه آمده است:

«شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما آن را کشیدید، من جمع کردم، آنگاه شما به من هجوم آوردید، همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش به هنگام خوردن آب، تا جایی که کفش از پای درآمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیر دست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت با من تا به آنجا رسید که کودکان به وجد آمده و افراد مسن خرامان برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق بدون روبند برای بیعت شتافتند». «۲۲»

در متن عربی روایت، واژهٔ «هدج» به معنی راه رفتن فرد ناتوان است. و «حسرت» یعنی: پوشش از صورت در تلاش برای رفتن به بیعت کنار رفت. و «کعاب» بر وزن سحاب، هنگامی که پستانهای دختر برآمده شده و آمادهٔ ازدواج می گردد و کنار رفتن روبند، بیانگر

---

(۲۰). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۳۶، فیض/ ۱۴۷، لح/ ۱۹۴.

(۲۱). فاقبلتم الیّ اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون: البیعه، البیعه. قبضت یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجذبتموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و ألبّا الناس علیّ. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۳۷، فیض ۴۲۰، لح/ ۱۹۵ و در نهج البلاغه فیض و صالح به جای «قبضت یدی» قبضت کفی و در نسخهٔ

صالح به جای کلمه «فجذبتموها» فجاذبتموها آمده است.

(۲۲). و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککتم علی تداک الابل الهیم علی حیاضها یوم ورودها، حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطئی الضعیف و بلغ من سرور الناس ببیعتهم ایای ان ابتهج بها الصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۹، فیض/ ۲۲۹، فیض/ ۷۷۲، لح/ ۳۵۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۴

علاقه و سرعت آنان برای انجام بیعت است.

۲۰- و باز در نهج البلاغه در نامهٔ آن حضرت به طلحه و زبیر آمده است:

«اما بعد، شما به خوبی می دانید- اگر چه پنهان می کنید- که من به دنبال مردم نیامدم تا آنان به سراغ من آمدند، و با آنان بیعت نکردم تا آنان با من بیعت کردند و شما نیز از آنان هستید که به سراغ من آمدند و با من بیعت کردند، و تودهٔ مردم نیز به خاطر قدرت و زور و حادثه ای ناگهانی با من بیعت نکردند، پس اگر شما از روی اطاعت با من بیعت کردید، از پیمان شکنی خود بازگردید و تا دیر نشده در پیشگاه خداوند توبه کنید، و اگر از روی کراهت و اجبار بیعت کردید خود راه را برای من علیه خویش گشودید، چرا که ظاهرا اظهار فرمانبرداری کردید، اما نافرمانی خود را پوشاندید». «۲۳»

۲۱- و باز در نهج البلاغه ضمن نامهٔ آن حضرت به معاویه آمده است:

«همهٔ آن کسانی که با أبو بکر و عمر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند، با من نیز بیعت کردند، و هرگز کسانی که در روز

بیعت حضور داشته اند، نمی توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده اند آن را رد کنند.

همانـا کـار به دست شورایی از مهـاجرین و انصار است، اگر آنان بر کسـی وحـدت نظر پیـدا کرده و او را امام خویش بـدانند چنین عملی مورد رضایت خداوند نیز هست، پس اگر کسی با ایراد طعنه و تهمت یا ایجاد بدعت از اطاعت وی خارج گردید، باید او را به آنچه از آن خارج شده بازگرداند. و اگر امتناع کرد باید با وی به خاطر پیروی غیر راه مؤمنان جنگید و خداوند او را به گمراهی خود رها خواهد نمود». «۲۴»

۲۲- و باز در نهج البلاغه ضمن نامهٔ آن حضرت به معاویه آمده است:

---

(۲۳). امّا بعـد، فقـد علمتمـا- و إن کتمتمـا- انی لم ارد الناس حتی ارادونی، و لم ابایعهم حتی بایعونی، و انکما ممن ارادنی و بـایعنی، و ان العامه لم تبایعنی لسـلطان غالب و لا لعرض حاضـر. فان کنتما بایعتمانی طائعین فارجعا و توبا الی اللّه من قریب. و ان کنتما بایعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهار کما الطاعه و اسـرار کما المعصیه. نهج البلاغه، نامهٔ ۵۴، فیض/ ۱۰۳۵، لح/ ۴۴۵.

(۲۴). انه بایعنی القوم الـذین بایعوا ابا بکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه. فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یرد، و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک (لله) رضا.

فـان خرج عن امرهم خـارج بطعن او بـدعه ردوه الی مـا خرج منه، فـان ابی قـاتلوه علی اتبـاعه غیر سبیـل المؤمنین و ولاه اللّه ما تولی. نهج البلاغه، نامهٔ ۶، فیض/ ۸۴۰، لح/

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۵

«بیعت یک بار بیش نیست، تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن اختیار فسخ نخواهد بود. آن کس که از این بیعت سر بتابد طعنه زن و عیب جو خوانده می شود و آن که در قبول و رد آن اندیشه کند بی اعتنا به اسلام است». «۲۵»

و نمونه های دیگری که در بیعت با امیر المؤمنین (ع) وارد شده، و کتابهای تاریخ همانند تاریخ طبری، کامل، ارشاد و نیز نهج البلاغه و دیگر کتابها از ذکر آن پر است و علاوه بر آنچه تاکنون گفته شد می توان به خطبه های شمارهٔ ۸- ۳۴- ۳۷- ۷۳- ۱۳۶- ۱۷۲- ۱۷۳- ۲۱۸ و نامه های ۱- ۸- ۷۵ نهج البلاغه مراجعه نمود. «۲۶» برخی از آنها ضمن بحثهای آینده نیز خواهد آمد.

بیعت با امام حسن و امام حسین علیهما السلام:

۲۳- در ارشاد مفید به سند خویش از ابی اسحاق سبیعی و دیگران آمده است که گفتند:

«حسن بن علی (ع) در صبح شبی که امیر المؤمنین (ع) از دنیا رحلت فرمود برای مردم خطبه خواند ... آنگاه نشست و عبد الله بن عباس بپاخاست و در حضور آن حضرت گفت: ای مردم، این پسر پیامبر شما و وصی و جانشین امام شماست، با او بیعت کنید. مردم از این پیشنهاد استقبال کرده و گفتند: چقدر ما، وی را دوست داریم و تا چه اندازه به گردن ما حق دارد، آنگاه برای خلافت با آن حضرت بیعت کردند». «۲۷»

۲۴- و نیز در همان کتاب (دربارهٔ بیعت مردم کوفه با حضرت مسلم (ع)) آمده است:

«آنگاه که مردم کوفه به حسین بن علی (ع) نوشتند که ما بدون امام هستیم، به سوی ما حرکت

کن، شاید خداوند به وسیلهٔ تو، ما را به راه حق هدایت کند، آن حضرت پسر عموی خویش مسلم بن عقیل را به عنوان نمایندهٔ خود به آن دیار فرستاد. شیعیان اطراف مسلم را گرفتند و آنگاه که تعدادی اطراف او جمع شدند، ایشان نامهٔ امام حسین (ع) را در حالی که اشک از چشمان مردم جاری بود

---

(۲۵). لانها بیعه واحده لا یثنی فیها النظر و لا یستأنف فیها الخیار، الخارج منها طاعن، و المروی فیها مداهن.

نهج البلاغه نامهٔ ۷، فیض/ ۸۴۳، لح ۳۶۷.

(۲۶). نهج البلاغه با شرح عبده: ۱/ ۳۸، ۸۰، ۸۵، ۱۲۰ و ۲/ ۲۶، ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۲۸ و ۳/ ۳، ۹، ۱۴۹.

(۲۷). ارشاد مفید/ ۱۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۶

برای آنان خواند، سپس مردم با وی بیعت کردند تا هجده هزار نفر. آنگاه مسلم به امام حسین (ع) نامه نوشت و او را از بیعت هجده هزار نفر خبر داد و درخواست کرد که به طرف کوفه حرکت فرماید» «۲۸».

روشن است که بیعت مردم با حضرت مسلم بر اساس تعهد به اطاعت و قبول امامت و رهبری امام حسین (ع) بوده است.

بیعت با امام رضا (ع):

۲۵- صدوق در عیون به سند خویش از افرادی به نقل از ریان بن شبیب روایت کرده است که گفت:

«چون مأمون خواست برای خویش به عنوان امیر المؤمنین، و برای ابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) به عنوان ولایت عهد، و برای فضل بن سهل به عنوان وزارت از مردم بیعت بگیرد، دستور داد سه کرسی گذاشتند. چون به روی آن کرسیها نشستند اجازه داد مردم برای بیعت وارد شوند، مردم می آمدند دستهای خویش را از

سر انگشت شست تـا انگشت خنصـر (یعنی چهـارمین انگشت) به دست آنان می زدنـد و بیرون می رفتنـد (از پایین به بالا). تا اینکه در آخر، جوانی از انصار آمد و (بر عکس سایرین) از سر انگشت خنصر تا سر انگشت شست به دست آنان زد. امام رضا (ع) تبسم کرد و فرمود: «همـهٔ آن کسـانی که بـا ما بیعت کردنـد فسـخ بیعت کردنـد به غیر از این جوان که عقـد بیعت نمود»، مأمون گفت:

بین عقد بیعت و فسخ بیعت چه فرقی است! حضـرت فرمود: «عقد بیعت از سر انگشت خنصر تا انگشت شست است و فسخ آن از سـر انگشت شـست تا سـر انگشت خنصـر است». در این هنگام سر و صدای مردم بلند شد، مأمون دستور داد طبق آنچه امام رضا (ع) فرموده دو مرتبه مردم بیعت کنند.

مردم می گفتند چگونه کسـی که چگونگی عقد بیعت را نمی داند سـزاوار رهبری و امامت جامعه است؟ آن کس که اینگونه مسائل را می دانـد به امامت سـزاوارتر از کسـی است که نمی داند، و همین مسأله مأمون را وادار نمود آن حضـرت را مسـموم کند. «۲۹»

این داستان را کتاب نور الثقلین نیز از کتاب عیون نقل کرده است. «۳۰»

---

(۲۸). ارشاد مفید/ ۱۸۶.

(۲۹). عیون اخبار الرضا ۲/ ۲۳۸، باب ۵۹، حدیث ۲ و نور الثقلین ۵/ ۶۰.

(۳۰). عیون اخبار الرضا ۲/ ۲۳۸، باب ۵۹، حدیث ۲ و نور الثقلین ۵/ ۶۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۷

بیعت با امام زمان ولی عصر (عج):

۲۶- در روایت ابی بصیر، از امام محمد باقر (ع) دربارهٔ حکومت امام قائم (عج) آمده است:

«به خدا سوگند، گویا من آن حضرت را بین رکن و مقام مشاهده می کنم که مردم

با وی بر اساس یک امر جدید و کتاب جدید و قدرت جدید از آسمان بیعت می کنند.» «۳۱»

شاید مراد به امر جدید حکومت اسلامی صالح عادل، یا آن اسلام پاک و خالص که پیامبر اکرم (ص) برای امت اسلامی آورد، باشد. و مراد به «کتاب جدید» قرآن کریم با شرح و تفسیری است که به املای حضرت رسول (ص) و خط امیر المؤمنین (ع) در نزد آن حضرت وجود دارد.

چنانچه روایاتی به این مضمون وارد شده است وگرنه قرآنی که به دست ماست کتاب حقی است که از هیچ سو، باطل بدان راه ندارد و از سوی خداوند حکیم ستوده صفات نازل گردیده است.

۲۷- و در خبر عبید بن زراره، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«آن حضرت به اسم قائم (عج) فرا خوانده می شوند. پس ظاهر می گردد در حالی که آن حضرت در پشت مقام (ابراهیم) ایستاده است، به او می گویند تو را به اسم صدا زدند، منتظر چه هستی؟ آنگاه افراد دست آن حضرت را گرفته و با وی بیعت می کنند.» «۳۲»

۲۸- و در خبر سراج، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«آنگاه صاحب این امر، ظاهر شده و مردم با وی بیعت نموده و از او پیروی می کنند.» «۳۳»

و روایتهای دیگری نظیر این روایات. این معنی مسلم است که در عصر ظهور حضرت مهدی (عج) بیعت برای تقیه یا جدل نیست پس مشخص است که بیعت به طور قطع در تثبیت حکومت و خلافت منشأ اثر است و این نکته ای است شایان توجه.

---

(۳۱). فو اللّه لكانی انظر اليه بين الركن و المقام يبايع الناس بامر جديد و كتاب جديد و

سلطان جدید من السماء غیبت نعمانی/ ۱۷۵ (چاپ دیگر ۲۶۲) باب ۱۴، حدیث ۲۲.

(۳۲). ینادی باسم القائم (عج) فیؤتی و هو خلف المقام فیقال له: قد نودی باسمک فما تنتظر؟ ثم یؤخذ بیده فبایع- غیبت نعمانی/ ۱۷۶ (چاپ دیگر ۲۶۳) باب ۱۴، حدیث ۲۵.

(۳۳). فیظهر عند ذلک صاحب هذا الامر فیبایعه الناس و یتبعونه. غیبت نعمانی/ ۱۸۱ (چاپ دیگر/ ۲۷۰) باب ۱۴، حدیث ۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۱۸

در هر صورت آنچه از آیات و اخبار متواتره اجمالا به دست می آید پیامبر اکرم (ص) نسبت به بیعت که یک نوع معاهده بین رئیس جامعه با مردم بوده- چه قبل و چه بعد از هجرت- عنایت داشته و نیز این شیوه سیرهٔ امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین و همهٔ مسلمانان بوده است. و ظاهر این است که بیعت از مخترعات اسلام نیست، بلکه پیش از آن در میان عرب مرسوم بوده و از عادتهایی است که در اسلام مورد تأیید و امضا قرار گرفته است. و بلکه این معنی در سایر ملتهای غیر عرب نیز به گونه ای معمول بوده است.

از سوی دیگر در قرآن و روایات نیز بر وجوب وفای به عهد و بیعت و حرمت پیمان شکنی تأکید بسیاری به عمل آمده که برخی از آنها پیش از این گذشت و دو روایت ذیل نیز در این ارتباط قابل توجه است.

۲۹- در اصول کافی از محمد حلبی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«کسی که از جماعت مسلمانان جدا شده و بیعت امام را بشکند، در روز قیامت با دست بریده بر خداوند عز و جل وارد می شود.» «۳۴»

در متن روایت در

برخی نسخه ها به جای «صفقه الامام»، «صفقه الابهام» آمده و واژۀ « «اجذم» به معنی دست بریده است. (ابهام، انگشت کلفت انسان است).

۳۰- از خصال روایت شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«سه چیز از گناهان بزرگ است، شکستن بیعت، رها کردن سنت، جدا شدن از جماعت» «۳۵».

سخنی در ماهیت بیعت:

روشن است که «بیع» و «بیعت» هر دو مصدر «باع» هستند و حقیقت هر دو یکی است، زیرا همان گونه که بیع، خریدوفروش خاصی است که نتیجه آن تبادل دو مال بین خریدار و فروشنده است، بیعت نیز معامله ای است که بین افراد جامعه با رهبر و امام خویش انجام می گیرد بدین وسیله که با بیعت خود، اموال و امکانات خود را در اختیار رهبر می گذارند و رهبر نیز متقابلا متعهد می شود که امور اجتماعی آنان را مد نظر قرار داده و

---

(۳۴). من فارق جماعه المسلمین و نکث صفقه الامام جاء الی اللّه- عز و جل. اجذم. کافی ۱/ ۴۰۵ کتاب الحجه، باب ما امر النبی (ص) بالنصیحه، لائمه المسلمین، حدیث ۵.

(۳۵). ثلاث موبقات: نکث الصفقه، ترک السنه، و فراق الجماعه. بحار الانوار ۲۷/ ۶۸، کتاب امامت، باب ۳، حدیث ۴.

مصالح آنان را تأمین کند. و بدین وسیله یک نحوه تجارت و معامله ای بین آن دو صورت می گیرد.

از سوی دیگر، همان گونه که در معامله مرسوم است، طرفین قبل از قرارداد از مقدار و کیفیت و خصوصیات جنس مورد معامله صحبت کرده، آنگاه بر سر معامله به توافق می رسند و در حقیقت معامله با ایجاب و قبول و انشاء، یا دادن و گرفتن جنس، یا دست به یکدیگر دادن، یا

کارهای دیگری نظیر آن صورت می گیرد و گفتگو و رضایت طرفین از مقدمات آن محسوب می شود.

در زمانهای ما و در بسیاری از شهرها و قبایل نیز آنچه متداول و معروف است همین است که با دست دادن به یکدیگر معامله را پایان یافته تلقی می کنند و در نزد آنان این محکمترین و متقن ترین شیوهٔ استحکام معامله است. به گونه ای که پس از آن نقض معامله را قبیح می شمارند. در مورد بیعت نیز آنچه به ذهن بیش از هر چیز سبقت می گیرد همین معنی و مفهوم است که بیعت پس از گفتگو و تراضی طرفین وسیله ای برای انشاء و ایجاد مسئولیت حکومت است. به همین جهت به طور غریزی قبایل مختلف هنگامی که احساس می کردند برای حفظ نظام قبیله و دفاع از منافع و مصالح خویش نیاز به رئیس و فرمانده دارند اطراف کسی که او را برای این کار صالح می دانستند، گرد آمده و پس از گفتگو و ذکر نیازمندیها و شرایط خود با دست دادن به وی، او را به عنوان رئیس خود انتخاب می کردند و با همین دست دادن، ولایت و ریاست وی تثبیت می گردید. چنانچه در خریدوفروش نیز طابق النعل بالنعل به همین گونه عمل می شود. و همان گونه که در معامله دست به هم دادن در نزد آنان از متقن ترین شیوهٔ انشاء معامله بود، برای بیعت نیز برای استحکام کار به همین شیوه عمل می کردند.

این آن چیزی است که ما از ماهیت بیعت درک می کنیم و شاید از کلمات اهل لغت نیز همین معنی استفاده گردد که نمونه هایی از سخنان آنان را در این باره می آوریم.

بیعت از دیدگاه اهل لغت:

۱- راغب در کتاب مفردات

خویش می نویسد:

«با سلطان بیعت کرد (بایع السلطان) یعنی در مقابل خدماتی که سلطان انجام می دهد، اطاعت و شنوایی از وی را به عهده گرفت، به این عمل بیعت و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۲۰

مبایعه گفته می شود» «۳۶».

۲- در نهایهٔ ابن اثیر آمده است:

«در حدیث آمده که آن حضرت (پیامبر اکرم (ص)) فرمود: «الا تبایعونی علی الاسلام» آیا با من بر اساس اسلام بیعت نمی کنید؟ (یا معامله نمی کنید) مفهوم این جمله عبارت از قرارداد بستن و تعهد سپردن بر اجرای دستورات اسلام است.

گویا هر یک از آن دو، آنچه را در اختیار دارد به طرف دیگر می فروشد و جان و اطاعت و اختیار کار خود را به دست او می سپارد. از این گونه جملات در احادیث نمونه های دیگری نیز یافت می شود» «۳۷».

۳- در صحاح آمده است:

واژه «بایعته» هم برای بیع (معامله) و هم برای بیعت به کار برده می شود، واژه «تبایع» نیز همانند آن است. [یعنی معاوضه و تعهد از سوی دو طرف «۳۸»].

۴- در لسان العرب آمده است:

«البیعه: دست به هم دادن بر ایجاب و انشاء معامله و نیز دست به هم دادن برای بیعت و اطاعت است، و البیعه به معنی بیعت کردن و اطاعت است. «و تبایعوا علی الامر» نظیر «اصفقوا علیه» و «بایعه علیه مبایعه»: به معنی قرارداد و معاهده بستن است. و واژه بایعته: هم برای بیع (خریدوفروش)، و هم برای بیعت می آید.

واژه «تبایع» نیز نظیر آن است.

در حدیث نیز آمده است که فرمود: الا تبایعونی علی الاسلام. و این به معنی قرارداد بستن و معاهده است، گویا هر یک از آنان، آنچه را در اختیار دارد به

رفیقش می فروشد، و جان و اطاعت و اختیار دخالت در کار خویش را، در اختیار دیگری می گذارد». «۳۹»

۵- در مقدمهٔ ابن خلدون آمده است:

«فصل معنای بیعت: بدان که بیعت تعهد بر اطاعت است، گویا بیعت کننده با فرمانده خود پیمان می بندد که اظهار نظر در کار خویش و سایر امور مسلمانان

---

(۳۶). مفردات راغب/ ۶۶.

(۳۷). نهایهٔ ابن اثیر ۱/ ۱۷۴.

(۳۸). صحاح جوهری ۳/ ۱۱۸۹.

(۳۹). لسان العرب ۸/ ۲۶.

را در اختیـار وی قرار دهـد و در این گونه مسائل (مسائل اجتماعی) با وی به منازعه برنخیزد و به هر چه امر می کنـد- چه طبق میـل و یـا بر خلاف میل او باشـد- عمل کنـد. در گذشـته هنگامی که با فرمانـده خود بیعت می کرده و با وی پیمان تعهـد می بسـتند، برای تأکیـد در عهـد دست خویش را در دست وی می گذاشـتند و این شبیه عمل فروشـنده و خریدار است و به همین جهت بیعت مصدر «باع» دانسته شده و نیز بیعت در مصافحهٔ دستها به کار برده شده است.

این است معنی و مـدلول بیعت در عرف لغت و در فرهنـگ شـرع، و همین معنی اراده شـده در احـادیث مربوط به بیعت پیامبر اکرم (ص) در شب عقبه [بیعت پیامبر (ص) با مردم مـدینه در عقبه] و در کنار آن درخت [در حدیبیه] و هر جای دیگر که این لفظ وارد شده است». «۴۰»

۶- مرحوم علامه طباطبائی- قدس سرّه- در تفسیر المیزان می نویسد:

«کلمهٔ بیعت از «بیع» به معنی متعارف و معروف آن (خریدوفروش) گرفته شده، چرا که همواره شیوه مردم بر این بوده که برای تمامیت یافتن معامله، فروشنده دست خویش را

در دست خریدار می گذاشته و بدین وسیله به صورت سمبلیک مشخص می نمودند که شی ء مورد معامله در اختیار خریدار قرار گرفته و همهٔ تصرفات- که عمدهٔ آنها به وسیلهٔ دست انجام می پذیرفته- با دست به هم دادن در اختیار مشتری قرار گرفته است و به همین جهت دست دادن برای ارائه مراتب اطاعت و پیروی از فرمانده و رهبر، بیعت و مبایعه خوانده شده، و حقیقت معنای این عمل این است که بیعت کننده مثلا دست خویش را در اختیار سلطان می گذارد تا هر گونه که خواست با آن رفتار کند» «(۴۱).

نقد و بررسی و نتیجه گیری:

اگر گفته شود: آنچه تا کنون گفته شد که واگذاری ولایت یک نوع قرارداد و معامله بین والی و مردم است و بیعت و دست در دست هم گذاشتن وسیلهٔ انشاء و تمامیت یافتن این قرارداد است. چنانچه در معامله این گونه است، اگر چه به ذهن نزدیک است و از کلمات اهل لغت نیز بسا همین معنی استفاده شود، و لکن ما می دانیم که رسالت و ولایت

---

(۴۰). مقدمهٔ ابن خلدون ۱/ ۱۴۷ فصل ۲۹ از فصل سوم از کتاب اول.

(۴۱). تفسیر المیزان ۱۸/ ۲۷۴، در تفسیر آیهٔ شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ».

برای پیامبر اکرم (ص) و نیز امامت برای امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) از فرزندان وی طبق اعتقاد ما با بیعت و واگذاری امت حاصل نیامده، بلکه به جعل و نصب خداوند تبارک و تعالی می باشد، چه مردم با آنان بیعت می کردند یا نه. پس از باب مثال اهل مدینه در عقبهٔ اول یا دوم نمی خواستند نبوت یا رسالت را

به پیامبر اکرم (ص) واگـذار کننـد، بلکه پس از قبول نبوت و رسالت وی برای عمل به دسـتورات وی و دفاع از آن حضـرت با آن حضـرت بیعت کردنـد. بر این اسـاس پس بیعت تأکیـدی بر اعتراف قلبی و میثـاقی است بین آن دو برای تنفیـذ آنچه بـدان ملتزم شده اند.

در پاسخ باید گفت: بلی پیامبر خدا (ص) از سوی خداوند بلا اشکال پیامبر و ولی جامعه بود، اگر چه مردم با وی بیعت ننموده و تسـلیم دسـتورات وی نمی شدند، و همچنین امامت برای امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) طبق اعتقاد ما. و لکن چون در ذهن مردم طبق عادت و سـیره آنان، این معنی وجود داشته که ریاست و رهبری با بیعت و انتخاب مردم مسلم می شده و نیز چون در عرف مردم برای انشـاء و قطعیت یـافتن حکومت، بیعت از اسـتوارترین وثیقه ها بوده، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) برای تحکیم ولاـیت ظـاهری خویش از مردم خواسـته تـا با وی بیعت کننـد. چرا که مردم به چیزی که خود در ایجاد آن نقش داشته و به وفاداری به آن خود را ملزم دانسته اند به مراتب پایدارترند و در مقام نقض عهد بیشتر می توان به آن تمسک نمود.

پس مراد از اینکه بیعت در ارتبـاط بـا پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان تأکیـد است، بـدین معنی است که بیعت وسـیلۀ تحقق ولاـیت آنـان در نزد مردم است و عـاملی است که دسـتورات آنـان به صورت قوی تر و محکمـتر اجرا شود و بی تردید اطاعت و تسلیم عملی مردم نیز بر آن مترتب است.

از سوی دیگر، ظاهرا بیعت با پیامبر اکرم (ص) برای

حکومت و ولایت آن حضرت است نه برای نبوت و رسالتش، چرا که در این باره، صرف ایمان و تصدیق کافی است. و این نکته ای است شایان توجه.

خلاصهٔ کلام اینکه:

در صورتی که برای تحقق یک امر، دو راه وجود داشته باشد و یکی از آن دو نزد مردم، متعارف و پابرجا و نافذتر باشد، ایجاد آن به هر دو طریق موجب تأکید بیشتر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۲۳

می شود. چنانچه مقتضای اجتماع چند علت در معلول واحد نیز همین است. «۴۲»

و ما پیش از این گفتیم که رهبری همان گونه که با نصب خداوند به وجود می آید، با نصب امت به وسیلهٔ بیعت نیز متعین می گردد. بر این اساس پس امامت امیر المؤمنین (ع) اگر چه طبق اعتقاد ما با نصب خداوند یا نصب پیامبر اکرم (ص) تحقق یافته و لکن چون جعل و انشاء آن به وسیلهٔ بیعت از سوی امت نیز موجب تأکید و دلپذیرتر شدن و اطاعت بیشتر مردم می گردید، و در مقام احتجاج مکان تمسک به آن وجود داشت. پیامبر اکرم (ص)، پس از نصب حضرت علی (ع) به ولایت از مردم نیز برای آن حضرت بیعت گرفت که پیش از این مباحث آن به تفصیل گذشت.

در سورهٔ فتح نیز خداوند سبحان از بیعت به «عهد و پیمان خداوند» تعبیر نموده و می فرماید: «وَ مَنْ أَوْفی بِما عاهَدَ عَلَیْهُ اللّهَ» «۴۳» و هر که به پیمانی که با خدا بسته وفا کند ... قابل توجه اینکه تا چه اندازه این تعبیر به عهد، تناسب دارد با کلمهٔ «عهدی» در آیهٔ شریفهٔ: «لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ «۴۴»- عهد من به ستمکاران

نمی رسد» که مراد از آن امامت است. و این نکته ای است شایان توجه.

اگر گفته شود:- چنانچه بعید نیست اینگونه باشد- که بیعت وسیله ای است برای ایجاد هر گونه پیمان و قرارداد و لو در برخی از امور اجرایی جزئی.

در پاسخ باید گفت: ولایت و ریاست نیز از بارزترین مصادیق پیمان و تعهد است، زیرا هنگامی که مقام، مقام جعل ولایت باشد- چنانچه در داستان غدیر خم و در بیعت امیر المؤمنین (ع) پس از عثمان اینگونه بود- در این صورت بیعت نیز وسیله ای برای انشاء ولایت است. و این منافاتی با انشاء خداوند تبارک و تعالی ندارد، چرا که انشاء کم مؤونه است و انشاء مردم تأکید همان انشاء خداوند تبارک و تعالی است.

---

(۴۲). بیعت یک امر اعتباری بیشتر نیست و باید به آن ترتیب اثر داده شود. هنگامی که مردم نسبت به اطاعت بی توجه شوند خود آن یک نوع عزل حساب می شود و به همین جهت تجدید بیعت به معنی تجدید اطاعت است.

پیامبر اکرم (ص) هر وقت از مسافرت برمی گشت مردم با وی تجدید بیعت می کردند. و کسانی از اهل سنت که به آیهٔ شریفهٔ: «لقد رضی اللّه» به عنوان عشرهٔ مبشره برای فضیلت افرادی استناد می کنند باید توجه داشته باشند که ارزش بیعت به اطاعت و پایداری بر آن است و الا در صورت عدم وفا چه اثری می تواند داشته باشد؟

خداوند سبحان نیز می فرماید: «فمن نکث فانما ینکث علی نفسه» (از افاضات معظم له در درس).

(۴۳). فتح (۴۸)/ ۱۰.

(۴۴). بقره (۲)/ ۱۲۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۲۴

و آنچه ممکن است گفته شود که تمسک امیر المؤمنین (ع) در نامه ها و سخنرانیهایش

به بیعت مهـاجرین و انصـار برای اثبات خلافت خویش و برای مجاب کردن دشـمن و از روی جـدل واقع شـده، پاسـخ آن این است که در مقـام جـدل بودن حضـرت بـدان معنی نیست که آن حضـرت (ع) برای بیعت اثری نمی دیـده و وجود بیعت مانند نبودنش بوده است، بلکه این پاسـخی بوده از آن حضـرت برای تسـلیم نمودن دشمنی که خلافت آن حضرت از سوی خداوند تبارك و تعالی را قبول نداشته و ما پیش از این نیز گفتیم که انتخاب از سوی امت در طول نصب از جانب خداوند بوده که در این صورت اگر امام منصوبی از سوی خداونـد متعال وجود داشـته باشد، انتخاب مردم بی اثر است، چرا که امر خداوند بر نظر مردم همواره مقدم است.

در هر صورت بیعت از اموری است که اجمالاـ ولاـیت بـا آن تحقق می یابـد. چگونه می توان گفت بیعت دارای اثر نیست؟ با اینکه پیـامبر اکرم (ص) برای خویش و برای امیر المؤمنین (ع) از مردم بیعت گرفت! و امیر المؤمنین (ع) در برخی موارد بر آن اصرار می ورزید! و مردم با صاحب الامر امام زمان (عج) پس از ظهور آن حضرت بر اساس شمشیر و قدرت بیعت می کنند؟!

اما آنچه گفته می شود که «بیعت» تأکیـد «نصب» است، در نهایت این سـخن به آنچه ما می گوییم بازگشت می کند، زیرا اگر امامت به وسیله بیعت محقق نمی گردیـد، تأکیـد نصب هم نمی توانست باشد. زیرا چیزی که از چیز دیگر کاملا بیگانه باشد، نمی تواند آن را تأکید کند. تأکید در جایی گفته می شود که علت و سببی به علت و سبب دیگری علاوه شود.

بلی، بیعت به وسیلهٔ دست، یکی از وسایل انشاء

ولا‌یت و قطعیت آن است، و در نزد مردم از متقن ترین آنها محسوب می شود، ولی بیعت منحصر به این نوع نیست، بلکه گفتن به زبان و یا نوشتن روی ورقه نیز یک نوع بیعت است، چنانچه در خریدوفروش و سایر معاملات نیز اینگونه است.

ما پیش از این در خبر حلبی، از امام صادق (ع) خواندیم که فرمود:

«کسی که از جماعت مسلمانان جدا شده و بیعت امام را بشکند، در روز قیامت، خدا را با دست بریده ملاقات خواهد کرد» «۴۵».

و از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۴۵). من فارق جماعه المسلمین و نکث صفقه الامام جاء الی اللّه اجذم، کافی ۱/ ۴۰۵، کتاب الحجه، باب ما امر النبی (ص)، بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۵.

«سه چیز موجب هلاکت است: شکستن بیعت، رها کردن سنت، جدا شدن از جماعت». «۴۶»

و مراد از «شکستن بیعت» نقض امامت است که خروج از اطاعت را به دنبال دارد، چرا که امامت همان گونه که روشن گردید منصبی است اعتباری و قراردادی که تبلور خارجی آن در اطاعت و اظهار فروتنی مردم در مقابل حکومت می باشد. و اطاعت نکردن مردم در مسائل اجتماعی از امام، رهبری ظاهری امام را در هم خواهد شکست. چنانچه در این روایت مراد از «امام» امام عادل واجد شرایط امامت است نه افرادی همانند یزید و ولید.

و باز مراد به «جماعت» جماعت حق است، نه هر گونه گردهمایی و اجتماعی، چرا که علاوه بر حکم عقل و مذاق شرع، اخبار مستفیضه ای گواه بر آن است، روایاتی نظیر روایت علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر از

پدرانش از پیامبر اکرم (ص) که فرمود:

«کسی که از جماعت مسلمانان جدا گردد، رشتهٔ اسلام را از گردن خود گسسته است. گفته شد ای پیامبر خدا، جماعت مسلمانان چیست؟ فرمود:

جماعت اهل حق، اگر چه کم باشند». «۴۷»

و در مرفوعهٔ علوی آمده است که به پیامبر خدا (ص) گفته شد جماعت امت شما چیست؟

فرمود:

«جماعتی که بر مسیر حق باشد، اگر چه ده نفر باشند «۴۸»».

و در مرفوعهٔ «ابن حمید» آمده است که شخصی خدمت امیر المؤمنین (ع) آمد و گفت:

مرا خبر ده از سنت و از بدعت و از جماعت و از فرقه، حضرت فرمود:

«سنت آن چیزی است که از پیامبر اکرم (ص) به یادگار مانده، و بدعت آن چیزی است که پس از آن حضرت در دین وارد شده و جماعت، همان اهل حق هستند اگر چه تعدادشان کم باشد و فرقه اهل باطلند، اگر چه تعدادشان زیاد باشد» «۴۹».

---

(۴۶). ثلاث موبقات: نکث الصفقه، و ترک السنه، و فراق الجماعه، بحار الانوار ۲۷/ ۶۸، کتاب الامامه، باب ۳ حدیث ۴.

(۴۷). من فارق جماعه المسلمین فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه. قیل: یا رسول اللّه و ما جماعه المسلمین؟ قال:

جماعه اهل الحق و ان قلّوا. بحار الانوار ۲۷/ ۶۷. کتاب الامامه، باب ۳، حدیث ۱.

(۴۸). من کان علی الحق و ان کانوا عشره. بحار الانوار ۲/ ۲۶۶، کتاب العلم، باب ۳۲، حدیث ۲۲.

(۴۹). السنه ما سنّ رسول اللّه (ص) و البدعه ما احدث من بعده و الجماعه اهل الحق و ان کانوا قلیلا و الفرقه اهل الباطل و ان کانوا کثیرا. بحار الانوار ۲/ ۲۶۶، کتاب العلم، باب ۳۲، حدیث ۲۳.

و در کنز العمـال از سـلیم بن قیس عـامری روایت شـده که گفت: ابن کواء از علی (ع) در بارهٔ سـنت و بـدعت و از جماعت و تفرقه پرسید، حضرت فرمود:

«ای ابن کواء سؤال را به خاطر داری، اینک به پاسخ توجه کن: سنت به خدا سوگند. سنت محمد (ص) است، و بدعت، چیزی است که با آن مفارقت داشته باشـد و جماعت، به خدا سوگند همراه بودن با اهل حق است. اگر چه کم باشـند، و تفرقه همراه شدن با باطل است اگر چه زیاد باشند». «۵۰»

و روایتهای دیگری نظیر این روایات.

چگونه صـرف حجیت ملاک حق می توانـد باشد! و حال آنکه سـبط شـهید پیامبر اکرم، امام حسـین (ع) بر یزید و جماعت او شوریـد، و زیـد «ره» علیه هشام و سـپاهیانش قیام کرد، و در هر شـرایطی قیام علیه فساد و باطل در صورت وجود قدرت واجب اسـت، چنـانچه بحث آن پیش از این در فصـل جهـاد (جلـد اول کتـاب) گـذشت و در فصـل شـشم همین بخش نیز به تفصـیل خواهد آمد.

و امام صادق (ع) به سدیر صیرفی فرمود:

«به خدا سوگند ای سدیر، اگر برای من به تعداد این بزغاله ها شیعه می بود، نشستن برای من روا نبود، و تعداد بزغاله ها هفده رأس بود» «۵۱».

و از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«خدا را با خدا، رسول را با رسالت و اولی الامر را به انجام کارهای نیک و عدالت و نیک رفتاری بشناسید» «۵۲».

پس افراد ستم پیشه و زشت کردار هیچ گونه ولایتی بر مردم ندارند و برای جماعت آنان هیچ گونه کرامتی نیست.

---

(۵۰). یا ابن الکواء، حفظت المسأله فافهم الجواب: السنه و اللّه سنه محمد

(ص) و البـدعه مـا فارقهـا، و الجمـاعه و اللّه مجـامعه اهل الحق و ان قلّوا. و الفرقه مجامعه اهل الباطل و ان کثروا. کنز العمال ۱/ ۳۷۸، کتاب الایمان، باب ۲، حدیث ۱۶۴۴.

(۵۱). و اللّه یا سـدیر، لو کان لی شـیعه بعـدد هـذه الجداء ما وسـعنی القعود. کافی ۲/ ۲۴۳، کتـاب ایمان و کفر، باب قله عـدد المؤمنین، حدیث ۴.

(۵۲). اعرفوا اللّه باللّه و الرسول بالرساله و اولی الامر بالمعروف و العـدل و الاحسان. نور الثقلین ۱/ ۵۰۱، ذیل تفسیر آیهٔ «أَطِیعُوا اللّهَ*».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۲۷

فصل ششم شانزده مسئلهٔ قابل توجه

[اجمال این مسائل]

از آنچه تاکنون با تمام طول و تفصیل آن گفته شـد روشن گردیـد که امامت و رهبری بـدون هیچ گونه تردید با «نص» منعقد می گردد. و ظاهرا علمای سـنت نیز صـحت انعقاد آن را انکار نکرده اند، و مناقشهٔ آنان در صـغرای قضیه [نصب امیر المؤمنین (ع) به خلافت] است.

و آنچه از ظاهر کلمات اصـحاب ما امامیه که متعرض این مسأله شـده انـد. مشـخص می گردید این بود که امامت جز از طریق «نص» منعقـد نمی شود. ولی آنچه مورد نظر ما قرار گرفت این بود که امامت به مفهوم کلی با انتخاب امت نیز منعقد می شود، ولی نه به صورت مطلق، بلکه در صورت نبودن نص و بـا رعـایت شـرایط هشـتگانه که پیش از این، بحث آن در شـرایط رهـبر گذشت. طبق این نظر، انتخاب رهبر، مقید و محدود به دو شرط و در رتبهٔ متأخر از آنها قرار می گیرد.

پس بـا وجود امـام منصوب- چنـانچه در مورد امیر المؤمنین و ائمه معصومین (ع) از فرزنـدان وی طبق اعتقاد ما اینگونه است- نوبت به انتخاب دیگران نمی رسد و دیگران بر

فرض انتخاب امام مفترض الطاعه نمی گردند. و در زمان غیبت از آن جهت که امامت به مفهوم عام آن تعطیل نمی شود و اقامهٔ دولت حقهٔ اسلامی در هر عصر و زمان واجب است- چنانچه تفصیل آن پیش از این گذشت- اگر فرض شود که فقهای عدول واجد شرایط از سوی معصومین (ع) برای این منصب به صورت بالفعل منصوب هستند و این معنی به وسیلهٔ ادله اثبات گردد- چنانچه بزرگان علما که به این مسأله پرداخته اند، اینگونه فرموده اند-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۲۸

سخن تمام است و نیازی به انتخاب نیست و الا ولایت و حاکمیت فقیه واجد شرایط با انتخاب امت ثابت می گردد و بر مردم واجب است برای شناختن و شناساندن وی تلاش کنند و او را برای این مسئولیت کاندیدا کنند و در یک مرحله (رأی مستقیم مردم) و یا دو مرحله (توسط خبرگان) وی را انتخاب کنند و پیش از این در فصل سوم همین بخش بحث گسترده ای در مورد دلایل نصب فقیه از سوی ائمه معصومین که بدان استناد شده نظیر مقبوله عمر بن حنظله و روایات مشابه آن گذشت، می توان مراجعه نمود.

برخی نیز پنداشته اند که انعقاد امامت فقط منحصر به انتخاب مردم است و آنچه به وسیله نص از سوی خداوند متعال یا پیامبر اکرم (ص) ثابت شده، چیزی جز کاندیدا کردن و بیان فرد اصلح نیست. دلیل آنان نیز این است که اگر مردم، خود انتخاب نکنند و تسلیم امام نشوند و برای اطاعت با او بیعت نکنند، امامت بالفعل تحقق نمی یابد و امکان رتق و فتق امور و تصرفات حکومتی در جامعه پدید نمی آید.

پاسخ این توهم،

پیش از این در (جلد اول کتاب) بخش دوم تنبیه چهارم گذشت. در آنجا گفتیم، امامت دارای سه مرتبه است:

۱- مرتبه صلاحیت و شأنیت.

۲- مرتبهٔ اعتبار نصب از سوی کسی که حق چنین نصبی را داراست.

۳- مرتبهٔ تسلط و فعلیت که به وسیله بیعت و اطاعت مردم حاصل می گردد.

از بـاب مثـال امیر المؤمنین (ع) به اعتقـاد ما در روز عیـد غـدیر خم از سوی پیامبر اکرم (ص) به ولایت منصوب و مقام ولایت برای وی قرار داده شده است همان گونه که برای پیامبر اکرم (ص) منصب اولویت «۱» و برای ابراهیم خلیل (ع) منصب امامت «۲»، و برای همه آنـان مقـام ولاـیت به وسـیلهٔ نصب، ثـابت بود، اگر چه بر فرض هیـچ کس از آنـان پیروی نمی کرد. نظیر این است آنچه از ولایت شـرعی، برای پدر و جد نسـبت به مال صـغیر ثابت است، اگر چه فرد سـتمگری آنان را از تصـرف در آن بازدارد.

حال با توجه به آنچه تاکنون گفته شـد، در اینجا چنـد پرسـش و اعتراض وجود دارد که لازم است بدان توجه شده و به پاسـخ آنها پرداخته شود:

۱- آیـا کاندیـدا شـدن به حـد کفـایت برای به عهـده گرفتن مسـئولیت رهبری جـامعه و شـعبه هـای مختلف حکومت از قبیـل: قضاوت، وزارت، فرماندهی نیروهای مسلح و نظایر آن،

---

(۱). اشاره است به آیهٔ شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ ...».

(۲). اشاره است به آیهٔ شریفه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ...».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۲۹

برای کسـی که واجـد شـرایط است واجب است. و آنگونه که مقتضای واجب کفایی است کناره گیری همـهٔ افراد از آن جایز نیست، و در صورت کناره گیری، همه افراد معصیت کرده اند؟

یا اینکه چنین وجوبی در کار نیست؟

در این باره بسا از برخی افراد هم عصر ما شنیده شده که می گفته اند کناره گیری از حکومت، احوط است و لو اینکه هر پیش آمدی برای اسلام و مسلمانان رخ دهد!

۲- فرق بین حکومت اسلامی و حکومت دموکراسی که در زمان ما متداول است و از آن به حکومت مردم بر مردم تعبیر می شود چیست؟

۳- آیا وجوب رعایت شرایط هشتگانه در حاکم اسلامی صرفا «تکلیفی» است به گونه ای که بر ترک آن فقط گناه مترتب است، یا وجوب آن «وضعی» است به گونه ای که اگر همهٔ مردم بر شخصی اتفاق نظر پیدا کردند و در واقع او فاقد همهٔ شرایط یا برخی از آنها بود، امام واجب الاطاعه نمی گردد و انتخاب او بی اثر است، چنانچه از ظاهر تعبیر «شرط» همین معنی استفاده می شود!

۴- اگر این شرایط الزاما وضعی است آیا حصول آنها «واقعی» است یا صرفا «علمی»؟

در صورت اول اگر مردم به هنگام انتخاب وجود آنها را رعایت و احراز کردند و بعدا معلوم شد که امام، واجد تمام یا بعضی شرایط نبوده انتخاب باطل خواهد بود.

امّا در صورت دوم باطل نیست [چرا که در آن موقع علم به وجود شرایط داشتند و همان علم در صحت کافی است] چنانچه برخی از شرایط نماز، و نیز شرط عدالت در امام جماعت این گونه است. [شرط علمی است نه واقعی].

۵- اگر در شرایطی، کسی که واجد همهٔ شرایط رهبری باشد یافت نشود- با توجه به اینکه امامت و ولایت در هیچ زمان تعطیل نمی گردد- در این صورت اگر شخصی برخی از شرایط را دارا بود و شخص دیگری سایر شرایط را، مثلا

اگر یکی از آنها «اعلم» بود و دیگری در اداره کشور «قوی تر» یا «شجاع تر» تکلیف چیست؟

این مسأله را ابن سینا در شفاء و ماوردی و أبو یعلی [در احکام السلطانیه] مطرح کرده اند که پس از این خواهد آمد.

۶- ممکن است گفته شود اگر شوری و انتخاب مردم شرعا مرجع تصمیم گیری برای تعیین رهبری است شارع مقدس اسلام می بایست برای این امر مهم، از جهت فرهنگی آگاهیهای لازم را به مردم بدهد و از جهت کمیت و کیفیت شرایط و حدود آن را مشخص کند. با اینکه ما، در کتاب و سنت چیزی جز عنوان شوری آن هم به صورت مجمل و مبهم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۰

نمی یابیم و در آن متعرض موارد و حدود شوری و چگونگی رأی گیری و مقدار آراء لازم و ...

نشده است.

۷- چگونه می توان انتخاب را ملاک رهبری قرار داد، با اینکه یکی از مشکلات انتخابات، این است که اکثر افراد جامعه به طور غالب نسبت به مسائل سیاسی و موضع سیاستمداران ناآگاهند و در رأی دادن دارای استقلال فکری نیستند. به همین جهت عواطف و احساسات زودگذر و تبلیغات کاذب در آنان اثر می گذارد، و گاه بسیاری از آنان، التزام دینی و تعهد اخلاقی ندارند و ممکن است با تطمیع مالی و وعده های توخالی، آراء آنها را خرید، یا با توسل به کششهای غریزی و ارائه فیلمهای گمراه کننده و نشان دادن دختران جوان و ... بر آراء آنان تأثیر گذاشت.

برخی از آنها نیز دارای شجاعت روحی و قدرت روانی نیستند، در نتیجه تهدیدها و نفوذهای محلی بر آنان تأثیر می گذارد. چنانچه نمونه های آن در زمان ما حتی در

برخی از کشورها که ادعای تمدن و پیشرفت دارند مشاهده می شود. پس در حقیقت، آراء حاصله از انتخابات اصیل مردم و اختیار انتخاب کنندگان پدید نمی آید.

۸- در صورتی که ما صحت انتخاب را بپذیریم آیا ملاک آن رأی همهٔ مردم یا رأی اکثریت یا رأی همهٔ اهل حل و عقد (خبرگان) و یا اکثریت آنان، یا رأی همهٔ مردمی که در شهر امام حضور دارند می باشد- نظیر شهر مدینه در صدر اسلام- نظر صحیح در این مسأله چیست؟

۹- در انتخابات معمولا «اتفاق آراء» و وحدت کامل مردم کمتر حاصل می گردد و بلکه می توان گفت چنین اتفاقی هیچ گاه صورت نمی گیرد. در این صورت تعیین رهبر با نظر اکثریت به خصوص در «اکثریت نسبی» و یا «نصف به علاوهٔ یک» آیا موجب از بین رفتن حقوق اقلیت و پایمال شدن آراء آنان نیست؟ راه خلاصی از این مشکل چیست؟ علاوه بر اینکه هیچ اجتماعی نیست مگر اینکه برخی افراد در آن غایب و یا از شرکت در آن ناتوانند. برخی افراد نیز پس از انتخابات به دنیا آمده (یا به سن رأی دهی می رسند) چگونه رأی و انتخابات دیگران نسبت به آنان نافذ است؟ و چگونه می توان در ثروتها و اموال عمومی نظیر معادن و جنگلها و بیابانها و نظایر اینها از آنچه خداوند برای همهٔ مردم آفریده، حقوق آنان را در نظر گرفت؟

این مشکل بزرگی است که چه بسا متفکران تاکنون راه حل قانع کننده ای برای آن نیافته اند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۱

۱۰- اگر در انتخابات، رأی اکثریت را ملاک عمل قرار دادیم، در صورتی که افراد اندیشمند و با فرهنگ و انسانهای کاردان

و صالح در جمع اقلیت بودند و افراد همج الرعاع و کم خرد در طرف اکثریت،- چنانچه به طور معمول در بسیاری از کشورها این گونه اتفاق می افتد- آیا این چنین اکثریتی بر اقلیت مقدم است؟ به عبارت دیگر آیا کمیت باید مورد توجه باشد یا کیفیت؟

۱۱- در مورد اموری که هر یک از مردم به تنهایی نمی توانند آن را انجام داده و از سوی خود، آن را به عهده بگیرند، اموری مانند اجرای حدود، تعزیزات، قضاوت، صدور حکم حکومتی در موارد اضطرار و ... در اینگونه موارد حاکم منتخب از سوی مردم با توجه به اینکه حکومت از طرف مردم به وی واگذار شده و حاکمیت او فرع حاکمیت مردم است چگونه می تواند این امور را به عهده بگیرد؟ چگونه می توان گفت فرع بر اصل زیادت یافته و او متصدی اموری شده که فرد فرد مردم متصدی آن نمی توانند بشوند، چگونه هر یک از مردم چیزی را که در اختیارش نبوده، به دیگری واگذار کرده است؟

۱۲- در صورتی که ما رأی اکثریت را برای انتخاب حاکم، کافی دانستیم، اگر در شرایطی اکثریت مردم از شرکت در انتخابات خودداری کردند تکلیف چیست؟ آیا رأی اقلیت در این شرایط کافی است، و نسبت به همهٔ مردم نافذ است یا اینکه حاکم قبلی- که فعلا اختیار امور را در دست دارد- باید اکثریت را وادار به شرکت در انتخابات کند؟

۱۳- اگر مردم برای حکومت، کسی را انتخاب نکردند و این امکان نیز وجود ندارد که آنان را برای انتخاب حاکم مجبور نمود و این معنی را نیز نپذیرفتیم که فقیه از سوی ائمه (ع) به ولایت بالفعل

منصوب شده باشد، آیا در چنین شرایطی باید امور مسلمانان معطل بماند یا اینکه بر هر یک از فقها واجب است اینگونه امور را به هر اندازه که می توانند از باب امور حسبیه به عهده بگیرند؟

۱۴- آیا انتخاب «عقد جایز» است- نظیر وکیل گرفتن در امور- که مردم هر وقت خواستند آن را نقض کرده و یا فسخ کنند، یا اینکه «عقد لازم» است- از قبیل خریدوفروش و معامله- که نقض آن مگر در صورت تخلف والی از شرایط قید شده، جایز نیست؟

۱۵- آیا برای انتخاب کنندگان به غیر از عقل و قدرت تمیز بین مسائل، شرایط معین دیگری وجود دارد یا اینکه انتخاب حق هر مسلمان ممیز و حتی غیر مسلمان است؟ ماوردی و أبو یعلی شرایطی را برای انتخاب کنندگان ذکر کرده اند که پس از این خواهد آمد.

۱۶- آیا مردم می توانند در صورتی که رهبر و والی فاقد برخی از شرایط نظیر عدالت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۲

بود، علیه وی قیام و مبارزه مسلحانه کنند، یا اینکه اجازه چنین حرکتی را ندارند؟

آیا می توان در جواز و عدم جواز قیام بین شرایط هشتگانه و یا آنجا که خطر از بین رفتن اساس و کیان اسلام وجود داشته باشد و غیر آن. یا بین خطاهای جزئی و انحرافهای اساسی، فرق گذاشت؟

اینها شانزده مسأله بود که به اجمال یادآور شدیم، اکنون یکایک آنها را طرح و به تفصیل به پاسخ آنها می پردازیم.

مسأله نخست: وجوب کاندیدا شدن برای رهبری و شعب آن بر افراد با صلاحیت:

وجوب کاندیدا شدن برای پذیرش رهبری و شعبه های مختلف حکومت اسلامی برای کسی که توان آن را دارد ظاهرا واضح است، زیرا حکومت چنانچه مشخص گردید از ضروریات زندگی انسانهاست و

حفظ کیان اسلام و مسلمانان و حراست از مرزها و شهرها و دفع کفار و ستمگران از امت اسلامی به آن وابسته است، و تعطیل آن موجب پایمال شدن حقوق و معطل ماندن احکام و حدود و فراموش شدن امر به معروف و نهی از منکر و به عبارت دیگر موجب تعطیل شدن اسلام به مفهوم وسیع آن می گردد. پس اگر ما این نظر را پذیرفتیم که «فقهای واجد شرایط» از سوی ائمه (ع) به ولایت منصوب هستند در این صورت آنان به عنوان واجب کفایی موظفند که امر رهبری مسلمانان را به عهده بگیرند و بر مسلمانان نیز واجب است در مسائل مربوط به امر حکومت از آنان اطاعت و شنوایی داشته باشند. و اگر ما قائل شویم که علما و فقها صرفا صلاحیت رهبری را دارا هستند و ولایت بالفعل آنان متوقف بر انتخاب مردم است در این صورت بر آنان واجب است خود را به جامعه عرضه نمایند و بر مسلمانان نیز واجب است آنان را کاندیدا و انتخاب کنند و ترک این وظیفه از ناحیهٔ فقها و یا مردم در صورت امکان عمل به آن، بدون شک گناه است، چنانچه مقتضای وجوب کفایی اینگونه است.

مسأله دوم: تفاوت حکومت اسلامی با حکومت دموکراسی

حکومت اسلامی با حکومت دموکراسی دو تفاوت اساسی دارد:

۱- حاکم و رهبر مسلمانان به طور مطلق- چه با نصب باشد یا با انتخاب- باید داناترین، عادلترین، باتقواترین مردم و تواناترین آنان نسبت به ادارهٔ حکومت و بصیرترین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۳

آنان نسبت به مسائل سیاسی جامعه و در یک کلام، جامع ترین آنان در فضایل و صفات نیک باشد.

در عصر پیامبر اکرم (ص)

شخص آن حضـرت، رهبری مسلمانان را به عهده داشت و اولی به مؤمنان از خودشان بود و پس از آن حضرت طبق اعتقاد ما، امـامت حق ائمه دوازده گانه (ع) بوده- چنانچه در کتابهای علم کلام به تفصـیل مورد بحث قرار گرفته- و در عصـر غیبت این مسئولیت برای فقیه عادل آگاه به زمان و بصـیر نسـبت به امور و حوادث و حافظ حقوق عموم مردم حتی اقلیتهای غیر مسلمان است. پس مردم نمی تواننـد شـخص دیگری (که این ویژگیها را دارا نیست) را به رهبری انتخاب کنند، چنانچه پیش از این در بخش چهارم کتاب، شرایط رهبری و ادلۀ آن به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

به طور خلاصه در صورتی که نصب وجود نداشته باشد آراء مردم معتبر است و لکن در طول شرایط یاد شده و در رتبۀ پس از آن، و رهبری شخص فاقد شرایط، (و لو اینکه مردم آن را انتخاب کنند) صحیح نیست.

۲- حکومت اسـلامی با شـعبه های سه گانۀ آن- مقننه، مجریه و قضائیه- در چارچوب قوانین و موازین اسـلامی قرار دارد و به اندازۀ سر مویی هم نمی توان از احکام اسلام تخلف نمود.

پس در واقع، حکومت اسـلامی مشـروطه و مقیـده (به احکام اسـلام) است و حاکم در حقیقت، خداوند تبارک و تعالی و دین حنیـف اسـلام بـا همـۀ مقررات و قـوانین آن است. و به همین جهت از آن در مقابـل حکومت «دموکراسـی» (مردم بر مردم) به «تئوکراسـی» (خـدا بر مردم) تعبیر شده است. پس مراد به حکومت تئوکراسـی، حکومت قانون الهی بر مردم است، نه حکومت رجال دین و علما به صورت استبدادی بر مردم. چنانچه در قرون وسطی افراد کلیسا

و پاپ، این گونه بر مردم حکومت می راندند. و اگر اقلیتهای غیر مسلمان نیز در کشورهای اسلامی یافت شوند، باز اسلام با قوانین جامع و گستردهٔ خود حقوق آنان را رعایت نموده، چنانچه در جای خود مورد بحث قرار گرفته است.

خداوند متعال می فرماید:

«إِنِ الْحُكْمُ إِلّا لِلّهِ»- حکم تنها از آن خداوند است». و می فرماید: «أَلا لَهُ الْحُكْمُ «۳»- حکم تنها از آن اوست».

و نیز می فرماید:

---

(۳). انعام (۶)/ ۵۷، ۶۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۴

«... وَ مَنْ لَمْ یَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ ... وَ مَنْ لَمْ یَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ ... وَ مَنْ لَمْ یَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۴»- کسی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکند، از کافران است ... و کسی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکند، از ظالمان است و کسی که به آنچه خدا حکم کرده حکم نکند، از فاسقان است».

و نیز پیامبر خویش را مورد خطاب قرار داده و می فرماید:

«وَ أَنْزَلْنا إِلَیْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ، فَاحْكُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ... وَ أَنِ احْكُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ یَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللّهُ إِلَیْكَ «۵»- و کتاب را به حق بر تو فرستادیم تا آنچه را از کتاب در پیش روی آن است تصدیق کند و نگهبان آن باشد. پس بین آنان به آنچه خدا نازل نموده حکومت کن و در آنچه از حق برای تو آمده، از هواهای آنان پیروی مدار ...

و به آنچه خداونـد نـازل نموده بین آنـان حکم (یـا حکومت) کن و هواهـای آنان را پیروی مـدار، و از اینکه تو را به برخی از آنچه خداوند بر تو نازل فرموده به فتنه اندازند، بر حذر باش».

این دو ویژگی اختصاصـی حکومت اسـلامی است. امـا در حکومت دموکراسـی، مردم و یـا رهبر جـامعه هیـچ گونه تقیـدی به ایدئولوژی خاص و یا مصالح نوعی و فضایل اخلاقی جامعه ندارند، بلکه مردم کسی را که خواستها و هواهای آنان را برآورده کند انتخاب می کنند و حاکم نیز می تواند از آن تخلف کند.

در این صورت، مردم با همهٔ خواستهای نفسانی خود، هم منشأ قوهٔ مجریه و هم مقننه هستند و حاکم نیز خود را طبق خواستهای مردم وفق می دهـد، اگر چه با خواسـتهای واقعی و مصالـح نوعی و فضایل اخلاقی جامعه مغایر باشد. و در این ارتباط چه بسـا رهبرانی که در جهت پاسخگویی به خواستهای مردم فریاد وجدان خود را نادیده می گیرند، برای اینکه مجددا انتخاب شوند.

امّـا حـاکم اسـلامی به خـاطر دارا بـودن ملکـهٔ عـدالت و تقوی، قهرا از احکـام خـدا و از حق و فضـیلت تخلف نمی کنـد و در صورتی که اجابت خواستهای مردم متوقف بر انحراف و

---

(۴). مائده (۵)/ ۴۴، ۴۵، ۴۷.

(۵). مائده (۵)/ ۴۸، ۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۵

پایمال کردن حق باشد، به انتخاب مجدد نمی اندیشد و بلکه اگر از راه حق منحرف گردید، باعث سـقوط او از عدالت و عدم جواز انتخاب مجدد وی می شود و این نکته ای است شایان توجه.

مسأله سوم: آیا شرایط هشتگانه در رهبر، تکلیفی است یا وضعی؟

شرایط هشتگانه ای که در رهبر، معتبر دانستیم آیا رعایت آن به هنگام انتخاب، صرفا «تکلیفی» است یا «وضعی «۶»»؟

بدین معنی که آیا انتخابات بدون وجود آنها باطل است و رهبری منعقد نمی گردد، یا نه؟

در این ارتباط باید گفت بنابراین که به نصب فقها از سوی ائمه معصومین (ع) قائل شویم اشکالی در مسأله نیست، زیرا فرد منصوب در واقع طبق اقتضای ادله، همان «عنوان واجد شرایط مذکوره است» و غیر واجد شرایط، منصوب نشده و با انتخاب هم بر مردم حکومت نمی یابد.

و امّا در صورتی که قائل به انتخاب شویم باز آیات و روایاتی که ویژگیهای رهبری در آنها آمده ظهور در این دارد که در مقام بیان حکم وضعی بوده و اینکه اسلام و فقاهت و عدالت و سایر شروط واقعا شرط والی است، پس برای کسی که فاقد آنهاست رهبری منعقد نمی شود اگر چه مردم با رأی خود او را انتخاب کنند. برای روشن تر شدن این معنی، آیات و روایات ذیل را ملاحظه فرمایید:

«لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا «۷»- هرگز خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی را قرار نداده است». «لا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمِينَ «۸»- عهد من به ستمکاران نمی رسد».

---

(۶). حکم تکلیفی و حکم وضعی دو اصطلاح است در علم اصول فقه. حکم تکلیفی حکمی است که از سوی شارع مقدس برای انجام کار یا بازداشتن از کار و یا مباح دانستن چیزی صادر می شود که مجموع آن در پنج حکم تکلیفی که عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه خلاصه می شود. حکم وضعی. حکمی است که از ناحیهٔ شارع، جعلی مستقل صورت نگرفته و اکثرا از احکام تکلیفی نشأت می گیرد. مانند پلیدی و نجاست بول که ناشی از حکم تکلیفی وجوب اجتناب از بول است. و پاک

و طاهر بودن آب که ناشی از حکم تکلیفی جواز نوشیدن آب است و صحت معامله که ناشی از حکم تکلیفی جواز تصرف خریدار و فروشنده در پول و جنس خریدوفروش شده است و ... (مقرر).

(۷). نساء (۴)/ ۱۴۱.

(۸). بقره (۲)/ ۱۲۴.

«وَ لا تُطِیعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِینَ الَّذِینَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ وَ لا یُصْلِحُونَ «۹»- امر (حکومت) اسرافکاران را پیروی مکنید، آنان که در زمین فساد می کنند و کار شایسته ای انجام نمی دهند».

و نیز از حضرت یوسف (ع) حکایت می کند که می فرماید:

«اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ، إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ «۱۰»- مرا بر خزینه های زمین بگمار که من فردی امین و دانا هستم».

و پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«رهبری شایسته نیست مگر برای کسی که در وی سه خصلت وجود داشته باشد: پارسایی که او را از نافرمانی خداوند بازدارد، بردباری که به وسیلۀ آن بر غضب خویش تسلط یابد، و به نیکی حکومت راندن بر زیر دستان خود «۱۱»».

و امیر المؤمنین (ع) می فرماید:

«سزاوار نیست عهده دار ناموس، خونها، غنایم، احکام و پیشوایی مسلمانان، شخصی باشد بخیل. چرا که در اموال آنان رشک می ورزد و سزاوار نیست فردی باشد نادان که آنان را با نادانی خود به گمراهی می کشاند. «۱۲»»

و امام مجتبی (ع) در خطابۀ خویش در حضور معاویه می فرماید:

«خلیفه کسی است که بر اساس کتاب خداوند و سنت پیامبر (ص) حرکت کند و خلیفه آن کس نیست که با ستمگری حکومت راند. «۱۳»»

و سید الشهدا (ع) در پاسخ مردم کوفه می فرماید:

«به جان خودم سوگند، امام نیست مگر کسی که بر اساس کتاب حکومت کند، قسط را اقامه نماید و پایدار به

دین حق باشد. «(۱۴)»

و آیات و روایات دیگری از این قبیل که متعرض شرایط رهبری شده اند، و امر و نهی

---

(۹). شعراء (۲۶)/ ۱۵۱ و ۱۵۲.

(۱۰). یوسف (۱۲)/ ۵۵.

(۱۱). لا تصلح الامامه الا لرجل فیه ثلاث خصال: ورع یحجره عن معاصی الله و حلم یملك به غضبه، و حسن الولایه علی من یلی. کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجه، باب ما یجب من حق الامام، حدیث/ ۸.

(۱۲). لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامه المسلمین، البخیل فتکون فی اموالهم نهمته، و لا الجاهل فیضلهم بجهله. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۳۱، فیض/ ۴۰۷، لح/ ۱۸۹.

(۱۳). انما الخلیفه من سار بکتاب الله و سنه نبیّه (ص) و لیس الخلیفه من سار بالجور. مقاتل الطالبیین/ ۴۷.

(۱۴). فلعمری ما الامام الا الحاکم بالکتاب، القائم بالقسط، الدائن بدین الحق. ارشاد مفید/ ۱۸۶.

[حاکم باید اینگونه باشد یا آنگونه نباشد] در این سنخ از امور، ظهور در ارشاد به شرطیت و مانعیت دارد، [نه صرف یک حکم تکلیفی یا توصیهٔ اخلاقی]. و لکن مسأله خالی از مشکل و پیچیدگی نیست، زیرا اگر فرض کنیم که مردم و لو با مرتکب شدن گناه، والی غیر واجد شرایطی را انتخاب کردند و در ارتباط با وی به توافق رسیده و با او بیعت کردند و فرض کنیم که او در عمل، مقررات اسلام را اجرا و از دستوراتش سرپیچی نمی کند، آیا رهبری او باطل است و مردم می توانند بیعت او را شکسته و از دستوراتش سرپیچی کنند؟ قضاوت در این مورد، جدا مشکل است، زیرا خطا و اشتباه و حتی

ارتکاب گناه، از مسائلی است که در انسانها بسیار یافت می شود و در این صورت اگر ما قائل به جواز نقض بیعت و تخلف از دستورات حکومت شویم موجب تزلزل نظام و فروپاشی آن می گردد، از سوی دیگر این مورد را نمی توان به معاملۀ فاسد تشبیه نمود و گفت همانند شی ء خریداری شده است که در ذات یا در خصوصیات، مغایر با آن چیزی باشد که معامله روی آن صورت گرفته است.

مثلا چیزی به حساب اینکه سرکه است خریداری شد و بعد مشخص گردید که شراب است، یا به حساب صحیح خریداری شد و بعدا مشخص گردید که فاسد و دارای عیب است که در آن صورت فقها به فساد معامله و خیار فسخ حکم نموده اند و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.- همین اشکال در مسأله آینده (مسأله چهارم) نیز وجود دارد-.

ماوردی در این باره می گوید:

«اگر مردم از همان ابتدا با وجود فرد افضل با فردی که در مرتبۀ پایین تری است بیعت کردند صحت چنین بیعتی مورد بحث است. اگر این بیعت به خاطر عذری بوده، نظیر اینکه فرد افضل حضور نداشته، یا مریض بوده، یا اینکه فرد پایین تر در بین مردم محبوب تر بوده و از وی شنوایی بیشتری داشته اند، در این صورت بیعت وی منعقد و امامت او صحیح است. و اما اگر بدون عذر، با وی بیعت شده، انعقاد بیعت و صحت امامت وی مورد اختلاف است. دسته ای که از جملۀ آنان جاحظ است گفته اند بیعت وی صحیح نیست زیرا اگر مردم موظفند که برترین را انتخاب کنند عدول از آن به دیگران جایز نیست، نظیر اجتهاد در احکام شرعی.

ولی اکثر فقها

و متکلمین گفته اند امامت وی جایز و بیعت او صحیح است و وجود افضل، مانع از امامت فرد مرتبهٔ پایین تر، در صورتی که به طور کلی فاقد شرایط امامت نباشد نیست. همان گونه که با وجود افضل، فرد مرتبهٔ پایین تر می تواند منصب قضاوت را به عهده بگیرد، چرا که زیادی فضل، مبالغه در اختیار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۸

است و جزء شرایط استحقاق رهبری نیست «۱۵»».

البته آنچه ایشان گفته اند در غیر مورد بحث ماست، و لکن به آن نزدیک است. چنانچه پوشیده نیست.

مسأله چهارم: آیا شرایط رهبری، شرایط واقعی است یا علمی؟

مسأله دیگری که قابل توجه است این است که آیا شرایطی که برای رهبری گفته شد شرایطی واقعی است یا فقط شرایط علمی «۱۶» است؟ [یعنی آیا علم و آگاهی ما به اینکه وی این شرایط را داراست کافی است و لو اینکه در واقع برخی از آنها را دارا نباشد یا خیر؟] چنانچه شرط عدالت در امام جماعت اینگونه است.

در این باره باید گفت، اگر ما فرض کردیم که از ادله، استنباط شرطیت می شود، ظاهر این است که وجود واقعی آنها شرط است نه احراز علم و آگاهی نسبت به آنها، چنانچه این معنی واضح است. بلی در صورتی که امامت با انتخاب حاصل شده باشد، این اشکال به جای خود باقی می ماند که اگر مردم، فردی را جامع الشرائط برای رهبری تشخیص دادند و او را با آراء خود انتخاب کردند سپس مشخص شد که تشخیص آنها خلاف واقع بوده، چگونه می توانند بیعت خود را شکسته و با اینکه وی را رهبر خویش قرار داده اند از دستورات وی اطاعت نکنند؟ آیا تجویز این امر، وسیله ای برای تخلف

برخی افراد از دستورات امام و رهبر خویش نمی شود که با تمسک به این بهانه از زیر بار اطاعت شانه خالی کنند؟ آیا این موجب به هم خوردن نظام جامعه و هرج و مرج نمی گردد؟ به هر حال قضاوت راجع به این مسأله و نیز مسأله قبلی (مسأله سوم) خالی از پیچیدگی نیست و باید نسبت به ابعاد آن بررسی بیشتری به عمل آید.

---

(۱۵). الاحکام السلطانیه/ ۸.

(۱۶). شرط علمی آن است که اگر کشف خلاف شد و به هنگام عمل، فرد دسترسی به واقع نداشت عمل صحیح است. نظیر شرط عدالت در امام جماعت که در صورت علم به خلاف پیدا کردن، لزومی ندارد نماز اعاده شود، بر خلاف شرط طهارت از حدث در نماز که شرط واقعی است و بدون آن نماز باطل است. ظاهر شرط بودن، واقعی بودن آن است. مگر اینکه طبق ادله خلاف آن ثابت شود. ممکن است گفته شود به خاطر وجود مشکلات در انتخاب مجدد حاکم و به هم خوردن نظام (به عنوان حکم ثانوی) مدتی با حاکم فاقد شرایط سازش شود، یا اینکه در شرایط رهبری تفصیل قائل شویم و بگوییم اگر برخی از شرایط اساسی را فاقد بود باید نسبت به تعویض وی اقدام نمود. (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۳۹

مسأله پنجم: اگر برخی شرایط رهبری در کسی و برخی در فرد دیگری وجود داشت، تکلیف چیست؟

اگر فرض نمودیم برخی از شرایط رهبری در شخصی وجود داشت و برخی شرایط دیگر در فرد دیگری و شخصی که واجد همهٔ شرایط رهبری باشد یافت نشد تکلیف چیست؟

ماوردی در احکام السلطانیه می گوید:

«اگر یکی از آن دو، داناتر (اعلم) و دیگری شجاع تر باشد، باید ملاحظه نمود در آن

موقعیت چه ویژگیهایی مورد نیاز است، اگر در شرایطی است که مرزهای اسلام به خطر افتاده و یاغیان و شورشگران ابراز وجود نموده اند، در آن شرایط، فرد شجاع تر مقدم است. امّا اگر سختیها و تشنجهای نظامی فروکش کرده و بدعت گزاران و فرقه های مختلف بروز کرده اند فرد داناتر برای رهبری شایسته تر است «۱۷»».

نظیر همین مطلب را قاضی ابی یعلی فراء در الاحکام السلطانیه گفته است «۱۸».

ابن سینا در کتاب شفاء می نویسد:

«آنچه در رهبری بیشتر به آن تکیه می شود، «عقل» و «نیک کشورداری» است. پس آن کس که در سایر ویژگیها متوسط، اما در این دو ویژگی جلو باشد، در صورتی که از ویژگیهای دیگر بیگانه نباشد و خصلتهای ضد آن ویژگیها در او شکل نگرفته باشد، از کسانی که سایر ویژگیها را دارا هستند، اما از این دو ویژگی (عقل و نیک کشورداری) کم بهره اند، مقدم است. پس اگر کسی واجد هر دو ویژگی نبود، در چنین شرایطی باید فرد داناتر (اعلم) با فرد عاقل تر همکاری نموده و او را در انجام امور یاری دهد و بر عاقل تر نیز لازم است که به فرد داناتر مراجعه نموده و به وی اعتماد کند، نظیر آنچه بین عمر و علی (ع) گذشت» «۱۹».

به اعتقاد ما مثالی که ابن سینا برای این مسأله زده مورد اشکال و مناقشه است.

امیر المؤمنین (ع) خود در نهج البلاغه می فرماید:

«به خدا سوگند، معاویه زیرکتر و باهوشتر از من نیست و لکن او مکر و گناه

---

(۱۷). الاحکام السلطانیهٔ ماوردی/ ۷.

(۱۸). الاحکام السلطانیهٔ ابی یعلی/ ۲۴.

(۱۹). شفاء/ ۴۵۲ .. چاپ دیگر/ ۵۶۴، اواخر الهیات، فصل خلیفه و امام.

می کند و اگر مکر، ناپسند نبود من از زیرکترین مردم بودم» «۲۰».

ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه می نویسد:

«بدان برخی افراد که حقیقت فضل امیر المؤمنین (ع) را درک نکرده اند، پنداشته اند که عمر، سیاستمدارتر از علی (ع) است، اگر چه او داناتر از عمر بوده است. این مطلب را شیخ الرئیس ابو علی سینا در شفا به قلم آورده است». «۲۱»

البته موارد تزاحم شرایط، منحصر به نمونه های ذکر شده نیست بلکه به لحاظ شرایط هشتگانهٔ مورد اعتبار در امام، شقوق بسیار زیادی پیدا می کند، چنانچه پوشیده نیست.

در این مورد بنابر قول نصب فقها از سوی ائمه (ع) به ولایت، ظاهرا جایی برای این بحث باقی نمی ماند، زیرا آنچه از ادله به دست می آید، نصب فقیه جامع الشرائط است و دلیلی برای نصب غیر آن وجود ندارد. پس در صورتی که فقیه جامع الشرائط هشتگانه پیدا نشد، اگر ما در آن صورت قائل به صحت انتخابات شدیم، نوبت به این بحث می رسد و الا از باب امور حسبیه هر کس توان انجام آن را دارد به عنوان واجب کفایی مسئولیت آن را به عهده می گیرد. چنانچه بحث آن پس از این خواهد آمد، و ظاهرا انتخاب در این مرحله صحیح است و عموم ادلهٔ صحت انتخاب امام، شامل این صورت مسأله نیز می گردد.

اگر گفته شود: ادلهٔ اعتبار شرایط هشتگانه در والی، مخصص این عمومات (ادلهٔ انتخاب) است و بلکه بر آنها به گونه ای حکومت دارد.

در پاسخ باید گفت: بعید نیست این ادله به صورت تعدد مطلوب باشد، پس در صورت امکان دسترسی به شرایط رعایت آن به عنوان «وجوب شرطی» لازم است و امامت برای

غیر واجـد شـرایط منعقـد نمی گردد، اما در صورت عـدم امکان دسترسـی به حاکـم واجد شـرایط، اصل انتخاب حاکم مطلوب شرعی است، چرا که شارع مقدس تعطیل حکومت را جایز نشـمرده و نسـبت به تشـکیل آن اهتمام ورزیده است. و حمل مطلق بر مقیـد (در صـناعت فقهی) به هنگامی است که در دو جمله وحـدت حکم، محرز باشـد، و در امور مهمـهٔ ضـروری، وحـدت حکم محرز نیست، چرا که احتمال تعـدد مطلوب می رود نظیر آنجا که مولی به بنـدهٔ خود می گویـد: «فرزنـد اسـیر مرا با فلان وسیله (مثلا هواپیما) نجات بده که در این صورت اگر

---

(۲۰). و الله مـا معاویه بأدهی منی و لکنه یغـدر و یفجر. و لو لا کراهیّه الغـدر لکنت من ادهی الناس. نهـج البلاغه، خطبـهٔ ۲۰۰، فیض/ ۶۴۸، لح/ ۳۱۸.

(۲۱). شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید ۱۰/ ۲۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۱

بنده نتوانست وسـیلهٔ سـریع السـیر (هواپیما) به دست بیاورد، آیا با وسیلهٔ دیگر نجات دادن وی واجب نیست و بنده می تواند به طور کلی این وظیفه را انجام ندهد؟ من گمان نمی کنم کسی بدین معنی ملتزم گردد.

بی تردیـد حکومت از این قبیـل است. که با تأمل و دقت در ادله ای که بر ضـرورت حکومت دلالت دارد و اهتمامی که شارع مقـدس به آن، و عـدم جواز تعطیـل آن ابراز نموده این معنی روشن می گردد، به ویژه در جملاتی هماننـد کلام امیر المؤمنین (ع) که می فرماید:

«اینان می گویند حکومت جز برای خداوند نیست، با اینکه مردم ناچار از حکومت هستند نیکوکار باشد یا بدکار» «۲۲».

و نیز گفتار آن حضرت که می فرماید:

«والی ستمگر بهتر از فتنهٔ مداوم است» «۲۳».

و سایر ادله

در این زمینه بر این اساس پس تعطیل حکومت در هر صورت صحیح نیست و لکن رعایت شرایط در حد امکان واجب است، و در صورتی که دسترسی به فرد واجد همۀ شرایط امکان پذیر نبود باید الاهم فالاهم را در ارتباط با اولویت شرایط و شرایط جامعه و نیازمندیهای زمان رعایت نمود.

از باب مثال، عقل و اسلام و توان ادارۀ جامعه و بلکه عدالت از شرایط مهمتر به شمار می آیند، چنانچه نیازهای جامعه و شرایط زمانی، چنانچه ماوردی و أبو یعلی به آن اشاره کردند، متفاوت است. و تشخیص این موارد در هر زمان و مکان به افراد آگاه و خبرۀ جامعه بستگی دارد. و از مهمترین و بیشترین موارد تزاحم که مبتلاـ به است، تزاحم بین فقاهت و سیاست و مدیریت است. چنانچه ابن سینا نیز به آن اشاره داشتند. اگر چه ما مثال وی را مورد مناقشه و خدشه قرار دادیم. و شاید برای اداره کشور، دومی مهمتر باشد. زیرا نظام جامعه و تأمین مصالح و دفع کفار و اجانب جز با قوه و حسن تدبیر و سیاست حاصل نمی گردد. و چون فرض بر این است که دو شرط اسلام و عدالت در وی محقق است، پس به طور قهری این دو عامل، او را ملزم می کنند که از اهل علم، احکام را فرا بگیرد و بدون آگاهی به کاری اقدام ننماید.

ممکن است ما به حسب شرایط و به حسب زمان و مکانهای مختلف، چنانچه ماوردی و

---

(۲۲). هؤلاء يقولون لا امره الا الله و انه لا بد للناس من امير بر او فاجر. نهج البلاغه خطبۀ ۴۰، فيض/ ۱۲۵، لح/ ۸۲.

(۲۳). وال

ظلوم خير من فتنه تدوم. غرر و درر ۶/ ۲۳۶، حدیث ۱۰۱۰۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۲

أبو یعلی می گفتند، تفصیل قائل شویم.

گاهی اوضاع بحرانی و درهم ریخته و جو سیاسی مسموم است که نیاز به نیرو و حسن مدیریت بیشتر است و گاهی جریان به عکس است. یعنی شرایط و اوضاع، عادی و جو سالم است و نیاز به قانون گذاری و تشریع و اطلاع به موازین اسلامی و ادلهٔ آن و رفع اشتباهات و بدعتهایی که آشکار شده، بسیار زیاد است، که در این شرایط، فقاهت و اطلاع عمیق به مقررات و موازین اسلام مورد لزوم است و این مطلبی است در خور توجه.

مسأله ششم: ارتباط انتخابات با رشد فرهنگی مردم:

گاهی ممکن است این معنی مورد اعتراض قرار گیرد که اگر شوری و اختیار مردم در انتخاب حاکم شرعا ملاک عمل می بود، آیا لازم نبود شارع مقدس نسبت به این امر مهم، مردم را آگاه می کرد و رشد فرهنگی آنان را بالا می برد و به تفصیل حدود و شرایط و کیفیت انتخابات و سایر مسائل آن را برای مردم بازگو می کرد؟

این اعتراض را می توان این گونه پاسخ داد که اگر شارع مقدس، اصل مشورت و انتخابات را به حسب کیفیت و ویژگیهای انتخاب کنندگان- از لحاظ کمیت و کیفیت و مسائل دیگری از این قبیل- مشخص نفرموده و در قالب معینی قرار نداده، یکی از امتیازات شریعت سهل و آسان مقدس اسلام و از مزایای بارز آن است. زیرا شارع مقدس در نظر داشته که این دین تا روز قیامت برقرار باشد و در هر عصر و زمان و در کشورهای مختلف و شرایط اجتماعی متفاوت، متناسب با امکانات

جامعه، چگونگی آن مشخص شود. پس حال چگونگی تعیین والی نظیر حال سایر نیازمندیهای بقاء و زندگی بشر از قبیل غذا و لباس و درمان و مسکن و وسایل سفر و نور و سایر لوازم زندگی است که اندازهٔ مشخص و شکل معینی برای آن نمی توان در نظر گرفت.

شما ملاحظه می فرمایید که انتخاب رهبر برای جامعه و شیوهٔ رأی گیری که امروزه در جهان رایج است در آن زمانها میسر نبوده و هر روز امکانات و شیوه های جدیدی برای آن به وجود می آید. و بطور قطع امت اسلامی در آخر الزمان که تجربه های همهٔ امتهای گذشته را به دست می آورند و از سایر امتها به حسب تفکر و تعقل ممتاز می گردند به شیوه های جدیدی دست می یابند که از اکنون قابل تصور نیست. پس می توان اصولی را برای آن مشخص نمود اما تعیین خصوصیات را به خود آنان واگذار کرد. و اصولا طبیعت شریعت جاودان و همیشگی همواره این را می طلبد که ضوابط و اصول هر چیز را بیان کند، امّا شکل و قالب و خصوصیات آن را به افراد متشرع مطلع به نیازمندیها و امکانات و شرایط

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۳

زمان بسپارد.

اصل شوری نیز در کتاب و سنت به صورت مؤکد وارد شده، چنانچه مبحث آن، پیش از این گذشت. و امیر المؤمنین در کلامی می فرماید:

«شوری حق مهاجرین و انصار است، اگر بر شخصی وحدت نظر پیدا کردند و او را امام خویش خواندند، این مورد رضایت خداوند نیز هست. «۲۴»»

در جای دیگر نیز می فرماید:

«به جان خودم سوگند، اگر امامت جز با حضور همهٔ مردم منعقد نمی گردد پس چگونه می توان به

چنین چیزی دست یافت، و لکن اهل آن (اهل مدینه یا اهل امامت یعنی اهل حل و عقد) به جای کسانی که غایب هستند حاکم را انتخاب می کنند، آنگاه نه فردی که حضور داشته می تواند از نظر خود برگردد و نه افراد غایب می توانند شخص دیگری را انتخاب کنند. «۲۵»

امام (ع) در این کلام، برخی از خصوصیات شوری را متعرض شده و اهل حل و عقد و اهل علم و معرفت را ملاک شوری قرار داده، و روشن است که شورای اهل حل و عقد (خبرگان) غالبا رضایت همه یا اکثر مردم را به دنبال دارد. امّا باید توجه داشت شاید این در شرایطی است که تحصیل آراء مردم به طور مستقیم امکان پذیر نباشد، امّا اگر بتوان آراء آنان را در یک مرحله (با انتخابات مستقیم) و یا در دو مرحله (تعیین خبرگان توسط مردم و تعیین رهبر توسط خبرگان) به دست آورد، چنانچه در زمان ما اینگونه امکان پذیر است، پس واجب باشد رأی همهٔ مردم را به دست آورد، برای اینکه حکومت قوی تر و با پشتوانهٔ محکمتر استقرار یابد.

در هر صورت آنچه بر شارع حکیم واجب است بیان اصل شوری و تشویق مردم به همفکری در امور است و شارع مقدس این کار را انجام داده، اما کیفیت و خصوصیات و شرایط آن به عقلا و به دانایان جامعه و به کسانی که به نیازهای زمان و شرایط و امکانات واقف هستند واگذار شده است و روشن است که تبیین همهٔ فروع و احکام در اسلام از عبادات و معاملات و امور سیاسی و مانند آن به همین شکل در اسلام بیان شده،

و همان گونه که در کتاب و سنت، مسائل اقتصادی به صورت مدون و منظم نیامده و به بیان

---

(۲۴). و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک (لله) رضا. نهج البلاغه، نامهٔ ۶، فیض/ ۸۴۰، لح/ ۳۶۷.

(۲۵). و لعمری لئن کانت الامامه لا تنعقد حتی تحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل، و لکن اهلها یحکمون علی من غاب عنها، ثم لیس للشاهد ان یرجع و لا للغائب ان یختار. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۷۳، فیض/ ۵۵۸، لح/ ۲۴۸.

کلیات و اصول اکتفا شده، آنگاه فقها آن را مرتب نموده و به شرح و بسط آن پرداخته اند و علمای اقتصاد، آن را متناسب با نیازمندیهای زمان در قالبهای ویژه ای درآورده اند، دربارهٔ مسائل مربوط به دولت و حکومت نیز، این گونه است. ما ملاحظه می کنیم که اصول حکومت و شرایط و اوصاف حاکم اسلامی و نیز اصل مشورت و برخی از ویژگیها و شرایط آن در کتاب و سنت بیان شده، امّا بر فقها لازم است که همهٔ این ادله را جمع آوری نموده و ارتباط بین آنها را مشخص کنند و ابعاد آن را بیان دارند.

بر افراد متخصص در امور سیاسی که به امکانات جامعه و نیازهای زمان واقف هستند نیز لازم است که در شرایط و زمان و مکانهای مختلف، اصول و ضوابط به دست آمده را، نظیر سایر نیازمندیهای اجتماعی و غیر اجتماعی، با نیازهای جامعه تطبیق دهند. و باز باید این نکته را یادآور شد که انتخاب بر اساس مشورت، امری نو پدید نیست، بلکه این شیوه ای بوده که همواره

بین خردمندان جوامع رایج بوده و شرع مقدس نیز کیفیت تعیین و خصوصیات آن را در اختیار آنان گذاشته است.

این مطلب را نیز بایـد همواره در نظر داشت که شارع مقـدس اسـلام خواسـته است همواره باب اجتهاد باز باشـد و در هر زمان مجتهدان صاحب نظر وجود داشته باشند تا فقه همیشه پویا و در حال رشد بماند و با پدید آمدن موضوعات مستحدثه و مسائل جدید، با تکامل زمان تکامل یابد. از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«بر ماست که اصول را برای شما بازگوییم و بر شماست که فروع آن را بازیابید». «۲۶»

و از امام رضا (ع) نیز روایت شده که فرمود.

«بر ماست بیان اصول، و بر شماست بازیابی فروع». «۲۷»

مسأله هفتم: انتخابات و مشکل تهدید و تطمیع:

ممکن است گفته شود یکی از مشـکلات شـیوهٔ انتخاب، این است که اکثر مردم ناوارد و ساده هسـتند و تبلیغات دروغ در آنها مؤثر واقع می شود، یـا اینکه دارای تقوای لـازم نیسـتند و آراء آنـان را بـا تطمیع می خرنـد، یا اینکه دچار ضـعف نفس و فاقد شجاعت هستند و نظراتشان را با تهدید تغییر می دهند و ...

---

(۲۶). وسائل ۱۸/ ۴۱، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۵۱.

(۲۷). همان مأخذ، حدیث ۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۵

امّا می توان این اشکال را به چند گونه پاسخ گفت:

۱- بـا شـیوهٔ انتخـاب مفـتی و مرجع تقلیـد می تـوان آن را نقض نمود، زیرا مسـئولیت تعیین مرجع به مردم واگـذار شـده و راه شناخت وی نیز علم شخصی فرد، شیاع مفید علم، و یا شهادت اهل خبرهٔ عادل است.

۲- می توان گفت: ناآگاهی و ساده بودن انتخاب کنندگان و یا عدم صلاحیت آنان، پس از

آنکه ما، در رهبر شـرایطی نظیر اسـلام و عدالت و فقاهت و سایر شـروط هشـتگانه را شرط دانستیم، چندان لطمه ای وارد نمی کند و اگر کسی فاقد این شرایط باشد، به طور کلی ولایت برای او منعقد نمی شود.

علاوه بر آن در مقام عمل و اجرا نیز حاکم مقیـد به موازین اسـلام و مقررات آن است و به طور مطلق آزاد نیست هر کاری را که خواست انجام دهد.

آری ممکن است انتخاب کننـدگان در تعیین مصداق، دچار اشـتباه شده یا به طور عمده، حاکم فاسد را انتخاب کنند که برای جبران این اشـکال می توان تعیین صـلاحیت افراد را به یـک هیـأت خبره و متخصـص واگـذار کرد- نظیر شورای نگهبان- که خود از اهل خبره هسـتند و در قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران پیش بینی شـده- که بدون پیشـنهاد و تعیین صـلاحیت از طرف آنان، کسی شایستگی کاندیدا شدن نیافته و طبعا انتخاب نمی شود.

بلی این گونه اعتراضات به طور جـدی بر حکومت دموکراسـی غربی وارد می شود، چرا که آنان به ایـدئولوژی خاصـی معتقد نیسـتند، و این اساس و محور، همان خواسـتها و هواهای انتخاب کننـدگان است، هر چه می خواهد باشد. و این نکته ای اسـت شایان توجه.

۳- ما می توانیم در انتخاب کنندگان، شرایط ویژه ای را قرار دهیم، چنانچه ماوردی و ابی یعلی، شرط عدالت و علم و تدبیر تا حدی که به انتخاب اصـلح منتهی شود را، در انتخاب کنندگان شـرط دانسـته اند و ما پس از این، در مسأله پانزدهم به نقل آن خواهیم پرداخت و شایـد بازگشت این نظر به این باشد که ما، در انتخاب رهبر، نظر اهل حل و عقد (خبرگان) را شـرط بدانیم نه همهٔ مردم

را که ما پس از این به بحث و بررسی آن خواهیم پرداخت.

۴- اگر همهٔ مردم بخواهند به صورت مستقیم، شخصی را بشناسند و به حقیقت حال وی اطلاع پیدا کرده و او را انتخاب کنند ممکن است با اشکالات و پی آمدهایی مواجه شوند. اما شناخت مردم یک منطقه از یک یا چند نفر افراد خبره و آگاه، چیزی است که به راحتی امکان پذیر است، به خصوص پس از کاندیدا شدن و اعلام صلاحیت آنان از سوی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۶

مراجع ذی صلاح که در نتیجه، مردم افراد خبرهٔ عادل را انتخاب می کنند و خبرگان، رهبر جامعه را. که در این صورت انتخاب در دو مرحله صورت می پذیرد، چنانچه در زمانهٔ ما نیز اینگونه مرسوم است و در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم برای تعیین مقام رهبری، این شیوه پیش بینی شده است. «۲۸»

خلاصهٔ کلام اینکه همه مردم در انتخابات سهیم هستند و تعیین رهبر منحصر به اهل حل و عقد نیست، و لکن در این شیوه، نتیجه در مرحلهٔ دوم به دست می آید و اطمینان به صحت در این شکل بیشتر و به مراتب قوی تر است. زیرا در افراد خبره اشکالاتی که در افراد معمولی مردم یافت می شود، کمتر یافت می شود، و احتمال اینکه آنان مصالح فردی خود را بر مصالح اجتماعی ترجیح داده و یا اینکه خودخواهانه اظهار نظر کنند بی اساس است، چرا که در آنان علاوه بر خبره بودن، عدالت نیز از شرایط قرار داده شده و این مطلبی است در خور توجه.

مسأله هشتم: آیا ملاک در انتخابات، اتفاق همهٔ آراء است یا اکثریت یا اهل حل و عقد و یا ...؟

[سه نظر در مسأله]

آیا ملاک در انتخاب رهبر، آراء همهٔ مردم است یا اکثریت یا همهٔ اهل حل و

عقد، یا اکثریت اهل حل و عقد، یا آراء همهٔ افرادی که در منطقه و شهر امام حضور دارند؟ همهٔ اینها وجوهی است که به بررسی آنها باید پرداخت.

تحقیق در مسأله این است که پس از آنکه ما صحت انتخابات و انعقاد امامت به وسیلهٔ آن به هنگام نبودن نص بر شخص خاصی را اثبات کردیم، باید گفت در مقام انتخاب وحدت نظر و اتفاق صد در صد بر یک شخص از اموری است که اگر نگوییم به طور کلی حاصل نمی شود، جدا باید گفت بسیار کم اتفاق می افتد، به خصوص در اجتماعات بسیار بزرگ. اگر چه همهٔ آنها اهل دانایی و صلاح باشند و حتی اگر بگوییم نظر دادن درباره رهبر منحصر به اهل علم و صلاح است و در این مورد، رأی و نظر دیگران معتبر نیست، باز وحدت نظر کامل آنان به صورت صد در صد بعید به نظر می رسد، و این بدان جهت است که نظر و سلیقه ها همواره در اینگونه امور متفاوت است. پس در نتیجه نمی توان ادله ای که بر صحت انتخابات دلالت دارد را فقط بر صورت اتفاق و وحدت کامل آراء حمل نمود.

از سوی دیگر، سیرهٔ عقلا در همهٔ کشورها و اعصار بر این استمرار یافته که در این

---

(۲۸). ر. ک: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۰۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۷

گونه موارد اکثریت را بر اقلیت ترجیح می داده اند، پس ادلهٔ شرعیه ای که بر صحت انتخابات اقامه نمودیم، قهرا این سیرهٔ عقلا را نیز مورد امضا و تأیید قرار داده است.

از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که آن حضرت (ص) در جنگ احد با

اینکه نظر شخص وی بر بیرون نرفتن از مدینه بود، اما هنگامی که ملاحظه فرمودند نظر اکثریت بر بیرون رفتن از مدینه است نظر اکثریت را ترجیح داده و رای خویش و اقلیت را کنار گذاشتند «۲۹». به عبارت دیگر: پس از آنکه ما اصل حکومت را در حفظ نظام و حقوق ضروری دانستیم و به شخص خاصی نیز که از سوی خداوند به حکومت منصوب شده باشد نیز دست نیافتیم و مردم نیز بر سر شخص خاصی وحدت نظر صد در صد پیدا نکردند. در اینجا یا باید به طور کلی نظام حکومت را تعطیل کرد یا اینکه به رأی اکثریت و یا اقلیت عمل نمود و از آن جهت که تعطیل حکومت موجب اختلال نظام و تضییع تمام حقوق مردم می گردد، پس باید به نظر اکثریت یا اقلیت عمل کرد، که در این صورت باید به دو دلیل نظر اکثریت را بر اقلیت مقدم داشت:

یکی از جهت حقوقی و دیگری از جهت کشف واقع، زیرا تأمین حقوق اکثریت مهمتر و واجب تر از حقوق اقلیت است و کشف واقع نیز در نظر اکثریت قوی تر و بیشتر است. چنانچه بر کسی پوشیده نیست.

علاوه بر آن، ترجیح اقلیت بر اکثریت موجب ترجیح مرجوح بر راجح است و این عملی است قبیح.

در نهج البلاغه آمده است.

«همواره با جمعیتهای بزرگ باشید، چرا که دست خدا با جماعت است، و از تفرقه بپرهیزید، چرا که انسان تک رو، طعمهٔ شیطان است، همان گونه که گوسفند تک رو، طعمهٔ گرگ» «۳۰».

و در مقبولهٔ عمر بن حنظله در ارتباط با برخورد با دو خبر متعارض آمده است:

«از خبر شاذی که نزد

اصحابت مشهور نیست دست فروگذار، چرا که آنچه مورد نظر همه است شکی در آن نیست «(۳۱)».

---

(۲۹). کامل ابن اثیر ۲/ ۱۵۰.

(۳۰). و الزموا السواد الاعظم، فان ید الله علی الجماعه و ایاکم و الفرقه، فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب. نهج البلاغه، فیض/ ۳۹۲، لح/ ۱۸۴، خطبهٔ ۱۲۷.

(۳۱). و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لا ـ ریب فیه. کافی ۱ / ۶۸، کتاب فضل علم، باب اختلاف حدیث، حدیث ۱۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۸

و ترمذی در فتن از کتاب سنن خویش از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«خداوند هرگز امت من- یا امت محمد- را بر ضلالت گرد نمی آورد و دست خدا با جماعت است و کسی که تک رو گردید به تنهایی در آتش سرازیر می گردد». «(۳۲)»

و در کنز العمال از ابن عباس و ابن عمر از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمود:

«خداوند، امر امت مرا هرگز به گمراهی گرد نمی آورد، همواره سیاهیهای بزرگ (جمعیتهای زیاد) را پیروی کنید که دست خدا با جماعت است. کسی که تک رو شد در آتش تنها می ماند «(۳۳)».

و از اسامه بن شریک روایت نموده که گفت:

«دست خدا با جماعت است، پس هنگامی که یکی از آنها راه تک روی پیش گرفت، شیطان او را می رباید. همان گونه که گرگ، گوسفند تک رو را می رباید «(۳۴)».

از همهٔ این روایتها به دست می آید که در مقام تعارض اکثریت با اقلیت محدود، باید نظر اکثریت را ملاک عمل قرار داد.

بلی در پایمال شدن حقوق اقلیت و افراد غایب و ناتوان و کسانی که بعد از انتخاب به دنیا آمده اند

همچنان اشکال باقی است که پاسخ آن در مسأله آینده خواهد آمد.

خلاصهٔ کلام اینکه اتفاق نظر در مقام انتخاب از چیزهایی است که غالبا حاصل نمی گردد و وجود آن در تعیین رهبری به طور قطع لازم نیست، بلکه ملاک رأی اکثریت است که در مقام تصمیم بر نظر اقلیت مقدم است.

در این مسأله نکات دیگری باقی می ماند و آن اینکه:

۱- آیا همهٔ مردم باید به طور مستقیم در یک مرحله برای انتخاب رهبر و حاکم شرکت کنند یا در دو مرحله، بدین صورت که عامهٔ مردم، افراد خبره را انتخاب کنند و خبرگان با مشورت یکدیگر رهبر را معین نمایند.

---

(۳۲). ان الله لا یجمع امتی- اذ قال: امه محمد- علی ضلاله، و ید الله علی الجماعه، و من شذ، شذ الی النار. سنن ترمذی ۳/ ۳۱۵، باب ۷ از ابواب فتن، حدیث ۲۲۵۵.

(۳۳). لا یجمع الله امر امتی علی ضلاله ابدا، اتبعوا السواد الاعظم، ید الله علی الجماعه من شذ، شذ فی النار.

کنز العمال ۱/ ۲۰۶، باب ۲ از کتاب ایمان، حدیث ۱۰۳۰.

(۳۴). ید الله علی الجماعه، فاذا اشتد الشاذ منهم اختطفه الشیطان، کما یختطف الذئب الشاه الشاذه من الغنم. کنز العمال ۱/ ۲۰۶، باب ۲ از کتاب ایمان از قسم اقوال، حدیث ۱۰۳۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۴۹

۲- آیا انتخاب فقط وظیفه و حق اهل حل و عقد جامعه است یا خیر؟

۳- آیا فقط افراد حاضر در شهر امام- به دلیل اینکه امکان شرکت همهٔ مردم در انتخاب وجود ندارد و در نتیجه برای مدتی امامت تعطیل می شود، یا بدان جهت که افراد انتخاب کننده اهل علم و عدالت و تدبیر باشند پس

شرکت جمیع مردم لازم نیست- حق انتخاب رهبر و امام را دارند یا خیر؟ در مسأله وجوهی است که به بررسی آن می پردازیم:

دلایل عدم ضرورت شرکت همهٔ مردم در انتخاب رهبر:

۱- در نهج البلاغه از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«به جان خودم سوگند، اگر امامت جز با حضور همهٔ مردم منعقد نمی گردد راهی برای دستیابی به آن نیست، و لکن اهل آن (افراد با صلاحیت یا مردم مدینه) برای کسانی که غایب هستند نظر می دهند، آنگاه نه کسانی که حضور داشته اند می توانند از نظر خود برگردند، و نه آنان که غایبند مجازند شخص دیگری را انتخاب کنند». «۳۵»

مراد از کلمهٔ «اهلها» در کلام آن حضرت، اهل امامت، (یعنی اهل حل و عقد) یا اهل مدینهٔ منوره است، و شاید به قرینهٔ جملهٔ بعد: «آنان که از صحنه غایب بودند» بتوان احتمال دوم را ترجیح داد. لازمهٔ احتمال اول، این است که عامهٔ مردم به طور کلی صلاحیت تعیین رهبر را ندارند و قهرا انتخاب رهبر به دستهٔ خاصی که همان اهل حل و عقد باشند محدود می گردد که در آن زمان، بر مهاجرین و انصار منطبق بوده است.

ظاهرا مراد آن حضرت که فرموده: «نه افرادی که شرکت کرده اند می توانند از تصمیم خود برگردند» اشاره به پیمان شکنی طلحه و زبیر باشد و اینکه فرموده: «نه افرادی که غایب بوده اند مجازند فرد دیگری را انتخاب کنند» مراد معاویه و افرادی نظیر او که از بیعت با آن حضرت سربازمی زده اند باشد.

۲- و باز در نهج البلاغه ضمن نامهٔ آن حضرت به معاویه آمده است:

«... همان مردم که با أبو بکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با من نیز بر اساس آنچه که با آنان بیعت کرده بودند بیعت کردند، نه کسانی که حضور داشته اند می توانند دیگری را انتخاب کنند و نه کسانی که غایب بوده اند

---

(۳۵). نهج البلاغه، فیض/ ۵۵۸، لح/ ۲۴۸، خطبهٔ ۱۷۳.

می توانند آن را رد کنند و همانا شوری

برای مهاجرین و انصار است. اگر آنان بر کسی وحدت نظر یافته و او را امام خویش نامیدند این، مورد رضایت خداوند است. پس اگر کسی به وسیلهٔ افترا بستن یا بدعت از نظر آنان بیرون رفت، وی را به آنچه از آن بیرون رفته بازگردانید، پس اگر امتناع ورزید با وی به خاطر اینکه راهی به غیر راه مؤمنان را رفته قتال کنید و خداوند او را به سزای اعمالش خواهد رساند «۳۶»».

در کتاب وقعهٔ صفین نصر بن مزاحم، و الامامه و السیاسه ابن قتیبه آمده است:

«اما بعد، بیعت مسلمانان با من در مدینه، تو را با اینکه در شام هستی ملزم به اطاعت می کند، چرا که قوم (مهاجرین و انصار) با من بیعت کردند «۳۷»».

آن دو سپس آنچه در نهج البلاغه آمده است را در دنبالهٔ این حدیث یادآور می شوند و قسمت پایانی کلام آن حضرت (به خاطر اینکه راهی غیر راه مؤمنین را پیمودند) اشاره است به گفتار خداوند متعال که می فرماید:

«وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيراً «۳۸». و کسی که با پیامبر اکرم (ص) مخالفت ورزید پس از آنکه هدایت برای وی آشکار شد، و به جز راه مؤمنان را پیمود، او را به سزای عملش می رسانیم و به جهنمش می افکنیم و چه بد جایگاهی است.»

ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغهٔ خویش می نویسد:

«بدان که این فصل (از کلام آن حضرت) به صراحت دلالت بر این دارد که اختیار (و انتخاب) نیز راهی برای تعیین امام است، همان گونه که متکلمین

علمای ما یادآور شده اند ...

اما امامیه این نامهٔ آن حضرت (ع) را حمل بر تقیه می کنند و می گویند:

«برای آن حضرت امکان نداشت باطن حال خویش را در نامهٔ خود برای معاویه

---

(۳۶). انه بایعنی القوم الـذین بایعوا ابا بکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه. فلم یکن للشاهـدان یختار و لا للغائب ان یرد، و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سـموه اماما کان ذلک (لله) رضا، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بـدعه ردوه الی مـا خرج منه، فـان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاه الله ما تولی. نهـج البلاغه، فیض/ ۸۴۰، لح/ ۳۶۶ نامهٔ ۶.

(۳۷). امّا بعد فان بیعتی بالمدینه لزمتک و انت بالشام، لانه بایعنی القوم. وقعه صفین/ ۲۹ و الامامه و السیاسه ۱/ ۸۴.

(۳۸). نساء (۴)/ ۱۱۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۵۱

بنویسـد و بگویـد: من از جانب پیامبر اکرم (ص) تعیین شده ام که خلیفهٔ بلا فصل پیامبر اکرم (ص) باشم، چرا که در این کلام نسبت به خلفای پیشـین طعنه وارد می آمد، و رابطهٔ آن حضـرت با مردم مدینه که با آن حضـرت بیعت کرده بودند به هم می خورد». البته این سخن امامیه یک ادعاست که اگر دلیل دیگری آن را تأیید کند واجب است آن را پذیرفت، و لکن برای آنان دلیلی که بیانگر این باشد که این کلام باید حمل بر تقیه شود وجود ندارد». «۳۹»

البته در پاسخ ایشـان بایـد گفت: دلیـل امـامیه بیانات صـریح آن حضـرت (ص) در موارد مختلف از ابتـدای بعثت تا وفات آن حضرت در خصوص ولایت امیر المؤمنین (ع) است.

ما نیز نمونه هایی

از آن را در اوایل (جلد اول) همین کتاب در بیان آیهٔ شریفهٔ «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» یادآور شدیم و آن حضرت در نظر داشتند به هنگام وفات نیز آن را با نوشتن تثبیت کنند و به همین جهت کاغذ و دوات طلب فرمودند و لکن در این جهت با او مخالفت کردند.

در هر صورت نزد ما شیعهٔ امامیه، امامت امیر المؤمنین (ع) به وسیلهٔ نص ثابت است و آن حضرت نیز در خطابه ها و مکاتبات خود به آن احتجاج می نمود. و کلام آن حضرت در این مورد و نظایر آن از روی تقیه یا مماشات و از روی جدل در مقام احتجاج با دشمن بوده است و ما نیز پیش از این گفتیم که معنی جدل این نیست که بیعت به طور کلی باطل است و وجودش همانند نبودن آن است، بلکه انتخاب و بیعت نیز راهی برای تعیین امامت است منتهی در طول نص و به هنگام نبودن آن، پس مماشات در اینجا به معنی تسلیم غیر حق شدن نیست، بلکه بر فرض نبودن نص است، با اینکه در واقع، نص وجود داشته است. برای روشن تر شدن مسأله به آنچه در فصل بیعت نگاشته آمد، مراجعه گردد.

به هر حال، این کلام آن حضرت نیز دلالت بر عدم احتیاج به بیعت همهٔ مردم و کفایت بیعت اهل حل و عقد که در آن زمان منطبق بر مهاجرین و انصار بوده دارد، چنانچه پوشیده نیست.

۳- گفتگویی که بین امیر المؤمنین (ع) و معاویه در صفین

با وساطت قاریان قرآن به وقوع پیوست که معاویه گفت:

«اگر امر چنان است که آنان می پندارند پس چرا وی بدون ما و بدون مشورت با ما و بدون کسانی

که در آنجا بودند خلافت را به دست گرفت؟ حضرت

---

(۳۹). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۴/ ۳۶.

علی (ع) در پاسخ وی فرمود: همانا مردم پیرو مهاجرین و انصار هستند و آنان در شهرها گواه مسلمانان در ولایت و دینشان هستند، و آنان به حکومت من رضایت داده و با من بیعت کردند و من حلال نمی شمارم که شخصی همچون معاویه را رها کنم تا او بر مردم حکومت کند و بر گردهٔ آنان سوار شود و وحدت آنها را در هم بشکند.» در این هنگام قاریان قرآن به نزد معاویه رفته و مطالب آن حضرت را برای وی بازگو کردند، آنگاه معاویه گفت:

«اینگونه که می گوید نیست. پس این مهاجرین و انصاری که در این امر شرکت نکرده و او را به خلافت برنگزیده اند چه می گویند؟ قاریان به نزد علی (ع) مراجعت کرده و مطالب معاویه را گفتند.

حضرت علی (ع) فرمود: «وای به حال شما این مقام برای بدریون از صحابه است، و در روی کرهٔ زمین هیچ کس که در جنگ بدر شرکت داشته وجود ندارد مگر اینکه با من بیعت کرده و همراه من است، یا اینکه برای بیعت با من از جای بپاخاسته و به بیعت من راضی است». «۴۰»

اینکه در متن عربی کلام آن حضرت آمده: «ضرب معاویه» یعنی فردی همچون معاویه و محتمل است به معنی حرکت برای جنگ با معاویه باشد و ممکن است «حزب معاویه» بوده که در نگارش به اشتباه «ضرب معاویه» نوشته شده است. و ظاهر کلام آن حضرت، این است که حق بیعت و رأی دادن از

برای همهٔ مسلمانان نیست، بلکه برای دستهٔ خاصی از آنان است و شاید محصور کردن آن به افرادی که در جنگ بدر شرکت داشته اند به خاطر بقای آنان بر عدالت و به خاطر توجه آنان به مسائل و دفاعشان از حق بوده، یا بدان جهت که آنان از پیشگامان و پیشتازان صحابه بوده و در مقایسه با دیگران از موازین و اهداف اسلام و هدفهای پیامبر اکرم (ص) بیشتر واقف و آگاه بوده اند.

۴- در تاریخ الخلفاء سیوطی در مورد مسائلی که پس از قتل عثمان به وقوع پیوست

و خبر آن به امیر المؤمنین (ع) رسید می گوید:

«مردم به طرف آن حضرت هجوم آورده، می گفتند ما با تو بیعت می کنیم.

---

(۴۰). «انما الناس تبع المهاجرین و الانصار و هم شهود المسلمین فی البلاد علی ولایتهم و امر دینهم، فرضوا بی و بایعونی و لست استحل ان ادع ضرب معاویه بحکم علی الامه و یرکبهم و یشق عصاهم» ... و یحکم هذا لبدریین دون الصحابه، لیس فی الارض بدری إلّا قد بایعنی و هو معی او قد قام و رضی». وقعه صفین/ ۱۸۹ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۴/ ۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۵۳

دستت را به سوی ما دراز کن، ما احتیاج به امیر و حاکم داریم، حضرت در پاسخ آنان فرمود:

«این در اختیار شما نیست، این در اختیار اهل بدر است، هر کس را که اهل بدر به حکومت وی رضایت دادند او خلیفه است».

آنگاه هیچ یک از کسانی که در جنگ بدر شرکت کرده بودند باقی نماندند مگر اینکه به نزد علی (ع) آمده و گفتند: ما هیچ کس را سزاوارتر از تو برای خلافت نمی دانیم، دستت را به سوی ما دراز کن تا با تو بیعت

کنیم، آنگاه همه با آن حضرت بیعت کردند.» «۴۱»

این عبارت بسیار صریح است در اینکه انتخاب، حق دستهٔ خاصی است.

۵- در کتاب الامامه و السیاسهٔ ابن قتیبه

قریب به این مضمون آمده است:

«... آنگاه مردم برخاستند و در منزل علی (ع) گرد آمدند و به وی گفتند، ما با تو بیعت می کنیم، دستت را به سوی ما دراز کن، ما نیازمند فرمانروا هستیم و تو برای این منصب از همه سزاوارتری. حضرت فرمود: «این در اختیار شما نیست، تعیین این منصب در اختیار اهل شوری و اهل بدر است پس کسی که اهل شوری و شرکت کنندگان در جنگ بدر به خلافت وی رضایت دادند، او خلیفهٔ مسلمانان است، آنگاه ما گرد می آییم و دربارهٔ این امر می اندیشیم و بدین گونه از بیعت با آنان انکار ورزید». «۴۲»

۶- و در کامل ابن اثیر ضمن گفتگوی امیر المؤمنین (ع) با فرزندش امام حسن (ع)

آمده است:

«و اما گفتار تو که می گویی: «بیعت نکن تا سایر شهرها بیعت کنند» بدان که تصمیم گیری در ارتباط با این امر با مردم اهل مدینه است و ما کراهت داریم که آن را ضایع گذاریم». «۴۳»

ظهور این کلام در اینکه آن حضرت تعیین خلافت را مخصوص افراد به خصوصی دانسته آشکار است. بلی احتمال بسیار دوری نیز وجود دارد که آن حضرت در این کلام

---

(۴۱). لیس ذلک الیکم، انما ذلک الی اهل بدر، فمن رضی به اهل بدر فهو خلیفه. تاریخ الخلفاء/ ۱۰۹.

(۴۲). لیس ذلک الیکم، انما هو لاهل الشوری و اهل البدر، فمن رضی به اهل الشوری و اهل البدر فهو الخلیفه فنجتمع و ننظر فی هذا الامر ... الامامه و السیاسه ۱/ ۴۷.

(۴۳). و اما قولک: «لا تبایع حتی یبایع اهل الامصار» فان الامر، امر اهل المدینه و کرهنا ان یضیع هذا الامر.

کامل ابن اثیر ۳/ ۲۲۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۵۴

و نیز در آن جمله که فرمود

«مردم پیرو مهاجرین و انصار هستند» قصد اخبار داشته نه «انشاء» یعنی آن حضرت پس از آنکه به وسیلهٔ نص امامت برای وی تثبیت شده بوده می خواسته اند بیان دارند که بیعت اهل مدینه در تثبیت این امر و از بین بردن اختلافات جامعه کافی است، زیرا مردم قهرا تابع مردم مدینه هستند و دیگر نیازی به بیعت مردم سایر شهرها نیست و آن حضرت نمی خواسته اند بفرمایند امامت به وسیلهٔ بیعت منعقد می شود و این حق، تنها در اختیار مردم مدینه است و این مطلبی است شایان تأمل.

۷– در تاریخ طبری به هنگام نقل وقایع بعد از کشته شدن عثمان آمده است:

«آنگاه که مردم مدینه گرد آمدند اهل مصر به آنان گفتند: شما اهل شوری هستید و شما رهبری را مشخص می کنید و نظر شما مورد قبول همهٔ مسلمانان است، یک نفر را به این مقام منصوب کنید و ما از شما پیروی می کنیم، آنگاه عموم مردم گفتند ما به امامت علی بن ابی طالب، راضی هستیم». «۴۴»

نظیر این مطالب در کامل ابن اثیر نیز آمده است «۴۵»».

۸– پیش از این در پاسخ سید الشهداء (ع) به نامه های مردم کوفه

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۳۵۴

خواندیم که فرمود:

«من برادر و پسر عمو و فرد مورد اعتماد از اهل بیتم مسلم بن عقیل را نزد شما فرستادم، اگر او برای من نوشت که نظر افراد با شخصیت و با فضل و درایت شما همان است که فرستادگان شما گفته اند و در نامه های شما خواندم. من بدون تأخیر به سوی شما حرکت می کنم». «۴۶»

و روایات و سخنان دیگری که ظهور در اختصاص شوری و بیعت به مهاجرین و انصار، یا به اهل مدینه، یا شرکت کنندگان در جنگ بدر، یا افراد با درایت و فضل، دارد و بیانگر این است که رهبر، با نظر و صلاحدید آنان مشخص می شود و نیازی به بیعت و رضایت سایر مردم نیست.

چگونگی تبیین و تفسیر روایات فوق:

تبیین و تفسیر این روایات را در یک نظر کلی در چند محور می توان بیان نمود:

---

(۴۴). تاریخ طبری ۶/ ۳۰۷۵، چاپ لیدن.

(۴۵). کامل ابن اثیر ۳/ ۱۹۲.

(۴۶). و انی باعث الیکم اخی و ابن عمی و ثقتی من اهل بیتی مسلم بن عقیل فان کتب الی انه قد اجتمع رأی ملئکم و ذوی الحجی و الفضل منکم علی مثل ما قدمت به رسلکم و قرأت فی کتبکم فانی اقدم الیکم وشیکا. ارشاد مفید/ ۱۸۵، کامل ابن اثیر ۴/ ۲۱.

الف: همهٔ این روایات و روایتهای نظیر آن که در فصل بیعت خوانده شد را می توان حمل بر تقیه نمود، یا اینکه آنها را از باب

جدل دانست. و ما پیش از این گفتیم که امامت امیر المؤمنین (ع) و ائمه معصومین (ع) طبق اعتقاد ما به وسیلۀ نص ثابت بود و در صورت نبودن نصب امامت با انتخاب و بیعت ثابت می شود، پس مفهوم جدل در این روایات به معنی تسلیم غیر حق شدن نیست بلکه محاجه و جدال با دشمن با این فرض است که نصبی در کار نباشد و نیاز به انتخاب و رأی و نظر مردم باشد.

ب- طبع مشورت اقتضا دارد که فرد مشاور از اهل خبره و اطلاع باشد، بویژه در مسائل مهمّه ای نظیر حکومت و ولایت، پس هر کس نمی تواند در شوری و انتخاب والی شرکت کند، بلکه فرد انتخاب کننده باید خود، دانا و عادل و خردمند باشد. چنانچه ماوردی و ابی یعلی نیز اینگونه معتقد بودند.

مهاجرین و انصار، از آن جهت که در همۀ مواقف و مراحل در مدینه با پیامبر اکرم (ص) بودند و با سنتها و اهداف آن حضرت آشنایی داشتند، امتیاز تعیین خلیفه برای آنان بود و امتیاز «بدریون» نیز طبق آنچه در برخی روایات آمده، شاید به همین جهت بوده که آنان پیشگامان و پیشتازان صحابه بودند و وقوف و اطلاعشان (نسبت به مسائل و اشخاص) بیشتر و پایداری شان بر صفت عدالت و دفاعشان از حق و اظهار آن افزونتر از سایرین بوده است.

به طور خلاصه [طبق این استدلال] انتخاب والی به اهل خبره و اهل حل و عقد ارتباط می یابد، نه به همۀ مردم، و حکمت آن نیز این است که این امر یکی از امور تخصصی است نظیر سایر امور تخصصی که باید به اهل و متخصصش مراجعه

شود.

ج- اینکه گفته شود: انتخاب والی حق همهٔ مردم است نه مخصوص دسته خاص، و لکن واجب است انتخابات در دو مرحله انجام گیرد، مردم افراد خبرهٔ عادل را برگزینند و خبرگان رهبر و حاکم را از بین خویش انتخاب کنند.

چرا که شناخت همهٔ مردم از شخص واحد و اطلاع از حقیقت حال وی. و انتخاب او به صورت مستقیم، ممکن است با برخی از پی آمدها مواجه گردد، زیرا شاید اکثر مردم نسبت به سیاست و اهل آن ناآگاه باشند، یا اینکه عواطف آنی و تبلیغات در آنها مؤثر واقع شود یا اینکه دارای تدین و تقوای لازم نباشند، در نتیجه آراء آنان را با تطمیع و وعده های پرزرق وبرق خریداری کنند، یا اینکه فاقد قدرت و شجاعت روحی باشند و انواع تهدیدها در آنها مؤثر واقع شود، پس به اینگونه انتخابات عمومی اطمینان و اعتمادی باقی نماند.

از این رو، به ناچار در این شرایط باید انتخاب، حق ویژه ای برای افراد خبره و اهل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۵۶

حل و عقد به شرط تقوی و عدالت باشد و مردم، خبرگان را انتخاب کنند و به انتخاب و نظر آنان رضایت دهند.

از سوی دیگر روشن است که شناخت هر فرد نسبت به یک نفر از اهل محله و منطقه خود جدا ساده تر و آسان تر است، بلکه در زمانهای گذشته، شرکت همهٔ مردم در انتخابات به خاطر دوری مسافت و نبودن وسایل، به طور کلی امکان پذیر نبوده، چنانچه امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«اگر امامت جز با حضور همهٔ مردم میسر نگردد. پس راهی برای دستیابی به آن در دست نیست». «۴۷»

اما انتخاب مهاجرین و انصار که

پیشگام در اسلام و مورد رضای مردم بوده اند در آن شرایط، خود در حکم انتخاب در دو مرحله است. لکن در زمانهای ما که امکان شرکت همۀ مردم در انتخابات وجود دارد. الزاما بايد افراد خبرۀ عادل خود را كانديدا كنند و مردم از میان آنان، افراد مورد قبول خویش را انتخاب کنند، آنگاه رهبر و امام جامعه را برگزینند، چنانچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اینگونه پیش بینی شده است.

خلاصۀ کلام اینکه چون امر حکومت، امر همه مردم است پس واجب است رضایت و بلکه شرکت همۀ مردم را همراه داشته باشد و لو در دو مرحله. خداوند تبارك و تعالی می فرماید: «وَ أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ «۴۸»- کارهای آنان بین آنان به مشورت است» و ظاهرا مرجع ضمیر «آنان- هم» هر دو یکی است. پس همانگونه که امر، امر همۀ مردم است، مشورت نیز باید با همۀ آنان باشد.

بلی، ظاهر برخی از روایات که خوانده شد چه بسا با این معنی همراه نباشد، زیرا ظاهر آنها این بود که انتخاب والی از وظایف اهل حل و عقد است و به طور کلی ارتباطی با مردم ندارد و وظیفه آنان قبول و اطاعت است و لکن احتیاط در مسأله و دقت در استحکام حکومت، اقتضا می کند که همۀ مردم در انتخاب رهبرشان سهیم باشند اما در دو مرحله.

برای اینکه جمع بین هر دو حق و هر دو دسته از ادله شده باشد، مگر اینکه همه یا اکثریت مردم به درجه بالایی از قدرت عقلی و رشد سیاسی و عدالت و تقوی رسیده باشند که بتوان انتخابات را در یک مرحله انجام داد، که در

این صورت گویا همه مردم خود خبره و از اهل

---

(۴۷). لئن کانت الامامه لا تنعقد حتی تحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل. نهج البلاغه فیض/ ۵۵۸، لح/ ۲۴۸، خطبهٔ ۱۷۳.

(۴۸). شوری (۴۲)/ ۳۸.

حل و عقد هستند و این نکته ای است شایان تأمل آنگاه اگر ما انتخاب را حق همهٔ مردم دانستیم، بی تردید همهٔ طبقات جامعه اعم از غنی و فقیر، پیر و جوان، سیاه و سفید، اشراف و پا برهنه ها همه با هم برابرند نظیر سایر احکام اسلام از ازدواج و طلاق و ارث و حدود و قصاص و دیات و سایر احکام اجتماعی اسلام. چرا که جایی برای اختلافات طبقاتی در اسلام نیست.

بلکه در این جهت هیچ فرقی بین زن و مرد هم وجود ندارد، چرا که اختلاف این دو در برخی احکام به خاطر دلیل خاصی، دلیل بر کشیده شدن آن به این مسأله خاص نیست و قاعده نیز تساوی بین زن و مرد را می طلبد، مگر اینکه در موردی خلاف آن ثابت گردد. راز این نکته نیز این است که ولایت و حکومت برای نظام همهٔ جامعه است و زن نیز نیمی از جامعه را تشکیل می دهد. چنانچه این معنی آشکار است. علاوه بر این انتخاب حاکم از قبیل وکیل گرفتن است و بدون هیچ اشکال زن نیز می تواند برای خویش، وکیل انتخاب کند.

اما آنچه پیش از این گفته شد که زنان نمی توانند رهبری جامعه را به عهده بگیرند دلالت بر این معنی ندارد که آنان نمی توانند در کنار مردان، رأی داشته باشند، چرا که فرق بین این دو مقام آشکار است. پیامبر

اکرم (ص) پس از فتح مکه علاوه بر مردان به دستور خداوند متعال با زنان نیز بیعت کرد، چنانچه در قرآن کریم آمده است «۴۹» و ما پیش از این، آن را مورد بحث قرار دادیم، مگر اینکه گفته شود بیعت با آن حضرت، بیعت اطاعت و تسلیم بود نه بیعت انتخاب و تعیین، و ما پس از آن حضرت (ص) جایی را سراغ نداریم که برای تعیین والیها، زنان در بیعت شرکت داشته باشند. «۵۰»

اما آنچه از پیامبر اکرم (ص) وارد شده که مشورت با زنان را مورد نهی قرار می داد. اگر بخواهیم شامل این مورد نیز بدانیم صحیح نیست. زیرا این مورد (تعیین رهبری) متعلق به کل نظام است که زن نیز جزئی از آن محسوب می شود، چنانچه پیش از این گفته شد.

محتمل است که نهی از مشورت زنان مختص به مواردی باشد که مشورت، مقدمهٔ تصمیم گیری در امور مهمه است و تنها بخواهد به مشورت آنان اکتفا شود، چرا که در زنان، احساس بر فکر غلبه دارد و نمی توان در تصمیم گیریها به فکر آنها به تنهایی اکتفا کرد و این مطلبی است شایان تأمل.

---

(۴۹). ممتحنه (۶۰)/ ۱۲.

(۵۰). البته طبق فرمودهٔ امیر المؤمنین (ع) برای بیعت با آن حضرت، دختران نوجوان نیز شرکت کردند: «و حسرت الیها الکعاب» نهج البلاغه خطبهٔ ۲۲۹، مگر اینکه گفته شود خلافت آن حضرت به وسیلهٔ نص معین شده بوده است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۵۸

اما اگر ما علم و تدبیر و عدالت را در انتخاب کنندگان، شرط دانستیم چنانچه بحث آن خواهد آمد، بدون تردید بین دارندهٔ این ویژگیها و فاقد آنها باید تفاوت قائل

شد.

مسأله نهم: مشکل انتخابات و پایمال شدن حقوق اقلیت:

از امور دیگری که به وسیله آن، به شوری و انتخاب اشکال وارد می شود، این است که معمولاـ در اینگونه امور، اتفاق آراء حاصل نمی شود و اگر بخواهیم نظر اکثریت را مورد عمل قرار دهیم به خصوص اکثریت نسبی و یا نصف به علاوه یک را، در آن صورت موجب پایمال شدن حقوق اقلیت می گردد.

با اینکه در خبر کناسی از امام محمد باقر (ع) روایت شده که فرمود:

«حقوق مسلمانان در مسائلی که مابین خودشان است باطل و ضایع نمی شود». «۵۱»

و در خبر ابن عبیده از امام باقر (ع) آمده است که فرمود:

«حق مرد مسلمان باطل نمی شود» «۵۲».

علاوه بر اینها کمتر اجتماعی یافت می شود که در آن افراد غایب و ناتوان و کسانی که پس از انتخاب به دنیا آمده اند [یا به سن رأی دادن رسیده اند] یافت نشود. پس چگونه انتخاب دیگران نسبت به اینان نافذ است؟ و چگونه در اموال عمومی که خداوند متعال برای همهٔ مردم آفریده، نظیر معادن، بیابانها و جنگلها و مانند آن، حقوق آنان محفوظ خواهد ماند؟

البته این اشکال در امام منصوب از جانب خداوند متعال، وارد نیست چرا که ذات باری تعالی مالک الملوک است و حکم او بدون تردید در حق همه نافذ و جاری است.

اما ممکن است از این اعتراض و اشکال بدین گونه پاسخ گفت که انسان بالطبع اجتماعی است و برای وی گذشته از زندگی فردی و خانوادگی زندگی اجتماعی نیز هست و زندگی او تمامت نمی یابد مگر در سایهٔ امکانات اجتماعی. و لازمهٔ استقرار و نظام یافتن جامعه، محدود شدن آزادیهای فردی در چارچوب مصالح اجتماعی است. و ورود انسان در زندگی اجتماعی و

در سایۀ امکانات جامعه طبعا اقتضا دارد که به همۀ لوازم آن ملتزم باشد و هنگامی که دو فکر مختلف در حفظ نظام و تأمین مصالح اجتماعی وجود داشته باشد، حفظ

---

(۵۱). لا تبطل حقوق المسلمین فیما بینهم. وسائل ۱۴/ ۲۱۰، ابواب عقد نکاح، باب ۶، حدیث ۹.

(۵۲). لا تبطل حق امری مسلم. وسائل ۱۹/ ۶۵، ابواب قصاص، باب ۳۵، حدیث ۱.

نظام و استقرار آن قهرا متوقف بر ترجیح یکی از آنها بر دیگری است در مقام عمل، و در این صورت چاره ای جز ترجیح دادن اکثریت بر اقلیت نیست. سیرۀ عقلا نیز همواره در همۀ زمانها و کشورها چنانچه پیش از این گفته شد بر همین منوال بوده است، زیرا عمل به نظر اقلیت ترجیح مرجوح بر راجح است و عقل به زشتی آن حکم می کند.

پس اقلیت که در جامعه زندگی می کند به همین دلیل که در درون جامعه است، گویا خود را ملتزم به قبول فکر اکثریت در مقام عمل و کوتاه آمدن از فکر خویش در مقام تزاحم دو فکر می داند. پس در حقیقت یک نوع وحدت نظر و قرارداد نسبت به عمل طبق نظر اکثریت وجود دارد، اگر چه اقلیت فکر اکثریت را از اساس باطل بداند. نظیر آنچه که انسان تبعیت دولت و کشور به خصوصی را درخواست می کند، که این درخواست مقتضی التزام به مقررات آن کشور و دولت نیز هست، یا اینکه انسان در مؤسسه ای تجاری که دارای برنامه های خاصی است سهیم شود که نفس همین شرکت وی در این مؤسسه التزام به آئین نامه و اساسنامۀ آن را در بر دارد.

به

طور خلاـصه، برای هر یـک از اقسـام زنـدگی فردی و خـانوادگی و اجتمـاعی لوازم و احکـام ویژه ای است که التزام به آن و ورود انسـان به هر یک از آنها التزام به لوازم و آثار آن نیز می باشـد. پس همانگونه که اقـدام به تشـکیل خانواده التزام به آثار آن از قبیـل محـدود شـدن آزادیهـای فردی و تعهـد به ادای حقوق خانواده اعم از همسـر و فرزنـدان را به دنبال دارد. ورود در زنـدگی اجتمـاعی و بهره وری از امکانـات آن، التزام به لوازم آن از جمله قبول فکر اکثریت و ترجیـح آن به هنگـام تزاحم در مسائل مختلف اجتماعی است که از مهمترین آنها مسأله انتخاب حاکم جامعه نیز هست. و این امری است که خردمندان جامعه به آن اعتراف داشـته و برای حـل مشـکل آن را انتخـاب کرده انـد، چرا که امر دایر است بین از هم پاشـیدگی نظـام یا عمل به یکی از دو فکر. راه اول از اموری است که عقلا و شـرعا جایز نیست. پس جز عمل به نظر اکثریت راه دیگری باقی نمی مانـد، چرا که آراء اکثریت به دو دلیل بر آراء اقلیت ارجحیت دارد، چنانچه پیش از این گفته شد.

و ما به تفصـیل گفتیم که سـیرهٔ عقلا همواره بر این شـیوه استمرار یافته که حاکم را به وسیله انتخاب، مشخص می کرده اند، و دلایل بسـیاری اقامه کردیم که شارع مقدس نیز به هنگام نبودن نص، این شـیوه را امضا فرموده است. و گفتیم حصول اتفاق بر حاکم خاص از اموری است که اگر نگوییم عادتا چنین چیزی اتفاق نمی افتد، بسـیار کم اتفاق می افتد. پس جایی برای حمل ادله بر این صورت (صورت

اتفاق) باقی نمی ماند و ناچار، اکثریت برای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۶۰

تعیین حاکم کافی است و شارع حکیم نیز این سیره را با همهٔ لوازم آن مورد تأیید و امضا قرار داده است.

آنگاه اگر گفتیم انتخاب در یک مرحله و به صورت مستقیم انجام می گیرد، پس مراد به اکثریت، اکثریت همهٔ جامعه است و اگر گفتیم در دو مرحله صورت می گیرد، پس مراد به آن در مرحلهٔ اول اکثریت جامعه (برای انتخاب خبرگان) و در مرحلهٔ دوم اکثریت اهل خبره (برای تعیین حاکم) است.

و همان گونه که در تعیین حاکم معمولا صد در صد آراء به دست نمی آید، اینکه در انتخابات، افراد غایب و ناتوان و کسانی که پس از انتخاب به دنیا آمده اند حضور داشته باشند نیز عملا غیر ممکن است، بویژه در جوامع بزرگ. پس از این راه نیز دانسته می شود که انتخاب اکثریت نسبت به اقلیت و افراد غایب و ناتوان، و متولدین پس از انتخابات نیز نافذ است. همهٔ اینها بدین جهت است که سیرهٔ عقلا- بر این اساس جریان یافته و شارع حکیم نیز با توجه به ادله ای که خوانده شد، آن را امضا فرموده است.

از سوی دیگر، راز و رمز همهٔ این مسائل در این است که جامعه به عنوان جامعه، نزد عقلا- دارای مقررات و قوانین ویژه ای است که بدون در نظر گرفتن و رعایت آنها، نظم و آرامش در آن برقرار نخواهد شد. و فرض این است که شارع مقدس نیز به خاطر حفظ نظام و حقوق مردم در حد امکان، آن قوانین را مورد امضاء و تأیید قرار داده است و اینکه احیانا

اقلیت و یا افراد ناتوان در پرتو اجرای این مقررات زیان می بینند، با توجه به دستاوردهایی که به برکت زندگی در اجتماع می یابند، سود آن به مراتب بیشتر از زیانی است که متوجه آنان شده و «کسی که سود می برد، زیان نیز متوجه اوست» این چیزی است که وجدان و عقل بر ضرورت آن گواهی می دهد.

پیش از این نیز دانسته شد که آنچه بهتر و به احتیاط نزدیکتر است، این است که انتخاب والی در دو مرحله انجام پذیرد، عموم مردم، افراد خبرهٔ عادل را انتخاب کنند و خبرگان، رهبر و والی را. از سوی دیگر، خردمندی و عدالت افراد خبره و نیز والی اقتضا دارد که حقوق افراد غایب و ناتوان و کسانی که پس از انتخاب به دنیا آمده اند را، حتی در ثروتهای عمومی و معادن و بیابانها و نظایر آن، رعایت کنند. و این نکته ای است در خور توجه.

اگر گفته شود: در قرآن کریم آیات بسیار زیادی وارد شده که علم و عقل را از اکثریت نفی نموده، نظیر گفتار خداوند سبحان که می فرماید:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۶۱

«قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّهِ وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ «۵۳»- بگو علم آن (قیامت) نزد خداوند است و لکن اکثر مردم نمی دانند».

و نیز نظیر این آیه که می فرماید:

«وَ لٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ «۵۴»- و لکن آنان که کافر شدند به خدا دروغ می بندند و اکثر آنان درنمی یابند».

و آیات شریفهٔ دیگری از این قبیل، پس با توجه به این آیات چگونه می توان اکثریت را معتبر دانست و ولایت را با آن ثابت نمود؟

در پاسخ

بایـد گفت: بـا مراجعه به همین آیـات مشـخص می شود که از اکـثریت در مواردی نفی صـلاحیت شـده که مسائـل مربوط به مسائل غیبی است و آگاهی به آن از مردم پوشیده نگاه داشته شده است.

نظیر صـفات و افعـال خداونـد متعـال و مسائـل مربوط به قضا و قـدر و خصوصـیات قیامت، یا در اموری که مردم بی ملاک از همدیگر تقلید می کرده اند و یا عادتهای زمان جاهلیت که مخالف عقل و وجدان بوده و اموری همانند اینها.

پس این آیـات، شامـل پیمانها و مقررات اجتماعی که در اسـتقرار نظام جامعه گریزی از آن نیست، نمی گردد و در این مسائل مجالی نیز برای تقدیم اقلیت بر اکثریت نیست.

و چگونه می توان ملتزم به آن گردیـد و حـال آنکه، «تعطیـل حکومت» یـا «مقـدم داشـتن مرجوح بر ارجـح» لازم می آیـد که بطلان هر دو آشـکار است. حـال اگر مـا فرض کنیم که اطلاق این آیات، شامل مسائل حقوقی و اجتماعی نیز می گردد و از آنها منصـرف نیست بایـد گفت اقلیت عالم عاقل، جـدا و متمایز از جامعه نیست بلکه در میان اقشار جامعه پراکنـده است. پس هنگـامی که جامعه در انتخابات به اقلیت و اکثریت تقسـیم گردیـد، به ناچار تعـداد اهل علم و عقل، در طرف اکثریت بیشتر از طرف اقلیت است. پس در آن صورت نیز رجحان با طرف اکثریت است و این برای کسـی که در مسائل بیندیشد روشن است. در این ارتبـاط بجاست به آنچه ما، در مسأله هشـتم نگاشتیم مراجعه شود، چرا که هر دو مسأله در ارتباط تنگاتنگ با یکـدیگر هستند.

---

(۵۳). اعراف (۷)/ ۱۸۷.

(۵۴). مائده (۵)/ ۱۰۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۶۲

مسأله دهم: اگر افراد اندیشمند و صالح در طرف اقلیت باشند چه باید کرد؟

اگر ما ملاک

اکثریت را پـذیرفتیم- چنـانچه نظر ما نیز همین بود- در صورتی که افراد اندیشـمند و خوش فکر و افراد با فرهنگ و درسـتکار در طرف اقلیت باشـند و افراد همـج الرعاع و کم خرد در طرف اکثریت- چنانچه شایـد در بسـیاری از کشورها اینگونه باشـد- حال آیا اکثریت این چنانی را باز می توان بر اقلیت صالح ترجیح داد؟ به عبارت دیگر آیا در این شرایط، اعتبار به کمیت است یا کیفیت؟

ممکن است به این پرسش، اینگونه پاسخ داد که امکان چنین فرضی بسیار کم است.

زیرا مـا انکـار نمی کنیم که امکـان دارد در یـک زمـان یـا در یک مکان و منطقـهٔ خاص، اکثر مردم ساده و بی اطلاع از فنون سیـاست باشـند. یـا در کردار و عمل، درسـتکار نباشـند، اما اقلیت خوش فکر صالـح نیز چنانچه پیش از این گفته شـد متمایز و جدای از آنها نیست، بلکه اینگونه افراد در تمام جامعه پراکنده اند، و آنگاه که جامعه در مقام انتخاب به دو دسته تقسیم شدند به طور طبیعی آنان هم به دو دسته تقسیم شده و تعداد زیادی از آنان نیز در طرف اکثریت قرار می گیرند و در این صورت باز طرف اکثریت و لو به خاطر افراد صالح موجود در آن بر اقلیت ترجیح دارد.

اما اگر فرض کردیم (چنانچه فرض مسأله نیز همین است) که همه افراد اندیشـمند و صالـح در مقام انتخاب در یک طرف قرار گرفتنـد، در آن صورت ممکن است به این معنی قائل شد که اقلیت با این ویژگیها بر اکثریت غیر صالح مقدم است، بویژه اگر ما- چنانچه ماوردی و أبو یعلی گفتند- برای شرکت کنندگان در انتخابات شرط علم و تدبیر و

عدالت را قائل شویم، یعنی در واقع ما انتخاب رهبر را حق اهل حل و عقد بدانیم. چنانچه بیان آن در مسأله هشتم گذشت.

ممکن است کلام امیر المؤمنین (ع) که می فرماید: «شوری برای مهاجرین و انصار است اگر آنان بر فردی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خواندند مورد رضایت خداوند نیز هست» «۵۵» را نیز بر همین فرض مسأله حمل کنیم، چرا که مهاجرین و انصار به ویژه کسانی که از آنان در جنگ بدر شرکت داشتند، به مذاق شرع و به سیاست اسلام واقف بوده و از سایر نومسلمانان که هنوز اسلام در اعماق دلهایشان ریشه ندوانده بود، کاملا متمایز بودند و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

---

(۵۵). و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک (للّه) رضا. نهج البلاغه فیض/ ۸۴۰، لح/ ۳۶۷، نامهٔ ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۶۳

مسأله یازدهم: اموری که مردم، خود اختیار آن را ندارند چگونه به حاکم واگذار می کنند؟

اگر اموری وجود داشته باشد که هر یک از مردم نتوانند عهده دار آن شده و به طور مستقیم آن را انجام دهند، نظیر اجرای حدود و تعزیرات، قضاوت، صدور احکام حکومتی در موارد اضطرار و امور دیگری همانند اینها، پس چگونه حاکم منتخب از سوی مردم می تواند عهده دار آن شود، با اینکه وی فرع مردم و منصوب از سوی آنان است، و فرع، هیچ گاه بر اصل زیادت نمی یابد؟

ممکن است از این اشکال، اینگونه پاسخ داد که تکلیفهای شرعی بر دو قسم است:

تکلیفهای فردی و تکلیفهای اجتماعی. مثلا نماز، تکلیف فردی است، اگر چه خطاب در آن با لفظ عموم و جمع آمده است. از باب نمونه: «أَقِیمُوا الصَّلاةَ» «۵۶»- نماز را

بپای داریـد» که در آن لفظ «اقیموا» امرهای متعـدد به تعداد همهٔ افراد مکلف به خواندن نماز را در بر دارد و عام در اینجا «عام استغراقی» است و امـا تکلیفهـای اجتمـاعی، اینهـا وظـایفی هسـتند که در آن جـامعه، مورد خطاب قرار گرفته و در آن مصالح جامعه رعایت شده و عام در آن «عام مجموعی» است.

از باب مثال، فرمایش خداوند متعال که می فرماید: «وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما «۵۷»- دست مرد و زن دزد را ببريد» و نیز «الزّانِيَةُ وَ الزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ «۵۸»- هر یک از زن و مرد زناکار را صـد تازیانه بزنید». و نیز «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ «۵۹»- برای مقـابله با آنان (دشـمنان) آنچه در توان داریـد از نیرو و اسبهای چابک آماده کنیـد.» و نیز «وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كَافَّةً «۶۰»- با همهٔ مشرکان بجنگید چنانچه آنان به یکباره با شـما می جنگند» و نظیر این آیات، روی سـخن در آن، متوجه جامعه است و تکلیف به گردن جامعه به عنوان جامعه است و تکلیف متوجه فرد فرد افراد نیست. پس به ناچار واجب است فردی که متصـدی انجام این گونه امور می شود زمامـدار جامعه و کسـی که جامعه در وی متمثل و متبلور است، باشد، چه به جعل خداوند، این مقام به وی اعطا شده باشد، یا با انتخاب مردم.

---

(۵۶). روم (۳۰)/ ۳۱ و سورهٔ مزمل ۷۳/ ۲۰.

(۵۷). مائده (۵)/ ۳۸.

(۵۸). نور (۲۴)/ ۲.

(۵۹). انفال (۸)/ ۶۰.

(۶۰). توبه (۹)/ ۳۶.

علاوه بر آن، اجرای هر یک از این تکلیفها نیاز

به تشخیص موضوع و بررسی جوانب مختلف مسأله دارد و دیدگاهها در اینگونه مسائل بسیار متفاوت است و بسیاری مردم از هواهای نفسانی به دور نیستند و در مواردی تصدی هر یک از آنها موجب درگیری و دشمنی و هرج و مرج می شود. پس به همین خاطر، شارع حکیم از اینکه هر کس از سوی خود بخواهد اینگونه امور را به عهده بگیرد جلوگیری فرموده و برای قطع ریشهٔ فساد و اختلاف، انجام آنها را به عهدهٔ نمایندهٔ جامعه قرار داده است. و شما ملاحظه می فرمایید که عقلای جامعه، اموری که در آن آراء مختلف به وحدت نمی رسند و نظرها در آن متفاوت است را به یک شخص مورد اعتماد و مورد قبول همه، واگذار می کنند و نسبت به آنچه او حکم کند رضایت و تسلیم خود را اعلام می دارند، و بدین گونه نزاع و کشمکش را از بین می برند و این مطلبی است که سیرهٔ عقلا بر آن استقرار یافته است.

خلاصهٔ کلام اینکه شارع حکیم به خاطر رعایت مصالح جامعه، اینگونه تکلیفها را به عهدهٔ جامعه گذاشته، پس واجب است انجام آن را نمایندهٔ جامعه و کسی که زمامدار امور است به عهده بگیرد. چه از سوی خداوند منصوص باشد و چه با انتخاب مردم منصوب.

پس افراد، از سوی خود نمی توانند انجام اینگونه امور را به عهده بگیرند، زیرا تکلیف متوجه آنان نیست، و اگر مبادرت به انجام آن کنند موجب کشمکش و درگیری است. و بدین گونه اشکال از ریشه و اساس مرتفع می گردد.

مسأله دوازدهم: اگر اکثریت مردم در انتخابات شرکت نکردند تکلیف چیست؟

اگر اکثریت مردم از انتخابات سرباز زده و از شرکت در آن استنکاف ورزیدند، تکلیف چیست؟ آیا انتخاب اقلیت

کافی است و نظر آنان برای همه نافذ است؟ یا اینکه باید اکثریت را برای شرکت در انتخابات مجبور نمود؟

ممکن است از این مسأله بـدین گونه پاسخ گفت: پس از آنکه ما ضـرورت حکومت را ثابت کردیم و به خاطر حفظ حقوق و اجرای واجبـات الهی حکومت را از مهمـترین واجبـات به شـمار آوردیم، در این صورت اگر حـاکمی از سوی خداونـد متعـال مشـخص شـده باشـد که واجب است از وی اطـاعت نمود، و الّـا بر افراد واجـد شـرایط واجب است خود را برای این مسـئولیت کاندیدا نموده و بر سایر مسلمانان نیز واجب است برای تعیین و انتخاب وی تلاش و کوشش کنند و سرباز زدن از چنین وظیفه ای مصـیبتی است بزرگ. پس در فرض مـذکور حاکمی که از قبل منتخب و مشـخص شده می تواند مردم را برای شـرکت در انتخابات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۶۵

مجبور کند.

چنانچه در زمان ما، در برخی از کشورها این شـیوه متعارف و معمول است. و اگر بر فرض، امکان چنین اجباری وجود نداشت و اکثریت مردم از شـرکت در انتخابات سـرباززده و تعـداد کمی از آنان در انتخابات شـرکت کردنـد، در این صورت اگر فرد مورد انتخاب آنان (اقلیت) فرد واجد شرایطی باشد بر اکثریت واجب است یا از وی تبعیت کرده و تسلیم او شوند، یا فرد واجد شرایـط دیگری را انتخـاب کننـد و در صورتی که راه اول را برگزیدنـد همین اظهـار تسـلیم و اطـاعت در حقیقت، انتخاب وی محسوب می گردد. و اگر همهٔ مردم از شرکت در انتخابات سرباز زدند و اجبار آنان نیز امکان پذیر نیست، هر کسی که واجد شرایط است

واجب است از باب حسبه، وظایف حکومت را به صورت وجوب کفایی به عهده بگیرد و بر دیگران نیز واجب است در این امر، او را یاری دهند- چنانچه بحث آن، پس از این خواهد آمد. و ظاهرا پس از آنکه ما ضرورت حکومت و عدم جواز تعطیل آن در هر عصر و زمان را بیان داشتیم، پاسخ این مسائل، واضح و آشکار است.

مسأله سیزدهم: تصدی وظایف حکومت از باب حسبه

در صورتی که مردم برای انتخاب حاکم اقدام نکنند و اجبار آنان به تعیین حاکم نیز امکان پذیر نباشد، و ما به نصب فقها از سوی ائمه (ع) نیز قائل نشدیم، در این شرایط آیا امور عمومی جامعه بلا تکلیف می ماند، یا از باب حسبه بر هر یک از فقها، واجب است در حد امکان برخی از این امور را به عهده بگیرند؟

در پاسخ به این پرسش نیز باید گفت: در اینکه فقهای واجد شرایط، امور بی سرپرست را از باب حسبه واجب است به عهده بگیرند، ظاهرا اشکالی وجود ندارد، به خصوص اگر مسلم شود که شارع مقدس به معطل و رها ماندن اینگونه امور در هیچ زمان و مکان رضایت نداده است و باید دانست که امور حسبیه در اموری جزئی نظیر حفظ اموال غایب و ناتوان منحصر نیست، زیرا حفظ نظام و حراست از مرزهای مسلمانان و دفع شر دشمنان از آنان و از سرزمینهایشان و گسترش معروف و ریشه کن کردن منکر و فساد از جامعه از مهمترین فرایض و از امور حسبیه است که شارع حکیم به مهمل ماندن آن قطعا راضی نیست.

پس کسی که بتواند اینگونه امور یا برخی از آنها را انجام دهد قیام به آن

واجب است و اگر یکی از فقهـا، انجـام این امور را به عهـده گرفت علاـوه بر مردم بر سـایر فقهـا نیز واجب است وی را یـاری دهند. و شـگفتی از کسـی است که برای نگهداری مال اندک صـغیر و غایب از باب حسبه اهتمام می ورزد، اما نسبت به حفظ کیان اسلام و نظام مسلمانان و مرزها و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۶۶

سرزمینهایشان بی تفاوت است، آیا این یک نوع کج فهمی، و دور ماندن از جوهره و اهداف شرع مقدس اسلام نیست؟!

پس به طور قطع، فقهای عادل واجد شرایط، برای انجام این امور صلاحیت دارند. به خاطر اینکه آنان برای حکومت، صالح، و شرایط آن را- آنگونه که از دلایل گذشته مشخص شد- دارا هستند. پس اینان بر دیگران مقدم اند. چنانچه مخفی نیست

اگر گفته شود: در صورتی که بگوئیم شئون حکومت در هیچ شـرایطی تعطیل بردار نیست و اگر نص و انتخاب وجود نداشـته باشد، واجب است فقها از باب حسبه، انجام آن را به عهده بگیرند، ممکن است کسی بگوید، در این صورت دیگر جایی برای وجوب انتخاب مردم باقی نمی ماند، زیرا بنا بر تعطیل نشدن حکومت است [و با تصدی فقها، حکومت تعطیل نشده است].

در پاسخ باید گفت: تحقق و فعلیت حکومت نیاز به نیرو و قدرتی دارد که حاکم به اتکای آن بتواند حدود را اجرا و احکام را عملی نمایـد و واضـح است که بیعت و انتخـاب مردم از امـوری است که مـوجب قـوت و عظمت حکومت می شود. و امـا آن کسی که از باب حسبه، اینگونه امور را به عهده گرفته در بسیاری از موارد قدرت اجرایی نمی یابد، و

خواه ناخواه بسیاری از شئون حکومت معطل می ماند. [پس به هر حال وجوب اقدام امت بر انتخاب به حال خود باقی است] و این نکته ای است شایان توجه.

مسأله چهاردهم: آیا انتخاب حاکم، عقد جایز است یا عقد لازم؟

آیا انتخاب والی «عقد جایز» از قبیل وکالت است که مردم هر وقت خواستند می توانند آن را فسخ و یا نقض کنند، یا عقد لازم است از قبیل خریدوفروش که نقض آن جز هنگام تخلف والی از شرایط و تعهداتش جایز نیست؟

این جانب زمانهای گذشته در حاشیهٔ کتاب خویش، البدر الزاهر که در همان زمان به چاپ رسید مطالبی در این زمینه نگاشتم که عین عبارتهای آن، این چنین است:

«و اما انتخاب عمومی، انسان را به هیچ وجه از حق بی نیاز نمی کند و وجدان هیچ کسی را بر اطاعت از فرد منتخب اکثریت بر نمی انگیزاند، زیرا فرد انتخاب شده به منزلهٔ وکیل است و هیچ گاه موکل موظف به اطاعت از وکیل خویش نیست، بلکه هر وقت خواست می تواند او را عزل کند. این مطلب نسبت به اکثریت

است. و اما نسبت به اقلیت، مسأله روشن تر است، زیرا به حسب وجدان بر هیچ کس واجب نیست که از وکیل دیگری متابعت کند.

بر این اساس پس نظام مختل می شود و به ناچار باید برای جامعه سیاستمدار و رهبری باشد که به حسب وجدان، اطاعت او واجب و حکم او نافذ باشد. اگر چه در مواردی به ضرر محکوم علیه باشد. و چنین فردی جز کسی که از جانب خداوند متعال مشخص و تعیین شده و قدرت او از سلطنت مطلقهٔ او، و لو با چند واسطه نشأت گرفته باشد، نیست. حکومت فردی

همانند فقیه عادل که از جانب ائمه (ع) منصوب شده که آنان نیز از سوی پیامبر خدا (ص) که خداوند او را اولی به مؤمنان از جانهای خودشان قرار داده، تعیین شده اند». «۶۱»

این آن چیزی بود که ما، در آن زمان نگاشته بودیم، و من در آن زمان می پنداشتم که انتخاب و بیعت در رهبری بی تأثیر است و برای صاحب آن، حقی را ثابت نمی کند، حتی در آن مورد که پیشوا از جانب خداوند منصوب نباشد چه رسد به آنجا که چنین نصب و نصی وجود داشته باشد.

اما تعمق در ادلهٔ اقامهٔ دولت و حکومت، آیات و روایات بیعت، و استقرار سیره در این زمینه، و سایر دلایل که پیش از این مورد بحث قرار گرفت، ما را ملزم نمود که در صورت نبودن نص، صحت انتخابات را بپذیریم، و از آن جهت که دربارهٔ امیر المؤمنین و ائمه معصومین (ع) از فرزندان وی طبق اعتقاد ما دلایلی بر نصب آنها وجود دارد، پس با ظهور و حضور آنان جایی برای انتخاب و تعیین مردم وجود ندارد.

اما در زمانهای ما (عصر غیبت) چون بر نصب فرد به خصوصی نص وجود ندارد، پس انتخاب رهبر برای جامعه صحیح یا (به تعبیر درست تر) واجب است- به خاطر دلایلی که در این زمینه اقامه نمودیم- و این انتخاب و پیمانی که بین مردم و رهبر بسته می شود یک عقد و پیمان شرعی است که به حکم فطرت وفای به آن واجب است. علاوه بر گفتار خداوند متعال که می فرماید: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «۶۲»- به پیمانهای خود وفا کنید».

و همان گونه که وجدان، ما را به اطاعت از امام منصوب

ملزم می کنـد به اطـاعت از امـام منتخب نیز ملزم می کنـد، زیرا طبع ولی امر بودن در صورتی که بر اسـاس حق باشـد اقتضـای اطاعت دارد، وگرنه امر تمام نیست و نظام سر و سامانی نمی گیرد. و شرع مقدس نیز با توجه

(۶۱). البدر الزاهر/ ۵۵.

(۶۲). مائده (۵)/ ۱.

به اینکه انتخاب را مورد امضاء قرار داده ما را ملزم به اطاعت می کند.

ما پیش از این در تفسیر آیهٔ شریفهٔ: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». «۶۳»

گفتیم که این آیه، هر کسـی را که ولی امر به حق باشـد شامل می گردد، اگر چه به وسـیله انتخاب، مشـخص شده باشد- البته در صورتی که وی واجـد شـرایط بوده و انتخـاب او بر اسـاس صـحیح صورت گرفته باشـد- که می توان به آنجا مراجعه نمود «۶۴».

خلاصـهٔ کلام اینکه: بین امـام منصوب، و امام منتخب بر فرض صـحت انتخاب، و امضای آن توسط شـرع مقـدس، در حکم و قضاوت وجدان تفاوتی نیست.

علاوه بر این، انتخـاب اگر چه شبیه وکـالت و بلکه نوعی از وکـالت به معنی اعم، یعنی واگـذاردن کار به دیگری است و امیر المؤمنین (ع) نیز در نامه خویش به گردآورندگان خراج می نویسد: «شـما خزانه دار رعیت، و وکلای امت و سـفیران پیشوایان هستید». «۶۵» و لکن واگـذاردن کـار به دیگران گـاهی فقـط اجازهٔ تصـرف دادن به دیگران است و گاهی نایب گرفتن است. بـدین گونه که نـایب وجود تنزیلی فردی است که وی را به نیابت گرفته و گویا عمل وی عمل اوست. و گاهی ایجاد ولایت و سلطهٔ مستقل برای دیگری است یا قبول ولایت و سلطهٔ وی.

نوع

اول وکالت، (یعنی اجازهٔ تصرف دادن) در واقع عقد نیست. نوع دوم، طبق اجماعی که در این باره ادعا شده، عقد جایز است. و اما نوع سوم دلیلی بر عقد جایز بودن آن نیست بلکه اطلاق «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «۶۶»- به قراردادهای خود وفا کنید» اقتضا دارد که عقـد لازم باشـد. چگونه است و حال آنکه اگر انسان، شـخص دیگری را برای انجام کاری اجیر کند، این نیز یک نوع وکالت همراه با لزوم قطعی است.

ما پیش از این در فصل بیعت گفتیم که «بیعت و بیع- خریدوفروش» از یک باب و از یک ریشه هستند. پس حکم بیعت، حکم معامله و خریدوفروش است و آن قطعا عقد لازم است [و فسخ آن بدون دلیل جایز نیست] علاوه بر آن، طبع ولایت نیز اقتضای لزوم و ثبات را دارد و الّا نظام جامعه برقرار نخواهد ماند.

سیرهٔ عقلا نیز آثار لزوم بر ولایت مترتب می کند، به گونه ای که اگر کسی بیعت را

---

(۶۳). نساء (۴)/ ۵۹.

(۶۴). جلد اول کتاب، بخش دوم، دلالت آیه اطیعوا اللّه ...

(۶۵). فانکم خز انّ الرعیه و وکلاء الامه و سفراء الائمه. نهج البلاغه فیض/ ۹۸۴، لح/ ۴۲۵ نامهٔ ۵۱.

(۶۶). مائده (۵)/ ۱.

بشکند مورد ندامت قرار می گیرد مگر اینکه والی از وظایف و تعهدات خویش تخلف کند [که آن مطلب دیگری است].

پیش از این نیز در خبر حلبی از امام جعفر صادق (ع) خواندیم که فرمود:

«کسی که از جماعت مسلمانان جدا شود و بیعت امام را بشکند خدا را با دست بریده ملاقات خواهد کرد» «۶۷».

و در نهج البلاغه آمده است:

«و اما حق من بر شما

وفای به بیعت است، و نصیحت در آشکار و نهان، و پاسخ گفتن آنگاه که شما را می خوانم و اطاعت آنگاه که شما را فرمان می دهم». «۶۸»

بلی، اگر انتخاب بر مدتی موقت باشد، ولایت نیز با پایان یافتن مدت به پایان می رسد، چنانچه مخفی نیست.

و امّا این مطلب که آراء اکثریت برای تعیین حاکم کافی است و اجرای آن حتی نسبت به اقلیت نافذ است، بحث آن پیش از این در مسأله نهم گذشت، و حاصل آن، این است که فرد با حضور و ورود خود در زندگی اجتماعی، به همهٔ لوازم آن ملتزم می شود که یکی از آنها به هنگام تزاحم نظر اقلیت با اکثریت، حاکمیت نظر اکثریت است. پس در حقیقت، اقلیت این مطلب را ملتزم شده که در مقام عمل از فکر خویش دست بردارد و نظر اکثریت را عمل کند، اگر چه طبق اعتقاد خود، آن را باطل بداند. و در واقع این نکته مورد توافق قرار گرفته که در جامعه، نظر اکثریت ملاک و مدار عمل باشد. پس از این جهت نیز (به لازم بودن عقد ولایت) اشکالی وارد نمی آید.

مسأله پانزدهم: انتخابات، و شرایط انتخاب کنندگان:

آیا در انتخاب کننده شرط خاصی وجود دارد، یا اینکه انتخاب، حق هر مسلمان ممیز و بلکه غیر مسلمانانی که در کشورهای اسلامی و در ذمهٔ مسلمانان زندگی می کند نیز هست؟

---

(۶۷). من فارق جماعه المسلمین و نکث صفقه الامام جاء الی اللّه اجذم. کافی ۱ / ۴۰۵، کتاب الحجه، باب ما امر النبی بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۵.

(۶۸). و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه، و النصیحه فی المشهد و المغیب، و الاجابه حین ادعوکم و الطاعه حین آمرکم. نهج البلاغه فیض ۱۱۴،

لح/ ۷۹، خطبهٔ ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۰

ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیه می نویسد:

«فصل: پس چون وجوب امامت ثابت شد، باید دانست که: وجوب آن نظیر جهاد و طلب علم، وجوب کفایی است. پس آنگاه که فردی از میان مردم، انجام آن را به عهده گرفت وجوب آن از سایر مردم ساقط می گردد. و اگر کسی انجام آن را به عهده نگرفت دو دسته از مردم مشخص می شوند: دستهٔ اول کسانی هستند که امام را انتخاب می کنند و دستهٔ دوم اهل امامت هستند که از بین آنان، یک نفر به عنوان امام، انتخاب می شود ...

و اما کسانی که امام را انتخاب می کنند سه شرط در آنان معتبر است:

۱- عدالت، لازم است همهٔ شرایط عدالت را دارا باشند.

۲- آگاهی و علمی که با آن، فرد صالح برای امامت را بر اساس شرایط معتبره بشناسند.

۳- رأی و حکمتی که منجر به اختیار و انتخاب کسی که برای امامت اصلح و به تدبیر مصالح مسلمانان داناتر و استوارتر است بشود.

و برای کسی که در شهر امام زندگی می کند (مرکز کشور) هیچ مزیتی بر کسانی که در سایر شهرها زندگی می کنند نیست. فقط این اندازه است که آنان متولی عقد امامت می گردند، عرفا نه شرعا، چرا که اینان مرگ امام قبلی را زودتر می فهمند، و نیز افراد صالح برای امامت در آن شهر بیشتر موجود هستند» «۶۹».

و قاضی أبو یعلای فراء در احکام السلطانیه می نویسد:

«تعیین امام، واجب کفایی است، مورد خطاب این وجوب دو دسته از مردم هستند: ۱- اهل اجتهاد (ظاهرا اختیار درست است) تا رهبر را انتخاب و اختیار کنند. ۲- کسانی که واجد شرایط

امامت هستند تا یکی از بین آنان، به عنوان امام منصوب شود.

اما اهل اختیار، در آنان سه شرط وجود دارد: ۱- عدالت ۲- علمی که به وسیلهٔ آن کسی که مستحق امامت است شناخته شود. ۳- دارای رأی و تدبیری باشند که منتهی به اختیار کسی شود که برای امامت اصلح است. و برای کسانی

---

(۶۹). الاحکام السلطانیه/ ۵.

که در شهر امام هستند مزیتی به افراد سایر شهرها نیست. و کسانی که در شهر امام هستند متولی عقد امامت می گردند، چون مرگ امام قبلی را زودتر می فهمند و نیز کسانی که برای امامت صلاحیت دارند به طور غالب در آن شهر وجود دارند» «۷۰».

حال، از آن رو که در امام منتخب، فقاهت و عدالت و سیاست و سایر شرایطی که پیش از این گفته شد، شرط است و از آن جهت که آنچه از وی انتظار می رود اجرای قوانین و احکام اسلام و اداره شئون مسلمانان بر اساس مقررات عادلهٔ آن است- نه هر گونه که خواست و به نظرش رسید- پس بی تردید این معنی در ذهن خطور می کند که انتخاب کننده نیز باید عادل، ملتزم به قوانین و مطلع به احوال و خصوصیات افراد باشد وگرنه اگر اکثر انتخاب کنندگان مقید به مقررات اسلامی نباشند و یا افراد ساده و نادانی باشند چه بسا سخن و رأی خویش را به پول و زیورهای دنیایی بفروشند، یا با تبلیغات گمراه کننده فریب بخورند یا تحت تأثیر تهدیدها قرار بگیرند، و نتیجهٔ همهٔ اینها این شود که قدرت و حکومت به دست افراد ستمگر و فاسد قرار بگیرد، چنانچه ما آن

را در اکثر کشورها مشاهده می کنیم.

ما پیش از این در مسأله هشتم از نهج البلاغه و دیگر کتابها روایاتی را خواندیم که دلالت داشت بر اینکه شوری و بیعت و تعیین رهبر، در اختیار مهاجرین و انصار، یا اهل مدینه، یا افرادی که در بدر شرکت داشته اند، یا افراد اهل درایت و فضل است، که می توان به آنها مراجعه نمود. و همهٔ اینها بر آنچه ما یادآور شدیم دلالت دارد، چرا که مهاجرین و انصار از اهل خبره و اهل حل و عقد بودند و اهل مدینهٔ منوره و بدریون نیز در مواقف و مراحل مختلف با پیامبر اکرم (ص) همراه بوده و به سنتها و اهداف آن حضرت آشنایی داشتند و الا بی تردید شهر یثرب (مدینه) به عنوان شهر یثرب خصوصیاتی نداشته است.

علاوه بر آن در زمانهای ما ممکن است مشکل را بدین گونه حل کرد که مسأله را به شورای نگهبان قانون اساسی که افراد عادل و خبره ای هستند واگذار نمود که آنان از بین کاندیداها افراد واجد شرایط را مشخص و آنها را به مردم معرفی کنند، آنگاه مردم یکی از آنها را به رهبری برگزینند. چنانچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نسبت به تعیین رئیس جمهور، اینگونه است. «۷۱»

---

(۷۰). الاحکام السلطانیه/ ۱۹.

(۷۱). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ارتباط با مقام رئیس جمهور اینگونه آمده است: اصل یکصد و-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۲

یا اینکه انتخابات در دو مرحله صورت گیرد، بدین گونه که مردم، افراد خبره را انتخاب کنند و خبرگان رهبر را برگزینند، چنانچه در قانون اساسی ایران برای انتخاب پیشوا و رهبر جامعه اینگونه

پیش بینی شده است. «۷۲» که در این صورت اشتباه و خطا، به حد اقل می رسد، زیرا شناخت مردم هر شهر نسبت به فرد خبرهٔ شهر خویش آسان تر از شناخت یک نفر که شایسته ولایت و حکومت در کل جامعه است می باشد و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

در هر صورت محول کردن انتخاب به عامهٔ مردم بدون محدود کردن آن، با فرض اینکه اکثر مردم تحت تأثیر هواها و جوّهای سیاسی قرار گرفته، یا ناآگاه به مصالح و مفاسد هستند جدا مشکل است.

در کلام سید الشهداء امام حسین (ع) به هنگام فرود در سرزمین کربلا، آمده است:

«الناس عبید الدنیا، والدین لعق علی ألسنتهم، یحوطونه مادرت معایشهم فاذا محصوا بالبلاء قل الدیانون- «۷۳» مردم بندگان دنیا هستند و دین بازیچه ای است بر زبانهای آنها، به هر سو که منافع آنان اقتضا کند آن را می کشند، پس آنگاه که به بلا آزموده شوند، افراد دین باور بسیار کم اند».

بلی اگر فرض شود که اکثر مردم اهل عدالت و علم و آگاهی و رشد سیاسی هستند، شرکت آنان در انتخاب رهبر بی اشکال است، چنانچه پوشیده نیست. برای روشن تر شدن بحث در این زمینه بجاست به آنچه در مسأله هشتم نگاشتیم مراجعه شود.

- چهارم: رئیس جمهور برای مدت چهار سال با رأی مستقیم مردم انتخاب می شود و انتخاب مجدد او به صورت متوالی تنها برای یک دوره بلا مانع است. اصل یکصد و دهم: ... صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری از جهت دارا بودن شرایطی که در این قانون می آید باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان و در دورهٔ اول به تأیید رهبری برسد.

(۷۲). در قانون اساسی جمهوری اسلامی

ایران برای تعیین رهبر یا شورای رهبری اینگونه آمده است: هرگاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان گونه که در مورد مرجع عالیقدر تقلید و رهبر انقلاب، آیت اللّه العظمی امام خمینی چنین آمده است، این رهبر ولایت امر و همهٔ مسئولیتهای ناشی از آن را به عهده دارد. در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم دربارهٔ همهٔ کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی می کنند. هرگاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری بیابند او را به عنوان رهبر مردم معرفی می نمایند، وگرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط، رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می کنند.

(۷۳). نفس المهموم/ ۱۱۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۳

مسأله شانزدهم: حکم مبارزهٔ مسلحانه علیه حاکم فاقد شرایط:

اشاره

آیا خروج و مبارزهٔ مسلحانه علیه حاکم مسلطی که برخی از شرایط رهبری نظیر عدالت را از دست داده، جایز است یا نه؟ آیا می توان بین شرایط مهم و غیر مهم، یا آنجا که اساس و کیان اسلام در خطر است و آنگاه که اینگونه نیست، یا بین خطاهای جزئی و انحرافهای اساسی فرق گذاشت؟ اینها وجوهی است که باید به بحث و بررسی آنها پرداخت.

البته حکم این مسأله از آنچه ما، در بخش سوم کتاب- فصل جهاد و در فصل بررسی روایات مورد استناد اهل سکوت و سکون در عصر غیبت- و در بخش چهارم- آنگاه که شرط عدالت را مورد بحث قرار دادیم- تا اندازه ای روشن و مشخص گردید، اما در اینجا بجاست (به خاطر اهمیت آن) مسأله

را به صورت مستقل مورد بحث و گفتگو قرار دهیم و در حد متوسط به بررسی آن بپردازیم، گرچه بحث تفصیلی و همه جانبهٔ آن بایـد به جـای خود و به کتابی مسـتقل احاله گردد. آنچه از برخی روایات و فتاوای علمای سـنت به دست می آیـد، وجوب اطاعت و تسلیم در برابر حاکم است، اگر چه فاجر و ستمگر باشد، طبق این روایات و فتاوا، خروج علیه حاکم جایز نیست. در اینجا برخی از نمونه های آن را یادآور می شویم:

روایات منقول از طریق سنت در این مسأله:

۱- مسلم در کتاب صحیح خویش به سند خود از حذیفه بن یمان، روایت کرده که گفت:

«به پیـامبر خـدا (ص) عرض کردم: ای رسول خـدا، مـا پیش از شـما در شـر زنـدگی می کردیم، آنگاه خداونـد برای ما خیر و خوبی آورد و ما اکنون در آن زندگی می کنیم، آیا پس از این خیر، شری نیز وجود دارد؟ حضرت فرمود: بله.

گفتم: آیا پس از شـر، خیری هم هست؟ فرمود: بله. گفتم: آیا پس از آن خیر، شـری هست؟ فرمود: بله. گفتم: چگونه؟ فرمود: پس از من پیشوایانی خواهنـد آمد که به هدایت من هدایت نیافته و به سـنت من عمل نمی کنند، و در میان مردم، کسانی بپای خواهند خاست که دلهایشان، دلهای شیاطین است در کالبد انسانها.

گوید: گفتم: ای پیامبر خدا، اگر آن روز را درک کردم چه کنم؟ فرمود: «از فرمانروای خویش شـنوایی و اطاعت داشـته باش، و اگر پشتت را با تازیانه نواخت و اموالت را گرفت، باز از وی شنوایی و اطاعت داشته باش» «۷۴».

---

(۷۴). تسمع و تطیع للامیر، و ان ضرب ظهرک، و اخذ مالک فاسمع و اطع. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۶، کتاب-

مبانی فقهی

حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۴

در اینجا باید گفت: اگر امام عادل بر حقی شخص گناهکاری را حدّ بزند، یا تعزیر کند، یا زکات مال او را بگیرد و لو با قهر و زور، به طور قطع اطاعت او واجب است. اما طاغوتهای شیطان صفت که بر اساس هدایت پیامبر اکرم (ص) هدایت نیافته اند، چگونه با آن همه ارتکاب ظلم و تعدی واجب است از آنان اطاعت نمود؟ آیا این امر، مخالفت صریح قرآن کریم که انسان را از اطاعت فرد اسرافگر مفسد نهی می کند، نیست؟ در این باره در جای دیگر، باز توضیح خواهیم داد.

۲- و باز در صحیح مسلم به سند خویش نقل کرده که سلمه بن یزید جعفی از پیامبر خدا (ص) سؤال کرد و گفت:

«ای پیامبر خدا، اگر فرمانروایان ما بر ما تسلط یابند، حق خویش را از ما مطالبه، و حق ما را از ما بازدارند، ما چه باید بکنیم؟ حضرت روی از وی بگردانید، آنگاه وی سؤال خود را تکرار کرد، باز آن حضرت روی گردانید، آنگاه وی در مرتبهٔ دوم یا سوم سؤال کرد. در این هنگام اشعث بن قیس وی را گرفت و گفت: «از او اطاعت و شنوایی داشته باشید، همانا بار آنان به دوش آنان است و بار شما به دوش شما «۷۵»».

و در روایت دیگری نیز آمده: «اشعث بن قیس او را گرفت و پیامبر خدا (ص) فرمود:

«از او شنوایی و اطاعت داشته باشید، بار آنان به دوش آنان است و بار شما به دوش شما». «۷۶»

۳- و باز همان کتاب از عباده بن صامت نقل کرده که گفت:

«پیامبر خدا (ص) ما را فراخواند

و ما با وی بیعت کردیم و آن حضرت تعهدی از ما گرفت که از جملۀ آن، این بود که در خوشی و ناراحتی و در سختی و آسایشمان، از وی اطاعت و شنوایی داشته باشیم و حاکمیت وی را بپذیریم و در مورد حکومت با اهل آن (یا با اهل بیت وی) به منازعه برنخیزیم. آنگاه فرمود:

«مگر اینکه از آنان کفر آشکاری را مشاهده کنید که در پیشگاه خداوند (برای مخالفت خود) برهان استواری داشته باشید». «۷۷»

- الاماره، باب ۱۳، حدیث ۱۸۴۷.

(۷۵). اسمعوا و اطیعوا، فانما علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۴، کتاب الاماره، باب ۱۲، حدیث ۱۸۴۶.

(۷۶). نظیر حدیث فوق. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۵، کتاب الاماره، باب ۱۲ حدیث دیگر، ذیل حدیث ۱۸۴۶.

(۷۷). الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من الله فیه برهان. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۰. کتاب الاماره، باب ۸. ذیل حدیث ۱۸۴۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۵

نووی در شرح این حدیث می نویسد:

«در بیشترین نسخه ها در متن عربی روایت) کلمۀ «بواحا» با واو آمده و در برخی از آنها «براحا» آمده که در هر دو، باء مفتوح است و معنی هر دو «کفر آشکار» است». «۷۸»

۴- و باز در همان کتاب از عوف بن مالک، از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

«بهترین پیشوایان شما کسانی هستند که شما آنان را دوست می دارید و آنان شما را دوست می دارند، بر آنان درود می فرستید و آنان به شما درود می فرستند. و بدترین پیشوایان شما کسانی هستند که آنان را دشمن می دارید و آنان شما را دشمن می دارند، آنان را لعنت می کنید و آنان شما را لعنت

می کننـد، گفته شـد ای رسول خـدا، آیا آنان را با شمشـیر نرانیم؟ حضـرت فرمود: تا مادامی که در بین شـما نماز بپامی دارند خیر، ولی آنگاه که در حکمرانی وی چیزی را مشاهـده کردیـد که برای شـما ناخوشاینـد است، کار او را ناپسـند شـمارید، اما دست از اطاعت او نکشید». «۷۹»

۵- و باز در همان کتاب از ام سلمه روایت شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«بزودی پیشوایانی خواهنـد آمد که برخی از شـما نسبت به آنان شـناخت دارید و برخی شـناخت ندارید، پس آن که شـناخت پیدا کرد قهرا تبرئه می شود و آن که شناخت پیدا نکرد سالم می ماند، و لکن بدا به حال آنکه رضایت داد و پیروی نمود.

گفتند آیا با آنان مبارزه نکنیم؟ فرمود: خیر، تا آنگاه که نماز می خوانند» «۸۰».

برخی گفته اند مراد از جملهٔ «آن که شـناخت پیدا نکرد تبرئه می شود» این است که آن کس که منکر را شـناخت، راهی برای تبرئه خود از گناه و عقوبت آن یافته است،

---

(۷۸). شرح صحیح مسلم، از نووی شافعی ۸/ ۳۴ (این کتاب در حاشیهٔ ارشاد الساری در شرح صحیح بخاری آمده است).

(۷۹). خیار ائمتکم الذین تحبونهم و یحبونکم و یصلون علیکم و تصلون علیهم. و شرار ائمتکم الذین تبغضونهم و یبغضونکم و تلعنونهم و یلعنونکم. قیـل یـا رسول اللّه، افلاـ ننابـذهم بالسـیف؟ فقـال: لاـ ما اقاموا فیکم الصـلاه. و اذا رأیتم من ولاتکم شـیئا تکرهونه، فاکرهوا عمله و لا تنزعوا یدا من طاعه. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۸۱، کتاب الاماره، باب ۱۷، حدیث ۱۸۵۵.

(۸۰). ستکون امراء فتعرفون و تنکرون. فمن عرف بری ء و من انکر سلم، و لکن من رضی و تابع. قالوا: افلا نقاتلهم؟

قال لا،

ما صلوا. صحيح مسلم ۳/ ۱۴۸۰، کتاب الاماره، باب ۱۶، حدیث ۱۸۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۶

بدین گونه که آن را با دست یا زبان یا قلب خویش مورد انکار قرار دهد. و در روایت دیگری به جای «فمن عرف برئ» (در متن روایت) «فمن کره فقد برئ» آمده «۸۱»، یعنی هر کس کار بد را ناخوشایند داشت قطعا تبرئه شد، که طبق این تعبیر معنی روشن است.

۶- باز در همان کتاب از ابن عباس از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«هر کس از فرمانروای خود دربارهٔ چیزی ناراضی است باید صبر کند، زیرا هیچ یک از مردم به اندازهٔ یک وجب از حکومت خارج نمی شود، مگر اینکه اگر به این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت مرده است» «۸۲».

۷- باز در همان کتاب از نافع روایت شده که گفت عبد الله فرزند عمر (خلیفهٔ دوم) به هنگام ماجرای «حره» در زمان یزید بن معاویه بر عبد الله مطیع (که علیه یزید قیام کرده بود) وارد شد.

عبد الله مطیع گفت برای ابی عبد الرحمن (کنیهٔ عبد اللّه عمر) بالش بیاورید. فرزند عمر گفت من برای نشستن نیامده ام، آمده ام تا برای تو حدیثی را نقل کنم. از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

«کسی که دست از اطاعت بکشد خداوند را در روز قیامت بدون اینکه حجتی داشته باشد ملاقات خواهد کرد و کسی که بمیرد و در گردن وی بیعت نباشد به مرگ جاهلیت مرده است» «۸۳».

در حاشیه کتاب صحیح مسلم در ارتباط با این روایت آمده است:

«سنوسی گوید: این روایت، دلیل بر این است که مذهب عبد الله عمر همانند مذهب اکثریت بر

منع قیام علیه امام و خلع وی در صورتی که پس از بیعت فاسق شود، می باشد، امّا در صورتی که امام قبل از بیعت فاسق باشد همه بر این نظر متفقند که امامت برای وی منعقد نمی شود، و لکن اگر از راه تغلب و یا به صورت اتفاقی، بیعت صورت گرفت و آن گونه که برای «یزید» پیش آمد نمود، واقع شد، در این صورت به منزلهٔ امامی است که فسق وی پس از بیعت به وجود

---

(۸۱). صحیح مسلم ۳/ ۱۴۸۱، کتاب الاماره، باب ۱۶.

(۸۲). من کره من امیره شیئا فلیصبر علیه، فانه لیس احد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات علیه إلّا مات میته جاهلیه. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۸، کتاب الاماره، باب ۱۳، حدیث ۱۸۴۹.

(۸۳). من خلع یدا من طاعه لقی الله یوم القیامه لا حجه له، و من مات و لیس فی عنقه بیعه مات میته جاهلیه.

صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۸، کتاب الاماره، باب ۱۳، حدیث ۱۸۵۱.

آمده و قیام علیه وی جایز نیست.

دلالت بر همین معنی دارد سخن فرزند عمر در این حدیث که در واقع قیام عبد الله مطیع علیه یزید را مورد نکوهش قرار داده است. و اما آن کسانی که قیام را جایز می شمارند به قیام حسین (ع) و ابن زبیر و اهل مدینه علیه بنی امیه احتجاج می کنند و آنان که معتقد به منع قیام هستند می گویند از ظاهر روایات اینگونه استفاده می شود، چنانچه ملاحظه می کنید و نیز به این دلیل که چه بسا قیام موجب برانگیخته شدن فتنه و کشتار و هتک حرمت گردد، چنانچه در واقعهٔ حره، اینگونه اتفاق

افتاد» «۸۴».

فاجعهٔ «حره» «۸۵» یکی از فجیع ترین حوادث تاریخی است که پس از حادثـهٔ کربلا روی یزیـد و بنی امیه را سیاه کرده است، در این حادثه، سپاه یزید بن معاویه به دستور وی به مدینهٔ پیامبر اکرم (ص) و جایگاه نزول وحی حمله کردند و در شهری که صحابهٔ پیامبر (ص)، از مهاجرین و انصار و پیروان نیک سیرت آنان و اهل بیت پیغمبر (ص) زندگی می کردند، هجوم آوردند و هزاران نفر از مسلمانان را به قتل رساندنـد و اموالشان را به غارت بردنـد و یزیـد سه روز مـدینه را برای لشکریان خود مباح کرد، که هر جنـایتی می خواهنـد مرتکب شونـد به گونه ای که نوشـته انـد هزار زن در این ماجرا بـدون همسـر، فرزنـد به دنیا آوردند.

چنانچه یزید پس از آن با عراده های جنگی و منجنیق به مکه هجوم آورد و خانهٔ خدا را خراب کرد و آنجا را به آتش کشید. یزیـد در مـدت کوتاه حکومت خود، خونریزی و فسق و فجور و نوشـیدن شـراب را از حـدّ گذرانید، و عبد الله بن مطیع کسـی است که به خاطر این جنایات بر یزیـد شوریـد و مشاهـده می کنیم که طبق مضـمون این روایت عبـد الله عمر، عمل او را مورد اعتراض قرار می دهـد و قیام او را تخطئه می کنـد. و در حقیقت تخطئه او، تخطئه نور چشم پیامبر و سـبط شـهید آن حضـرت، امام حسین (ع) در قیام و انقلابش علیه یزید نیز هست. و اگر این حدیث که فرزند عمر از پیامبر اکرم دربارهٔ لزوم بیعت روایت کرد صحیح باشد پس عذر او و عذر امثال او در تخلف از بیعت امیر المؤمنین (ع)

چیست؟ و عجیب تر از آن، تخلف از بیعت مظهر زهـد و تقوی و بـاب علم پیـامبر اکرم (ص) امیر المؤمنین و بیعت با شخصـی مثل حجاج سفاک جنایتکار است که با دست به پای او مالید و بدین وسیله با او

---

(۸۴). حاشیهٔ صحیح مسلم ۶/ ۲۲ (جلد دوم از چاپ دیگر) باب الامر بلزوم الجماعه.

(۸۵). حرّه به معنی سنگلاخ است و چون اطراف مدینه را سنگلاخ فرا گرفته، حادثهٔ هجوم به مدینه را حره نامیدند (از افاضات معظم له در درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۷۸

بیعت کرد. چنانچه داستان آن در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید آمده است. «۸۶»

همـان گونه که از بارزترین مظالم تاریـخ تخطئه خروج بر شخصـی مثل یزیـد و تبرئه کردن کسانی است که بر امیر المؤمنین و برادر پیامبر اکرم (ص) خروج کردنـد، با اینکه مهاجرین و انصار با آن حضـرت بیعت کرده بودنـد و با خروج آنان در جمل و صفین خونهای بسیاری ریخته شد. و چگونه است که این خروج، به قداست و کرامت افرادی که سردمدار خروج بودند خدشه ای وارد نمی آورد؟!

۸- در کتاب الخراج قاضی ابو یوسف، از حسن بصری آمده است که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«فرمانروایان را دشـنام ندهید، چرا که آنان اگر نیکوکار باشـند برای آنان ثواب و پاداش است و بر شـما شـکر، و اگر بد باشند گناهش به گردن آنان است و بر شـماست صبر، همانا آنان نعمتهای خدا هسـتند که به وسـیلهٔ آنان از کسانی که خواسته باشد انتقام می گیرد، پس با تعصب و غضب به استقبال نقمت خدا نروید، بلکه با آرامش و گریه و زاری از

این نقمت استقبال کنید» «۸۷».

۹- در سنن ابی داود، از ابی هریره روایت شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«جهاد واجب است بر شما با هر حاکمی نیکوکار باشد یا بدکار، و نماز واجب است بر شما پشت سر هر مسلمان نیکوکار باشد یا بدکار، اگر چه مرتکب گناهان کبیره گردد». «۸۸»

و روایات دیگری از این قبیل که ظهور در وجوب تسلیم شدن در برابر حاکمان ستم و عدم جواز خروج علیه آنان را دارد.

این روایات به گونه ای شبیه اخبار مستفیضه ای است که از طرق ما (شیعهٔ امامیه) وارد شده و در باب سیزدهم ابواب جهاد وسائل الشیعه و باب دوازدهم ابواب جهاد مستدرک الوسائل آمده است که به آنها بر وجوب سکوت و سکون در عصر غیبت استناد شده و ما پیش از این در فصل چهارم از بخش سوم این کتاب (در جلد اول) به تفصیل منظور و مقصود

---

(۸۶). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۳/ ۲۴۲.

(۸۷). لا تسبّوا الولاه، فانهم ان احسنوا کان لهم الاجر و علیکم الشکر، و ان اساؤوا فعلیهم الوزر و علیکم الصبر، و انما هم نقمه ینتقم الله بهم ممن یشاء فلا تستقبلوا نقمه الله بالحمیه و الغضب و استقبلوها بالاستکانه و التضرع، کتاب الخراج ابی یوسف/ ۱۰.

(۸۸). الجهاد واجب علیکم مع کل امیر برا کان او فاجرا، و الصلاه واجبه علیکم خلف کل مسلم برا کان او فاجرا و ان عمل الکبائر، سنن ابی داود ۲/ ۱۷، کتاب الجهاد، باب فی الغزو مع ائمه الجور.

آنها را یادآور شدیم.

بلی ظاهر این روایات که از طریق ما وارد شده- اگر بر فرض

ظـاهر آنهـا را بپـذیریم- به چیزی جز عـدم جواز تحرک و خروج بر ضـد طاغوتهـای زمـان، دلالت نـدارد. و اما روایاتی که از طریق سنت وارد شده بسیاری از آنها در وجوب اطاعت و تسلیم شدن در برابر آنان ظهور دارد.

نقل برخی از فتاوی علمای سنت در این باره:

۱- در شرح نووی بر صحیح مسلم، ذیل روایت عباده بن صامت که پیش از این خوانده شد آمده است:

«و اما معنی حدیث این است که: با فرمانروایانتان در امور حکومتی منازعه نکنید و به آنها اعتراض ننمایید، مگر اینکه بر اساس قواعد اسـلام به طور یقین منکری را از آنان مشاهده کنید. پس هنگامی که چنین چیزی مشاهده کردید، آنان را مورد اعتراض قرار دهید، و هر جا باشـید بر اساس حق سخن گویید و اما خروج بر فرمانروایان و جنگ و قتال با آنان به اجماع همهٔ مسلمانان حرام است اگر چه فاسق و سـتمگر باشند، دربارهٔ این مطلب که ما یادآور شدیم. احادیث، بسیار زیاد است، و اجمال اهل سنت این است که سلطان با فاسق شدن از حکومت منعزل نمی گردد. و اما آن وجهی که در کتابهای فقهی برخی اصحاب ما آمده که سـلطان فـاسق منعزل می شود و از برخی معتزله نیز اینگونه نقـل شـده، گوینـدگان آن اشـتباه کرده انـد و نظر آنان مخالف اجماع است.

علما گفته اند سبب عزل نشدن و تحریم خروج بر وی، بدان جهت است که بر این کار فتنه و خونریزی و به هم خوردن روابط افراد با یکـدیگر، مترتب است، در نتیجه مفسدهٔ عزل او بیشتر است از باقی ماندنش ... پس اگر بر خلیفه ای فسـقی عارض شـد برخی گفته اند عزل وی واجب است مگر اینکه

جنگ و فتنه بر آن مترتب باشد، ولی جمهور اهل سنت از فقها و متکلمین و محدثین گفته اند:

خلیفه به واسطهٔ فسق و ظلم و تعطیل حقوق، عزل و خلع نمی شود و به خاطر این مسائل، خروج علیه وی جایز نیست بلکه واجب است او را موعظه و تهدید کرد،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۸۰

با توجه به احادیثی که در این باب وارد شده است.» «۸۹»

۱۱- علامهٔ امینی- طاب ثراه- در کتاب الغدیر از باقلانی در کتاب التمهید نقل می کند که می نویسد:

«جمهور صاحب نظران و اصحاب حدیث می گویند: امام به وسیلهٔ ارتکاب فسق و ستمگری و غصب اموال و تازیانه زدن، و ریختن خونهای به ناحق و تضییع حقوق و تعطیل حدود، از امامت خود خلع نمی شود و خروج علیه وی واجب نیست، بلکه واجب است او را موعظه و تهدید کرد و در مواردی که دستور وی به معصیت خدا کشیده می شود از وی اطاعت نکرد.

برای اثبات این مطلب به روایتهای بسیار زیادی از پیامبر اکرم (ص) و از صحابه در وجوب اطاعت از پیشوایان اگر چه ستمگر و ضایع کننده اموال باشند، استناد نموده اند» «۹۰».

۱۲- ابو یعلای فراء حنبلی در کتاب الاحکام السلطانیه می نویسد:

«و از امام احمد (حنبل) الفاظی نقل شده که از آن استفاده می شود شرط عدالت و علم و فضل در امام ساقط است طبق روایت عبدوس بن مالك قطان که می گوید: «کسی که با قدرت شمشیر ظفر یابد و خلیفهٔ مسلمانان گردد و امیر المؤمنین نامیده شود، بر هیچ کس که ایمان به خدا و روز قیامت دارد، روا نیست شب را بخسبد و او را امام خویش نداند، نیکوکار باشد

یا فاجر، او به هر حال امیر المؤمنین است» و باز در روایت مروزی آمده است که احمد می گوید:

«اگر فرماندهی به شرب خمر و خیانت معروف است، باز باید همراه وی با دشمن جنگید، این گناهان به عهدهٔ شخص اوست» «۹۱».

۱۳- باز در همان کتاب آمده است:

«در صورتی که این صفات (ویژگیهای رهبری) در حال عقد پیمان بیعت در وی وجود داشت، آنگاه پس از بیعت از بین رفت، اگر به عدالت وی نیز خدشه وارد آورده و فاسق شده باشد باز از ادامهٔ رهبری وی ممانعت به عمل نمی آید، چه

---

(۸۹). شرح صحیح مسلم از نووی ۸/ ۳۴ (در حاشیهٔ کتاب ارشاد الساری در شرح صحیح بخاری به چاپ رسیده است).

(۹۰). الغدیر ۷/ ۱۳۷، به نقل از تمهید/ ۱۸۶.

(۹۱). الاحکام السلطانیه/ ۲۰. همین جا لازم است یادآور شوم که در بسیاری موارد، مطالب أبو یعلی با ماوردی مشابه است و این بدان جهت بوده که ابو یعلی ظاهرا هشت سال پس از ماوردی وفات کرده و به نظر می رسد که کتاب احکام السلطانیه ماوردی پیش أبو یعلی بوده و او در بسیاری موارد از آن استفاده یا به تعبیر دیگر، رونویسی کرده است. (از افاضات معظم له در درس).

این گناه متعلق به اعضای بدن او باشد- و آن ارتکاب اعمال ناروا و انجام منکرات است که تحت تأثیر شهوتش انجام داده- یا متعلق به اعتقاد است (انحراف فکری است)- که این به خاطر عارض شدن شبهه ای است که او را به راه خلاف حق کشانده است». «۹۲»

۱۴- در مغنی ابن قدامهٔ حنبلی «۹۳» به نقل از احمد

حنبل آمده است:

«اگر رهبر به نوشیدن شراب و خیانت معروف باشد همراه وی باید جنگید، این گناهی است مربوط به نفس او، و از پیامبر (ص) روایت شده که «خداوند این دین را، و لو به وسیلهٔ فردی فاسد یاری خواهد کرد. «۹۴»»

۱۵- در العقد الفرید آمده است:

«می گویند: اگر سلطان به تو مهربانی نمود، بر احترامش بیافزای، و اگر به صورت برده با تو رفتار کرد او را ارباب خویش قلمداد کن». «۹۵»

اینها نمونه ای از روایات و فتاوایی بود که در این زمینه از طریق سنت نقل شده بود، و بر جایز نبودن خروج بر والی آنگاه که فاسق و فاجر باشد، و بلکه وجوب تسلیم و اطاعت و صبر در برابر وی، دلالت داشت و ملاحظه نمودید که برخی از آنان نیز بر آن ادعای اجماع داشتند.

۱۶- بلی، أبو بکر جصاص حنفی در احکام القرآن نقل می کند که ابو حنیفه با آنچه گفته شد مخالف بوده و نظر وی را اینگونه یادآور می شود:

«مذهب او (ابو حنیفه) در مبارزه با ستمگران و پیشوایان جور، مشهور بوده و به همین جهت اوزاعی گفته: ابو حنیفه ما را به همه چیز وامی داشت تا اینکه شمشیر را برای ما آورد، یعنی درگیری مسلمانان با ستمگران را، ولی ما آن را عملی نکردیم. و از گفتار اوست که می گفت:

امر به معروف و نهی از منکر واجب است با زبان، اگر وی را بازنداشت پس

---

(۹۲). الاحکام السلطانیه/ ۲۰.

(۹۳). آقایان محترم اگر بخواهند از اهل سنت یک کتاب فقهی جمع و جور و جامعی داشته باشند مغنی ابن قدامه کتاب مناسبی است، علامه در تذکره از این کتاب خیلی

استفاده فرموده است. متن این کتاب از «خرقی» است و ابن قدامه آن را شرح کرده، این کتاب بر اساس فقه احمد حنبل نوشته شده، اما نظر سایرین را نیز آورده است.

(از افاضات معظم له در درس).

(۹۴). مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۳۷۱.

(۹۵). عقد الفرید ۱/ ۱۸.

با شمشیر، چنانچه از پیامبر (ص) روایت شده. و روزی ابراهیم صائغ- که یکی از فقهای اهل خراسان و راویان اخبار و اهل عبادت از آنان بود- از وی در ارتباط با امر به معروف و نهی از منکر پرسش نمود، گفت: آن واجب است. آنگاه حدیثی را از عکرمه از ابن عباس از پیامبر اکرم (ص) خواند که آن حضرت فرمود: «افضل شهیدان، حمزه بن عبد المطلب و مردی است که در مقابل امام ستمگر قیام کند و او را امر به معروف و نهی از منکر کند، آنگاه در این راه به شهادت برسد» «۹۶» آنگاه ابراهیم به مرو بازگشت و در مقابل ابو مسلم که آن زمان دولتمدار بود ایستاد و او را امر و نهی نمود و خونریزی و ستمگری بناحق وی را نکوهش کرد، تا اینکه ابو مسلم او را آزارهای بسیار نمود و عاقبت او را بکشت. و باز داستان ابو حنیفه در جریان زید بن علی «ره» مشهور است که کمک مالی به زید کرد و به طور پنهانی فتوا داد که واجب است مردم وی را یاری داده و به همراه او به مبارزه قیام کنند و نیز ارتباطی که با محمد و ابراهیم دو فرزند عبد الله بن حسن (که هر دو کشته شدند)

داشت.

همچنین به ابی اسحاق فزاری آنگاه که به وی گفت: چرا به برادر من گفتی با ابراهیم خروج کند، تا کشته شود، گفت: جایگاه خروج برادر تو محبوب تر است نزد من از جایگاه خروج تو، (ابو اسحاق به طرف بصره خروج کرده بود).

از سوی دیگر پیروان اصحاب حدیث که امر به معروف و نهی از منکر را رها گذاشتند تا ستمگران بر امور اسلام مسلط شدند، همواره این اعمال و فتاوای ابو حنیفه را مورد انکار قرار می داده اند» «۹۷».

ظاهرا مراد ایشان از اصحاب حدیث، همان حنابله هستند که به ظواهر روایاتی که پیش از این خوانده شد [روایات نهی از قیام علیه حاکم] تمسک می کردند.

۱۷- ابو الحسن ماوردی در الاحکام السلطانیه می نویسد:

«و آنچه به وسیلهٔ آن، حال امام تغییر می کند و با آن از امامت بیرون می رود دو چیز است: ۱- خدشه دار شدن عدالتش. ۲- ظهور نقص در بدنش. اما خدشه دار شدن عدالتش و آن فسق است که به دو گونه است:

۱- فسقی که در نتیجهٔ پیروی شهوات ایجاد شده ۲- فسقی که به خاطر

---

(۹۶). افضل الشهداء، حمزه بن عبد المطلب و رجل قام الی امام جائر فامره بالمعروف و نهاه عن المنکر فقتل.

(۹۷). احکام القرآن جصاص ۱/ ۸۱.

گرفتاری در شبهات عارض شده. امّا نخستین آن دو متعلق به کارهای اعضای بدن است و آن به خاطر خواستهای دل و گرفتار شدن در هوای نفس و مرتکب محظورات شدن و اقدام به منکرات است. و این فسقی است که مانع از انعقاد امامت و ادامه یافتن آن می گردد. پس اگر برای کسی که امامت برای وی منعقد

شـده فسـقی عـارض گردد از رهبری ساقط می شود، و اگر به عـدالت نیز بازگشت نمود امامت وی جز با عقـد (بیعت) جـدید بازنمی گردد. برخی از متکلمین گفته اند اگر به عدالت بازگشت، امامت وی بدون عقد و بیعت جدید، بازمی گردد، به خاطر عام بودن ولایت وی و به خاطر اینکه از سر گرفتن بیعت مشقتهایی را به دنبال دارد. و اما دومین آنها متعلق است به اعتقاد که به خاطر شـبهه ای عارض شده که او را به اعتقادی خلاف حق کشانده، که در این مورد علما، اختلاف نظر دارند، برخی گفته انـد این مـانع از انعقـاد امـامت و از ادامـهٔ آن است و بـا عـارض شـدن آن، فرد از امـامت بیرون می رود، چنانچه در مورد کفر تفاوتی نمی کرد که از ابتدا کافر باشد یا بعدا کافر شود، فسق نیز چه از ابتدا فاسق باشد یا بعدا با تأویل گرایی فاسق شود فرقی نمی کند.

امّا بسیاری از علمای بصره گفته اند انحراف فکری مانع از انعقاد امامت و باعث خروج از آن نمی شود، چنانچه مانع از تصدی مقام قضاوت و جواز گواهی دادن نیز نمی گردد» «۹۸».

۱۸- ابو محمد ابن حزم اندلسی در کتاب الفصل در تبیین و توجیه روایات گذشته می گوید:

«اگر از امام سـتمی سر زد اگر چه مقدار آن کم باشد آنچه واجب است این است که در این مورد با وی صحبت کنند و او را از ارتکاب آن بازدارند، اگر دست کشید و به حق بازگشت و برای قصاص بر پوست بدن و سایر اعضاء و یا برای اقامهٔ حد زنا و تهمت و شرب خمر بر خویش اعلام آمادگی نمود، در این صورت راهی برای خلع وی

وجود نـدارد و او هماننـد گذشـته امام است و خلع او جایز نیست. ولی اگر از پـذیرفتن و اجرای حـد به خود امتناع ورزید و از اشـتباهات خویش بـازنگشت، واجب است او را خلع و شـخص دیگری که حق را اقـامه کنـد به جای وی برگزیـد که خـداوند متعال فرمود: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعَاوَنُوا

---

(۹۸). احکام السلطانیه/ ۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۸۴

عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ «۹۹»- بر نیکی و تقوی کمک کنیـد و به گناه و تجاوز کمک منمایید» و در هر صورت تضـییع هیچ یک از قوانین الهی جایز نیست» «۱۰۰» ۱.

۱۹- در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتزلی ضمن شرح گفتار امیر المؤمنین (ع):

«لا تقاتلوا (لا تقتلوا) الخوارج بعدی- پس از من خوارج را نکشید» آمده است:

«و نزد اصـحاب مـا خروج بر پیشوایـان جور واجب است، و بـاز نزد اصـحاب ما فرد فاسق که با زور، حکومت را قبضه کرده و بـدون شـبهۀ قابل اعتماد فسق انجام می دهـد را، در مقابل کسانی که علیه وی خروج کرده انـد و تمایل به دین دارنـد و امر به معروف و نهی از منکر می کننـد، نمی تـوان یـاری نمـود. بلکه واجب است افراد شورشـگر را اگر چه به خـاطر شـبهه ای دینی دچـار انحرافهـایی در عقیـده باشـند تقویت کرد، چرا که آنان از سـلطان سـتمگر، عادل تر و به حق نزدیکترنـد. و تردیـدی در متمسک بودن خوارج به دین وجود ندارد، چنانچه در معاویه چنین تقیدی به دین دیده نشده است». «۱۰۱» ۱

۲۰- از شرح المقاصد امام الحرمین منقول است که:

«امام در صورتی که ستمگر باشد و ستمگری و ناخالصی او آشکار

گردد و هیچ عاملی نتواند او را از کارهای ناپسندش بازدارد، بر اهل حل و عقد است که برای کنار زدن او با یکدیگر همکاری کنند، و لو با به دست گرفتن اسلحه و بر افروختن آتش جنگ». «(۱۰۲)» ۱

دو موضوع شایان توجه:

اشاره

در هر صورت در اینجا دو مبحث است که واجب است و لو اجمالا به بحث و بررسی آنها پرداخت:

۱- عدم جواز اطاعت از حاکم ستمگر فاسق، در فسق و ستمگری.

۲- آیا قیام و مبارزهٔ مسلحانه علیه حاکم فاسق ستمگر جایز است یا نه؟

---

(۹۹). مائده (۵)/ ۲.

(۱۰۰). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ۴/ ۱۷۵.

(۱۰۱). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۵/ ۷۸.

(۱۰۲). نظام الحکم و الاداره فی الاسلام، تألیف باقر شریف قرشی/ ۵۴.

موضوع اول: عدم جواز اطاعت از حاکم ستمگر فاسق، در فسق و ستمگری:

اطاعت از حاکم فاسق ستمگر در آن مواردی که به ستم و یا معصیت خداوند فرمان براند، نه تنها واجب نیست بلکه جایز نیز نمی باشد. و ظاهرا اشکالی در این مسأله وجود ندارد، برای روشن تر شدن مسأله کافی است به آیات و روایات ذیل توجه نمود:

۱- خداوند تبارک و تعالی می فرماید:

«وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيراً». «(۱۰۳)» ۱

و هر کسی پس از روشن شدن راه حق بر او، با رسول خدا به مخالفت برخیزد و راهی غیر طریق اهل ایمان پیش گیرد وی را به همان راهی که برگزیده وامی گذاریم و او را به جهنم درافکنیم و چه بد منزلگاهی است».

البته در استناد به این آیه برای این موضوع محل تأمل است «۱۰۴» ۱.

۲- و نیز می فرماید:

«وَ لَا تُطِیعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِینَ، الَّذِینَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ وَ لَا یُصْلِحُونَ «۱۰۵» ۱- امر فرمانروایان اسرافگر را پیروی نکنید، آنان که در زمین فساد می کنند و به اصلاح نمی پردازند».

۳- و از زبان پوزش خواهانهٔ اهل آتش می فرماید:

«وَ قَالُوا

رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا «۱۰۶» ۱- و گويند بار خدايا ما اطاعت امر بزرگان و پيشوايان خود را نموديم كه ما را به راه ضلالت كشيدند».

و آيات ديگرى نظير اين آيات كه پيش از اين در بخش چهارم كتاب يادآور شديم.

۴- و در نهج البلاغه آمده است:

«در معصيت خالق، اطاعتى براى مخلوق نيست «۱۰۷» ۱».

۵- از كتاب من لا يحضره الفقيه، روايت شده كه پيامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱۰۳). نساء (۴)/ ۱۱۵.

(۱۰۴). ممكن است گفته شود مضمون اين آيه دربارۀ پيامبر اكرم و يا وجوب اطاعت از فرمانرواى عادل است و به عدم جواز اطاعت از حاكم فاسق دلالت ندارد و شايد وجه تأمل حضرت استاد به همين جهت باشد (مقرر).

(۱۰۵). شعراء (۲۶)/ ۱۵۱ و ۱۵۲.

(۱۰۶). احزاب (۳۳)/ ۶۷.

(۱۰۷). لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق. نهج البلاغه، فيض/ ۱۱۶۷، لح/ ۵۰۰، حكمت ۱۶۵.

«در معصيت خالق، اطاعتى براى مخلوق نيست». «۱۰۸» ۱

۶- و از عيون به سند خويش از امام رضا از پدرانش (ع) از پيامبر اكرم (ص) روايت شده كه فرمود:

«كسى كه سلطانى را با آنچه خدا را غضبناك مى كند خوشنود كند از دين خدا بيرون رفته است». «۱۰۹» ۱

۷- و در وسائل از امام محمد باقر (ع) در تفسير سخن خداوند متعال كه مى فرمايد: «اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ- آنان كشيشان و راهبان خويش را به جز خداوند ارباب خود گرفتند» مى فرمايد:

«به خدا سوگند ايشان براى آنان نماز نمى خواندند و روزه نيز نمى گرفتند، بلكه در آنچه معصيت خدا بود از آنان پيروى مى كردند». «۱۱۰» ۱

۸- و در صحیح

مسلم به سند خویش از فرزند عمر، از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«بر مرد مسلمان لازم است شنوایی و اطاعت، در آنچه خوشایند و یا ناخوشایند دارد، مگر اینکه حاکم به معصیت فرمان براند، پس اگر به معصیت فرمان راند دیگر شنوایی و اطاعتی نیست». «۱۱۱» ۱

۹- و باز در همان کتاب به سند خویش از علی (ع) روایت شده که فرمود:

«پیامبر خدا (ص) لشکری را به مأموریت فرستاد و فردی را به فرماندهی آنان گماشت، آن شخص آتش روشن کرد و به سپاهیان گفت در آن وارد شوید، برخی از آنان خواستند وارد شوند اما دیگران گفتند ما از آتش فرار کردیم، این ماجرا به گوش پیامبر خدا (ص) رسید، آن حضرت به کسانی که می خواستند در آتش وارد شوند فرمود: «اگر در آتش وارد شده بودید تا قیامت در آن می ماندید» و دربارۀ دیگران به خوبی سخن گفت. آنگاه فرمود: در معصیت خداوند اطاعتی نیست،

---

(۱۰۸). لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق. وسائل ۱۱/ ۴۲۲، ابواب امر و نهی، باب ۱۱ حدیث ۷.

(۱۰۹). من ارضی سلطانا بما اسخط الله خرج من دین الله. وسائل ۱۱/ ۴۲۲، باب ۱۱، حدیث ۹.

(۱۱۰). و الله ما صلوا لهم و لا صاموا و لکن اطاعوهم فی معصیه الله. وسائل ۱۸/ ۹۶ ابواب صفات قاضی، باب ۱۰، حدیث ۲۵.

(۱۱۱). علی المرء المسلم السمع و الطاعه فیما احب و کره، الا ان یؤمر بمعصیه، فان امر بمعصیه فلا سمع و لا طاعه. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۹، کتاب الاماره، باب ۸، حدیث ۱۸۳۹ و نظیر آن در بخاری ۴/ ۲۳۴، کتاب الاحکام نیز آمده است.

اطاعت تنها در کارهای نیک و پسندیده است». «۱۱۲» ۱

۱۰- در کنز العمال از احمد، از انس نقل شده که می گفت:

«برای کسی که خدا را اطاعت نکند، اطاعتی نیست» «۱۱۳» ۱.

و روایات بسیار زیاد دیگری که در این باره وارد شده است و می توان به آن مراجعه نمود.

و اما آنچه بر وجوب اطاعت از اولی الامر وارد شده، بی تردید دلالت بر وجوب اطاعت و تسلیم در برابر کسی دارد که در حقیقت ولایت امر و حق امر برای اوست، اما شخص ستمگر فاسق، به مقتضای ادله ای که پیش از این در شرایط رهبر گفته شد به طور کلی ولایت و حاکمیتی برای او نیست و هیچ کس در آنچه خداوند مردم را از آن نهی فرموده حق امر ندارد، و این نکته ای است شایان توجه.

و اما آنچه به زبان برخی از اعوان و انصار ظلمه رایج است که می گویند: «المأمور معذور» این یک عذر شیطانی است که نه در کتاب و نه در سنت و نه در عقل و فطرت هیچ گونه اساس و پایه ای برای آن موجود نیست.

موضوع دوم: جواز و یا عدم جواز قیام و مبارزهٔ مسلحانه علیه حاکم ستمگر فاسق:

در صورتی که از حاکم، معصیتی صادر شود، یا پس از آنکه در ابتدای امر که حکومت او به صورت مشروع برگزار شده بود، جائر و ستمگر گردد، ظاهرا نمی توان حکم به عزل قهری وی از ولایت نمود، و نیز به مجرد صدور معصیت جزئی و یا ستمی از او یا امر به معصیت و یا ستم- در صورت بقای نظام بر آنچه از قبل بر اساس موازین اسلام بوده- نمی توان به جواز خروج علیه وی حکم کرد. و این تفاوتی نمی کند

که معصیت جزئی در محاورات و امور شخصی او باشد یا در وظایف اجتماعی وی، و نیز فرقی نیست در این جهت بین والی و رهبر منتخب جامعه و بین وزرا و مدیران و فرماندهان و کارگزارانی که از طرف او منصوب هستند.

زیرا بدیهی است که از حاکمان غیر معصوم، گناه و خطا و لغزش بسیار سر می زند، به

---

(۱۱۲). لو دخلتموها لم تزالوا فیها الی یوم القیامه، و قال للآخرین قولا حسنا و قال: لا طاعه فی معصیه اللّه، انما الطاعه فی المعروف. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۹، کتاب الاماره، باب ۸، حدیث ۱۸۴۰.

(۱۱۳). لا طاعه لمن لم یطع الله. کنز العمال ۶/ ۶۷، کتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۴۸۷۲.

ویژه از سوی کارگزاران آنان که چه بسا برای کارهای خود، عذر و تأویلی نیز دارند، یا اینکه در صدور فتوی یا تشخیص موضوع آنان با دیگران دارای اختلاف نظر و سلیقه باشند.

پس حکم به انعزال قهری یا خروج علیه آنان و بلکه سرپیچی و تخلف از دستورات مشروع آنان، بدون ضابطهٔ معین، مخل نظام مسلمانان و وحدت آنان است و موجب هرج و مرج و بهم ریختگی و خونریزی و برانگیخته شدن فتنه در هر منطقه و ناحیه هر روز و بلکه هر ساعت می گردد. بویژه نسبت به فرماندهان و کارگزاران، به خاطر اینکه تعداد آنان زیاد است و لغزشهای بسیار از آنان سر می زند.

از سوی دیگر ممکن است در صدق عنوان فاسق، یا جائر و ظالم بر چنین شخصی خدشه نمود، زیرا آنچه از این عناوین به ذهن سبقت می گیرد، همان وصف ثبوتی و ملکه است، نه اینکه

اگر شخصـی از همان ابتـدا و لو برای یک دفعه مرتکب ناشایستی گردیـد بتوان به وی فاسق و ظالم گفت. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

حتی می توان گفت چه بسـا عنوان عادل نیز بر چنین فردی صادق باشـد، بنابراین از این عناوین ملکـۀ فسق یا عـدل اراده شـده باشـد (نه صـرف ارتکاب گناه)، پس ظاهرا در اینگونه موارد منصبی که به آنان واگـذار شـده باقی می ماند و واجب است در صورت لغزش و خطا، آنان را ارشاد و نصیحت نمود.

ضمنـا واجب است در آن تکلیفهـایی که مربوط به شـئون حکومت است از آنـان اطاعت کرد، اگر چه در مورد خاص سـتم و معصیت، اطاعت از آنان واجب نیست، چنانچه بحث آن پیش از این گذشت.

در هر صـورت، تخلـف از مـوازین شـرعی مختلـف است، گـاهی تخلـف جزئی و در مـورد خـاص است گـاهی تخلف کلی و اساسـی است که باید بین این دو، فرق قائل شد و ظاهرا در مسأله مراتبی که در باب امر به معروف و نهی از منکر مطرح اسـت وجود ندارد. در ابتدا باید انکار به قلب، سپس به زبان و آنگاه با دست و عمل با حفظ مراتب آن باشد، که در نهایت نوبت به خروج و قیام مسـلحانه با شمشیر می رسد، و در حقیقت این مسأله از مصادیق باب امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع و گستردۀ آن است.

در حدیثی وارد شده که به پیامبر خدا (ص) گفته شد:

«کدامین جهاد در پیشـگاه خداوند عز و جل محبوب تر است؟ آن حضـرت فرمود: «کلمۀ حقی که در برابر امام ستمگری گفته شود» «(۱۱۴)» ۱.

---

(۱۱۴). کلمه حق تقال لامام

جائر. مسند احمد ۵/ ۲۵۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۸۹

و از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

«دین نصیحت و خیر خواهی است» گفتیم: برای چه کسی؟ فرمود: «برای خدا و برای کتاب او و برای پیامبرش و برای پیشوایان مسلمانان و عموم مردم» «۱۱۵» ۱.

حاصل کلام اینکه: اگر حاکم مرتکب اشتباهی جزئی گردد، یا اینکه از وی معصیتی جزئی که به اصول شریعت و مصالح اسلام و مسلمانان لطمه ای وارد نمی آورد، صادر شود و اساس عمل و حکم او کتاب و سنت باشد خروج علیه وی نه تنها واجب نیست، بلکه جایز نیز نمی باشد و از مقام خود عزل نمی شود، بلکه اگر احتمال اصرار بر گناه از سوی او برود، واجب است او را نصیحت و ارشاد نمود. بلی، در مورد وزراء و مدیران و کارگزاران حکومت، شخص حاکم در صورتی که صلاح بداند می تواند آنان را از منصب خود عزل کند.

اما در آن صورت که حاکم از موازین اسلام و اصول عدالت، انحراف اساسی پیدا کند، پرده ها را بدرد و اساس حکومت خویش را بر استبداد و هوای نفس قرار دهد و مال خدا را مال خود و بندگان خدا را بردگان خود پندارد، یا اینکه جیره خوار استعمار و مجری خواستهای کفار و بیگانگان شود و آنها از این طریق بر سیاست و فرهنگ و اقتصاد مسلمین مسلط شوند و با نصیحت و تذکر نیز دست از حرکت انحرافی خود برندارد، و روز به روز به استکبار و سرکشی خود بیفزاید، در این شرایط اگر چه ظاهرا با زبان، خود را مسلمان بداند و به برخی از مراسم اسلام نظیر نماز

و حج و سایر شعایر اسلامی تظاهر کند- چنانچه ما، در بسیاری از پادشاهان و سردمداران کشورهای اسلامی در این زمان مشاهده می کنیم- در این مورد جایز و بلکه واجب است برای سرنگونی و خلع وی و لو با مبارزه مسلحانه با حفظ مراتب آن اقدام نمود.

در مورد وزرا و امرا و کارگزاران حکومت اسلامی نیز حکم همین است. لکن باید شکایت انحراف و ستمگری آنان را به نزد حاکمی که آنان را نصب کرده برد، تا اگر او صلاح دانست آنان را از مقام خود عزل کند.

برای سرنگونی حاکم فاسق ستمگر واجب است زمینه و اسباب آن از قبیل ایجاد رشد سیاسی در مردم، تشکیل دسته ها و احزاب و جمعیتها و دسته های مختلف، تهیهٔ مقدمات و امکانات و نیروها به صورت مخفی و آشکار- طبق آنچه شرایط اقتضا می کند- همه را آماده

---

(۱۱۵). عن رسول الله (ص) انه قال: «الدین نصیحه» قلنا: لمن؟ قال: «لله و لکتابه و لرسوله و لائمه المسلمین و عامتهم». صحیح مسلم ۱/ ۷۴، کتاب الایمان، باب ۲۳، حدیث ۵۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۹۰

نمود. پس اگر با راه پیمایی و تظاهرات، نتیجه به دست آمد که مسأله تمام است و الا باید دست به اسلحه برد.

البته باز یادآور می شویم که واجب است همواره مراتب و مراحل امر به معروف و نهی از منکر را در نظر داشت و راهی که زیان آن کمتر و فایدهٔ آن بیشتر است را پیمود تا اینکه به یاری خداوند، نصرت و پیروزی حاصل آید. و باید گفت در چنین شرایطی حاکم ستمگر فاسد، اگر چه مردم نتوانند او را عزل کنند قهرا

از حکومت عزل و حکومت او، حکومت نامشروع است.

دلایل جواز و بلکه وجوب مبارزهٔ مسلحانه علیه حاکم فاسق ستمگر:

اشاره

به آنچه گفته شد دلایلی چند دلالت دارد که یادآور می شویم:

دلیل اول – دلالت آیات و روایات:

آیات شریفه ای از قرآن مجید و نیز روایات بسیار زیاد و لو به دلالت التزام «۱۱۶» ۱ بر آنچه گفته شد دلالت دارد که برخی از آنها را متذکر می شویم:

۱- «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ «۱۱۷» ۱- عهد من به ستمکاران نمی رسد».

این آیهٔ شریفه دلالت دارد بر اینکه شخص ستمگر به رهبری مردم که عهد خداوند است گماشته نمی شود و اطلاق آیه، هم عدم صحت ایجاد حکومت ظلم و هم عدم صحت تداوم آن را شامل می شود.

۲- «وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ «۱۱۸» ۱. به ستمگران تکیه نکنید که آتش شما را فرا خواهد گرفت».

از آن جهت که جامعه نیازمند به دولت و حکومت است- چنانچه دلایل آن پیش از این گذشت- و تصدی حکومت توسط ستمگر و تکیه بر وی طبق دو آیهٔ شریفهٔ فوق جایز نیست،

---

(۱۱۶). در علم منطق دلالت به سه نوع تقسیم شده است: ۱- دلالت مطابقت، آنجا که یک لفظ به تمام معنی و مفهوم موضوع خود دلالت کند. ۲- دلالت تضمن، آنجا که لفظ به قسمتی از معنای موضوع خود دلالت کند.

۳- دلالت التزام، آنجا که لفظ به مفهومی که لازمهٔ موضوع خود است دلالت کند. نظیر همین آیهٔ شریفه «عهد من به ستمکاران نمی رسد» که لازمهٔ مفهوم آن ضرورت مبارزه با کسانی است که بر خلاف مقررات الهی و بر اساس ستم بر مردم حکومت می کنند. (مقرر).

(۱۱۷). بقره (۲)/ ۱۲۴.

(۱۱۸). هود (۱۱)/ ۱۱۳.

پس به ناچار در صورت وجود قدرت باید او را از حکومت خلع نمود تا حکومت

صالح عادلی به جای آن برقرار گردد.

۳- خداوند متعال در قصهٔ طالوت و داود می فرماید:

«فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ، وَ لَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ «۱۱۹» ۱- آنان را به اذن خداوند متواری کردند و داود، جالوت را کشت و خداوند به وی سلطنت و حکومت بخشید و آنچه را می خواست به وی یاد داد و اگر خداوند برخی از مردم را به وسیلهٔ برخی دیگر کنار نمی زد، زمین به فساد کشیده می شد و لکن خداوند به همهٔ جهانیان دارای فضل و احسان است».

از این آیهٔ شریفه نیز استفاده می گردد که خداوند متعال به خاطر تفضلی که بر جهانیان دارد، افراد صالح جامعه نظیر داود و طالوت را بر کسانی که زمین را به فساد می کشند مسلط می کند تا ریشه های فساد را بر کنند. و این مختص به زمان خاص و یا شهر خاصی نیست، چرا که فضل خداوند، عام است برای همه جهانیان تا روز قیامت.

۴- «وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّهِ كَثِيراً، وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ، إِنَّ اللّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، وَ لِلّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ «۱۲۰» ۱- و اگر خداوند برخی از مردم را به وسیلهٔ برخی دیگر بر کنار نمی نمود، صومعه ها و دیر و کنشت ها و مساجدی که در آن ذکر خدا بسیار می شود خراب می شد و هر

که خـدا را یاری کنـد البته خدا او را یاری خواهد کرد که خدا در منتهای اقتدار و توانایی است. آنان که اگر در زمین به آنان اقتـدار و توانـایی دهیم نماز بپامی دارنـد و زکات می دهنـد و امر به معروف و نهی از منکر می کننـد، و عاقبت کار در دسـت خداست».

از ایـن آیـه اسـتفاده می شـود کـه خداونـد متعـال، فسـاد و خرابی مساجـد و معابـد را دشـمن می دارد و دوسـت دارد افراد با صلاحیت، آنـان که اگر در زمین تمکن یافته و فرمانروایان آن گردنـد، فرایض خـدا را بر پای می دارنـد و با دفع اهل فساد و حفظ معابد و اقامهٔ دعائم دین و انجام فرایض خدای را یاری می دهند، فرمانروایی و حاکمیت زمین را به عهده بگیرند

---

(۱۱۹). بقره (۲)/ ۲۵۱.

(۱۲۰). حج (۲۲)/ ۴۰ و ۴۱.

و روشن است که دفع اهل فساد چه بسا جز با مبارزهٔ مسلحانه امکان پذیر نیست.

۵- «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ لِیَعْلَمَ اللّهُ مَنْ یَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیْبِ، إِنَّ اللّهَ قَوِیٌّ عَزِیزٌ «۱۲۱» ۱. همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با ایشان کتـاب و میزان نـازل کردیم تـا مردم به راستی و عـدل گراینـد. و آهن را که در آن هم بیم سختی و کارزار و هم منافع بسیار زیادی برای مردم است آفریدیم. تا معلوم شود چه کسی با ایمان به غیب، خدا و پیامبرانش را یاری خواهد کرد، همانا خداوند قوی و مقتدر است».

از این آیهٔ شریفه استفاده می شود که

یکی از اهداف فرستادن پیامبران و فرستادن کتابهای آسمانی قیام مردم به عدالت و قسط است. و خداوند متعال، آهن را ضمانت اجرایی آن قرار داده است. پس واجب است حکومت قسط و عدل را و لو با مبارزهٔ مسلحانه برقرار نمود و این قیام و مبارزه نصرتی است برای خدا و پیامبران او. در این آیه شریفه و آیاتی نظیر آن، نکاتی است شایان دقت و توجه.

۶- «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمٰا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مٰا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحٰاكَمُوا إِلَى الطّٰاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ، وَ يُرِيدُ الشَّيْطٰانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاٰلاً بَعِيداً «۱۲۲» ۱- آیا نمی نگری به آنان که می پندارند به آنچه به تو و به پیامبران پیش از تو نازل شده، گرویده اند و لکن در صددند که محاکمهٔ خود را به نزد طاغوت برند- با اینکه مأمور شده اند به آن کفر بورزند- و شیطان می خواهد آنان را به بیراهه ببرد، بیراهه ای بسیار دور».

از این آیهٔ شریفه وجوب کفر ورزیدن به طاغوت و حرمت بردن قضاوت و محاکمه نزد وی استفاده می شود و هنگامی که بردن محاکمه نزد طاغوت حرام باشد، بی تردید ساقط کردن او از تخت قدرت تا حکومت صالح عادلی به جای آن بنشیند نیز واجب است زیرا قضاوت و حکومت باید در جامعه باشد و چاره ای جز آن نیست.

۷- «وَ لاٰ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لاٰ يُصْلِحُونَ «۱۲۳» ۱- امر اسرافکاران را اطاعت نکنید. آنان که در زمین فساد نموده و اصلاح نمی کنند».

---

(۱۲۱). حدید (۵۷)/ ۲۵.

(۱۲۲). نساء (۴)/ ۶۰.

(۱۲۳). شعراء (۲۶)/ ۱۵۱ و ۱۵۲.

۸- «وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواهُ وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً «۱۲۴» ۱- و هرگز آنان را که دلهایشان را از یاد خویش غافل کردیم و تابع هوای نفس خود شدند و به تبه کاری پرداختند، پیروی مکن».

۹- و از زبان اهل آتش می فرماید:

«وَ قالُوا رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ کُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِیلَا «۱۲۵» ۱- و گویند بار خدایا ما پیشوایان و بزرگان خود را پیروی کردیم، پس آنان ما را از راه منحرف کردند».

۱۰- «فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ وَ لا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ کَفُوراً «۱۲۶» ۱- پس به حکم پروردگارت پایدار بمان و گناهکاران و اهل کفران آنان را پیروی مدار».

و آیات دیگری نظیر این آیات که از اطاعت افراد گناهکار و فاسد نهی فرموده است.

۱۱- در خصال شیخ صدوق، به سند خویش از علی (ع) آمده که فرمود:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: ای علی، چهار چیز است که پشت را می شکنند: امامی که معصیت خدا کند و مردم باز از وی اطاعت کنند، و ...» «۱۲۷» ۱.

۱۲- در خطبهٔ قاصعهٔ نهج البلاغه آمده است:

«زنهار! زنهار! از پیروی و اطاعت بزرگترها و رؤسایتان بر حذر باشید، همانها که به واسطهٔ موقعیت خود تکبر می فروشند، همانان که خویشتن را بالاتر از نسب خود می شمارند و کارهای نادرست را به خدا نسبت می دهند، و به انکار نعمتهای خدا برخاسته تا با قضایش ستیز کنند و نعمتهایش را نادیده گیرند، آنها پی و بنیان تعصب و ستون و ارکان فتنه و فساد و شمشیرهای تفاخر جاهلیتند. از خدا بترسید و با نعمتهای خدا بر خود ضدیت مکنید! و نسبت به فضل

و بخشش او حسادت مورزید و از «ادعیاء» (همانان که معلوم نیست پدرشان کیست و جامهٔ اسلام را به تن پوشیده اند و نفاق و دورویی را پیشه کرده انـد) اطـاعت نکنیـد. از آنها که جام پاک قلبتان را در اختیار آب تیرهٔ نفاقشان قرار داده ایـد، از آنها که تندرستی خویش را با بیماری آنها آمیخته اید و باطلشان را در حق خود راه داده اید، آنها اساس گناهانند و همدم نافرمانیها.

---

(۱۲۴). کهف (۱۸)/ ۲۸.

(۱۲۵). احزاب (۳۳)/ ۶۷.

(۱۲۶). انسان (۷۶)/ ۲۴.

(۱۲۷). قال رسول الله (ص): یا علی، اربعه من قواصم الظهر: امام یعصی الله و یطاع امره ... خصال ۱/ ۲۰۶.

ابلیس آنهـا را مرکبهـای راهوار گمراهی قرار داده، و سپاهی که به وسیلهٔ آنهـا بر مردم غلبه یابـد انتخـاب کرده، و آنهـا را به عنوان سخنگوی خود برای دزدیدن عقلها و داخل شدن در چشمها و دمیدن در گوشهایتان برگزیده است» «۱۲۸» ۱.

اکنون در این حـدیث شـریف تأمـل و دقت کن که چگونه مضـامین آن بـا رؤسای طغیانگر که در اعصار ما بر جامعه حاکمند منطبق است. و چگونه شـیطان به وسـیلهٔ آنان به مردم دسترسـی پیـدا می کنـد! و چون اطاعت از آنان جایز نیست- و فرض این است که جامعه نیازمنـد به حکومت است و حکومت جز با اطاعت و تسـلیم عملی نیست- پس به ناچار باید حکومت اسـرافگر فاسـد را برای اینکه حکومت عـادل صالـح واجب الاطـاعه به جـای آن جـایگزین شود، ساقـط نمود، و غالبا ساقط کردن چنین حکومتهای خودکامه ای جز با توسل به قوهٔ قهریه و مبارزهٔ مسلحانه حاصل نمی گردد.

اگر گفته شود: شاید نهی در آیات و روایات

از اطاعت از اهل گناه و فساد در خصوص همان دستوراتی است که بر انجام گناه صادر می کنند و پیش از این حکم آن در مسأله اول گذشت (که در این خصوص اطاعت از آنان جایز نیست) و این منافاتی با بقای حکومت آنان و وجوب اطاعت از آنان در شئون اجتماعی که حفظ نظام متوقف بر آن است ندارد.

در پاسخ باید گفت: آیات و روایات ظهور در حرام بودن اطاعت از آنان به صورت مطلق در همۀ دستوراتی که صادر می کنند، دارد. و شما ملاحظه می فرمایید که اهل فساد و تزویر، حتی از امور عبادی و مظاهر شرع مبین برای مقاصد سیاسی و شیطانی خود بسیار سوء استفاده می کنند، و چه بسا پایه های حکومت خود را برای اینکه فساد بیشتری مرتکب گردند با اینگونه کارها محکم می کنند.

پس نباید بعید به نظر برسد که شارع مقدس به طور کلی اطاعت از آنان را، حتی

---

(۱۲۸). الا ـ فالحذر الحذر من طاعه ساداتکم و کبرائکم! الذین تکبروا عن حسبهم و ترفعوا فوق نسبهم و القوا الهجینه علی ربهم، و جاحدوا الله علی ما صنع بهم، مکابره لقضائه و مغالبه لآلائه. فانهم قواعد اساس العصبیه و دعائم ارکان الفتنه و سیوف اعتزاء الجاهلیه. فاتقوا الله و لا تکونوا لنعمه علیکم اضداد «و لا لفضله عندکم حسادا، و لا تطیعوا الادعیاء الذین شربتم بصفوکم کدرهم، و خلطتم بصحتکم مرضهم، و ادخلتم فی حقکم باطلهم، و هم اساس الفسوق و احلاس العقوق اتخذهم ابلیس مطایا ضلال و جندا بهم یصول علی الناس و تراجمه ینطق علی ألسنتهم اشراقا لعقولکم و دخولا فی عیونکم و نفثا فی اسماعکم. نهج البلاغه، فیض/

۷۸۵، لح/ ۲۸۹، خطبهٔ ۱۹۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۹۵

در اموری که ظاهرا به صلاح است نهی کرده باشد به خاطر اینکه بدین وسیله آنان (عوامفریبی نکرده) و دولت و حکومت خود را در جامعه استحکام نبخشند. در هر حال باید در آیات و روایاتی که در این ارتباط خوانده شد با دقت اندیشید چرا که دلالت برخی از آنها بر مقصود ما نیازمند نوعی دقت و ریزبینی است.

دلیل دوم: ضرورت بازگرداندن حکومت به مسیر اصلی:

حکومت اسلامی برای اجرا و تنفیذ احکام اسلام و اقامهٔ عدل در میان مردم مسلمان تشریع شده، چنانچه صحیحهٔ زراره به نقل از امام محمد باقر (ع) گواه بر این معنی است.

در این روایت پس از آنکه بیان شده اسلام بر پنج چیز بنا گردیده و از آن حضرت در ارتباط با برترین آنها پرسش می شود، آن حضرت می فرماید:

«ولایت برتر است، چرا که ولایت، کلید سایر واجبات و والی راهنمای آنهاست» «۱۲۹» ۱.

در روایت محکم و متشابه از امیر المؤمنین (ع) آمده بود که آن حضرت فرمود:

«اولین ستون اسلام نماز، آنگاه زکات، آنگاه روزه، آنگاه حج، آنگاه ولایت است، و این (ولایت) پایان بخش آنها و حافظ همهٔ واجبات و مستحبات است» «۱۳۰» ۱.

در روایت عیون و علل، امام رضا (ع)، علت قرار دادن امام را منع از فساد و اقامهٔ حدود و احکام بیان داشت و فرمود:

«اگر برای مردم، امام قرار داده نشده بود شریعت به کهنگی می گرایید و دین از بین می رفت و سنتها و احکام دگرگون می شد و بدعت گذاران بر آن افزوده و ملحدان از آن می کاستند، و امر را بر مسلمانان مشتبه می کردند» «۱۳۱» ۱.

در خبر عبد العزیز بن مسلم آمده

بود که:

«امام، زمام دین و نظام مسلمانان و صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. امامت اساس رشد یابندهٔ اسلام و شاخهٔ بالندهٔ آن است، به وسیلهٔ امام، نماز و زکات و روزه و حج و جهاد تمامت می یابد و مالیات و صدقات جمع آوری و حدود و احکام

---

(۱۲۹). الولایه افضل، لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن. کافی ۲/ ۱۸، کتاب ایمان و کفر، باب دعائم الاسلام، حدیث ۵.

(۱۳۰). اولها الصلاه ثم الزکاه ثم الصیام ثم الحج ثم الولایه و هی خاتمتها و الحافظه لجمیع الفرائض و السنن. (ر ک:

جلد اول کتاب، دلیل هشتم از دلایل ضرورت حکومت).

(۱۳۱). و انه لو لم یجعل لهم اماما لدرست المله و ذهب الدین و غیرت السنن و الاحکام، و لزاد فیه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبهوا ذلک علی المسلمین. ر ک: جلد اول، دلیل سوم از دلایل ضرورت حکومت.

اجرا و کرانه ها و مرزها حراست می شود» «۱۳۲» ۱.

و روایات دیگری از این قبیل که بر غرض و هدف امامت و حکومت حقه دلالت دارد، که برخی از آنها نیز در اوایل بخش ششم کتاب خواهد آمد.

بر این اساس، پس اگر حکومت از مسیر اصلی خود منحرف شود و آثاری که از آن انتظار می رود بر آن مترتب نگردد، در این صورت نگهداری و حراست و اطاعت از چنین حکومت، ناقض غرض مطلوب است. و برای اینکه اسلام و حدود معطل نماند، واجب است چنین حکومتی را ساقط، و حاکم صالحی را به جای او به کار گمارد.

دلیل سوم: آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر:

آیات و روایاتی از طریق فرقتین. (شیعه و سنت) بر وجوب امر به

معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع آن- یعنی سعی در گسترش کارهای نیک و قطع ریشه های اعمال ناشایست و فساد در حد توان- دلالت دارد. پس آنگاه که حاکم از مسیر حق و عدالت منحرف گردید، و با سپاه و قدرت خود بدعتها و منکرات را گسترش داد- و مردم نیز که طبعا به دین رؤسا و پادشاهان خود هستند به دنبال آنان کشیده می شوند. در این صورت به ناچار بر مسلمانان واجب است با تلاش پیگیر برای تحقق اهداف انبیا و پیامبران، در جهت گسترش معروف و از بین بردن منکرات در حد قدرت و توان تمام توان خود را به کار گیرند. لکن با رعایت مراتب، و آنگاه که نصیحت و ارشاد و تهدید و ارعاب نتیجه ای نبخشید، نوبت به تظاهرات مردمی، آنگاه قیام عمومی و مبارزهٔ مسلحانه برای قطع ریشه های فساد می رسد. لکن واجب است قیام و مبارزه مسلحانه تحت نظام صحیح و رهبری فردی عادل و عالم که رهبری انقلاب را به دست دارد باشد، تا هرج و مرج به وجود نیاید. [بر این مضمون روایاتی دلالت دارد که یادآور می شویم]:

۱- در خبر جابر از امام محمد باقر (ع) آمده است که فرمود:

« (کارهای ناشایست حاکمان را) در دل زشت شمارید و با زبان ابراز ناراحتی کنید و با چک (سیلی) به صورت آنان بنوازید و در راه خدا از ملامت هیچ ملامتگری نهراسید» «۱۳۳» ۱.

---

(۱۳۲). ان الامامه زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین، ان الامامه اس الاسلام النامی و فرعه السامی. بالامام تمام الصلاه و الزکاه و الصیام و الحج و الجهاد و

توفیر الفی ء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف. کافی ۱/ ۲۰۰، کتاب الحجّه، باب نادر جامع فی فضل الامام، حدیث ۱.

(۱۳۳). فانکروا بقلوبکم و الفظوا بالسنتکم و صکّوا بها جباههم و لا تخافوا فی الله لومه لائم. وسائل ۱۱/ ۴۰۳، ابواب-

۲- در خبر یحیی طویل، از امام صادق (ع) آمده است که آن حضرت فرمود:

«چنین نیست که خداوند زبان را گشوده و دست را بسته باشد، بلکه هر دو را به گونه ای قرار داده که با هم باز و با هم بسته می گردند» «۱۳۴» ۱.

۳- صدوق به سند خویش از مسعده بن صدقه از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) می فرمود: خداوند، مردم را به خاطر خواص در صورتی که در نهان و پنهانی، بدون اینکه مردم بفهمند مرتکب عمل ناشایست گردند، عذاب نمی کند، اما در صورتی که خواص در پیش روی مردم عمل زشتی را مرتکب گردند، ولی مردم عمل آنان را ناشایست نشمرند، در این هنگام هر دو دسته مستوجب عقوبت الهی می گردند.

همچنین فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود: معصیت را اگر بنده به پنهانی انجام دهد ضرر آن جز به انجام دهندهٔ آن نمی رسد، اما اگر آشکارا مرتکب شد و مردم به وی اعتراض نکردند، ضرر آن به همه می رسد، آنگاه امام جعفر صادق (ع) فرمود: «و این بدان جهت است که وی با عمل زشت آشکار خود دین خدا را ذلیل نموده و دشمنان خدا به عمل وی اقتدا و استناد می کنند» «۱۳۵» ۱.

۴- در مرفوعهٔ محمد بن سنان، از امام صادق (ع) آمده است که

فرمود:

«هیچ منکری در پیش روی مردمی انجام نمی گیرد که آنان در صدد اعتراض به آن برنیایند، مگر اینکه خداوند به مجازاتی از سوی خود همهٔ آنها را فرا خواهد گرفت» «۱۳۶» ۱.

۵- و در مسند احمد به سند وی از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که می فرمود:

- امر و نهی، باب ۳ حدیث ۱.

(۱۳۴). ما جعل الله بسط اللسان و کف الید، و لکن جعلهما یبسطان معا و یکفان معا. وسائل ۱۱/ ۴۰۴، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۲.

(۱۳۵). قال امیر المؤمنین (ع) ان الله لاـ یعذب العامه بذنب الخاصه اذا عملت الخاصه بالمنکر سرا من غیر ان تعلم العامه. فاذا عملت الخاصه بالمنکر جهارا فلم تغیر ذلک العامه استوجب الفریقان العقوبه من الله- عز و جل- قال:

و قال رسول الله (ص) ان المعصیه اذا عمل بها العبد سرا لم یضر الا عاملها فاذا عمل بها علانیه و لم یغیر علیه اضرت بالعامه قال جعفر بن محمد (ع) و ذلک انه یذل بعمله دین الله و یقتدی به اهل عداوه الله. وسائل ۱۱/ ۴۰۷، ابواب امر و نهی، باب ۴، حدیث ۱.

(۱۳۶). ما اقرّ قوم بالمنکر بین اظهرهم لا یغیرونه الا اوشک ان یعمهم الله بعقاب من عنده، وسائل، ۱۱/ ۴۰۸، ابواب امر و نهی، باب ۴، حدیث ۴.

«خداوند عز و جل هرگز عموم مردم را به خاطر کردار ناشایست خواص، عذاب نخواهد کرد مگر اینکه آنان مشاهده کنند که عمل ناشایست در پیش روی آنان انجام می گیرد و آنان توانا هستند که از آن جلوگیری کنند اما از آن جلوگیری نمی کنند. پس هنگامی که مردم

این رفتار را در پیش گرفتند، خداوند عامه و خاصهٔ مردم را عذاب خواهد کرد» «۱۳۷» ۱.

۶- در تاریخ طبری از عبد الرحمن بن ابی لیلی آمده است که گفت آن روز که با اهل شام روبرو شدیم از علی (ع) شنیدم که می فرمود:

«ای مؤمنان، هر کس مشاهده کند تجاوز و ستمی صورت می گیرد و مردم به عمل ناشایستی دعوت می شوند و او با قلب خویش، آن را ناخوشایند دارد خود را سالم و دور از هر بدی نگاهداشته است. و آن کس که با زبان، آن را مورد اعتراض قرار دهد پاداش برده، و این از رفیق خود افضل است. و امّا آن کس که با شمشیر در برابر عمل ناشایست قیام کند تا کلمهٔ خدا بر فراز و کلمهٔ ستمگران در فرود قرار گیرد، این همان کس است که به راه هدایت دست یافته و به راه راست گام نهاده و نور یقین در دل وی درخشیده است» «۱۳۸» ۱.

۷- در نهج البلاغه آمده است:

«به جان خودم سوگند، من در جنگ با کسی که با حق مخالفت می کند و به راه گمراهی می رود، هیچ گونه سستی و سازشی ندارم. پس ای بندگان خدا، تقوای الهی داشته باشید و در همان راهی که برای شما مشخص فرموده حرکت کنید و به آنچه به شما محول نموده قیام کنید. پس علی ضامن سعادت درازمدت شماست. اگر چه در کوتاه مدت به آن دست نیابید» «۱۳۹» ۱.

---

(۱۳۷). ان الله- عز و جل- لا- یعذب العامه بعمل الخاصه حتی یروا المنکر بین ظهرانیهم و هم قادرون علی ان ینکروه فلا ینکروه، فاذا فعلوا ذلک عذب الله الخاصه و العامه.

مسند احمد ۴/ ۱۹۲.

(۱۳۸). أیها المؤمنون، انه من رأی عدوانا یعمل به و منکرا یدعی الیه فانکره بقلبه فقد سلم و برئ، و من انکره بلسانه فقد اجر، و هو افضل من صاحبه، و من انکره بالسیف لتکون کلمه اللّه العلیا و کلمه الظالمین السفلی فذلک الذی اصاب سبیل الهدی و قام علی الطریق و نوّر فی قلبه الیقین. وسائل ۱۱/ ۴۰۵، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۵ و نیز نهج البلاغه، فیض ۱۲۶۲، لح/ ۵۴۱، حکمت ۳۷۳.

(۱۳۹). و لعمری ما علی من قتال من خالف الحق و خابط الغی من ادهان و لا ایهان، فاتقوا اللّه عباد اللّه و امضوا فی الذی نهجه لکم، و قوموا بما عصبه بکم فعلی ضامن لفلجکم اجلا ان لم تمنحوه عاجلا. نهج البلاغه فیض/ ۸۷، لح/ ۶۶، خطبه ۲۴. عبارت نهج البلاغه فیض و صالح چنین است: فاتقوا اللّه و فرّوا الی اللّه و ... ولی عبارت عبده چنان است که نقل شد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۳۹۹

امیر المؤمنین (ع) پیشوای متقیان و الگوی مؤمنان است، و بدان جهت امام، امام قرار داده شده که سایرین به وی اقتدا کنند. پس واجب است راه هدایت او را مورد سرمشق قرار داد.

۸- در وسائل به سند خویش، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: همهٔ نیکیها در شمشیر و زیر سایهٔ شمشیر است و مردم را جز شمشیر به راه راست نخواهد برد و شمشیرها کلید بهشت و آتشند» «۱۴۰» ۱.

۹- در صحیح مسلم به سند خویش از پیامبر خدا (ص) آمده است که فرمود:

«از شما هر کس منکری را ببیند

باید با دست خویش آن را تغیر دهد، اگر نتوانست با زبانش، اگر نتوانست با قلبش و این ضعیف ترین مرحلۀ ایمان است» «۱۴۱» ۱.

۱۰- باز در همان کتاب به سند خویش از جابر بن عبد اللّه آمده است که گفت از پیامبر اکرم (ص) شنیدم که می فرمود:

«پیوسته دسته ای از امت من پیروزمندانه برای حق می جنگند تا روز قیامت» «۱۴۲» ۱.

۱۱- باز همان کتاب به سند خویش از جابر بن سمره، از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«پیوسته این دین پابرجا خواهد بود و دسته ای از مسلمانان برای آن مبارزه می کنند، تا روز قیامت» «۱۴۳» ۱

۱۲- در سنن ابی داود به سند خویش از عبد اللّه بن مسعود آمده است که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱۴۰). قال رسول الله (ص) الخیر کله فی السیف و تحت ظل السیف، و لا یقیم الناس الا السیف و السیوف مقالید الجنه و النار. وسائل ۱۱/ ۵، ابواب جهاد عدو، باب ۱، حدیث ۱.

(۱۴۱). من رأی منکم منکرا فلیغیّره بیده، فان لم یستطع فبلسانه، فان لم یستطع فبقلبه و ذلک اضعف الایمان.

صحیح مسلم ۱/ ۶۹، کتاب الایمان، باب ۲۰، حدیث ۴۹.

(۱۴۲). لا تزال طائفه من امتی یقاتلون علی الحق ظاهرین الی یوم القیامه. صحیح مسلم ۳/ ۱۵۲۴، کتاب الاماره، باب ۵۳. حدیث ۱۹۲۳.

(۱۴۳). لن یبرح هذا الدین قائما یقاتل علیه عصابه من المسلمین حتی تقوم الساعه. صحیح مسلم ۳/ ۱۵۲۴، کتاب الاماره، باب ۵۳، حدیث ۱۹۲۲.

«اولین نقصی که بر بنی اسرائیل وارد شد این بود که یکی از آنان دیگری را ملاقات می کرد و به او می گفت فلانی از خدا بترس

و دست از کارهـای خود بردار، این کارهـا برای تو شایسـته نیست، آنگاه فردا او را ملاقات می کرد، اما کارهای زشت او مانع نمی شد که با وی هم غذا و همکاسه و همنشین شود.

پس آنگاه که این چنین کردند خداوند رابطهٔ دلهای آنها را بر هم زد، آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: «آنان که از بنی اسرائیل کـافر شدنـد با زبان داود و عیسـی بن مریم مورد لعن قرار گرفتنـد، تا آنجا که فرمود: اینان فاسـقان هسـتند». آنگاه پیامبر اکرم (ص) فرمـود: «هرگز! به خـدا سوگنـد بایـد شـما امر به معروف و نهی از منکر کنیـد و دست سـتمگر را بگیریـد و او را به حق بازگردانید و وی را در چارچوب حق محدود کنید». «۱۴۴» ۱

جملهٔ «لتأطرنه علی الحق» (که در متن عربی روایت آمده) یعنی او را به حق بازگردانید.

این روایت به سـند دیگری نیز از پیـامبر اکرم (ص) روایت شـده و در آن، این جمله اضـافه شـده: «یا اینکه خداونـد رابطـهٔ بین قلبهای شـما را به هم خواهـد زد، آنگاه شـما را مورد لعن قرار می دهد، آنگونه که آنان (بنی اسـرائیل) را مورد لعن قرار داد». «۱۴۵» ۱

۱۳- باز در سنن ابی داود به سند خویش از قیس، از أبو بکر آمده که وی در خطابه ای پس از حمد و ثنای الهی گفت:

«ای مردم، شما آیهٔ شریفهٔ «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ، لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ- بر شما باد نفسهای خودتان، اگر شما هدایت یافتید کسانی که گمراه شده اند به شما آسیبی نمی رسانند» را می خوانید ولی درست معنی نمی کنید. آنگاه گفت:

از خالد شنیدم که می گفت از پیامبر خدا (ص) شنیدیم

که می فرمود: «مردم اگر ستمگری را مشاهده کنند و دست او را از ستمگری بازنگیرند دور نیست که

---

(۱۴۴). ان اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل کان الرجل یلقی الرجل فیقول: یا هذا، اتق اللّه ما تصنع فانه لا یحل لک، ثم یلقاه من الغد فلا یمنعه ذلک ان یکون اکیله و شریبه و قعیده فلما فعلوا ذلک ضرب اللّه قلوب بعضهم ببعض «ثم قال: «لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی بن مریم، الی قوله: فاسقون، ثم قال:

«کلا لتأمرن بالمعروف و تنهون عن المنکر و لتأخذن علی یدی الظالم و لتأطرنّه علی الحق اطرا و لتقصرنه علی الحق قصرا. سنن ابی داود ۲/ ۴۳۶، کتاب الملاحم، باب الامر و النهی.

(۱۴۵). او لیضربن اللّه بقلوب بعضکم علی بعض ثم لیلعننکم کما لعنهم. سنن ابی داود ۲/ ۴۳۶، کتاب الملاحم، باب الامر و النهی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۱

خداوند همهٔ آنان را به عذاب فراگیرد». و عمرو از «هشیم» روایت کرده و گفت از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «در بین هیچ قومی معصیتها صورت نمی گیرد و آنان قادرند که از آن جلوگیری کنند و جلوگیری نمی کنند مگر اینکه بعید نیست خداوند همهٔ آنان را به عذاب گرفتار کند» «۱۴۶» ۱.

۱۴- باز در همان کتاب به سند خویش از جریر، روایت شده که گفت از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

«خداوند هیچ قومی که فردی در بین آنان معصیت می کند و قدرت اعتراض به وی را دارند و به وی اعتراض نمی کنند را رها نمی گذارد، مگر اینکه پیش از مردن همهٔ آنها را عذاب خواهد کرد» «۱۴۷» ۱.

این

نکته را همین جا باید گوشزد کرد که: چه بسا هر فرد به تنهایی نتواند از منکری پیشگیری کند، اما با تجمع و تشکل پیشگیری بسیاری از منکرات امکان پذیر است که در این صورت به عنوان مقدمهٔ واجب، تجمع و تشکل واجب است، چرا که انسان آنچه را با واسطه نیز انجام می گیرد می تواند انجام دهد.

۱۵- در سنن ابن ماجه، از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

«پیوسته طایفه ای از امت من بر امر خداوند پایدار می مانند و کسانی که با آنان مخالفت می کنند، نمی توانند به آنان زیان برسانند» «۱۴۸» ۱.

۱۶- در الدر المنثور از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

«همانا آسیای اسلام بزودی به گردش در می آید، پس به آن سو که قرآن می گردد با آن به گردش درآیید، چه بسا سلطان و قرآن با یکدیگر می جنگند و از هم جدا می شوند، و اینکه بزودی بر شما پادشاهانی حاکم می شوند که بر شما به نوعی حکم می رانند و بر خودشان به نوع دیگری.

پس اگر آنان را پیروی کنید شما را گمراه می کنند و اگر نافرمانی شان کنید، شما

---

(۱۴۶). ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یأخذوا علی یدیه اوشک ان یعمهم اللّه بعقاب. و قال رسول اللّه (ص). ما من قوم یعمل فیهم بالمعاصی یقدرون علی ان یغیّروا ثم لا یغیّروا الا یوشک ان تعمّهم اللّه منه بعقاب. سنن ابی داود ۲/ ۴۳۶، کتاب الملاحم، باب الامر و النهی.

(۱۴۷). ما من رجل یکون فی قوم یعمل فیهم بالمعاصی یقدرون علی ان یغیروا علیه فلا یغیروا الا اصابهم اللّه بعذاب من قبل ان یموتوا. سنن ابی داود ۲/ ۴۳۷، کتاب الملاحم، باب الامر و النهی.

(۱۴۸).

لا تزال طائفه من امتی قوامه علی امر الله لا یضرها من خالفها. سنن ابن ماجه ۱/ ۵، باب اتباع سنه رسول اللّه (ص)، حدیث ۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۲

را به قتل می رسانند» گفتند: ای پیامبر خدا، اگر ما آن روز را درک کردیم چه کنیم؟ فرمود: همانند اصحاب حضرت عیسی (ع) باشید که با اره، اره می شدند و بر چوبهٔ دار بالا کشیده می شدند، مرگ در اطاعت خدا بهتر از زندگی در معصیت خداوند است» «۱۴۹» ۱.

۱۷- در نهج السعاده، مستدرک نهج البلاغه آمده است:

«ابو عطا گفت: امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع) در حالی که ناراحت بود و نفس عمیق می کشید بر ما وارد شده و فرمود: «چگونه هستید آنگاه که زمانی بر شما سایه افکنده که حدود در آن تعطیل شده و مال خدا را دست به دست می چرخانند و دوستان خدا را دشمن می دارند و دشمنان خدا را دوست می دانند؟» عرض کردیم: ای امیر مؤمنان اگر ما آن روز را درک کردیم چه بکنیم؟ فرمود: «همانند اصحاب حضرت عیسی (ع) باشید که با اره، اره می شدند و به دار آویخته می گشتند، مرگ در اطاعت خدا بهتر از زندگی در معصیت خداوند است» «۱۵۰» ۱.

۱۸- در کنز العمال آمده است:

«بر شما پیشوایانی حاکم می گردند که ارزاق شما را مالک می شوند، با شما سخن می گویند ولی دروغ می گویند، کار می کنند، ولی کارهای ناشایست انجام می دهند، از شما خوشنود نمی شوند مگر اینکه کارهای بد آنان را نیکو شمارید و دروغ آنان را راست پندارید، پس شما حق را به آنان واگذارید تا آنگاه که به آن راضی باشند، اما اگر

از حق تجاوز کردند، پس هر کس در این راه کشته شد شهید است» «۱۵۱» ۱.

---

(۱۴۹). ان رحی الاسلام ستدور، فحیثما دار القرآن فدوروا به، یوشک السلطان و القرآن ان یقتتلا و یتفرقا. انه سیکون علیکم ملوک یحکمون لکم بحکم و لهم بغیره، فان اطعتموهم اضلوکم و ان عصیتموهم قتلوکم «قالوا یا رسول اللّه، فکیف بنا ان ادرکنا ذلک؟ قال: «تکونوا کاصحاب عیسی (ع) نشروا بالمناشیر و رفعوا علی الخشب.

موت فی طاعه خیر من حیاه فی معصیه. الدر المنثور ۲/ ۳۰۱.

(۱۵۰). کیف انتم و زمان قد اضلکم تعطل فیه الحدود و یتخذ المال فیه دولا و یعادی فیه اولیاء الله و یوالی فیه اعداء الله؟ ... قال: «کونوا کاصحاب عیسی (ع): نشروا بالمناشیر و صلبوا علی الخشب. موت فی طاعه الله- عز و جل- خیر من حیاه فی معصیه الله. نهج السعاده ۲/ ۶۳۹.

(۱۵۱). سیکون علیکم ائمه یملکون ارزاقکم، یحدثونکم فیکذبوکم و یعملون فیسیئون العمل، لا یرضون منکم حتی تحسنوا قبیحهم و تصدقوا کذبهم، فاعطوهم الحق ما رضوا به فاذا تجاوزوا فمن قتل علی ذلک فهو شهید.

کنز العمال ۶/ ۶۷، کتاب الاماره، باب ۱، از قسم اقوال، حدیث ۱۴۸۷۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۳

و روایات دیگری از این قبیل که پیش از این در ذیل روایت ششم از فصل چهارم بخش سوم [جلد اول کتاب، ذیل روایت کل رأیه ترفع قبل ...] برخی از آنها را یادآور شدیم.

روشن است که اطلاق این روایات شامل محل بحث ما نیز می شود، اگر چه برخی از آنها خالی از اشکال نیست. ضعف سند برخی از آنها نیز با توجه به اینکه مضمون برخی، برخی دیگر را

تأیید می کند و ما به صدور برخی از آنها علم اجمالی داریم، به اصل استناد به آنها لطمه وارد نمی کند- و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

دلیل چهارم: قیام سید الشهداء امام حسین (ع):

قیام و انقلاب سید الشهداء امام حسین (ع) علیه یزید بن معاویه دلیل دیگری است بر ضرورت مبارزهٔ مسلحانه علیه حاکم فاسق ستمگر، با اینکه یزید به اسم اسلام و خلافت پیامبر اکرم (ص) حکومت می کرد و چه بسا شعائری نظیر نماز و حج را نیز بجا می آورد. و امام حسین (ع) طبق اعتقاد ما امام معصوم است و عمل آن حضرت نظیر گفتار وی برای ما حجت شرعی است، زیرا امام بدان جهت امام قرار داده شده که سرمشق دیگران باشد و دیگران به هدایت او هدایت یابند و آن حضرت در خطابه های خود در مسیر رفتن به کربلا اهداف خویش را بیان فرموده است:

طبری در تاریخ خویش و ابن اثیر در کامل می نویسند امام حسین (ع) یاران خویش و یاران حر را مورد خطاب قرار داد و پس از حمد و ثنای خداوند فرمود:

«ای مردم، همانا پیامبر خدا (ص) فرمود: هر کس سلطان ستمگری را مشاهده کند که حرامهای خدا را حلال شمرده، عهد و پیمانهای خدا را شکسته، مخالف سنت رسول خدا (ص) رفتار می کند و بر بندگان خدا با گناه و ستمگری حکومت می راند و با کردار و گفتار علیه وی نشورد. بر خداوند رواست که او را به جایگاه همان سلطان ظالم بکشاند. هشدار که اینان اطاعت شیطان را همراه شدند و از اطاعت خداوند رحمان سرتافتند، فساد را آشکار، حدود الهی را تعطیل، اموال عمومی را در اختیار خود، و حرام خدا

را حلال و حلال خدا را حرام شمردند، و من سزاوارترین کسی هستم که این وضع را تغییر دهم و علیه اینان بشورم» «۱۵۲» ۱.

---

(۱۵۲). أیها الناس، ان رسول اللّه (ص) قال: من رأی سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله، ناکثا لعهد الله، مخالفا لسنه رسول الله (ص) یعمل فی عباد الله بالاثم و العدوان فلم یغیر علیه بفعل و لا قول کان حقا علی الله ان یدخله مدخله.

الا و ان هؤلاء قد لزموا طاعه الشیطان و ترکوا طاعه الرحمن، و اظهروا الفساد، و عطلوا الحدود و استاثروا بالفی ء و احلّوا حرام الله و حرّموا حلاله، و انا احق من غیر. تاریخ طبری (چاپ لیدن) ۷/ ۳۰۰ و کامل ابن اثیر ۴/ ۴۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۴

و باز طبری روایت کرده که آن حضرت (ع) در خطابه ای که در سرزمین «ذی حسم» ایراد نمود، فرمود:

«آیا نمی بینید که به حق عمل نمی شود و از باطل جلوگیری به عمل نمی آید؟ در این شرایط اگر مؤمن طالب ملاقات خداوند (خواستار مرگ خویش) باشد سزاوار است، و من مرگ را جز شهادت و زندگی با ستمگران را جز خسارت و افسردگی نمی بینم» «۱۵۳» ۱.

این روایت در تحف العقول نیز آمده است، جز اینکه در آنجا به جای کلمه شهادت، سعادت آمده، (و من مرگ را جز سعادت نمی بینم)، و در آخر آن اضافه دارد:

«همانا مردم، بندگان دنیا هستند و دین بازیچه ای است بر زبانهایشان، به هر جا منافعشان اقتضا دارد، آن را می کشند، پس آنگاه که به بلا آزمایش شوند چه کم هستند دین داران». «۱۵۴» ۱

و آن حضرت (ع) از عترت پیامبر اکرم است و

عترت پیامبر (ص) یکی از ثقلین است که پیامبر اکرم (ص) در حدیث متواتر ثقلین مردم را به تمسک به آن دو مأمور فرموده، و گفتار آن حضرت بدون اشکال حجت است، علاوه بر اینکه امام حسین (ع) این روایت را از پیامبر اکرم (ص) نقل فرمود و نقل آن حضرت از سایر راویانی که از آن حضرت روایت نقل کرده اند، بی تردید کمتر نیست. و آنچه از آن حضرت (ص) روایت شده عمومیت دارد و تکلیف همهٔ مسلمانان در همه اعصار در مقابل سلاطین ستمگر و طاغوتهای زمان را مشخص فرموده و مختص به دستهٔ خاص یا زمان خاصی نیست. و آیا اکثر کسانی که در این زمانها به اسم اسلام بر کشورهای اسلامی حکومت می رانند، از مصادیق روایتی که امام حسین (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل کرد نیستند؟ آیا آنان در راه یزید و امثال یزید گام بر نمی دارند؟! و باز در تحف العقول روایت شده که آن حضرت (ع) پس از آنکه پیمان شکنی مردم کوفه را مشاهده فرمود، طی نامه ای به آنان نگاشت:

«اما بعد، مرگ و اندوه بر شما باد ای جماعت! آنگاه که با شوق و اشتیاق ما را به یاری طلبیدید و ما بدون درنگ به یاری شما شتافتیم، به روی ما شمشیرهایی را کشیدید که در بیعت ما بود، و آتشی را علیه ما برافروختید که آن

---

(۱۵۳). الاـ ترون ان الحق لا یعمل به و إن الباطل لا یتناهی عنه؟ لیرغب المؤمن فی لقاء الله محقا، فانی لا اری الموت الا شهاده و لا الحیاه مع الظالمین الا برما. تاریخ طبری ۷/ ۳۰۱.

(۱۵۴). ان الناس عبید الدنیا و

الدين لعق على ألسنتهم: يحوطونه مادرت معايشهم، فاذا محصوا بالبلاء قل الديانون.

تحف العقول/ ۲۴۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۵

را مـا برای دشـمنان خـویش و دشـمنان شـما برافروخته بودیم، شـما علیه دوسـتان خویش هماهنـگ شدیـد و دست دشـمنانتان گشتید، بدون اینکه آنان عدالتی را برای شما آشکار کرده باشند و یا امید و آرزوهایی نسبت به آنان در شما ایجاد شده باشد، و بدون اینکه کار خلافی از ما سر زده، و یا در رأی و نظر ما ضعف و خطایی ایجاد شده باشد» «۱۵۵» ۱.

در متن عربی این روایت کلمـهٔ «تبـأ» به معنی خسـران و هلاکت و کلمـهٔ «ترحا» ضـد فرح (به معنی انـدوه) و «ایجاف» به معنی سرعت بخشـیدن است. «حششـتم» یعنی آتش برافروختید و «الالب» به کسره، به معنی جماعت است. و «اللف» به معنی همراه با یکدیگر، و «تفیل رأیه» یعنی نظر او به ضعف و خطا گرایید.

دلیل پنجم: قیام و انقلاب زید بن علی «ره»:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۲، ص: ۴۰۵

قیام و انقلاب زیـد بن علی بن حسـین «ره» و خروج وی علیه هشام بن عبد الملک، دلیل دیگری است بر جواز مبارزهٔ مسـلحانه علیه حاکمان ستمگر فاسق.

قیـام و انقلاب زیـد و قـداست وی مورد تأییـد ائمه اطهار (ع) و علمای بزرگوار ما بود، و ما پیش از این در فصل چهارم بخش سوم کتاب (جلـد اول- ذیل روایت عیص بن قاسم) به تفصـیل قـداست و قیام زید «ره» را مورد بررسـی قرار دادیم که از جملهٔ آن روایات،

قسمتی از روایت عیص بن قاسم از امام جعفر صادق (ع) بود که فرمود:

«اگر فردی از ما آمد و شما را دعوت به قیام نمود، توجه کنید که برای چه چیز قیام می کنید. نگویید که زید قیام کرد، چرا که زید فردی بود عالم و بسیار راستگو و شما را به اطاعت از خویش فرا نمی خواند، بلکه شما را به اطاعت از فرد مورد رضای آل محمد (ص) فرا می خواند و اگر پیروزی می یافت به آنچه شما را بدان می خواند وفا می کرد، او علیه قدرت متمرکزی (سلطنت بنی امیه) شورش کرد، تا آن را در هم بشکند ...» «۱۵۶» ۱

و در روایت دیگری از امام صادق (ع) آمده بود که فرمود:

---

(۱۵۵). اما بعد فتبا لکم ایتها الجماعه و ترحا! حین استصرختمونا ولهین، فاصرخناکم موجفین، سللتم علینا سیفا کان فی ایماننا، و حششتم علینا نارا اقتدحناها علی عدونا و عدوکم، فاصبحتم ألبا لفا علی اولیائکم و یدا لاعدائکم، بغیر عدل افشوه فیکم و لا لامل اصبح لکم فیهم، و عن غیر حدث کان منا و لا رأی تفیل عنا. تحف العقول/ ۲۴۰.

(۱۵۶). این روایت به صورت کامل در جلد اول، هنگام بررسی روایات اهل سکوت آمد مراجعه گردد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۶

«عموی من مردی بود برای دنیا و آخرت ما، به خدا سوگند عموی من شهید از دنیا رفت همانند شهدایی که با پیامبر اکرم (ص) و علی و حسن و حسین- صلوات اللّه علیهم- به شهادت رسیدند». «۱۵۷» ۱

و روایات دیگری از این قبیل که در مقام و منزلت و قیام و خروج زید وارد شده و ما پیش از

این برخی از آنها را نقل کردیم.

دلیل ششم: قیام و انقلاب حسین بن علی «ره» شهید فخ:

دلیل دیگر بر جواز قیام و مبارزهٔ مسلحانه، قیام و انقلاب حسین بن علی بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، شهید فخ «ره» است.

وی در مدینه علیه خلافت موسای هادی قیام کرد و در فخ- که نام محل یا چاهی در یک فرسنگی مکه است- به شهادت رسید. «۱۵۸» ۱ از طرف ائمه ما (ع) حدیثی که ظهور در مذمت وی داشته باشد نرسیده است. بلکه روایتهای بسیار زیادی رسیده که دلالت بر تقدیس وی و تمجید از قیام او دارد، که نمونه هایی از آن را به نقل از کتاب مقاتل الطالبیین ابو الفرج اصفهانی می آوریم:

---

(۱۵۷). ان عمی کان رجلا لدنیانا و آخرتنا مضی و الله عمی شهید کشهداء استشهدوا مع رسول الله (ص) و علی و الحسن و الحسین- صلوات الله علیهم- عیون اخبار الرضا ۱/ ۲۵۲، باب ۲۵، حدیث ۶.

(۱۵۸). در ارتباط با قیام و شهادت حسین بن علی شهید فخ و یاران وی در کتاب مقاتل الطالبیین (صفحه ۲۹۴ تا ۳۰۳) مطالبی آمده که خلاصهٔ آن را می نگاریم:

خلیفهٔ عباسی موسای هادی در زمان خلافت خود اسحاق بن عیسی را به عنوان والی مدینه گماشت. اسحاق شخصی به نام عبد العزیز بن عبد الله که از فرزندان عمر بن خطاب بود را به جای خود (یا به عنوان رئیس پلیس و امنیت مدینه) منصوب کرد. عبد العزیز به شیعیان علی بن ابی طالب بسیار سختگیری می کرد. از بزرگان آنها نسبت به سایرین ضمانت می گرفت و از آنان می خواست که هر روز صبح حضور خود را به دار الخلافه اعلام کنند، و هر چند

مدت یک بار آنان را به جرم تحریک و توطئه برای شورش و حتی به اتهام خوردن شراب به زیر تازیانه می کشید، تا اینکه در نهایت شیعیان مدینه به رهبری حسین بن علی (یکی از فرزندان امام حسن (ع) شبانه سر به شورش می گذارند، نماز صبح را در مسجد پیامبر (ص) به جای می آورند، آنگاه با توجه به نزدیک بودن ایام حج، حسین بن علی همراه با سیصد نفر از یاران و اطرافیان خویش به طرف مکه حرکت می کنند.

امیر الحاج در آن سال که شخصی بوده به نام «مبارک ترکی» همراه با سپاهی به فرماندهی موسی بن عیسی به مقابله با وی می شتابند و در روز ترویه به هنگام نماز صبح نزدیک مکه در محل فخ با وی روبرو می شوند، ابتدا به وی امان می دهند، اما وی امان را نمی پذیرد و به آنان حمله می کند و در نهایت پس از نبردی شدید، خود و تعدادی از یارانش به شهادت می رسند. چون خبر شهادت وی به حاکم مدینه می رسد دستور می دهد خانه های آنان را آتش بزنند و اموال و نخلستانهایشان را مصادره کنند (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۷

۱- پیامبر خدا (ص) به موضع فخ رسید، همراه با اصحاب خویش نماز میت خواند، آنگاه فرمود:

«در اینجا مردی از اهل بیت من، به همراه گروهی از مؤمنان به قتل می رسد، برای آنان از بهشت کفن و حنوط می آورند، جانهایشان از جسدشان در رسیدن به بهشت سبقت می گیرد». «۱۵۹» ۱

۲- بازهم او به سند خویش از ابی جعفر امام محمد باقر (ع) روایت می کند که فرمود:

«پیامبر اکرم (ص) که بر «فخ» عبور می فرمود، از مرکب

پیاده شد و رکعتی نماز خواند، آنگاه در رکعت دوم گریه کرد، مردم که گریهٔ پیامبر را دیدند آنان نیز گریه کردند، چون نماز تمام شد حضرت فرمود چه چیز شما را به گریه واداشت؟ گفتند: شما را مشاهده کردیم گریه می کنید، گریه کردیم، حضرت فرمود: چون من یک رکعت نماز را خواندم، جبرئیل نازل شد و گفت ای محمد، مردی از فرزندان تو در این مکان کشته می شود، و کسانی که با او به شهادت می رسند، اجر دو شهید را دارند». «۱۶۰» ۱

۳- بازهم او به سند خویش از نضر بن قرواش، روایت می کند که گفت شترهایم را به امام جعفر صادق (ع) برای مسافرت از مدینه به مکه کرایه دادم، چون از صحرای «مر» گذشتیم حضرت به من فرمود:

«ای نضر، اگر به «فخ» رسیدیم من را آگاه کن ...» پس آن حضرت وضو گرفت و نماز خواند، آنگاه سوار مرکب شد به وی عرض کردم، دیدم کاری را انجام دادید، آیا این نیز از مناسک حج است؟ فرمود: «نه، و لکن در اینجا مردی از اهل بیت من همراه با تعدادی به شهادت می رسند، جانهایشان برای رفتن به بهشت از جسدهایشان سبقت می گیرد». «۱۶۱» ۱

---

(۱۵۹). یقتل هاهنا رجل من اهل بیتی فی عصابه من المؤمنین، ینزل لهم بالکفان و حنوط من الجنه، تسبق ارواحهم اجسادهم الی الجنه. مقاتل الطالبیین/ ۲۸۹.

(۱۶۰). مر النبی (ص)، بفخّ فنزل فصلی رکعه، فلما صلی الثانیه بکی و هو فی الصلاه، فلما رأی الناس النبی (ص) یبکی بکوا، فلما انصرف قال: لما یبکیکم؟ قالوا: لمّا رأیناک تبکی بکینا یا رسول اللّه، قال: نزل علی جبرئیل لما صلیت

الركعه الاولی فقال: یا محمد، ان رجلا من ولدك یقتل فی هذا المکان و اجر الشهید معه اجر شهیدین. مقاتل الطالبیین/ ۲۹۰.

(۱۶۱) .... و لکن یقتل هاهنا رجل من اهل بیتی فی عصابه تسبق ارواحهم اجسادهم الی الجنه. مقاتل الطالبیین/ ۲۹۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۰۸

۴- بازهم او به سند خویش از ابراهیم بن اسحاق قطان روایت می کند که گفت از حسین بن علی، و یحیی بن عبد اللّه شنیدم که می گفتند:

«ما خروج و قیام نکردیم مگر اینکه با اهل بیت خویش و موسی بن جعفر (ع) مشورت کردیم و آنان ما را به خروج دستور دادند» «۱۶۲» ۱.

۵- بازهم او از جماعتی روایت می کند:

«سرهای آنان (شهدای فخ) را به نزد موسی و عباس آوردند و جماعتی از فرزندان حسن و حسین (ع) نیز حضور داشتند، هیچ یك از آنان چیزی نگفت جز موسی بن جعفر (ع)، هنگامی که به وی گفته شد این سر حسین است. فرمود: بله، انا لله و انا الیه راجعون. او به خدا سوگند مسلمان، صالح، روزه دار، پایدار بر حق، امرکنندۀ به معروف و بازدارندۀ از منکر از دنیا رفت. در اهل بیت او کسی همانند او نبود «و کسی از آن میان در پاسخ دعوت او چیزی نگفت» «۱۶۳» ۱.

قطعی است که دعوت و قیام شهید فخ برای دعوت به نفس نبود بلکه مردم را به شخص مورد رضای آل محمد فرا می خواند نظیر همان سخنی که زید «ره» در قیام و دعوت خویش ابراز می داشت. چنانچه این معنی در روایت ذیل آمده است:

۶- باز ابو الفرج به سند خویش از ارطات روایت می کند که گفت:

«آنگاه که

شیعیان می خواستند با حسین بن علی، شهید فخ بیعت کنند، ایشان می گفت:

«من با شما بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر خدا (ص) و بر اینکه اطاعت خدا شود و معصیت وی صورت نگیرد بیعت می کنم و شما را به رضای آل محمد فرا می خوانم. و با شما پیمان می بندم که در میان شما بر اساس کتاب خدا و سنت پیغمبر (ص) و عدالت در رعیت و تقسیم بیت المال به صورت مساوی عمل کنم ...». «۱۶۴» ۱

و روایتهای دیگری از این قبیل لکن باید توجه داشت که سند این روایات ضعیف است، و مؤلف کتاب (ابو الفرج) نیز از بنی مروان است که نسبت وی به مروان حمار می رسد، و از جهت مذهب نیز زیدی مذهب است.

---

(۱۶۲). ما خرجنا حتی شاورنا اهل بیتنا، و شاورنا موسی بن جعفر (ع) فأمرنا بالخروج، مقاتل الطالبیین/ ۳۰۴.

(۱۶۳) ... قال نعم، انا للّه و انا الیه راجعون. مضی و اللّه مسلما، صالحا صواما قواما آمرا بالمعروف و ناهیا عن المنکر ما کان فی اهل بیته مثله. مقاتل الطالبیین/ ۳۰۲.

(۱۶۴). مقاتل الطالبیین/ ۲۹۹.

دلیل هفتم: قیام ائمه معصومین (ع) در صورت وجود نیرو و یاور:

[با ملاحظهٔ روایات مشاهده می کنیم که اگر هر یک از ائمه معصومین (ع) نیرو و یاور می یافتند برای سرنگونی نظام فسق و ستم قیام می کردند که به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم]:

روایتی را کافی از سدیر صیرفی نقل می کند [و ما این روایت را در روایات مورد استناد اهل سکوت جلد اول بخش دوم- به تفصیل مورد بحث قرار دادیم]، سدیر می گوید:

«بر امام صادق (ع) وارد شدم و به آن حضرت عرض کردم: به خدا سوگند سزاوار نیست

شما ساکت بنشینید (و قیام نکنید). حضرت فرمود: «چرا ای سدیر؟» گفتم: به خاطر دوستان و شیعیان و یاوران زیادی که دارید. به خدا سوگند اگر برای امیر المؤمنین (ع) به اندازهٔ شما دوست و شیعه و یاور می بود در حکومت وی، طایفه های تیم و عدی طمع نمی ورزیدند. حضرت فرمود: «ای سدیر، تعداد اینان چند نفر می تواند باشد؟» گفتم: صد هزار. فرمود:

«صد هزار؟» گفتم: بله و بلکه دویست هزار. فرمود: «دویست هزار؟» گفتم بله، بلکه نصف دنیا. آن حضرت لحظه ای ساکت ماند، آنگاه فرمود: «آیا آماده هستی با هم به ینبع برویم؟» عرض کردم بلی. حضرت فرمود: «می شود الاغ را در اختیار من گذاری؟» گفتم استر زیباتر و برازنده تر است. فرمود: «الاغ برای من راهوارتر است». من از الاغ پیاده شدم. آن حضرت سوار الاغ شد و من سوار استر و به اتفاق به راه افتادیم. هنگام نماز فرا رسید. حضرت فرمود: «ای سدیر، پیاده شو تا نماز بخوانیم». آنگاه فرمود:

«این زمین شوره زار است و نماز در آن جایز نیست». آنگاه باز به حرکت خود ادامه دادیم تا به زمین سرخ رنگی رسیدیم. چشممان به پسربچه ای افتاد که بزغاله هایش را می چرانید. حضرت فرمود: «ای سدیر، به خدا سوگند اگر به تعداد این بزغاله ها شیعه داشتم نشستن برای من روا نبود» آنگاه از مرکب پیاده شدیم و نماز گزاردیم. چون از نماز فراغت یافتیم به سوی بزغاله ها رفتم و آنان را شمارش کردم، تعداد آنها هفده رأس بود» «۱۶۵» ۱.

روشن است که مراد آن حضرت (ع) صرف کسانی که نام شیعه بر آنان اطلاق می شده

---

(۱۶۵). کافی ۲/ ۲۴۲. کتاب ایمان و کفر، باب قله عدد المؤمنین،

حدیث ۴. این روایت به صورت کامل در جلد اول به هنگام بررسی روایات مورد استناد اهل سکوت درج و مورد بررسی قرار گرفت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱۰

نبوده، بلکه منظور شیعیان خالص بود که در همهٔ مراحل پایدار می مانند و آنان بویژه در آن زمانها بسیار کم بوده اند.

از این حدیث شریف استفاده می شود که قیام در برابر حاکمان ستم با وجود قدرت واجب است و درنگ ائمه ما (ع) جز به خاطر نداشتن توان و یاور نبوده است.

و در نهج البلاغه آمده است:

«پس نظر کردم دیدم برای من یاوری جز اهل بیتم نمانده است. پس از مرگ آنان دریغ ورزیدم» «۱۶۶» ۱.

شارح معتزلی (ابن ابی الحدید) در شرح این خطبه می نویسد:

«اینکه امام (ع) فرموده یاوری جز اهل بیتم نداشتم و از مرگ آنان دریغ ورزیدم، این گفتاری است که آن حضرت بارها به زبان آورد و نظیر آن را نیز پس از وفات رسول خدا (ص) بیان داشت که فرمود: «اگر چهل نفر صاحب عزم می یافتم، قیام می کردم» این مطلب را نصر بن مزاحم در کتاب صفین و نیز بسیاری از سیره نویسان نوشته اند» «۱۶۷» ۱.

امام حسن مجتبی (ع) نیز برای مبارزه با فسق و ستم قیام نمود و جهاد کرد تا اینکه سپاهیانش خیانت کردند و به معاویه پیوستند و آن حضرت امکان ادامهٔ جهاد را نیافت. پس پیشوایان ما- علیهم السلام- چنانچه برخی پنداشته اند دارای سیاستهای متضاد نبوده اند، بلکه آنان نور واحد بوده و در برابر سلاطین جور و طاغوتهای زمان از یک سیاست پیروی می کرده اند، جز اینکه شرایط و زمانها متفاوت است. و این نکته ای است شایان توجه.

دلیل هشتم: پیمان خداوند از دانایان بر دفاع از حقوق ستمدیدگان

در نهج

البلاغه آمده است:

«اگر افراد حاضر (برای بیعت) حضور نیافته بودند و حجت بر وجود یاور اقامه نگردیده بود، و خداوند از علما و دانشمندان پیمان نگرفته بود که بر شکم بارگی ظالم و گرسنگی مظلوم تن ندهند ریسمان شتر خلافت را

---

(۱۶۶). فنظرت فاذا لیس لی معین الا اهل بیتی، فضننت بهم عن الموت. نهج البلاغه، فیض/ ۹۲، لح/ ۶۸، خطبهٔ ۲۶.

(۱۶۷). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۲/ ۲۲.

بر کوهانش می افکندم ...» «۱۶۸» ۱

در متن عربی روایت «کظه» به معنی شکم بارگی و آن حالتی است که برای انسان از پری شکم حاصل می گردد. و «سغب» به معنی گرسنگی است.

و بازهم در نهج البلاغه آمده است:

«از پیامبر خدا (ص) شنیدم که بارها در مقاطع مختلف می فرمود: ملتی که حقوق ضعیفهای خود را با صراحت و بدون لکنت زبان از افراد قوی نگیرد رستگار نخواهد شد» «۱۶۹» ۱.

و در وسائل از امام صادق (ع) آمده است:

«ملتی که حق افراد ناتوان خود را با صراحت و بدون ترس و لکنت زبان از توانمندان نگیرد، رستگار نشده است» «۱۷۰» ۱.

و در سنن ابن ماجه از ابی سعید خدری، از پیامبر اکرم (ص) آمده است که فرمود:

«ملتی که افراد ضعیف آن، حق خود را بی پروا نگیرند رستگار نشده است» «۱۷۱» ۱.

از این احادیث استفاده می شود که بر انسان مسلمان بویژه عالمی که بالطبع حکم و نظر او در جامعه نافذ است روا نیست در منزل بنشیند و نسبت به جور و ستم ها و پایمال شدن حقوق ضعفا و تبعیضهای غیر عادلانه که مشاهده می کند و در جامعه می گذرد بی تفاوت باشد، و چه

بسا این احساس تکلیف او را به مبارزهٔ مسلحانه نیز بکشاند.

دلیل نهم: اطلاق ادلهٔ مجازات محارب و مفسد فی الارض:

از دیگر دلایل جواز و بلکه ضرورت مبارزهٔ مسلحانه با حکام فاسق ستمگر، ادلهٔ

---

(۱۶۸). لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر، و ما اخذ اللّه علی العلماء ان لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها ... نهج البلاغه فیض/ ۵۲، لح/ ۵۰، خطبه ۳.

(۱۶۹). سمعت رسول اللّه (ص) یقول- فی غیر موطن-: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متتعتع. نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۲۱، لح/ ۴۳۹، نامهٔ ۵۳.

(۱۷۰). ما قدست امه لم یؤخذ لضعیفها من قویها غیر متعتع. وسائل ۱۱/ ۳۹۵، ابواب امر و نهی، باب ۱، حدیث ۹.

(۱۷۱). انه لا قدست امه لا یأخذ الضعیف فیها حقه غیر متعتع. سنن ابن ماجه ۲/ ۸۱۰، کتاب الصدقات باب لصاحب حق السلطان، حدیث ۲۴۲۶.

مجازات محارب و مفسد فی الارض است خداوند در قرآن کریم می فرماید:

«إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَهِ عَذابٌ عَظِیمٌ، إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ «۱۷۲» ۱ ...
بی گمان سزای کسانی که با خدا و رسول او می جنگند و در زمین فساد برمی انگیزند این است که کشته شده یا به دار آویخته شوند، یا دست و پاهایشان بر خلاف یکدیگر (دست راست با پای چپ) بریده شود، یا اینکه به نقطه ای از زمین تبعید شوند، این زبونی و ذلت آنان

در دنیاست و برای آنان در آخرت عذابی است بزرگ، مگر کسانی که پیش از آنکه به آنان دست یابید توبه کنند».

روشن است در برانگیختن فساد بین فردی عادی، یا صاحب قدرت و سلطه فرق نیست، بلکه در دومی زیان آن بیشتر است. پس واجب است در صورت امکان با قیام و خروج علیه وی، او را به سزای اعمالش برساند، و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

دلیل دهم: اطلاق ادلهٔ ضرورت مبارزه با بغات:

جواز جنگ و قتال با اهل بغی و بلکه وجوب آن از اموری است که کتاب و سنت بر آن دلالت دارد و فقهای فریقین (شیعه و سنی) بر ضرورت آن فتوا داده اند که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است و ما نیز در (جلد اول) فصل هفتم از بخش سوم کتاب، مطالبی را اجمالا در این باره یادآور شدیم. خداوند متعال می فرماید:

«وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «۱۷۳» ۱ ... و اگر دو دسته از مؤمنان با یکدیگر به جنگ برخاستند، بین آنان اصلاح برقرار کنید، پس اگر یک دسته بر دیگری تجاوز نمود، با گروه تجاوزگر بجنگید تا به امر خدا بازگردد، پس اگر بازگشت، بین آن دو به عدل اصلاح برقرار کنید، و عدالت گستر باشید که خداوند عدالت گستران را دوست دارد.»

---

(۱۷۲). مائده (۵)/ ۳۳، ۳۴.

(۱۷۳). حجرات (۴۹)/ ۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱۳

تعلیق حکم (وجوب قتال) بر وصف (بغی) مشعر و بلکه دلیل بر علیت آن است، و از آن دانسته می شود که

ملاک در وجوب یا جواز قتال، تجاوز و طغیانگری است، چه از ناحیـهٔ طایفه ای به طایفهٔ دیگر، یا از ناحیهٔ افراد و طوایف علیه حـاکم، یـا از ناحیـهٔ حاکم علیه مردم باشـد. و به همین جهت مشاهـده می گردد با آنکه آنچه در آیه آمـده تصـریح در تجاوز طایفه ای علیه طایفـهٔ دیگر دارد و لیکن فقهای اصـحاب ما از آن تعـدی و تجاوز فرد یا طایفه ای علیه امام را نیز اسـتفاده کرده اند و نام «بغات» را نیز از همین آیهٔ شریفه گرفته اند.

بلی، ممکن است در استفادهٔ وجوب از امر به قتال که در آیه آمده، مناقشه نمود، زیرا در صناعت فقهی امری که در مقام توهم حظر (گمان منع) باشد چیزی زیادتر از جواز، استفاده نمی شود، و لکن استفادهٔ جواز نیز در این مقام برای ما کافی است.

اگر گفته شود: مورد «آیهٔ بغی» (آیهٔ فوق) و نیز «آیهٔ محاربه» که پیش از این در دلیل نهم خوانده شد، مربوط به موردی اسـت که هجومی در کـار بوده و آتش جنگ شـعله ور باشـد، که در این صورت خداونـد متعال برای از بین بردن فتنه و فرونشانـدن آتش جنگ، دستور جنگیدن با دستهٔ تجاوزکار و مجازات افراد مفسد را می دهد.

امـا حـاکم سـتمگر از آن روی که حاکمیت خود را بر جامعه تحکیم کرده، دیگر جنگ و هجومی نیست و بلکه شورش و قیام علیه وی آتش جنـگ را برمی افروزد، و مـوجب خـونریزی و از بین رفتن اموال و نفوس می گردد و نمی توان در این مقـام به این دو آیه تمسک نمود.

در پاسخ باید گفت: اجرای مقررات اسلام و گسترش حق و عدالت و حفظ حدود و حقوق از

مهمترین واجبات و اهداف اسلام است. پس هنگامی که حاکم از مسیر حق و اسلام منحرف گردید و حدود و حقوق را- اگر چه مسلمان نامیده می شود- پایمال کرد، بی تردید در منطقهٔ حکومت و سلطنت وی فساد و فحشا و ستم به ضعفا رواج می یابد و چه بسا خود و عمال وی، اساس اسلام و کیان مسلمانان را تهدید به نابودی کنند، و چه تجاوزی از این بدتر و شدیدتر می تواند باشد؟! و کسی که به کتاب و سنت و به تاریخ صدر اسلام مراجعه کند برای وی آشکار می شود که حفظ و گسترش اسلام و رعایت حدود و حقوق از مهمترین فرایض الهی است. پس واجب است برای تحقق آن و رفع فساد تمام توان خود را به کار گرفت، اگر چه مستلزم فدا شدن اموال و جانهای بسیار در این راه باشد. و این نکته ای است شایان توجه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱۴

دلیل یازدهم: روایات نکوهش از حاکم ستمگر:

از جمله دلایل جواز مبارزهٔ مسلحانه با حاکم جور، روایاتی است که دلالت بر حرمت کمک به حاکم ستمگر و همکاری با وی، و حتی ابراز علاقه نسبت به تداوم حیات وی دارد.

روایات در این زمینه از طریق فریقین بسیار زیاد است که از باب نمونه برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱- ترمذی در کتاب الفتن به سند خویش از کعب بن عجره، از پیامبر اکرم (ص) روایت می کند که فرمود:

«پس از من فرمانروایانی می آیند که هر کس با آنان همراه شود و آنان را در دروغهایشان تصدیق کند و بر ستمگری یاریشان دهد، از من نیست و من از او نیستم، و در حوض بر من وارد

نمی شود» «۱۷۴» ۱.

۲- در مسند احمد به سند خویش از جابر بن عبد الله آمده است که پیامبر (ص) به کعب بن عجره فرمود:

«خدا تو را حفظ کند از فرمانروایی افراد کم خرد» گفت: فرمانروایی افراد کم خرد چیست؟ فرمود: «فرمانروایی که پس از من می آیند، به هدایت من اقتدا نمی کنند و به سنت من خود را نمی آرایند، پس کسانی که آنان را در دروغشان تصدیق کنند و بر ستمگریشان یاری دهند از من نیستند و من از آنان نیستم و در حوض بر من وارد نمی شوند.

و کسانی که آنان را در دروغشان تکذیب نکنند و بر ستمگری یاریشان ندهند اینان از منند و من از آنان هستم و بزودی در کنار حوض بر من وارد می شوند» «۱۷۵» ۱.

۳- در صحیحهٔ ابی حمزه، از امام زین العابدین (ع) وارد شده که فرمود:

«از رفاقت با گناهکاران و یاری ستمگران بپرهیزید». «۱۷۶» ۱

---

(۱۷۴). سیکون بعدی امراء، فمن دخل علیهم فصدقهم بکذبهم و اعانهم علی ظلمهم فلیس منی و لست منه و لیس بوارد علیّ الحوض. سنن ترمذی ۳/ ۳۵۸، ابواب الفتن، باب ۶۲، حدیث ۲۳۶.

(۱۷۵). ان النبی (ص) قال لکعب بن عجره: «اعاذک الله من اماره السفهاء» قال: و ما اماره السفهاء؟ قال: امراء یکونون بعدی لا یقتدون بهدای و لا یستنون بسنتی، فمن صدقهم بکذبهم و اعانهم علی ظلمهم فاولئک لیسوا منی و لست منهم و لا یردوا علی حوضی، و من لم یصدقهم بکذبهم و لم یعنهم علی ظلمهم فاولئک منی و انا منهم و سیردوا علی حوضی، مسند احمد ۳/ ۳۲۱.

(۱۷۶). ایاکم و صحبه العاصین و معونه الظالمین. وسائل ۱۲/ ۱۲۸، ابواب ما

یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱۵

۴- در خبر طلحه بن زید، از امام صادق (ع) وارد شده که فرمود:

«شخص ستمگر و آنکه او را یاری می دهد و آنکه از عمل وی اظهار خوشنودی می کند، هر سه با هم شریک هستند». «۱۷۷» ۱

۵- سلیمان جعفر می گوید:

«به امام رضا (ع) گفتم: دربارهٔ کردار سلطان چه می فرمایید؟ فرمود: «ای سلیمان، وارد شدن در کارهای آنان و کمک کردن به آنان و تلاش در جهت رفع نیازمندیهای آنان برابر با کفر، و نگاه کردن به آنان از روی توجه از گناهان کبیره است که مرتکب آن مستحق آتش است». «۱۷۸» ۱

روشن است که مراد از سلطان در اینجا، سلطان ستمگر است.

۶- در خبر ابن ابی یعفور آمده که گفت:

«نزد امام صادق (ع) بودم، مردی از اصحابمان بر وی وارد شد و گفت:

فدایت گردم، چه بسا به یکی از اصحاب ما تنگدستی و فشار وارد بیاید و دعوت شود که برای آنان بنایی را بسازد یا نهری را لایروبی کند یا مرزی را اصلاح نماید. نظر شما در این باره چیست؟ حضرت فرمود: «من دوست ندارم گرهی برای آنان بزنم یا یک کوک برای آنان بدوزم و مابین دو سنگلاخ (سر تا سر زمینهای حاصلخیز مدینه) برای من باشد، و نه حتی تراشیدن سر یک قلم، بدان که یاوران ستمکاران روز قیامت در سرا پرده ای از آتش هستند تا خداوند بین سایر بندگان حکم براند». «۱۷۹» ۱

۷- در خبر سکونی، از جعفر بن محمد، از پدران آن حضرت (ع) آمده است که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«آنگاه که روز قیامت می شود

فریادگری فریاد می زند: کجایند یاوران ستمگران و آنکه برای آنان دواتی را لیقه کرده، یا در کیسه ای را برایشان بسته،

---

(۱۷۷). العامل بالظلم و المعین له و الراضی به شرکاء ثلاثتهم. وسائل ۱۲/ ۱۲۸، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۲.

(۱۷۸). عن سلیمان الجعفری، قال: قلت لأبی الحسن الرضا (ع): ما تقول فی اعمال السلطان؟ فقال: «یا سلیمان، الدخول فی اعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم عدیل الکفر، و النظر الیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق بها النار. وسائل ۱۲/ ۱۳۸، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۵، حدیث ۱۲.

(۱۷۹). ما احب انی عقدت لهم عقده او وکیت لهم وکاء و ان لی ما بین لابتیها، لا و لا مده بقلم ان اعوان الظلمه یوم القیامه فی سرادق من نار حتی یحکم اللّه بین العباد. وسائل ۱۲/ ۱۲۹، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱۶

یا مدادی را برای آنان تراشیده، اینان را نیز با آنان محشور کنید». «۱۸۰» ۱

۸- در روایت دیگری آمده است:

«آنگاه که روز قیامت می شود، فریادگری فریاد می زند، کجایند ستمگران و یاوران ستمگران و افراد مشابه ستمگران، حتی آنان که قلمی برای آنان تراشیده و دواتی برای آنان لیقه کرده اند. فرمود: آنگاه همهٔ آنان را در تابوتی از آهن گرد می آورند و به جهنم می افکنند». «۱۸۱» ۱

۹- در حدیث دیگری آمده است:

«کسی که به سوی ستمگری حرکت کند تا او را یاری دهد و می داند که او ستمگر است، بی گمان از اسلام بیرون رفته است». «۱۸۲» ۱

۱۰- در خبر مناهی از پیامبر اکرم (ص) وارد شده که فرمود:

«زینهار! هر

کس تازیـانه ای را در برابر سـلطان بیـاویزد، خداونـد روز قیـامت آن را اژدهـایی از آتش می گردانـد که طول آن هفتاد ذراع است و آن را در آتش جهنم بر وی مسلط می کند و چه بد منزلگاهی است» «۱۸۳» ۱.

۱۱- از کاهلی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«کسـی که نامش را در دیوان سـتمگران از فرزندان فلان، بنویسند خداوند روز قیامت وی را سرگردان محشور می کند «۱۸۴» ۱.

۱۲- و از زیاد بن ابی سلمه وارد شده که گفت:

«بر ابی الحسن امام موسی بن جعفر (ع) وارد شدم، آن حضرت به من فرمود:

«ای زیاد، آیا تو برای سلطان کار می کنی؟» عرض کردم: بلی. فرمود: «چرا»؟

---

(۱۸۰). قال رسول اللّه (ص): «اذا کان یوم القیامه نادی مناد: این اعوان الظلمه و من لاق لهم دواه، او ربط کیسا، او مـدلهم مـده قلم، فاحشروهم معهم. وسائل ۱۲/ ۱۳۰، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱۱.

(۱۸۱). اذا کـان یوم القیـامه نـادی منـاد: این الظلمه و اعوان الظلمه و اشـباه الظلمه، حتی من برئ لهم قلمـا و لاق لهم دواه. قال: فیجتمعون فی تابوت من حدید ثم یرمی بهم فی جهنم. وسائل ۱۲/ ۱۳۱، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱۵.

(۱۸۲). من مشـی الی ظـالم لیعینه و هو یعلم انه ظـالم فقـد خرج من الاسـلام. وسائل ۱۲/ ۱۳۱، ابواب مـا یکتسب به، بـاب ۴۲، حدیث ۱۵.

(۱۸۳). الا و من علق سوطا بین یدی سـلطان جعل اللّه ذلک السوط یوم القیامه ثعبانا من النار، طوله سبعون ذراعا یسلط اللّه علیه فی نار جهنم و بئس المصیر. وسائل ۱۲/ ۱۳۰، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱۰.

(۱۸۴). من سود

اسمه فی دیوان الجبارین من ولد فلان حشره اللّه یوم القیامه حیرانا. وسائل ۱۲/ ۱۳۴. ابواب ما یکتسب به، باب ۴۴، حدیث ۶.

گفتم: من مردی هستم آبرودار و عائله ام زیاد است و هیچ چیزی هم پشت سر خویش ندارم، حضرت به من فرمود: «ای زیاد، مرا از بلندی بیندازید و قطعه قطعه شوم، برای من بهتر است از اینکه از سوی یکی از آنها کاری را قبول کنم یا اینکه بساط یکی از آنها را بگسترم، مگر برای چه؟ «عرض کردم: نمی دانم فدایت گردم. فرمود: «مگر برای باز کردن گرهی از کار یک مؤمن یا رهانیدن وی از اسارت، یا پرداختن بدهکاری وی. ای زیاد، کمترین چیزی که خداوند- عز و جل- برای کسانی که برای اینان کار می کنند، انجام می دهد این است که در قیامت سرا پرده ای از آتش برای وی می زند تا حساب خلایق تمام شود ...» «۱۸۵» ۱.

۱۳- از صفوان بن مهران روایت است که گفت:

«بر ابی الحسن اول (امام موسی بن جعفر (ع)) وارد شدم، به من فرمود: «ای صفوان همه چیز تو خوب است مگر یک چیز».
گفتم: فدایت گردم آن چیست؟

فرمود: «اینکه شترهایت را به این مرد، یعنی هارون کرایه می دهی».

گفتم: من شترانم را برای هوا و هوس یا برای صید یا برای خوشگذرانی به او کرایه نمی دهم، بلکه برای این راه، یعنی راه مکه کرایه می دهم و خودم نیز همراه وی نمی روم، بلکه غلامانم را به همراه او می فرستم. حضرت به من فرمود:

«ای صفوان، آیا نمی خواهی کرایه تو را بپردازند؟» گفتم: بلی، فدایت گردم.

فرمود: «آیا دوست داری آنان زنده باشند تا کرایهٔ

تو را بپردازند؟» گفتم: بلی.

فرمود: «کسی که بقای آنها را دوست داشته باشد از آنان است و با آنان به آتش وارد می شود ...» «۱۸۶» ۱

---

(۱۸۵). عن زیاد بن ابی سلمه، قال: دخلت علی ابی الحسن موسی (ع) فقال لی: «یا زیاد، انک لتعمل عمل سلطان؟» قال: قلت: اجل. قال لی: و لم؟ قلت: انا رجل لی مروّه و علیّ عیال و لیس وراء ظهری شی ء. فقال لی:

یا زیاد لان اسقط من حالق فانقطع قطعه قطعه احب الیّ من ان اتولی لاحد منهم عملا او اطاء بساط رجل منهم الا لما ذا؟ «قلت: لا ادری جعلت فداک. قال: «الا لتفریج کربه عن مؤمن أو فک اسره او قضاء دینه. یا زیاد، ان اهون ما یصنع اللّه- جل و عز- بمن تولی لهم عملا- ان یضرب علیه سرادق من نار الی ان یفرغ من حساب الخلائق ...» وسائل ۱۲/ ۱۴۰، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۶، حدیث ۹.

(۱۸۶). عن صفوان بن مهران الجمال، قال: دخلت علی ابی الحسن الاول (ع) فقال لی: یا صفوان کل شی ء منک حسن جمیل الا شیئا واحدا. قلت: جعلت فداک ای شی ء؟ قال: «اکراؤک جمالک من هذا الرجل یعنی هارون» قلت: و اللّه ما اکریته اشرا و لا بطرا، و لا للصید و لا للهو، و لکنی اکریته لهذا الطریق، یعنی طریق مکه، و لا اتولاه بنفسی و لکن ابعث معه غلمانی. فقال لی: یا صفوان، أ یقع کراؤک علیهم؟ قلت: نعم، جعلت فداک. قال: فقال لی:

أ تحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک؟ قلت: نعم، قال: من احب بقاءهم فهو منهم، و من کان منهم کان ورد النار ...» وسائل ۱۲/

۱۳۱، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، حدیث ۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۱۸

۱۴- از عیاض، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«کسی که بقای ستمگران را دوست داشته باشد، بی تردید دوست دارد که نافرمانی خدا شود «۱۸۷» ۱.

۱۵- و از سهل بن زیاد- بدون ذکر سند- از امام صادق (ع) روایت شده که در تفسیر گفتار خداوند عز و جل: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ- به ستمگران تکیه نکنید که آتش شما را فرا خواهد گرفت»، فرمود:

«منظور این است که مردی نزد سلطان می آید و دوست دارد سلطان تا این حدّ زنده باشد که دست خود را در کیسه کند و به او صله ای ببخشد» «۱۸۸» ۱.

و روایات دیگری از این قبیل که بر حرام بودن کمک و یاری دادن به ستمگران و دوست داشتن زنده بودن آنان دلالت دارد. و روشن است که تسلیم ستمگران بودن و اطاعت از آنان در امور حکومتی، از شدیدترین مراتب کمک و یاری رساندن به ستمگران است. و چون ما گفتیم حکومت از ضروریات جامعه، و اطاعت از حاکم در مسائل حکومتی از لوازم حکومت و پایه های آن است، پس به ناچار واجب است در ساقط کردن حاکم جائر ستمگر تلاش نمود، تا به جای آن حکومت عادل قابل اطاعت جایگزین شود و نظام مسلمانان سامان یابد و احکام اسلام اجرا گردد. و این مطلبی است شایان توجه.

کلام صاحب تفسیر المنار: در تفسیر المنار ذیل آیۀ شریفۀ محاربه (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ ...) می نویسد:

«از مسائلی که چه از نظر گفتار و چه از نظر اعتقاد مورد قبول همه است این

است که: «اطاعتی برای مخلوق در معصیت خالق نیست. اطاعت فقط در امور معروف است» و اینکه خروج بر حاکم مسلمان آنگاه که از اسلام مرتد شود واجب است و اینکه مباح دانستن اموری که حرام بودن آن اجماعی است نظیر زنا و نوشیدن مشروبات مست کننده و نیز باطل دانستن حدود و تشریع چیزهایی که خداوند اجازه نداده، همهٔ اینها کفر و ارتداد است. و نیز اگر در دنیا حکومت

---

(۱۸۷). من احب بقاء الظالمین فقد احب ان یعصی اللّه. وسائل ۱۲/ ۱۳۴، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۴، حدیث ۵.

(۱۸۸). عن ابی عبد الله (ع) فی قول اللّه عز و جل: «وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» قال: هو الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه الی ان یدخل یده الی کیسه فیعطیه. وسائل ۱۲/ ۱۳۳، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۴، حدیث ۱.

عادله ای یافت شود که احکام شریعت را اجرا کند و حکومت ستمگری بخواهد آن را از بین ببرد، بر هر مسلمان واجب است که حکومت نخستین را تا اندازه ای که می تواند کمک کند. و اگر یک طایفه از مسلمانان به طایفه دیگری تجاوز نمود و شمشیر در میان آنها نهاده شد و امکان صلح نیز وجود نداشت بر همهٔ مسلمانان واجب است، با دستهٔ طغیانگر متجاوز بجنگند تا به امر خداوند بازگردند.

و اما آن روایاتی که در آن آمده: باید بر حکومت پیشوایان جور صبر کرد، مگر زمانی که کافر شدند با روایات دیگر معارض است و مراد از آنها پرهیز از فتنه و پراکنده شدن وحدت جامعه است و قوی ترین آنها این حدیث

است که می فرماید:

«با زمامداران درگیر نشوید مگر اینکه کفر آشکاری را از آنان مشاهده کنید».

نووی گفته مراد به کفر در اینجا معصیت است و نظیر آن روایتهای بسیاری وارد شده است. و ظاهر این حدیث این است که برای کنار زدن امام حق نباید با وی درگیر شد، مگر اینکه گناه آشکاری را مرتکب شود، و همین گونه است حکم کارگزاران و والیهای وی. و اما در مورد ارتکاب ستمگری و معصیت، واجب است وی را از این اعمال زشت بازداشت و به اطاعت و امامت وی باقی ماند و فقط در کارهای معروف از وی اطاعت کرد، نه در کارهای خلاف و ناپسند، و اگر باز از ستمگری و معصیت خود دست بر نداشت باید او را خلع و دیگری را به جای او نصب کرد. و از همین باب است خروج سبط پیامبر اکرم (ص)، امام حسین (ع)، علیه امام جائر ستمگر- یزید بن معاویه که با قدرت نظامی و مکر بر مسلمانان حکومت یافته- خداوند او و طرفدارانش از فرقه های کرامیه و نواصب را خوار و ذلیل گرداند، آنان که همواره اطاعت و عبادت پادشاهان ستمگر را بر خروج و جهاد علیه آنان برای اقامهٔ عدل و دین ترجیح می دهند.

امّا در این زمان نظر غالب جمعیتها و فرقه های اسلامی بر وجوب خروج بر پادشاهان مستبد مفسد است و ما ملاحظه می کنیم که امت عثمانی علیه پادشاه خویش، سلطان عبد الحمید خان شورش می کنند و بر اساس فتوایی از شیخ الاسلام وی را از سلطنت خلع می کنند». «۱۸۹» ۱

ما، در اینجا سخن ایشان را با همه طول و تفصیل نقل کردیم از

آن روی که بسیاری از مطالب گذشته در آن مورد تأیید قرار گرفته بود.

---

(۱۸۹). تفسیر المنار ۶/ ۳۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۲۰

خلاصهٔ کلام و نتیجه:

به هر صورت آنچه در این مسأله به صورت نسبتا گسترده یادآور شدیم این بود که خطاهای حاکمی که از ابتدا حکومت او بر اساس ضوابط شرعی منعقد گردیده اگر جزئی و شخصی باشد و به کرامت اسلام و مسلمانان لطمه ای وارد نیاورد، حکم به عزل یا جواز خروج علیه وی از این جهت مشکل است، و حتی می توان گفت با ارتکاب چنین خطاهایی از عدالت نیز بیرون نمی رود- البته در صورتی که ما عدالت را عبارت از ملکه بدانیم- و اگر قبول کردیم که با وقوع این خطاها از عدالت خارج می شود وظیفه در چنین شرایطی نصیحت و ارشاد است و بعید است که در اینگونه موارد، نوبت به قیام و مبارزهٔ مسلحانه برسد.

اما اگر حاکم انحراف اساسی و کلی پیدا کرد و پیروی از هواهای نفسانی و استبداد اساس حکومت وی گردید، به گونه ای که به حکومت وی حکومت «جور و فساد» صادق آید و عنوان «طاغوت» بر آن منطبق شود، در این هنگام مراتب امر به معروف و نهی از منکر باید عملی گردد. و چه بسا نوبت به مبارزهٔ مسلحانه و ساقط کردن حکومت وی و اقامهٔ دولت حق به جای وی نیز برسد که ما بر جواز و بلکه وجوب چنین قیامی یازده دلیل اقامه کردیم.

برخی از این دلایل اگر چه قابل مناقشه بود، امّا از مجموع آن و نیز از تتبع در آیات و اخبار و موارد جهاد، و از ادلهٔ امر به معروف

و نهی از منکر، و از سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) بویژه امیر المؤمنین و امام حسین (علیهما السلام) مشخص می گردید که اقامهٔ حکومت حق و قطع ریشه های فساد و ستم، با روح اسلام و مذاق شرع هماهنگ است. پس واجب است مقدمات حکومت اسلامی را آماده نمود و در حد توان برای تشکیل آن اقدام کرد.

اما چگونگی آن از جهت مقدمات و نیز از جهت انجام و اجرا به حسب زمان و مکان و شرایط و امکانات، متفاوت است.

و اما روایاتی که ما، در ابتدای مسأله از صحیح مسلم و دیگران نقل کردیم اگر منظور از آن، همان رعایت مراتب و تفصیلی است که ما گفتیم، دیگر جایی برای بحث باقی نمی ماند، و اگر چیزی غیر آن باشد، باید دانش آن را به اهلش واگذار کرد و شاید برخی از آنها و برخی از روایاتی که از طریق ما (راویان شیعه) وارد شده، و ما پیش از این در فصل چهارم بخش سوم کتاب (روایات مورد تمسک اهل سکوت) یادآور شدیم از بقایای ساخته و پرداخته های جیره خواران سلاطین و حاکمان ستمگر باشد.

اینک به ضربه و زیانهای اینگونه روایات که از زبان پیامبر اکرم (ص) و صحابه روایت شده و فتاوایی که بر آن اساس و حتی بدون آن صادر گردیده، بنگر، و ببین که چگونه مسلمانان را به سکوت و بلکه تسلیم و اطاعت در برابر یزید و امثال یزید وادار نموده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۲۱

سکوت و تسلیم در برابر آنان که با قدرت سر نیزه بدون نص و بدون بیعت بر ولایت امور مسلمانان سیطره یافته و

سیرهٔ آنان بر ظلم و استبداد و استعباد و کشتن نیکان و تجاهر به فسق و فجور، بنا نهاده شده است!

نگاه کن و بیندیش که اینگونه فتاوا چگونه ضعف و انحطاط و تشتت و خاموشی روح انقلاب و تسلط کفار و صهیونیستها و طاغوتهای نوکر شرق و غرب را بر مسلمانان کشورهای اسلامی به ارمغان آورده است؟! از یک سو ملاحظه می شود کشورهای عقب ماندهٔ غربی روز به روز انقلاب می کنند و بر پادشاهان ستمگر خویش غالب می آیند، و در تمدن و علوم و صنایع جلو می روند، اما از سوی دیگر ملل مسلمان که به برکت اسلام تا آن حد جلو بودند، به خاطر تأیید علمای سوء که آخرت خویش را به دنیای پست فروخته اند، تحت سیطرهٔ حکام ستمگر جائر دست و پا می زنند! و عجیب تر از همه پس از آنکه مردم مسلمان ایران از خواب طولانی بیدار می شوند و علیه دست نشاندگان کفر می شورند و انقلاب اسلامی را در ایران به ثمر می رسانند، به جای تأیید و پیوستن به آنان متأسفانه به انقلاب اسلامی حمله می کنند! ای مرگ بر نوکران کفر جهانی و علمای سوء «وعاظ السلاطین» که جنایات و ستمگریهای آنان را توجیه می کنند. بار خدایا مسلمانان را از شر اینان خلاصی بخش ...!

این نکته را نیز همین جا باید یادآور شد که هر چه از پیامبر اکرم (ص) روایت می گردد و یا به آن حضرت یا ائمه معصومین یا صحابه منسوب می شود اینگونه نیست که همه صحیح باشد، بلکه باید به کتاب عزیز عرضه شود، که هر چه مخالف آن باشد بی ارزش و باطل است و بر اهل نظر نیز واجب است که در

روایات بیندیشند و چاق را از لاغر و صحیح را از بدلی و مجعول تشخیص دهند.

در نهج البلاغه آمده است:

«آنچه بین مردم شایع است هم احادیث حق است و هم احادیث باطل، هم راست و هم دروغ هم ناسخ و هم منسوخ، هم عام و هم خاص، هم محکوم و هم متشابه، هم احادیثی است که بخوبی حفظ شده و هم روایاتی است که طبق ظن و گمان روایت گردیده است.

در عصر پیامبر (ص) آن قدر به آن حضرت دروغ بسته شد که بپاخاسته خطبه خواند و فرمود: «هر کس عمدا به من دروغ ببندد جایگاهش را بی تردید از آتش آکنده کنند».

همانا افرادی که نقل حدیث می کنند چهار دسته اند و پنجمی نخواهند داشت:

نخست منافقی که اظهار ایمان می کند، نقاب اسلام به چهره زده، نه از گناه باکی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص: ۴۲۲

دارد و نه از آن دوری می کند. عمدا به پیامبر (ص) دروغ می بندد. اگر مردم می دانستند که این شخص منافق و دروغگو است از او قبول نمی کردند و تصدیقش نمی نمودند، و لکن (چون از واقعیت آگاه نیستند) می گویند: وی از صحابهٔ رسول خدا (ص) است، پیامبر را دیده از او حدیث شنیده و مطالب را از او دریافت کرده است. به همین جهت به گفته اش ترتیب اثر می دهند. در حالی که خداوند شما را از وضع منافقان آنچنان که باید آگاه ساخته و ...». «۱۹۰» ۱

و هنگامی که عصر امیر المؤمنین (ع) با اینکه نزدیک به عصر پیامبر (ص) بوده، اینگونه بوده است! پس حال عصر حاکمان ستمگر از امویان و عباسیان و سلاطین همعصر آنان، و آنگاه که افراد

هواپرست و متملق در دربار حکام و سلاطین گرد می آیند بسیار روشن است و سیره نویسان احوالات بسیاری از این تحریف گران و جعل کنندگان احادیث را ثبت و ضبط کرده اند که می توان به کتابهای مربوطه مراجعه نمود. «۱۹۱» ۱

در کنز العمال، از ابی هریره نقل شده که گفت:

«هنگامی که مشاهده کردی عالم بسیار با سلاطین همنشینی و رفت و آمد دارد، بدان که او دزد است» «۱۹۲» ۱

و الحمد للّه رب العالمین، و صلی اللّه علی محمد و آله الطاهرین. و لعنه اللّه علی اعدائهم اجمعین.

«جلد اول متن عربی کتاب (جلد دوم فارسی) با یاری خداوند متعال در اینجا پایان پذیرفت. ان شاء اللّه جلد دوم عربی (سوم فارسی) که با بخش ششم آغاز می شود به دنبال آن خواهد آمد».

---

(۱۹۰). ان فی ایدی الناس حقا و باطلا و صدقا و کذبا و ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محکما و متشابها، و حفظا و وهما، و لقد کذب علی رسول اللّه (ص) علی عهده حتی قام خطیبا فقال: من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار. و انما اتاک بالحدیث اربعه رجال لیس لهم خامس: رجل منافق مظهر للایمان متصنع بالاسلام لا یتأثم و لا یتحرج یکذب علی رسول اللّه (ص) متعمدا. فلو علم الناس انه منافق کاذب لم یقبلوا منه و لم یصدقوا قوله و لکنهم قالوا: صاحب رسول اللّه راه و سمع منه و لقف عنه، فیأخذون بقوله و قد اخبرک اللّه عن المنافقین بما اخبرک ...» نهج البلاغه. فیض/ ۶۶۵، لح، ۳۲۵، خطبهٔ ۲۱۰.

(۱۹۱). ر، ک: به کتابهای رجال از شیعه و سنی به خصوص کتابهایی از سنت

نظیر: کتاب الضعفاء از ابن حبان و کتاب الحافل المذیل علی الکامل از ابن عدی و کتاب میزان الاعتدال و نیز لسان المیزان.

(۱۹۲). اذا رأیت العالم یخالط السلطان مخالطه کثیره فاعلم انه لص. کنز العمال ۱۰/ ۱۸۶، قسم الاقوال، کتاب العلم، حدیث ۲۸۹۷۳.

جلد سوم

[اجازه مترجم از مؤلف و جواب آن]

باسمه تعالی محضر مبارک استاد بزرگوار فقیه عالیقدر آیه اللّه العظمی منتظری دام عزه

پس از سلام و آرزوی توفیق و عمر پربرکت برای حضرتعالی.

کتاب پرارزش و ماندگار «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» که توسط حضرتعالی نگارش یافته و تدریس شده است و از مدتی پیش با اجازه و زیر نظر حضرتعالی ترجمه آن آغاز گردیده بود، اکنون تحت عنوان «مبانی فقهی حکومت اسلامی» آماده چاپ و نشر گردیده که مستدعی است در صورت صلاحدید اجازه چاپ و نشر آن را صادر فرمائید.

در تنظیم این مجموعه همواره تلاش بر این بوده که با توجه به فنی بودن مباحث، مطالب کتاب روان و قابل استفاده برای عموم، ترجمه و تقریر شود و برای حصول اطمینان بیشتر از چند نفر فضلا، درخواست شد مجددا متن آن را با متن عربی مورد تطبیق قرار دهند، و نیز طبق راهنمائی حضرتعالی، مطالب افاضه شده در جلسات درس که در متن عربی کتاب نیامده و توضیح برخی اصطلاحات، و یادآوری برخی نکات در پاورقی درج گردیده تا ضمن جامعیت کتاب از متن متمایز باشد.

ادام اللّه ظلکم الوارف

ابو الفضل شکوری- محمود صلواتی

بسْم اللّه الرَّحْمٰن الرَّحیم حجج اسلام آقایان صلواتی و شکوری دامت افاضاتهما ضمن تقدیر از خدمات علمی و فرهنگی شما انتشار و ترجمه کتاب مانعی ندارد. خداوند به من و شما توفیق

خدمت به اسلام و مسلمین عنایت فرماید. و السلام علیکم و رحمه اللّه.

۲۸/ ۹/ ۱۳۶۷ حسین علی منتظری نجف آبادی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۵

یادداشت جلد سوم

جهاد و اجتهاد دو واژه هم ریشه است

که مجاهد و مجتهد را بهم پیوند می دهد، و نقطه مشترک هر دو احساس مسئولیت و تلاش بی امان برای صلاح و اصلاح جامعه، و زدودن غبار از چهره تابناک حقیقت است.

مجاهد با مرکب عشق و ایثار می تازد تا موانع را از سر راه خدا برگیرد و عدالت و آزادی را برای دیگران به ارمغان آورد.

و مجتهد با ژرف اندیشی و پایداری می کاود تا حکم حوادث نوپدید را از منابع زلال آن- قرآن و سنّت- استنباط و استخراج کرده و به جامعه اسلامی هدیه نماید.

و بی گمان تبلور عینی و مصداق مشترک این دو مفهوم، مجتهدان مجاهد، و مجاهدان مجتهدی می باشند که با درایت و هوشیاری از سنگر اجتهاد، پرچم جهاد را به اهتزاز درآورده و از محراب عبادت به حرب با دشمنان اسلام و قرآن برخاسته اند و در فراز و نشیب حوادث از نشر حقایق و ادای وظیفه الهی خود در شکلهای مختلف کوتاهی نورزیده اند.

مرجع عالیقدر و مجاهد بزرگوار استاد، حضرت آیه اللّه العظمی منتظری (حفظه اللّه) بی تردید از جمله مصادیق فوق و از فقهای کم نظیری می باشند که در طول زندگی پرثمر خویش همواره جهاد و اجتهاد، دیانت و سیاست، تدریس و تحقیق و تألیف را وظیفه اصلی خود دانسته، و از همان ابتدای گام نهادن به مرحله اجتهاد، در کنار مبارزات سیاسی و فعالیتهای اجتماعی خویش حل مشکلات فقهی جامعه و تدریس و تدوین مسائلی که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۶

در ابواب مختلف فقه کمتر بدان

توجه شده و طرح آن برای جامعه ضروری می نموده را هدف اصلی خود قرار داده اند.

نگاهی گذرا به آثار و تألیفات فقهی معظم له از کتاب «البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر» که تقریرات درس استاد بزرگوارشان مرحوم آیه اللّه العظمی بروجردی است و در آن نماز عبادی سیاسی جمعه مورد بحث فقهی واقع شده، تا کتاب «خمس و انفال» ایشان که در آن دو رکن اساسی از منابع مالی حکومت اسلامی مورد پژوهش قرار گرفته، و کتاب «حدود» که به بررسی حد مجازات شرعی در سیستم قضائی اسلام اختصاص یافته، و کتاب «زکات» که یکی دیگر از منابع مالی جامعه اسلامی است و هم اکنون استاد به تدریس آن اشتغال دارند و دو مجلد آن تاکنون منتشر شده و جلد سوم آن در آستانه انتشار است، همه گواه روشنی بر روشن نگری، ژرف اندیشی و عنایت و اهتمام معظم له به مسائل فقهی- سیاسی- اجتماعی جهان اسلام بویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی است.

کتاب بی نظیر دراسات فی ولایه الفقیه

اما مهم ترین و بدیع ترین تألیف معظم له در این زمینه موسوعه عظیم و گسترده «ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» [متن عربی کتاب حاضر] می باشد که استاد همزمان با تدریس آن در طول بیش از چهار سال تحصیلی برای بیش از یک هزار نفر از طلاب و فضلای حوزه علمیه قم (در ۵۵۵ جلسه) به تدوین و تألیف آن همت گماشتند، که اکنون در چهار مجلد به چاپ رسیده و منتشر شده است.

استاد در این اثر خویش در تداوم تلاش مجتهد مجاهد انقلاب مشروطیت مرحوم آیه اللّه میرزا محمد حسین نائینی (متوفی ۱۳۵۵ ه- ق) مؤلف کتاب پرارج «تنبیه الامه و تنزیه

الملة» و نیز استاد بزرگوار خویش مجاهد اکبر و فقیه اعظم مرحوم حضرت امام خمینی قدس اللّه نفسه الزکیه در مباحث «ولایت فقیه» گامهای اساسی و استواری را برداشته اند و در عمق بخشیدن به این مبحث و سایر مباحث حکومت اسلامی اثر گران سنگی را ارائه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷

دادند که نه تنها در فقه شیعه بلکه در جهان اسلام، با این کیفیت و گستردگی بی مانند است.

استاد در این کتاب علاوه بر طرح مسأله ولایت فقیه و ضرورت حکومت اسلامی، به دو رکن دیگر حکومت، یعنی چگونگی انتخاب و شرایط رهبری و نیز بررسی مبانی فقهی هر یک از عناصر تشکیل دهنده نظام اسلامی و چارچوبه و شرح وظایف آنان یعنی «فقه الدوله الاسلامیه» پرداخته اند و انصافا اگر نتیجه تلاش و تتبع ایشان در این زمینه چیزی نبود جز گردآوری آیات و روایات و اقوال فقهای مختلف اعم از شیعه و سنی در اعصار گوناگون و کتابهای پراکنده، بی گمان کار بزرگ و شایسته ای را سامان داده بودند، چه رسد به اینکه ایشان علاوه بر گردآوری، به رد و ایراد و جرح و تعدیل و نقد و بررسی آنها نیز پرداخته اند و در هر زمینه نظر اجتهادی خود را ابراز فرموده و بسیاری از مباحث نوپدید را که در کتابهای فقهی گذشته بطور کلی اسمی از آن هم نیامده مطرح فرموده و به بررسی آن پرداخته اند که هر یک از آن موضوعات در جای خود سنگ پایه نخستین برای پژوهشهای تحقیقی و تخصصی دیگر خواهد بود.

بجاست در اینجا خلاصه مکتوبی را که استاد بزرگوار آیه اللّه حاج شیخ یوسف صانعی در معرفی این

کتاب و تقدیر از آن بصورت بسیار زیبا و رسا نگاشته اند یادآور شوم. ایشان در این ارتباط می نویسند:

«کتاب ارزشمند «دراسات فی ولایه الفقیه» در راستای آثار گرانقدر فقه شیعه از جایگاهی بلند و اهمیتی فراوان برخوردار است، این اثر دریای موج خیزی را مانند است که اگر حوزه های علمیه به شیوه استنباط، روش تحقیق و حوصله شگفت انگیز بکار گرفته شده در آن توجه کنند و آن را سرمشق قرار دهند قطعا راهی نیکوتر و تحولی مطلوبتر در تفقه و اجتهاد بوجود خواهد آورد ...

برخی از برجستگی ها و امتیازات کتاب به قرار ذیل است:

۱- ابتکاری بودن بحث ...

۲- شمول و گستردگی ...

۳- تحقیق عمیق و ریشه یابی همراه با تتبع وسیع ...

این ویژگی، کتاب را آنچنان برجسته ساخته است که باید گفت مقایسه آن با برخی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸

آثار فقهی بدور از انصاف است. آثار عالمان معمولا یا از تتبع گسترده خالی است و یا از ریشه یابی و عمق اندیشی.

تتبع وسیع مؤلف بزرگوار و فقیه عالیقدر از منابع و ادله ... دست مایه هائی است که در مسیر اجتهاد از استادش مرحوم آیه اللّه العظمی بروجردی «قدس سرّه» بهره برده است، و در تعمق کتاب و سنت و جداسازی مسائل شرعی از غیر آن از امام امت روحی فداه [قدس اللّه روحه] سود جسته است. این کتاب یادآور روش «جواهر» و تعمق های شیخ اعظم و بالاخره شیوه عالی اجتهاد شیعه است.

خلاصه کلام اینکه: معظم له آنچنان «وسائل شیعه» را در «مبسوط» نمودن بحث ولایت فقیه و خارج کردن آن از بحث جنبی، در مثل کتاب «البیع» با دقّت در «بحار» علوم اهل بیت علیهم السلام بکار

گرفته، و ابعاد مسأله را «مهذب» ساخته، و در راه پیراستن بحثها شیوه «تهذیب» و «تنقیح» را پیشه کرده، که فقیهان را «کافی» و اهل «استبصار» و رهروان فقه، حتی «من لا یحضره الفقیه» را «جامع الشتات» ی «وافی» است.

فقیه عالیقدر با «تحریر وسیله» و جمع «مدارک» وطی «مسالك»، «لمعه» ها و «جواهر» ها استخراج کرده و در «مستند» سازی مسائل، از هیچ «مستمسک» روائی و عقلانی چشم نپوشیده است، و لذا «شرایع» دین را در مسأله ولایت فقیه با بیانی «مختصر و نافع» و ادله ای «معتبر» چنان تعلیم فرموده که برای حوزه ها «مفتاح کرامت» و برای «ارشاد اذهان» به «فقه قرآن» و آثار اهل البیت علیهم السلام «زبده البیان» و «نهایه الاحکام» است ... «۱»

کتاب سال

متن عربی این کتاب در ششمین دوره انتخاب کتاب سال، در سال ۱۳۶۷ از طرف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به عنوان بهترین کتاب سال در موضوع خود شناخته شد

---

(۱)- مکتوب ایشان به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مورخه ۴/ ۱۱/ ۶۷. استاد در اینجا بصورت براعت و استهلال با برشمردن هر یک از کتب معتبر فقهی شیعه، تصویر زیبایی از این اثر ارزشمند ارائه فرموده که بر اهل نظر پوشیده نیست، که برای تمایز، اسامی کتابهای مورد اشاره، بین گیومه قرار داده شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹

و تلاش موفق استاد بزرگوار در پدید آوردن این اثر ارزشمند با حضور اساتید و محققین شرکت کننده و وزرای فرهنگ و آموزش عالی و فرهنگ و ارشاد اسلامی و سفراء و نمایندگان فرهنگی کشورهای مختلف در ایران و میهمانان خارجی دههٔ فجر، طی مراسمی مورد تقدیر قرار

گرفت «۱».

در لوح تقدیری که به همین مناسبت به معظم له اهدا گردید اینچنین آمده است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم «کتاب سال جمهوری اسلامی ایران» حضرت آیه العظمی منتظری (مد ظله العالی) تلاش موفق شما در فراهم آوردن کتاب دراسات فی ولایه الفقیه (تألیف) که اجابت تکلیف الهی همه عالمان، روشنفکران و نویسندگان جامعه انقلابی ما است بر شما و بر مردم ما مبارک باد.

در جامعه ای که آئین آن اسلام است و آهنگ عمومی آن انقلاب، و رهبر آن فقیه و حکیم و عارفی چون حضرت امام خمینی (مد ظله العالی)، شایسته است اگر تلاش فرهنگی در جایگاه بلند خود قرار گیرد و به آن ارج و بهای لازم داده شود.

من به نام ملت ایران از شما بخاطر سهمی که در این واجب بزرگ پذیرفته اید، قدردانی می کنم.

سید علی خامنه ای رئیس جمهوری اسلامی ایران

---

(۱)- حضرت آیه اللّه خامنه ای که آن زمان در مقام ریاست جمهوری و رئیس شورای عالی انقلاب فرهنگی بودند در این مراسم با اشاره به شرکت حضرت آیه اللّه العظمی منتظری در این دوره از کتاب سال فرمودند: بدون شک ایشان خواسته اند از سنت کتاب نویسی تقدیر کرده و مسئولین وزارت ارشاد را در انجام چنین امری تشویق کنند ... این کتاب یکی از برجسته ترین کتب فقهی معاصر ماست که از نظر بنیان فقهی بسیار قوی و صاحب مباحث بسیار دقیق می باشد. روزنامه اطلاعات مورخه ۲۳/ ۱۱/ ۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰

یادآوری:

اکنون برای حضور ذهن خوانندگان گرامی دورنمائی از دو جلد پیشین کتاب را یادآور می شویم:

در جلد نخست [دولت و حکومت] ضرورت وجود دولت و حکومت و اینکه تشکیل آن

یک ضرورت عقلی است و این معنی در بافت نظام اسلام تنیده شده و بدون اقامه آن نمی توان همه ابعاد اسلام را عملی نمود، مورد پژوهش گسترده قرار گرفت.

شواهد گسترده ای از آیات قرآن کریم و نمونه های مختلفی از مسائل حکومتی در ابواب مختلف فقه که در روایات و فتاوای فقها آمده مطرح گردید و در نهایت، به روشنی نتیجه گیری شد که مسأله تشکیل دولت و حکومت جزء لا ینفک شریعت اسلامی است و نمی توان در طول زمان غیبت امام زمان عجل اللّه تعالی فرجه الشریف سرنوشت مسلمانان را به اجانب و افراد ستمگر فاسد واگذار کرد تا هر گونه که بخواهند بر آنان حکومت رانند در پایان کتاب روایات مورد استناد اهل سکوت مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

در جلد دوم [امامت و رهبری] شرایط و ویژگی های حاکم اسلامی و چگونگی تعیین و انتخاب وی مورد پژوهش و بررسی واقع شد و روشن گردید که حکومت، از یک سو امر خداوند است، و از سوی دیگر امر مردم، حکومت از آن رو امر خداوند است که در اصل، همه جهان متعلق به ذات پاک اوست و همه مردم بندگان او هستند و او حکمرانی بر آنان را به هر که شایسته بداند، نظیر پیامبران و اوصیای آنان واگذار می کند و تا کسی از سوی خداوند برای این منصب مشخص شده باشد نوبت به دیگران نمی رسد، ولی در زمان غیبت طبق آنچه از آیات و روایات بدست آمده مشروعیت حاکم اسلامی مشروط به وجود هشت شرط، یعنی عقل و خرد کافی، اسلام و ایمان، عدالت، علم و فقاهت و بلکه اعلمیت، قدرت و تدبیر رهبری، آلوده

نبودن به خصلتهای ناپسند، رجولیت و پاکزادی می باشد، که هر یک از شرایط فوق به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱

از سوی دیگر حکومت، امر مردم است و حاکم در واقع نماینـده مردم است و مردم در کمال آزادی و آگاهی باید از بین خود برگزیـده ترین فرد که شـرایط هشت گانه را دارا باشد برای اداره امور اجتماعی و عمومی خود انتخاب کنند، و با وی به عنوان رهبری بیعت نمایند، و با ابراز اطاعت خود به ولایت وی فعلیت دهند و طبق نظر اسـتاد می توانند به عنوان شـرایط ضـمن عقد، رعایت قانون اساسی و شرایطی نظیر آن را طرفین متعهد شوند.

و درست در این صورت است که حکومت هم پایگاه الهی خواهد داشت و هم پشتیبانی مردمی.

آنچه پیش رو دارید

این مجلّد در ادامه مباحث گذشته به رکن سوم حکومت اسلامی یعنی چارچوب حکومت و وظایف هر یک از ارکان و عناصر تشکیل دهنده حکومت اسلامی- یعنی وظایف مقام رهبری، وزارتخانه ها، مؤسسات، دوایر و ادارات مختلف و سیستم قانون گذاری و قضائی حکومت اسلامی یا به اصطلاح به فقه الدوله الاسلامیه- پرداخته است.

استاد بزرگوار در این بخش ضمن برشمردن اهداف دولت اسلامی و وظایف حاکم مسلمانان و استدلال بر این مطلب که رهبر واجد شرایط در رأس مخروط نظام قرار گرفته و بر کلیه مسائل جامعه اسلامی اشراف و نظارت دارد، فصل مستقلی به عنوان شوری و مشورت گشوده و این دستور اسلامی را به عنوان یک اصل مهم و اساسی در سیستم حکومتی و اداره کشور یادآور شده و ضمن برشمردن برخی از موارد مشورت پیامبر اکرم (ص) با اصحاب، ابراز می دارند

که حاکم اسلامی [و کلیه رده های مدیریّتی نظام] موظفند با مردم که صاحبان واقعی حکومتند به خصوص خردمندان آنان در کارهای عمومی و اجتماعی مشورت کنند و آنان را در جریان امور قرار دهند و از فکر و نظر آنان استفاده کنند و از تخصّص های مختلف به ویژه در مسائل نوپدید و مهم جامعه لجنه های مشورتی و کارشناسی تشکیل دهند تا در اداره اموری که به حیثیت اسلام و مسلمین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۲

و دماء و نفوس آنان بستگی پیدا می کند مبادا به دیکتاتوری و استبداد کشیده شوند.

آنگاه جایگاه و وظایف قوای سه گانه «مقننه»- سیستم قانون گذاری حکومت اسلامی اعم از فقها و مراجع در استنباط و صدور فتوی در مسائل نوپدید جامعه [حوادث واقعه] و مجلس شورای اسلامی و هر گونه مرکز قانون گذاری، در بررسی موضوعات و تصویب قوانین و لوایح مورد نیاز کشور اسلامی بر پایه دستورات اسلام [و قانون اساسی که برگرفته شده از قوانین اسلام و مورد قبول و تصویب ملت است]- و «مجریه»: سیستم اجرائی کشور، و وزراء و کارگزاران در رده های مختلف، ویژگی های آنان، جایگاه این تشکیلات [دولت] در نظام اسلامی، و «قوه قضائیه» سیستم قضائی اسلام، جایگاه و اهمیت قضاء، شرایط و ویژگی های قاضی و ولایت مظالم، را یادآور شده اند.

سپس مبحث امر به معروف و نهی از منکر یا نظارت عمومی جامعه بر امور مربوط به سرنوشت خویش و مراتب و شرایط آن و نیز اداره «حسبه» تشکیلات نظارت دولت بر حسن اجرای قوانین و مقررات اجتماعی از ناحیه اقشار و اصناف مختلف جامعه و نمونه ها و سوابق تاریخی آن، مورد پژوهش تفصیلی قرار گرفته

است.

آنگاه در فصل ششم که پایان بخش این مجلد است مبحث تعزیرات شرعی آمده که استاد بزرگوار پس از نقل روایات و ادله آن مصداق تعزیر را منحصر به «زدن» ندانسته و آن را به تعزیر مالی و ... گسترش داده اند.

سپس با نگاهی گذرا به راههای اثبات جرم، تعزیر برای گرفتن اقرار و اعتراف از متهم را مردود دانسته و چنین اعترافی را فاقد ارزش حقوقی و شرعی قلمداد فرموده اند.

و دهها عنوان مسأله خواندنی و قابل توجه دیگر که خوانندگان گرامی به تفصیل ملاحظه خواهند فرمود.

و ادامه این مباحث ان شاء اللّه در مجلدات بعد از نظر گرامی شما خواهد گذشت.

در خاتمه:

در خاتمه توجه به این نکته ضروری است که در پانوشت های این نوشتار هر جا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۳

«الف- م» آمده، اشاره به جمله «از افاضات استاد آیه اللّه العظمی منتظری» است و شماره جلسات درس، بر اساس شماره نوارهائی است که از سلسله درسهای مباحث حکومت اسلامی استاد ضبط شده و در دفتر معظم له و نیز مرکز آرشیو نوار صدای جمهوری اسلامی ایران موجود می باشد.

و صلی اللّه علی محمد و آله الطاهرین و الحمد للّه رب العالمین ششم دی ماه ۱۳۷۰ مطابق با بیستم جمادی الآخر ۱۴۱۲ حوزه علمیه قم- محمود صلواتی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۵

بخش ششم محدودهٔ ولایت و اختیارات ولی فقیه (حاکم اسلامی)

اشاره

وظایف وی در برابر اسلام و مردم و وظایف مردم در برابر وی*****

در این بخش از کتاب، غرض ما بیان شرح وظایف و تکالیف حاکم اسلامی در همه امور و مراحل بطور مفصل نیست، چرا که آن بصورت مستقل تألیف چند مجلد کتاب بسیار قطور را می طلبد، بلکه ما در اینجا به ذکر برخی از کلمات بزرگان و برخی از آیات و روایات که متعرض این مسأله شده اند، همراه با شرح و توضیح متناسب با این کتاب، پرداخته ایم و ضمن آن اجمالا وظایف قوای سه گانه [مقننه، مجریه و قضائیه]- که هر حکومتی بگونه ای به آنها نیازمند است- و برخی از مؤسسات و دوایر و ادارات مختلف حکومت اسلامی و وظایف مهمه آنها را یادآور شده ایم که مجموعه آن در این بخش طی پانزده

فصل تقدیم می گردد:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷

فصل اول اهداف دولت اسلامی و وظایف حاکم مسلمانان

اشاره

* وظایف حاکم اسلامی از دیدگاه آیات و روایات

* پانزده عنوان از وظایف حاکم اسلامی برگرفته شده از آیات و روایات

* وحدت دین و سیاست در رهبری اسلامی

* ادارهٔ مسائل عمومی جامعه وظیفه اصلی حاکم اسلام

* دو نمونه از موارد کنترل پیامبر اکرم (ص) بر اموال و دارائی مردم در شرایط ویژه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۹

[اهداف دولت اسلامی]

از آنچه تاکنون مورد پژوهش و بررسی قرار گرفت بدست آمد که هدف از حکومت اسلامی حاکمیت و تسلط حاکم جامعه بر مسلمانان و کشور و شهرهایشان بهر شکل که باشد نیست و نیز حاکم مسلمانان نمی تواند هر گونه که خواست و مطابق میلش بود- نظیر پادشاهان و حاکمان بسیاری از کشورها که مردم را بردگان خود می پندارند- بر مردم حکومت کند.

بلکه هدف از حکومت اسلامی اجرای حدود و احکام اسلام و اداره شئون مسلمانان بر اساس ضوابط و قوانین عادلانه اسلام است، چرا که اسلام، دین جامع و گسترده ایست که تمام احتیاجات فردی و خانوادگی و اجتماعی بشر را در مراحل مختلف زندگی در برداشته و خیر و سعادت وی را در دنیا و آخرت پیش بینی کرده است.

در اسلام حقوق همه افراد و گروههای مختلف اجتماعی حتی اقلیتهای غیر مسلمان در نظر گرفته شده است.

پس در نظام اسلامی در حقیقت حاکم واقعی همان خداوند تبارک و تعالی است چنانچه خود فرمود «إِنِ الْحُکْمُ إِلّا لِلّهِ»* و نیز فرمود «أَلا لَهُ الْحُکْمُ» «۱» و حکومت اسلامی در

---

(۱)- سوره انعام (۶)/ ۵۷ و ۶۲

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰

واقع قدرتی است که احکام خداوند عز و جل را پیاده

و اجراء می نماید و مصالح امت را بر اساس ضوابط اسلام سر و سامان می دهد.

حکومت اسلامی یک حکومت دیکتاتوری استبدادی نیست، به همین جهت از حاکم اسلامی به عنوان «امام»، «والی» و «راعی» تعبیر شده است. حاکم اسلامی «امام» است از آن رو که پیشوا و الگو و اسوه جامعه است و مردم از او پیروی می کنند، و «والی» است، از آن رو که مصالح امت را سرپرستی می کند چنانچه متولی وقف مثلا- متولی حفظ و رعایت مصالح اموال موقوفه است. و «راعی» است از آن رو که در همه مراحل و مشکلات از مردم حراست و حفاظت می کند که مبادا فساد و زیانی متوجه آنان گردد.

در دیدگاه ما به حکومت به عنوان شأن و مقامی که به وسیله آن بر مردم تفاخر شود و بار مشکلات آن بر مردم سنگینی کند، نگاه نمی شود، بلکه به حکومت از این دیدگاه نگریسته می شود که وظیفه و مسئولیتی سنگین و خطیر بر گردن حاکم اسلامی است که با امکانات آن مصالح عمومی جامعه را پیاده و اجراء می نماید و کند و زنجیرهائی را که به وراثت یا تقلید یا از طریق تحمیل بر دست و پای مردم بسته شده می گسلد.

بر این اساس نظام حکومت اسلامی از سایر حکومتهای متداول در جهان- چنانچه پیش از این گفته شد- از دو جهت اساسی متمایز می گردد:

جهت اول اینکه: اساس و پایه های حکومت اسلامی همان احکام خداوند تبارک و تعالی و قوانین عادلانه اوست.

جهت دوم اینکه: حاکم اسلامی باید فقیه عادل آگاه به مسائل باشد که در حکومت خویش هدفی جز اجرای احکام خدا و ادامه راه پیامبران و ائمه معصومین

(ع) نداشته باشد.

پیامبر اکرم اولین کسی بود که در جامعه، حکومت اسلامی برپا نمود و شخص آن حضرت در کنار انجام رسالت خطیر خود، اداره شئون مسلمانان، اعم از شئون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی آنان را به عهده داشت. آن حضرت برای شهرها و نواحی

مختلف فرمانروا و قاضی و مأمور گردآوری مالیات، مشخص می کرد و خطمشی حکومتی سیاسی آنان را معین می فرمود.

حکومتی که پیامبر اکرم (ص) در عصر خویش ایجاد فرمود، حکومت منحصر به فردی بود که در سادگی و ساده زیستی و عدالت و آزادی و مساوات و ایثار، در طول تاریخ بشر، نظیر آن یافت نشده است.

آن حضرت (ص) نسبت به مردم مهربان و بر هدایت آنان حریص بود و همواره خیر و رشد آنان را در نظر داشت و زنجیرهای گران جاهلیت را از دست و پای آنان می گسست، و بخاطر همین مهربانی و رحمت و اخلاق نیک بود که مردم را به اسلام جذب می فرمود و دشمنانش را- که همه توان و امکانات خود را علیه او به کار گرفته بودند- خلع سلاح می کرد.

آن حضرت را مشاهده می فرمائید که پس از فتح مکه و پس از آنکه خداوند وی را بر دشمنان پلیدش مسلط فرمود، آنان را طرف سخن قرار داده و می فرماید: «ای جماعت قریش شما فکر می کنید من با شما چگونه رفتار کنم؟ گفتند به خیر و نیکی، تو برادری کریم و پسر برادر بزرگواری هستی! حضرت فرمود: بروید که همهٔ شما آزادید». «۱»

ملاحظه می فرمائید که آن حضرت، از آنان گذشت کرد با اینکه در بین آنان افرادی همانند ابو سفیان

و صفوان بن امیّه و سایر رؤسای شرک بودند و با اینکه خداوند آن حضرت را بر آنان مسلط فرموده بود اما وی حتی از «وحشی» قاتل عموی خویش حمزه و از «هند» با آن جنایتی که با اجساد شهدای احد و از جمله پیکر و جگر حمزه مرتکب گردید، انتقام نکشید.

بطور کلی اساس حکومت آن حضرت پایه ریزی نشده بود مگر بر پایه این آیات

---

(۱)- یا معشر قریش، ما ترون انّی فاعل بکم؟ قالوا خیرا، اخ کریم و ابن اخ کریم، قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء.

(کامل ابن اثیر ۲/ ۲۵۲ «داستان فتح مکه»).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲

شریفه از گفتار خداوند سبحان که می فرماید:

۱- إِنّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ «۱».

«ما قرآن را به حق بر تو فرستادیم تا بین مردم بر اساس آنچه خداوند ترا بدان راهبری می کند، حکومت کنی».

۲- وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ، وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَکَ مِنَ الْحَقِّ. «۲»

«ما این کتاب را به حق بر تو فرستادیم و بر حقیقت و درستی همه کتب آسمانی پیشین گواهی می دهد، پس به آنچه خداوند فرستاده بین آنان حکم (یا حکومت) کن و در اثر خواهشهای ایشان حکم حقی که بر تو فرود آمده است را فرو مگذار».

۳- وَ أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ، وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ یَفْتِنُوکَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللّهُ إِلَیْکَ. «۳»

«و تو بدانچه خدا فرستاده میان مردم حکم کن و پیرو خواهشهای آنان مباش و بیندیش که مبادا تو را در برخی

احکام خدا که بر تو فرستاده فریب دهند».

۴- أَ فَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ «۴».

«آیا باز تقاضای حکم جاهلیت را دارند! و کدام حکم از حکم خداوند برای اهل یقین نیکوتر خواهد بود؟».

و آیات دیگری نظیر این آیات شریفه [که مبنای حکومت آن حضرت که همان اجرای دستورات خداوند است را مشخص فرموده است].

---

(۱)- نساء (۴)/ ۱۰۵

(۲)- مائده (۵)/ ۴۸

(۳)- مائده (۵)/ ۴۹

(۴)- مائده (۵)/ ۵۰

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۳

وظایف حاکم اسلامی:

[کلام ماوردی در احکام السلطانیه]

اکنون برخی از وظایف و تکالیف حاکم اسلامی را یادآور می شویم.

ماوردی در احکام السلطانیه می نویسد «۱»:

«وظایف عمومی جامعه که بر حاکم مسلمانان واجب است ده چیز است:

۱- شریعت مقدس اسلام را بر اساس اصول پایدار و آنچه گذشتگان امت در مورد آن وحدت نظر داشته اند، حفظ و حراست کند. و اگر بدعت گذاری ظهور کرد و یا شبهه افکنی در دین شبهه افکند حقیقت را روشن و راه صحیح را به وی بنمایاند و او را در چهارچوب حقوق و حدود مجازات کند، تا دین از انحراف محفوظ و مردم از گمراهی مصون بمانند.

۲- اجرای حکم و قضاوت در دعاوی و مرافعات جامعه و قطع دشمنی و نزاع بین طرفین دعوی، تا اینکه انصاف در جامعه گسترش یافته، ستمگر تعدی نکند و حق ستمدیده پایمال نشود.

۳- حفاظت از کشور اسلامی و دفاع از حریم و مرزهای آن، تا مردم به راحتی به کسب و کار خود پرداخته و با امنیت مالی و جانی به مسافرت بپردازند.

۴- اقامه و اجرای حدود [حد شراب، زنا، قتل و ...] تا محرمات الهی از پرده دری مصون و حقوق بندگان خداوند از اتلاف

و نابودی محفوظ بماند.

---

(۱)- دقت فرمائید در این وظایفی که ماوردی برای حاکم اسلامی گفته و نیز در وظایفی که ما بر اساس آیات و روایات برای وی برشمرده ایم هم وظایف دینی و هم وظایف سیاسی وجود دارد و این بیانگر این است که در شریعت اسلام دین از سیاست جدا نیست و رهبری دینی جدای از رهبری سیاسی نمی باشد.

(الف- م، جلسه ۱۱۹ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۴

۵- محکم کردن مرزها با تجهیزات و نیروی نظامی، تا دشمنان خارجی به کشور اسلامی چنگ نیفکنند و خون مسلمان و معاهدی که در ذمه اسلام است را به ناروا نریزند.

۶- جهاد با دشمنان اسلام پس از دعوت آنان به پذیرش اسلام، که یا دین مبین اسلام را بپذیرند و یا در ذمه و تحت الحمایه حکومت اسلامی قرار بگیرند، تا حق خداوند که همانا گسترش دین اسلام در تمام گیتی است تحقق یابد.

۷- گردآوری مالیات و وجوهات که بر اساس نص و اجتهاد از سوی شرع مقدس واجب گردیده بدون ایجاد ارعاب و فشار بر مردم.

۸- مشخص کردن میزان بودجه و حقوق از بیت المال بدون هیچ افراط و تفریط و پرداخت آن به حقوق بگیران و کارگزاران در وقت معینی بدون تقدیم و تأخیر.

۹- استخدام و بکارگیری افراد با کفایت و خیرخواه در اجرای امور تا اینکه کارهای مردم، با کفایت و کاردانی آنان انجام پذیرد و اموالشان در پناه امانتداری آنان از دستبرد مصون ماند.

۱۰- حاکم اسلامی شخصا امور را تحت نظر قرار دهد و احوال جامعه را از نظر بگذراند تا در مواقع لازم به سیاست امت و حراست از ملت بپردازد

و به واگذاشتن کارها به عهده دیگران صرفا اکتفاء نکند و خود به خوشگذرانی و یا عبادت بپردازد، چرا که چه بسا شخص امین نیز در موردی خیانت کند و یا فرد به ظاهر خیرخواه در کار خود ناخالص باشد و به همین جهت خداوند سبحان خطاب به حضرت داود، می فرماید: «ای داود ما ترا جانشین خود در زمین گرداندیم، پس بین مردم به حق حکم نما و از هواها پیروی مدار که تو را از راه خدا منحرف می کند» «۱» در این آیه خداوند سبحان به صرف واگذاردن بدون دخالت مستقیم حضرت داود، اکتفا نفرموده و در پیروی از هوی وی را معذور ندانسته تا جائی که وی را در صورت پیروی از هوی به ضلالت توصیف فرموده است.

این وظایف که برای حاکم اسلامی برشمردیم گرچه همه به حکم دین و به جهت مقام و منصب ولایت بر عهده والی مسلمانان می باشد و لکن از وظایف سیاسی هر کسی

---

(۱)- یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ. ص (۳۸)/ ۲۶.

است که سرپرستی کسی را پذیرفته است.

پیامبر اکرم (ص) فرمود: «همه شما نگهدارنده و نگهبان هستید، و همه در برابر رعیت خود مسئولید». «۱»

و هنگامی که والی و امام جامعه حقوق مردم را آنگونه که ما بر شمردیم ادا نمود در واقع حق خدا را در سود و زیانهای مردم رعایت نموده است و در این هنگام نیز وی دو حق بر گردن مردم دارد: مردم باید از وی اطاعت و شنوائی داشته باشند و او

را در انجام وظایف یاری دهند البته تا هنگامی که حالت وی تغییر نکرده باشد». «۲»

نزدیک به همین مطالب را ابو یعلای فراء حنبلی نیز در کتاب الاحکام السلطانیه آورده است. «۳»- البته لازم به یادآوری است که این دو [ابو یعلی و ماوردی] در یک عصر زندگی می کردند زیرا وفات ماوردی در سال (۴۵۰ ه) و وفات ابو یعلی در سال (۴۵۸ ه) بوده و مشابهت عبارتهای کتابهای این دو با یکدیگر موجب علم می گردد که یکی از آنها مطالب را از دیگری گرفته است، از این رو شاید ابو یعلی مطالب را از ماوردی گرفته باشد. «۴»

وظایف حاکم اسلامی از دیدگاه آیات و روایات

[آیات]

اشاره

تا اینجا ما پاره ای از اصول و وظایف حکومت اسلامی را متذکر شدیم، اما لازم است برخی از آیات و روایاتی که اهداف و وظایف حاکم اسلامی در آن بیان شده است را نیز یادآور شویم، چرا که کامل ترین و بهترین بیان آن است که از منبع وحی سرچشمه

---

(۱)- کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته (مسند احمد ۲/ ۱۱۱ و صحیح بخاری ۱/ ۶۰ کتاب الجمعه، و صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۹ کتاب الاماره باب ۵، حدیث ۱۸۲۹).

(۲)- الاحکام السلطانیه ماوردی/ ۱۵.

(۳)- الاحکام السلطانیه/ ۲۷.

(۴)- آنچه در ارتباط با کلام ماوردی لازم به یادآوری است این است که همهٔ مواردی که ایشان ذکر کرده جزء وظایف رهبری نیست، بلکه برخی از آنها جزء تشکیلات و اسکلت بندی حکومت است، حکومت، قوای سه گانه می خواهد، وزیر و وکیل می خواهد و ... آنچه در اینجا ما درصدد بیان آن هستیم اینست که وظایف حکومت چیست نه اینکه تشکیلات حکومت چگونه است. (الف- م، جلسه ۱۱۹ درس)

گرفته باشد.

البته برخی از آیات و روایات پیش از این نیز به مناسبتهای مختلف مطرح شده اند ولی در برخی موارد تکرار لازم است. چنانچه خداوند سبحان در قرآن کریم نیز در داستانهای انبیاء و سایر آیات عبرت انگیز آیاتی را تکرار فرموده است:

[آیه اول]

۱- «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِی يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ، يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِی كانَتْ عَلَيْهِمْ، فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِی أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «۱» آنان که از رسول و پیامبر امی که در تورات و انجیلی که نزد آنان است اوصاف و نشانی او نگاشته آمده، پیروی می کنند و (آن رسول) آنان را به نیکوئی امر و از پلیدی نهی می کند و بر آنان هر طعام پاکیزه را حلال و هر چیز پلید و منفور را حرام می گرداند، و بارهای گران و زنجیرهائی که بر (دست و گردن) آنان است را برمی دارد، پس آنان که به وی گرویدند و حرمت و عزت او را نگاهداشته و یاریش دادند و از نوری که به وی نازل گردید پیروی کردند، این گروه در حقیقت همان رستگاران عالمند».

در این آیه خداوند سبحان به پنج امر مهم که پیامبر اکرم (ص) در ارتباط با مردم در طول حیات خویش بدان اهتمام می ورزید اشاره فرموده است [امر به معروف، نهی از منکر، حلال کردن چیزهای پاکیزه، تحریم پلیدیها و گسستن زنجیرهای جاهلیت] و روشن است که آن حضرت بهترین الگو و أسوه هر کسی است

که زمام امور مسلمانان را به عهده می گیرد، و بر وی واجب است که در این امور از آن حضرت سرمشق بگیرد.

از سوی دیگر «معروف» همه کارهای نیکی است که فطرت و عقل سلیم انسان به نیکی آن گواه است و به همین جهت شارع مقدس به انجام آن امر فرموده است، و «منکر» هر عمل ناپسندی است که هر عقل سلیم آن را ناپسند می شمارد و شارع مقدس از آن نهی فرموده است، و وظیفه حاکم اسلامی در این رابطه این است که با نفوذ و قدرت خود جو جامعه را بگونه ای سالم و اسلامی بسازد که بطور طبیعی زمینه های

---

(۱)- اعراف (۷)/ ۱۵۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷

گسترش «معروف» در ابعاد مختلف فراهم آید و ریشه فساد و کارهای زشت خشک گردد.

و شاید مراد از واژه «اغلال» که در آیه شریفه آمده مفهومی اعم از رسوم و قیود خرافی جاهلیت و احکام دشواری که در شریعت یهود تشریع شده بوده و یا آنچه اسرائیل بر خویش حرام می شمرده، باشد. در حدیثی از ابی امامه از پیامبر اکرم (ص) وارد شده که فرمود: «من بر اساس شریعت یهود و نصرانیت مبعوث نشدم بلکه بر اساس دین حنیف [مطابق با فطرت] و آسان، مبعوث شدم» «۱».

[آیه دوم]

۲- «وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ، إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ* الَّذِينَ إِنْ مَكَّنّٰاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقٰامُوا الصَّلٰاةَ وَ آتَوُا الزَّكٰاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، وَ لِلّٰهِ عٰاقِبَةُ الْأُمُورِ «۲» ...

و هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد زیرا خدا در منتهای اقتدار و توانائی است* آنان که اگر

در زمین به آنها اقتدار و تمکن دهیم، نماز بپامی دارند و زکاه می دهند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند و عاقبت کارها در دست خداست».

پس کسانی که خدا را یاری می دهند و از سوی او یاری شده اند طبق این آیه شریفه همان کسانی هستند که اگر در زمین تمکن و حکومت یابند فرائض الهی از قبیل نماز و زکوه و سایر فرائض را اقامه می کنند و امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه گسترش می دهند.

---

(۱)- انی لم ابعث بالیهودیّه و لا ـ بالنصرانیّه، و لکن بعثت بالحنیفیه السمحه. (مسند احمد ۵/ ۲۶۶). یکی از ویژگی های حکومت اسلامی سادگی آنست، بسیاری از مشکلات و قوانین دست و پاگیر اداری کشور ما از نظام اداری غرب به ارث رسیده است. در صدر اسلام حتی در زمان امیر المؤمنین (ع) که حکومت اسلامی نسبتا گسترش یافته بود همان سادگی حکومت اسلامی به چشم می خورد، البته الان نمی شود به همان سادگی صدر اسلام حکومت را اداره کرد چرا که اکنون کارها گسترش یافته و شعبه های مختلف علوم و فنون ایجاد شده و اموری هست که آن زمان نبوده اما باید تشکیلات زاید را به تدریج از بین برد و نظام اداری کشور را متناسب با نیازها اصلاح کرد و از امور تکراری و کاغذ بازی و تشریفات دست و پاگیر و اضافه کردن میز و دفترودستک پرهیز کرد. (الف- م، جلسه ۱۱۹ درس)

(۲)- حج (۲۲)/ ۴۰- ۴۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۸

[آیه سوم]

۳- «فَهَلْ عَسَیْتُمْ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَکُمْ؟! «۱»- آیا انتظار می برید که اگر بر مردم

حکومت یابید، در زمین فساد بپانموده و قطع رحم کنید؟!».

بنـابراین که مراد از «تـولیتم» در آیه شـریفه ولاـیت و حکومت باشـد، چنـانچه از ظـاهر آیه شـریفه نیز همین معنی اسـتفاده می گردد، مگر اینکه گفته شود سیاق آیه شریفه مخالف این معنی است و این مطلبی است شایان تأمل. «۲»

[آیه چهارم]

۴- «وَ إِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ* وَ إِذا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ، فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ الْمِهادُ «۳»- و چون به ولایت و حکومت رسـد در زمین فساد بپا نموده و محصولات مردم و نسـل بشـر را به باد فنا دهـد و خداونـد فساد (و مفسـدان) را دوست نـدارد* و چون به اندرز و نصـیحت به او گویند از خدا بترس و ترک فساد کن، غرور و خودپسندی او را به بدکاری برانگیزد، پس دوزخ او را کفایت کند که بسیار آرامگاه بدی است».

ظـاهرا مراد به کلمه «تولی» [نظیر آیه گذشـته] همان تصـدی ولایت و حکومت است، به قرینه دو جمله بعـد که می فرمایـد: «و محصولات مردم و نسل بشر را به باد فنا دهد» و «غرور و خودپسندی «عزت» او را به بدکاری و گناه برانگیزد».

پس طبق این آیه شـریفه فسادانگیزی و تعدی و تجاوز به حرث و نسل یعنی به مال و جان مردم، بر حاکم اسلامی حرام است و واجب است در برابر تذکر و نصـیحت مردم تسـلیم و خاضع باشد. و متأسـفانه ما امروز در کشورهای اسلامی مشاهده می کنیم که مسلمانان به حکام ستمگر و طغیانگر که فسادانگیزی و هتک اموال و اعراض و نفوس مسلمانان،

جزء خمیرمایه طبیعت آنان گشته گرفتار شده اند و اجازه نفس کشیدن

---

(۱)- محمد (۴۷)/ ۲۲.

(۲)- در اینکه مراد از کلمه «تولیتم» در آیه شریفه چیست دو وجه محتمل است یکی اینکه تولیتم به معنی پشت کردن باشد و دیگری به معنی ولایت و حکومت یافتن، مرحوم علامه طباطبائی با توجه به سیاق آیه، وجه اول را ترجیح داده اند ولی به نظر استاد وجه دوم صحیح تر است چنانچه آیه بعد نیز شاهد بر همین مدعا است. (مقرر).

(۳)- بقره (۲)- ۲۰۵- ۲۰۶

و موعظه و نصیحت به هیچ کس را نمی دهند.

و این نیست مگر بخاطر پراکندگی و اختلاف مسلمانان و فرارشان از مرگ و دلخوش کردن به دنیا و شئون دنیا، و خداوند تبارک و تعالی جز با دگرگون شدن و تحول خود مردم، جامعه ای را دگرگون نخواهد کرد (إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ). «۱»

[روایات]

[۵- روایت اول معاذ]

۵- و آنگاه که پیامبر اکرم (ص) معاذ بن جبل را [به عنوان فرماندار] به یمن فرستاد در وصیتی [دستورالعملی] به وی فرمود:

«ای معاذ! کتاب خداوند را به آنان یاد بده و بر اساس اخلاق پسندیده، آنان را به نیکی تربیت نما. هر یک از افراد نیک یا بد مردم را در جایگاه و موقعیت خویش قرار ده و امر خدا را در میان آنان اجراء کن و بر دخالت در امر و مال مردم کسی را جرأت مده چرا که این حکومت و اموال، ملک (شخصی) تو نیست. و در هر چیز کم یا زیاد امانت را به آنان ادا کن، و بر تو باد به مدارا و گذشت البته بدون

آنکه حقی را پایمـال کنی، که نـادان به تو گویـد حق خـدا را پایمال کرده ای. و از اعمال کارگزاران خویش در هر مورد که ممکن است از ناحیه آن به تو عیبی وارد شود، پوزش طلب، تا مردم پوزش ترا بپذیرند.

و سـنت هـای جـاهلیت را- مگر آنچه را اسـلام بر آن صـحه گذاشـته- در میـان جامعه بمیران، و همه دسـتورات اسـلام اعم از کوچک و بزرگ را در جامعه زنده و آشـکار کن، و باید بیشترین توجه تو به نماز باشد، چرا که پس از اقرار به دین، نماز سر اسـلام محسوب می گردد، و خـدا و روز قیـامت را همواره به یـاد مردم آور، و پی درپی آنـان را موعظه کن، چرا که این کـار مردم را در انجام آنچه خداوند دوست دارد تقویت می کند.

آنگـاه تعلیم دهنـدگان (معلمین) را در میـان آنان پراکنـده کن، و همواره خداونـدی را که بازگشت همه بسوی اوست عبادت کن، و در راه خدا از سرزنش هیچ سرزنش کننده ای مهراس.

و من تو را به: تقوای خـدا، صـداقت در گفتـار، وفـاء به پیمان، اداء امانت، ترک خیانت، نرمی گفتار، پیشـی گرفتن در سـلام، حفظ حقوق همسایه، مرحمت به یتیمان،

---

(۱)- رعد (۱۳)/ ۱۱.

خوب انجـام دادن کار، کاسـتن از آرزوها، توجه و علاقه به آخرت، ترس از حساب، ملازمت بر ایمان، تفقه و تـدبّر در قرآن، فرو خوردن خشم و بی ریا زیستن با مردم، سفارش می کنم.

و ترا از اینکه مسلمانی را ناسزاگوئی، یا از گناهکاری پیروی کنی، یا امام عادلی را نافرمانی کنی، یا امام راستگوئی را تکذیب کنی، یا امام دروغینی را پیروی کنی، برحذر می دارم.

و خدا را

در مشاهده هر درخت و سنگ به یادآور، و برای هر گناه، تجدید توبه کن؛ توبه گناه پنهان را به پنهانی و توبه گناه آشکار را در آشکار.

ای معاذ! اگر نبود اینکه من می دانم که تو را جز در روز قیامت ملاقات نخواهم کرد، وصیتم را کوتاه می کردم، و لکن من می دانم که پس از این تو را ملاقات نخواهم کرد.

و باز بدان ای معاذ که بهترین شما در نزد من کسی است که به همان حالت که از من جدا می شود مرا ملاقات کند». «۱»

در کنز العمال نیز دو روایت طولانی در مورد فرستادن معاذ نقل شده که اکثر

---

(۱)- «یا معاذ! علّمهم کتاب اللّه، و أحسن أدبهم علی الأخلاق الصالحه. و أنزل الناس منازلهم: خیرهم و شرّهم.

و أنفذ فیهم أمر الله و لا تحاش فی أمره و لا ماله أحدا، فانّها لیست بولایتک و لا مالک، و أدّ الیهم الأمانه فی کلّ قلیل و کثیر. و علیک بالرفق و العفو فی غیر ترک الحقّ، یقول الجاهل: قد ترکت من حقّ الله. و اعتذر الی اهل عملک من کلّ أمر خشیت أن یقع الیک منه عیب، حتّی یعذروک. و أمت أمر الجاهلیه الّا ما سنّه الاسلام. و أظهر أمر الاسلام کلّه صغیره و کبیره. و لیکن أکثر همّک الصلاه، فانّها رأس الاسلام بعد الاقرار بالدین. و ذکّر الناس بالله و الیوم الآخر. و اتبع الموعظه، فانّه أقوی لهم علی العمل بما یحبّ الله. ثم بثّ فیهم المعلّمین. و اعبد اللّه الّذی الیه ترجع. و لا تخف فی الله لومه لائم.

و أوصیک بتقوی الله، و صدق الحدیث، و الوفاء بالعهد، و أداء الامانه، و ترک

الخیانه، و لین الکلام، و بذل السلام، و حفظ الجار، و رحمه الیتیم، و حسن العمل، و قصر الامل، و حبّ الآخره، و الجزع من الحساب، و لزوم الایمان، و الفقه فی القرآن، و کظم الغیظ، و خفض الجناح.

و ایّاک ان تشتم مسلما، أو تطیع آثما، أو تعصی اماما عادلا، او تکذّب اماما صادقا، أو تصدّق کاذبا.

و اذکر ربّک عند کلّ شجر و حجر. و أحدث لکلّ ذنب توبه؛ السرّ بالسرّ و العلانیه بالعلانیه.

یا معاذ! لو لا أنّنی أری ألّا نلتقی الی یوم القیامه لقصّرت فی الوصیه، و لکنّنی أری أن لا نلتقی أبدا. ثم اعلم یا معاذ، أنّ أحبّکم الی من یلقانی علی مثل الحال التی فارقنی علیها». (تحف العقول/ ۲۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱

مطالب این حدیث به علاوه مطالب مفیدتری در آنها آمده، که بجاست به آنها مراجعه گردد. «۱»

ما این حدیث را بصورت کامل در اینجا آوردیم بدان جهت که مشتمل بر مطالب بسیار عالی و ارزنده ایست که برای هر یک از کارگزاران حکومت اسلامی بسیار مفید فایده است.

در این حدیث برخی از وظایف حاکم اسلام در چهارچوب حکومت اسلامی برشمرده شده که می توان آنها را بدین گونه برشمرد: ۱- تعلیم کتاب خدا به مردم ۲- تربیت مردم بر اساس اخلاق صالح و مشی پسندیده ۳- فرق گذاشتن بین افراد نیک و بد مردم، با گرامی داشتن و تقدیر و تشکر از افراد نیک و تأدیب و مجازات افراد شرور ۴- اجرای مساوات در حکم و اموال الهی نسبت به همه مردم بدون استثناء ۵- اداء امانت به اهلش اگر چه مقدار آن کم باشد ۶- مدارا و عفو

نسبت به افراد خطاکار تا جائی که حقی پایمال نشود ۷- تداوم موعظه و تذکر ۸- اعزام و گماردن معلم در سرتاسر کشور اسلامی برای گسترش علوم در میان جامعه.

البته مخفی نماند که مطالب آخر این حدیث با وضعیتی که معاذ در آخر عمر به آن گرفتار آمد بی مناسبت نیست. «۲»

[۶- روایت دوم معاذ]

۶- در روایت دیگری از آن حضرت (ص) نقل شده که به معاذ فرمود:

«به آنان [مردم یمن] اعلان کن که خداوند بر آنان صدقه [زکات] را واجب فرموده

---

(۱)- کنز العمال ۱۰/ ۵۹۴- ۵۹۵، باب غزوات و فرستادگان پیامبر اکرم (ص)- (کتاب الغزوات و الوفود) حدیث ۳۰۲۹۱ و ۳۰۲۹۲.

(۲)- گویا پیامبر اکرم (ص) در آخر این روایت به معاذ گوشه می زند، معاذ پس از مفارقت از پیامبر اکرم (ص) و رفتن به یمن دیگر موفق به ملاقات آن حضرت نشد، پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، امیر المؤمنین (ع) و فاطمه زهرا (ع) بخاطر اینکه معاذ از جریانات خبر داشت از وی استمداد کردند ولی او همراهی نکرد، در سنه هفده یا هجده هجری به مرض طاعون از دنیا رفت، به هنگام مرض بسیار ناله می کرد، به او گفتند چرا اینطور ناله می کنی؟ آیا بخاطر مرض است، گفت نه، بخاطر گناهان دیگری است که مرتکب شده ام. (الف- م، جلسه ۱۲۰ درس)

است، از ثروتمندانشان بگیر و به نیازمندانشان بپرداز.

پس اگر آنان در این مورد از تو اطاعت کردند بپرهیز از اینکه اموال ممتاز و مورد علاقه آنان را از چنگشان بیرون بیاوری، و از نفرین مظلوم برحذر باش چرا که بین او و بین خداوند حجابی نیست». «۱»

از

این روایت آشکار می گردد که اگر مسلمان مکلف، واجبات مالی خود را پرداخت نمود تعدی و تجاوز به سایر اموال و از شدیدترین نمونه های ظلم است.

[۷- روایت سوم معاذ]

۷- در روایت دیگری آمده است که آن حضرت (ص) هنگامی که معاذ را [به یمن] فرستاد سفارش و وصیتهائی به او نمود آنگاه به وی فرمود:

کارها را آسان کن نه مشکل و مردم را دلخوش کن نه بیزار. «۲»

[۸- روایت عمرو بن حزم]

۸- و آنگاه که پیامبر اکرم (ص) عمرو بن حزم را به عنوان والی بر قبیله بنی حارث فرستاد تا فقاهت در دین و سنت و معالم اسلام را به آنان بیاموزد و واجبات مالی آنان را گردآوری کند، ضمن مکتوبی، عهدنامه ذیل را به عنوان دستور العمل برای وی نگاشت:

بسم اللّه الرحمن الرحیم «این بیانی است از سوی خدا و رسول او، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

عهدنامه ایست از محمد نبی، پیامبر خدا (ص) به عمرو بن حزم آنگاه که او را به یمن اعزام می داشت، او را به تقوای الهی و اجرای همه دستورات خدا فرمان می دهد، که خداوند تقواپیشه گان و نیکوکاران است. به او فرمان می دهد همانگونه که خداوند امر فرموده، همواره طرفدار حق باشد و مردم را به نیکی بشارت داده و به انجام آن مأمور کند و به مردم قرآن را تعلیم داده و به مسائل آن آشنا کند، و آنان را از منکرات بازدارد.

و اینکه انسانی جز با طهارت به قرآن دست نزند، و مردم را به اموری که به سود یا زیان آنان است آگاه کند، و در انجام حق با مردم همراهی کند و در ستمگریها بر آنان سخت

---

(۱)- «فاخبرهم ان الله فرض علیهم الصدقه، تؤخذ من اغنیائهم، فان هم طاعوا لک بذلک فإیّاك و كرائم اموالهم، و اتّق دعوه المظلوم فانه لیس بینه و بین

الله حجاب». (صحیح بخاری ۳/ ۷۳ کتاب المغازی، فرستادن ابو موسی و معاذ به یمن قبل از حجه الوداع).

(۲)- ان رسول الله (ص) حین بعث معاذا اوصاه و عهد الیه ثم قال له: یسّر و لا تعسّر، و بشّر و لا تنفّر. (سیره ابن هشام ۴/ ۲۳۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳

گیرد چرا که خداوند ستم را ناخوشایند دارد و از آن نهی نموده آنگاه که فرموده:
«أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَی الظَّالِمِینَ».

و اینکه مردم را به بهشت و به تلاش در رسیدن به آن بشارت دهد و مردم را از آتش و عمل در جهت آن، بیم دهد. و با مردم همنشینی کند تا فقاهت در دین را به آنان بیاموزد، و شعائر و واجبات و مستحبات حج و آنچه خداوند در حج اکبر و حج اصغر که عمره است، واجب فرموده به آنان تعلیم دهد.

و اینکه مردم را از نماز خواندن در یک لباس کوچک نهی کند مگر اینکه پوششی باشد که بتواند دو طرف آن را به دو شانه خود گره بزند. و مردم را از اینکه لباس کوچکی بپوشند که عورتشان آشکار شود بازدارد و از اینکه کسی موهایش را پشت سرش انباشته کند، نهی کند. و اگر در بین مردم هیجانهائی از قبیله گرائی و عشیره گرائی است آنان را از آن نهی کند .. و باید دعوت و گرایشات آنان به سوی خداوند عز و جل که شریکی برای او نیست باشد. پس کسانی که مردم را به خدا فرا نخوانده و به قبایل و عشایر دعوت کنند، باید با شمشیر، ادب شوند تا دعوت آنان به سوی خداوند یکتای بی شریک

گردد.

و مردم را به شاداب گرفتن وضو، صورت و دستها تا مرفق و پاها تا برآمدگی پا و مسح کشیدن به سر، همانگونه که خداوند متعال اینگونه دستورشان داده امر کند، و مردم را به نماز خواندن در وقت و اتمام رکوع و سجود و خشوع در نماز دستور دهد، و دستور دهد نماز صبح را پس از شکافته شدن فجر، نماز ظهر را پس از متمایل شدن خورشید، نماز عصر را آنگاه که خورشید به طرف مغرب پشت می کند، نماز مغرب را آنگاه که شب روی می آورد- و به تأخیر نیافتد تا ستارگان در آسمان پدیدار شوند- و نماز عشاء را در اول شب، به جای آورند.

و دستور دهد که به هنگام شنیدن ندای جمعه مردم در نماز جمعه شرکت کنند و به هنگام رفتن، غسل نمایند و نیز او را مأمور می کند که از غنیمت ها خمس خدا را دریافت دارد و آنچه خداوند بر مؤمنان از صدقات واجب کرده از زمینهائی که به وسیله چشمه یا آب باران سیراب می شوند یک دهم و آنچه به وسیله چاه و دست، آبیاری می شود یک بیستم دریافت کند، و در هر ده شتر دو گوسفند و در هر بیست شتر چهار گوسفند و در هر چهل گاو یک گاو و در هر سی گاو، یک گوساله نر یا ماده، و در هر چهل گوسفند بیابان چر، یک گوسفند، که همه اینها فریضه هائیست از باب زکات در اموال

مؤمنان، و هر که بیش از این خیرات کرد برای وی بهتر است. و اینکه هر یک از یهود یا نصاری که با طیب نفس

و از روی اخلاص دین اسلام را پذیرفت از مؤمنان محسوب می گردد. و هر سودی که برای مسلمانان است برای او نیز هست و هر خطر و زیان که متوجه مسلمانان است متوجه او نیز می باشد. و هر کس به یهودیت و یا نصرانیت خود باقی ماند به اجبار از دین خود برگردانده نمی شود و به عهده هر فرد غیر مسلمان بالغ که در ذمه و پناه مسلمانان زندگی می کند، مرد باشد یا زن، آزاد باشد یا بنده، یک دینار است یا به جای آن انواع پارچه و لباس، پس کسی که این وجه را بپردازد در ذمه خدا و رسول اوست. و هر کس ممانعت کند دشمن خدا و رسول خدا و مؤمنان است جمیعا.

«صلوات اللّه علی محمد و السلام علیه و رحمه اللّه و برکاته». «۱»

---

(۱)- بسم الله الرحمن الرحیم هذا بیان من الله و رسوله، یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، عهد من محمد النبی رسول الله (ص) لعمرو بن حزم حین بعثه الی الیمن، أمره بتقوی الله فی أمره کلّه، فان الله مع الذین اتقوا و الذین هم محسنون.

و أمره أن یأخذ بالحقّ کما أمره الله، و أن یبشّر الناس بالخیر و یأمرهم به، و یعلّم الناس القرآن و یفقههم فیه.

و ینهی الناس؛ فلا یمسّ القرآن انسان الا و هو طاهر. و یخبر الناس بالذی لهم و الذی علیهم. و یلین للناس فی الحقّ، و یشتدّ علیهم فی الظلم، فانّ الله کره الظلم و نهی عنه فقال: «ألا لعنه الله علی الظالمین».

و یبشّر الناس بالجنّه و بعملها، و ینذر الناس النار و عملها. و یستألف الناس حتّی یفقّهوا فی الدین، و

يعلّم الناس معالم الحجّ و سنّته و فريضته، و ما أمر الله به فى الحجّ الاكبر و الحج الاصغر، و هو العمره.

و ينهى الناس أن يصلّى أحد فى ثوب واحد صغير، الا أن يكون ثوبا يثنى طرفيه على عاتقيه، و ينهى الناس أن يحتبى أحد فى ثوب واحد يفضى بفرجه الى السماء. و ينهى أن يعقص أحد شعر رأسه فى قفاه. و ينهى اذا كان بين الناس هيج عن الدعاء الى القبائل و العشائر. و ليكن دعواهم الى الله- عز و جل- وحده لا- شريك له. فمن لم يدع الى الله و دعا الى القبائل و العشائر فليقطفوا بالسيف حتى تكون دعواهم الى الله وحده لا شريك له.

و يأمر الناس باسباغ الوضوء وجوههم و أيديهم الى المرافق و أرجلهم الى الكعبين و يمسحون برءوسهم كما أمرهم الله و أمر بالصلاه لوقتها، و اتمام الركوع و السجود و الخشوع، و يغلّس بالصبح، و بهجّر بالهاجره حين تميل الشمس، و صلاه العصر و الشمس فى الارض مدبره، و المغرب حين يقبل الليل لا يؤخر حتى تبدو النجوم فى السماء، و العشاء أوّل الليل. و أمر بالسعى الى الجمعه اذ نودى لها، و الغسل عند الرواح اليها.

و أمره أن يأخذ من المغانم خمس الله، و ما كتب على المؤمنين فى الصدقه من العقار عشر ما سقت العين و سقت السماء، و على ما سقى الغرب نصف العشر. و فى كل عشر من الابل شاتان، و فى كل عشرين-

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۴۵

ما اين كلام را با همه طولانى بودنش، بصورت كامل در اينجا آورديم زيرا چنانچه گفته شده، اين جامع ترين و طولانى ترين نامه ايست كه متن

آن از پیامبر اکرم (ص) در تاریخ مانده است و در ابواب مختلف فقه، ارباب سنن و مسانید، بدان توجه و استناد نموده اند، و برخی نیز ادعای اجماع کرده اند بر اینکه فقها و صحابه صدر اسلام طبق مضمون آن عمل می کرده اند، اگر چه ابواب مختلف آن را قطعه قطعه نموده و در برخی الفاظ آن اختلاف کرده اند.

کتاب تهذیب در شرح حال عمر بن حزم از نووی نقل نموده که می گفت:

«پیامبر اکرم (ص) او را آنگاه که جوانی هفده ساله بود به فرمانروائی نجران در یمن منصوب کرد و به همراه وی نامه ای ارسال فرمود که در آن واجبات و مستحبات و واجبات مالی و مسائل مربوط به جروح و دیات درج شده بود». «۱»

در این عهدنامه در ارتباط با وظایف حاکم، چند نکته مهم وجود دارد که یادآور می شویم:

۱- حاکم باید آنگونه که خداوند امر فرموده به حق عمل کند نه با اعمال رأی و سلیقه شخصی.

۲- مردم را همواره به نیکی بشارت داده و به انجام کارهای خیر مأمور کند.

۳- قرآن و مطالب آموزنده و گوناگون آن را به مردم تعلیم دهد.

- أربع شیاه. و فی کلّ أربعین من البقر بقره، و فی کل ثلاثین من البقر تبیع، جذع أو جذعه. و فی کل أربعین من الغنم سائمه وحدها، شاه. فانها فریضه الله التی افترض علی المؤمنین فی الصدقه، فمن زاد خیرا فهو خیر له.

و انّه من أسلم من یهودیّ أو نصرانیّ اسلاما خالصا من نفسه و دان بدین الاسلام فانّه من المؤمنین؛ له مثل مالهم، و علیه مثل ما علیهم. و من کان علی نصرانیته أو یهودیّته فانّه لا یردّ عنها. و علی کل حالم:

ذکر أو أنثی، حرّ أو عبـد، دینار واف أو عوضه ثیابا. فمن أدّی ذلک فانّ له ذمّه الله و ذمّه رسوله. و من منع ذلک فانّه عـدوّ لله و لرسوله و للمؤمنین جمیعا. صلوات الله علی محمد و السلام علیه و رحمه الله و برکاته».

(سیره ابن هشام ۴/ ۲۴۱؛ و تاریخ الطبری ۴/ ۱۷۲۷- ۱۷۲۹).

(۱)- ر. ک، تراتیب الاداریه، ۱/ ۱۶۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۶

۴- مردم را به اموری که سود یا زیان آنها در آن است راهنمائی کند.

۵- با بیچارگان و طرفداران حق با نرمی و مهربانی رفتار کند و در برابر ستمگران شدت به خرج دهد.

۶- در اداره کشور حسابرسی و تشویق و تنبیه داشته باشد.

۷- مردم را به فرا گرفتن مسائل دینی و تفقه در آن، مورد تشویق قرار دهد.

۸- احکام حج و سایر واجبات و مستحبات مردم را به آنان بیاموزد.

و نکته های دیگری از این قبیل که از مجموعه آن و از آنچه پیش از این به نقل از پیامبر اکرم (ص) خوانده شد [دستور العمل آن حضرت به معاذ بن جبل]، انتظارات آن حضرت از حاکم اسلامی مشخص می شود.

۹- در نهج البلاغه آمده است:

«بار خـدایا تو می دانی که آنچه ما بـدنبال آن هستیم بخاطر علاقه به سـلطنت و یا چنگ افکنـدن به چیزی از حطام دنیا نیست، بلکه بـدان جهت است که دین تو را به جامعه بازگردانیم و اصـلاح را در شـهرهای تو آشـکار نمائیم، تا بنـدگان سـتمدیده تو امنیت یابند و حدود اجراء نشده تو به اجراء درآید». «۱»

پیش از این به نقل از کتاب تحف العقول در خطبه ای منسوب به آن حضرت و یا سید الشهداء امام حسین

(ع) [به اختلاف نقل] نظير اين مطلب گذشت. «۲»

از اين كلام استفاده مى شود كه امير المؤمنين (ع) در مقابل مسائلى كه مى گذشت ساكت نبوده است، بلكه پيوسته درصدد پيدا نمودن راهى بوده و براى بازگرداندن حكومت احتجاج مى فرموده است، اما اين طلب و پيگيرى براى رياست طلبى و دنياخواهى و مقام نبوده، بلكه براى احياى معالم دين و اصلاح شهرها و رفع ظلم و اقامه حدود اجراء نشده الهى، بوده است.

---

(۱)- اللهم انك تعلم انه لم يكن الذى كان منّا منافسه فى سلطان، و لا التماس شيئى من فضول الحطام و لكن لنردّ المعالم من دينك و نظهر الاصلاح فى بلادك فيأمن المظلومون من عبادك و تقام المعطّله من حدودك. (نهج البلاغه خطبه ۱۳۱، فيض/ ۴۰۶، لح/ ۱۸۹).

(۲)- ر. ك، تحف العقول/ ۲۳۹.

۱۰- باز در نهج البلاغه از ابن عباس منقول است كه گفت:

«در سرزمين ذى قار [در مسير حركت به سوى بصره در جنگ جمل] در حالى كه آن حضرت به وصله زدن كفش خويش مشغول بود بر آن حضرت وارد شدم. حضرت به من فرمود: «اين لنگه كفش چقدر ارزش دارد؟» گفتم ارزشى ندارد، حضرت فرمود:

«به خدا سوگند اين كفش از حكومت بر شما نزد من محبوب تر است مگر اينكه حقى را اقامه نموده و يا باطلى را دفع نمايم». «۱»

اين كلام با همه كوتاهى آن، همه وظايفى كه بر عهده حاكم اسلامى است را در بر دارد يعنى «اقامه حق و از بين بردن باطل».

۱۱- باز در نهج البلاغه آمده است:

«اگر افراد در صحنه حضور نيافته و به وجود ياور، حجت اقامه نگرديده بود و خداوند نيز از دانشمندان پيمان نگرفته بود كه بر شكم بارگى ظالم و گرسنگى مظلوم تن در ندهند، ريسمان شتر خلافت را بر كوهانش مى افكندم و آخرش را با همان كاسه اولش آب مى دادم و قطعا مى يافتيد كه دنياى شما در نزد من از آب عطسه بز كم ارزش تر است». «۲»

در متن عربى اين روايت «كظّه»- به كسر كاف و تشديد ظاء- به معنى شكم بارگى و آن حالتى است كه براى انسان از پرى شكم حاصل مى گردد و «سغب» به معنى گرسنگى است و «عفطه عنز» به معنى آبى است كه از بينى بز به هنگام عطسه

پراکنده می گردد.

از این حدیث شریف استفاده می شود که بر مسلمانان به ویژه اهل علم که با مذاق شرع و عنایت اسلام به عدالت اجتماعی واقف هستند، جایز نیست در برابر اختلاف

---

(۱)- دخلت علی امیر المؤمنین (ع) بذی قار و هو یخصف نعله، فقال لی: ما قیمه هذه النعل؟ فقلت

لا قیمه لها.

فقال- علیه السلام-: و الله لهی احب الیّ من امرتکم الا أن اقیم حقا او ادفع باطلا. (نهج البلاغه خطبه ۳۳/ لح ۷۶، فیض/ ۱۱۱).

(۲)- لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظّه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس اولها، و لألفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عفطه عنز. (نهج البلاغه، فیض/ ۵۲، لح/ ۵۰، خطبه ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۸

فاحش طبقاتی که به سبب غصب حقوق ضعفاء و مستضعفین توسط قدرتمندان انجام گرفته، ساکت بمانند، و احقاق حقوق نیز جز با تحصیل قوه و قدرت امکان پذیر نیست، پس به همین جهت واجب است به تشکیل دولت و حکومت اقدام نموده و در پناه آن به احقاق حقوق ضعفاء بپردازند.

علاوه بر آن به این نکته، باید همواره توجه داشت که خداوند سبحان انسان را بدون اینکه همه مایحتاج زندگی او را خلق نموده باشد، نیافریده است، و اگر در جامعه فقر شدید و یا کمبود فاحش در زندگی برخی افراد، مشاهده می گردد این ناشی از کمبود امکانات طبیعی برای زندگی نیست، بلکه منشأ آن ستمگری برخی از مردم بر برخی دیگر و یا کفران نعمت های خداوند و عدم استخراج و بهره گیری از نعمت های سرشار الهی است. «۱»

خداوند سبحان در سوره ابراهیم پس از یادآوری اصول نعمت های الهی می فرماید:

«وَ آتاکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ، وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوها، إِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ کَفّارٌ. «۲»

و هر آنچه را بخواهید خداوند به شما عطا فرموده، و اگر نعمت های خدا را شمارش

کنید نتوانید آن را به پایان برد، همانا انسان ستمگری کفرانگر است».

روشن است که مراد از سؤال و درخواست در این آیه شریفه همان نیاز تکوینی است که در ذات موجودات نهفته است، از این رو خداوند سبحان دلیل کمبودهای موجود در جامعه را در دو امر بیان فرموده، یکی ظلم و ستمگری افراد بر یکدیگر و دیگری کفران [استفاده نکردن یا بد استفاده کردن از نعمت های الهی] و این نکته ایست شایان دقت و توجه.

---

(۱)- تلویزیون چندی پیش از قول یکی از دانشمندان نقل می کرد که همین دریاها می تواند سی میلیارد انسان را تغذیه کند، اما بشر نمی تواند بصورت مطلوب از امکانات آن استفاده کند، در نظام تکوین الهی کمبودی وجود ندارد. (الف- م، جلسه ۱۲۱ درس)

(۲)- ابراهیم (۱۴)/ ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹

در نهج البلاغه نیز به نقل از امیر المؤمنین (ع) آمده است: «همانا خداوند سبحان قوت فقرا را در اموال ثروتمندان فرض فرموده، و هرگز فقیری گرسنه نمانده مگر اینکه از حق او ثروتمندی بهره یافته، و خداوند متعال از این جهت آنان را مورد سؤال و مؤاخذه قرار خواهد داد». «۱»

۱۲- در نهج البلاغه در رد خوارج آمده است:

«اینان می گویند حکومت جز برای خدا نیست، با اینکه مردم نیازمند به حاکم هستند، نیکوکار باشد یا بدکار. در پرتو حکومت است که شخص مؤمن تلاش و کار می کند و وظایف خویش را انجام می دهد و کافر به بهره دنیائی خود می رسد و خداوند در پرتو آن سرآمدها را به پایان برده [هر چیزی به پایان طبیعی خود می رسد] و مالیات گردآوری می شود و با دشمنان کارزار می گردد و راهها امنیت می یابد و حق ضعیف از قوی

گرفته می شود تا آنگاه که نیکوکار راحتی یابد و از شر بدکار رهائی حاصل گردد». «۲»

۱۳- باز در نهج البلاغه در مورد بازگرداندن املاک و اموال عثمان به بیت المال می فرماید:

«به خدا سوگند اگر دریابم که با این اموال زنان تزویج شده و کنیزکان خریداری شده اند باز آنها را بازمی گردانم چرا که عدالت فراگیر است و کسی که عدالت بر وی ناگوار باشد، حکومت ستم به مراتب بر وی ناگوارتر است». «۳»

از این حدیث شریف استفاده می شود که یکی از وظایف حاکم اسلامی بازگرداندن اموال غصب شده عمومی مردم به صاحبانش می باشد، و ما پس از این در

---

(۱)- ان الله سبحانه فرض فی اموال الاغنیاء اقوات الفقراء، فما جاع فقیر الّا بما متّع به غنی، و الله تعالی سائلهم عن ذلک. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۴۲، لح/ ۵۳۳، حکمت ۳۲۸).

(۲)- هؤلاء یقولون: لا امره الا لله، و انه لا بد للناس من امیر برّ أو فاجر، یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر و یبلّغ الله فیها الاجل و یجمع به الفی ء و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۵، لح/ ۸۲، خطبه ۴۰).

(۳)- و الله لو وجدته قد تزویج به النساء و ملک به الاماء لرددته، فان فی العدل سعه، و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق. (نهج البلاغه، فیض/ ۶۶، لح/ ۵۷، خطبه ۱۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۰

فصلی که درباره «وجوب اهتمام امام نسبت به اموال مسلمانان» گشوده ایم، باز این خطبه را همراه با شرح و تفسیر و روایات دیگری در این زمینه به نقل از شرح ابن ابی الحدید و کتاب «دعائم الاسلام» «۱»

مطرح خواهیم کرد.

۱۴- باز در نهج البلاغه آمده است:

«بر عهده امام نیست مگر آنچه از امر الهی بر دوش می کشد، بر وی نیست مگر ابلاغ موعظه و کوشش در نصیحت مردم و زنده کردن سنت و اقامه حدود بر کسانی که مستحق آن هستند و دادن سهمیّه ها به اهلش» «۲»

۱۵- باز در نهج البلاغه در خطاب آن حضرت (ع) به عثمان آمده است:

«بدان که بهترین بندگان در پیشگاه خدا امام عادلی است که خود هدایت یافته و دیگران را نیز هدایت کند، پس سنت های معلوم را بپاداشته و بدعت های مجهول را بمیراند». «۳»

از این کلام شریف استفاده می شود که یکی از وظایف امام عادل این است که سنت ها را احیاء کرده و بدعت ها را بمیراند.

۱۶- باز در نهج البلاغه آمده است:

«ای مردم! همانا برای من بر شما حقی است و برای شما بر من حقی، اما حق شما بر من این است که شما را نصیحت نموده و حقوق شما را به شما بپردازم و شما را تعلیم

---

(۱)- کتاب دعائم الاسلام تألیف قاضی نعمان مصری است و در اینکه وی اسماعیلی مذهب بوده و یا شیعه امامی، اختلاف است اما در هر صورت کتاب دعائم الاسلام وی مورد توجه خلفای فاطمی و اسماعیلی بوده و حکومت وقت این کتاب را به رسمیت شناخته است.

کتاب دعائم الاسلام گرچه سند درستی ندارد اما می تواند برخی از روایات را توضیح بدهد، مانند تفسیر عیاشی که با اینکه سند ندارد اما برخی از روایت های کافی در آن آمده است. (الف- م، جلسه ۱۲۱ درس).

(۲)- انه لیس علی الامام الا ما حمّل من امر ربّه، الا البلاغ فی الموعظه و الاجتهاد فی النصیحه و الاحیاء للسنه و اقامه الحدود علی مستحقیها و اصدار السهمان علی اهلها. (نهج البلاغه، فیض/ ۳۱۱، لح/ ۱۵۲، خطبه ۱۰۵)

(۳)- فاعلم ان افضل عباد الله عند الله امام عادل هدیّ و هدی، فأقام سنه معلومه و امات بدعه مجهوله».

(نهج البلاغه، فیض/ ۵۲۶، لح/ ۲۳۴، خطبه ۱۶۴).

دهم تا نادان نمانید، و تربیت کنم تا علم و

دانش فراگیرید، و اما حق من بر شما این است که به بیعت من وفادار بمانید، و در آشکار و نهان نصیحت و خیرخواهی (حکومت) را از دست ندهید و آنگاه که شما را بخوانم اجابت کنید و هرگاه فرمان دادم، اطاعت نمائید». «۱»

مفاد حدیث روشن است و نیازمند به توضیح نیست، و در نهج البلاغه از اینگونه کلمات که وظایف حاکم اسلامی در آن آمده است بسیار زیاد است به ویژه در نامه آن حضرت به مالك اشتر «۲»، که بجاست در این ارتباط به آن مراجعه شود.

۱۷- در غرر و درر آمدی از امیر المؤمنین (ع) منقول است که فرمود:

«بر امام است که بر اهل ولایت خویش حدود اسلام و ایمان را تعلیم دهد» «۳».

روشن است که مراد به اهل ولایت، همه کسانی هستند که بگونه ای تحت سرپرستی و در حیطه امامت وی هستند «۴».

۱۸- در کلامی از آن حضرت (ص) ضمن نامه ای که به معاویه نگاشته

و پیش از این نیز به درج آن پرداختیم آمده است:

«و آنچه از حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان پس از آنکه امامشان بمیرد و یا کشته شود، واجب می باشد،- چه آن امام بر هدایت باشد یا ضلالت، مظلوم باشد یا ظالم، ریختن خونش حلال باشد یا حرام-، اینست که هیچ عمل و کار جدیدی انجام ندهند و دست و پا پیش نیاورده و جلو نگذارند و هیچ چیزی را شروع نکنند، مگر اینکه برای خویش امام پاکدامن دانا، پارسا و آگاه به قضاوت و سنت، معین کنند، کسی که

---

(۱)- «أیها الناس ان لی علیکم حقا و لکم علیّ حق، فاما حقکم علیّ، فالنصیحه لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا. و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه و النصیحه فی المشهد و المغیب و الاجابه حین ادعوکم و الطاعه حین آمرکم». (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۴، لح ۷۹، خطبه ۳۴).

(۲)- نهج البلاغه، فیض/ ۹۹۱، لح ۴۲۶، نامه ۵۳.

(۳)- «علی الامام ان یعلّم اهل ولایته حدود الاسلام و الایمان» (غرر و درر ۴/ ۳۱۸، حدیث ۶۱۹۹).

(۴)- از این روایت استفاده می شود که امام باید سوادآموزی و آموزش و پرورش را در تمام کشور حتی در روستاها و عشایر و مناطق دوردست گسترش دهد و خواندن و نوشتن و مسائل اسلامی را به آنان بیاموزد.

(الف- م، جلسه ۱۲۱ درس)

کارهای اجتماعی و حکومتی آنان را جمع و جور و سروسامان دهد و بین آنان قضاوت کند و حق ستمگران را از ستمدیدگان بازگیرد، حدود و ثغور و امنیت آنان را حفظ، مالیاتشان را گردآوری، مراسم حجّشان (حج یا نماز جمعه آنان- طبق نقل بحار-) را اقامه کند و صدقاتشان را جمع آوری نماید» «۱».

۱۹- باز پیش از این از کتاب محکم و متشابه به نقل از تفسیر نعمانی

از امیر المؤمنین (ع) نقل شده که فرمود:

«مردم مجبور هستند امامی داشته باشند که رهبری آنان را به عهده گیرد، کسی که آنان را امر و نهی نماید، حدود را بین آنان اقامه کند، با دشمنان بجنگد و غنائم را تقسیم نماید، فرائض را مشخص کند، آنان را به آنچه به صلاح آنهاست راهنمائی و از آنچه به زیان آنهاست برحذر دارد، زیرا امر و نهی (که دو پایه و رکن حکومت ها است) یکی از اسباب بقاء خلق است وگرنه- اگر امر و نهی در بین نباشد- تشویق و ترس از بین رفته و کسی از اعمال ناشایست بازداشته نمی شود و صلاح اندیشی و تدبیر به فساد می گراید و این سبب هلاکت بندگان می گردد.

پس تمامیت امر بقاء و حیات، در خوردنی ها و نوشیدنی ها و مسکن و پوشاک و ازدواج و حلال و حرام، همانا امر و نهی است، زیرا خداوند سبحان مردم را بگونه ای خلق نفرموده که از همه آنها بی نیاز باشند و ما اولین مخلوق که همان حضرت آدم (ع) باشد را می یابیم که زندگی و بقاء برای وی میسر نمی گردید مگر بوسیله امر و نهی» «۲».

---

(۱)- «و الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم او یقتل، ضالا کان او مهتدیا مظلوما کان او

ظالما حلال الدم او حرام الدم ان لا يعملوا عملا و لا يحدثوا حدثا و لا يقدّموا يدا و لا رجلا و لا يبدءوا بشى ء قبل ان يختاروا لانفسهم اماما عفيفا عالما ورعا عارفا بالقضاء و السنه، يجمع امرهم و يحكم بينهم و يأخذ للمظلوم من الظالم حقه و يحفظ اطرافهم و يجبى فيئهم و يقيم حجّتهم (حجّهم و جمعتهم- البحار) و يجبى صدقاتهم»). (كتاب سليم بن قيس/ ۱۸۲)

(۲)- «لا بد للامه من امام يقوم بامرهم فيأمرهم و ينهاهم و يقيم فيهم الحدود و يجاهد العدوّ و يقسم الغنائم و يفرض الفرائض و يعرّفهم ابواب ما فيه صلاحهم و يحذّرهم ما فيه مضارّهم اذ كان الامر و النهى احد اسباب بقاء الخلق و الا سقطت الرّغبه و الرّهبه و لم يرتدع و لفسد التدبير و كان ذلك سببا لهلاك العباد، فتمام امر البقاء و الحياه فى الطعام و الشراب و المساكن و الملابس و المناكح من النساء و الحلال و الحرام، الامر و النهى، اذا كان سبحانه لم يخلقهم بحيث يستغنون عن جميع ذلك و وجدنا اول المخلوقين و هو آدم (ع) لم يتم له البقاء و الحياه الا بالامر و النهى». (المحكم و المتشابه/ ۵۰)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۵۳

۲۰- در خبر طولانى عبد العزيز بن مسلم

به نقل از امام رضا (ع) (كه پيش از اين خوانده شد) آمده بود:

«امامت، زمام دين، نظام مسلمانان، صلاح دنيا و عزت مؤمنين است، امامت اساس اسلام رشد يابنده و شاخه هاى بالنده آن است. تماميت نماز و زكاه و روزه و حج و گردآورى ماليات و صدقات و اجراى حدود و احكام و حراست از كرانه ها و مرزهاى اسلام، همه توسط امام

است.

امام حلال خدا را حلال و حرام وی را حرام می نماید، وی حدود خدا را اقامه نموده و از دین خدا دفاع می کند و مردم را با حکمت و موعظه نیکو و دلیلهای رسا به راه پروردگار خویش، فرا می خواند» «۱».

۲۱- در خبر فضل بن شاذان از امام رضا (ع) که پیش از این خوانده شد آمده بود:

«پس اگر کسی بگوید چرا خداوند اولی الامر قرار داد و مردم را به اطاعت آنان فرا خوانده، گفته می شود بخاطر دلائل بسیار:

یکی اینکه: مردم در حد محدودی نگاهداشته شده اند و بخاطر فسادی که متوجه آنان می شود مأمور شده اند از این حد تجاوز نکنند، و این معنی حاصل نمی گردد مگر به اینکه فردی امین بر آنان گماشته شود ... و آنان را از تعدی و وارد شدن در امور که ممنوع شده اند بازدارد، زیرا اگر اینچنین نبود هر کس می توانست از منفعت و لذت خود حتی در موردی که از ناحیه آن فسادی به دیگران متوجه می شود دست برندارد، پس بدین سبب خداوند برای آنان فرمانروائی که آنان را از فساد بازدارد و حدود و احکام خدا را بین آنان اقامه کند، مشخص فرموده است.

دیگر اینکه ما هیچ فرقه ای از فرقه ها و هیچ ملتی از ملتها را در طول تاریخ نمی یابیم که بدون رئیس و زمامدار به زندگی و حیات خود ادامه داده باشند، چرا که آنان در امر دین و دنیای خود قهرا به زمامدار نیازمند بوده اند. و از حکمت حکیم [خداوند سبحان] بدور است که مردم را نسبت به چیزی که بدان نیازمندند و الزاما باید

---

(۱)- «ان الامامه زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین. ان الامامه اسّ الاسلام النامی و فرعه السامی. بالامام تمام الصلاه و

الزکاه و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفی ء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف. الامام یحل حلال الله و یحرم حرام الله و یقیم حدود الله و یذبّ عن دین الله و یدعو الی سیل ربه بالحکمه و الموعظه الحسنه و الحجه البالغه». (کافی ۱/ ۲۰۰، تحف العقول/ ۴۳۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴

داشته باشند، محروم نموده باشد، کسی که همراه با وی با دشمنانشان جهاد کند و او درآمدهای عمومی را بینشان تقسیم کند، نماز جمعه و جماعتشان را اقامه نماید و دست ستمگر را از سر ستمدیده آنان بازدارد.

دیگر اینکه: اگر خداوند برای آنان پیشوا و فرمانروا و امانتدار و نگهبان و نگهدار قرار نداده بود، شریعت به فرسودگی می گرایید و دین از دست می رفت و سنت و احکام دگرگون می شد و بدعت گذاران بر آن می افزودند و بی دینان از آن می کاستند و مسائل بر مسلمانان مشتبه می گردید، چرا که ما مردم را ناقص و نیازمند و غیر کامل می یابیم علاوه بر همه اختلافها و تفاوت درخواستها و پراکندگی جهتهائی که با یکدیگر دارند، پس اگر خداوند سبحان برای حفظ شریعت، زمامدار و محافظ قرار نداده بود، چنانچه گفتیم مردم به فساد کشیده می شدند و مسائل شرعی و سنت ها و احکام و ایمان دگرگون می شد و در این ارتباط، همه خلق به فساد و تباهی می گراییدند» «۱».

---

(۱)- «فان قال: فلم جعل اولی الامر و أمر بطاعتهم، قیل: لعلل کثیره: منها: أنّ الخلق لمّا وقفوا علی حدّ محدود و أمروا أن لا یتعدوا ذلک الحد لما فیه من فسادهم لم یکن یثبت ذلک و لا

يقوم الا بأن يجعل عليهم فيه أمينا ... يمنعهم من التعدّى و الدخول فيما حظر عليهم، لانه لو لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذّته و منفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيّما يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الاحكام.

و منها: أنّا لا نجد فرقه من الفرق و لا ملّه من الملل بقوا و عاشوا الا بقيّم و رئيس، لما لا بدّ لهم منه فى أمر الدين و الدنيا، فلم يجز فى حكمه الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنه لا بدّ لهم منه و لا قوام لهم إلّا به فيقاتلون به عدوّهم و يقسمون به فيئهم و يقيم لهم جمعتهم و جماعتهم و يمنع ظالمهم من مظلومهم.

و منها: أنّه لو لم يجعل لهم اماما قيما أمينا حافظا مستودعا لدرست الملّه و ذهب الدين و غيّرت السنّه (السنن- العلل). و الاحكام و لزاد فيه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبّهوا ذلك على المسلمين، لأنّا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم و اختلاف أهوائهم و تشتت أنحائهم (حالاتهم- العلل)، فلو لم يجعل لهم قيّما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بيّنا و غيّرت الشرائع و السنن و الاحكام و الايمان و كان فى ذلك فساد الخلق أجمعين». (عيون اخبار الرضا ۲/ ۱۰۰، باب ۳۴، حديث ۱، و علل الشرايع ۱/ ۹۵ باب ۱۸۲ حديث ۹).

در اين روايت در ارتباط با وظايف حاكم اسلامى سه محور اساسى، مشخص شده است:

۱- اجراى مقررات دين و شريعت الهى ۲- حفظ اجتماع مسلمانان و دفاع از مصالح عمومى جامعه ۳- جلوگيرى از تحريفها و عوامل فاسدكننده دين. ملاحظه مى فرمائيد كه

در این روایت هم امور سیاسی و هم امور دینی به عهده حاکم اسلامی گذاشته شده، هم اقامه نماز جمعه و جماعت و هم حراست از مسلمانان و حدود اسلام. (الف- م، جلسه ۱۲۱ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۵

۲۲- پیش از این در خبر حنان از پدرش از امام محمد باقر (ع) خوانده شد که فرمود:

پیامبر خدا (ص) فرمود: امامت شایسته نیست مگر برای فردی که در وی سه خصلت باشد: ورع و تقوائی که او را از معصیت خدا بازدارد، حلمی که با آن بتواند بر غضب خود مسلط شود، و نیک حکومت راندن بر کسانی که حکومت آنان را به عهده دارد تا جائی که برای آنان همانند پدری مهربان باشد» «۱».

و در روایت دیگری اینگونه آمده است: «تا اینکه برای رعیت همانند پدری مهربان باشد» «۲».

از این روایت استفاده می شود که فرمانروای مردم برای مردم باید همانند پدری مهربان که قلب وی مالامال از محبت و لطف نسبت به فرزندانش است باشد، تا ناتوانی و کمبودهای آنان را با قوت و امکانات خود جبران کند و هرگز با خشونت و غضب با آنان روبرو نگردد.

۲۳- در خبر سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«از حکومت بپرهیزید چرا که حکومت مخصوص امامی است که آگاه به قضاوت بوده و در بین مسلمانان با عدالت عمل کند، همانند پیامبر یا وصی پیامبر» «۳».

طبق این روایت یکی از وظایف رهبر، حل و فصل اختلافات و از بین بردن خصومت هائی که بین مردم ایجاد شده است بر اساس حق و عدالت، چه بصورت مستقیم و یا با واسطه و وسیله می باشد.

۲۴- در کنز العمال آمده است:

---

(۱)- «قال رسول الله (ص): لا تصلح الامامه الا لرجل فیه ثلاث خصال: ورع یحجزه عن معاصی الله و حلم یملك به غضبه، و حسن الولایه علی من یلی حتی یکون لهم کالوالد الرحیم». (کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیه، حدیث ۸)

(۲)- «حتی یکون للرعیه کالاب الرحیم». (کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیه، حدیث ۸).

(۳)- «اتقـوا الحکومه، فـان الحکومه انمـا هی للامـام العـالم بالقضـاء العـادل فی المسـلمین لنـبی (کنـبی خ. ل) او وصـی نـبی».
(الوسائل ۱۸/ ۷، باب ۳ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۶

«بر والی پنـج خصـلت [وظیفه] است: گردآوری مالیـات از جای خود، و مصـرف آن در جای خود، کمک و یاری رسانـدن به مردم توسط بهترین افراد و اینکه سپاهیانش را بیش از اندازه در سـرحدات و مرزها نگاه ندارد، که این باعث هلاکت آنان می گردد، و اینکه کار مردم را به فردا نیفکند» «۱». (در برخی نسخه ها آمده و اینکه کار امروز را به فردا نیفکند).

در نهایه ابن اثیر در توضیح این روایت آمده است:

«تجمیر الجیش: یعنی لشکریان را در سرحدات و مرزها محبوس کند، و

نگذارد که آنان به نزد اهل و عیال خویش [برای مرخصی] بازگرداند» «۲».

۲۵- روایات مستفیضه دیگری که از آنها استفاده می شود

که امامت در حکم بند تسبیح و نظام امت است: در برخی از آنها، مطلب به این مضمون آمده بود:

«جایگاه فرمانروا، جایگاه بند تسبیح است نسبت به دانه ها، که آنها را در کنار یکدیگر گرد می آورد، پس آنگاه که ریسمان پاره شود دانه ها هر یک به سوئی پراکنده می شوند، آنگاه اطراف آن را نمی توان جمع آوری نمود» «۳».

پس بر امام مسلمانان واجب است کارهای مردم را منظم کند و بین آنان وحدت کلمه ایجاد کند و ریشه های اختلاف و تفرقه را از جامعه ریشه کن کند تا مردم در برابر دشمنان همانند دست واحد شوند و مردم به برکت وجود وی مصداق این حدیث که از پیامبر خدا (ص) منقول است گردند: «مثل مؤمنان در دوستی و عطوفت و مرحمت به یکدیگر همانند یک پیکر است که اگر عضوی از آن دچار مرض گردد، سایر اعضاء نیز با تحمل بیداری و تب با او همراهی و همدردی می کنند» «۴».

---

(۱)- «علی الوالی خمس خصال: جمع الفی ء من حقه و وضعه فی حقه و أن یستعین علی امورهم بخیر من یعلم، و لا یجمّرهم فیهلکهم، و لا- یؤخر امرهم لغد». (و لا- یؤخر امر یوم لغد خ. ل) (عق عن وائله) (کنز العمال ۶/ ۴۷، باب ۱ از کتاب الاماره و القضاء، فصل ۳، حدیث ۱۴۷۸۹).

(۲)- «تجمیر الجیش: جمعهم فی الثغور و حبسهم عن العود الی اهلهم» (نهایه ابن اثیر ۱/ ۲۹۲).

(۳)- «و مکان القیّم بالامر مکان النظام من الخرز یجمعه و یضمه، فاذا انقطع النظام تفرّق الخرز و ذهب ثم لم یجتمع بحذافیره ابدا. (نهج

البلاغه، فیض/ ۴۴۲، لح/ ۲۰۳، خطبه ۱۴۶).

(۴)- «مثل المؤمنین فی توادّهم و تعاطفهم و تراحمهم مثل الجسد اذا اشتکی منه شی ء تداعی له سائر الجسد بالسهر و الحمیّ. (مسند احمد ۴/ ۲۷۰. به نقل از پیامبر خدا «ص»).-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷

[آیات و روایات راجع به سیاست خارجی]

اشاره

در اینجا آیات و روایات بسیار دیگری نیز وجود دارد که از آن وظایف و تکالیف حاکم اسلامی و مسلمانان در مسائل سیاست خارجی و ارتباط آنان با سایر امم و مذاهب استفاده می گردد که برخی از آنها را به مناسبت در اینجا یادآور می شویم و ان شاء الله بحث تفصیلی آن در فصلی مستقل خواهد آمد.

[آیات]

۲۶- خداوند متعال می فرماید:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِکُمْ، لا یَأْلُونَکُمْ خَبالًا. وَدُّوا ما عَنِتُّمْ.

قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ، وَ ما تُخْفِی صُدُورُهُمْ أَکْبَرُ. قَدْ بَیَّنّا لَکُمُ الْآیاتِ إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ «۱»- ای اهل ایمان غیر همدینان خود را دوست صمیمی و همراز مگیرید، چرا که آنان از خلل و فساد در کار شما ذره ای کوتاهی نکنند، آنان همیشه مایلند که شما در رنج و سختی باشید، دشمنی شما را بر زبان خویش آشکار سازند در صورتی که آنچه در دل پنهان دارند بیش از آنست که بر زبانشان آشکار می شود، ما آیات خود را بر شما روشن کردیم اگر خرد و اندیشه بکار بندید».

۲۷- و نیز می فرماید:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْیَهُودَ وَ النَّصاری أَوْلِیاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْض. وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ، إِنَّ اللّهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظّالِمِینَ* فَتَرَی الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ یُسارِعُونَ فِیهِمْ یَقُولُونَ نَخْشی أَنْ تُصِیبَنا دائِرَةٌ. فَعَسَی اللّهُ أَنْ یَأْتِیَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَیُصْبِحُوا عَلی ما أَسَرُّوا فِی أَنْفُسِهِمْ نادِمِینَ «۲»- ای اهل ایمان یهود و نصاری را به دوستی خود مگیرید آنان برخی دوستدار- یا صاحب اختیار- برخی دیگرند، و هر یک از شما مؤمنان با آنها دوستی کند (یا ولایت آنان را بپذیرد)

به حقیقت از آنها خواهد بود، همانا خداوند، ستمکاران را هدایت نخواهد کرد* گروهی از کسانی که دلهاشان ناخوش است (منافقین) را خواهی دید که در راه دوستی آنان می شتابند و می گویند از

- سعدی نیز همین مضمون را به شعر درآورده آنجا که می گوید:

بنی آدم اعضاء یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی (مقرر)

(۱)- آل عمران (۳)/ ۱۱۸

(۲)- مائده (۵)/ ۵۱ و ۵۲.

آن می ترسیم که مبادا آسیبی به ما برسد، باشد که خداوند برای مسلمانان پیروزی یا امر دیگری از سوی خود پیش آرد تا آنان (منافقان) از آنچه در دل نهان کردند پشیمان شوند».

و آیات دیگری از این قبیل که مسلمانان را از پذیرش (حاکمیت کفار) و دوستی آنان نهی فرموده است.

۲۸- و نیز می فرماید:

«وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا «۱»- هرگز خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی (حاکمیتی) را قرار نداده است.

پس هرگونه ارتباط و علاقه ای که موجب تسلط کفار بر مسلمانان شود چنانچه ما در زمان خود در جهان اسلام شاهد آن هستیم بی تردید در شریعت اسلام مورد نهی قرار گرفته و خداوند سبحان همواره مسلمانان را به جهاد و مبارزه با کفار و منافقین و سخت گرفتن بر آنان و تجهیز نیرو برای مقابله با آنان دستور فرموده است، و آیات و روایتهای بسیاری بر این معنی دلالت دارد که برخی از آنها پیش از این در فصل جهاد همین کتاب [جلد اول بخش سوم] گذشت که می توان بدان

مراجعه نمود.

از سوی دیگر در کنار این آیات و روایات، ادله دیگری نیز آمده که دلالت بر نرمش و لزوم خوش رفتاری و نیکی با آنان را دارد، البته در صورتی که با مسلمانان به جنگ و قتال برنخیزند و قصد بیرون راندن مسلمانان را از شهر و دیارشان نداشته باشند که برخی از آنها را در ذیل یادآور می شویم «۲»:

۲۹- «لا یَنْهاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یُخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیْهِمْ، إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ* إِنَّما یَنْهاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ قاتَلُوکُمْ

---

(۱)- نساء (۴)/ ۱۴۱.

(۲)- من به آقایان سفارش می کنم که قرآن زیاد مطالعه کنید و در کارهای تحقیقاتی خود از آن استفاده کنید برای اینکه قرآن تبیان کل شی ء و مورد قبول و مرضی همه فرقه های اسلامی اعم از سنی و شیعه است، قرآن می گوید نباید ریگان [رئیس جمهور وقت آمریکا] و آنان که فکر سلطه بر کشورهای اسلامی دارند را همراز خود بدانید. (الف- م، جلسه ۱۲۲ درس).

فِی الدِّینِ وَ أَخْرَجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ وَ ظاهَرُوا عَلی إِخْراجِکُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ، وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ «۱»- خدا شما را از دوستی آنان که با شما در دین قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون نرانده اند نهی نمی کند، بلکه با آنها به عدالت و انصاف رفتار کنید که خداوند افراد دادگر را بسیار دوست دارد* خداوند تنها شما را از دوستی کسانی که در دین با شما قتال کرده و شما را از وطن خویش بیرون کردند و برای بیرون راندن شما همدست شدند، نهی می کند، تا

آنها را دوست و سرپرست خویش نگیرند، و کسانی که دوستی و ولایت آنان را بپذیرند پس به حقیقت همینان ظالم و ستمکارند».

۳۰- و نیز پس از دستور به تجهیز نیرو علیه کفار می فرماید:

«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «۲» و اگر سر تسلیم فرود آوردند با آنان با مسالمت رفتار کن و بر خداوند توکل کن که او شنوا و داناست».

[روایات]

۳۱- و در امان نامه ای که پیامبر اکرم (ص) برای اهل «ایله» [بندری در سرزمین فلسطین که اکنون در اشغال اسرائیل است] می نویسد، آمده است:

«بسم الله الرحمن الرحیم، این امان نامه ای است از سوی خدا و محمد نبی، فرستاده خدا به یوحنا فرزند روبه و اهل ایله و برای کشتی ها و وسایل حمل و نقل آنها و برای محدوده دریا و سرزمین خشکی آنها که در ذمه خدا و ذمه محمد پیامبر خدا (ص) هستند و برای هر کسی که با آنان است و هر کس از اهل شام و یمن و کشتی رانان که از آن سرزمین عبور می کنند و ... «۳»

۳۲- و در نامه پیامبر اکرم (ص) برای اهل نجران که نصرانی بودند آمده است:

«و نجران و کناره های آن در پناه و ذمه خدا و ذمه محمد پیامبر خدا می باشند اینان، جان، ملت، اراضی، اموال، افراد حاضر و غایب، کاروانها، پیکها و نمایندگانشان، در ذمه می باشند. و وضعیتی که اینان بر آن هستند و نیز هیچ حقی از حقوق و زندگی شان تغییر داده نمی شود و هیچ پاپ و اسقفی از مقام و منصب خویش و هیچ کشیشی از

---

(۱)- ممتحنه (۶۰) ۸ و ۹

(۲)- انفال- ۸-

(۳)- بسم الله الرحمن الرحيم، هـذه آمنه من الله و محمـد النـبی رسـول الله ليوحنه بن روبه و اهـل ايله و لسـفنهم و لسيّاراتهم و لبحرهم و لبرهم. ذمه الله و ذمه محمـد النبی رسول الله (ص) و لمن کـان معهم من کـل مـارّ الناس من اهل الشام و اليمن و اهل البحر ... (الاموال ابو عبيده/ ۲۵۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۰

موقعيت خود و هيچ وليعهدی از مقام ولايتعهدی خود- نسبت به آنچه زيردست اوست چه کم باشد يا زياد- برداشته نمی شود ... «۱»

و در کتاب الاموال [ابی عبيد] در معنی «الواقه» [در متن عربی روايت] آمده است:

«واقه: در لغت آنان به معنی وليعهد است».

۳۲- و در عهدنامه طولانی پيامبر اکرم (ص) برای يهوديان مدينه آنگاه که به مدينه هجرت فرموده، آمده است:

«و همانا يهود بنی عوف امتی در کنار مؤمنان محسوب می گردند، يهود به دين خودشان و مسلمانان نيز به دين خودشان، آنان خود و بردگانشان [در امان هستند] مگر کسی که مرتکب ستم يا گناه گرديد ...» «۲».

اين عهدنامه پس از اين به تفصيل خواهد آمد.

قراردادهـا و عهـدنامه های ديگری از اين قبيل که بين پيامبر اکرم (ص) با اهل کتاب يا فرقه هائی از مشـرکين برقرار گرديـد و روايـات بسـيار زيـادی که در حفظ حرمت اهل ذمه و ضـرورت حفظ حقوق آنان وارد شـده است نيز پس از اين ذکر خواهند شد.

آنچه از همه اينهـا اسـتفاده می گردد اين است که روابـط امـام مسـلمانان بـا ساير امتها و مـذاهب واجب است بر اساس قسط و عدل و رعايت حقوق طرفين باشد، نه بدين گونه که حقوق مدنی و اجتماعی آنان را

نادیـده بگیرد، و نه اینکه آنان را همراز و محرم اسـرار مسـلمانان قلمداد کند و راه استیلای سیاسـی، اقتصادی، فرهنگی و سایر انواع سلطه آنان را بر مسلمانان بگشاید.

---

(۱)- و لنجران و حاشـیتها جوار الله و ذمه محمد النبی رسول الله علی انفسهم و ملتهم و ارضهم و اموالهم و غائبهم و شاهدهم و عیرهم و بعثهم و امثلتهم، لاـ یغیّر مـا کـانوا علیه و لاـ یغیر حق من حقوقهم و امثلتهم لا یفتن اسـقف من اسـقفیته و لا راهب من رهبانیته و لا واقه من وقاهیته علی ما تحت ایدیهم من قلیل او کثیر ... (فتوح البلدان بلاذری/ ۷۶ و نیز الاموال ابی عبید/ ۲۴۴).

(۲)- و ان یهود بنی عوف امه مع المؤمنین، للیهود دینهم، و للمسلمین دینهم، موالیهم و انفسهم الا من ظلم و اثم ...

(سیره ابن هشام ۲/ ۱۴۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۱

خلاصه کلام و نتیجه:

اینها نمونه ای از آیات و روایات بسیار زیادی بود که در اینجا گردآوری نمودیم و از مجموع آن چگونگی تکالیف و وظایف امـام و پیشوای مسـلمانان در چهـارچوب اسـلام و در برابر مردم مشـخص می گردد که مجموعه آن را با حفظ تعبیراتی که در متن آیات و روایات آمده بود می توان در پانزده وظیفه خلاصه نمود:

البته چنـانچه ملاـحظه می فرمائیـد ممکن است برخی از اینهـا در یکـدیگر متـداخل باشـد امـا مـا برای حفظ عین تعبیر آیات و روایات، عین آن را یادآور می شویم:

۱- حفظ نظام و انسجام بخشیدن به امور مسلمانان و حراست از مرزها و دفاع از مسلمین و جنگ با شورشگران و کسانی که با مسلمانان سر جنگ دارند.

۲- انجام اصلاحات در کشور و ایجاد

امنیت در راهها و شهرها

۳- درهم شکستن سنت های غلط و گسستن کند و زنجیرهای دست و پاگیر جامعه از رسوم و قیود و عادتها و تقلیدهای باطل و بی اساس.

۴- تعلیم کتاب و سنت و حدود اسلام و ایمان به مردم و بیان حلال و حرام و آنچه به سود یا زیان آنان است، و نیز تعلیم و تربیت جامعه با فرستادن معلم در بین آنان و تشویق مردم به فرا گرفتن احکام و فقاهت در دین.

۵- اقامه فرائض و شعائر الهی از قبیل نماز و حج و ... و تربیت مردم بر اساس اخلاق نیکو و پسندیده.

۶- اقامه سنتهای حسنه و میراندن بدعتها، و دفاع از دین و حفظ اصول و فروع و معارف دین از تغییر و تأویل و زیاد و کم شدن.

۷- امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع آن، یعنی سعی در اشاعه و گسترش گفتار و کردار نیک و مبارزه با انواع کارهای زشت و ظلم و فساد.

۸- جلوگیری از ستم و احقاق حقوق افراد ضعیف از افراد قدرتمند و شدت به خرج دادن در برابر ستمکاران.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۲

۹- قضاوت به عدل و اقامه حدود و احکام خداوند.

۱۰- بازگرداندن اموال غصب شده بیت المال و ثروتهای عمومی به بیت المال و اجرای مساوات در مال و حکم خداوند و رفع تبعیضات ستمگرانه که موجب شکم بارگی ستمگران و گرسنگی محرومین و ستمدیدگان می گردد.

۱۱- گردآوری اموال عمومی و مالیاتها بدان گونه که خداوند مقرر فرموده و پرداخت آن به اشخاص مستحق و مصارف عمومی جامعه.

۱۲- موعظه و تذکر و انذار و ارشاد مردم بصورت

مداوم.

۱۳- جدا کردن افراد نیکوکار و بدکار جامعه از یکدیگر با تشویق کردن و احترام گذاشتن به نیکوکاران و تنبیه و مجازات کردن بدکاران.

۱۴- مدارا و رفاقت با مردم و گذاشتن از خطاها، البته تا جائی که حقی پایمال نگردد بگونه ای که برای مردم همانند پدری دلسوز و مهربان باشد.

۱۵- حسن هم جواری و ارتباط عادلانه و خوش رفتاری با سایر امتها و مذاهب غیر اسلامی و حفظ حقوق متقابل آنان در مال، جان، اراضی و مبانی اعتقادی، البته در صورتی که سر جنگ و توطئه با مسلمانان نداشته و قصد بیرون راندن آنان از سرزمینشان را نداشته باشند، بدون اینکه حاکم مسلمانان آنان را محرم اسرار و همراز خود قلمداد کند و حاکمیتی برای آنان نسبت به جان و مال و شئون مسلمانان ایجاد نماید «۱».

---

(۱)- تقریبا مشابه همین وظایف با الهام گرفتن از آیات و روایات، در اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به هنگام تعیین وظایف دولت اسلامی آمده است که بجاست بدان نیز توجه شود:

«اصل سوم: دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم [پایه ها و اصول جهان بینی قانون اساسی]، همه امکانات خود را برای امور زیر بکار برد:

۱- ایجاد محیط مساعد برای رشد فضائل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی.

۲- بالا بردن سطح آگاهی های عمومی در همه زمینه ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه های گروهی و وسایل دیگر.

۳- آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی.-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۳

اینها پانزده عنوان از وظایفی

بود که انجام آن به عهده حاکم اسلامی گذاشته شده بود که ما از بررسی اجمالی آیات و روایات در این زمینه بدست آوردیم و طبیعی است که

- ۴- تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه های علمی، فرهنگی و اسلامی از طریق تأسیس مراکز تحقیق و تشویق محققان.

۵- طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب.

۶- محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی.

۷- تأمین آزادی های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون.

۸- مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش.

۹- رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه های مادی و معنوی.

۱۰- ایجاد نظام اداری صحیح و حذف تشکیلات غیر ضرور.

۱۱- تقویت کامل بنیه دفاع ملی از طریق آموزش نظامی عمومی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی و نظام اسلامی کشور.

۱۲- پی ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه.

۱۳- تأمین خودکفائی در علوم و فنون، صنعت و کشاورزی و امور نظامی و مانند اینها.

۱۴- تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضائی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون.

۱۵- توسعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه مردم.

۱۶- تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی دریغ از مستضعفان جهان».

البته وظایفی که در این اصل به عنوان وظایف دولت اسلامی آمده و نیز وظایفی که حضرت استاد بر اساس آیات و روایات از وظایف

رهبر جامعه اسـلامی برشـمرده اند منافاتی با یکدیگر ندارد چرا که اینان در طول یکدیگر هستند و طبق دیدگاه حضرت استاد، امام جامعه مسـئول همه مسائل حکومتی امت اسـلامی است، البته در اجرای این وظایف مردم نیز نقش عمـده را به عهده دارند بگونه ای که می توان این وظـایف را از اهـداف دولت اسـلام و جـامعه اسـلامی نیز برشـمرد، برای وظایف خاص ولی فقیه در چهـارچوب قـانون به هنگـام تقسـیم وظـایف، در اصـل یکصـد و دهم قـانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران وظایف ویژه ای مشـخص شده که در جای خود قابل بحث و بررسـی است. بامید روزی که در پرتو آگاهی و تلاش ملت مسلمان ایران اهداف ذکر شده در قانون اساسی که ثمره خون شهداء عزیز انقلاب است پیاده گردد و بدور از شعار، در ابعاد هرچه گسترده تر مورد عمل قرار گیرد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۴

درصـدد جمع آوری تمـام آیـات و روایـات مربوطه نیسـتیم بلکه فعلاـ آنچه ذکر شـد بعنوان نمونه هـایی از مجموع بود و اگر بخواهیم همه این وظایف ذکر شده را در یک جمله و یک عنوان خلاصه کنیم می توان گفت «همه اموری که متعلق به جامعه مسـلمانان به عنوان جـامعه است به عهـده حاکم مسـلمانان می باشـد» و [به اصـطلاح] عام، در اینجا، عام مجموعی است نه عام استغراقی «۱» [یعنی وظایفی که به عهـده جامعه اسـلامی و عموم مسـلمانان است به عنوان جامعه اسـلامی به عهده امام است نه وظـایف هر یک از افراد جامعه] نظیر حفظ نظام مسـلمانان، امنیت راهها و شـهرها، بازپس رانـدن دشـمنان اسـلام و تجهیز نیرو برای مقابله با آنان، تعلیم و تربیت عمومی، بپاداشتن سنت ها و

از بین بردن بدعت ها و اقامه فرائض و شعائر خداوند در میان مردم، اجرای حدود و احکام الهی، از بین بردن درگیری ها و امر به معروف و نهی از منکر و گردآوری اموال عمومی و مالیاتها و حراست از ثروتهای عمومی (انفال) و ذخائر و اموال ملی و مصرف آن در جایگاههای مورد نیاز، برقراری ارتباط با سایر جوامع و دولتها و وظایف دیگری از این قبیل که متعلق به جامعه به عنوان جامعه است و مربوط به شخص و فرد خاصی نیست.

و خطابهائی که در قرآن و سنت در ارتباط با اینگونه امور وارد شده نیز نظر به همه جامعه دارد [به عنوان عام مجموعی] نه اینکه متوجه تک تک افراد جامعه باشد، به صورت عام استغراقی. بر این اساس کسی می تواند انجام اینگونه وظایف را به عهده بگیرد که جامعه در وی متبلور باشد، یعنی حاکم اسلامی که از جانب خداوند یا از سوی مردم [طبق شرائطی که پیش از این گفته شد] مشخص شده باشد.

و شاید بتوان همه این وظایف را در گفتار امیر المؤمنین (ع) که فرمود: «مگر اینکه بتوانم حقی را اقامه نموده و یا باطلی را برطرف نمایم» خلاصه نمود که این جمله با همه کوتاهی تمام آنچه گفته شد را در بر می گیرد، و نیز می توان وظایف حاکم را در این جمله

---

(۱)- در عامّ مجموعی نظر به مجموعه افراد بعنوان یک واحد اعتباری است ولی در عامّ استغراقی نظر به تک تک افراد خارجی که موجودات حقیقی هستند، می باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۵

خلاصه نمود: «نگهبانی دین و اداره دنیا- حراسه الدین و سیاسه الدنیا» و

این نکته ای است شایان تأمل.

و اما تعیین قوای سه گانه [مقننه، مجریه، قضائیه] و رعایت شرایط و ویژگی های معتبره در آن و مراقبت از رفتار و کردارشان و گمـاردن افراد برای نظـارت بر کـار آنان و امور دیگری از این قبیل، اینها به خودی خود از اهـداف و وظایف اصـلی حکومت اسـلامی نیست بلکه همه اینها به عنوان ابزار و مقـدماتی است که حکومت را در جهت تحقق اهداف اصولی خویش یاری می دهد.

به تعبیر دیگر می توان گفت اینهـا از ارکـان حکومت هسـتند نه از اهـداف آن و مـا ان شاء الله در فصل های آینـده به بحث و بررسی آنها نیز خواهیم پرداخت.

و آنگاه که برنامه حکومت اسلامی و اهداف آن اینگونه امور باشد و مسئول اجرای آن نیز امام معصوم یا ولی فقیه عادل آگاه به امور و واجد شـرائط هشتگانه که پیش از این گفته شد، باشد، پس چه چیز باعث وحشت و فرار از تشکیل حکومت اسلامی می گردد؟! در این صورت آیـا کسـانی که مخـالف اقامه حکومت اسـلامی هسـتند دست نشانـدگان اسـتعمار یا از کسانی که درصـدد سـتمگری و اشاعه فساد و فحشاء در جامعه هسـتند و یا می خواهنـد بگونه ای از حدود و احکام الهی فرار کنند، نمی باشند؟!

دو نکته قابل توجه:

اشاره

از آیات و روایاتی که تاکنون در وظایف و تکالیف حاکم اسلامی یادآور شدیم، دو نکته اساسی مشخص می گردد:

نکتهٔ اول: پیشوا و حاکم اسلامی، هم رهبر و مرجع شئون دینی و هم رهبر و مرجع مسائل سیاسی است

و هرگز آنگونه که از برخی دستگاه ها و بوقهای تبلیغاتی استعمار شنیده می شود، دین از سیاست جدا نیست.

رهبران مسـیحیت نیز که به تفکیـک دین از سـیاست معتقدنـد به جمله ای که به حضـرت مسـیح (ع) منسوب است تمسک می کنند که فرمود: «کار قیصر را به قیصر و کار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۶

داور را به داور واگذار» «۱».

بلی سیاستی که بر مکر و شیطنت و پایمال کردن حقوق و اصرار بر دروغ و خدعه بنا شده باشد، ساحت مقدس دین از آن مبرا است و اما اگر سـیاست به معنی حفظ نظام و حقوق و آقائی مسـلمانان و اصلاح شئون اجتماعی آنان در شعبه های مختلف آن و دفاع از مسـلمانان طبق احکامی که خداوند نازل فرموده است باشد، چنین سیاستی در بافت نظام اسلام تنیده شده، چنانچه به

تفصیل در بخش سوم همین کتاب [جلد اول] بحث و بررسی آن گذشت.

و متأسفانه هنوز مشاهده می گردد که برخی افراد ساده اندیش و ناآگاه از مسلمانان به جدائی دین از سیاست زبان می گشایند که نه آگاهی از دین دارند و نه از سیاست «۲».

در هر صورت در روایاتی که خوانده شد از اینکه بین شئون سیاسی و دینی جمع نموده دانسته می شود که امام و رهبر مسلمانان هم مرجع دینی و فرهنگی و هم رهبر سیاسی و هم فرمانده نظامی آنان است، چنانچه پیامبر اکرم (ص) نیز اینگونه بود.

بلی این بدین معنی نیست که حاکم اسلامی به تنهائی بطور مستقیم همهٔ این وظایف را انجام می دهد، بلکه

بهر انـدازه که دامنـۀ حکومت وی گسترش یـافته و وظـایف او زیـادتر شود به همـان نسـبت، تشـکیلات و دوائر و مؤسـسات او گسترش می یابـد و متناسب با نیازهای زمان قهرا قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه ایجاد می شود و هر کار به تشـکیلات و مؤسسه متناسب با آن واگذار می گردد. و لکن حاکم و رهبر به منزله سر مخروط است که به همۀ آنها احاطه پیدا نموده و بر همۀ تشکیلات حکومت اشراف تام دارد و در واقع آن کسی که مورد تکلیف قرار گرفته و مسئول جامعه است اوست،

---

(۱)- انجیل مرقس، باب ۱۲، شماره ۱۷ و انجیل متی، باب ۲۲ شماره ۲۱، و انجیل لوقا، باب ۲۰، شماره ۲۵.

(۲)- بایـد از این حقیقت غفلت نشـود که مقصـود از جـدا نبودن دین از سـیاست این است که یـک مسـلمان بایـد در سیاسـت دخالت بکند و سـیاست هم متکی به دسـتورات و ارزشـهای دین و الهی باشد نه خدای ناکرده بعکس یعنی مسائل و ارزشهای دینی تابع تغییر سیاستها باشد که این یک فاجعه برای دین و دنیای مسلمانان است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۷

چنانچه بیان آن در برخی از فصلهای آینده خواهد آمد.

نکتۀ دوم: حاکم اسلامی عهده دار وظایف مربوط به عموم جامعه است

و در اموری دخالت می کند که در حیطه مسائل اجتماعی بوده و مربوط به عموم جامعه است مسائلی که مربوط به همه جامعه بعنوان جامعه مربوط می شود و به شخص خاصی که متصدی انجام آن باشد، ارتباطی نمی یابد.

و امـا امور و احوال غیر عمومی نظیر کشـاورزی، صـنعت، تجارت، خوراک و پوشاک، مسـکن، محل کار، ازدواج، آموختن و آموزش دادن، مسافرتها، تشکیل جلسات و مسائلی از این قبیل که متعلق

به اشخاص و خانواده هاست، مردم در انتخاب آن و انتخاب نوع و کیفیت آن آزاد هستند و هر کس می تواند هرگونه که خواست و مورد نظرش بود- تا جائی که منع شرعی در آن نباشد- عمل کند.

بنابراین مصالح افراد و جوامع اقتضا دارد که مردم در فعالیتهای خود آزاد باشند و حکومت تنها به کمک رساندن و مراقبت از آنها اکتفا کند، زیرا این شیوه از برخورد، ابتکار و بهره دهی جامعه را بالا برده و به پیشرفت علم و صنعت کمک می کند و برعکس ایجاد محدودیت کردن موجب می شود که شخص اعتماد به نفس خود را از دست داده و در زمینه های مختلف زندگی، استعدادهای خود را شکوفا نکند.

البته باید توجه داشت که این آزادی تا حدی است که آزادی وی به مصالح جامعه و منافع سایر افراد ضرر نرساند و الا اگر در مورد خاصی موجب زیان رساندن به جامعه یا به برخی افراد گردید، در این مورد بر حاکم اسلامی است که او را در محدوده ای که دفع ضرر گردد محدود نماید.

خلاصه کلام اینکه: در اینگونه امور و احوال شخصی واجب است بنابر رها بودن و آزادی مردم باشد مگر در موارد ضرورت، نه اینکه بنا را بر ممنوعیت و محدودیت بگذاریم مگر با اذن و اجازهٔ حکومت.

بلی، آنچه از حکومت انتظار می رود و بلکه چه بسا بتوان آن را از وظایف حاکم اسلامی دانست، این است که نسبت به اینگونه امور، خطوط و سیاست کلی را مشخص

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۸

نموده و مردم را در جهت تحقق آن راهنمائی و تربیت کند و راههای تحصیل و انواع مختلف

آن و اینکه کدامیک سودمندتر و به مصالح جامعه نزدیکتر است را مشخص نماید و در صورت احتیاج، وسایل و امکانات آن را فراهم آورد و آنـان را از آنچه خداونـد متعـال حرام فرموده نظیر ربـا، احتکـار، کم فروشـی، غش در معامله [ارائه جنس غیر استاندارد]، خیـانت و اموری هماننـد اینها بازدارد و اما اجبار مردم به تولیـد کالای معین، یا کاری مشـخص و سـلب آزادی از مردم، مخالف طبع مردم و مذاق شرع مقدس است مگر در صورت ضرورت. و این نکته ای است شایان توجه.

و لکن در این زمانها مشاهده می گردد که بسیاری از حکومتها در اینگونه امور دخالت می کنند و اختیارات و آزادی هائی را که خداوند برای مردم در طبیعت آنان قرار داده سلب می کنند و این دخالت آنان مسائلی چند را موجب می گردد:

۱- مردم ناراحت شده و نسبت به حکومت دشمنی می ورزند.

۲- نافرمانی از حکومت زیاد شده و به مقررات آن بی احترامی می کنند.

۳- برای دخـالت در امور و ایجـاد محـدودیت و مراقبت از آنان حکومت مجبور به اسـتخدام کارمنـد و حقوق بگیران زیاد می گردد.

۴- دولت مجبور می شود برای پرداخت حقوق و تهیه تجهیزات کارکنـان، مالیاتهـای کلاـن که بیش از توان مردم است وضـع کند.

در نتیجه، این نوع دخالتها، چیزی جز دشمنی و نفرت و درگیری مداوم بین مردم و حکومت را در بر نخواهد داشت.

علاوه بر همه اینها سـلب آزادی از مردم و ایجاد محـدودیت در اموری که بهره دهی و رشد و شـکوفائی صـنعتی آن مورد نظر است- چنانچه بدان اشاره کردیم- موجب پائین آمدن سـطح تولید و بهره دهی می گردد، چرا که انگیزه های درونی و آزادی های طبیعی، قوی ترین عامل در برانگیختن انسان نسبت به

صنعت و تولید و تحمل سختی و مشقت در راه رسیدن به آن است.

و مع الاسف مشاهده می گردد که بیشتر این ایجاد محدودیت ها و دخالتها در برخی

کشورهای اسلامی و حکومتهای حاکم بر آنها اعمال می گردد. شاید القاء این شیوه برخورد از ناحیه استعمارگران شیطان صفت توسط دست نشاندگان خود یا به تقلید برخی از حاکمان ساده اندیش از برخی حکومتها [حکومتهای مارکسیستی] باشد. با اینکه شما ملاحظه می فرمائید که سران کفر و استعمار در این جهت، مردم خود را آزاد گذاشته و همواره خواستهای آنها را در نظر می گیرند، پس آیا این یک نوع مکر و حیله نیست که استعمارگران برای جلوگیری از استقرار و پایداری نظام و تزلزل دولتهای کوچک اسلامی بکار برده باشند؟! فاعتبروا یا اولی الابصار!

و بدتر از این نوع دخالت و ایجاد محدودیت ها، این است که دولت خود به کار زراعت و تجارت و صنعت بپردازد، در این ارتباط ابن خلدون در مقدمه خویش [که بعنوان پیش درآمدی بر علم تاریخ نگاشته] فصل بسیار ارزشمندی دارد تحت این عنوان که: «انجام تجارت از سوی سلطان (حکومت) برای رعیت زیان آور و باعث ظهور و بروز فساد در نظام مالیاتی کشور است» خلاصه سخن او در این فصل اینگونه است:

«اینکه سلطان بخواهد امر تجارت و کشاورزی را به عهده بگیرد، اشتباه بسیار بزرگ و از جهات متعدد باعث زیان رساندن به رعیت است:

یکی از آن زیانها این است که قدرت (سیاسی و اقتصادی) و مال بسیار [که دست دولت است] بازار را در قبضه و در اختیار وی قرار می دهد و در نتیجه تجار نمی توانند به معامله

و خریـدوفروش بپردازنـد و از این جهت در دل آنان کـدورت و اندوه بوجود می آید و در این ارتباط به مردم نیز تنگدستی و فشار و فساد و درهم ریختگی سودها روی می آورد، تا جائی که آنان انگیزهٔ کار و کوشـش را از دست میدهنـد که در نهایت به پـائین آمـدن میزان مالیـات می انجامـد، زیرا اگر دست کشاورزان از کشاورزی و تجار و بازاریان از تجارت و کسب کوتاه گردد بطور کلی مالیات از بین می رود یا حد اقل نقصان بسـیاری در آن آشـکار می گردد. و اگر بین آنچه سـلطان از مالیاتها بـدست می آورد با آنچه از طریق سودهای حاصـله از قبضه کردن بازار و کشاورزی بـدست آورده مقایسه گردد، مشاهده می شود که سودهـای حاصـله به مراتب کمتر است. علاـوه بر اینکه این کـار موجب تعرض به کـار و کسب قشـر سازنـده مملکت است و با فساد و نقصان آنان دولت نیز مختل خواهد شد، چرا که اگر مردم با کشاورزی و تجارت دارائیهای خود را بکار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۰

نگرفته و زیاد نکنند، سرمایه آنان نیز از بین خواهد رفت و این موجب از بین رفتن اوضاع و احوال آنان خواهد شد» «۱».

دو نمونه از موارد کنترل پیامبر اکرم (ص) بر اموال و دارائی مردم در شرایط ویژه

اشاره

مـا در اینجـا دو نمونه از موارد کنترل پیـامبر اکرم (ص) و دخـالت وی در اینگونه امور [امور شخصـی و اقتصادی] افراد بعنوان اینکه والی و حـاکم مسـلمانان بوده یـادآور می شویم که مشاهـده شود دخـالت و کنـترل آن حضـرت در اینگونه امور در حد ضرورت بوده است:

[نمونه اول]

۱- در کتاب وسائل به سند خویش از علی بن ابی طالب (ع) روایت شده که:

«پیامبر خدا (ص) بر اشخاصـی گذر نمود که اجناس خود را احتکار کرده بودند، حضرت دستور فرمود تا اجناس خود را برای فروش به بازارهـا ببرنـد و بگـونه ای قرار دهنـد که مردم آن را ببیننـد، به آن حضـرت گفته شـد چه خوب بود قیمت آن را نیز مشـخص می فرمودیـد، پیامبر خـدا (ص) غضـبناك شـد به حدی که آثار غضب از چهره اش مشـخص بود و فرمود: من قیمت آنها را مشخص کنم؟! قیمت به دست خداست هرگاه خواست آن را بالا می برد و هرگاه خواست آن را پائین می آورد «۲».

و در روایت حذیفه، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«در زمـان پیـامبر اکرم (ص) [در شـهر مـدینه] غـذا و خوراکی نایـاب شـد، مسـلمانان به نزد پیامبر خـدا (ص) آمدنـد و عرض کردند: ای پیامبر خدا خوراکی به پایان رسیده و جز نزد فلانی چیزی باقی نمانده است، وی را به فروش آنها دستور فرمائید.

آن حضـرت حمـد و ثنای الهی بجای آورد و آنگاه فرمود: ای فلانی! مسـلمانان می گوینـد خوراکی ها جز آنچه نزد تو اسـت تمام شده، آنها را بیرون بیاور و به هر قیمت

(۱)- مقدمه ابن خلدون/ ۱۹۷، فصل ۴۱ از فصل ۳ کتاب اول.

(۲)- انه (ص) مرّ بالمحتکرین، فامر بحکرتهم ان

تخرج الی بطون الاسواق و حیث تنظر الابصار الیها. فقیل لرسول الله (ص) لو قوّمت علیهم، فغضب رسول الله (ص) حتی عرف الغضب فی وجهه فقال: انا اقوّم علیهم؟! انما السعر الی الله، یرفعه اذا شاء و یخفضه اذا شاء». (وسائل ۱۲/ ۳۱۷، آداب التجاره، باب ۳۰، حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۱

که خواستی به فروش برسان و آنها را در پیش خود نگاه ندار» «۱».

ملاحظه می فرمائید که در اینجا پیامبر اکرم (ص) به مقتضای ضرورت، فروش آنها را بخاطر احتکار لازم شمرد و لکن برای آنها قیمت مشخص نفرمود، زیرا در آن زمان ضرورتی برای تعیین قیمت وجود نداشت، پس به همین جهت آن حضرت تعیین قیمت را به آنچه طبیعت عرضه و تقاضا اقتضا کند، واگذار فرمود. و ما ان شاء الله در مبحث نرخ گذاری و احتکار در فصلی مستقل به این مسأله خواهیم پرداخت.

[نمونه دوم]

۲- مشایخ سه گانه [شیخ مفید، شیخ طوسی، شیخ صدوق] به سند معتبر از زراره از امام محمد باقر (ع) روایت کرده اند که فرمود:

«سمره بن جندب در حیاط خانه مردی از انصار درخت خرمائی داشت و منزل این مرد انصاری در مسیر باغ قرار گرفته بود و آن شخص (سمره) هر زمان که می خواست [از طریق منزل مرد انصاری] به سراغ درخت خرمای خود می رفت بدون اینکه اجازه بگیرد، شخص انصاری با وی صحبت کرد که هرگاه خواست بیاید اجازه بگیرد، اما سمره از اجازه گرفتن امتناع کرد، مرد انصاری چون چنان دید به نزد رسول خدا (ص) آمد و ماجرا را گفت و از سمره به نزد آن حضرت شکایت کرد، رسول خدا (ص) کسی

را نزد او فرستاد و سخنان انصاری و شکایت وی را به وی گوشزد کرد و فرمود: هرگاه خواستی وارد شوی اجازه بگیر، اما وی امتناع کرد، پیامبر اکرم (ص) چون امتناع او را دید با وی مدارا نمود و برای فروش درخت پولی را به وی پیشنهاد نمود و قیمت را بسیار بالاـ برد، اما وی از فروختن آن خودداری کرد، پیامبر (ص) به وی فرمود: بجای آن برای تو در بهشت درخت سایه گستری را ضمانت می کنم، باز وی از قبول آن خودداری کرد، پس رسول خدا (ص) رو به انصاری کرد و فرمود: برو آن را بکن و نزد او انداز چرا که زیان و زیان رساندن به یکدیگر، [در اسلام] نیست» «۲».

---

(۱)- نفد الطعام علی عهد رسول الله (ص) فاتاه المسلمون فقالوا: یا رسول الله، قد نفد الطعام و لم یبق منه شی ء الا عند فلان فمره ببیعه. قال: فحمد الله و اثنی علیه ثم قال: یا فلان، ان المسلمین ذکروا ان الطعام قد نفد الا شی ء عندک فاخرجه و بعه کیف شئت و لا تحبسه». (وسائل ۱۲/ ۳۱۷، آداب التجاره، باب ۲۹، حدیث ۱).

(۲)- ان سمره بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الانصار، و کان منزل الانصاری بباب البستان فکان یمرّ به الی نخلته و لا یستأذن. فکلّمه الانصاری ان یستأذن اذا جاء، فابی سمره، فلما تأبی،-

در روایت دیگری به نقل از زراره از آن حضرت (ع) نظیر همین روایت آمده و در آن آمده است:

«... آنگاه پیامبر (ص) به وی فرمود: دست از آن درخت بردار و برای تو، به

جای آن در فلان مکان و فلان مکان یک درخت باشد، وی گفت: نه. حضرت فرمود: برای تو دو درخت باشد، گفت: نمی خواهم، آن حضرت مرتب تعداد را زیاد می فرمود، تا به ده درخت رسید، باز او گفت: نه. حضرت فرمود: برای تو ده درخت در فلان جا و فلان جا باشد، باز وی نپذیرفت. حضرت فرمود: دست بردار و برای تو بجای آن در بهشت یک درخت باشد، گفت: نمی خواهم. حضرت فرمود: تو آدم زیان رسانی هستی، زیان و رساندن به مؤمن روا نیست» «۱».

ظاهرا مراد از «ضرر» [در متن عربی روایت] زیان رساندن به مال یا جان دیگران است و «ضرار» عام است و هر نوع ایجاد محدودیت برای دیگران را شامل می گردد. یا اینکه «ضرر» زیان رساندن یک طرفه است و «ضرار» زیان رساندن طرفین به یکدیگر، چنانچه در «نهایه» «۲» اینگونه معنی شده است، و برخی معانی دیگری برای آن گفته اند.

و کلمه «عذق» بر وزن «فلس» بمعنی درخت خرما است و با کسره به معنی اصل خوشه خرما است با رشته هائی که دارد.

- جاء الانصاری الی رسول الله (ص) فشکا إلیه و خبّره الخبر، فارسل الیه رسول الله (ص) و خبّره بقول الانصاری و ما شکا و قال: اذا اردت الدخول فاستأذن، فابی، فلما ابی ساومه حتی بلغ به من الثمن ما شاء الله، فابی ان یبیع، فقال: لک بها عذق یمد لک (مذلّل- یب) فی الجنه، فابی ان یقبل. فقال رسول الله (ص) للانصاری: اذهب فاقلعها وارم بها الیه، فانه لا ضرر و لا ضرار. (وسائل ۱۷/ ۳۴۱، ابواب احیاء موات، باب ۱۲، حدیث ۳).

(۱)- ... فقال له رسول الله (ص)

خل عنه و لک مکانه عـذق فی مکان کذا و کذا. فقال: لا، قال: فلک اثنان. قال؛ لا ارید، فلم یزل یزیده حتی بلغ عشـره اعذاق. فقال: لا. قال: فلک عشره اعذاق فی مکان کذا و کذا. فابی.

فقال: خل عنه و لک مکانه عـذق فی الجنه. قال: لا ارید. فقال له رسول الله (ص): انک رجل مضارّ، و لا ضـرر و لا ضـرار علی مؤمن. (کافی ۵/ ۲۹۴، کتاب المعیشه، باب الضرار، حدیث ۸).

(۲)- نهایه ابن اثیر ۳/ ۸۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۳

به هرحال در این مورد آن حضرت (ص) از همان آغاز به کندن درخت فرمان نداد، بلکه فرمود باید اجازه بگیرد، آنگاه با وی مـدارا و معامله نمود تا اینکه حاضـر شد به ده درخت، درخت وی را خریداری کند، اما آنگاه که وی از معامله خودداری کرد و حتی درخت بهشتی را هم نپـذیرفت و آن حضـرت لجاجت وی را مشاهـده فرمود، بناچار برای کنـده شدن ریشهٔ فساد و قطع امید فرد مفسد، به کندن درخت فرمان داد.

اگر گفته شود: چرا پیامبر اکرم (ص) بعنوان اینکه حاکم مسلمانان و ولی ممتنع است [از قدرت حکومت استفاده نفرمود و] به فروش اجبار و قهری درخت دستور نفرمود؟

در پاسـخ بایـد گفت: از نحوه برخورد و معـامله سـمره بـا پیـامبر خـدا (ص) و مرد انصاری آشـکار می گردد که وی به فروش درخت و رفع مزاحمت خویش پـای بنـد نبود اگر چه پیـامبر اکرم (ص) به فروش و پرداخت پول آن به وی حکم می فرمود. و این مطلبی است شایان دقت.

در مسند احمد بن حنبل نیز به سند خویش از عباده بن صامت از

پیامبر خدا (ص) حدیثی طولانی نقل شده که دربردارندهٔ قضاوت ها و فرمان های بسیار زیادی است، یکی از آنها این است که: «آن حضرت قضاوت فرمود که لا ضرر و لا ضرار» «۱».

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۷۳

و اما اینکه مراد از کلمهٔ «لا ضرر» چیست؟ آیا نفی ضرر ادعائی است؟ یعنی حکم ضرری در اسلام نیست. یا اینکه نهی الهی است نظیر سایر نواهی شرعی، [یعنی در حقیقت پیامبر از طرف خدای متعال ضرر را نهی فرموده] یا اینکه نهی ولائی و حکومتی است از سوی خود پیامبر اکرم (ص) [بعنوان رهبر و پیشوای مسلمانان] چنانچه بسا تعبیر قضاوت نیز که در عبارت آمده شاهد به همین برداشت باشد، که در این صورت این نهی نیز همانند نواهی دیگری است که از آن حضرت در مقام اعمال ولایت صادر گردیده؟

همه اینها وجوه و معانی مختلفی است که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد. در هر صورت احکام ولائی که در مقام اضطرار صادر گردیده به همان حد ضرورت

---

(۱)- و قضی ان لا ضرر و لا ضرار. مسند احمد ۵/ ۳۲۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۴

و اضطرار محدود است، نه فراتر از آن «۱».

---

(۱)- من اجمالا- می خواهم بگویم در اینگونه امور بنا بر آزادی است مگر اینکه ضرورت دخالت حاکم را اقتضاء کند، در اینگونه امور اگر حاکم بخواهد دخالت کند باید مأمور زیادتری استخدام کند، مخارج بیشتری بپردازد، هر روز به عناوین

مختلف با مردم درگیر باشد، بالاخره حساب این مسائل هم باید بشود، اصل در تجارت و صنعت و زراعت و کارهای شخصی نظیر ازدواج و مسکن و نوع پوشیدن لباس و ...

بر آزادی مردم است مگر اینکه مفسده ای بر آن مترتب باشد. البته این نکته را باید یادآور شد که ما مخالف آن نیستیم که اگر لازم شد روزی دولت و حکومت چیزی را کنترل کند، اما از چیزهائی که برای انسان اهمیت دارد آزادی اوست و این آزادی را نمی توان به سادگی از او گرفت. (الف- م، جلسه ۱۲۳ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۵

فصل دوم شوری و مشورت

اشاره

* عنایت و اهتمام اسلام به مشورت

* ویژگیهای مشاور

* حق مشورت کننده بر مشاور و برعکس

* برخی از موارد مشورت پیامبر اکرم (ص) با اصحاب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۷

در این مبحث چند محور مورد بحث قرار می گیرد:

۱- عنایت و اهتمام اسلام به مشورت:

اشاره

بی تردید بنای حکومت در اسلام بر مشورت و تبادل نظر در امور و پرهیز از استبداد و دیکتاتوری است و ظاهرا اسلام اولین مکتبی است که این اندازه در مقام تدبیر و اداره امور به مشورت و شورا تشویق و ترغیب نموده است زیرا در آن دوران که اسلام طلوع نمود دوران حکومتهای دیکتاتوری و استبداد بود.

[آیات مشورت]

ما در قرآن کریم سوره ای را به نام «شوری» داریم که در آن مشورت در امور از جمله فرائض و از ویژگیهای مورد عنایت

شارع به شمار آمده و می فرماید:

«وَ الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ، وَ إِذا ما غَضِبُوا هُمْ یَغْفِرُونَ* وَ الَّذِینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ، وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ، وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقُونَ «۱».

آنان که از زشتکاری و گناهان بزرگ می پرهیزند و چون بر کسی خشم و غضب گیرند بر او می بخشند و آنان که امر خدا را اطاعت و اجابت کردند و نماز بپاداشتند و کارشان را به مشورت یکدیگر انجام دهند و از آنچه روزی آنها کردیم به فقیران انفاق می کنند».

---

(۱)- شوری (۴۲)/ ۳۷ و ۳۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۷۸

در شریعت مقدس اسلام امر مشورت تا آنجا مورد اهمیت است که خداوند تبارک و تعالی، پیامبر بزرگوار خویش را با اینکه معصوم است و با منبع وحی پیوند دارد، به مشورت با اصحاب و نظرخواهی از آنان مأمور می کند- و سیره آن حضرت نیز همواره بر این اساس بود.- اگر چه عزم و تصمیم نهائی برای آن حضرت (ص) باقی می ماند- خداوند متعال در این رابطه می فرماید:

«وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ، فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ، إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ

«۱» و در کار با آنان مشورت نما، پس آنگاه که تصمیم گرفتی به خداوند توکل کن که خداوند کسانی را که به وی اعتماد کنند دوست دارد».

در این آیه شریفه اگر چه بر حسب لغت و مفهوم، واژه «امر- کار» همه کارهای فردی و اجتماعی اعم از کارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دفاعی را شامل می گردد و مشورت نیز در همه این امور حتی در کارهای فردی مهم، بسیار نیکو و بجاست، و لکن آنچه متبادر از مشورت در کار و قدر متیقن از آنست همان مشورت در اداره جامعه و امور حکومتی است، که از مهمترین آنها مسأله جنگ و دفاع است.

چنانچه گواه بر همین معناست [که مراد از امر، امور حکومتی است] آنچه از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود: لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأه «۲» هرگز پیروز نخواهد شد قومی که زنی امر آنان را به عهده بگیرد.

و آنچه از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود: فلما نهضت بالامر نکثت طائفه ... «۳». آنگاه که من به امر- اداره حکومت- قیام کردم عده ای پیمان شکستند.

و آنچه در نامه امام حسین (ع) به معاویه آمده است که فرمود: ولّانی المسلمون الامر بعده «۴»- پس از آن مسلمانان مرا به ولایت امر (حکومت) برگزیدند- و موارد دیگری

---

(۱)- آل عمران (۳)/ ۱۹۵.

(۲)- صحیح بخاری ۳/ ۹۱، کتاب المغازی، باب کتاب النبی (ص) الی کسری و قیصر.

(۳)- نهج البلاغه، فیض/ ۵۱، صالح/ ۴۹، خطبه ۳.

(۴)- مقاتل الطالبین/ ۳۶.

نظیر این موارد که در آن لفظ امر در مفهوم حکومت بکار برده شده است.

و اما اینکه

این آیه شریفه «وَ شَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» در کنار آیاتی که مربوط به جنگ احد است قرار گرفته، دلیل بر این نیست که امر به مشورت، تنها مربوط به جنگ و یا امور دفاعی است، و نیز دلالت بر این ندارد که پیامبر اکرم (ص) تنها در این مورد با اصحاب مشورت فرموده است. اگر چه جنگ خود از مهمترین شئون حکومت و از مواردی است که بسیار نیاز به مشورت و تبادل نظر دارد «۱».

جای بسی شگفتی است که قرآن کریم در شرائطی به مشورت در امر، فرمان می دهد که در حکومت های متداوله آن زمان، مردم معمولا دارای رشد و آگاهی سیاسی که در حکومت دخالت کنند نبوده و جایگاهی در حکومت نداشته اند و در نظر اکثریت آنان، فرمانروایان دارای قداست ذاتی و الهی بوده اند که مردم بدون انتقاد و اعتراض باید تسلیم نظر آنان باشند، و مسلمانان نیز در آن زمان در مقابل اوامر پیامبر (ص) خاضع و تسلیم بوده و هیچ گونه انتظار اینکه آن حضرت در مسائل با آنان مشورت کند نداشته اند، ولی باز مشاهده می کنیم که در چنین شرایطی قرآن کریم بر مشورت پیامبر اکرم (ص) با مسلمانان و مشورت آنان با یکدیگر تأکید می ورزد تا اساس شوری و مشورت در شریعت اسلام همواره پابرجا و جاودان بماند.

راز و رمز اینهمه تأکید بدان جهت است که مشورت موجب تبادل نظر و یکی شدن افکار و روشن شدن امور و اطمینان خاطر در مرتفع شدن خطا و اشتباهات می گردد،

---

(۱)- چنانچه پیش از این گفتیم از آیه شریفه «أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ» عموم استفاده می گردد و همانگونه که مراد از ضمیر «هم» همه مسلمانان

هستند، مشورت نیز باید با همه آنان یا کسانی که از سوی مردم نمایندگی دارند صورت گیرد و اصولا اگر در امور با افراد مشورت شود افراد به کار دلگرم تر می شوند و در جریان عمل همکاری بیشتر می کنند، مشورت علاوه بر اینکه یک پایه در اسلام است یک نوع شخصیت دادن به افراد است و هر چه کار بزرگتر باشد بیشتر نیاز به مشورت دارد، اشتباه بزرگان بزرگتر از اشتباه دیگران است- اشتباه العظیم عظیم- البته در امور فقط یک نفر باید تصمیم گیری کند، حکومت جمعی درست نیست، تصمیم گیری اگر متکی به چند نفر باشد کارها خراب می شود به تعبیر امیر المؤمنین (ع): الشرکه فی الملک تؤدی الی الاضطراب. (الف- م، جلسه ۱۲۵ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۰

به ویژه در امور مهمه ای نظیر تدبیر امور امت و مسائل جنگ و دفاع که الزاما باید در آن مشورت صورت گیرد و می توان گفت ترک آن ستمی بزرگ بر جامعه و امت اسلامی است.

البته در تعیین شخص امام (که از مهمترین امور امت است) اگر از سوی خداوند سبحان یا پیامبر اکرم (ص) یا امام معصوم فردی مشخص شده باشد دیگر جائی برای مشورت نیست چرا که امر خداوند بر هر چیز حاکم است که پیش از این [در جلد دوم- فارسی- بخش امامت و رهبری] مبحث آن به تفصیل از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

روایات مشورت:

و اما روایاتی که پیرامون شوری و مشورت و ضرورت توجه و عنایت به آن وارد شده از طرق فریقین (شیعه و سنّی) بسیار است که برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱- در کتاب عیون از امام رضا (ع)

با سند آن حضرت از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«کسی که می خواهد جماعت شما را متفرق، امر امت را غصب کند و بدون مشورت بر مردم حکومت راند، او را بکشید، که همانا خداوند چنین قتلی را مجاز شمرده است» «۱».

از این روایت توجه و عنایت اسلام به مشورت در اصل به عهده گرفتن حکومت و یا اعمال ولایت در جامعه، استفاده می گردد، و شاید در معنی دوم ظهور بیشتری داشته باشد «۲»، اما ظاهرا جواز قتل به ایجاد تفرقه در جماعت مسلمانان و غصب امر امت مربوط می شود نه به ترک مشورت به تنهایی، و این نکته ای است شایان توجه.

۲- ترمذی به سند خویش از ابو هریره روایت کرده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱)- من جاءکم یرید ان یفرّق الجماعه و یغصب الامه امرها و یتولّی من غیر مشوره فاقتلوه، فان اللّه قد اذن ذلک. (عیون اخبار الرضا ۲/ ۶۲ باب ۳۱، حدیث ۲۵۴).

(۲)- چون طبق قواعد اصول، اصل بر تأسیس است نه تأکید، این جمله می خواهد مطلب جدیدی را بگوید، می خواهد بفرماید: حاکمیت یافتن حاکم بر اساس غصب باشد و حکومت راندن او بدون مشورت. (الف- م، جلسه ۱۲۵ درس)

«آنگاه که فرمانروایان شما نیکان شما باشند و ثروتمندانتان سخاوتمندانتان و امور شما در بین شما به مشورت باشد روی زمین برای شما بهتر است از درون آن» «۱».

این روایت در تحف العقول نیز از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است «۲».

۳- در کتاب بحار از خصال از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«هرگز نباید فرد کم تجربه ای که تنها نظر خود را درست می پندارد

در ریاست طمع ببندد» «۳».

۴- در کتاب وسائل از ابو هریره روایت شده که گفت از ابا القاسم پیغمبر اکرم (ص) شنیدم که می فرمود:

«از خردمند راه صلاح جوئید و از نظر وی سر بر متابید که پشیمان می شوید. «۴»

۵- باز در همان کتاب از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«از وصیتهای پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) این بود که فرمود: هیچ پشتیبانی مورد اعتمادتر از مشورت و هیچ خردی همانند تدبیر نیست» «۵».

واژه تدبیر از ماده دبر الشی ء است یعنی ملاحظه آینده و عاقبت کار را کردن، [آینده سنجی و عاقبت اندیشی] «۶».

۶- باز در همان کتاب از امام جعفر صادق (ع) از پدر بزرگوارش روایت نموده که

---

(۱)- اذا کانت امراؤکم خیارکم و اغنیاؤکم سمحائکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها ...

(سنن ترمذی ۳/ ۳۶۱، ابواب الفتن، باب ۶۴، حدیث ۲۳۶۸).

(۲)- تحف العقول/ ۳۶.

(۳)- لاـ یطمعنّ القلیل التجربه المعجب برایه فی ریاسه. بحار الانوار ۷۲/ ۹۸ «چاپ ایران ۷۵/ ۹۸) کتاب العشره، باب ۴۸، حدیث ۲).

(۴)- استر شدوا لعاقل و لا تعصوه فتندموا. (وسائل ۸/ ۴۰۹ باب ۹ از ابواب احکام العشره، حدیث ۱).

(۵)- فیما اوصی به رسول اللّه (ص) علیا (ع) قال: لا مظاهره اوثق من المشاره، و لا عقل کالتدبیر. (وسائل ۸/ ۴۲۴، باب ۲۱ از ابواب احکام العشره، حدیث ۲).

(۶)- اصولا آدمهای سیاسی نباید بی حساب کار کنند باید عاقبت کارها را حساب کنند بخصوص در کارهای مهم و بزرگ و مسائلی که به سرنوشت مردم مربوط است، در این مسائل باید شوراهای برنامه ریزی وجود داشته باشد تا در مسائل، جزئیات و جوانب مختلف آن را مورد بررسی

قرار دهند. (الف- م، جلسه ۱۲۵ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۲

فرمود:

«به پیامبر اکرم (ص) گفته شد حزم (محکم کاری) چیست؟ فرمود: مشورت با افراد خردمند و پیروی از آنان» «۱».

۷- باز در همان کتاب از معمر بن خلاد، روایت شده که گفت: بنده ای از ابی الحسن امام رضا (ع) که نام وی سعد بود به هلاکت رسید، حضرت به من فرمود مرا به مردی که دارای فضل و امانتداری است رهنمائی کن به آن حضرت عرض کردم من شما را راهنمائی کنم؟ حضرت با حالتی که گویا غضب آلود بود فرمود:

«پیامبر اکرم (ص) همواره با اصحاب خویش مشورت می فرمود آنگاه آنچه را می خواست تصمیم می گرفت» «۲».

از این روایت استفاده می شود که مشورت همواره سیره پیامبر اکرم (ص) بوده و آن حضرت به این سنت پیوسته مقید بوده اند.

۸- در نهج البلاغه آمده است: «هیچ پشتوانه ای مطمئن تر از مشورت نیست» «۳».

۹- باز در همان کتاب آمده است: «کسی که به نظر خود استبداد بورزد نابود خواهد شد، و کسی که با مردم مشورت کند در خرد آنان شریک شده است» «۴».

۱۰- باز در همان کتاب آمده است: «مشورت خواهی عین هدایت است و کسی که به نظر خود اکتفا کند خود را به مخاطره افکنده است» «۵».

---

(۱)- قیل یا رسول اللّه ما الحزم؟ قال: مشاوره ذوی الرأی و اتّباعهم. (وسائل ۸/ ۴۲۴، باب ۲۱ از ابواب احکام العشره، حدیث ۱)

(۲)- ان رسول اللّه (ص) کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی ما یرید. (وسائل ۸/ ۴۲۸ باب ۲۴ از ابواب احکام العشره حدیث ۱)

(۳)- لا مظاهره اوثق من المشاوره. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۳۹، لح ۴۸۸، حکمت ۱۱۳)

(۴)- من

استبدّ برأيه هلك، و من شاور الرجال شاركها فی عقولها. (نهج البلاغه فیض ۱۱۶۵، لح/ ۵۰۰، حکمت ۱۶۱)

(۵)- و الاستشاره عین الهدایه، و قد خاطر من استغنی برأیه. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۸۱، لح/ ۵۰۶ حکمت ۲۱۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۳

۱۱- باز در همان کتاب آمده است: «کسی که از نظرهای مختلف استقبال کند به اشتباهات پی می برد» «۱».

۱۲- باز در همان کتاب آمده است:

«... بنابراین آنگونه که با زمامداران ستمگر سخن می گوئید با من سخن مگوئید، و آنچنان که در پیشگاه حکام خشمگین و جبار خود را کنترل می کنید خود را کنترل نکنید، و بطور تصنعی و ساختگی با من برخورد و رفتار نکنید، و هرگز گمان مبرید درباره حقی که به من پیشنهاد کرده اید کندی ورزم، و گمان نکنید که من درصدد بزرگ ساختن خویشتن هستم زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه داشتن عدالت به وی برایش مشکل باشد عمل به آن برایش مشکلتر است [با توجه به این] از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری مکنید زیرا من شخصا خویشتن را مافوق آنکه اشتباه کنم نمی دانم و از احتمال خطاء در کارهایم ایمن نیستم، مگر اینکه خداوند مرا محافظت کند» «۲».

از این گفتار امیر المؤمنین (ع) باید شیعیان وی که ادعای پیروی آن حضرت را دارند اندرز گیرند و باید در این کلمات که از «باب» علم پیامبر اکرم (ص) و برادر و وزیر وی صادر شده بیندیشند و از مشورت سرباز نزنند و از سخنان حقی که احیانا به آنان گفته می شود- حتی از سوی کسانی که بر حسب عناوین رسمی و اعتباری از آنان

پائین تر هستند- احساس دلتنگی نکنند.

۱۳- حسن بن جهم روایت نموده که گفت: ما نزد ابی الحسن امام رضا (ع) بودیم که نزد آن حضرت سخن از پدر بزرگوارش رفت حضرت فرمود:

«عقل دیگران با عقل وی برابری نمی کرد ولی چه بسا با یکی از برده های سیاه

---

(۱)- من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۶۹، لح/ ۵۰۱، حکمت ۱۷۳)

(۲)- فلا تکلّمونی بما تکلّم به الجبابره، و لا تتحفّظوا منی بما یتحفظ به عند اهل البادره و لا تخالطونی بالمصانعه و لا تظنّوا بی استثقالا فی حق قیل لی، و لا التماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه، کان العمل بهما اثقل علیه، فلا تکفّوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست بفوق ان أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منی. (نهج البلاغه، فیض/ ۶۸۶، لح/ ۳۳۵، خطبه ۲۱۶)

خود مشورت می کرد، به آن حضرت گفته می شد آیا با مثل چنین شخصی مشورت می کنید؟ حضرت می فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی شاید گشایشی را در زبان این نهاده باشد. حضرت فرمود: در پاره ای موارد مطالبی به آن حضرت گفته می شد و آن حضرت آن را در ارتباط با باغ و مزرعه خویش به کار می بست» «۱».

۱۴- در آخر الفقیه [کتاب من لا یحضر الفقیه] در وصیت امیر المؤمنین (ع) به فرزندش محمد حنفیه آمده است:

«نظر افراد را در کنار یکدیگر قرار بده آنگاه آن نظری که به صحت نزدیکتر و از شک و اشتباه دورتر است را برگزین

[تـا اینکه می فرمایـد:] آن کس که فقـط به نظر خود تکیه نمود خود را به مخـاطره افکنـد و آن کس که از نظرهای گوناگون استقبال کرد به جایگاههای خطا و لغزش پی برد» «۲».

۱۵- در غرر و درر آمدی، از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«از میان مردم نظر کسی پسندیده تر است که خود را از رأی و نظر مشاور بی نیاز نداند» «۳».

۱۶- باز در همانجا آمده است:

«همانا مردم به مشورت تشویق شده اند بدان جهت که رأی مشاور نظری است

---

(۱)- روی الحسن بن الجهم، قال: کنا عنـد ابی الحسن الرضا (ع) فذکر اباه (ع) فقال: کان عقله لا توازن به العقول و ربما شاور الاسود من سودانه، فقیـل له تشاور مثل هـذا؟ فقال: ان اللّه- تبارک و تعالی- ربما فتـح علی لسانه. قال: فکانوا ربما اشاروا علیه بالشی ء فیعمل به من الضیعه و البستان. وسائل ۸/ ۴۲۸، باب ۲۴ از ابواب احکام العشره، حدیث ۳).

مشورت در همه امور عمل پسـندیده ایست حتی در خانواده اگر پـدر با فرزنـدان مشورت کنـد برای رشـد آنان بسـیار مناسب اسـت و مرد در مسائـل زنـدگی اگر بـا همسر خـود مشـورت کنـد بجـاست و معنی ایـن جملـه که می فرمایـد: و شـاوروهن و خـالفوهنّ در مسائـل اجتمـاعی است و معنی آن این است که مرد در انجام مسـئولیت خود تحت تاثیر عواطف و احساسات زن قرار نگیرد و اسیر خواستهای زنان نشود. (الف- م، جلسه ۱۲۵ درس)

(۲)- «اضمم آراء الرّجال بعضها الی بعض ثم اختر اقربها الی الصّواب و ابعدها من الارتیاب». (الی ان قال):

«قد خاطر بنفسه من استغنی برأیه و من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء». (الفقیه ۴/ ۳۸۵ و

۳۸۸ باب النوادر حدیث ۵۸۳۴)

(۳)- افضل الناس رأیا من لا یستغنی عن رای مشیر. (غرر و درر ۲/ ۴۲۹، حدیث ۳۱۵۲).

بی پیرایه [صرفا متوجه موضوع مورد مشورت است] اما رای مشورت کننده با هواها در آمیخته است «۱» [حب و بغض ها و خواسته های دیگر خود را با موضوع مورد نظر می آمیزد].

۱۷- باز در همانجا آمده است:

«سزاوار است عاقل نظر سایر خردمندان را بر نظر خود بیفزاید و آگاهی حکیمان را به آگاهی خود ضمیمه کند «۲».

۱۸- باز در همانجا آمده است:

«کسی که همواره در کارهای خود مشورت می کند در صورت انجام کار درست مردم وی را می ستایند و در صورت ارتکاب خطا عذرش را می پذیرند «۳».

و روایات بسیار زیاد دیگری که در این باب وارد شده است.

شاعر نیز در همین باب گفته است:

اقران برأیک رای غیرك و استشر فالحق لا یخفی علی الاثنین للمرإ مرآه تری به وجهه و یری قفاه بجمع مرآتین به عقل خود درآمیز عقل دیگر که حق پنهان نماند بر دو عاقل به یک آئینه بیند مرد رویش قفا بیند به دو آئینه کامل

«۴» و شاعر دیگری می گوید:

شاور سواک اذا نابتك نائبه یوما و ان کنت من اهل المشورات فالعین تنظر منها ما دنا و نأی و لا تری نفسها الا بمرآه

---

(۱)- انما حضّ علی المشاوره لانّ رای المشیر صرف و رای المستشیر مشوب بالهوی. (غرر و درر ۳/ ۹۲، حدیث ۳۹۰۸)

(۲)- حقّ علی العاقل ان یضیف الی رأیه رای العقلاء و یضمّ الی علمه علوم الحکماء. (غرر و درر ۳/ ۴۰۸، حدیث ۴۹۲۰)

(۳)- من لزم المشاوره لم یعدم عند الصواب مادحا و عند

الخطاء عاذرا. (غرر و درر ۵/ ۴۰۶، حدیث ۸۹۵۶)

(۴)- ترجمه ای قریب به مضمون، متأثر از ذوق نارسای مقرر.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۶

به گاه رنج و سختی مشورت کن اگر چه خود خردمندی و برنا ببیند چشم هرجا را ولی جز به آئینه نبیند خویشتن را «۱»

عدم تناقض ضرورت مشورت با تمرکز در تصمیم گیری:

ظاهرا بیشترین موارد مشورت پیامبر اکرم (ص) [در امور حکومتی] مشورت با بزرگان و سران قبایل آن زمان بوده تا به آنان شخصیت داده و نظر آنان را به اسلام جلب کند و بدین وسیله اعتماد خود را نسبت به آنان ابراز دارد و بی تردید نفس این عمل از قوی ترین عوامل مؤثر در اعتماد به نفس و تلاش و تحرّک و پیروی آنان در همه مراحل از آن حضرت بوده است.

و اما غیر از آن حضرت یعنی فرمانروایان غیر معصوم، لازم است در زمینه های مختلف، امور مهم سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دفاعی افرادی آگاه و متخصص بصورت مشاور داشته باشند که مسائل را برای آنان مطرح نموده و کلیات را در اختیار آنان بگذارند و از آنان بخواهند که در آن زمینه خاص، تبادل افکار و آراء نموده و راه صحیح و درست را بیابند و برای اداره جامعه و پیشرفت کشور خطوط کلی و برنامه صحیح را ارائه دهند.

نکته ای را که همواره حاکم اسلامی [و بالطبع سایر مسئولین رده های مختلف حکومت اسلامی] باید در نظر داشته باشد اینست که از خود بزرگ بینی و اکتفا به نظر خویش برحذر باشد. باید آراء مختلف را بشنود و جوانب مختلف هر نظر را بررسی کند و پس از تأمّل و تعمّق، آنچه به صلاح جامعه و حکومت

اسلامی است را انتخاب کند و هرگز بدون مشورت و تبادل افکار اقدام به تصمیم گیری نکند. چرا که اسب تندرو گاهی از حرکت میماند و شمشیر برنده گاهی به کندی میگراید [ان الجواد قد یکبو و ان الصارم قد ینبو] و ضرر خطا و لغزش بزرگان نیز بسیار بزرگ است.

---

(۱)- ترجمه ای قریب به مضمون متأثر از ذوق نارسای مقرر.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۷

بلی از آن جهت که مسئول و مکلف در جامعه همان حاکم اسلامی است، در حقیقت پس از مشاوره و شنیدن نظرات مختلف، ملاک عمل تشخیص شخص حاکم اسلامی است، و این گونه نیست که وی موظف به پیروی از نظر اکثریت باشد، و این بدان معنی نیست که شوری و مشورت بدون فایده است زیرا مشورت علاوه بر جلب نظر افراد و دادن شخصیت به آنان به فرمانروای اسلامی این فرصت را می دهد که از جوانب مختلف مسأله و عواقب کار اطلاع بیشتری پیدا کند و با فکری قوی تر و دیدی گسترده تر پس از تأمل در نظرهای مختلف و مقایسه بین آنها نظر اصلح را انتخاب کند.

چنانچه در نهج البلاغه آمده، امیر المؤمنین (ع) به عبد اللّه بن عباس که چیزی را ارائه می کند و موافق نظر امیر المؤمنین (ع) نیست می فرماید:

«تو باید نظر مشورتی خود را ارائه داده و آنچه به نظرت میرسد بیان کنی ولی اگر من خلاف آن را تصمیم گرفتم تو باید از من اطاعت کنی» «۱».

خلاصه کلام اینکه: رهبر و فرمانده است که در هر کار، با فکر تقویت شده از مشورت، در مسائل تصمیم می گیرد، و اعتبار نظر اکثریت در جائی است که

کـل امت و یـا اهل حل و عقـد مثلا مسئول و مورد خطاب باشـند [نظیر انتخاب رهبر یا نماینـدگان و نیز جریان قانون گـذاری مجلس شورا] که در این صورت اتفاق نظر همه یا اکثریت ملاک عمل قرار می گیرد چنانچه پوشیده نیست.

و اما اینکه ولایت و رهبری جامعه را برای یک شوری قرار دهند نه برای یک شـخص واحد چنانچه از زبان برخی روشنفکران این معنی شـنیده می شود و من نیز در ابتـدای امر هنگـامی که در مجلس خبرگـان بودم از این فکر دفـاع می کردم، ظـاهرا این شیوه شورائی مخـالف سـیره عقلاـ و متشـرعه است و چیزی نیست که به وسـیله آن بتوان مردم و کشور را اداره نمود، بویژه در مواقع حساس و خطیر که تصمیم گیری در آن متوقف بر یک مرکز تصمیم گیری باشد.

---

(۱)- لک ان تشیر علیّ و أری، فان عصیتک فاطعنی. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۳۹، لح/ ۵۳۱، حکمت/ ۳۲۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۸

از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«شرکت در حکمرانی به تزلزل و بهم ریختگی امور کشیده خواهد شد» «۱».

خداوند تبارک و تعالی نیز خطاب به پیامبر (ص) فرمود:

«با آنان مشورت کن پس آنگاه که تصمیم گرفتی به خداوند توکل نما» «۲».

که در این آیه شـریفه خداونـد متعـال عزم و تصـمیم نهـائی را برای شـخص پیـامبر اکرم (ص) قرار داده است. و در اینجا نکته ایست شایان تأمل «۳».

---

(۱)- الشّرکه فی الملک تؤدّی الی الاضطراب. (غرر و درر ۲/ ۸۶، حدیث ۱۹۴۱).

(۲)- وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ، فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ. (آل عمران (۳)/ ۱۵۹)

(۳)- تمرکز در تصمیم گیری و اینکه امور اجرائی به ویژه در سطح رهبری باید متمرکز باشد

نکته ایست که حضرت استاد بارها آن را یادآور شده اند، و باتجربه ای که جمهوری اسلامی ایران در دهساله اول خود بدان دست یافت به وضوح این مطلب روشن شد که مدیریت شورائی چندان موفق نیست به همین جهت رهبر کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی (رضوان اللّه تعالی علیه)- که متأسفانه اکنون که این سطور به نگارش در می آید به رحمت ایزدی پیوسته و جهان اسلام را در سوگ خود عزادار نموده است- با درایت خاص خود در مورخه ۴/ ۲/ ۶۸ هیأتی را برای اصلاح قانون اساسی به ویژه در اموری که در قانون اساسی کار به شوری محول شده بود مشخص فرمودند که قسمتی از حکم معظم له به قرار ذیل است: «... از آنجا که پس از کسب ۱۰ سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور اکثر مسئولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده اند که قانون اساسی با اینکه دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرائی جامعه کمتر به آن توجه شده است ...

محدوده مسائل مورد بحث [عبارتند از:] ۱- رهبری ۲- تمرکز در مدیریت قوه مجریه ۳- تمرکز در مدیریت قوه قضائیه ۴- تمرکز در مدیریت صدا و سیما ... و ...» البته به ویژه در مسأله رهبری در عصر غیبت که افراد معصوم نبوده و از لغزش و خطا مصون نیستند لازمه تمرکز داشتن ضرورت وجود کامل شرایط هشت گانه ایست که در جلد دوم کتاب به تفصیل از آن بحث

شد و الا تمرکز قدرت، بدون وجود شرایط، ضربه های جبران ناپذیری را ببار خواهد آورد و شاید وجه تأمل در کلام حضرت استاد، اشاره به همین اعطای ولایت مطلقه به غیر معصوم در عصر غیبت باشد که از این آیه استفاده نمی گردد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۸۹

۲- ویژگیهای مشاور:

۱- معاویه بن وهب از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«در کارت با کسانی مشورت کن که از خداوند می ترسند» «۱».

۲- حسین بن مختار، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«علی (ع) می فرمود: در گفتار [یا در هر امر نوپدیـد که برای تو پیش آمـد می کنـد] با کسانی مشورت کن که از خداوند می ترسند» «۲».

۳- سلیمان بن خالد روایت می کند که از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«همواره بـا شخصـی خردمنـد و پارسـا مشورت کن چرا که وی جز به نیکی امر نمی کنـد، و بپرهیز از اینکه بر خلاف نظر وی عمل کنی چرا که مخالفت با نظر پارسای خردمند موجب فساد در دین و در دنیا است» «۳».

۴- منصور بن حازم، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«پیـامبر خـدا (ص) فرمـود: مشورت بـا خردمنـد خیرخواه، رشـد و برکت و توفیقی است از جـانب خداونـد پس آنگـاه که فرد خردمند خیرخواه، تو را راهنمائی نمود مبادا خلاف آن را انجام دهی که در این عمل مورد نکوهش واقع خواهی شد» «۴».

۵- معلی بن خنیس از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«چه چیز، هر یک از شـما را بازمی دارد از اینکه اگر امر ناخوشاینـدی متوجه وی شود با فرد خردمندی که دارای دین و تقوی است، مشورت کند، آنگاه آن حضرت

---

(۱)- استشر

فی امرک الذین یخشون ربهم. (وسائل ۸/ ۴۲۶، ابواب احکام العشره باب ۲۲ حدیث ۳)

(۲)- شاور فی حدیثک الذین یخافون اللّه. (وسائل ۸/ ۴۲۶ ابواب احکام العشره، باب ۲۲، حدیث ۴)

(۳)- استشر العاقل من الرجال الورع، فانه لا یأمر الا بخیر، و ایاک و الخلاف، فانّ مخالفه الورع العاقل مفسده فی الدّین و الدّنیا. (وسائل ۸/ ۴۲۶، ابواب احکام العشره باب ۲۲ حدیث ۵)

(۴)- مشاوره العاقل الناصح رشد و یمن و توفیق من اللّه، فاذا اشار علیک الناصح العاقل فإیاک و الخلاف فان فی ذلک العطب. (وسائل ۸/ ۴۲۶، ابواب احکام العشره، باب ۲۲، حدیث ۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۹۰

اضافه فرمود: متوجه باشید که اگر چنین عملی را انجام دهد [مشورت کند] خداوند وی را خوار نمی کند بلکه بالا می برد و بهترین و نزدیکترین امور به خداوند را متوجه وی می سازد» «۱».

۶- حلبی از امام صادق (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«همانا مشورت دارای حدود و شرایطی است، پس کسی که حدود آن را بشناسد [از آن بهره مند می شود] و الا زیان آن برای مشورت کننده بیشتر از سود آنست:

نخستین شرط آن اینست که مشاور، فردی خردمند باشد.

دوم اینکه آزاد و متدین باشد.

سوم اینکه دوست و خیرخواه باشد.

چهارم اینکه بگونه ای وی را به سرّ خود [زوایا و جوانب مسأله] آگاه کنی که آگاهی وی به آن امر، همانند آگاهی خودت باشد، آنگاه آن را مخفی و پوشیده نگاهدارد.

چرا که اگر وی [مشاور] خردمند باشد، از مشورت با وی سودمند خواهی شد و اگر آزاد مرد و متدین باشد تمام تلاش خود را در راهنمائی تو بکار خواهد بست و اگر دوست و

خیرخواه باشد آنگاه که به سرّ تو مطلع شد آن را پوشیده نگاه می دارد، و آنگاه که وی را به جوانب مسأله آگاه کنی آگاهی وی بدان مسأله همانند آگاهی تو بدان مسأله است در نتیجه، مشورت تمام و نصیحت و خیرخواهی به کمال خود خواهد رسید» «۲».

ما شش روایت فوق را از کتاب وسائل الشیعه نقل کردیم.

۷- در غرر و درر آمده است:

«بهترین مشاور تو کسی است که دارای تجربه باشد، و بدترین همنشین تو کسی

---

(۱)- ما یمنع احدکم اذا ورد علیه ما لا قبل له به ان یستشیر رجلا عاقلا له دین و ورع، ثم قال ابو عبد اللّه (ع): اما انّه اذا فعل ذلک لم یخذله اللّه بل یرفعه اللّه و رماه بخیر الامور و اقربها الی اللّه. (وسائل ۸/ ۴۲۶، ابواب احکام العشره باب ۲۲، حدیث ۷)

(۲)- ان المشوره لاـ تکون الا بحدودها، فمن عرفها بحدودها و الا کانت مضرتها علی المستشیر اکثر من منفعتها له، فأولها ان یکون الذی تشاوره عاقلا، و الثانیه ان یکون حرّا متدینا، و الثالثه ان یکون صدیقا مؤاخیا، و الرابعه ان تطلعه علی سرّک فیکون علمه به کعلمک بنفسک، ثم یسّر ذلک و یکتمه، فانه اذا کان عاقلا انتفعت بمشورته، و اذا کان حرّا متدینا اجهد نفسه فی النصیحه لک، و اذا کان صدیقا مؤاخیا کتم سرّک اذا اطلعته علیه، و اذا اطلعته علی سرّک فکان علمه به کعلمک به تمّت المشوره و کملت النصیحه. (وسائل ۸/ ۴۲۶ ابواب احکام العشره باب ۲۲ حدیث ۸)

است که دارای عیب باشد» «۱».

۸- باز در همانجا آمده است:

«ناآگاهی مشاور، مشورت

کنند را به هلاکت می افکند» «۲».

۹- باز در همانجا آمده است:

«بهترین مشاورین افراد خویشتن دار، آگاه، باتجربه و دوراندیش هستند» «۳».

۱۰- در نهج البلاغه ضمن عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است:

«در مشورت خویش شخص بخیل را راه نده که تو را از بخشش بازداشته و از فقر می ترساند، و نه ترسو را که تو را در تصمیم گیری سست می کند، و نه حریص را که ستمگری به مردم را برای تو می آراید، همانا بخل و ترس و حرص غرائز گوناگونی هستند که جامع بین همه آنها سوء ظن به خداوند است» «۴».

۱۱- حسن بن راشد گوید: امام صادق (ع) فرمود:

«ای حسن، اگر مشکلی برای تو پیش آمد آن را برای هیچ یک از اهل خلاف [کسانی که با تو هم عقیده نیستند] از روی شکوه نقل نکن، بلکه آن را با برخی از برادرانت در میان گذار، چرا که در این صورت تو، به یکی از این چهار مورد دست خواهی یافت: یا کفایت کردن به مال، یا یاری کردن با آبرو، یا درخواستی که باید مورد اجابت واقع شود، یا مشورتی که نیاز به نظر خیرخواهانه دارد» «۵».

۱۲- در بحار از علل به سند خویش از عمار ساباطی روایت شده که گفت امام صادق (ع) فرمود:

---

(۱)- افضل من شاورت ذو التجارب و شرّ من قارنت ذو المعایب. (غرر و درر ۲/ ۴۵۶، حدیث ۳۲۷۹)

(۲)- جهل المشیر هلاک المستشیر. (غرر و درر ۳/ ۳۶۷، حدیث ۴۷۶۷)

(۳)- خیر من شاورت ذوو النّهی و العلم و اولو التجارب و الحزم. (غرر و درر ۳/ ۴۲۸، حدیث ۴۹۹)

(۴)- و لا تدخلنّ فی مشورتک بخیلا یعدل بک

عن الفضـل و يعـدك الفقر و لاـ جبانا يضـعفك عن الامور، و لا حريصا يزيّن لك الشـره بالجور، فان البخل و الجبن و الحرص غرائز شتّی يجمعها سوء الظن باللّه.

(نهج البلاغه، فيض/ ۹۹۸، لح ۴۳۰، نامه/ ۵۳)

(۵)- يا حسن، اذا نزلت بک نازله فلا تشـكها الی احد من اهل الخلاف، و لكن اذكرها لبعض اخوانک، فإنک لن تعدم خصـله من خصال اربع: اما كفايه بمال، و اما معونه بجاه، او دعوه تستجاب، او مشوره برأی.

(وسائل ۲/ ۶۳۱، ابواب احتضار، حديث ۲)

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۳، ص: ۹۲

«ای عمار اگر دوست داری كه همواره نعمت بر تو سـرازير باشد، و مروت و منزلت اجتماعی تو به كمال رسد، و زندگی تو به اصـلاح گرايد، هرگز در كارت با افراد بنده و پست همت مشورت نكن، چرا كه اگر به چنين كسانی اعتماد كنی به تو خيانت می ورزند، و اگر با تو سـخن گويند به دروغ سخن می گويند، و اگر به بيچارگی و تنگدستی دچار شوی خوارت می شمارند و اگر وعده ای به تو دادند به آن عمل نمی كنند» «۱».

۱۳- در وصيت های پيامبر اكرم (ص) به علی (ع) نيز آمده است:

«ای علی، بر زنان جمعه و جماعت نيست ... و طرف مشورت قرار نمی گيرند» «۲».

۱۴- باز در نامه امير المؤمنين (ع) به فرزندش امام حسن (ع) گذشت كه فرمود:

«از مشورت با زنان بپرهيز، چرا كه رأی آنان به ضعف و عزم آنان به سستی است» «۳».

و روايتهای ديگری از اين قبيل كه بايد در جايگاه خود بدان دست يافت.

۳- حق مشورت كننده بر مشاور و برعكس:

۱- تحف العقول در رساله الحقوق كه از امام سجاد (ع) روايت نموده آورده است:

«و اما حق مشورت كننده

بر تو اینست که اگر راه صحیحی برای او در نظر داری، در نصیحت و راهنمائی او بکوشی و مطالبی را به وی گوشزد کنی که اگر تو به جای وی بودی آنگونه عمل می کردی. و باید این نصیحت و راهنمائی با نرمی و ملایمت باشد چرا که برخورد ملایم وحشت را می زداید و برخورد نامناسب و خشن بجای انس و الفت، وحشت می آفریند و اگر راه و نظر صحیحی برای وی در نظر نداری و کسی را می شناسی که به نظر وی اعتماد داری و خود نیز برای رفع مشکلات به وی مراجعه می کنی، به نزد وی راهنمائی و هدایتش کن که تو در این صورت خیری را از وی دریغ

---

(۱)- یا عمار ان کنت تحبّ ان تستتبّ لک النعمه و تکمل لک المروه و تصلح لک المعیشه فلا تستشر العبد و السفله فی امرک فإنک ان ائتمنتهم خانوک، و ان حدثوک کذبوک، و ان نکبت خذلوک، و ان وعدک موعدا لم یصدقوک. (بحار الانوار ۷۲/ ۹۹ (چاپ ایران ۷۵/ ۹۹) کتاب العشره، باب ۴۸، حدیث ۹)

(۲)- یا علی لیس علی النساء جمعه و لا جماعه .. و لا تستشار. (الفقیه ۴/ ۳۶۴، باب النوادر، حدیث ۵۷۶۲).

(۳)- ایاک و مشاوره النساء، فان رایهن الی افن و عزمهن الی وهن. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۳۸، لح/ ۴۰۵، نامه ۳۱)

نکرده و نصیحتی را از او پنهان ننموده ای و لا حول و لا قوه الا باللّه.

و اما حق طرف مشورت بر تو اینست که اگر تو را به چیزی راهنمائی کرد و موافق نظر تو نیست او را متهم نکنی

چرا که در هر مورد نظرها متفاوت است و افراد طبق نظر خویش و تفاوتهائی که با یکدیگر دارند در آن می نگرند، پس اگر تو نظر او را نمی پسندی باز نظرش را برای خودش محترم شمار و تو در انتخاب نظر او آزادی و اگر نظرش پیش تو متهم است جایز نیست باو تهمتی در اظهار نظرش بزنی زیرا تو او را برای مشورت صالح می دانسته ای و روا نیست که متهمش شماری، و اگر در مشورت نظر وی را سنجیده و صحیح تشخیص دادی در سپاسگزاری از وی دریغ مدار. و اگر نظر وی موافق نظرت بود سپاس خداوند بجای بیاور و با تشکر این راهنمائی برادرت را بپذیر و درصدد باش که اگر روزی او نیز به تو نیازمند شد، خدمت او را جبران کنی، و لا قوه الا باللّه» «۱».

۲- در سنن ابی داود به سند خویش از ابی هریره آمده است که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«مشاور امانتدار است» «۲».

نظیر همین روایت در سنن ابن ماجه از ابو هریره، و نیز از ابی مسعود از آن حضرت (ص) نقل شده است. و باز همین راویت را سفینه البحار از امیر المؤمنین (ع) روایت کرده است «۳».

---

(۱)- و اما حق المستشیر فان حضرک له وجه رأی جهدت له فی النصیحه و اشرت علیه بما تعلم انک لو کنت مکانه عملت به، و ذلک لیکن منک فی رحمه و لین، فان اللّین یؤنس الوحشه، و ان الغلظ یوحش موضع الانس. و ان لم یحضرک له رای و عرفت له من تثق برایه و ترضی به لنفسک دللته علیه و ارشدته الیه، فکنت لم تأله

خیرا و لم تـدّخره نصـحا و لاـ حول و لاـ قوه الاـ بـاللّه. و امـا حق المشـیر علیک فلا تتهمه فیما لا یوافقک علیه من رایه اذا اشار علیک. فانما هی الا راء و تصـرّف الناس فیها و اختلافهم، فکن علیه فی رایه بالخیار اذا تهمت رایه، فاما تهمته فلا تجوز لک اذا کـان عنـدک ممن یسـتحق المشـاوره، و لاـ تـدع شـکره علی مـا بـدا لک من اشـخاص رایه و حسن وجه مشورته، فإذا وافقک حمدت اللّه و قبلت ذلک من اخیک بالشکر و الارصاد بالمکافأه فی مثلها ان فزع الیک، و لا قوه الا باللّه. (تحف العقول/ ۲۶۹)

(۲)- المستشار مؤتمن. (سنن ابی داود ۲/ ۶۲۶، کتاب الادب، باب المشوره)

(۳)- سنن ابن ماجه ۲/ ۱۲۳۳، کتاب الادب باب ۳۷، حدیث ۳۷۴۵ و ۳۷۴۶، و سفینه البحار ۱/ ۷۱۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۹۴

۳- در سفینه البحار مرحوم محدث قمی از امام صادق (ع) آمده است:

«کسـی که از برادر خود مشورت خواهی کنـد و او نظر خالص و بی پیرایه خود را در اختیار وی قرار ندهـد خداونـد عز و جل نظر و رای را از او سلب می کند».

عین همین روایت در وسائل نیز آمده است به جز اینکه در آنجا آمده «و او با نظر خالص خود او را نصیحت نکند» «۱».

۴- در غرر و درر آمده است:

«ستم بر مشورت کننده هم ستم و هم خیانت است» «۲».

۵- باز در همان کتاب آمده است:

«مشاور باید تمام تلاش خود را در ارائه نظر صحیح بکار گیرد اما ضامن به نتیجه رسیدن نظرش نیست» «۳».

۶- باز در همان کتاب آمده است:

«کسی که با مشورت کننده خودش غشّ و فریب

روا دارد تدبیر از وی گرفته خواهد شد» «۴».

۴- برخی از موارد مشورت پیامبر اکرم (ص) با اصحاب:

اشاره

در اینجا برای اینکه بهره بیشتری از بحث به دست آید برخی از موارد مشورت پیامبر اکرم (ص) را یادآور می شویم:

---

(۱)- من استشار اخاه فلم یمحضه محض الرأی سلبه اللّه- عز و جل- رایه. و فی الوسائل «فلم ینصح محض الرأی». (سفینه البحار ۱/ ۷۱۸، باب الشین بعده الوار، وسائل ۸/ ۴۲۷، ابواب احکام العشره، باب ۲۳، حدیث ۲).

(۲)- ظلم المستشیر ظلم و خیانه. (غرر و درر ر/ ۴/ ۲۷۲، حدیث ۶۰۳۷)

(۳)- علی المشیر الاجتهاد فی الرأی و لیس علیه ضمان النجح. (غرر و درر ۴/ ۳۱۶، حدیث ۶۱۹۴)

(۴)- من غشّ مستشیره سلب تدبیره. (غرر و درر ۵/ ۲۱۷، حدیث ۸۰۵۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۹۵

۱- در جنگ بدر:

در کتاب مغازی واقدی آمده است:

«گویند: چون پیامبر خدا (ص) به نزدیکیهای بدر رسید خبر حرکت قریش به آن حضرت گزارش شد، آن حضرت این خبر را به اصحاب گفت و از آنان مشورت خواست. ابو بکر از جا بلند شد و سخن گفت و خوب سخن گفت، عمر نیز برخاست و سخن گفت و خوب سخن گفت، آنگاه اضافه کرد: اینان، قریش با همه عزت و شوکت خود هستند، به خدا سوگند اینان از آن زمان عزتمند شده اند ذلت نپذیرفته اند، به خدا سوگند از آن زمان که کافر شده اند، ایمان نیاورده اند، به خدا سوگند اینان عزت خود را به هیچ وجه از دست نخواهند داد و با تو مبارزه و قتال خواهند کرد، تجهیزات و نیروی خود را برای این امر آماده ساز. آنگاه مقداد بن عمرو بپاخاست و گفت: طبق دستور خداوند به پیش برو، ما با تو هستیم، به خدا سوگند ما آنچه را

که بنی اسرائیل به پیامبر خود گفتند که: «تو و پروردگارت بروید و بجنگید ما اینجا نشسته ایم» «۱»، نخواهیم گفت، ما می گوئیم «تو و پروردگارت بروید بجنگید ما نیز همراه شما می جنگیم». سوگند به آنکه ترا به حق مبعوث فرمود ما را اگر تا «برک الغماد» ببری ما با تو خواهیم آمد- برک الغماد محلی بوده که از آنجا تا مکه از پشت ساحل در کنار دریا پنج شب راه بوده و از راه مکه بسوی یمن هشت شب- در این هنگام پیامبر (ص) فرمود بسیار خوب و به وی دعا کرد. آنگاه باز پیامبر خدا فرمود: ای مردم نظر مشورتی خود را با من در میان بگذارید. در اینجا روی سخن آن حضرت با انصار بود چرا که گمان می رفت که انصار از آن حضرت فقط در شهر مدینه دفاع خواهند کرد زیرا آنان در قرارداد خود شرط کرده بودند که از آن حضرت همانگونه که از خود و اولاد خود دفاع می کنند دفاع کنند. باز پیامبر خدا (ص) فرمود: نظر خود را به من بگوئید. سعد بن معاذ بپاخاست و گفت: من از سوی انصار پاسخ می گویم، گویا ای پیامبر خدا (ص) روی سخن شما با ماست؟ حضرت فرمود: بله. وی گفت: شما گویا برای امر دیگری از شهر خارج شدید [به دست آوردن غنایم کاروان قریش] و اکنون خداوند امر دیگری را به شما وحی فرموده است، ما به تو ایمان آورده و تو را تصدیق کرده ایم و شهادت داده ایم که هر چه

---

(۱)- فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا، إِنّا هاهُنا قاعِدُونَ. (مائده (۵)/ ۲۴)

تو

بیـاوری حق است و عهـد و پیمانهایمان را برای شـنوائی و اطاعت در گرو تو نهاده ایم، پس ای پیامبر خـدا به راه خویش ادامه بـده، سوگنـد به آن کس که تو را به حق مبعوث فرموده اگر به سوی این دریـا رفته و در آن فرو روی به همراه تو در دریا فرو رویم و حتی یک نفر از ما باقی نخواهـد ماند، با هر که خواهی بپیوند و از هر که خواهی بگسل و از اموال ما هرچه خواهی در اختیـار بگیر، و آنچه از اموال مـا برداری بهتر است برای مـا از آنچه نزد مـا بازنهـاده ای. به خـدا سوگنـد من تاکنون این راه را نرفته ام، و به آن آگاهی نـدارم و هیچ نگران نیسـتم از اینکه دشـمنان، فردا با ما درگیر شوند، ما در هنگامهٔ جنگ پایدار و در تلاقی دو لشکر به پیمان خود وفاداریم، شاید خداوند به وسیله ما چیزی را بنمایاند که چشمت را با آن روشن گرداند ...

گوینـد: چون سـعد سـخن مشورتی خود را به پایـان برد حضـرت دسـتور حرکت داد و فرمود: با برکت خـدا حرکت کنیـد که خداونـد پیروزی بر یکی از دو طایفه را به من وعده فرموده، به خدا سوگند گویا قتلگاه اینان را مشاهده می کنم. ناقل داسـتان گفت:

پیامبر خدا آن روز قتلگاه آنان را به ما نشان داد» «۱».

نظیر همین روایت را علی بن ابراهیم در تفسـیر خود به هنگام تفسیر سوره انفال آورده است «۲» در مسند احمد حنبل نیز آمده است:

«پیامبر خدا (ص) در مورد اسرای جنگ بدر نیز با مردم مشورت فرمود» «۳».

۲- در جنگ احد:

در سیره ابن هشام آمده است:

پیامبر خدا (ص)

به مسلمانان گفت: من خواب نیکوئی دیدم: خواب دیدم گاوی را و دیدم که در دنباله شمشیرم شکافی ایجاد شده و دیدم که دستم را در سپر محکمی در آورده ام، من خواب خود را بدین گونه تأویل کرده ام که [به هنگام تهاجم قریش] در مدینه بمانیم ... اگر شما نیز صلاح بدانید ما در مدینه بمانیم و آنها [کفار قریش که به

---

(۱)- کتاب مغازی ۱/ ۴۸.

(۲)- تفسیر علی بن ابراهیم/ ۲۳۸.

(۳)- مسند احمد ۳/ ۲۴۳.

جنگ مسلمانان آمده بودند] را به حال خود گذاریم اگر در بیرون شهر مدینه ماندند، که در بدترین مکان فرود آمده اند و اگر بر ما حمله نمودند در شهر با آنها خواهیم جنگید نظر عبد اللّه بن أبیّ بن سلول نیز همین بود که مسلمانان در مدینه بمانند و برای جنگ از شهر خارج نشوند شخص پیامبر (ص) نیز مخالف خروج از مدینه بود. ولی تعدادی دیگر از مسلمانان که برخی از آنها در جنگ احد به شهادت رسیدند و برخی موفق به شرکت در جنگ بدر نشده بودند گفتند: یا رسول اللّه ما را برای جنگ با دشمنانمان از شهر بیرون ببر تا نگویند که از آنها ترسیده یا احساس ضعف کرده ایم آنگاه عبد اللّه بن أبیّ بن سلول گفت: ای پیامبر خدا، در مدینه بمان و از شهر خارج مشو به خدا سوگند هرگز ما از شهر خارج نشده ایم مگر اینکه افرادی از ما مورد اصابت قرار گرفته اند و هرگز کسانی بر ما در شهر هجوم نیاورده اند مگر اینکه بر آنان آسیب وارد شده است ...

مردمی که خواهان خروج از مدینه

و روبرو شدن با دشمن بودند پیوسته به رسول اللّه (ص) مراجعه می نمودند تا اینکه آن حضرت (ص) وارد منزل شده و زره جنگ به تن کرد ... آنگاه به قصد خروج از مدینه از منزل خارج شد، در این هنگام افرادی که خواستار خروج از مدینه بودند از موضع خود پشیمان شده و گفتند ما خواهان خروج از مدینه نیستیم اگر نظر شما است در مدینه می مانیم، حضرت فرمود: هرگز، برای پیامبر آنگاه که لباس رزم پوشید سزاوار نیست پیش از جنگیدن آن را از تن خارج کند سپس آن حضرت با هزار نفر از اصحاب خویش از شهر خارج شد» «۱».

و در کتاب مغازی پس از نقل جریان خواب پیامبر (ص) آمده است:

«پیامبر فرمود: با من نظر مشورتی خود را در میان بگذارید و نظر شخص رسول خدا (ص) این بود که بخاطر خوابی که دیده بود از شهر خارج نشود».

آنگاه تمام ماجرا را به تفصیل یادآور می شود «۲».

در این مورد پیامبر اکرم (ص) با اینکه نظر شخص آن حضرت این بوده که از مدینه خارج نشود اما چون اصرار و آمادگی اکثر اصحاب خویش، و حرص آنان به شهادت در راه خدا را ملاحظه می فرمایند، برای اینکه احترام آنها را نگاهداشته و روح ایثار

---

(۱)- سیره ابن هشام ۳/ ۶۶.

(۲)- کتاب مغازی واقدی ۱/ ۲۰۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۹۸

و شجاعت که در آنان زنده شده بود، را همچنان زنده نگاهدارند، نظر خویش را کنار گذاشته و به نظر آنان عمل می فرمایند «۱».

۳- در جنگ احزاب (خندق):

در کتاب مغازی آمده است:

«رسول خدا (ص) برای مردم سخن گفت و خبر دشمنانشان را برای آنان

بـاز گفت و بـا آنـان مشورت کرد و توصـیه به تلاش و جهاد نمود و به آنها در صورت پایـداری و تقوی بشارت پیروزی داد و آنـان را به اطاعت از خـدا و رسول دسـتور فرمود و از آنـان نظرخواهی نمود، و آن حضـرت در امر جنـگ بسـیار بـا اصـحاب خویش مشورت می فرمود، به آنان گفت: آیا برای مبارزه با دشـمنان از مـدینه بیرون رویم، یا اینکه در مـدینه بمانیم و اطراف آن خنـدق بکنیم، یـا اینکه در همین کنـار شـهر اردو بزنیم و این کوه را پشت سـر خود قرار دهیم؟، اصـحاب نظرهای متفاوتی ابراز داشـتند، برخی گفتند از شـهر خارج شویم و نزدیکی [کوه] بعاث به سمت ثنیّه الوداع [گردنه وداع که از آنجا شهر مدینه دیده نمی شد] به سـمت [وادی] جرف مسـتقر شویم، شـخص دیگری گفت: مدینه را پشت سـر خود قرار دهیم، سلمان گفت: ای پیامبر خدا (ص) ما آنگاه که در سـرزمین فارس بودیم و بیم حمله دشـمن میرفت در اطراف خود خندق می کندیم آیا نظر شما ای رسول خدا این نیست که اطراف خود خندق بکنیم؟ مسـلمانان از سخن سلمان شگفت زده و خرسند شدند و آن زمان را به یاد آوردنـد که در جنگ احـد پیامبر اکرم (ص) به آنان می فرمود: در مـدینه بماننـد و از شـهر خارج نشوند و مسـلمانان دوست نداشتند از مدینه خارج شوند و بهتر می دانستند که در آن بمانند» «۲».

---

(۱)- از این جریان اسـتفاده می شود که تصمیم گیری در مورد مسائلی از این قبیل، بستگی به شرائط دارد و اگر شرائط عوض شود مصالح هم عوض می شود، شجاعت و اظهار آمادگی اصحاب برای مقابله با

دشمن در تصمیم گیری آن حضرت مبنی بر خروج از مدینه مؤثر بوده است. (الف– م، جلسه ۱۲۷ درس)

(۲)– کتاب مغازی، واقدی ۱/ ۴۴۴ (جزء دوم). آنچه در تاریخ معروف است اینست که سلمان پیشنهاد کندن خندق را داد، از آخر این عبارت نیز همین معنا استفاده می شود و این با عبارت اول که پیامبر اکرم پیشنهاد کندن خندق کرده باشند درست در نمی آید مگر اینکه عبارت، جلو عقب شده باشد. (الف– م، جلسه ۱۲۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۹۹

۴– باز در جنگ احزاب:

آنگاه که بر پیامبر خدا (ص) و اصحاب وی کار سخت شد در ارتباط با مشورت آن حضرت با اصحاب مطالبی آمده که خلاصه آن طبق نقل مغازی اینچنین است:

«پیامبر خدا و اصحاب وی ده روز و چندی به محاصره دشمن درآمدند تا اینکه همه تحت فشار و سختی قرار گرفتند، سپس پیامبر خدا (ص) شخصی را به نزد عیینه بن حصن و حارث بن عوف فرستاد و به آن دو گفت: آیا اگر یک سوم خرمای شهر مدینه را به شما بدهم شما حاضرید با یاران خود برگردید و بین اعراب جدائی و تفرقه بیندازید؟

آن دو در پاسخ گفتند نصف خرمای مدینه را به ما بده، پیامبر خدا از زیاده بر یک سوم امتناع ورزیدند و آن دو به این حد راضی شدند.

آنگاه با ده نفر از یاران خویش برای نوشتن قرارداد حاضر شدند، پیامبر اکرم (ص) نیز اصحاب خویش را فرا خواند و قلم و دوات بیاوردند.

آنگاه اسید بن حضیر [یکی از یاران رسول خدا (ص)] آغاز به سخن کرد و گفت اگر این تصمیم از آسمان و از جانب خداوند

است به همان شکل عمل فرما و اگر غیر از اینست به خدا سوگند ما جز شمشیر به آنان نخواهیم داد، چگونه اینان چنین طمعی در مال ما دارند؟

در این هنگام پیامبر خدا (ص) ساکت شد و سعد بن معاذ و سعد بن عباده [دو تن از رؤسای قبایل و بزرگان انصار] را فرا خواند و درحالی که همه نشسته بودند دست روی شانه آنان گذاشت و با صدای آهسته با آنان مشورت کرد و هدف از پیشنهاد صلح را با آنان در میان گذاشت.

آن دو گفتند: اگر این تصمیم از جانب خداوند است به آن عمل کن و اگر از جانب او نیست ولی نظر قطعی و خواسته شما در اینست که اینگونه عمل شود باز ما گوش به فرمان و مطیع نظر شما هستیم، ولی اگر بعنوان پیشنهاد میفرمائید و نظر ما را بخواهی چیزی جز شمشیر برای آنان نیست، آنگاه سعد بن معاذ نامه را گرفت.

حضرت فرمود: من دیدم که عرب همه با یک کمان شما را نشانه رفته اند [یک جبهه متحد علیه شما تشکیل داده اند] گفتم به گونه ای آنان را راضی کنم و با آنان وارد کارزار نشوم. [و بشکلی در جبهه متحد کفر اختلاف ایجاد کنم] آن دو گفتند: ای پیامبر خدا، آن زمان که اینان در جاهلیت از گرسنگی «علهز» می خوردند طمع این را نداشتند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۰۰

که یک خرما را جز به میهمانی یا خریدن از چنگ ما بیرون بیاورند و اکنون که خداوند برکت وجود شما را به ما ارزانی فرموده و ما را با وجود شما گرامی داشته و به وسیله شما

به راه هدایت رهنمون شده، اکنون تسلیم پستی شده [و به اینان باج بدهیم] هرگز! چیزی جز شمشیر به اینان نخواهیم داد.

در این هنگام پیامبر (ص) دستور داد قرارداد را پاره کنند، سعد ابتدا در آن آب دهان انداخت آنگاه آن را پاره کرد و گفت: بین ما شمشیر حاکم است «۱».

در نهایهٔ ابن اثیر واژه «علهز» اینگونه معنی شده است:

«علهز چیزی است که در سالهای قحطی، خون را با کرک شتر مخلوط می کردند آنگاه بر روی آتش سرخ می کردند و می خوردند، و برخی گفته اند کنه را نیز با آن مخلوط می کردند» «۲».

ظاهرا آنچه بین آن حضرت و عیینه و حارث در ابتدای کار گذشته بود چیزی جز یک گفتگوی شفاهی و مذاکره نبوده است و غرض آن حضرت نیز جلوگیری از خون خون ریزی و حفظ کیان انصار بوده، ولی آنگاه که قوت و توان مقاومت آنان را ملاحظه می فرماید تصمیم گیری را به خود آنان محوّل می کند پس در این صورت آن حضرت (ص) با وعده قطعی و نوشته شده ای مخالفت نفرموده و بر چیزی که صحیح نبوده اقدام نکرده، بلکه پس از مشورت، آنچه را به نظر اصلح رسیده مورد عمل قرار داده است.

از سوی دیگر چنانچه پیش از این گفته شد عمده مشورت پیامبر (ص) با رؤسای قبایل برای جلب نظر و اظهار اعتماد و تقویت عزم و تحرک آنان بوده است. و الا آن حضرت به منبع وحی متصل بوده و همواره حق برایش واضح و آشکار بوده است و مشورت آن حضرت با امت خویش نظیر مشورت خداوند تبارک و تعالی با آن حضرت بوده است چنانچه در مسند احمد، از حذیفه

از آن حضرت (ص) روایت شده که فرمود:

«همانا پروردگار من- تبارک و تعالی- در مورد امت من با من مشورت نمود که با آنان چه بکنم؟ گفتم: بار خدایا هرگونه که صلاح بدانی، آنان مخلوق و بندگان تو هستند،

---

(۱)- مغازی، واقدی ۱/ ۴۷۷ (جزء دوم).

(۲)- نهایه ابن اثیر ۳/ ۲۹۳.

آنگاه بار دوم از من پرسید، باز به همین گونه پاسخ گفتم، پس خداوند متعال فرمود: ترا در مورد امتت محزون نخواهم کرد» «۱».

۵- در داستان حدیبیه:

در سنن بیهقی به سند خویش از مسور بن مخرمه و مروان بن حکم نقل شده که گفتند:

«در زمان حدیبیه پیامبر خدا (ص) با صدها نفر از اصحاب خویش بسوی مکه حرکت فرمودند آنگاه که به ذو الحلیفه رسیدند آن حضرت چهارپایان قربانی را مشخص نمود و برای عمره احرام بست و فردی از قبیله خزاعه را فرستاد تا وضعیت قریش را به وی گزارش کند، و خود حرکت کرد تا به وادی اشطاط نزدیک به عسفان رسید، در این مکان فرد خزاعی بازگشت و گفت: من کعب بن لؤی و عامر بن لؤی را مشاهده کردم که گروه هائی از افراد قبایل [یا بردگان زنگی] را گرد آورده اند تا با تو بجنگند و از رسیدن تو به بیت اللّه الحرام ممانعت کنند.

حضرت رو به اصحاب کرد و فرمود: شما چه صلاح می دانید؟ آیا نظر می دهید که ما به سوی قبایل و خانواده های کسانی که به کمک اینان برخاسته اند حرکت کنیم و با آنان برخورد کنیم که اگر سر جای خود بنشینند شکست خورده و غمگین به جای خود نشسته اند و اگر بگریزند و از دست

ما نجات یابند گردنهائی هستند که خداوند آنها را قطع کرده است، یا اینکه صلاح می دانید به سوی خانه خدا حرکت کنیم و با کسانی که از رفتن ما جلوگیری می کنند کارزار کنیم؟»

ابو بکر گفت: خدا و رسول وی بهتر می دانند، ما برای انجام عمره آمده ایم، نیامده ایم با کسی بجنگیم، و لکن با کسی که از رفتن ما به کعبه ممانعت کند می جنگیم، پیامبر (ص) فرمود: پس بهمان راه خود (یعنی زیارت بیت اللّه) ادامه دهید.

زهری گوید: ابو هریره می گفت: من هیچ کس را ندیدم که بیشتر از پیامبر (ص) با

---

(۱)- انّ ربّی- تبارک و تعالی- استشارنی فی امتی ما ذا افعل بهم؟ فقلت ما شئت ای رب، هم خلقك و عبادك، فاستشارنی الثانیه، فقلت له کذلک، فقال: لا احزنک فی امّتك. (مسند احمد ۵/ ۳۹۳)

اصحاب خویش مشورت کند» «۱».

۶- در جنگ طائف:

و آنگاه که پیامبر خدا (ص) طائف را محاصره نمود، برخی گفته اند که آن حضرت با نوفل بن معاویه دئلی برای ماندن و ادامه محاصره مشورت نمود وی گفت: روباهی است در خانه اگر بر سر او بایستی به چنگش می آوری و اگر رهایش کنی زیانی به تو نمی رساند، حضرت فرمود حرکت کنید» «۲».

و مواردی دیگر از این قبیل که با بررسی بیشتر شاید بتوان بدان دست یافت.

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۸ کتاب الجزیه، باب المهادنه علی النظر للمسلمین.

(۲)- کامل ابن اثیر ۲/ ۲۶۷.

فصل سوم مسئولیت رهبر در حکومت اسلامی و اشراف وی بر قوای سه گانه

اشاره

* مسئولیت رهبر در حکومت اسلامی

* دلالت برخی روایات در این زمینه

[مسئولیت رهبر در حکومت اسلامی]

بی تردید از آیات و روایاتی که پیش از این در بیان وظائف حاکم اسلامی خوانده شد، و نیز از سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) استفاده می شود که مسئول حفظ کیان مسلمانان و مأمور به تدبیر امور و اداره شئون آنان بر اساس ضوابط و مقررات اسلام- در حقیقت شخص امام و حاکم اسلامی است و در واقع اوست که به اصلاح و اداره کشور اسلامی مکلف و در برابر فساد جامعه مسئول است.

اما از آن جهت که دامنه حکومت اسلامی گسترده است و همه مشکلات و وظایف به شخص حاکم متوجه می گردد بناچار نیازمند به مشاورین و ایادی و کارگزارانی است که در دوایر مختلف وی را یاری دهند، به همین جهت هر کاری را به فردی متخصص و یا ارگان مناسبی می سپارد. و از همین جا است که وجود قوای سه گانه «۱». [قوه مقننه، قضائیه و مجریه] برای اداره نظام، ضرورت می یابد.

پس رهبر جامعه اسلامی همانند پادشاه در حکومت های مشروطه رائج زمان ما

---

(۱)- البته ما تعمدی در اینکه حتما بگوئیم «سه قوه» باید وجود داشته باشد، نداریم، زیرا برای مثال می توان گفت «دو قوه» داشته باشیم، یکی قوه ترسیم تشکیلات و برنامه ریزی و دیگری قوه اجرائی که طبق این تقسیم قوه قضائی نیز یک بخش از قوه مجریه محسوب می شود. (الف- م، جلسه ۱۲۸ درس).

- نظیر انگلستان مثلا- نیست که صرفا یک وجود تشریفاتی باشد که از بیشترین و گران بهاترین امکانات جامعه استفاده

کنـد، بـدون اینکه کوچکترین مسـئولیت عملی یـا انجام کاری مفیـد متوجه وی بوده و از همان ابتـدا مسـئولیت اداره جامعه به قوای سه گانه متوجه باشد.

در حکومت اسـلامی، فرد مسئول و مکلف اصلی، حاکم اسلامی است و قوای سه گانه بازوها و ایادی وی هستند و در حقیقت وی در رأس مخروط (قدرت و مسـئولیت) قرار گرفته که بر تمام پیکره حکومت اشراف تام و تمام دارد «۱» [در اینجا به عنوان نمونه برخی از روایات که بدین معنی دلالت دارد را یادآور می شویم:]

[دلالت روایات]

۱- در خبر عبد العزیز بن مسلم- که پیش از این نیز خوانده شد- به نقل از امام رضا (ع) آمده بود که فرمود:

«تمامیت نماز و زکات و روزه و حـج و جهاد و اداء مالیات و صـدقات و امضاء و اجرای حـدود و احکام و نگهبانی از مرزها و کرانه های اسـلامی، همه با امام است، امام حلال خـدا را حلال و حرام او را حرام اعلام نموده و حـدود الهی را اقامه و از دین خدا حراست می کند ...» «۲».

۲- در خبر فضل بن شاذان از امام رضا (ع) نیز خوانده شد که در حکمت جعل امام فرمود:

---

(۱)- فرق اساسی حکومت اسلامی با دیگر حکومتها این است که برنامه ریزی در حکومت اسلامی مقید به تطابق آن با احکام اسـلام است، در صـورتی که در نظـام دموکراسـی تلاـش می شـود برنـامه هـا طبـق مصالـح مردم و منـافع ملی باشـد، البته اگر نماینـدگان واقعی مردم در قـانون گـذاری شـرکت داشـته باشـند و اگر به وسـیله تبلیغـات یک اقلیت حاکم نشونـد! که در این صورت همان اقلیت طبق منافع خودشان تصمیم گیری می کنند. می گویند در آمریکا که حدود ۲۵۰

میلیون جمعیت دارد، پنج میلیون آن یهودی است که ۶۵٪ ثروت و ۷۲٪ قدرت سیاسی و تصمیم گیری دست آنهاست. (الف- م، جلسه ۱۲۸ درس)

(۲)- بالامام تمام الصلاه و الزکاه و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفی ء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف، الامام یحلّ حلال اللّه و یحرّم حرام اللّه و یقیم حدود اللّه و یذبّ عن دین اللّه ...

(کافی ۱/ ۲۰۰، کتاب الحجّه، باب نادر جامع فی فضل الامام، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۰۷

«پس خداوند برای آنان سرپرستی قرار داد که از فساد بازشان دارد، و حدود و احکام را در بینشان اقامه کند ... آنگاه مردم به وسیله وی با دشمنانشان قتال و مبارزه کنند و مالیاتشان را تقسیم کنند و او نماز جمعه و جماعت آنان را اقامه کند و افراد ظالم و ستمگرشان را از تعدی به افراد مظلوم و ستمدیده بازدارد» «۱».

۳- در خبر محکم و متشابه از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«مردم بناچار نیازمند به رهبرند که حکومت آنان را برپای دارد، آنان را امر و نهی کند، حدود را در بینشان اقامه کند و با دشمنانشان بجنگد، غنایم را در بینشان تقسیم کند و واجبات دینی را بر آنان واجب نماید و درهای آنچه به صلاحشان است را بر آنان بگشاید و از آنچه به زیانشان است آنان را برحذر دارد ...» «۲».

۴- در خبر سلیم از حضرت امیر (ع) روایت شده که فرمود:

«برای خویش برگزینند پیشوایی پاکدامن، دانا، پرهیزکار و آگاه به قضاوت و سنت را که امور آنان را منظم نماید و در بینشان

حکومت کند، و حق ستمدیدگان را از ستمگران بازستاند، و مرزهای آنان را حفاظت و مالیاتشان را گردآوری و حجشان را اقامه (در بحار آمده حج و جمعه آنان را اقامه) و بدهی های مالی آنان را وصول کند» «۳».

و روایت های دیگری از این قبیل که در بیان واجبات و تکالیف امام وارد شده که از آنها استفاده می گردد که امام و حاکم مسئول اصلی در جامعه است و همه کارها و مسئولیت ها به وی متوجه است.

۵- باز گواه بر همین معنی است آنچه کلینی به سند خویش از معلّی بن خنیس روایت نموده که گفت روزی به امام صادق (ع) عرض کردم: فدایت گردم، من به یاد بنی

---

(۱)- فجعل علیهم قیّما یمنعهم من الفساد و یقیم فیهم الحدود و الاحکام ... فیقاتلون به عدوهم و یقسّمون به فیئهم و یقیم لهم جمعتهم و جماعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم. (عیون اخبار الرضا ۲/ ۱۰۱، ب ۳۴، ح ۱)

(۲)- لا بدّ للامه من امام یقوم بامرهم، فیأمرهم و ینهاهم و یقیم فیهم الحدود و یجاهد فیهم العدو و یقسّم الغنائم و یفرض الفرائض و یعرفهم ابواب ما فیه صلاحهم و یحذّرهم ما فیه مضارّهم. (محکم و متشابه/ ۵۰ و نیز بحار الانوار ۹۰/ ۴۱ (- چاپ ایران ۹۳/ ۴۱).

(۳)- یختاروا لانفسهم اماما عفیفا عالما ورعا عارفا بالقضاء و السنه یجمع امرهم و یحکم بینهم، و یأخذ للمظلوم من الظالم حقه، و یحفظ اطرافهم و یجبی فیئهم و یقیم حجّهم (حجّهم و جمعتهم- بحار) و یجبی صدقاتهم.

(کتاب سلیم بن قیس/ ۱۸۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۰۸

فلان [خاندان بنی عباس] و ناز و نعمتی که

در آن به سر می بردند افتادم و گفتم: اگر این [خلافت و حکومت] به دست شما می بود در کنار شما زندگی خوشی را داشتیم. حضرت فرمود:

«هرگز ای معلّی! به خدا سوگند اگر اینگونه بود [حکومت به دست ما بود] چیزی جز بیداری و برنامه ریزی در شب و تلاش و کار در روز و پوشیدن لباس خشن و خوردن غذای خشک نداشتیم، که این را از ما دریغ ورزیدند [حق ما را غصب کردند] پس آیا تو تاکنون هرگز ستمی را که خداوند متعال آن را نعمت گردانده باشد نظیر این دیده ای» «۱».

در اینجا معلّی آرزو می کند که ای کاش حکومت به دست امام صادق (ع) بود تا او نیز در پرتو آن حضرت در خوشی و رفاه زندگی می کرد، اما امام (ع) وی را به خطا و اشتباه بزرگش واقف می کند و به او گوشزد می کند که اگر وضع چنین بود (و حکومت بدست ما بود) باید شب را به برنامه ریزی و سیاست گذاری و ترسیم خطوط اساسی حکومت و روز را در تلاش و کوشش برای اشراف بر مسئولین و کارگزاران و کسب اطلاع از اوضاع کشور و مردم می گذراندند، و با این همه در زندگی فردی و شخصی در سطح مستضعف ترین مردم لباس می پوشیدند و از غذاهای خشک و غیر لذیذ استفاده می کردند.

۶- در وصیت امام کاظم (ع) به هشام بن حکم آمده است:

«والی باید همانند چوپان باشد که از افراد تحت سرپرستی خود نه غافل شود و نه بر آنان بزرگی و تکبر بفروشد» «۲».

۷- در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر هنگامی که وی را به استانداری مصر می گمارد پس از

ذکر چگونگی انتخاب عمال و کارگزارانش آمده است:

«آنگاه کارهای آنها [عمّال و مأمورین حکومت] را زیر نظر بگیر و افراد وفادار

---

(۱)- هیهـات یـا معلّی، اما و اللّه لو کان ذاک، ما کان السـیاسه اللیل و سـیاحه النهار و لبس الخشن و اکل الجشب، فزوی ذلک عنّا، فهل رایت ظلامه قطّ صیّرها اللّه- تعالی- نعمه الا هـذه؟. (کافی ۱/ ۴۱۰، کتاب الحجّه، باب سـیره الامام فی نفسه، حدیث ۲).

(۲)- و یجب علی الوالی ان یکون کالراعی لا یغفل عن رعیته و لا یتکبّر علیهم. (تحف العقول/ ۳۹۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۰۹

و درست کرداری را در پنهانی به بازرسـی اعمال و کردار آنان بگمار! زیرا بازرسـی مداوم و پنهانی سـبب می شود که آنها به امانت داری و مـدارا کردن به زیردسـتان ترغیب شونـد! و خود را از کجی های اعوان و انصار خویش حفظ کن و اگر یکی از آنها دست به خیانت زد و مأموران سـری تو متفقا، علیه وی گزارشـی دادند، به همین مقدار از شهادت کفایت کن، و او را زیر تازیـانه کیفر بگیر، و به مقـدار خیانتی که انجام داده او را کیفر نما! پس وی را در مقام خواری و مـذلت بنشان! و نشانه خیانت را به وی بیاویز، و گردنبند ننگ و تهمت را بگردنش بیفکن» «۱».

۸- و باز در همان نامه آمده است:

«برای مراجعـان خود وقتی مقرر کن که به نیاز آنان شـخصا رسـیدگی کنی، مجلس عمومی و همگانی برای آنها تشـکیل ده و درهای آن را بروی هیـچ کس نبنـد و بخاطر خداونـدی که ترا آفریـده تواضع کن و لشـکریان و محافظان و پاسـبانان را از این مجلس دور

سـاز! تـا هر کس با صـراحت و بـدون ترس و لکنت زبان سـخنان خود را با تو بگویـد، زیرا من بارها از رسول خـدا (ص) این سخن را شـنیدم که: ملتی که حق ضـعیفان را از زورمنـدان با صـراحت و بدون ترس و لکنت زبان نگیرد، هرگز پاك و پاکیزه نمی شود و روی سـعادت نمی بینـد. سـپس خشونت و تنـدی و کنـدی آنـان را در سـخن تحمل کن، در مورد آنها هیـچ گونه محـدودیت و اسـتکبار، روا مدار، که خداوند به واسـطه این کار، رحمت واسـعش را بر تو گسترش خواهد داد و موجب ثواب طاعت او برای تو خواهد شد. آنچه می بخشی و یا به کسی می دهی بگونه ای ببخش که گوارا باشد (بی منت و بی خشونت) و خودداری از بخشش را با لطف و معذرت خواهی همراه کن.

آنگاه برخی از کارهاست که شـخصا باید آنها را انجام دهی، از آن جمله پاسخ دادن به کارگزاران دولت، آنجا که منشـیان و دفترداران تو از پاسخ عاجزند، و دیگر برآوردن نیازهای مردم است در همان روز که احتیاجات گزارش می شود، و دستیارانت توان

---

(۱)- ثم تفقّـد اعمالهم و ابعث العیون من اهل الصدق و الوفاء علیهم، فانّ تعاهدك فی السرّ لامورهم حدوه لهم علی اسـتعمال الامانه و الرفق بالرعیه، و تحفّظ من الاعوان. فان احـد منهم بسط یـده الی خیانه اجتمعت بها علیه عنـدك اخبار عیونک اکتفیت بـذلك شاهدا فبسـطت علیه العقوبه فی بدنه و اخذته بما اصاب من عمله، ثم نصـبته بمقام المذله و وسـمته بالخیانه و قلّدته عار التهمه. (نهج البلاغه فیض/ ۱۰۱۱، لح/ ۴۳۵، نامه ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۱۰

پاسخ گوئی به آن را ندارند»

«(۱)».

در متن عربی این کلام: «التعتعه فی الکلام» به معنی: به کندی و سختی سخن گفتن [غیر متتعتع، یعنی با صراحت و بدون لکنت سخن گفتن] و «خرق» به ضم خاء: خشونت

---

(۱)- بجاست در اینجا خلاصه ای از مطالب دکتر وهبه الزحیلی را که در مجله «الحضاره الاسلامیه» در این ارتباط نگاشته یادآور شویم. ایشان با طرح یک سؤال اینگونه به طرح مسأله می پردازند:

چه کسی باب اجتهاد را بسته؟ و دلائل آن چیست؟ آیا کسی می تواند بگوید مواهب و نعمت های خداوند برای یک نسل هست و برای نسل دیگری نیست؟ برای یک انسان هست و برای انسان دیگری نیست؟!

بر این اساس ادعای بسته شدن باب اجتهاد بی اساس است. چرا که لازمه بسته شدن و ختم ادیان گذشته به وسیله دین اسلام اینست که باب اجتهاد به روی هر دو پاشنه خود باز باشد چنانچه برخی از بزرگان سنت نظیر امام سیوطی از علمای قرن دهم رساله ای در این باب تحت عنوان: «ردیه کسانی که از حرکت بازمانده و نمی دانند که اجتهاد در هر زمان واجب است»- الرد الی من اخلد الارض و جهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض- تألیف کرده اند. ایشان این کتاب را به چهار باب تقسیم کرده و در ابتدای آن نظر علمائی که اجتهاد را در هر زمان واجب کفائی می دانند آورده اند، آنگاه از شوکانی نقل می کند که می گوید: آن کس که فضل خداوند را به برخی افراد منحصر کند و دیگران را از فهم شریعت محروم داند، به خداوند و به دینی که برای همه مردم آمده و به مردم که خداوند به وسیله کتاب و سنت آنان را به

عبودیت فراخوانده خیانت کرده است.

و اما شرایطی که به مسدود شدن باب اجتهاد کشیده شد یکی شرایط زمانی بود: که در قرن چهارم هجری حکومت اسلامی به دولت ها و مملکت های کوچک تجزیه شد و ارتباط سیاسی آنان گسسته شد و در این ارتباط استقلال فکری آنان ناتوان شد و نشاط علمی آنان فرو ریخت. تعصبهای مذهبی علماء را فرا گرفت، اطمینان به نفس را از کف دادند، و جدال و مناظره بالا گرفت و ... همه اینها باعث شد که در آن مقطع باب اجتهاد بسته اعلام شود تا هر نااهلی خود را به معرکه اجتهاد و استنباط وارد نکند.

و روشن است که این یک سیاست شرعی و یک امر موقت بوده که در آن مقطع زمانی بوجود آمده و هنگامی که آن شرایط از بین رفت دیگر دلیلی وجود ندارد که وضعیت به همان شکل سابق باقی بماند و اجتهادی که صحابه و تابعین در طول سه قرن دنبال می کردند متوقف بماند و ما هیچ دلیل نقلی و عقلی بر بسته بودن باب اجتهاد نداریم.

ما می گوئیم همواره باب اجتهاد باز است تا هیچ انسانی از تدبر و دقت و آزادی فکر و مواهب الهی محروم نماند، ما نمی گوئیم باب اجتهاد بسته است و نیاز به باز کردن دارد، ما می گوئیم باب اجتهاد از همان اول بسته نبوده تا نیاز به گشودن داشته باشد و ... (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۱۱

و تندی در گفتار، و «عیّ» به کسر عین: ناتوان از سخن گفتن و «آنف»: سرباز زدن و استکبار، «اکناف رحمت»: رحمت گسترده. و «تحرج»: فشار و سختی، است.

۹- باز در همین

نامه آمده است:

«و به خوبی باید بدانی هر عیب که در منشیان تو یافت شود که تو از آن بی خبر باشی شخصا مسئول آن خواهی بود» «۱».

۱۰- باز در نهج البلاغه در نامه آن حضرت به عبد اللّه بن عباس عامل وی در بصره آمده است:

«پس ای ابو العباس مراقبت و دقّت کن- امید است خداوند- در مورد آنچه بر زبان و دستت از خیر و شر جاری شده تو را بیامرزد، چرا که هر دو در این رفتار شریک هستیم، و سعی کن که حسن ظن من نسبت به تو پایدار بماند، و نظرم درباره تو دگرگون نشود. و السلام» «۲».

و روایات دیگری از این قبیل که دلالت بر این دارد که مسئولیت اداره جامعه به عهده شخص امام است، از همین موارد است روایت مشهوری که از طرق سنت از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است، این روایت را بخاری و مسلم و احمد و سایر راویان آنان روایت کرده اند، روایت این چنین است:

۱۱- بخاری به سند خویش از عبد اللّه عمر روایت نموده که گفت از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

«همه شما سرپرست و نگهبانید و همه در برابر زیردستان خود مسئولید: امام نگهبان است و در برابر رعیت خود مسئول است، مرد نگهبان است و در مقابل اهل و عیال و خانواده خود مسئول است، زن در خانه شوهر نگهبان است و در برابر افراد زیر نظر خود مسئول است، خدمتگذار در اموال مولای خود نگهبان است و در برابر اموال زیر نظر خود مسئول است.

---

(۱)- و مهما کان فی کتابک من عیب فتغابیت عنه الزمته. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۱۶،

لح/ ۴۳۷، نامه ۵۳)

(۲)- فاربع ابا العباس- رحمك اللّه- فيما جرى على لسانك و يدك من خير و شر، فانّا شريكان فى ذلك و كن عند صالح ظنّى بك و لا يفيلن رايى فيك، و السلام. (نهج البلاغه، فيض/ ۸۶۸، لح/ ۳۷۶، نامه ۱۸).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۱۱۲

وى [عبد اللّه] گفت گمان مى كنم آن حضرت اين جمله را نيز فرمود: فرزند در اموال پدر خود نگهبان است و نسبت به دارائيهاى زير نظر خود مسئول است، و همه شما نگهبانيد و نسبت به آنچه زير نظر شماست مسئوليد» «۱».

نظير اين روايت را مسلم [در صحيح] و احمد [حنبل در مسند خويش] روايت كرده اند «۲».

خلاصه كلام اينكه: آنچه از همه اين روايات استفاده مى گردد اين است كه پيشوا و حاكم اسلامى مسئول و مكلف به اداره جامعه است، و وزراء و استانداران و منشى ها و نظاميان و قضات و ... همه ايادى و اعوان او هستند و بر وى واجب است كه به همه آنان و كارهاى آنها اشراف و نظارت داشته باشد و به هيچ وجه نمى تواند از خود سلب مسئوليت كند «۳».

نظير همين معنى را ماوردى و ابو يعلى آنگاه كه وظايف امام را بر مى شمرند يادآور شده و مى گويند امام و رهبر جامعه بايد شخصا نسبت به همه امور جامعه مشرف و مسلط باشد.

ماوردى به هنگام برشمردن وظايف امام مى گويد:

---

(۱)- كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته: الامام راع و مسئول عن رعيته، و الرجل راع فى اهله و هو مسئول عن رعيته، و المراه راعيه فى بيت زوجها و مسئوله عن رعيتها، و الخادم راع فى مال سيده و

مسئول عن رعيته، قال: و حسبت ان قد قال: و الرجل راع فى مال أبيه و مسئول عن رعيته، و كلكم راع و مسئول عن رعيته.

(صحيح بخارى ۱/ ۱۶۰ كتاب الجمعه، باب الجمعه فى القرى و المدن).

(۲)- صحيح مسلم ۳/ ۱۴۵۹، كتاب الاماره، باب ۵ حديث ۱۸۲۹، و مسد احمد/ ۲/ ۱۱۱.

(۳)- چون كه قواى سه گانه و همه مسئولين ايادى حاكم هستند رهبر جامعه شخصا مى تواند همه آنها را مشخص و منصوب كند و مى تواند تعيين برخى از آنها را به مردم واگذار كند از باب اينكه بالاخره حكومت امر ملت است و هر چه نظر مردم در مسائل بيشتر اعمال شود مطلوبتر است اما اگر در يک شرايطى مثلا رهبر مشاهده كرد كه مثلا جو انتخابات سالم نيست و افراد ناشايست به مجلس مى روند مى تواند شخصا افراد صالحى را مشخص كند، همانگونه كه مى تواند مسئوليت انتخاب شهردارى ها و فرمانداريها و حتى استانداران را در شرايطى كه مردم رشد يافته اند به مردم واگذار كند و اينگونه مردم دلگرم تر مى شوند. (الف- م، جلسه ۱۲۸ درس).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۱۱۳

«دهم: اينكه امام بايد شخصا به همه امور مشرف باشد و اوضاع و احوال را زير نظر بگيرد تا بتواند امت را درست هدايت و رهبرى و از شريعت حراست و حفاظت كند، و نبايد صرفا به واگذاردن امور به ديگران اكتفا كرده و خود به خوش گذرانى و يا حتى عبادت بپردازد، زيرا چه بسا شخص امين نيز خيانت بورزد و يا اينكه فرد به ظاهر خيرخواه و صالح نيز كار ناشايست انجام دهد، خداوند به حضرت داود مى فرمايد: اى داود ما ترا در زمين خليفه

قرار دادیم پس به حق بین مردم حکم نما، و از هوای نفس پیروی مکن که ترا از راه خدا منحرف می کند «۱». که در اینجا خداوند سبحان به واگذاردن امور به وی بدون اینکه خود در مسائل دخالت کند اکتفا نفرموده و حتی وی را در پیروی از هوی معذور ندانسته تا جائی که وی را در صورت پیروی به انحراف و گمراهی وصف نموده است.

و همه این مسئولیت ها اگر چه به حکم دین و بخاطر منصب خلافت برای داود ثابت است ولی همه اینها از حقوق و وظائف سیاسی هر اداره کننده و مسئول جامعه می باشد. پیامبر اکرم (ص) می فرماید: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته» «۲».

---

(۱)- یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ.

(سوره ص/ ۲۶).

(۲)- احکام السلطانیه ماوردی/ ۱۶، و نیز احکام السلطانیه ابو یعلی/ ۲۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۱۵

فصل چهارم وظایف و گسترهٔ هر یک از قوا و دوایر در حکومت اسلامی

اشاره

* قوّه تشریعیّه

- ویژگیها و چگونگی انتخاب نمایندگان مجلس شوری

- منابع و مصادر احکام اسلامی ...

* قوّه مجریّه

- ویژگیهای وزراء و کارگزاران

- برخی از کسانی که از سوی پیامبر (ص) به امور اجرائی گماشته شدند

* قوّه قضائیّه

- شرایط و ویژگیهای قاضی

- ولایت مظالم ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۱۷

[اساس قوی سه قوه است]

با اینکه بنا بر تلخیص بوده ولی این فصل [با توجه به گستردگی مباحث] نسبت به سایر فصلهای کتاب طولانی تر شده است.

پیش از این در فصل های گذشته یادآور شدیم که معنی ولایت امام یا فقیه این نیست که وی شخصا بدون واسطه همه امور و شئون حکومت را به عهده بگیرد، بلکه بهر اندازه که گستره حکومت گسترده تر و نیازها و وظایف بیشتر باشد قوا و دوایر بیشتری برای اداره جامعه نیاز است و بطور طبیعی هر کار به دایره و قوه متناسب با آن واگذار می گردد. و لکن امام یا فقیه واجد شرایط به منزله رأس مخروط است که بر همهٔ اجزاء حکومت اشراف تام دارد و بالاترین مقام مسئول در جامعه اوست. او کسی است که مردم از وی انتظار اداره خردمندانه جامعه و کشور را دارند و سایر مسئولین به مراتب خود هر یک دستها و بازوان وی محسوب می گردند.

اما اساس و پایه حکومت بر سه قوه استوار است: قوه تشریعیه یا مقننه، قوه اجرائیه و قوه قضائیه.

زیرا تدبیر و اداره امور امت متوقف است بر:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۱۸

۱- ترسیم خطوط کلی و تعیین مقررات و قوانین مورد نیاز جامعه.

۲- اجرای مقررات و قوانین در موارد مختلف اجتماعی- حکومتی.

۳- حل

و فصل اختلافات مردم و قضاوت در منازعات و رسیدگی به تخلفات.

بر این اساس، همه وظایف حاکم اسلامی در محدوده مسائل حکومتی به این سه قوه بازگشت می کند و حتی دوایری همچون دایره امر به معروف و نهی از منکر و اداره حسبه و رادیو و تلویزیون «۱» نیز به همین سه قوه بازگشت دارد و می توان آنها را در محدوده قوه مجریه به حساب آورد.

فلسفه اینکه قوه قضائیه به عنوان یک قوه مستقل به حساب آمده، اینست که کار قوه قضائیه صرفا حکم و قضاوت است نه تنفیذ و اجراء، و قضاوت خود از اهمیت ویژه ای برخوردار است، و باید بر همه جا تسلط داشته باشد- حتی نسبت به افراد و اعضاء قوه اجرائیه و مقننه- در این ارتباط تعیین قضات، به شخص امام و رهبر واگذار شده است نه به رئیس قوه مجریه و این نکته ایست شایان توجه.

اکنون ما به تفصیل هر یک از این سه قوه را مورد بحث قرار می دهیم:

---

(۱)- این دوایر در مباحث آینده به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۱۹

قوه تشریعیه [مقننه]:

اشاره

سخن پیرامون این مسأله را در چند محور مورد گفتگو قرار می دهیم:

۱- نیاز، حدود و وظایف:

اشاره

آنچه در این عصر و زمان از سلطه تشریعیه مصطلح است همان «مجلس شوری» و یا «قوه مقننه» است که یکی از ارکان مهم حکومت های دمکراسی در جهان محسوب می گردد.

نیاز به وجود این قوه با توجه به گسترش حکومت ها و کثرت حوادث نو پدید و ضرورت ترسیم خطوط اساسی و کلی برای اداره و گردش کار جامعه، در نهایت وضوح و روشنی است و چیزی نیست که نیاز به بحث و گفتگو داشته باشد.

اما آنچه قوه مقننه را در حکومت اسلامی از سایر حکومتهای متداول مشخص و ممتاز می کند متکی بودن آن به ضوابط و

احکـام اسـلامی است، زیرا در حکومت هـای متداولـۀ باصـطلاح دمکراسـی، نماینـدگان به چیزی جز تـدوین قوانین بر اسـاس خواست و نیـاز منتخبین خود فکر نمی کننـد و چیزی جز مصالـح و خواسـتهای آنهـا را ملاـک عمـل قرار نمی دهنـد. اگر چه مخالف عقل و شرع باشد.

اما در حکومت اسلامی در واقع اساس، ضوابط اسلام و احکام خداوند تبارک و تعالی است که بر پیامبر اکرم (ص) در مسائل گونـاگون زنـدگی و در ابعـاد مختلف نـازل گردیـده و هیـچ کس- اگر چه به حـد بالاـئی از آگـاهی و فرهنـگ و توانائی نیز برسد-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۲۰

نمی تواند از سوی خود حکمی را تشریع و یا قانونی [در برابر قانون خداوند] وضع کند.

حتی پیامبر اکرم (ص) با آن همه مقام والا و تقربی که به خداونـد تبارک و تعالی داشت باز تابع دسـتور خداونـد بود و بر آن اساس بر جامعه حکومت می فرمود.

خداوند تبارک و تعالی در این ارتباط می فرماید:

«إِنِ

الْحُكْمُ إِلّا لِلّهِ* «۱» حکم [قانون و یا حکومت] تنها از آن خداوند است».

و نیز می فرماید:

«أَلا لَهُ الْحُکْمُ «۲» همانا حکم تنها از آن اوست».

و نیز می فرماید:

«وَ أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ، وَ احْذَرْهُمْ أَنْ یَفْتِنُوکَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللّهُ إِلَیْکَ ... أَ فَحُکْمَ الْجاهِلِیَّةِ یَبْغُونَ، وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ؟ «۳»

(ای پیامبر) بدانچه خدا نازل فرموده، بین مردم حکم (یا حکومت) کن و هواهای آنها را پیروی مدار و از اینکه ترا نسبت به برخی از آنچه خدا بر تو فرود آورده به فتنه اندازند، برحذر باش ... آیا اینان حکم جاهلیت را می طلبند، و برای ایمان باوران چه کسی در حکم بهتر از خداوند است؟».

ما پیش از این نیز یادآور شدیم که احکام به دوگونه است: «احکام الهی»- که پیامبر از جانب خداوند مردم را بدان دعوت می کند و واسطه ابلاغ آن است که در این صورت اوامر آن حضرت در بیان این احکام، ارشادی محض است- و «احکام حکومتی»- که این اوامر [باصطلاح] اوامر مولوی است و از آن حضرت به عنوان ولی امر و حاکم مسلمانان صادر می گردد- این بدان معنی نیست که در مورد دوم، پیامبر اکرم (ص) طبق میل خود هرگونه که خواست و لو متضاد با احکام خداوند و ناسخ آن، حکم براند بلکه اینگونه احکام و فرمان های پیامبر اکرم (ص) احکام عادلانه موقتی است از قبیل صغریات و مصادیق احکام کلی و فراگیری که از سوی خداوند متعال به قلب شریف

---

(۱)- انعام (۶)/ ۵۷.

(۲)- انعام (۶)/ ۶۲.

(۳)- مائده (۵)/ ۴۹ و ۵۰.

آن حضرت نازل شده است.

بر این اساس پس روح حاکم بر جامعه اسلامی چیزی جز آنچه خداوند نازل فرموده نیست حتی در آن احکامی که ما آن را احکام ثانویه می نامیم، که اینها نیز از کبریات احکام عام و کلی که خداوند بر پیامبر اکرم (ص) نازل فرموده استفاده شده است و این نکته ایست شایان دقت.

و اما آنچه مآخذ و منبع احکام خداوند تبارک و تعالی است همان کتاب الهی «قرآن»- که از هیچ سو باطل بدان راه ندارد- و سنت صحیح و مستند آن حضرت، و خرد پیراسته از همه اوهام و تعصبات و آلودگی ها که کاشف از حکم خداوند است می باشد.

و آنان که احکام را از این مأخذ استخراج می کنند همانا فقهائی هستند که امین بر حلال و حرام خداوندند.

پس در واقع عمل مجلس شوری در حکومت اسلامی چیزی جز مشاوره در ترسیم خطوط برنامه های صحیح و عادلانه برای مردم و کشور، بویژه تدوین قانون برای قوه مجریه بر اساس ضوابط اسلام- که با اجتهاد فقها استخراج شده- نیست.

مراحل سه گانه حکم شرعی:

پس برای حکم شرعی سه مرحله است:

اول: مرحله تشریع، و آن حق خداوند تبارک و تعالی است، خداوندی که مالك همه افراد و سرزمین ها و آگاه به مصالح و مفاسد و سود و زیان مردم است و در این جهت هیچ یک از مخلوقات شریک و انباز او نیست.

دوم: مرحله استنباط، استنباط احکام و استخراج آن از منابع صحیح [کتاب، سنت، عقل و اجماع] و صدور فتوا بر اساس آن که انجام آن از فقهای عادل ساخته است.

سوم: مرحله برنامه ریزی و ترسیم خطوط، در این مرحله بر مبنای فتواهای مستخرجه از سوی فقها برنامه های

اساسی و خطوط کلی جامعه اسلامی تنظیم می گردد.

البته نه بدان گونه که قوانین اسلام بهر شکل شده بر مشکلات و خواستهای مردم تطبیق

داده شود، بلکه پیش آمدها و حوادث نوپدید بر اساس قوانین مقدس و منطبق بر واقعیت اسلام، تطبیق داده می شوند، و بین این دو راه تفاوت بسیار زیاد است چنانچه پوشیده نیست «۱».

بلی، در این مرحله درک و شناخت وقایع و حوادث و فهم حقیقت آن یک شرط اساسی است چرا که حکم شرعی با تفاوت موضوعات و وقایع قهرا متفاوت می گردد.

پس در حکومت اسلامی اساس قوانین و مقررات اسلام است و مسلمانان در همه مسائل عبادی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و ... پیرو دستورات اسلام هستند، و مجلس شوری نمی تواند از آن تخلف ورزد.

خلاصۀ کلام اینکه مجلس شورای اسلامی نمی تواند از سوی خود یا طبق هواهای مردم قانون وضع کند بلکه باید وضع قوانین با معیارهای اسلام منطق باشد.

و البته در این راه به مشکل لا ینحل برخورد نخواهد کرد و به بن بست نخواهد رسید. زیرا اسلام بخاطر جامعیت و خاتمیت خود به همه جوانب زندگی و نیازمندی های جامعه حتی نسبت به موارد ضرر و ضرورت و عسر و حرج و تزاحم ملاک ها و موضوع های مشابه، توجه داشته است. پیش از این در روایتی از پیامبر اکرم (ص) خواندیم که آن حضرت در حجه الوداع فرمود:

«ای مردم! به خدا سوگند هیچ چیز که شما را به بهشت نزدیک و از آتش دور سازد فرو نماند مگر اینکه شما را به انجام آن مأمور کردم، و هیچ چیز که شما را به آتش نزدیک و از بهشت

دور گرداند فرو نماند مگر اینکه شما را از آن نهی کردم» «۲».

و در صحیحه محمد بن مسلم، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

---

(۱)- در حقیقت مشکلات را باید با عرضه به قوانین اسلامی حل نمود، نه اینکه قوانین را با عرضه و مقایسه با مشکلات و حوادث جدید عوض کرد، البته در بعضی موارد با شناخت عمیق و درست فقیه از حوادث نو پدید قهرا نظر استنباطی او عوض خواهد شد و این معنی قابل انکار نیست. (مقرر)

(۲)- یا أیها الناس و اللّه ما من شی ء یقرّبکم من الجنه و یباعدکم من النار الا و قد امرتکم به، و ما من شی ء یقرّبکم من النار و یباعدکم من الجنه الا و قد نهیتکم عنه. (اصول کافی ۲/ ۷۴، کتاب الایمان و الکفر، باب الطاعه و التقوی، حدیث ۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۲۳

«امیر المؤمنین (ع) می فرمود: سپاس خدای را که مرا از دنیا بیرون نبرد تا اینکه برای امت همه آنچه را بدان نیازمند بودند باز گفتم» «۱».

و در خبر حمّاد آمده است که گفت از آن حضرت- امام صادق (ع)- شنیدم که می فرمود:

«هیچ چیز نیست مگر اینکه در مورد آن حکمی در کتاب و یا سنت وجود دارد» «۲».

و در خبر معلّی بن خنیس آمده است که امام صادق (ع) فرمود:

«هیچ امری که دو نفر در مورد آن به اختلاف برخیزند وجود ندارد مگر اینکه برای آن اصلی در کتاب خداوند عز و جل وجود دارد، و لکن عقول افراد بدان دست نیافته است» «۳».

و روایات دیگری از این قبیل که می توان بدان مراجعه نمود.

۲- چگونگی انتخاب نمایندگان مجلس شوری:

پیش از این در فصل

گذشته یادآور شدیم که فرد اصلی مسئول و مکلف در حکومت اسلامی همان امام و حاکم است و قوای سه گانه با همه تشکیلات خود دست و بازوان وی محسوب می گردند.

بر این اساس پس طبع موضوع اقتضاء دارد که انتخاب اعضای مجلس شوری به دست حاکم و به انتخاب وی باشد تا کسانی که بتوانند در عمل به وظایف رهبری، وی را یاری دهند انتخاب کند.

اما از آن جهت که غرض از مجلس شوری، مشورت و تصمیم گیری در امور

---

(۱)- الحمد للّه الذی لم یخرجنی من الدنیا حتی بیّنت للامّه جمیع ما تحتاج الیه. (تهذیب الاحکام ۶/ ۳۱۹، آخر کتاب القضایا و الاحکام، باب الزیارات، حدیث ۸۶).

(۲)- ما من شی ء الا و فیه کتاب او سنه. (کافی ۱/ ۵۹، کتاب فضل العلم، باب الرّد الی الکتاب و السنه، حدیث ۴).

(۳)- ما من امر یختلف فیه اثنان الا و له اصل فی کتاب اللّه عز و جل و لکن لا تبلغه عقول الرجال. (کافی ۱/ ۶۰، کتاب فضل العلم، باب الرد الی الکتاب و السنه، حدیث ۶).

مربوط به جامعه است، پس اگر امکان داشته باشد که انتخاب نمایندگان به مردم واگذار شود و قوه تشریعیه نشأت گرفته از اختیار و نظر مردم باشد- نظیر انتخاب شخص حاکم به هنگام نبودن نص- این بهتر است و در عمق جان مردم بیشتر جای می گیرد، و آنان را به احترام گذاردن نسبت به قوانین مصوبه از سوی آنان و تسلیم بودن در برابر آن بیشتر وامی دارد. همانگونه که در انتخاب برخی از وزراء و امراء نیز اگر شیوه چنین باشد بهتر است چنانچه

در برخی از کشورها متداول است.

و شاید آیه مشورت [وَ أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ] و قاعده سلطنت [الناس مسلطون علی اموالهم] و توجه خطابهای قرآن به مردم در امور اجتماعی نظیر آیات قتال و جهاد و بسیج نیروها و اجراء حدّ دزدی و زنا و مشابه اینها همه با این شیوه تناسب داشته باشد.

زیرا اگر امر، امر مردم است و تکلیف نیز متوجه مردم است، پس تصمیم گیری و قانون گذاری نیز مناسب است به دست نمایندگان مردم باشد.

و لکن امام عادل اگر مشاهده کند که مردم آمادگی انتخاب نماینده را ندارند و یا اینکه از رشد و آگاهی سیاسی برای انتخاب افراد شایسته برخوردار نیستند، یا اینکه در معرض تهدید و تطمیع قرار می گیرند و بدین وسیله آرائشان را می خرند، در این صورت وی که علم و عدالت و مدیریتش محرز گردیده می تواند شخصا نمایندگان را مشخص کند. مگر اینکه به هنگام عقد امامت و بیعت با وی شرط شده باشد- البته اگر این شرط صحیح باشد- که انتخاب نمایندگان باید به دست مردم باشد نه بدست حاکم، و این نکته ایست شایان توجه «۱».

نکته دیگر اینکه در مجلس شوری غالبا اتفاق آراء به دست نمی آید، پس به ناچار به آراء اکثریت عمل می شود، چنانچه در همه اجتماعات و احزاب سیاسی اینگونه است، و اشکالی که ممکن است مطرح شود که حقوق اقلیت و کسانی که غایب هستند ضایع

---

(۱)- نظیر آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که به منزله میثاق بین امام و امت است تصریح شده که انتخاب نمایندگان مجلس بدست خود مردم باید باشد و رهبر هم آن را امضاء کرده است. (مقرر)

می گردد که پاسخ این اشکال به تفصیل در مسأله انعقاد امامت با انتخاب مردم در فصل ششم از بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی] گذشت.

۳- ویژگی های انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان:

بی تردید در انتخاب نماینده برای مجلس شوری لازم است انتخاب کنندگان بالغ و عاقل و دارای رشد فکری و سیاسی باشند به حدی که بتوانند فرد اصلح را برای تحمل این مسئولیت خطیر که متعلق به مصالح همه مردم است، تشخیص دهند.

و فردی هم که برای این مسئولیت [نمایندگی مردم در مجلس قانون گذاری] انتخاب می شود لازم است بالغ و عاقل و متدین و پرهیزکار و آگاه به زمان و مطلع به نیازمندی های مردم و شجاع و توانمند بر تصمیم گیری و قانون گذاری باشد.

و ما پیش از این در فصل دوم، ویژگی کسانی که مورد مشورت قرار می گیرند را یادآور شدیم و در این فصل نیز شرایط وزراء و کارگزاران حکومت خواهد آمد، که نماینده مجلس از آن جهت که هم مشاور است و هم کارگزار باید ویژگی های هر دو را دارا باشد.

ولی آنچه امروز در اکثر شهرها و کشورها مشاهده می گردد این است که بیشتر، خصوصیات قومی و نژادی و خانوادگی و اینکه فرد دارای شهرت و جبروت و ثروت باشد مورد نظر قرار می گیرد بدون اینکه علم و دین و تقوی و شجاعت و کفایت و قدرت او در دفاع از اسلام و مسلمانان مورد نظر باشد و بسیار اتفاق افتاده که از این ناحیه کشورهائی سقوط نموده و حقوق مردم ضایع شده و طاغوتها و ستمگران بر مردم تسلط یافته اند، و بلکه از این راه اجانب در کشورهای اسلامی نفوذ و بر سرنوشت آنان مسلط

شـده انـد، و بسا با خریـدن آراء و تهدید و فریب مردم به این هدف شوم رسـیده اند که در این ارتباط بر مردم واجب است در انتخـاب نماینـده دقت نموده و مشورت کننـد و تحت تـأثیر جوهـای کـاذب و تبلیغـات باطل و تهدیـد و تطمیع های مادی قرار نگیرند، اللهم فاعذنا من شیاطین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۲۶

الجن و الانس.

۴- منابع و مصادر احکام اسلامی: «۱»

پیش از این گفتیم که اساس حکومت اسـلامی قوانین و مقررات اسـلام در مسائل مختلف زنـدگی است اما منابع و مصادر این قـوانین و مقررات، کتـاب عزیز الهی و سـنت اسـتوار معصـوم- در اقسـام مختلف آن از قول و فعـل و تقریر- که از طریق معتـبر صحیح به اثبات رسیده باشد، و حکم قطعی عقل- که خالی از ناخالصی های اوهام و تعصبات باشد، همانند حسن و قبح عقلی و ملازمات عقلی قطعی- می باشد. و این هر سه از آن مواردی است که شیعه و سنت بر آن اتفاق نظر دارند.

و اما آنچه در برخی از کلمات مشاهـده می گردد که بطور مطلق در حجیت عقل تشـکیک می کننـد واضح است که گفتاری بی اساس است که مورد اعتنا قرار نمی گیرد، زیرا اگر به حکم عقل قطعی، به حکم شارع مقـدس، قطع و یقین پیدا شد، دیگر برای انکـار حجیت آن مجـالی نیست، زیرا «حجیت قطع ذاتی است» و «عقل مادر و اساس همه برهان ها است»، و آیا توحیـد و نبوت و حجیت کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) جز از طریق عقل به اثبات می رسد؟!

در روایتی از امام صادق (ع) منقول است که فرمود:

«خرد دلیل مؤمن است» «۲»

در روایت دیگری نیز آمده است که به آن

حضرت [امام صادق (ع)] گفتم: عقل چیست؟ فرمود:

---

(۱)- در اینجا ما چند عنوان مطلب به تناسب بحث به عنوان اطلاعات عمومی یادآور شده ایم و الا جای بحث مفصل این مسائل در کتاب های مستقل و مربوط به آن است، به همین جهت ما در اینجا به اشاره از آن می گذریم. (الف- م، ج ۱۲۹ درس).

(۲)- العقل دلیل المؤمن. (کافی ۱/ ۲۵، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۲۷

«خرد آن است که بوسیله آن خداوند سبحان عبادت شود و با آن بهشت بدست آید» «۱».

و در خبر هشام بن حکم از امام موسی بن جعفر (ع) آمده است که فرمود:

«ای هشام! برای خداوند بر مردم دو حجت است یکی حجت ظاهری و دیگری حجت باطنی اما حجت ظاهری، پیامبران و انبیاء و ائمه- علیهم السلام- هستند و اما حجت باطنی خردهای انسانها است» «۲».

خلاصه کلام اینکه، اصل حجیت عقل قطعی، (یعنی احکام قطعی عقل) اجمالا از مسائلی است که جائی برای اشکال بدان نیست، اگر چه در بیان مصادیق آن اشکال هائی وارد شده است، و باید در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد. و نیز اشکالی در حجیت کتاب و سنت اجمالا- در نزد کسی که اذعان و اعتراف به اسلام و نبوت پیامبر اکرم (ص) داشته باشد نیست، و لیکن چند مورد است که شیعه و سنت نسبت به حجیت آن اختلاف نظر دارند، که ذیلا یادآور می شویم:

منابع مورد اختلاف در بین شیعه و سنت

اول: اجماع به عنوان اجتماع و اتفاق:

علمای سنت، مجرد اجماع فقها به عنوان اجماع را دلیلی مستقل می دانند و در این

---

(۱)- قلت له ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان. (کافی

/۱ ۱۱، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۳).

(۲)- یـا هشام! انّ للّه علی الناس حجّتین: حجه ظاهره و حجه باطنه، فاما الظّاهره فالرّسل و الانبیاء و الائمه- علیهم السـلام- و اما الباطنه فالعقول. (کافی ۱/ ۱۶، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲).

البته هر سه این روایت ها از جهت سـند دارای اشـکال است ولی برای آنان که همه اخبار کافی را درست می دانند این روایت هـا حجت است، بخصوص برای اخبـاری هـا که در حجیت عقـل اشـکال کرده انـد البته اخبـاری هـا راجع به ظواهر کتـاب نیز تشکیک کرده اند که حرف بی اساسی است و ما در اینجا متعرض آن نشده ایم. (الف- م، ج ۱۲۹ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۲۸

ارتباط به آیات و روایاتی استناد می کنند که مهمترین آن، آیه و روایات زیر است:

* وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً «۱»- و هر کس پس از روشن شـدن راه حق بر او، با رسول خدا (ص) به مخالفت برخیزد و راهی غیر طریق اهل ایمان در پیش گیرد وی را به همان راهی که برگزیده واگذاریم و به جهنم درآوریم که برای وی منزلگاه بسیار بدی است.

[شاید مورد استدلال جمله: و یتبع غیر سبیل المؤمنین الخ است که دلالت بر حجیت و اعتبار راه مؤمنین دارد.]

* از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: امت من بر خطا و گمراهی اجتماع نمی کنند «۲»

* و نیز ابن مـاجه در سـنن خویش، از انس بن مالـک، از آن حضـرت (ص) روایت نموده که فرمود: امت من بر گمراهی گرد نمی آیند، پس اگر

اختلافی مشاهده کردید بر شما باد به سیاهی بزرگ «۳». [جمعیت زیاد- اکثریت].

* ترمذی به سند خویش، از فرزند عمر روایت کرده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

خداونـد امت مرا- یا فرمود: امت محمد را- بر گمراهی گرد نمی آورد و دست خدا با جماعت است و کسـی که تک رو شـد به تنهائی در آتش سرازیر خواهد شد «۴».

و من در کتاب های حدیث سنت به روایتی که در آن لفظ خطا باشد برخورد

---

(۱)- نساء (۴)/ ۱۱۵.

(۲)- لاـ تجتمع امتی علی ضـلاله او خطـأ، این حـدیث را به این عبارت من در کتاب های حـدیث نیافتم، برخی از رفقا نیز تتبع کردنـد و نیافتند اینکه من عنایت دارم که روایت ها را از منابع و مآخذ خودش نقل کنم، برای این است که آقایان عادت کنند روایت ها را از حفظ و یا کتب اصول و یا کتاب های غیر معتبر اخذ نکنند.

(الف- م، ج ۱۳۰ درس).

(۳)- ان امتی لا تجتمع علی ضلاله، فاذا رأیتم اختلافا فعلیکم بالسواد الاعظم. (سنن ابن ماجه ۲/ ۱۳۰۳، کتاب الفتن باب السواد الاعظم، حدیث ۳۹۵۰).

(۴)- ان اللّه لا یجمع امتی- او قال: امه محمـد- علی ضـلاله، و یـد اللّه علی الجماعه، و من شـذّ شذّ الی النار. (سـنن ترمذی ۳/ ۳۱۵، ابواب الفتن، باب ۷، حدیث ۲۲۵۵).

نکردم ولی در کتاب های استدلالی این معنی آمده است.

و امـا علمـای شـیعه امـامیه می گوینـد: برای اجمـاع به صـرف اجماع و اتفاق موضوعیت و حجیتی نیست، بلی اگر همه امت بر نظری اتفاق کردنـد بگونه ای که هیـچ کس مخالف آن نبود بی تردید در این شـرایط امام معصوم از عترت طاهره پیامبر (ص) نیز در

بین آنـان است و از این جهت اجمـاع حجیت می یابـد. همـانگونه که اگر یـک مسأله را افراد زیـادی نقل کننـد بگونه ای که حـدس قطعی زده شود که آن را از پیامبر (ص) و یا امام معصوم (ع) گرفته و نقل کرده انـد، در این صورت نیز اجماع [حجت است ولی دلیل مسـتقل نیست بلکه] کاشف از حجت یعنی قول معصوم است، و این تنها در مسائل اصـلی که دست به دست از معصومین- علیهم السـلام- به ما رسـیده و در کتاب های پیشینیان اصحاب ما- که اینگونه مسائل در آن ذکر شده- آمده باشد صدق می کند نه در مسائل تفریعی استنباطی که در آن رأی و نظر اعمال شده است.

خلاـصه کلام اینکه آنچه برای ما حجت است در حقیقت قول و نظر معصوم است که به وسـیله اجماع بخاطر وجود معصوم در بین اجماع کنندگان، یا به حدث قطعی در دست یافتن به نظر وی از این طریق، کشف شده است و الا اجماع و اتفاق به صرف اجماع و اتفاق برای ما حجت نیست.

پس اینگونه که بیان شـد، اجماع هماننـد خبر واحـد صـحیح، کاشف از سـنت قوی و محکم است و به عنوان حجت و دلیل بر سنت، در طول سنت قرار می گیرد، نه در عرض آن «۱».

---

(۱)- برخی مسائـل است که بصورت علم سـینه به سـینه بگونه ای به دست مـا رسـیده که یقین می کنیم مسـتند به قول معصوم است مثلا راجع به مغرب، همه مسلمانان حتی فرقه اسماعیلیه و زیدیه می گویند که با غروب آفتاب می شود نماز مغرب خواند و روزه را افطار کرد، ولی ما شیعه امامیه معتقدیم که باید کمی صبر کرد تا

حمرۀ مشرقیه رد بشود، از اینجا انسان اطمینان پیدا می کند که این مسئله ای نبوده که در آن اعمال سلیقه شده باشد، بلکه از ائمه- علیهم السلام- چیزی در این مورد صادر شده که به دست ما نرسیده است، البته برای حجیت اجماع، در حدود دوازده راه گفته شده که جای آن در کتاب های اصول است. (الف- م، جلسه ۱۳۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۰

مرحوم فقیه همدانی در کتاب مصباح الفقیه خویش به هنگام بحث از نماز جمعه در این ارتباط می نویسد:

«ملاک در حجیت اجماع- چنانچه ما در جای خود آن را اثبات کردیم و نظر متأخرین از علما نیز بر این اساس است- اتفاق همه فقها و یا اتفاق همه آنان در یک زمان بر موضوع واحد نیست، بلکه حجیت آن بخاطر کاشفیت آن از قول معصوم به طریق حدس از فتوای علماء شیعه که حافظ شریعت الهی هستند، می باشد. و این نسبت به اختلاف موارد، مختلف می گردد: چه بسا مسئله ای که با وجود اتفاق و اجماع همه علماء، جزم و اطمینان به نظر معصوم پیدا نمی شود مانند آن مسائلی که مستند به ادله و مبادی عقلی یا نقلی است که قهرا جای مناقشه و بحث در آنها وجود دارد و چه بسا مسئله ای که در آن جزم به موافقت معصوم حاصل می شود و لو به وسیله شهرت» «۱».

و اما از استدلال به آیه مشاقه [وَ مَنْ یُشَاقِقِ الرَّسُولَ ...] از جهات مختلف پاسخ گفته شده است، یکی از آنها اینست که: ما قبول نداریم مراد از «راه مؤمنین» اجماع آنان باشد، بلکه شاید مراد از راه مؤمنین، راه آنان باشد. بعنوان اینکه

مؤمن هستند، یعنی راه ایمان آنان به پیامبر (ص) در مقابل کسانی که به مخالفت با آن حضرت (ص) برخاسته اند، و در جای خود به اثبات رسیده که ذکر صفت در کلام، مشعر به علیت و دخالت است.

بر این اساس بازگشت این کلام تأکید بر همان اطاعت از سنت رسول است، و بر چیزی بیش از این دلالت ندارد.

و در کتاب المستصفی غزالی آمده است:

«آنچه به نظر ما می رسد این است که آیه به غرض و مطلوب ما [اجماع] صراحت ندارد بلکه آنچه از ظاهر آیه استفاده می شود اینست که: کسی که با پیامبر به مخالفت و ستیز برخیزد و در پیروی و یاری آن حضرت و دفع دشمنان از وی، راهی به غیر راه مؤمنان را بپیماید، ما وی را به همان راهی که برگزیده- راه اهل ضلالت و ...-

وامی گذاریم. که گویا در اینجا به ترک مخالفت اکتفا نشده بلکه پیروی از راه مؤمنان در نصرت و یاری آن حضرت، و پیروی از وی در آنچه امر و نهی می فرماید بدان ضمیمه شده است. و این آن چیزی است که در آیه ظهور دارد و به ذهن سبقت می گیرد، و اگر

---

(۱)- مصباح الفقیه- کتاب الصلاه/ ۴۳۶.

ظهور در این معنی نداشته باشد حد اقل محتمل این معنی هست» «۱».

و اما در مورد روایتی که بدان استناد شده، به سندی که پیش ما امامیّه بتوان بدان اعتماد کرد دست نیافتیم.

در سنن ابن ماجه ذیل همین روایت به نقل از زوائد آمده است:

«در سند این روایت ابو خلق اعمی که اسم او حازم بن عطا است، آمده و او

فردی ضعیف است، و این روایت به طرق مختلف آمده که در سلسله سند همه اشکال است، این مطلب را شیخ ما عراقی آنجا که احادیث بیضاوی را گردآوری کرده یادآور شده است» «۲».

بلی در کتاب تحف العقول در نامه امام هادی (ع) به مردم اهواز آمده است که فرمود:

«همه امت بدون استثنا اتفاق دارند که قرآن حق است و در نزد همه فرقه های اسلامی شکی در آن نیست و همه آنان به صورت اجتماع به تصدیق کتاب و حقانیت آن اعتراف دارند و همه آنان در این جهت به حقیقت رسیده و بر هدایتند، و این مطابق گفتار پیامبر خدا (ص) است که: «هرگز امت من بر گمراهی اجتماع نمی کنند». پس آن حضرت خبر داده که هر چه امت بر آن اجتماع کنند همه آن حق است» «۳».

این روایت بر فرض صحت، ظهور در اجماع و اتفاق همه امت دارد، پس منحصر به فقهاء و مجتهدین نیست، چنانچه منحصر به علماء سنت نیز نمی باشد، بلکه همه طوایف مسلمانان را شامل می شود که از جمله آنان شیعه امامیه با ائمه دوازده گانه آنان هستند، و ما پیش از این گفتیم که هر اتفاق و اجماعی که نظر امام معصوم در آن باشد بی تردید نزد ما حجت است و این نکته ایست شایان توجه.

---

(۱)- المستصفی ۱/ ۱۷۵.

(۲)- سنن ابن ماجه ۲/ ۱۳۰۳، کتاب الفتن، باب ۸، حدیث ۳۹۵۰.

(۳)- و قد اجتمعت الامه قاطبه لا اختلاف بینهم انّ القرآن حق لا ریب فیه عند جمیع اهل الفرق، و فی حال اجتماعهم مقرّون بتصدیق الکتاب و تحقیقه، مصیبون مهتدون، و ذلک بقول رسول اللّه (ص): «لا تجتمع امتی علی ضلاله»

فاخبر ان جمیع ما اجتمعت علیه الامه کلها حق. (تحف العقول/ ۴۵۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۲

دوم: قیاس و استحسانهای ظنی:

بیشتر علمای سنت بر قیاس و استحسانهای ظنی اعتماد می کنند، چون آنان دستشان از گفتار و سخنان عترت پیامبر (ص) کوتاه است و نمی توانند فروع مبتلا به را از کتاب و سنت پیامبر که به آنان رسیده دریابند، پس بناچار به آراء و استحسانها روی می آورند.

و لکن اخبار اهل بیت- علیهم السلام- و روایاتی که بیانگر سیره آنان است، سرشار از معارف و احکام و آداب است بگونه ای که بیماران را شفا و تشنگان را سیراب می کند و با وجود آن نوبت به قیاس و استحسانهائی که اساس آن بر گمان استوار است نمی رسد، پیامبر اکرم (ص) نیز خود عترت و کتاب را در وجوب تمسک به آنان در کنار یکدیگر قرار داده چنانچه حدیث ثقلین که متواتر بین فریقین است بر این معنی دلالت دارد.

علاوه بر این به صورت مستفیض و بلکه متواتر از طرق اصحاب ما (امامیه) روایاتی بر عدم حجیت قیاس و آراء ظنی وارد شده که می توان بدان مراجعه نمود «۱»، که از آن جمله روایات ذیل است:

کلینی به سند خویش از عیسی بن عبد اللّه قرشی روایت کرده که گفت روزی ابو حنیفه بر امام صادق (ع) وارد شد، آن حضرت به وی فرمود:

«ای ابو حنیفه! شنیده ام که تو [مسائل را] با یکدیگر قیاس می کنی گفت: بلی، فرمود: قیاس مکن، زیرا اولین کسی که قیاس کرد ابلیس بود آنگاه که گفت: مرا از آتش

---

(۱)- در باب ششم آداب القضاء وسائل الشیعه ۵۲ روایت در مذمت ورد استحسان و عمل به

رأی و اجتهاد درج شده. در جلد سوم مستدرک ص ۷۵ نیز روایاتی به همین مضمون آمده است، گرچه برخی از این روایات مربوط به بحث نیست ولی عموما روایات خوبی است، البته رأی و اجتهادی که در اینگونه روایات مورد مذمت قرار گرفته منظور از آن همان استحسان و طبق میل خود نظر دادن است و این غیر از آن اجتهادی است که اکنون در بین ما مصطلح است، پس اخباری ها نمی توانند ما را مورد انتقاد قرار دهند که شما اجتهاد را قبول دارید با اینکه در روایات از آن مذمت شده است، چرا که این یک مغالطه است و صرفا یک تشابه لفظی است. نظیر کلمه رأی در این روایات که با کلمه رأی مصطلح در زمان ما متفاوت است. (الف- م، جلسه ۱۳۰ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۳

آفریدی و او را از خاک، پس بین آتش و خاک مقایسه کرد، و اگر نورانیت آدم را با نورانیت آتش مقایسه می کرد فضیلت بین این دو و نور و صفاء یکی بر دیگری را دریافت می کرد» «۱».

در روایت دیگری به سند صحیح از ابان بن تغلب، از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۱۳۳

«سنت با یکدیگر مقایسه نمی شود آیا ملاحظه نمی کنید که زن [پس از طهارت از حیض و نفاس] روزه اش را قضا می کند ولی نمازش را قضا نمی کند؟، ای ابان، همانا اگر در سنت قیاس وارد

شود دین محو می گردد» «۲».

و در موثقه مسعده بن صدقه از امام جعفر صادق از پدرش از امیر المؤمنین علی (ع) روایت شده، فرمود:

«آن کس که به قیاس روی آورد همواره زندگیش در گمراهی است و آن کس که با ملاک قرار دادن نظر خود به خدا تقرب جست، پیوسته روزگارش در تباهی است» «۳».

و روایات بسیار زیاد دیگری به این مضمون.

باز در سنن دارمی از ابن سیرین روایت شده که گفت:

«اولین کسی که قیاس کرد ابلیس بود و خورشید و ماه جز بخاطر قیاس عبادت نشدند» «۴».

و از حسن نقل کرده که وی آیه: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ»* من طین را تلاوت کرد و گفت:

---

(۱)- یا ابا حنیفه، بلغنی انک تقیس؟ قال: نعم، قال: لا تقس، فان اول من قاس ابلیس حین قال: خلقتنی من نار و خلقته من طین فقاس ما بین النار و الطین، و لو قاس نوریّه آدم بنوریه النار عرف فضل ما بین النورین و صفاء احدهما علی الآخر. (کافی ۱/ ۵۸، کتاب فضل العلم، باب البدع و الرأی و المقاییس، حدیث ۲۰).

(۲)- ان السنه لا تقاس، الا تری ان المراه تقضی صومها و لا تقضی صلاتها، یا ابان، ان السنه اذا قیست محق الدین. (وسائل ۱۸/ ۲۵ ابواب صفات قاضی، باب ۶ حدیث ۱۰).

(۳)- من نصب نفسه للقیاس لم یزل دهره فی التباس، و من دان اللّه بالرای لم یزل دهره فی ارتماس. (وسائل ۱۸/ ۲۵، ابواب صفات قاضی، باب ۶ حدیث ۱۱).

(۴)- اول من قاس ابلیس، و ما عبدت الشمس و القمر الا بالمقاییس. (سنن دارمی ۱/ ۶۵ باب تغیّر الزمان و ما یحدث فیه).

اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۴

«شیطان قیاس کرد و او اولین کسی بود که قیاس کرد» «۱».

و در اعلام الموقعین به سند وی از عوف بن مالك اشجعی آمده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«امت من به هفتاد و چند فرقه پراکنده خواهند شد، بزرگترین این فرقه ها از نظر فتنه، دسته ایست که در دین خود قیاس می کنند، آنچه را خدا حلال کرده حرام می شمرند و آنچه را حرام کرده حلال می پندارند» «۲».

ظاهریون «۳» از فقهاء سنت و برخی از معتزله نیز منکر عمل به قیاس و رأی هستند.

ابن حزم اندلسی [که از ظاهریون اهل سنت است] در کتاب المحلی می نویسد:

«روا نیست در دین قائل به قیاس و رأی شویم، چرا که امر خداوند متعال به بازگرداندن مسأله مورد منازعه به کتاب خدا و رسول وی عملی است صحیح، پس کسی که به قیاس و به علتی که خود آن را صحیح می پندارد یا به رأی بازگرداند، بی گمان با امر خداوند متعال که آن را در گروه ایمان قرار داده مخالفت کرده و مسأله را به غیر آنچه خداوند به بازگرداندن به آن دستور فرموده، بازگردانده است و در این شیوه اشکالی است واضح، محلی می گوید: گفتار خداوند متعال که می فرماید: «مٰا فَرَّطْنٰا فِی الْکِتٰابِ مِنْ شَیْ ءٍ» و نیز «تِبْیٰاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ» و نیز «لِتُبَیِّنَ لِلنّٰاسِ مٰا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ» و نیز «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ» همه دلیل بر بطلان قیاس و رأی است» «۴».

---

(۱)- قاس ابلیس و هو اول من قاس. (مأخذ فوق) این قیاس شیطان، یک قیاس اولویت است. شیطان می گوید من از جهت جسم از آدم برتر هستم ولی خداوند سبحان اولویت آدم را در

جای دیگر قرار داده، خداونـد علم حضـرت آدم را مطرح می فرماید- خداوند رحمت کند مرحوم آیه اللّه حجت را. ایشان در مورد الغاء خصوصیت می فرمود این همان قیاس است، اسمش را عوض کرده اند. (الف- م، جلسه/ ۱۳۰ درس).

(۲)- تفترق امتی علی بضع و سبعین فرقه، اعظمهـا فتنه قوم یقیسون الـدین برایهم، یحرمون به ما احل اللّه و یحلون ما حرم اللّه. (اعلام الموقعین ۱/ ۵۳).

(۳)- پیروان داود ظاهری اصـفهانی که نظیر اخباری های ما در روایات، فقط ظواهر آیات قرآن را حجت می داننـد. (الف- م، جلسه/ ۱۳۰ درس).

(۴)- محلی ۱/ ۵۶، مسأله ۱۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۵

سوم: گفتار عترت پیامبر (ائمه طاهرین علیهم السلام)

بی تردید گفتار و کردار و تأیید پیامبر اکرم (ص) از «سـنت» است و حجّت می باشد، ولی برخی از علمای سـنت گفتار و بلکه کردار صـحابه را نیز حجت می داننـد، امـا شـیعه امـامیه گفتـار ائمه دوازده گـانه از عترت پیـامبر اکرم و کردار و تأییـد آنان را حجت می دانـد، چرا که به اعتقـاد ما آنان معصوم، و عترت پیامبر (ص) می باشـند و آن حضـرت عترت خویش را چنانچه در خبر متواتر ثقلین آمده در کنار کتاب عزیز و همانند آن قرار داده است، و این روایتی است که بیشتر نویسندگان صحاح و سنن و مسانید آن را یادآور شده اند.

از همین مورد است روایت ترمذی به سند خویش از پیامبر اکرم (ص) که فرمود:

«من در میان شـما چیزی را گـذاردم که اگر به آن چنگ آویزیـد هرگز پس از من گمراه نمی شوید یکی از آن دو بزرگتر از دیگری است: کتاب خدا ریسمانی که از آسمان به زمین امتداد یافته و عترت من اهل بیتم، و این دو هرگز

از یکدیگر جدا نمی شوند تا در حوض بر من وارد شوند، مراقب باشید که پس از من چگونه با آنها رفتار می کنید» «۱».

دلالـت این روایت بر حجیت گفتـار عترت پیـامبر (ص) روشن است چرا که تمسـک به آنـان و به کتاب عزیز را واجب و لازم شمرده است. [و اصولا معنی ندارد تمسک به عترت واجب باشد ولی قول و فعل آنان حجت نباشد].

از سوی دیگر بایـد یـادآور شـد که مسـأله حجیت گفتـار آنـان غیر از مسأله امامت و خلافت است، چرا که اولی مسأله اصولی است [جزء مبـاحث اصول فقه است] و دومی مسـأله کلامـی [اعتقـادی] است. [بنـابراین قول و فعل عترت طاهره برای آنانی که معتقد به امامت و خلافت بلافصل آنها نباشند نیز باید حجت باشد].

در کنز العمال، از ابی سعید روایت شده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«ای مردم! من در میان شما دو امر را به جای می گذارم، اگر به آن دو چنگ آویزید

---

(۱)- قال رسول اللّه (ص) انی تارک فیکم ما ان تمسـکتم به لن تضـلّوا بعـدی، احدهما اعظم من الآخر: کتاب اللّه حبل ممدود من السـماء الی الارض، و عترتی اهل بیتی، و لن یفترقا حتی یراد علی الحوض، فانظروا کیف تخلفونی فیهما. (سـنن ترمـذی ۵/ ۳۲۸، ابواب مناقب اهل بیت پیغمبر (ص) حدیث ۳۸۷۶).

پس از من هرگز گمراه نمی شویـد، یکی از آن دو برتر از دیگری است: کتاب خدا، ریسـمان محکمی که از آسـمان به زمین امتداد یافته، و اهل بیتم، عترتم. همانا این دو هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا اینکه در حوض بر من وارد شوند» «۱».

و

روایت دیگری به همین مضمون که از طرق فریقین رسیده است.

در هر صورت عترت پیامبر (ص) اهل بیت آن حضرت هستند و اهل خانه به آنچه در خانه است آگاه ترند و اینان جز به آنچه از پدران خویش از پیامبر اکرم (ص) شنیده اند سخن نمی گویند «۲» چنانچه برخی از روایات نیز گواه بر همین معنی است که از آن جمله روایت زیر است:

در خبر هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران آمده است که گفتند ما از امام صادق (ع) شنیدیم که فرمود:

«سخن من سخن پدرم، و سخن پدرم سخن جدم، و سخن جدم سخن حسین، و سخن حسین سخن حسن، و سخن حسن سخن امیر المؤمنین- علیهم السلام- و سخن امیر المؤمنین سخن پیامبر خدا (ص) و سخن پیامبر خدا (ص) گفتار خداوند عز و جل می باشد» «۳».

---

(۱)- أیها الناس انی تارک فیکم امرین، ان اخذتم بهما لن تضلّوا بعدی ابدا، و احدهما افضل من الآخر:

کتاب اللّه هو حبل اللّه الممدود من السماء الی الارض، و اهل بیتی عترتی، الا و انهما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض. (کنز العمال ۱/ ۳۸۱ کتاب ایمان و اسلام، باب ۲ حدیث ۱۶۵۷).

(۲)- نکته ای را که اینجا لازم است عرض کنم این است که آیا واقعا حجیت قول عترت پیغمبر (ص) از ائمه اربعه سنت کمتر بوده است؟! با اینکه اینها معاصر پیامبر (ص) نبوده اند بلکه در عصر امام صادق (ع) و پس از آن زندگی می کرده اند منتهی حالا چه شده که درب خانه امام صادق (ع) بسته شده و فقط یک افراد خاصی آنجا رفت و آمد می کرده اند! اینجا باید گفت لعن اللّه السیاسه،

السیاسه ما السّیاسه و ما ادراک ما السیاسه، سیاست یک وقت اقتضا می کند افرادی را که اهمیت هم دارند از صحنه کنار بزنند، بالاخره یک زمان بنی امیه سرکار آمدند، یک زمان هم بنی العباس و می دانستند که رقبای آنها اهل بیت پیغمبر اکرم (ص) اند لذا آنها را از صحنه سیاست کنار زدند و این سبب شد که ملت و لو از ترسشان هم که شده کمتر به سراغ آنها بروند، بالاخره حکومت دست آنها بود و مردم از حکومت می ترسیدند به سراغ ائمه (ع) بروند. (الف- م، جلسه ۱۳۰ درس)

(۳)- حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدّی، و حدیث جدی حدیث الحسین، و حدیث الحسین حدیث الحسن، و حدیث الحسن حدیث امیر المؤمنین (ع) و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول اللّه (ص)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۷

البته شایان ذکر است که محل بحث از این گونه مسائل علم کلام و علم اصول فقه است و غرض ما در اینجا جز اشاره اجمالی به این مطلب نبوده است که بجاست در جای خود مورد مطالعه قرار گیرد.

۵- استنباط و اجتهاد:

در بیان معنی استنباط در کتاب لسان العرب آمده است:

نبط الماء ینبط و ینبط نبوطا: یعنی سرچشمه آب آشکار شد، و هر چیزی را که آشکار کنند انبط گویند و از شخصی علم یا خبر یا مالی را استنباط کرد: یعنی از او بیرون کشید، و استنباط همان استخراج است و فقیه استنباط کرد: یعنی با اجتهاد و فهم خود، باطن یعنی فقه را از ادله و ظواهر استخراج کرد، خداوند عز و جل می فرماید: «لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» «۱».

چنانچه از این تعابیر استفاده

می شود گویا حکم خداونـد متعال آب حیات یا چیز بسـیار گران بهائی است که در اعماق مصادر و منابع خود مدفون است و فقیه آن را استخراج می کند.

و اما در مورد مفهوم اجتهاد در کتاب لسان العرب آمده است:

«اجتهاد و تجاهـد: تمام توان و نیروی خود را بکار گرفتن، و در حـدیث معاذ آمـده است: اجتهد رأیی- نظر خود را به کار می گیرم. و اجتهـاد- توان خود را به کـار گرفتن در به دست آوردن چیزی است و این بـاب افتعـال از ماده «جهـد» به معنی طاقت است، و مراد به آن اینست که حاکم قضایای مستحدثه را بجای طریق قیاس به کتاب و سنت بازگرداند و بدون ارجاع به کتاب و سنت از پیش خود نظری را ابراز ندارد» «۲».

- و حدیث رسول اللّه (ص) قول اللّه- عز و جل- (وسائل ۱۸/ ۵۸، ابواب صفات قاضی، باب ۸، حدیث ۲۶)

(۱)- لسان العرب ۷/ ۴۱۰.

(۲)- لسان العرب ۳/ ۱۳۵.

امـا حـدیثی که در این کلام به آن اشاره شـده [حـدیث معاذ] همان روایتی است که ابو داود و ترمـذی و دیگران روایت کرده اند: در سـنن ابی داود به سـند وی از برخی یاران معاذ بن جبل روایت شده که چون پیامبر خدا (ص) خواست معاذ بن جبل را به یمن بفرستد فرمود:

«اگر مـورد قضـاوتی برای تـو پیش آمـد چگـونه حکـم می کنی؟ گفت: طبق کتـاب خداونـد قضـاوت می کنم. فرمود: اگر در کتاب خداوند حکم آن را نیافتی چه می کنی؟

گفت: به سـنت رسول خـدا قضاوت می کنم. فرمود: اگر در سـنت رسول خـدا و در کتاب خـدا نیافتی چه می کنی؟ گفت: به نظر

خود اجتهاد می کنم و از این امر دریغ ندارم، پس پیامبر خدا (ص) به سینه اش زد و فرمود: شکر خدای را که فرستاده رسول خدا را به آنچه مورد رضایت رسول خدا است موفق داشت» «۱».

و اما اینکه در گفتار وی [لسان العرب] آمده بود: «از طریق قیاس «شاید مراد وی چیزی اعم از قیاس و استحسان های عقلی و ظنی است و لفظ «اجتهاد» و «رأی» در اعصار ائمه ما- علیهم السلام- در همین معنی [قیاس و استحسانهای عقلی و ظنی] ظهور داشته و به همین جهت در روایات ما از آن نهی شده است «۲».

و اما اجتهاد به معنی: توان و نیروی خود را برای استنباط احکام از ادله شرعی آن یعنی از کتاب و سنت و عقل قطعی به کار گرفتن یک امر واجب ضروری است که هیچ ممنوعیتی در آن نیست و کسی نمی تواند آن را انکار کند.

امام صادق می فرماید:

«بر ماست که اصول را برای شما بازگو کنیم و بر شماست که فروع را بازیابید» «۳».

---

(۱)- «کیف تقضی اذا عرض لک قضاء؟ «قال: اقضی بکتاب اللّه، قال: «فان لم تجد فی کتاب اللّه؟ «قال:

فبسنّه رسول اللّه (ص). قال: «فان لم تجد فی سنه رسول اللّه (ص) و لا فی کتاب اللّه؟» قال: اجتهد رایی و لا آلو.

فضرب رسول اللّه (ص) صدره و قال: الحمد للّه الذی وفق رسول رسول اللّه لما یرضی رسول اللّه. (سنن ابی داود ۲/ ۲۷۲، کتاب الاقضیه، باب اجتهاد الرأی فی القضاء).

(۲)- ر. ک: وسائل ۱۸/ ۲۰، ابواب صفات قاضی، باب ۶.

(۳)- انما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرّعوا. (وسائل ۱۸/ ۴۱، ابواب صفات قاضی

باب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۳۹

و از امام رضا (ع) منقول است که فرمود:

«بر ما است بیان اصول و بر شما است بازیابی فروع» «۱».

و روایات بسیار دیگری که در مورد ارجاع به کتاب و سنت وارد شده است، بر این اساس پس اجتهاد در نزد ما غیر از اجتهادی است که در بین سنت مصطلح است.

و اما آنچه ایشان [لسان العرب] در آخر کلام خود یادآور شده [که وی بدون ارجاع به کتاب و سنت از پیش خود نظری را ابراز دارد] گویا با این جمله خواسته است تصویب را نفی کند، که بحث پیرامون آن در محور بعد خواهد آمد.

۶- تخطئه و تصویب:

[توضیح مطلب]

روشن است که مسائل دینی بر دوگونه است: بخشی از آن مسائل اصلی است که از ضروریات دین است و فرقه های مختلف مسلمانان بر آن، اجماع و اجتماع دارند و صریح کتاب خداوند یا سنت متواتر قطعی و یا عقل سلیم بر ضرورت آن دلالت دارند، بخشی دیگر فروع اجتهادی استنباطی است که نیاز به اعمال اجتهاد و نظر و استخراج آن از اصول بیان شده در کتاب و سنت یا از حکم عقل قطعی، دارد.

در مورد بخش اول هیچ خلاف و اشکالی نیست و جائی برای اجتهاد و استنباط در آن وجود ندارد.

اما بخش دوم که بر اعمال اجتهاد و ابراز نظر متوقف است بناچار در آن اختلاف نظر به وقوع می پیوندد. و این اختلاف بخاطر اختلاف در معانی برخی از الفاظ، یا اختلاف در صحت حدیث و ضعف آن، یا بخاطر اختلاف در نقل روایات، یا بخاطر اختلاف در علل و اسباب ترجیح به هنگام تعارض روایات، یا بخاطر

- ۶، حدیث ۵۱).

(۱)- علینا القاء الاصول و علیکم التفریع. (وسائل ۱۸/ ۴۱، ابواب صفات قاضی، باب ۶، حدیث ۵۲).

برخی امور و عدم حجیت آن، نظیر مفاهیم و خبر واحد و اجماع- به خصوص در اجماع منقول- و شهرت به هر دو نوع آن [شهرت فتوائی و شهرت روائی] و یا حجیت اقوال ائمه طاهرین از عترت پیامبر (ص) در نزد ما [شیعه امامیه] و حجیت اقوال صحابه در نزد برخی از فرق سنت، و یا حجیت قیاس و استحسانهای ظنی در نزد آنان و مسائل دیگری از این قبیل. که همه این اختلاف ها در نهایت به اختلاف در درک یا اختلاف در مدرک منتهی می گردد.

حال باید گفت در این بخش [بخش دوم] این بحث مطرح شده که آیا این آراء استنباطی مختلف، همه آنها حق و صواب است، یا اینکه یکی از آنها حق، و سایر آراء ناصواب است اگر چه پویندگان آن معذور باشند؟.

نظر همه اصحاب ما امامیه بر اینست که خداوند متعال در هر واقعه خاص، یک حکم بیشتر ندارد و برای همه یکسان است و همه مسلمانان اولا- و بالذات مأمور به انجام آن هستند، پس دین در همه مراحل یکی و شرع یکی و حق یکی است، و اختلافات در رسیدن به واقع و استنباط از منابع آنست که برخی به آن رسیده و برخی به خطا می روند.

پس اجتهادهای مختلف در یک مسأله واحد اینگونه نیست که همه آنها حکم خداوند باشد که بر پیامبرش نازل گردیده اگر چه صاحب هر استنباط مجاز باشد در ظاهر به استنباط خود عمل

کنـد. در واقع آراء فقهاء و مجتهـدین، طریقیت محض دارد که گاهی به واقع نیز می رسـد و گاهی به خطا می رود، همانگونه که علم نیز که اصـل و اسـاس همه برهانهـاست و حجیت آن ذاتی است گـاهی مطـابق بـا واقع است و گاهی اینچنین نیست، و همچنین سایر راهها و اماره های عقلی و شرعی.

پس گویـا حکم واقعی خداونـد در بین مبانی و مصادر خود مخفی است که فقیه با اسـتنباط و اجتهاد خود آن را اسـتخراج می کنـد، پس گـاهی بـدان دست می یابـد و گاهی چیز دیگری را بجای آن می پنـدارد که در این صورت برای آنکه به واقع می رسد دو اجر است [اجر تلاش و اجر دست یابی به حق] و برای آنکه به خطا رفته یک اجر بیشتر نیست [اجر تلاش].

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۱

بر این اساس پس حکم واقعی تابع مفاد طریق [ادلّه شرعی و عقلی که مورد اجتهاد می باشد] نیست که به هر صورت اسـتنباط شود حکم خدا نیز همانگونه باشد.

همانگونه که اگر طریق بر خلاف واقع باشد سبب نمی گردد که واقع بر طبق آن تبدیل و دگرگونی یابد.

این آن چیزی است که نظر اصحاب ما امامیه بر آن استوار است و همه بالاتفاق، تصویب [که هر چه مجتهد بدست آورد همان حکم خداوند است] را رد می کنند، و به همین جهت به آنان مخطئه گفته می شود.

و اما علمای سنت در بین آنان اختلاف نظر است، برخی مخطئه هستند و برخی مصوبه:

امام فخر الدین رازی در بحث اجتهاد از کتاب محصول خویش می نویسد:

«پس اگر در آن مورد، حکمی از سوی خداوند متعال نباشد این قول همان کسی است که می گوید

«هر مجتهدی مصیب است» و اینان جمهور متکلمین ما همانند اشعری و قاضی أبی بکر هستند، و از معتزله اشخاصی همانند ابی هذیل و ابی علی و ابی هاشم و پیروانشان بر این عقیده اند» «۱».

و امام غزالی در مستصفی می گوید:

«نظری که اهل تحقیق از مصوبه بر آنند اینست که در هر موضوع و حادثه نوپدید که نصی در آن وجود ندارد حکم معینی که با ظن و گمان بتوان به آن دست یافت وجود ندارد، بلکه در این مورد حکم تابع ظن است و حکم خدا بر هر مجتهد همان چیزی است که بر ظن و گمان او غلبه یافته، و نظر صحیح همین است و قاضی [ابو بکر] نیز همین راه را پیموده است» «۲».

نکته دیگری را که باید یادآور شد اینست که عمده نظر مصوبه بر این جهت است که آراء و کردار صحابه پیغمبر (ص) را مورد تصویب و تأیید قرار دهند، آنان می پندارند هر کس، مصاحب پیغمبر (ص) بود هرگز خطا نمی کند چه رسد به اینکه گناه و معصیتی از وی صادر شود.

---

(۱)- محصول/ جزء دوم قسمت سوم/ ۴۷.

(۲)- مستصفی ۲/ ۳۶۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۲

و لکن حق در مسأله همان راهی است که بزرگان امامیه رفته و قائل به تخطئه شده اند.

ابن حزم اندلسی در کتاب محلی می نویسد:

«مسأله: در میان اقوال مختلف، قول حق یکی از آنهاست و مابقی خطا است ...

پس صحیح است که گفته شود: در میان نظرهای متفاوت نظر صحیح همان است که خداوند بدان حکم کرده باشد، و آن یکی بیشتر نیست و آنچه از سوی خداوند عز و جل نیست خطا است.

و کسی

که ادعا کند که همه نظرها درست است و هر مجتهدی در نظر خود مصیب است سخنی را گفته که نه قرآن و نه سنت و نه اجماع و نه عقل هیچ یک مؤید آن نیست، و هر نظری که اینگونه باشد باطل است» «۱».

و در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» اثر دکتر «وهبه زحیلی» پس از آنکه مخطئه را یادآور می شود، می نویسد:

«و اینان [مخطئه] عموم مسلمانان به ویژه شافعیه و حنفیه هستند که می گویند: فقط یکی از مجتهدین در اجتهاد خود مصیب است و دیگران به خطا رفته اند، چرا که حق متعدد نیست» «۲».

و لکن در کتاب «مستصفی» غزالی پس از درج مبحث اجتهاد و تصویب و تخطئه می نویسد:

«... و لکن در این باره مردم اختلاف نظر دارند و از شافعی و ابی حنیفه روایتها مختلف است». «۳».

دلالت روایات بر تخطئه:

علاوه بر اینکه نظریه تخطئه یک امر واضحی است- چرا که اجتهاد و استنباط در

---

(۱)- محلی ۱/ ۷۰، مسأله ۱۰۹.

(۲)- الفقه الاسلامی و ادلته ۱/ ۷۲.

(۳)- مستصفی ۲/ ۳۶۳.

حکم، متفرع بر وجود واقعی آن در رتبه پیشین است، پس معقول نیست که حکم تابع اجتهاد باشد- روایات نیز بر این نظر دلالت دارد که برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱- در صحیح مسلم، از سلیمان بن بریده، از پدرش، از پیامبر خدا (ص) روایت شده که آن حضرت در سفارش های خویش به فرمانده سپاه، یا گروه و دسته ای که از سوی او به عملیات نظامی اعزام می شدند، می فرمود:

«و آنگاه که اهل قلعه ای را به محاصره درآوردی و آنان از تو خواستند که بر اساس حکم خدا با آنان رفتار

کنی زنهار که فکر کنی حکم خدا همانست که تو می گوئی و لکن آنان را به آنچه خود تشخیص می دهی فرابخوان، چرا که تو نمی دانی که آیا حکم خدا در مورد آنان همان است که تو تشخیص داده ای» «۱».

۲- ترمذی از ابو هریره از پیامبر خدا (ص) روایت نموده که فرمود:

«در صورتی که حاکم حکم کرد پس اجتهاد کرد و نظر وی به واقع گرائید دو پاداش دارد و اگر حکم کرد ولی حکم او به خطا رفت فقط یک پاداش برای اوست» «۲».

۳- در نهج البلاغه آمده است:

«در نزد یکی از اینان [قاضی های آن زمان] قضیه ای برای اجرای احکام خدا مطرح می شود و او طبق رأی خود قضاوت می کند آنگاه همین قضیه عینا نزد دیگری مطرح می شود و او بر خلاف آن حکم می کند، آنگاه اینان در نزد امام و پیشوایشان که آنان را به قضاوت گمارده گرد می آیند و او آراء همه آنها را تصویب می کند! (یعنی مطابق حق و واقع می بیند) با اینکه خدایشان یکی است، پیامبرشان یکی است، کتابشان یکی است ...» «۳».

۴- در در المنثور به سند خویش از شعبی آمده که گفت: از ابو بکر در مورد معنی

---

(۱)- و اذا حاصرت اهل حصن فارادوک ان تنزلهم علی حکم اللّه فلا تنزلهم علی حکم اللّه و لکن انزلهم علی حکمک، فإنک لا تدری أ تصیب حکم اللّه فیهم ام لا. (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۵۸، کتاب الجهاد باب ۲، ذیل شماره ۱۷۳۱).

(۲)- اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب فله اجران و اذا حکم فاخطأ فله اجر واحد. (سنن ترمذی ۲/ ۳۹۳، ابواب الاحکام، باب ۲، حدیث ۱۳۴۱)

(۳)- ترد علی احدهم القضیه

فی حکم من الاحکام فیحکم فیها برأیه، ثم ترد تلک القضیه بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلافه، ثم یجتمع القضاه بـذلک عند الامام الذی استفضاهم فیصوّب آراءهم جمیعا، و الههم واحد، و نبیهم واحد، و کتابهم واحد. (نهج البلاغه، فیض/ ۷۴، لح/ ۶۰، خطبه ۱۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۴

و مفهوم «کلاله» «۱» پرسش شد، وی گفت:

«در این مورد من نظر خودم را می گویم، اگر درست است از جانب خدای لا شریک له است، و اگر اشتباه است از سوی من و از شیطان است و خدا از آن مبرّا است، به نظر من کلاله به [وارث] غیر از پدر و اولاد میت گفته می شود» «۲».

۵- عمر به کاتب خود گفت:

«بنویس: این آن چیزی است که به نظر عمر می رسد اگر درست است از جانب خداست و اگر خطاست از اوست» «۳».

۶- ابن مسعود در مورد مفوضه [زنی که مهر خودش را به شوهرش بخشیده] گفت:

«در این مورد من نظر خودم را می گویم اگر درست است از سوی خداست و اگر اشتباه است از من و از شیطان است، و خدا و رسولش از آن بیزار هستند» «۴».

۷- در کنز العمال آمده است:

«ای عمرو بین آن دو قضاوت کن، اگر بین آنان (درست) قضاوت کردی برای تو ده حسنه است و اگر اجتهاد کردی و به خطا رفتی برای تو یک حسنه است» «۵».

۸- باز در همان کتاب آمده است:

«اجتهاد کن، اگر به واقع رسیدی برای تو ده حسنه است و اگر به خطا رفتی برای تو یک حسنه» «۶».

۹- باز در همان کتاب از موسی بن ابراهیم، از مردی از آل ربیعه

آمده است که

---

(۱)- کلمه «کلاله» در سوره نساء آیه ۱۲ در ارتباط با تقسیم ارث ... وَ إِنْ کانَ رَجُلٌ یُورَثُ کَلالَةً ... و نیز آیه ۱۷۵ همین سوره: یَسْتَفْتُونَکَ قُلِ اللّهُ یُفْتِیکُمْ فِی الْکَلالَةِ ... مطرح شده است و مراد از آن چنانچه برخی از مفسرین گفته اند برادر و خواهر پدری یا برادر و خواهر پدری و مادری میت است، برخی نیز گفته اند مراد خود میت است که اینگونه باشد. (مقرر)

(۲)- الدرّ المنثور ۲/ ۲۵۰ قابل توجه است که در این روایت أبو بکر خود اعتراف می کند که ممکن است اشتباه بکند ولی برخی افراد کاسه داغتر از آش می شوند و همه اعمال و گفتار صحابه را صحیح و حجت می دانند.

(الف- م، جلسه ۱۳۱ درس)

(۳)- المحصول، اثر امام فخر رازی/ قسمت سوم از جزء دوم/ ص ۷۰ (در مباحث اجتهاد).

(۴)- المحصول، اثر امام فخر رازی/ قسمت سوم از جزء دوم/ ص ۷۱ (در مباحث اجتهاد).

(۵)- کنز العمال ۶/ ۹۹، قسمت اقوال، کتاب الاماره و القضاء، باب ۲، حدیث ۱۵۰۱۸

(۶)- کنز العمال ۶/ ۹۹، قسمت اقوال، کتاب الاماره و القضاء، باب ۲، حدیث ۱۵۰۱۹.

برای وی نقل شد که چون ابو بکر به خلافت رسید با غم و اندوه در خانه نشست، عمر به وی وارد شد، أبو بکر او را مورد ملامت قرار داد و گفت: تو مرا وادار کردی که این کار را بپذیرم و از حکومت و قضاوت بین مردم شکوه کرد، عمر به وی گفت آیا نمی دانی که رسول خدا (ص) فرمود:

«والی اگر اجتهاد کند و به حق برسد برای او دو پاداش است

و اگر اجتهاد کند و به خطا رود یک پاداش» «۱».

گویا عمر با این گفتار کار را بر ابو بکر آسان کرد [این روایت را ابن راهویه و خیثمه در فضائل صحابه نقل کرده اند].

۱۰- در دیباچه کتاب الموطأ مالک، که در مصر به چاپ رسیده، آمده است:

معن بن موسی گفت: از مالک شنیدم که می گفت:

«من انسانم، گاهی خطا می کنم و گاهی به واقع نظر می دهم، در گفتارم دقت کنید، آنگاه آنچه را موافق سنت است اخذ کنید» «۲».

و آنچه نقل می شود و بر سر زبان ها افتاده و حتی از برخی شیعیان نیز شنیده می شود که می گویند «هذا ما افتی به المفتی، و کل ما افتی به المفتی فهو حکم اللّه فی حقی- این آن چیزی است که مجتهد بدان فتوی داده و هرچه مجتهد بدان فتوی دهد حکم خداست در حق من» این یک سخنی است که شاید از مصوبه به میراث مانده باشد، و ظاهر آن یک مطلب غلطی است، زیرا حکم خدا تابع نظر فقیه نیست «۳»، چنانچه بحث آن پیش از این گذشت.

---

(۱)- ان الوالی اذا اجتهد فاصاب الحق فله اجران و ان اجتهد فاخطأ الحق فله اجر واحد. (کنز العمال ۵/ ۶۳۰ قسمت افعال، کتاب الخلافه، باب ۱، حدیث ۱۴۱۱۰).

(۲)- الموطأ ۱/ ج (- ادب او به رسول اللّه و کرامت و اخلاق وی).

(۳)- البته در مورد کسانی که تا حدودی آگاهی دارند و ممکن است در موردی یقین پیدا کنند که مفتی بر خلاف واقع فتوی داده، می توان این کلیت را نقض کرد، ولی در مورد افراد عامی که جز از طریق فتوای مجتهد راهی به واقع ندارند آیا فتوای

مجتهد برای آنان حکم خدا و قانون الهی نیست؟ و در صورت عمل به فتوای مجتهد به وظیفه خود عمل نکرده اند؟ در این تعبیر بطور مطلق نگفته است حکم خداست تا تصویب باشد، بلکه گفته است حکم خداست در حق من. و شاید مراد حضرت استاد هم که می فرمایند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۶

بلی همه پیامبران و پیامبر اکرم (ص) و نیز ائمه دوازده گانه از عترت پیامبر- علیهم السلام- در نزد ما معصوم از گناه و خطا هستند، و محل بحث آن در کتاب های کلام [اصول عقاید] است که می توان مراجعه نمود.

۷- باز بودن باب اجتهاد برای همگان:

از آنچه تاکنون گفته شد روشن شد که پایه حکومت حق و اساس همه اعمال مسلمانان در شئون مختلف زندگی، احکام خداوند تبارک و تعالی است، احکامی که به وسیله وحی بر پیامبر بزرگوارش نازل شده و همه در آن شرکت دارند، و منابع و مصادر آن، کتاب عزیز و سنت استوار و عقل قطعی تهی از اوهام است.

پس بر هر کس واجب است اولا و بالذات به این منابع مراجعه کند و احکام زندگی خویش را از آنها استخراج کند.

پس آنکه توان مراجعه به این منابع و استنباط از آنها را دارد مطابق آنچه استنباط و برداشت کرده عمل می کند، و آنکه قدرت استنباط ندارد، به ناچار به فتوای کسی که توان استنباط را دارد، مراجعه می کند، این مراجعه از باب مراجعه هر ناآگاه در مسائل تخصصی به فرد خبره و آگاه به آن فن است، و در حقیقت برای افراد ناآگاه و جاهل این یک راه عادی و متعارف برای آگاهی یافتن از احکام الهی است و لکن یک

آگاهی کلی و اجمالی.

از این رو برای فتوای فقیه موضوعیت و سببیتی [برای تشریع احکام] نیست، بلکه صرفا یک راه است نظیر سایر راه های عقلائی و شرعی که گاهی مطابق با واقع است و گاهی خیر، به همین جهت احوط و بلکه اقوی اینست که در مسائل اختلافی شرعی، فرد غیر مجتهد به شخصی اعلم مراجعه کند چنانچه همه عقلا در مسائل مهم مورد اختلاف،

- ظاهر آن یک مطلب غلطی است» اشاره به همین نکته باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۷

نظر اعلم را مقدم می شمارند.

با توجه به آنچه گفته شد، پس برای هیچ مجتهد خاص و فقیه بخصوصی، خصوصیتی [در انحصار اجتهاد به وی] وجود ندارد و در بین فقهای شیعه و نیز فقهای سنت در همه اعصار، همواره مجتهدهای بسیاری وجود داشته اند و چه بسا بخاطر اختلاف در منابع و راههای استنباط و چگونگی استفاده از آن ها اختلافاتی نیز در فتوی با هم داشته اند که بحث آن پیش از این گذشت.

نکته دیگری را که در اینجا باید یادآور شد این است که [در استنباط احکام] بین علمای سنت اختلاف بیشتر از علمای شیعه است، چرا که شیعه در فتاوای خود مقید به کتاب و روایات پیامبر اکرم (ص) و ائمه دوازده گانه (ع) است، اما فقهای سنت چون بیشتر آنان به قیاس و استحسان های ظنی و ملاک های حدسی اعتماد می کنند، آرائشان پراکنده است و فتواهای متناقض و متهافت بسیاری دارند.

چه بسا آنان بسیاری از تعصبات را در فتواهای خود داخل کرده اند و ایادی سیاست و حکومت های محلی و منطقه ای همواره برخی نظرها را بر برخی دیگر مقدم می داشتند، و بلکه برخی مذاهب

فقهی را تحریم کرده و طرفداران آنها را دچار بدترین شکنجه ها نموده و آنان را وادار می کردند که مذهب خود را تغییر دهند. چنانچه تاریخ بر آن گواه است، و مردم نیز غالبا به دین پادشاهان و فرمانروایانشان هستند.

حکومت ها نیز برای اجرای اهداف سیاسی خود بیشتر به برخی از علماء و عملاء خود متوسل می شدند تا اینکه در نهایت نظر فرمانروایان و علمائشان به حصر مذهب در مذاهب چهارگانه- یعنی مذهب ابو حنیفه، مالك، شافعی و احمد حنبل که اکنون نیز رایج اند- انجامید.

در کتاب ریاض العلماء اثر متتبع خبیر میرزا عبد اللّه افندی اصفهانی به نقل از کتاب «تهذیب الانساب و نهایه الاعقاب» تألیف یکی از پسر عموهای مرحوم سید مرتضی (ره) مطالبی آمده که خلاصه آن اینگونه است:

«در بین علماء مشهور است که در زمان خلفاء، علماء سنّت مشاهده کردند که در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۸

فروع مسائل اختلاف نظر و پراکندگی مذهب بسیار زیاد شده بگونه ای که نمی توان آنها را گرد آورد، هر یک از صحابه و تابعین و پیروان آنها در مسائل شرعی و احکام دینی مذهب مستقلی ایجاد کرده اند، به همین جهت درصدد برآمدند آنها را تقلیل دهند و همه اطراف برخی مذاهب گرد آیند ... آنگاه چون پراکندگی خود را دیدند نظر رؤسا و عقیدۀ عقلایشان بر این قرار گرفت که از پیروان هر مذهب به مقدار بسیار زیاد پول مطالبه کنند.

پس حنفیه و شافعیه و مالکیه و حنبلیه بخاطر امکانات زیاد و ثروت هنگفتی که داشتند پول مطالبه شده را پرداختند، در نتیجه مذهب آنان آزاد اعلام شد.

شیعیان که در آن زمان به جعفریه معروف بودند

را نیز به پرداختن آن پول مکلف کردند ولی چون آنان مال و ثروت زیاد نداشتند پرداخت آن پول سنگین، از عهده آنان خارج بود.

بزرگ و رئیس مذهب جعفری در آن زمان سید مرتضی (ره) بود، او برای گردآوری آن پول تمام توان خود را به کار بست، اما موفق نشد حتی وی شیعیان را مکلف کرد که نصف آن را تهیه کنند و نصف دیگر را خود از اموال خودش بپردازد، اما باز شیعیان نتوانستند آن را گردآوری کنند، به همین جهت مذهب شیعه، مذهب رسمی قلمداد نشد و آنان فقط همان چهار مذهب را صحیح و مابقی را باطل اعلام کردند و در نتیجه سرنوشت شیعه در عمل به گفتار پیشوایان بزرگوارش، بهمان سرنوشتی انجامید که می بینید.

از این رو عامه، اجتهاد در اصل انتخاب مذاهب را مجاز دانستند که هر کس هر مذهبی را خواست انتخاب نماید اما اجتهاد ناشی از مذهب در احکام و فروع آن را ممنوع اعلام کردند، حتی آنان تلفیق اقوال بین این چهار مذهب، باینکه انسان در بعضی مسائل بنظر یک مذهب و در برخی مسائل نظر مذهب دیگر را الگو قرار دهد جایز نشمردند.

و این شیوه در بین آنان تا این زمان که ما، در آن زندگی می کنیم ادامه یافته است و در این اعصار متمادی کسی با این شیوه مخالفت نکرده جز محی الدین عربی که معاصر فخر الدین رازی بوده است. ایشان با این شیوه مخالفت کرده، در برخی مسائل نظر یکی از این مذاهب را پذیرفته و در برخی مسائل نظر مذهب دیگر را و در پاره ای موارد نیز نظری از خود ابراز نموده

و سخنی گفته که در هیچ یک از این مذاهب نیامده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۴۹

است» «۱».

کتاب روضات الجناب نیز پس از نقل مطالب کتاب ریاض العلماء می نویسد:

«و مؤید همین داستان است آنچه صاحب «حدائق المقربین» می نویسد که: سید مرتضی (ره) با خلیفه وقت- که در آن زمان گویا القادر باللّه بود- که پیش از این ذکری از او به میان آمد مذاکره کرد که از شیعیان یکصد هزار دینار بگیرد و مذهب شیعه را در ردیف این چهار مذهب اعلام کند و تقیه از میان برداشته شود، و پیروان این مذهب نیز مورد مؤاخذه قرار نگیرند، خلیفه نیز پذیرفت، آنگاه وی [مرحوم سید مرتضی] از مال خویش هشتاد هزار دینار پرداخت و بقیه را از شیعیان مطالبه کرد ولی آنان نپرداختند» «۲».

در هر صورت مقصود از اجتهاد، استخراج احکام خداوند متعال و دست یابی به آن است، و منابع آن ادله چهارگانه یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع- البته در صورتی که اجماع را به عنوان یک دلیل مستقل بپذیریم- می باشد و همه آنها بحمد اللّه تاکنون برای ما باقی است و اکنون بیش از آنچه در زمان ائمه اربعه سنت بود، شرح و تفسیر یافته و منقح شده است.

علاوه بر آن قبل از فقهای اربعه، فقهای بسیاری وجود داشتند و پس از آنها نیز فقهای بسیاری بروز و ظهور یافتند و اکنون نیز فقهای بسیاری یافت می شوند و فقهای اربعه نه معاصر پیامبر (ص) بودند و نه بدون واسطه علم را از آن حضرت به ارث بردند، بلکه بیش از یک قرن از آن حضرت (ص) متأخر بودند و

هر گز خداوند متعال علم و اجتهاد را ملک طلق برخی افراد قرار نداده، و اینکه اجتهاد و افتاء منحصر به چهار نفر باشد نه آیه و روایتی دارد و نه برهانی از عقل بر انحصار آن گواهی می دهد.

پس به چه دلیل باید باب اجتهاد از کتاب و سنت بسته شود و همه افراد موظف به تقلید از آنان باشند؟! و یا اگر اجتهادی هست چرا فقط باید در چهارچوبه مذاهب آنان صورت پذیرد؟ آیا به آنان وحی شده و به دیگران وحی نشده است؟! یا اینکه آنان دارای

---

(۱)- ریاض العلماء ۴/ ۳۳.

(۲)- روضات الجنات ۴/ ۳۰۸.

نبوغ علمی و شرایط غیر طبیعی بوده اند که برای دیگران این شرایط هیچ گاه فراهم نمی شود؟! و آیا الزام خلیفه عباسی حجت شرعی است که تخلف از آن جایز نیست؟!

خلاصه اینکه ما هیچ گونه راه توجیهی برای حصر اجتهاد مطلق و اختصاص اجتهاد از کتاب و سنت، به دسته خاصی که بیش از یک قرن پس از پیامبر (ص) زندگی می کرده اند نمی یابیم، با اینکه اینان هرگز به ویژگی های غیر عادی که آنان را تا روز قیامت از دیگران متمایز کند ممتاز نبوده اند، پیش از آنان اساتیدشان و هم عصر آنان ائمه اهل بیت- علیهم السلام- زندگی می کرده اند و پس از آنان نیز فقهای بسیار زیادی آمدند که علوم و تجربه های گذشتگان را دارا بودند و علاوه بر آن استنباطهای جدیدی از خود داشتند و به شرایط زمان داناتر و نسبت به نیازمندی ها و خصوصیات جامعه خویش آشناتر بوده اند.

[علاوه بر آن که پیشوایان این مذاهب نیز خود به چنین انحصار و انسدادی فتوی نداده اند].

در کتاب «نظام

حکومت و اداره در شریعت اسلام» تألیف علی علی منصور آمده است:

«از ابو حنیفه منقول است که می گفت: آنچه ما فرا گرفته ایم نظر ماست و این بهترین چیزی بوده که ما بدان دست یافته ایم، پس آنکه بهتر از این را بیاورد نظر صحیح با اوست. و هیچ کس نمی تواند سخن ما را انتخاب کند مگر اینکه بداند ما آن را از کجا گرفته ایم.

و مالك می گفت: من نیز انسان هستم که به خطا می روم یا درست می گویم، در نظرم بنگرید اگر موافق کتاب و سنت است آن را بگیرید و اگر موافق آن دو نیست آن را واگذارید.

و شافعی به پیروان خویش می گفت: من را در هر چه می گویم تقلید نکنید، در آن بیندیشید، چرا که این دین شما است.

و امام احمد حنبل می گفت: نه مرا و نه مالك را، نه شافعی و ثوری را تقلید نکنید بلکه [دین را] از آنجا که اینان گرفته اند بگیرید» «۱».

---

(۱)- نظم الحکم و الاداره فی الشریعه الاسلامیه/ ۳۵.

و در دیباچه مغنی ابن قدامه به نقل از ابو حنیفه آمده است که می گفت:

«هرگز روا نیست کسی قول ما را مورد استناد قرار دهد تا اینکه مأخذ آن را از کتاب و سنت و اجماع امت و قیاس آشکار در مسأله بازشناسد» «۱».

و در کتاب «السّنه» اثر عبد اللّه بن احمد بن حنبل به سند خویش از ابو حنیفه منقول است که وی به ابو یوسف می گفت:

«ای یعقوب! از من چیزی روایت مکن، به خدا سوگند من خود نمی دانم که آیا به خطا رفته ام یا اینکه به حقیقت دست یافته ام» «۲».

و در کتاب «الفقه الاسلامی

و ادلته» به نقل از شافعی آمده است که می گفت:

«اگر آنچه از من حدیث می شود صحیح و درست باشد، این مذهب من است، و الا سخن مرا به دیوار بزنید» «۳».

و در حاشیه کتاب «مبادی نظم الحکم فی الاسلام» آمده است:

«امام احمد حنبل همواره می گفت: در دینت از افراد تقلید مکن، چرا که آنان از خطا ایمن نیستند، و کسی که حدیث را رها کند و نظر اشخاص را ملاک قرار دهد از آنچه اشتباهی در آن نیست به آنچه قابل اشتباه است پناه برده ...».

... ابو حنیفه می گفت: این نظر من است هر کس نظر بهتری بیاورد از او می پذیرم.

و امام احمد حنبل می گفت: از من تقلید مکن، از مالک و شافعی و ثوری نیز تقلید مکن، و آنگونه که ما فرا گرفته ایم تو نیز فرا بگیر» «۴».

و مطالب دیگری از این قبیل که از ائمه اربعه درباره آراء و فتاوایشان حکایت شده است.

بلی ائمه دوازده گانه از عترت پیامبر (ص) بدون شک حسابشان از دیگران جداست چرا که آنان اهل خانه اند و صاحب خانه بدانچه در خانه است آگاهتر است، آنان را

---

(۱)- مغنی ابن قدامه ۱/ ۱۴.

(۲)- السّنه ۱/ ۲۲۶.

(۳)- الفقه الاسلامی و ادلته ۱/ ۳۷.

(۴)- مبادی نظم الحکم فی الاسلام، اثر عبد الحمید متولی/ ۳۲۷.

پیامبر خدا (ص) در حدیث متواتر ثقلین همتا و در کنار قرآن مجید قرار داد، حدیث ثقلین را عبقات الانوار از طرق علمای سنت از سی و پنج نفر از صحابه از آن حضرت روایت نموده است و در بخش دوم این کتاب [جلد اول فارسی و نیز در محور سوم

همین مبحث] برخی از اسناد آن و نیز دلالت آن بر حجیت اقوال عترت پیامبر و اینکه این مسأله غیر از مسأله امامت که مورد اختلاف بین فریقین است را یادآور شدیم که بجاست مراجعه شود.

در نهج البلاغه نیز در ارتباط با اهل بیت پیامبر (ص) آمده است:

«آنها موضع اسرار خدایند و پایگاه فرمانش، ظرف علم اویند و مرجع حکمت هایش، پناهگاه کتاب های او هستند و کوههای استوار دینش، به وسیله آنان خمیدگی پشت دین راست، و لرزشهای ارکان آن از بین رفت ... احدی از این امت را با آل محمد (ص) مقایسه نتوان کرد، و آنان که ریزه خوار خوان نعمت آل محمدند با آنها برابر نخواهند بود، آنها اساس دین و ارکان یقینند، غلوکننده باید به سوی آنان بازگردد و عقب مانده باید به آنان ملحق شود، ویژگی های ولایت و حکومت از آن آنها است، و وصیت پیغمبر (ص) و وراثت او در میان آنان است» «۱».

باز در خطبه دیگری که درباره آل محمد (ص) سخن به میان آمده می فرماید:

«... اینان حیات علم و مرگ نادانیند، حلمشان شما را از علمشان خبر می دهد (و ظاهرشان از باطنشان،) و سکوتشان از حکمت گفتارشان، اینان هرگز با حق مخالفت نمی کنند و در آن اختلاف ندارند، اینان ستون های اسلام و رشته های اعتصام الهی اند، به وسیله اینان حق به نصاب خود رسید و باطل ریشه کن گردید، و زبانش از رستنگاهش بریده شد. اینان دین را با عقل درایت و درک عمیق درک کردند نه با صرف شنیدن و نقل کردن! همانا راویان علم بسیارند ولی رعایت کنندگان و عمل کنندگان آن کم» «۲».

---

(۱)- هم موضع سرّه و لجاء

امره و عیبه علمه و موئل حکمه و کهوف کتبه و جبال دینه. بهم اقام انحناء ظهره و اذهب ارتعاد فرائصه ... لا یقاس بآل محمد (ص) من هذه الامه احد، و لا یسوّی بهم من جرت نعمتهم علیه ابدا، هم اساس الدین و عماد الیقین، الیهم یفی ء الغالی و بهم یلحق التالی و لهم خصائص حق الولایه و فیهم الوصیه و الوراثه. (نهج البلاغه، فیض/ ۴۴، لح/ ۴۷، خطبه ۲)

(۲)- هم عیش العلم و موت الجهل یخبرهم حلمهم عن علمهم (و ظاهرهم عن باطنهم) و صمتهم عن حکم منطقهم، لا یخالفون الحق و لا یختلفون فیه، هم دعائم الاسلام و ولائج الاعتصام، بهم عاد الحق فی نصابه و انزاح الباطل عن مقامه، و انقطع لسانه عن منبته، عقلوا الدین عقل وعایه و رعایه لا عقل سماع و روایه، فانّ رواه العلم کثیر و رعاته قلیل. (نهج البلاغه، فیض/ ۸۲۵، لح/ ۳۵۷، خطبه ۲۳۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۵۳

و در مستدرک حاکم نیشابوری به سند خویش، از ابو ذر روایت شده که گفت از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

«همانا مثل اهل بیت من در بین شما مثل کشتی نوح در قوم خویش است هر که بر آن سوار شد نجات پیدا کرد و هر که تخلف کرد غرق شد» «۱».

باز همان کتاب با ذکر سند از ابن عباس نقل کرده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«ستارگان، مردم را از غرق شدن بازمی دارند و اهل بیت من امت مرا از اختلاف، پس اگر قبیله ای از عرب با آنان به مخالفت برخیزد در بین آنان اختلاف پدیدار می شود، آنگاه حزب شیطان می گردند» «۲».

و روایات

زیاد دیگری که در مورد حق ائمه معصومین (ع) وارد شده است.

مرحوم علامه شرف الدین موسوی در کتاب المراجعات می نویسد:

«مراد بـه اهـل بیت آن حضـرت در اینجـا مجمـوع اهـل بیت من حیث المجمـوع باعتبـار پیشوایـان آنهـا می باشـد، و همه آنـان بصـورت فراگیر (اسـتغراق) مراد نیسـت، چرا که این منزلت به حکم عقـل و نقـل جز برای حجت هـای خداونـد و آنـان که به صورت ویژه دستورات او را بپای می دارند، نیست. به این معنی جماعتی از بزرگان علمای سـنت نیز اعتراف کرده اند. از باب نمونه در کتاب «الصواعق المحرقه» ابن حجر این چنین آمـده است: برخی از آنان نیز می گویند: محتمل است مراد از اهل بیت که پناهگاه و امان مردم هسـتند، علمای آنان باشـد، چرا که همانانند که مردم به وسـیله آنان همانند سـتارگان، راه می یابند، و آنان هستند که اگر نباشند عذاب الهی اهل زمین را فرا می گیرد» «۳».

**** و من گمان نمی کنم که هیچ فرد مسلمان منصفی بخود جرأت دهد و پیشوایان

---

(۱)- الا ـ ان مثـل اهـل بیتی فیکم مثـل سـفینه نوح من قومه، من رکبها نجا و من تخلّف عنها غرق. (مسـتدرک حاکم، ۳/ ۱۵۱، کتاب معرفه الصحابه).

(۲)- النجوم امـان لاهـل الارض من الغرق و اهـل بیتی امـان لامتی من الاختلاف، فاذا خالفتها قبیله من العرب اختلفوا فصاروا حزب ابلیس. (مستدرک حاکم ۳/ ۱۴۹، کتاب معرفه الصحابه).

(۳)- المراجعات/ ۷۶، مراجعه هشتم.

چهارگانه فقه سـنت [ابو حنیفه، احمد حنبل، مالک بن انس و شافعی] را در علم و فضایل بر ائمه طاهرین از عترت پیامبر (ص) ترجیح دهد.

بلی، سیاست امویان و عباسیان در آن زمان، زمینه چنین جسارتی

را فراهم کرد و با عترت و آل پیامبر (ص) کرد آنچه کرد، «السیاسه ما السیاسه و ما ادراک ما السیاسه» و واقعا سیاست اگر از نوع شیطانی آن باشد چه عواقب وخیمی را می تواند به همراه داشته باشد!! پس تو اینک در این مسأله مهم بیندیش و همواره مراقب دین خود باش.

خلاصه کلام اینکه: منحصر کردن اجتهاد در ائمه چهارگانه اهل سنت، در شریعت اسلام دارای پایه و اساسی نیست، و بیش از آنکه این جریان یک امر دینی فقهی باشد یک مسأله سیاسی بوده که در مکانها و زمانهای مختلف مطابق سیاست روز تغییر می یافته و جالب اینکه خود پیشوایان اربعه نیز از این انحصار بیزار بوده اند [چنانچه نمونه هائی از سخنان آنان پیش از این از نظر شما گذشت].

برای روشن تر شدن این مسأله به کتاب های تاریخ مذاهب اربعه و شرح حال کسانی که خود را مدافع این نظریّه می دانسته اند، می توان مراجعه نمود «۱».

---

(۱)- بجاست در اینجا خلاصه ای از مطالب دکتر وهبه الزحیلی را که در مجله «الحضاره الاسلامیه» در این ارتباط نگاشته یادآور شویم. ایشان با طرح یک سؤال اینگونه به طرح مسأله می پردازند:

چه کسی باب اجتهاد را بسته؟ و دلائل آن چیست؟ آیا کسی می تواند بگوید مواهب و نعمت های خداوند برای یک نسل هست و برای نسل دیگری نیست؟ برای یک انسان هست و برای انسان دیگری نیست؟!

بر این اساس ادعای بسته شدن باب اجتهاد بی اساس است. چرا که لازمه بسته شدن و ختم ادیان گذشته به وسیله دین اسلام اینست که باب اجتهاد به روی هر دو پاشنه خود باز باشد چنانچه برخی از بزرگان سنت نظیر امام سیوطی از علمای

قرن دهم رساله ای در این باب تحت عنوان: «ردیه کسانی که از حرکت بازمانده و نمی دانند که اجتهاد در هر زمان واجب است»- الرد الی من اخلد الارض و جهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض- تألیف کرده اند. ایشان این کتاب را به چهار باب تقسیم کرده و در ابتدای آن نظر علمائی که اجتهاد را در هر زمان واجب کفائی می دانند آورده اند، آنگاه از شوکانی نقل می کند که می گوید: آن کس که فضل خداوند را به برخی افراد منحصر کند و دیگران را از فهم شریعت محروم داند، به خداوند و به دینی که برای همه مردم آمده و به مردم که خداوند به وسیله کتاب و سنت آنان را به عبودیت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۵۵

۸- تقلید و ادله آن

[اجتهاد کار کیست]

بی تردید استنباط احکام شرعی و استخراج آن از ادله و منابع آن کار مجتهد فقیهی است که به کتاب و سنت و احکام قطعی عقل و آنچه که استنباط بر آن متوقف است از علوم مختلف، آگاه باشد.

پس آنکه مجتهد است ملزم است در مسائل اجتهاد کند و به آنچه فهمیده و استنباط کرده عمل کند و یا اینکه در مقام عمل، احتیاط کند.

و آن کس که به مرتبه اجتهاد نرسیده بناچار باید یا در مسائل- در صورت امکان- احتیاط کند [بگونه ای عمل کند که یقین کند وظیفه خود را انجام داده] یا فتوای کسی را که اجتهاد و استنباط کرده ملاک عمل قرار دهد.

بر این اساس بر نمایندگان مجلس شوری نیز لازم است در خطوط کلی و برنامه ریزی های سیاسی به فتاوای مجتهد واجد شرایط مراجعه کنند، و احوط و بلکه

- فراخوانده خیانت کرده

است.

و اما شرایطی که به مسدود شدن باب اجتهاد کشیده شد یکی شرایط زمانی بود: که در قرن چهارم هجری حکومت اسلامی به دولت ها و مملکت های کوچک تجزیه شد و ارتباط سیاسی آنان گسسته شد و در این ارتباط استقلال فکری آنان ناتوان شد و نشاط علمی آنان فرو ریخت. تعصبهای مذهبی علماء را فرا گرفت، اطمینان به نفس را از کف دادند، و جدال و مناظره بالا گرفت و ... همه اینها باعث شد که در آن مقطع باب اجتهاد بسته اعلام شود تا هر نااهلی خود را به معرکه اجتهاد و استنباط وارد نکند.

و روشن است که این یک سیاست شرعی و یک امر موقت بوده که در آن مقطع زمانی بوجود آمده و هنگامی که آن شرایط از بین رفت دیگر دلیلی وجود ندارد که وضعیت به همان شکل سابق باقی بماند و اجتهادی که صحابه و تابعین در طول سه قرن دنبال می کردند متوقف بماند و ما هیچ دلیل نقلی و عقلی بر بسته بودن باب اجتهاد نداریم.

ما می گوئیم همواره باب اجتهاد باز است تا هیچ انسانی از تدبر و دقت و آزادی فکر و مواهب الهی محروم نماند، ما نمی گوئیم باب اجتهاد بسته است و نیاز به باز کردن دارد، ما می گوئیم باب اجتهاد از همان اول بسته نبوده تا نیاز به گشودن داشته باشد و ... (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۵۶

اقوی اینست که در مسائل اختلافی شرط اعلمیت را نیز رعایت کند چنانچه فطرت و سیره عقلا نیز همین را اقتضاء دارد چنانچه ما در اصل ولایت فقیه نیز این شرط را متعین دانستیم و قهرا

مجتهد اعلم برای رهبری و ولایت متعین است در صورتی که شرائط ذکر شده را دارا باشد چنانچه مبحث آن پیش از این [در مبحث شرایط رهبر، جلد دوم فارسی] گذشت.

علاوه بر آن سیره عقلا ـ در هر عصر و هر کشور و در همه امت ها و مذاهب بر این بوده که در هر علم و فن افراد ناآگاه به افراد متخصص آن کار در صورتی که مورد اطمینان باشند مراجعه می کرده اند. که گاهی از این فرد به اهل خبره تعبیر می شده است.

از باب مثال شخص مریضی به طبیب حاذق مورد اعتماد مراجعه نموده و به نسخه وی عمل می کند و یا خریدار و فروشنده در معامله به فرد متخصص در شناخت متاع و آگاه به قیمت بازار مراجعه می کنند و همچنین در سایر امور تخصصی که نیاز به کارشناسی دارد.

و بلکه هیچ جامعه و نظامی اجمالا بدون تقلید پایدار نمی ماند، زیرا هیچ مجتمعی را نمی توان یافت که همه افرادش از علوم مورد نیاز بهره مند باشند و در همه زمینه ها نسبت به مسائل روزمره خود شناخت تفصیلی داشته باشند علومی از قبیل مهندسی ساختمان، طبابت، صنعت و حرفه های مختلف مورد نیاز و ضروری جامعه.

و حتی در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز در زمینه مسائل فقهی برخی اصحاب و یاران آنان از برخی دیگر نظرخواهی فقهی می کرده و به گفته وی عمل می کرده اند بدون اینکه معصومین (ع) آنان را از این کار نهی فرموده باشند.

و اما آن تقلیدی که در کتاب خداوند مورد مذمت واقع شده تقلید فرزندان از پدران یا پیروی تعصب آلود از فرمانروایان و رؤسا بوده است که در حقیقت باید

گفت تقلید جاهل از جاهل یا تقلید از فرد فاسق غیر مطمئن، می باشد، نه رجوع فرد نادان به دانای مورد اعتماد، که این یک امر فطری ضروری است که در یک زندگی جمعی چاره ای جز آن نیست اگر چه آن جامعه در بالاترین مراتب کمال و ترقی باشد. و در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۵۷

حقیقت این تقلید نیست بلکه یک نوع کسب آگاهی اجمالی است.

پس مجتهد، حکم هر واقعهٔ نوپدید را به تفصیل می داند و مقلد با مراجعه به وی، کسب آگاهی اجمالی و وثوق نموده و بدانچه از وی فرا گرفته عمل می کند.

اگر اشکال شود: که استدلال به سیره معصومین (ع) در صورتی مفید است که تقلید به همین صورت در زمان ائمه (ع) وجود داشته باشد و آنان این کار را نهی نفرموده باشند، با اینکه اجتهاد بدین شکل از اعمال دقت و استنباط فروع از اصول کلی، از ویژگی های این زمان است و در آن زمان ها وجود نداشته است؟!

در پاسخ باید گفت: تفریع فروع بر اصول و نیز مقایسه و بررسی اخبار متعارض و اعمال ترجیح هر یک از آنها چیزی است که بین اصحاب ائمه (ع) نیز متعارف بوده است، و حدیث «انما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرّعوا» «۱»- بر ما است که اصول را برای شما بازگوئیم و بر شماست که فروع آن را بازیابید- نیز گواه بر این مدعا است.

دلایل مورد استناد بر حجیت فتوای فقیه:

اشاره

بر حجیت فتوای فقیه علاوه بر سیره که یادآور شدیم به برخی از آیات و روایات نیز استدلال شده که متذکر می شویم:

دلالت آیات:

۱- وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ، فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «۲»- و پیش از تو نفرستادیم جز مردانی که به آنان وحی می کردیم، پس از دانایان پرسش کنید اگر نمی دانید.

---

(۱)- وسائل ۱۸/ ۴۱، باب ۶ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵۱.

(۲)- نحل (۱۶)/ ۴۳.

در این آیه وجوب پرسش مستلزم وجوب قبول و ترتیب اثر بر اوست و الاـ پرسش بیهوده است و هنگامی که قبول جواب پرسش واجب باشد هر چیزی که پرسش از آن صحیح است [در صورتی که اهل ذکر- دانایان- بیان کنند] پذیرش آن واجب است، زیرا خصوصیتی در این نیست که حتما قبل از پاسخ پرسش شود و در پاسخ پرسش مطلبی را گفته باشند.

۲- وَ مٰا کٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً، فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ، وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۱»- چنین نیست که مؤمنان همه به یکباره کوچ کنند، پس چرا از هر فرقه ای از آنان افرادی کوچ نمی کنند تا مسائل دینی را فرا بگیرند- در دین تفقه کنند- و آنگاه که به نزد قوم و عشیره خود برگشتند آنان را انذار کنند، شاید از نافرمانی خداوند حذر کنند.

از ظاهر این آیه به مقتضای کلمه «لو لا- چرا کوچ نمی کنند» وجوب کوچ و حرکت برای تفقه در دین استفاده می شود، پس هم نتیجه و هم نتیجهٔ نتیجه، یعنی هم تفقه، هم انذار و هم

حذر قوم از نافرمانی واجب می گردد، وانگهی طبع حذر نیز با لزوم ترتیب اثر بر انذار تناسب دارد، و مراد به انذار به قرینه لفظ تفقه در دین، همان بیان احکام شرعی است. پس «لازم» [که انذار است] ذکر شده و «ملزم» [که بیان احکام شرعی است] اراده شده است، پس این آیه بر وجوب ترتیب اثر بر گفتار فقیهی که مبین احکام الهی است دلالت دارد. به عبارت دیگر می توان گفت: اگر بیان احکام الهی واجب باشد ترتیب اثر بر آن نیز واجب است و الاـ صرف لزوم بیان احکام، عملی است بیهوده.

۳- إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ «۲»- آنان که آیات روشن و هدایت را که فرستادیم-

---

(۱)- توبه (۹) ۱۲۲.

(۲)- بقره (۲)/ ۱۵۹.

پس از آنکه برای هدایت مردم در کتاب بیان کردیم- کتمان کردند، آنها را خداوند و همه لعنت کنندگان لعنت می کنند.

از این آیه نیز استفاده می شود که حرمت کتمان [ما انزلنا، که همان احکام و معارف الهی است] مستلزم وجوب قبول است در صورت اظهار، و الا [اگر بیان شود و مردم موظف به پذیرفتن نباشند] لغو لازم می آید [که صحیح نیست].

۴- يٰا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جٰاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مٰا لَمْ يَأْتِكَ، فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرٰاطاً سَوِيًّا «۱»- ای پدر [به نقل از ابراهیم خلیل الرحمن (ع)] به من علومی داده شده که به تو داده نشده، پس مرا پیروی کن تا ترا به راه راست هدایت کنم.

این آیه نیز بر وجوب اطاعت و پیروی از افراد آگاه و

دانا در مسائلی که می دانند دلالت دارد. و آیات دیگر از این قبیل.

دلالت روایات:

اشاره

و اما روایات در این زمینه بسیار زیاد است که آنها را به هفت دسته می توان تقسیم نمود:

دسته اول: روایاتی که در مدح نقل کنندگان روایت و برای تشویق نشر احادیث

و بیان احکام شرعی وارد شده و تعداد آنها بسیار زیاد است [که در ادامه آیات یادآور می شویم]:

۵- از امام رضا (ع) از پدران خویش- علیهم السلام- روایت شده که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«خدا رحمت کند جانشینان مرا «این کلام را سه مرتبه فرمود، گفتند ای رسول خدا جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمود: «آنان که پس از من می آیند و سنت و احادیث مرا از من روایت می کنند، و آنها را به مردم می آموزانند» «۲».

---

(۱)- مریم (۱۹/ ۴۳.

(۲)- قال رسول اللّه (ص) اللهم ارحم خلفائی- ثلاث مرات- فقیل له: یا رسول اللّه و من خلفائك؟ قال: الذین

زنجیره سندهای این حدیث و شرح آن در فصل سوم از بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی] به هنگام استدلال به آن برای اثبات ولایت فقیه گذشت، ما در آنجا یادآور شدیم که مراد از این روایت کسانی نیستند که صرفا همانند ضبط صوت الفاظ احادیث را باز گو می کنند، بلکه مراد کسانی هستند که در گفتار و سنت آن حضرت دقت و فقاهت دارند، که برای آگاهی بیشتر می توان به آنچه در آنجا نگاشتیم مراجعه نمود.

۶- عبد السلام بن صالح هروی گوید از امام رضا (ع) شنیدم که می فرمود:

«خدا رحمت کند بنده ای که امر ما را زنده کند» گفتم: چگونه امر شما را زنده کند؟

فرمود: «علوم ما را فراگیرد آنگاه آن را به مردم بیاموزاند» «۱».

از آنچه ما پیش از این گفتیم، چگونگی استدلال به این دو روایت، روشن گردید [بیهوده بودن

عمل در صورت ترتیب اثر ندادن به سخن آنان] اگر چه در استدلال به همه اینها اشکال است که بیان آن پس از این خواهد آمد.

دسته دوم: روایاتی که از ائمه- علیهم السلام- وارد شده که شیعیان را بطور کلی به فقها ارجاع داده اند:

۷- در توقیع مبارک امام زمان (عجل الله) که آن را صدوق در کتاب کمال الدین، از محمد بن محمد بن عصام کلینی آورده که گفت: حدیث کرد ما را محمد بن یعقوب کلینی، از اسحاق بن یعقوب، که گفت: از محمد بن عثمان عمری [یکی از نواب اربعه] درخواست کردم نامه ام را که پرسش از برخی مسائل مشکله ام بود به خدمت آن حضرت برساند، وی در پاسخ، توقیعی به خط مبارک مولایمان امام زمان (ع) برایم آورد که در

- یأتون من بعدی و یروون عنی احادیثی و سنّتی، فیعلّمونها الناس من بعدی. (وسائل ۱۸/ ۶۶، ابواب صفات قاضی باب ۸، حدیث ۵۳).

(۱)- رحم اللّه عبدا احیا امرنا، قلت: کیف یحیی امرکم؟ قال: یتعلم علومنا و یعلّمها الناس. (وسائل ۱۸/ ۱۰۲، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۱۱)

قسمتی از آن آمده بود:

«... و اما در مورد وقایع نوپدید به راویان حدیث ما مراجعه کنید، که آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خداوندم بر آنان» «۱».

این روایت را شیخ نیز در کتاب الغیبه به سند خود از کلینی و طبرسی نیز به نقل از وی در آخر احتجاج آورده است.

بحث در مورد سند و نیز متن این روایت در فصل سوم از بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی] به هنگام اثبات ولایت فقیه گذشت. ما در آنجا گفتیم که اسحاق بن یعقوب مجهول است. و گفتیم که این روایت

اگر چه بر جلالت و عظمت مقام وی دلالت دارد [که امام زمان (ع) به خط خویش برای وی نامه می نگارد] اما راوی این روایت خود اوست. و باز این که کلینی از او نقل روایت کرده، اگر چه دلیل بر اعتماد مرحوم کلینی به اوست و لکن با این وصف این روایت در کافی نیامده است و مشخص نیست که جهت این قضیه چیست؟!

در هر صورت ظاهرا مراد به راویان حدیث در این روایت- در مقابل اهل قیاس و استحسانهای ظنی- همان فقها هستند، که علم و فقه آنان به روایات اهل بیت مستند است.

و احتمالا اینکه الف و لام در الحوادث الف و لام عهد باشد [اشاره به حوادث بخصوصی باشد] و عموم حوادث اراده نشده باشد، این ضربه ای به استدلال وارد نمی آورد چرا که علت بصورت عموم آمده و فرموده: «برای اینکه حجت من بر شما هستند» که آنان با جعل آن حضرت (ع) حجت ما می گردند، چنانچه آن حضرت نیز حجت مطلقه خداوند است.

و نیز اطلاق این کلام مقتضی جواز رجوع به فقهای شیعه و عمل به گفتار آنان است، چه از گفتار آنان علم و یا وثوق حاصل شود یا نشود، پس آنان بطور مطلق حجت هستند [بر خلاف استدلال برای حجیت فتاوای فقهاء به سیره عقلاء که قدر متیقن از سیره عقلاء جاهائی است که از گفتار فقهاء وثوق یا علم عادی به واقع احکام پیدا شود].

---

(۱)- و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانهم حجتی علیکم، و انا حجه اللّه علیهم. (کمال الدین/ ۴۸۳، باب ذکر التوقیعات، حدیث ۴، و نیز وسائل ۱۸/ ۱۰۱، ابواب صفات

قاضی، باب ۱۱، حدیث ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۶۲

۸- در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) آمده است:

«پس، اما هر یک از فقهاء که نگهبان نفس، حافظ دین، مخالف هوی و مطیع امر مولای خود باشد بر عوام است که از وی تقلید کنند، و این نیست جز برای برخی از فقهاء شیعه نه همه آنان» «۱».

این روایت را طبرسی نیز در اواخر احتجاج از آن حضرت نقل کرده است «۲».

راوی این تفسیر [تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)] صدوق (ره) است که از ابی الحسن محمد بن قاسم مفسر استرآبادی خطیب نقل کرده که گفت: حدیث کرد مرا ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابو الحسن علی بن محمد بن سیار که این هر سه (از نظر وثاقت و اعتماد به نقل آنان) ناشناخته (مجهول) هستند، اگر چه در کتاب تنقیح المقال تلاش شده که اینان موثق قلمداد شوند «۳».

و صرف اینکه مرحوم صدوق از آنان روایت نقل کرده دلیل بر توثیق آنان نیست چرا که وی در غیر کتاب من لا یحضره الفقیه از افراد غیر موثق احادیث بسیاری نقل فرموده، و کتاب فقیه نیز این چنین است. و برخی از بزرگان که از جمله آنان ابن غضائری است قطع دارند به اینکه این تفسیر جعلی است و گفته اند در آن مطالبی آمده که با صدور آن از امام (ع) مناسب نیست.

اما دلالت روایت واضح است و اطلاق آن، دلالت بر حجیت مطلق قول فقیه واجد شرایط دارد، چه از قول وی اطمینان و وثوق حاصل شود یا نشود. و شاید اینکه کلمه وجوب تقلید در روایت نیامده

بخاطر این است که فرد بین تقلید و احتیاط مخیر است.

۹- کشی به سند خویش از احمد بن حاتم بن ماهویه روایت کرده که گفت: به آن

---

(۱)- فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لـدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلّدوه، و ذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعه لا جميعهم. (وسائل ۱۸/ ۹۵، ابواب صفات قاضی، باب ۱۰، حدیث ۲۰).

(۲)- احتجاج طبرسی/ ۲۵۵ (- چاپ دیگر ۲/ ۲۶۳).

(۳)- ر، ك: تنقيح المقال ۳/ ۱۷۵ و ۳۳۶ و ۲/ ۳۰۵.

حضـرت، یعنی به ابا لحسن سوم [حضـرت امام هادی (ع)] نامه نوشـتم و از وی درباره کسـی که معالم دینم را از او سؤال کنم پرسش کردم،- برادرش نیز چنین نامه ای به آن حضرت نوشته بود- آن حضرت در پاسخ آن دو نوشت:

«آنچه را شـما یـادآور شدیـد فهمیـدم، در دین خود از کسـی که عمر خود را در دوستی ما گذرانـده و هر که در راه ما (یعنی مبارزات مـذهبی در جهت امامت و ولایت ائمه (ع)) بیشتر گام برداشـته، پیروی کنید، چرا که این دو شـما را کفایت می کنند ان شاء اللّه تعالی» «۱».

مراد به برادر وی چنانچه گفته شـد فارس یا طاهر بن حاتم است. و احمد بن حاتم نیز فرد ناشـناخته ای است. و آیا مراد به اخذ معـالم دین فرا گرفتن قطعی و علمی آنست، یـا اخـذ آن و لو اینکه علم و وثوق حاصـل نشود؟ که در صورت دوم این خـبر از جهت مفهوم نظیر دو روایت گذشته است، و اگر مراد به معالم دین چیزی اعم از فروع و

اصول دین باشد چنانچه ظاهر آن نیز همین است، این اشکال بر آن وارد است که تقلید تعبدی در اصول دین مجزی نیست، مگر اینکه روایت را نسبت به اصول دین به دلیل دیگری تخصیص بزنیم. و این نکته ای است شایان توجه «۲».

پس این سه روایت هر سه از جهت سند ضعیف بود ولی بصورت مطلق بر حجیت

---

(۱)- فهمت ما ذکرتما، فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا، و کلّ کثیر القدم فی امرنا، فانهما کافوکما ان شاء اللّه تعالی. (وسائل ۱۸/ ۱۱۰، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۴۵)

(۲)- مطلبی که در این روایت به عنوان یک ملاک بر آن تأکید شده و دارای اهمیت است این است که می فرماید باید در محبت ما مسن- باسابقه- و در امر ما فعال- کثیر القدم- باشد و این بدان جهت است که سوابق زندگی افراد بالاخره در آنها مؤثر است، چنانچه فتاوای اهل سنت در فتاوای «ابن جنید» [که در ابتدای عمر سنّی مذهب بوده] اثر داشته است و یا در روایتی از زراره نقل شده که می گوید روزی خدمت امام باقر (ع) رسیدم، آن حضرت به فرزندش، امام صادق (ع) فرمود آن کتاب مربوط به فرایض ارث- چگونگی تقسیم ارث- را بیاور و برای زراره بخوان، هنگامی که آن حضرت مطالب آن کتاب را برایم می خواند من می گفتم: باطل لیس بشی ء- بی اساس است درست نیست!- امام باقر (ع) در آن حال مشغول نماز بود، چون از نماز فارغ شد فرمود: چگونه بود؟ عرض کردم باطل لیس بشی ء، حضرت فرمود: این کتاب به خدا سوگند املاء رسول خدا و خط علی (ع) است!! از

این روایت استفاده می شود که از بس فقه سنت در آن زمان رایج بوده حتی بر ذهن زراره نیز تأثیر گذاشته است. (الف- م، جلسه ۱۳۵ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۶۴

قول فقیه اگر چه علم و وثوق به صحت گفتار وی حاصل نشود، دلالت داشت.

دسته سوم: روایاتی که از سوی ائمه- علیهم السلام- وارد شده و ضمن آن برخی از شیعیان را به برخی دیگر ارجاع داده اند

و یادآور شده اند که آنان امانتدار و مورد اطمینان می باشند، این گونه روایات نیز زیادند که نمونه هائی از آنها را یادآور می شویم:

۱۰- کلینی از محمد بن عبد اللّه حمیری و محمد بن یحیی جمیعا از عبد اللّه بن جعفر حمیری، از احمد بن اسحاق، از ابی الحسن (امام علی نقی (ع) روایت نموده که از آن حضرت پرسش کردم و گفتم: با چه کسی مراوده داشته باشم یا از چه کسی برنامه ها و دستورات دین را بگیرم، و قول چه کسی را قبول کنم؟ حضرت فرمود:

«عمری مورد اعتماد من است، آنچه را که از من به تو می رساند از من است و آنچه از من برای تو می گوید، از سوی من به تو گفته، پس از وی شنوائی داشته باش و او را پیروی کن، چرا که او مورد اطمینان و امین است».

عبد اللّه بن جعفر حمیری می گوید ابو علی (همان احمد بن اسحاق) به من خبر داد که وی از ابا محمد (امام حسن عسکری (ع)) نیز همین پرسش را کرد و آن حضرت نظیر همین پاسخ را به وی داد، آن حضرت به وی گفت:

«عمری و فرزند وی هر دو مورد اعتمادند آنچه را که از من به تو می رسانند از من است و آنچه را برای تو می گویند از من می گویند، از آن دو

شنوائی داشته باش و آنان را اطاعت کن، چرا که این دو ثقه و مورد اطمینانند».

این روایت را شیخ نیز در کتاب الغیبه آورده است «۱».

این روایت صحیحه است و احمد بن اسحاق سرور و شیخ اهل قم، و از خواص امام

---

(۱)- العمری ثقتی، فما ادّی الیک عنی فعنی یؤدّی، و ما قال لک عنّی فعنّی یقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقه المأمون ... «العمری و ابنه ثقتان فما ادّیا الیک عنّی فعنّی یؤدّیان، و ما قالا لک فعنی یقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المامونان» (کافی ۱/ ۳۲۹ کتاب الحجّه، باب فی تسمیه من رآه، حدیث ۱، و وسائل ۱۸/ ۹۹، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۴).

عسکری (ع) بوده و مراد به عمری «۱» و فرزندش در این روایت عثمان به سعید عمری و فرزندش محمد بن عثمان می باشد که هر دو از نواب خاص ناحیه مقدس امام زمان عجل اللّه بوده اند.

و آیا این روایت در مقام جعل حجیت تعبدی برای روایت و فتاوای این دو بزرگوار است یا اینکه همان سیره عقلا در عمل به فتوی و روایت افراد ثقه مورد اطمینان را مورد امضاء قرار داده، و ذکر این دو بدین جهت بوده که آنان از مصادیق همان سیره هستند؟ دو وجه است.

از اینکه امام (ع) علت را در روایت آورده [و فرموده «چون ثقه و مورد اطمینانند»] نظر دوم استفاده می شود زیرا تعلیل عادتا با توجه به کبرای کلی که در نزد شنونده معلوم و ارتکازی است آورده می شود [اصل فطری ارتکازی در اینجا همان اصل عقلی اطمینان به قول

ثقه است] و بسیار بعید است که بگوئیم در اینجا عهد ذهنی نسبت به یک کبرای کلی شرعی درباره حجیت و اعتبار قول ثقه وجود داشته است و این تعلیل حضرت اشاره به آن کلی شرعی باشد. نکته دیگر اینکه آیا این روایت دلیل بر حجیت روایت ثقه یا فتوای ثقه یا حجیت هر دو [هم روایت و هم فتوی] است؟ ظاهرا هر دو باید منظور باشد. زیرا فتوی در آن زمان ها بسیار آسان بوده زیرا اگر راوی، آن را به عنوان گفتار امام (ع) نقل می کرد روایت بود و اگر به عنوان چیزی که به عنوان حکم شرعی از روایت فهمیده و برداشت کرده نقل می کرد، فتوی محسوب می شد.

۱۱- کشی به سند خویش از شعیب عقرقوفی روایت کرده که گفت به امام صادق (ع) عرض کردم، چه بسا ما نیازمند شدیم در مورد چیزی از کسی پرسش کنیم از چه کسی بپرسیم؟ فرمود:

---

(۱)- در اینجا کلمه عمری با فتح عین صحیح است نه عمری با اینکه طبق قاعده عمرو را با واو می نویسند ولی در اینجا چون اضافه به یاء نسبت شده واوش افتاده است، این مطلب در کتاب قواعد املاء تألیف عبد السلام محمد هارون صفحه ۳۸ آمده است. (الف- م، جلسه ۱۳۷ درس).

«بر تو باد به اسدی، یعنی ابو بصیر» «۱».

۱۲- باز کشیّ از عبد اللّه بن ابی یعفور روایت نموده که گفت به امام صادق (ع) عرض کردم: من در هر ساعت که بخواهم نمی توانم شما را ملاقات کنم و امکان نمی یابم خدمت شما مشرف شوم، گاهی برخی از اصحاب ما به نزد من می آیند

و از من چیزی می پرسند و من پاسخ همه آنچه را می پرسند نمی دانم؟ حضرت فرمود:

«چرا از محمد بن مسلم ثقفی نمی پرسی؟ او مسائل را از پدرم شنیده، و نزد او بسیار محترم بود» «۲».

این روایت به تنهائی گواه بر این است که مراجعه برخی از اصحاب به برخی دیگر و استفتاء از آنان در آن زمان ها، امر متعارفی بوده است.

۱۳- باز وی (کشیّ) از یونس بن یعقوب روایت نموده که گفت: ما نزد امام صادق (ع) بودیم آن حضرت فرمود:

«آیا شما پناهگاه ندارید؟ آیا شما جایگاه امنی که در پرتو آن ایمنی یابید ندارید؟

چه چیز جلوگیر شما است از مراجعه به حارث بن مغیره نضری؟» «۳».

۱۴- روایتی است که (کشی) از علی بن مسیّب همدانی روایت نموده که گفت به امام رضا (ع) عرض کردم: راه من بسیار دور است و نمی توانم هر زمان که بخواهم خدمت شما برسم، پس آموزشهای دینم را از چه کسی فرا بگیرم؟ فرمود:

«از زکریا بن آدم قمی که وی بر دین و دنیای شما امین است».

علی بن مسیب گوید چون از مسافرت بازگشتم به نزد زکریا بن آدم می رفتم و آنچه

---

(۱)- علیک بالاسدی، یعنی ابا بصیر. (وسائل ۱۸/ ۱۰۳، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱ حدیث ۱۵).

عقرقوف محلی بوده نزدیک بغداد. ابو بصیر نیز دوتا داریم: ابو بصیر اسدی و ابو بصیر مرادی که اینجا مراد ابو بصیر اسدی بوده است. (الف- م، جلسه ۱۳۶ درس).

(۲)- ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی، فانّه سمع من ابی و کان وجیها. (وسائل ۱۸/ ۱۰۵، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۲۳).

(۳)- اما لکم من مفزع؟ امالکم من مستراح تستریحون الیه؟

ما یمنعکم من الحارث بن المغیره النضری؟. (وسائل ۱۸/ ۱۰۵، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۲۴).

را نیازمند بودم از وی جویا می شدم «۱».

۱۵- روایتی که عبد العزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین هر دو از امام رضا (ع) نقل کرده اند که گوید به آن حضرت عرض کردم: من نمی توانم هر موقع که خواستم خدمت شما برسم و آموزش های دینم را از شما سؤال کنم، آیا یونس بن عبد الرحمن مورد اعتماد است که آموزش های دینم را از وی سؤال کنم؟ فرمود: بلی «۲».

۱۶- باز روایتی که از عبد العزیز بن مهتدی روایت شده- و او بهترین فرد قمی است که من [کشی] تاکنون یافته ام، او از نزدیکان امام رضا (ع) و وکیل آن حضرت بود- وی گوید: به امام رضا (ع) عرض کردم من همه وقت نمی توانم شما را ملاقات کنم، پس آموزش های دینم را از چه کسی دریافت کنم؟ حضرت فرمود:

«از یونس بن عبد الرحمن دریافت کن» «۳».

۱۷- باز روایتی که وی [کشی] از عبد العزیز بن مهتدی روایت نموده که گفت: به امام رضا (ع) عرض کردم راه من بسیار دور است و در هر زمان نمی توانم خدمت شما برسم آیا آموزش های دینی ام را از یونس مولای آل یقطین فراگیرم؟ حضرت فرمود:

«بلی» «۴».

۱۸- مشابه همین روایات است روایتی که کشی به سند خویش از جمیل بن دراج نقل می کند که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«بشارت ده افراد متواضع مورد اطمینان را به بهشت. آنان: برید بن معاویه عجلی،

---

(۱)- قال: قلت للرضا (ع): شقّتی بعیده و لست اصل الیک فی

کل وقت، فممن آخذ معالم دینی؟ قال: «من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا». (وسائل ۱۸/ ۱۰۶، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۲۷).

(۲)- وسائل ۱۸/ ۱۰۷، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۳۳.

(۳)- خذ عن یونس بن عبد الرحمن. (وسائل ۱۸/ ۱۰۷، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۳۴)

(۴)- وسائل ۱۸/ ۱۰۷، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱ حدیث ۳۵. در متن عربی این روایت و روایت شماره ۱۴ کلمه «الشقه» به ضم شین و تشدید قاف آمده، که معنی آن مسافتی است که مسافر برای پیمودن آن دچار مشقت می شود، راه مشکل و بسیار دور. (الف- م).

ابو بصیر لیث بن بختری مرادی، محمد بن مسلم و زراره هستند، چهار برگزیده ای که امین بر حلال و حرام خداوندند اگر اینان نبودند آثار نبوت می گسست و به کهنگی می گرائید» «۱».

۱۹- بازهم ایشان از سلیمان بن خالد روایت نموده که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«کسی را نیافتم که یاد ما و احادیث پدرم را زنده کرده باشد مگر زراره، و ابو بصیر لیث مرادی، و محمد بن مسلم، و برید بن معاویه عجلی، و اگر اینان نبودند هیچ کس این مسائل را دریافت نمی کرد. اینان پاسداران دین و امناء پدرم بر حلال و حرام خداوندند» «۲».

ظاهرا اینگونه روایات علی رغم زیادی آن در مقام جعل حجیت تعبدی برای خبر یا فتوای فرد ثقه نیست، بلکه مفاد آن تأیید و امضای همان سیره مستمره عقلائی و بیان مصداق برای موضوع آن است و این مطلبی است شایان توجه «۳».

دسته چهارم: روایاتی که به صدور فتوی فرمان داده و مردم را به آن تشویق نموده است

از آن

---

(۱)- بَشِّرِ الْمُخْبِتِینَ بالجنه: برید

بن معاويه العجلى، و ابو بصير ليث بن البخترى المرادى، و محمد بن مسلم، و بريده بن معاويه العجلى اربعه بخباء امناء اللّه على حلال و حرامه لو لا هؤلاء انقطعت آثار النبوه و اندرست.

(وسائل ۱۸/ ۱۰۳ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضى حديث ۱۴).

(۲)- ما اجد احدا احيا ذكرنا و احاديث ابى (ع) الا زراره، و ابو بصير ليث المرادى، و محمد بن مسلم و بريد بن معاويه العجلى، و لو لا هؤلاء ما كان احد يستنبط هذا، هؤلاء حفّاظ الدّين و امناء ابى على حلال اللّه و حرامه ...

(وسائل ۱۸/ ۱۰۴، ابواب صفات قاضى، باب ۱۱، حديث ۲۱).

(۳)- نكته اى كه در ارتباط با اين دسته از روايات قابل توجه اين است كه راوى همه اين روايت ها «كشّى» است و هيچ يك از اينها در كتب اربعه نيامده است، مرحوم آيه اللّه بروجردى اگر روايتى در كتب اربعه نيامده بود به آن اعتنا نمى كرد، ايشان مى فرمود: كتب اربعه از جوامع حديثى نقل شده كه در همه اعصار خوانده مى شده است ولى اينكه مثلا يك كتاب آورده اند خدمت مرحوم مجلسى به عنوان صحيفه الرضا تأليف مرحوم صدوق، آيا واقعا آن كتاب صحيفه الرضا بوده است؟!!. (الف- م، جلسه ۱۳۶ درس).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۱۶۹

جمله:

۲۰- شيخ طوسى، از امام باقر (ع) روايت نموده كه به ابان بن تغلب فرمود:

«در مسجد مدينه بنشين و براى مردم فتوى صادر كن، همانا من دوست دارم كه در ميان شيعيانم افرادى همانند تو مشاهده شوند» «۱».

۲۱- كشى به سند خويش از معاذ بن مسلم نحوى، از امام صادق (ع) روايت نموده كه فرمود:

«به من خبر رسيده كه تو

در مسجد جامع می نشینی و برای مردم فتوی صادر می کنی؟ گفتم: بلی- یا بن رسول اللّه- و من می خواستم پیش از اینکه از خدمت شما مرخص شوم این مسأله را جویا شوم. من در مسجد می نشینم و فردی می آید از من مسئله ای را می پرسد اگر من بدانم که از مخالفین شما است وی را به همان گونه که عمل می کند راهنمائی می کنم [فتاوای مذاهب سنت را برایش می گویم] و فرد دیگری می آید که می دانم از هواداران و علاقه مندان شماست، و من چیزهائی که از شما رسیده به وی می گویم. آنگاه فرد دیگری می آید که او را نمی شناسم و نمی دانم چه کسی است، به وی می گویم: از فلان [مثلا ابو حنیفه] اینگونه رسیده و از فلان [مثلا امام باقر و یا امام صادق (ع)] اینگونه، و در این میان نظر شما را نیز در بین سایر نظرها نقل می کنم، حضرت به من فرمود: همین گونه عمل کن، من نیز این چنین عمل می کنم» «۲».

این روایت را صدوق در علل نیز روایت کرده است.

۲۲- در نهج البلاغه در نامه امیر المؤمنین (ع) به قثم بن عباس عامل (نماینده) خود در مکه آمده است:

«اما بعد، در اقامه حج مردم را راهنما باش، و ایام اللّه را به آنها یادآور شو و صبح و عصر برای رسیدگی به امور آنان بنشین، پس پرسش های شرعی آنان را پاسخ ده،

---

(۱)- اجلس فی مسجد المدینه و افت الناس، فانّی احبّ ان یری فی شیعتی مثلک. (فهرست شیخ طوسی/ ۱۷، چاپ دیگر/ ۴۱).

(۲)- بلغنی انک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ ... اصنع کذا، فانی کذا اصنع. (وسائل ۱۸/ ۱۰۸، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۰

جاهلان را بیاموز، و با دانشمندان مذاکره کن» «۱».

نظیر همین دسته از روایات است روایاتی که درباره داستان اعزام مصعب بن عمیر و عمرو بن حزم توسط پیامبر اکرم (ص) وارد شده است که یادآور می شویم:

۲۳- در سیره ابن هشام به هنگام نقل جریان بیعت عقبه آمده است:

«ابن اسحاق گوید: چون مردم از نزد آن حضرت (ص) بازمی گشتند پیامبر خدا (ص) همراه آنان مصعب بن عمیر را فرستاد ... و به وی فرمان داد که قرآن را برای آنان قرائت کند و اسلام را به آنان بیاموزد و با دین آشنایشان سازد» «۲».

۲۴- باز در سیره ابن هشام و تاریخ طبری آمده است:

«و پیامبر خدا (ص) عمرو بن حزم را به عنوان والی بنی حارث فرستاد تا آنان را با دین آشنا کند و سنت و نقاط برجسته اسلام را به آنان بیاموزاند» «۳».

زیرا تفهیم فروع دین و احکام الهی جز با ابراز نظر و فتوی در آن امکان پذیر نمی باشد، چنانچه پوشیده نیست.

و اما چگونگی استدلال به این روایات بدین گونه است که: فایده صدور فتوی و ابراز نظر، مترتب نمودن اثر بر آن، و انجام عمل بر طبق آن است، و الا- ابراز نظر و صدور فتوی بیهوده است، پس از اینگونه روایات به دلالت اقتضاء «۴» جواز عمل به فتوای فقیه استفاده می گردد.

دسته پنجم: روایاتی که بر حرمت صدور فتوی بدون فقاهت و آگاهی از مسائل شرعی،

---

(۱)- و اما بعد، فاقم للناس الحج، و ذکّرهم بایام اللّه و اجلس لهم العصرین فافت المستفتی و علّم الجاهل و ذاکر العالم. (نهج البلاغه، فیض ۱۰۶۲، لح/ ۴۵۷، نامه ۶۷).

(۲)- ... و امرهم ان یقرئهم القرآن و یعلّمهم الاسلام و یفقههم فی

الدین. (سیره ابن هشام ۲/ ۶۶).

(۳)- ... لیفقههم فی الدین و یعلّمهم السنه و معالم الاسلام. (سیره ابن هشام ۴/ ۲۴۱، و نظیر آن در تاریخ طبری ۴/ ۱۷۲۷).

(۴)- دلالت اقتضاء آن است که مـدلول با صـراحت در کلام نیامده اما صـحت کلام بر آن متکی است. دلالت اقتضاء یکی از اقسام دلالت التزام است که به صورت «لازم اعم» بر موضوع خود دلالت دارد، و دارای حجیت عقلی و شرعی است. (مقرر)

دلالت دارد. که از [مفهوم مخالف] اینگونه روایات نیز جواز اصل افتاء و صحت آن استفاده می گردد نظیر:

۲۵- صدوق در معانی الاخبار به سند خود، از حمزه بن حمران روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«هر کس از علم خود روزی خورد، فقیر می شود، عرض کردم: در میان شـیعیان شما کسانی هستند که حامل علوم شما هستند و در بین شـیعیان شـما آن را می گسترانند، و آنان نیز از کمک و صله و اکرام به آنان دریغ نمی ورزند؟ حضرت فرمود: اینان کسانی نیسـتند که از علم خود روزی می خورند، منظور من کسانی هسـتند که بدون آگاهی و بدون هدایتی از سوی خداوند، برای پایمال کردن حقوق دیگران و طمع در دستیابی به بهره های دنیائی فتوا صادر می کنند» «۱».

۲۶- کلینی به سند صحیح از ابو عبیده روایت نموده که گفت: امام باقر (ع) می فرمود:

«کسی که بدون آگاهی و بدون هدایتی از سوی خداوند برای مردم فتوی صادر کند، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را لعنت می کنند و گناه کسانی که به فتوای او عمل کرده اند را بر گناهان وی می افزایند» «۲».

و روایات

دیگری از این قبیل که می توان مراجعه نمود.

دسته ششم: روایاتی که بر متعارف بودن صدور فتوی و عمل به آن در زمان ائمه (ع) دلالت دارد

و بیانگر این است که آنان نه تنها آن را نفی نکرده بلکه تأیید نیز فرموده اند، [بعنوان نمونه به این دو روایت توجه فرمائید]:

---

(۱)- من استأکل بعلمه افتقر ... لیس اولئک بمستأکلین، انما ذاک الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من اللّه لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا. (وسائل ۱۸/ ۱۰۲، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱ حدیث ۱۲)

(۲)- من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکه الرحمه و ملائکه العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتیاه.

(وسائل ۱۸/ ۹، ابواب صفات قاضی، باب ۴، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۲

۲۷- علی بن اسباط گوید به امام رضا (ع) عرض کردم:

«مسئله ای پیش می آید که من ناچارم حکم آن را بدانم و در شهری که من زندگی می کنم از دوستان شما کسی نیست که حکم آن را از وی جویا شوم، حضرت فرمود: به نزد فقیه (رسمی و حکومتی) شهر برو و مشکلت را از او بپرس، آنگاه هر چه او گفت خلاف آن را انجام بده، که حق در آن است» «۱».

البته شاید در این مورد دو حدیث متعارض در مورد یک مسأله به دست راوی این روایت رسیده بوده و در چنین مواردی روایتی که موافق نظر عامه بوده را باید حمل به تقیه کرد، یا اینکه بناء فقهاء دربار در عصر امام رضا (ع) بر این بوده که بر خلاف اهل بیت (ع) فتوی بدهند، [به همین جهت امام (ع) راوی را به عمل مخالف نظر عامه توصیه فرموده است].

۲۸- کلینی از علی بن ابراهیم، از پدرش، با

حذف راوی (مرفوعه) روایت کرده که گفت زنی از امام صادق (ع) پرسش کرد و گفت: من همیشه پس از زایمان بیست روز از انجام نماز و روزه درنگ می کردم تا اینکه کسی فتوی داد که هیجده روز باید درنگ کنی؟ حضرت فرمود: «چرا به هیجده روز فتوا داد؟ شخصی گفت: بخاطر روایتی که از پیامبر خدا (ص) روایت شده است ...» «۲».

و روایات دیگری که از آنها استفاده می شود امام (ع) اصل صدور فتوی و تمسک به آن را تقریر فرموده و مجاز دانسته است.

---

(۱)- ایت فقیه البلد فاستفته من امرک، فاذا افتاک بشی ء فخذ بخلافه، فان الحق فیه. (وسائل ۱۸/ ۸۳، ابواب صفات قاضی، باب ۹، حدیث ۲۳).

(۲)- وسائل ۲/ ۶۱۳، ابواب نفاس، باب ۳ حدیث ۷. این روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) در مورد اسماء بنت عمیس مادر محمد بن ابی بکر بوده است و آن حضرت به وی نفرموده هیجده روز، بلکه او گفته هیجده روز است که از زایمان فارغ شده ام، حضرت فرموده مدت نفاس پایان یافته است، علمای سنت عموما برای ایام نفاس به همین هیجده روز قائل هستند ولی علمای شیعه عموما ده روز می گویند البته در بین علمای شیعه نیز برخی قائل به هیجده هستند. (الف- م، جلسه ۱۳۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۳

دسته هفتم: روایاتی که بر ارجاع امر قضاوت به فقهاء شیعه و وجوب قبول حکم و قضاوت آنان دلالت دارد،

دو روایت ذیل از آن جمله است:

۲۹- روایت مقبوله عمر بن حنظله که پیش از این نیز خوانده شد که ضمن آن در باره حکم متنازعین آمده بود:

«بنگرید در بین خود آنکه حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما نظر می دهد و با احکام ما

آشناست، او را به عنوان حکم برگزینید، که من او را حاکم شما قرار دادم، پس اگر طبق حکم ما حکم نمود و از وی پذیرفته نشد، حکم خداوند را سبک شمرده اید و رد بر ما است، و کسی که ما را رد کند خدا را رد کرده و این در حد شرک به خداوند است» «۱».

۳۰- خبر ابی خدیجه که در آن آمده بود:

«در بین خود کسی که حلال و حرام ما را می داند [به عنوان حکم] قرار دهید که من او را قاضی قرار دادم» «۲».

چگونگی استدلال به این دسته از روایات بدین گونه است که قضاوت همواره ملازم افتاء است، پس اگر قضاوت نافذ بوده و رد آن جایز نباشد لازم است افتاء نیز نافذ باشد.

این هفت دسته از روایات بود که برای حجیت فتوای مجتهد نسبت به مراجعین و مقلدین وی می توان بدان استناد و استدلال نمود.

---

(۱)- ینظر ان من کان منکم قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم اللّه و علینا ردّ، و الراد علینا الرّاد علی اللّه و هو علی حد الشرك باللّه. (وسائل ۱۸/ ۹۹، ابواب صفات قاضی باب ۱۱، حدیث ۱)

(۲)- اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته قاضیا. (وسائل ۱۸/ ۱۰۰، ابواب صفات قاضی باب ۱۱ حدیث ۶)

در کتاب تهذیب- در هر دو چاپ آن- بعد از کلمه «جعلته» کلمه «علیکم» نیست ولی در کتاب وسائل آمده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۴

مناقشه در دلایل تقلید:

آنچه در زمان های ما

از تقلیـد، مصـطلح است عبارت از «قبول نظر فقیه عادل است تعبـدا اگر چه برای مقلد وثوق و اطمینان نسـبت به مطابقت آن با واقع حاصل نگردد». بر این اساس پس نظر فقیه عادل و فتوای وی یک حجت تأسیسـی تعبدی «۱» است نظیر حجیت بینه که با خبر مسعده بن صدقه حجیت آن به اثبات رسیده است.

و بی تردیـد اثبـات این معنی بوسـیله آیات و روایاتی که خوانـده شـد مشـکل است، چرا که این آیات و روایات در مقام جعل تکلیف ظاهری برای فرد ناآگاه از مسائل نیست و این معنی را نمی خواهـد بفهماند که وی موظف و متعبد به قبول اقوال علماء و فتـاوای آنهـا است اگر چه برای وی وثوق و اطمینـان نسبت به موافقت آنها با واقع حاصل نگردد، [که در اینجا ما دلالت هر یک از این آیات و روایات را در تقلید تعبدی مورد بررسی و مناقشه قرار می دهیم]:

[۱-] آیه سؤال: امـا آنچه آیه سؤال [فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ...] در آن ظهور دارد این است که شـخص ناآگـاه بایـد از افراد آگاه پرسش کند تا برای وی و لو به صورت اجمال، علم و آگاهی حاصل شود.

و گواه بر همین معنـا است مورد بیان آیه شـریفه که مقصود، پرسـش از ویژگی های پیامبران است، که قطعا گمان و تقلیـد در آنهـا جایز نیست [چرا که از اصول دین است و اصول دین تقلیـدی نیست] و مراد به اهل ذکر طبق این نظر یهودیان اهل کتاب هستند چنانچه ابن عباس و مجاهد در تفسیر این آیه همین معنی را یادآور شده اند.

در برخی روایات نیز وارد شده که مراد به اهل ذکر ائمه

دوازده گانه- علیهم السلام- هستند که در هر صورت این آیه به باب تقلید تعبدی مربوط نمی شود «۲».

---

(۱)- تأسیس در برابر قول دیگر فقها است که برای تقلید به «سیرهٔ عقلا» استدلال نموده اند، که در آن صورت از طرف شارع امضاء همان سیره است نه تأسیس یک حکم جدید. (مقرر)

(۲)- ر، ک: اصول کافی ۱/ ۲۱۰، کتاب الحجّه، باب ان اهل الذکر ... هم الائمه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۵

علاوه بر آن این آیه در مقام بیان وجوب سؤال است، نه در مقام وجوب عمل به آنچه پاسخ گفته شده تا بتوان به هنگام عدم حصول وثوق و علم نیز به اطلاق آن تمسک نمود، و برای لغو نبودن سؤال همین حد از فایده که در صورت وثوق به صحت جواب بدان عمل شود، کافی است.

[۲-] پاسخ آیه کتمان [إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ...*] نیز از آنچه در این آیه گفته شد روشن گردید.

[۳-] آیه نفر [فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ ...]:

و اما آنچه در این آیه مورد نظر است همان وجوب فراگیری علوم دینی و ضرورت مسافرت به شهرها و کشورهایی است که جایگاه فراگیری و تفقه در این علوم است، آنگاه در سایر شهرها منتشر شدن تا اینکه مسائل اسلامی بگوش همه مردم برسد، و افرادی که در طلب علم مسافرت نکرده اند از آنان که مسافرت کرده اند این علوم را فراگیرند، شاید از گناه بپرهیزند و ...

و روشن است که این آیه در مقام قرار دادن یک حجیت تعبدی برای قول فقیه و بیان وجوب حذر از گفتار وی بطور مطلق نیست، تا اینکه بتوان در صورت عدم حصول علم

و وثوق نیز به اطلاق آن تمسک نمود.

بلی، غالبا برای افراد ناآگاه در صورتی که انذارکننده فردی مورد اطمینان و اهل خبره باشد علم عادی و سکون نفس از گفتار وی اجمالا حاصل می گردد، و همین انـدازه برای عمل به گفتار انذارکننده قطعا کافی است، زیرا حجیت علم ذاتی است و در نزد عقلا علم اعم است از جائی که احتمال خلاف داده نشود و یا احتمال خلاف در آن بسیار ضعیف باشد بگونه ای که بدان اعتنا نشود و بود و نبودش یکسان باشد. از این مرحله به وثوق و اطمینان و آرامش دل و تعبیرهائی از این قبیل تعبیر می شود، و گواه بر همین معنی [که این آیه در مقام بیان حکم ظاهری تعبدی نیست] روایت عبد المؤمن انصاری به نقل از امام صادق (ع) است که در تفسیر این آیه می فرماید:

«خداوند سبحان آنان را مأمور نموده که به نزد رسول خدا (ص) بروند و [مسائل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۶

اسلام را] فرا بگیرند، آنگاه به نزد قوم خود بازگردند و به آنان بیاموزانند» «۱».

پس غرض در این آیه تعلم و تعلیم است نه تعبد محض، (که فعلا درصدد اثبات آن هستیم).

و باز گواه بر همین معنی است استدلال به این آیه در روایات ما برای وجوب مسافرت جهت شناخت امام آنگاه معرفی آن به دیگران «۲». و روشن است که مسأله امامت از مسائل اعتقادی است که تعبد و تقلید در آن جریان ندارد و مجزی نیست.

[۴-] از همین معنی مناقشه در استدلال به گفتار ابراهیم خلیل (ع) به پدرش [در آیه یٰا أَبَتِ إِنِّی قَدْ جٰاءَنِی مِنَ الْعِلْمِ ...

(آیه شماره ۴)] نیز روشن می گردد، زیرا مراد آن حضرت اطاعت تعبدی از وی نیست، زیرا توحید و نفی شرک، از اصول دین هستند و مجالی برای تعبد و تقلید در آن نیست.

[۵-] در دسته اول از روایات نیز مقصود گسترش علم و نشر آن است و ارتباطی به تقلید تعبدی ندارد و لذا می فرماید: «... و پس از من آنها را به مردم می آموزند».

[۶-] و اما دسته سوم روایات که در مورد ارجاع برخی از شیعیان به برخی دیگر بود، ظاهرا این دسته از روایات نیز درصدد تأسیس و جعل حجیت تعبدی برای فقیه یا راوی حدیث نیست، بلکه در واقع امضای همان سیره عقلا در پذیرش سخن فرد آگاه مورد اعتماد است، و بیان این معنی است که این افراد نیز از مصادیق آن هستند.

علاوه بر اینکه ممکن است گفته شود بطور کلی این روایات مربوط به باب اجتهاد و افتاء نیست بلکه مربوط به باب روایت و نقل احادیث است و مشخص است که بین این دو فاصله بسیار زیاد است، چرا که «راوی» مسائل را از امام نقل می کند ولی «مفتی»، فهم و نظر خود را ابراز می دارد مگر اینکه به عموم آنها استناد شود که مربوط به هر دو باب [هم افتاء و هم روایت] است.

---

(۱)- فامرهم ان ینفروا الی رسول اللّه (ص) فیتعلّموا ثم یرجعوا الی قومهم فیعلّموهم. (وسائل ۱۸/ ۱۰۱، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۱۰)

(۲)- اصول کافی ۱/ ۳۷۸، کتاب الحجّه، باب ما یجب علی الناس عند مضیّ الامام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۷

[۷-] و اما روایاتی که به ترغیب در افتاء یا جواز

و تقریر آن دلالت داشت. بر وجوب قبول و تعبد به آن به صورت مطلق [حتی آنجا که از فتوای مجتهد وثوق پیدا نشود] دلالت ندارد، چرا که این روایات در مقام بیان این جهت نیست، بلکه شاید آنچه واجب باشد، عمل به فتوی پس از حصول اطمینان نسبت به موافقت آن با واقع است، چنانچه سیره عقلا نیز بر همین معنی دلالت داشت.

[۸-] از سوی دیگر فایده افتاء نیز منحصر در «تعبد عمل به آن بصورت مطلق» نیست تا بگوئیم به دلالت اقتضاء بدان دلالت دارد [چنانچه در روایات دسته سوم اینگونه به آن استناد شد].

[۹-] و اما روایاتی که به ارجاع امر قضاوت به فقها دلالت داشت، تجاوز از آن به غیر باب قضاء، متوقف است بر الغاء خصوصیت قضاوت و اینکه قضاوت قطعا در مفاد این روایت دخالت نداشته، و این صحیح نیست، چرا که قضاوت مربوط به دو طرف نزاع است، و در آن احتیاط امکان ندارد، و بناچار باید بین آن دو رفع اختلاف شود، و در چنین مواردی حکم فقیه نافذ است، حتی در صورت علم به خلاف، چه رسد به آنجا که نسبت به خلاف واقع بودن آن تردید داشته باشیم «۱».

در هر صورت اثبات تقلید تعبدی بوسیله این آیات و روایات مشکل است.

[۱۰-] بلی، روایات دسته دوم، یعنی توقیع شریف [و اما الحوادث الواقعه فارجعوا ...] و آنچه در تفسیر منسوب به امام [عسکری (ع): فامّا من کان من الفقهاء صائنا لنفسه ...] آمده بود، و نیز خبر احمد بن حاتم بن ماهویه [فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا ...] این گونه روایات ظهور در

جعل حجیت برای نظر فقیه ثقه و جواز عمل به گفتار وی بصورت مطلق دارد، اگر چه علم و وثوق نسبت به آن حاصل نشود، که طبق آن فتوای فقیه دارای حجیت تأسیسی شرعی است.

---

(۱)- ولی در مسأله مورد بحث چون احتیاط معمولا ممکن است وجهی برای تعبد به قول فقیه ندارد و همین نکته فارق بین دو باب است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۸

اما این روایات نیز چنانچه پیش از این گفته شد از جهت سند دارای اشکال است، پس اثبات این حکم اساسی، با اینگونه روایات ضعیف که در کتب اربعه- که فقه شیعه بر آن استوار است- نیامده، مشکل است.

پس دلیل عمده در این باب همان بناء عقلا و سیره آنان مبنی بر رجوع ناآگاه در هر فن به دانایان آن فن است، و جائی برای اشکال بدان نیست، چرا که در هر مکان و زمان و هر امت و هر مذهبی این رجوع وجود داشته است.

در عصر پیامبر اکرم (ص) و ائمه- علیهم السلام- نیز همین سیره وجود داشته که افراد ناآگاه به دانایان مراجعه می کردند و در مسائل شرعی از آنان استفتاء می کردند و به آنچه از اشخاص آگاه و مورد اطمینان می شنیدند عمل می کردند.

و لکن این بناء عقلا بر پایه تعبد و پیروی کورکورانه از فرمانروایان و آباء و اجداد و یا بر اجرای «دلیل انسداد»- که آنان چون باب علم را بر خود بسته می دیدند بناچار به تقلید و ظن عمل می کردند- نبوده است، و بلکه بر اعتماد هر فرد در عمل و کار خود به عمل و بناء سایر عقلا نیز نبوده است، بلکه این

از جهت اعتماد هر فرد در عمل خویش به علم خود و برداشتی که در ضمیرش حاصل شده [و لو با علم اجمالی] بوده است.

پس مراد به بناء عقلا، عقلا به عنوان عقلا مطرح است [عقل مطرح است نه شخص] چرا که جاهل با رجوعش به عالم ثقه برای وی وثوق و اطمینان حاصل می شود و این یک علم عادی است که با آن نفس انسان سکون و آرامش می یابد، و علم به هر شکل آن در نزد عقل حجت است.

پس در واقع بناء عقلا- در اینجا به حکم عقل بازگشت می کند، چرا که عقلا- در نظام فکری خویش هرگز مقید به علم تفصیلی مستند به دلیل در همه مسائل نیستند، بلکه به علم اجمالی نیز اکتفا می کنند، چنانچه مقید نیز نیستند که در علم آنان بطور کلی هیچ گونه احتمال خلافی راه نیابد بلکه به علم عادی یعنی آنجا که احتمال خلاف در آن جدا ضعیف باشد نیز اکتفا می کنند، و در اینجا به هیچ وجه تعبد نیست چرا که در عمل عقلا به عنوان عقلا تعبد نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۷۹

پس اگر در یک مورد خاص، فرض شود که به جهتی برای فردی از قول اهل خبره اطمینان شخصی حاصل نشود- چنانچه بسا در یک مسأله فرعی دقیق و مورد اختلاف اینگونه پیش می آید- در این مورد اگر موضوع مهم نبوده و قابل تسامح باشد رجاء به آن عمل می شود، و اما اگر موضوع از امور مهمه باشد که تسامح در آن روا نیست نظیر طبابت در مورد مریضی که امر آن دایر بین مرگ و حیات است در این صورت

احتیاط می کنند یا به طبیب متخصص دیگری مراجعه می کنند، یا شورای پزشکی تشکیل می دهند و ...

و روشن است که مسائل دینی و شرعی همه آنها مهم هستند که تسامح و تساهل در آنها جایز نیست.

پس خلاصه کلام اینکه ملاک در بناء و عمل عقلا، حصول وثوق شخصی است، و این تقلید تعبدی نیست، بله علم عادی به نحو اجمال است که عقلا نیز به همین حد کفایت می کنند.

به عبارت دیگر اگر تقلید عبارت از عمل به گفتار دیگران بدون مطالبه دلیل از آنان است این تقلید است ولی اگر عبارت از پذیرش نظر دیگران است تعبدا، در این صورت عمل عقلا تقلید نیست، زیرا در بین آنان سخن از تعبد نیست.

و این مطلب در همه امارات عقلائی که شارع در مورد آنها نظر جدیدی ابراز ننموده، جاری است، چرا که عقلا جز با حصول وثوق و علم عادی بدان اعتماد نمی کنند.

اگر گفته شود: آنچه در احراز واقعیات معتبر است اگر چه وثوق شخصی و علم عادی است و لکن بناء عقلا در مقام احتجاج بین مولی و بنده، احتجاج به قول فرد آگاه مورد اطمینان است بصورت مطلق، پس عذرخواهی بنده برای مخالفت خویش بدین گونه که از گفتار فرد آگاه مورد اطمینان، برای وی شخصا اطمینان حاصل نشده، مسموع نیست.

در پاسخ باید گفت: ما بین این دو مقام قائل به فرق نیستیم، زیرا اگر فرض شود که مولی نگهداری از فرزندش را به بنده اش واگذار نمود و آن فرزند مریض شد و بنده او را به نزد پزشک برد، و آن بنده تصادفا به دلیل خاصی در صحت طبابت پزشک دچار تردید

شد، و می توانست احتیاط کند، یا او را به نزد طبیب دیگر ببرد یا برای معالجه وی شورای پزشکی تشکیل دهد، ولی این کار را انجام نداد و به نظر همان پزشک اول عمل کرد و اتفاقا بدین جهت فرزند مولا از دنیا رفت، در این صورت هنگامی که تفصیل این واقعه بگوش مولا می رسد، آیا نمی تواند بنده را مؤاخذه کند؟ و آیا به صرف اینکه بنده بگوید من برای معالجه به پزشک مراجعه کرده ام و تکلیف خود را انجام داده ام، از وی شنیده می شود؟

حاصل کلام اینکه مراجعه به فقهای اصحاب پیامبر (ص) و نیز اصحاب ائمه- علیهم السلام- نظیر زراره، محمد بن مسلم، برید عجلی، لیث بن بختری مرادی، و یونس و دیگرانی که محرم اسرار ائمه (ع) بوده اند امر متعارفی بوده، چنانچه ارجاع ائمه (ع) به آنان نیز متعارف بوده، و لکن اجتهاد در آن زمان ها غالبا بر مبانی دشوار دقیق مبتنی نبوده بلکه بسیار آسان بوده و غالبا از گفتار آنان برای استفتاء کننده اطمینان حاصل می شده و وی بخاطر وثوق و اطمینانی که از فتوای فقیه برایش حاصل می شده به نظر وی عمل می کرده است.

پس در زمان های ما نیز مسأله همین گونه است، اگر به صحت فتوای مرجع و اینکه نظر وی موافق با واقع است اطمینان حاصل شود- چنانچه برای اکثر افراد غالبا این اطمینان حاصل می شود- در این صورت صحیح است که به نظر و فتوای وی عمل شود. و در حقیقت عمل بخاطر وثوق است که همان علم عادی است که نفس بخاطر آن اطمینان یافته نه بخاطر تقلید و تعبد.

اما در صورتی که در

مورد خاص برای جهت خاص برای فردی وثوق و اطمینان حاصل نشود، در این صورت عمل به آن تعبدا مشکل است.

بلی، اگر ثابت شود که شارع، فتوای فقیه را حجت تأسیسی تعبدی قرار داده- نظیر بیّنه که در دعاوی حجت شرعی قرار داده شده- در این صورت اگر چه وثوق حاصل نشود و بلکه اگر گمان مختصری به خلاف هم داده شود باز عمل به آن صحیح است، و لکن اثبات چنین حجیتی مشکل است زیرا آیات و روایاتی که برای این جهت به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۱

آنها استناد شده یا مربوط به باب تعلیم و تعلم است یا ارشاد به همان بناء و سیره عقلا است، یا در مقام بیان نمونه و مصداق همین سیره عقلائیه است، یا اینکه سندش مخدوش است، که بیان آن پیش از این گذشت و این مطلبی است درخور توجه.

و لکن کسی می تواند بگوید: مقتضای آنچه شما گفتید در آنجا که برای کسی از قول ثقه، یا فتوای فقیه، یا سایر امارات بطور مطلق وثوق شخصی حاصل نشود، مقتضای آن وجوب احتیاط است، چه شک در ثبوت تکلیف یا در سقوط تکلیف پس از ثبوت آن باشد، و چه موضوع از امور مهمه نظیر دماء و فروج باشد یا غیر از آن، و گمان نمی رود کسی ملتزم به آن [وجوب احتیاط] بشود.

ولی حق در مسأله همان تفصیل است، پس اگر شک در سقوط تکلیف پس از ثبوت آن و لو با علم اجمالی است واجب است احتیاط یا عمل به اماره شرعیه یا عقلائیه که موجب علم یا وثوق به امتثال امر است، و همچنین

است کلام، در صورتی که شک در اصل ثبوت تکلیف بوده ولی موضوع از امور مهمه باشد. و اما در غیر این صورت برائت عقلیه یا شرعیه جاری می گردد.

بلی با وجود اماره شرعی یا عقلائی بر تکلیف، واجب است به آن اماره عمل شود اگر چه وثوق شخصی حاصل نگردد، زیرا با وجود آن عقلا به جواز احتجاج مولی بر بنده حکم می کنند و عذرخواهی او بدین گونه که وثوق شخصی پیدا نکرده پذیرفته نیست و این مطلبی است قابل توجه و شایان تأمل.

سخن ابن زهره در تقلید:

در اینجا مناسب است سخن ابن زهره را که در اوائل کتاب غنیه درباره تقلید نگاشته است یادآور شویم:

«فصل: جایز نیست فتواگیرنده از فتوادهنده تقلید کند، چرا که تقلید ناپسند است، و نیز طایفه [امامیه] بر این معنی مجتمعند که عمل جز بر اساس علم جایز نیست.

و کسی نمی تواند بگوید که: وجود دلیل - یعنی اجماع طایفه- بر وجوب مراجعه

عامی به مرجع و عمل به گفتار او با توجه به اینکه جایز الخطا است، او را از اقدام به قبیح مصون می دارد و این را اقتضاء دارد که عمل خود را به علم مستند کند.

زیرا، ما قبول نداریم که در صورت جایز الخطا بودن فقیه، علماء امامیه بر عمل به نظر وی اجماع داشته باشند و این مسئله ای است اختلافی. بلکه آن چیزی که افراد به آن مأمورند فقط مراجعه فرد عامی به مفتی و مرجع است و اما اینکه موظف به عمل به نظر وی باشد از روی تقلید، اینگونه نیست.

پس اگر گفته شود: اگر عمل به گفتار وی جایز نباشد پس رجوع

عـامی به وی چه فایـده ای دارد، در پاسـخ می گوئیم: فایـده آن اینست که بـا مراجعه به فتوای وی و فتوای سـایر علماء امامیه، راهی به علم برای وی گشوده می شود، در نتیجه بر اساس یقین خویش به حکم شرعی عمل می کند» «۱».

آنگاه علاوه بر همه مطالبی که گفته شد، بر فرض که آیات و روایات و سـیره بر حجیت تعبدیه فتوای فقیه دلالت داشـته باشد، بـاز اطلاـع از آن و درک دلاـلت آن از توان شـخص عامی خارج است، زیرا این خود نیاز به اجتهاد در این مسأله دارد. و نمی توان در خصوص احراز دلالت آیات و روایات بر حجیت تعبدیه، از غیر تقلید نمود، زیرا تقلید در این مسأله نیز موجب تسلسل می شـود، چنـانچه مخفی نیست «۲». چنـانچه جواز عمـل به احتیـاط و تشـخیص موارد و چگونگی آن نیز متوقف بر اجتهـاد یا تقلید در این مسأله است.

پس برای عـامی [فرد کم سواد غیر مجتهـد] در ابتـدای امر، راهی جز رجوع به اهـل خبره و عمـل به گفتـار وی پس از حصول وثوق و اطمینان که همان علم عادی است و حجیت آن ذاتی است باقی نمی ماند، و این نکته ایست شایان توجه.

و اما آنچه مشاهـده می شود که برخی عوام نسبت به فتوای مجتهـد تعبـد محض نشان می دهنـد، و بصورت مطلق بدون اینکه توجه داشته باشند که مطابق واقع هست یا نه

---

(۱)- جوامع الفقهیه، غنیه ابن زهره/ ۴۸۵.

(۲)- جهت تسـلسل این است که بالاـخره تقلیـد عامی از مجتهـد در مسائل مختلف بایـد به یک نقطه از علم و یقین که وی را ملزم به اصل تقلید کند برسد و یک پایه و اساس برای تقلید

سایر مسائل باشد و اگر این مسأله را نیز بخواهد تقلید کند تسلسل به وجود می آید. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۳

و حتی اگر توجه نیز داشته باشند و در مطابقت آن با واقع نیز شک بکنند، باز بدان عمل می کنند، شاید بدین جهت است که بارها شنیده اند: «تکلیف عامی چیزی جز عمل به فتوای مجتهد نیست و هرچه مجتهد بدان فتوی دهد بصورت مطلق درباره آنان حکم خداوند است». و ظاهرا این جمله از بقایای القائات مصوبه است. اگر چه ناخودآگاه به زبان های ما نیز جاری شده است «۱».

راه دیگر در مسأله تقلید:

و لکن در این مورد راه دیگری برای مسأله تقلید به ذهن می رسد که ممکن است به ذهن برخی افراد خطور کند، اگر چه خالی از اشکال هم نیست و آن اینکه منصب های سه گانه یعنی «بیان شریعت» و «امر قضاوت» و «حکومت بر جامعه» همه در عصر پیامبر اکرم (ص) در آن حضرت گرد آمده بود و در عصر ائمه دوازده گانه نیز طبق اعتقاد ما همه این شئون سه گانه حق آنان بود. و در واقع بیان احکام و قضاوت نیز از شئون ولایت و امامت حقه است. پس همین شیوه در عصر غیبت نیز باید مراعات شود، بر این اساس، مرجع قضاوت و افتاء نیز همان کسی است که رهبری مسلمانان را دارد- یعنی فقیه جامع الشرایطی که به تفصیل ویژگی های وی مورد بحث قرار گرفت- چرا که دین و سیاست در شریعت اسلام با یکدیگر متلازم و همراهند، پس متصدی اداره شئون مسلمانان واجب است شخصی که واجد و جامع صفات افتاء و قضاوت و ولایت است باشد، اگر چه هر یک

از سه منصب به کمک گیری از دیگران متوقف است.

گواه بر همین مدعا است مجموع آیات و روایاتی که پیش از این در فصل اول همین بخش یادآور شدیم که در آن جهات دینی و سیاسی در کنار یکدیگر ذکر شده بود.

و باز مؤیّد همین نظر است آنچه از پیامبر اکرم (ص) گذشت که فرمود: «خداوند

---

(۱)- اشاره است به جملهٔ معروف: «هذا ما افتی به المفتی و کل ما افتی به المفتی فهو حکم اللّه فی حقّی» که بحث آن پیش از این گذشت. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۴

جانشینان مرا رحمت کند»- سه مرتبه فرمود- به آن حضرت گفته شد «جانشینان شما چه کسانی هستند ای رسول خدا (ص)؟» فرمود: «آنان که پس از من می آیند و احادیث و سنّت مرا از من روایت می کنند، و آنها را پس از من به مردم تعلیم می دهند» «۱».

زیرا آنچه از کلمه «خلفا- جانشینان» به ذهن می رسد، جانشینی آن حضرت در همه شئون عمومی و اجتماعی است که هر سه منصب را شامل می گردد.

و نیز فرمایش امام عصر (عجل) در توقیع شریف که پیش از این خوانده شد که فرمود:

«پیش آمدهای نوپدید را به روات احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شما، و من حجت خداوند بر آنانم» «۲».

زیرا مراد به حوادث، هر امر نوپدیدی است که در هر زمان و مکان برای مسلمانان به وجود می آید که هویت آن برای آنان مشکل می شود یا حکم منطبق بر آن را نمی دانند.

از این روایت نیز استفاده می شود که مرجع علم به کلیات احکام شرع، و علم به حوادث واقعه، یک شخص است.

پس امام عصر

(عجل الله) فقیهی که فقه وی بر روایات اهل بیت (ع) مستند باشد را مرجع هر دو امر- هم افتاء و هم ولایت- قرار داده است. و نیز روایتی که از امام حسین (ع) خوانده شد که فرمود: «جایگاه جریان امور و احکام به دست علمای باللّه است که بر حلال و حرام خداوند امین هستند «۳»» که در اینجا منصب ولایت و حکومت را برای کسانی که حق صدور فتوی دارند قرار داده است.

---

(۱)- «الهم ارحم خلفائی» ثلاث مرات فقیل له: «یا رسول اللّه، و من خلفاؤک» قال: «الذین یأتون من بعدی و یروون عنّی احادیثی و سنّتی، فیعلّمونها الناس من بعدی. (وسائل ۱۸/ ۶۶، ابواب صفات قاضی ۳ باب ۸، حدیث ۵۳)

(۲)- و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانهم حجتی علیکم، و انا حجه اللّه علیهم. (وسائل ۱۸/ ۱۰۱، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۹).

(۳)- ذلک بان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء باللّه الامناء علی حلاله و حرامه. (تحف العقول/ ۲۳۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۵

و نیز مقبوله عمر بن حنظله «۱» زیرا منصب قضاوت و ولایت که در آن برای فقیه قرار داده شده همواره با افتاء ملازم است.

پس بطور خلاصه (مستفاد از این روایات این است که) منصب های سه گانه با یکدیگر متلازمند و همه برای یک شخص قرار داده شده، پس منصب افتاء برای فقیه جامع الشرائط نیز یک جعل تعبدی است و برای آن شرایط ویژه ایست که در جایگاه خود مورد بحث قرار گرفته است.

بر این اساس پس مرجعیت فتوای نیز چیزی جز تداوم مقام ولایت و امامت نیست و به همین

جهت فقهای ما بر عدم جواز تقلید میت، اجماع نموده اند.

و لکن در این زمینه ما قبلا [در جلد دوم فارسی، بخش چگونگی تعیین حاکم اسلامی] اشکالی را مطرح نموده و گفتیم که منصب امامت منحصر به طریق نصب نیست و در دلالت ادله بر آن ثبوتا و اثباتا اشکال کردیم. و شاید این گونه باشد که شارع مقدس تعیین رهبر در عصر غیبت را به انتخاب امت با رعایت شرایط معتبره واگذار نموده، ولی امر افتاء را به همان شیوه که سیره بر آن استقرار یافته و پیش از این یادآور شدیم بیان فرموده باشد. [سیرهٔ متشرعه بر مراجعه به فقیه مرجع] و این مطلبی است درخور دقت.

از سوی دیگر چون والی منتخب نیز شرایط هشت گانه که پیش از این گفته شد در وی معتبر است و یکی از آن شرایط، فقاهت و بلکه اعلمیت است- در صورت امکان- پس به ناچار در صورتی که اعلم، واجد سایر شرایط باشد متعینا باید او انتخاب شود، که در این صورت منصب های سه گانه قهرا یکجا جمع می شوند، و این مناسب ترین شکل برای مصالح اسلام و مسلمین است، چرا که همواره مقصود اسلام یگانگی و وحدت کلمه مسلمانان است و این جز با وحدت پیشوائی و رهبری امکان پذیر نیست.

و لکن در این صورت لازم است ولیّ فقیه در هر یک از شئون سه گانه از افراد خبره در آن زمینه کمک گیرد. در مورد افتاء نیز باید جماعتی از صاحب نظران و اهل

---

(۱)- وسائل ۱۸/ ۹۹، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۱.

فتوی را دعوت کند و یک «شورای افتاء» تشکیل دهد

که مسائل مشکل فقهی را با آنان در میان بگذارد، و در اینگونه مسائل فتوی صادر نکند مگر پس از بحث و بررسی و شنیدن نظرات مختلف، زیرا بسا با استبداد به رأی انسان به هلاکت کشیده خواهد شد.

و بلکه چه بسا صدور فتوی در برخی مسائل نوپدید سیاسی، اقتصادی یا نظامی جامعه، بر شناخت خصوصیات موضوعات مستحدثه و احاطه به اطراف و جوانب آن متوقف باشد، که در این صورت لازم و واجب است از افراد متخصص در آن موضوع استمداد و نظرخواهی شود، و بسا که این نظرخواهی [و شناخت دقیق موضوع] در شناخت حکم شرعی منطبق بر آن، مؤثر واقع شود «۱» و این مطلبی است شایان توجه.

ضمنا سخن در این مسأله بطول انجامید، من از همه خوانندگان محترم پوزش می طلبم.

---

(۱)- روشن است که در این مبحث استاد بزرگوار در جزئیات نهادهای قانون گذاری در حکومت اسلامی از جمله مجلس شورای اسلامی و کمیسیونهای مختلف آن وارد نشده اند چرا که آنها در مرتبه و مرحله پس از اجتهاد و افتاء واقع شده و بیشتر جنبه کارشناسی و تشخیص موضوع را دارند، مجلس شورای اسلامی برای رفع مشکلات جامعه موظف است در چهارچوبه قوانین اسلام و مطابق با فتوای مجتهد جامع الشرایط که در بیان استاد به تفصیل مورد بحث قرار گرفت قانون وضع کند. به همین جهت در اصل نود و سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده که «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد» و در اصل نود و چهارم آمده «کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود شورای نگهبان موظف است آن

را حد اکثر ظرف ده روز از تاریخ وصول از نظر انطباق بر موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و ...». (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۷

دوم: قوه مجریه:

اشاره

در اینجا مباحثی است که در چند محور یادآور می شویم:

۱- قوه مجریه و ضرورت آن

مراد از قوه مجریه همان نیروهای اجرائی کشور یعنی وزراء، فرمانروایان، مدیران، کارمندان، فرماندهان نظامی، منشیان و ... هستند که در دوایر مختلف و مشاغل متفاوت در نواحی و شهرهای کشور اسلامی به اداره جامعه اشتغال دارند که مهمترین و بالاترین مراتب آن که در این زمان مرسوم و متداول است- مقام وزارت است.

البته این نکته را همین جا باید یادآور شویم که مقام وزارت و نام وزیر مفهوم نوپدیدی نبوده که در زمانهای پس از پیامبر اسلام (ص)- چنانچه برخی پنداشته اند- ایجاد شده باشد، بلکه این کلمه و این مفهوم همواره کاربرد داشته که ذیلا نمونه هائی از آن را یادآور می شویم:

۱- در قرآن کریم از زبان حضرت موسی (ع) می شنویم که از خدای خویش وزارت برادرش (هارون) را درخواست می کند و می گوید: وَ اجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي* هٰارُونَ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۸

أَخِي* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي* وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي «۱»- از میان خانواده ام برای من وزیری قرار ده* هارون برادرم را* پشت مرا با وی محکم کن* و او را در کار من شریک گردان.

۲- و در جای دیگر خداوند متعال می فرماید: وَ لَقَدْ آتَيْنٰا مُوسَى الْكِتٰابَ وَ جَعَلْنٰا مَعَهُ أَخٰاهُ هٰارُونَ وَزِيراً «۲»- همانا ما به موسی کتاب دادیم و به همراه او هارون برادرش را وزیر او گرداندیم.

۳- از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که پیامبر اکرم (ص) هنگامی که خویشاوندان خویش را به اسلام دعوت نمود به آنان فرمود:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه

کیهان،

قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۱۸۸

«کـدام یـک از شـما در این کـار مرا کمک می دهید (وزارت مرا می پذیرید) تا اینکه برادر و وصـی و جانشـین من در میان سایرین باشید. امیر المؤمنین (ع) گوید: گفتم: من در این کار ای رسول خدا وزیر و یاور شما هستم، حضرت بازوی مرا گرفت و فرمود: این برادر و وصی و جانشین من در میان شما است، از او شنوائی و اطاعت داشته باشید» «۳».

۴- در اواخر خطبه قاصعه نهج البلاغه آمده است که پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) فرمود:

«تو آنچه را من می شنوم می شنوی و آنچه را من می بینم می بینی به جز اینکه تو پیامبر نیستی و لکن وزیر هستی» «۴».

۵- در مسند احمد به سند وی از علی (ع) آمده است که گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

«هیچ پیامبری پیش از من نیامد مگر اینکه به وی هفت نفر معاون و وزیر و مشاور، عطا شد و به من چهارده نفر معاون و وزیر و مشاور داده شده، هفت نفر از قریش و هفت

---

(۱)- طه (۲۰) ۲۹- ۳۲.

(۲)- فرقان (۲۵)/ ۳۵.

(۳)- فأیّکم یؤازرنی علی هذا الامر علی ان یکون اخی و وصیّی و خلیفتی فیکم؟ فقال امیر المؤمنین (ع) قلت:

انا یا نبیّ اللّه اکون وزیرک علیه. قال فاخذ برقبتی ثم قال: ان هذا اخی و وصیّی و خلیفتی فیکم، فاسمعوا له و اطیعوا. (تاریخ طبری ۳/ ۱۱۷۲، و کامل ابن اثیر ۲/ ۶۳).

(۴)- انک تسمع ما اسمع و تری ما اری، الا انک لست بنبی و لکنک وزیر. (نهج البلاغه، فیض ۸۱۲، لح/ ۳۰۱،

خطبه ۱۹۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۸۹

نفر از مهاجرین» «۱».

۶- در همان کتاب به سند وی از آن حضرت روایت شده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«هیچ پیامبری پیش از من نیامد مگر اینکه به وی هفت نفر رفیق و مشاور و وزیر عطا شد و به من چهارده نفر داده شد: حمزه و جعفر و علی و حسن و حسین و ابو بکر و عمر و مقداد و عبد اللّه بن مسعود و ابو ذر و حذیفه و سلمان و عمار و بلال» «۲».

۷- باز در همان کتاب به سند وی از عایشه روایت شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که خداوند از امور مسلمانان کاری را به وی واگذار نموده باشد و خیر و خوبی او را بخواهد، وزیر راستگوئی را در اختیار وی قرار می دهد، که اگر چیزی را فراموش کند به وی یادآور می شود و اگر به یاد داشته باشد در انجام آن وی را یاری می دهد» «۳».

۸- در سنن ابی داود به سند وی از عاشیه آمده است که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«آنگاه که خداوند خیری برای فرمانروائی اراده فرموده باشد، وزیر راستگوئی را در اختیار وی قرار می دهد، اگر چیزی را فراموش کرده به یادش می آورد و اگر بیاد داشته باشد در انجام آن یاریش می دهد، و اگر خداوند جز این را اراده فرموده باشد وزیر بدی را در اختیار او می گذارد، اگر کاری را فراموش کرده باشد به یاد وی نمی آورد و اگر بیاد داشته باشد در انجام آن وی را یاری نمی دهد» «۴».

۹- در بحار از اعلام الدین آمده است که پیامبر خدا (ص)

فرمود:

---

(۱)- لیس من نبی کان قبلی إلّا قـد اعطی سـبعه نقباء وزراء نجباء، و انی اعطیت اربعه عشـر وزیرا نقیبا نجیبا: سـبعه من قریش و سبعه من المهاجرین. (مسند احمد ۱/ ۸۸).

(۲)- انه لم یکن قبلی نبی إلّا قد اعطی سـبعه رفقاء نجباء وزراء، و انی اعطیت اربعه عشر: حمزه و جعفر و علی و حسن و حسین و ابو بکر و عمر و المقداد و عبد اللّه بن مسعود و ابو ذر و حذیفه و سلمان و عمار و بلال. (مسند احمد ۱/ ۱۴۸).

(۳)- من ولّاه اللّه- عز و جل- من امر المسـلمین شـیئا فاراد به خیرا جعل له وزیر صدق، فان نسـی ذکره، و ان ذکر اعانه. (مسند احمد ۶/ ۷۰).

(۴)- اذا اراد اللّه بالامیر خیر اجعل له وزیر صدق، ان نسی ذکره، و ان ذکر اعانه، و اذا اراد اللّه به غیر ذلک جعل له وزیر سوء، ان نسی لم یذکّره، و ان ذکر لم یعنه. (سنن ابی داود ۲/ ۱۱۸، کتاب الخراج، باب اتخاذ الوزیر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۰

«هیـچ کس نیست که خداونـد کاری از امور مسـلمانان را به وی واگذار نموده باشد و خیر او را خواسـته باشد مگر اینکه وزیر صـالحی را در اختیـار او قرار می دهـد که اگر چیزی را فراموش کنـد یادآوریش می کنـد و اگر به یاد داشـته باشـد وی را در انجام آن یاری می رساند و اگر تصمیم به کار شر و ناپسندی بگیرد وی را از آن بازمی دارد» «۱».

۱۰- باز در همان کتاب از امالی صدوق به سند خویش از مفضل آمده که گفت امام صادق (ع) فرمود:

«آنگاه که خداوند به ملتی

خیری را اراده فرموده باشد فرمانروای مهربانی را بر آنان گماشته و وزیر عادلی را تحت فرمان او قرار می دهد» «۲».

۱۱- در مسند احمد بن سند خویش از ابو هریره، از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که گفت آن حضرت فرمود:

«ای وای بحال وزراء! در روز قیامت اقوامی از خدا درخواست می کنند که ای کاش به موهای سرشان بر بام فلك آویزان شده و بین زمین و آسمان دست و پا می زدند ولی مسئولیت حکومتی نپذیرفته بودند» «۳».

و روایات دیگری از این قبیل.

اما آنچه در مقدمه ابن خلدون آمده است که:

«پیامبر خدا (ص) همواره با اصحاب خویش مشورت می فرمود و در مشکلات عمومی و خصوصی خویش آنان را شرکت می داد ولی در آن زمان کلمه وزیر در بین مسلمانان شناخته شده نبوده است، چرا که سطوت شاهنشاهی با سادگی اسلام از میان رفت» «۴».

---

(۱)- ما من احد ولیّ شیئا من امور المسلمین فاراد اللّه به خیرا الّا جعل اللّه له وزیرا صالحا، ان نسی ذکّره، و ان ذکر اعانه، و ان همّ بشرّ کفّه و زجره. (بحار الأنوار ۷۲/ ۳۵۹ (- چاپ ایران ۷۵/ ۳۵۹)، کتاب العشره، باب ۱۸، حدیث ۷۵).

(۲)- اذا اراد اللّه- عز و جل- برعیه خیرا جعل لها سلطانا رحیما، و قیّض له وزیرا عادلا. (بحار الأنوار ۷۲/ ۳۴۰ (- چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۰) کتاب العشره باب ۸۱، حدیث ۱۹).

(۳)- ویل للوزراء! لیتمنّی اقوام یوم القیامه ان ذوائبهم کانت معلقه بالثریا یتذبذبون بین السماء و الارض و انهم لم یلوا عملا. (مسند احمد ۲/ ۵۲۱)

(۴)- مقدمه ابن خلدون/ ۱۶۶، فصل ۳۵، (- چاپ دیگر/ ۲۳۷، فصل ۳۴) کتاب اول، فصل سوم.

حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۱

روشن است که برداشت درستی نیست [زیرا با توجه به آنچه خوانده شد لفظ وزیر به معنی تشریفاتی و طاغوتی آن مطرح نبوده و بالاخره آن حضرت در اجرای امور دستیارانی داشته است].

شیخ عبد الحیّ کتانی به نقل از قاضی ابو بکر بن عربی در «احکام القرآن» می نویسد:

«وزیر، فردی است که در دین و عقل مورد اطمینان است و خلیفه در امور مورد نظر، با او مشورت می کند» «۱».

ماوردی نیز در الاحکام السلطانیه در مورد معنی و ریشه اشتقاق وزارت سه وجه را متذکر می شود.

«یک: وزیر از «وزر» که به معنی سنگینی است گرفته شده، چون که وی همواره سنگینی های حکومت را بر دوش می کشد.

دو: وزیر از «وزر» که به معنی ملجأ و پناهگاه است گرفته شده و از همین مورد است گفتار خداوند متعال «کَلَّا لَا وَزَرَ» یعنی امروز پناهگاهی نیست، و این بدان جهت است که حکومت با یاری گرفتن از نظر وی اداره می شود.

سه: وزیر از ازر» که به معنی پشت است مشتق شده چرا که حکومت با وزیر استحکام می یابد چنانکه قوت بدن به [ستون فقرات و] پشت اوست» «۲».

---

(۱)- التراتیب الاداریه ۱/ ۱۷.

(۲)- احکام السلطانیه ماوردی/ ۲۴. به مناسبت معنی وزیر دو لطیفه به ذهنم رسید که بد نیست یادآور شوم:

می گویند در زمان رضا شاه که گفته بود باید کلمات عربی از زبان فارسی برداشته شود و همه به فارسی سره حرف بزنند، یک روز یکی از وزراء دیر به حضور او رسیده بود به او گفته بود چرا دیر آمدی؟ وزیر گفته بود: «برخیت گردم در نشست باربرداران انبازی کرده بودم» یعنی قربانت شوم در

جلسه وزراء شرکت داشتم. رضا شاه گفته بود بس است دیگر نمی خواهم فارسی حرف بزنید!. خدا رحمت کند مرحوم آشیخ عبد النبی اراکی را، استخاره های ایشان خیلی معروف بود می گویند یک روز کشاورزی خدمت ایشان آمده بود که استخاره کند این آیه آمده بود: «سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ- به زودی پشتت را با برادرت محکم می کنیم» ایشان فرموده بود می خواهی الاغ بخری، خوب است! کشاورز با تعجب پرسیده بود شما از کجا دانستید؟ ایشان گفته بود برای اینکه الاغ برای کشاورز قوت کمر و برادر است.

[قابل توجه است که ایشان در باب مرجعیت معتقد بوده که مرجع باید دارای برخی مقامات روحی و جذبه های معنوی نیز باشد] (الف- م، جلسه ۱۴۰ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۲

**** در هر صورت عمده وظایف قوه مجریه در رده های مختلف آن- از وزارت گرفته تا سایر کارهای اجرائی- اجرای قوانین و تصمیم هائی است که از سوی قوه تشریعیه [مقننه] در مسائل مختلف اجتماعی گرفته شده است.

و روشن است که چنین نیروئی همواره مورد نیاز است، چرا که قانون به هر اندازه که صالح و پیشرفته باشد بخودی خود، تا هنگامی که قدرت اجرائی نداشته باشد، برای اصلاح شئون مختلف جامعه و رفع گرفتاری های مردم کافی نیست.

از سوی دیگر امکان ندارد که اجرای احکام عمومی و اجتماعی، نظیر ایجاد نظم و امنیت در شهرها و دفاع از کشور و اجرای حدود و تعزیرات را به عامه مردم واگذار کرد، چرا که این موجب معطل ماندن بسیاری از امور و سردرگمی می گردد، پس به ناچار باید هر قسمتی از آن را به مسئول خاصی که در آن رشته متخصص

و کاردان و ملتزم به اجرای آن است واگذار کرد.

و باز قوه مجریه را نمی توان به شکل خاص یا وزارتخانه های بخصوص یا محدوده خاصی، محدود نمود، بلکه به هر اندازه که گستره حکومت گسترده تر و رشته های مختلف مسائل اجتماعی زیادتر و نیاز به نیروهای اجرائی بیشتر باشد، قهرا دوایر و اداره و کارمندان بیشتری مورد احتیاج است.

بلی نکته ای که در اینجا قابل توجه است این است که در ایجاد اداره و دوایر مختلف و استخدام کارمند، باید اعتدال و میانه روی را همواره در نظر داشت و از افراط و تفریط پرهیز کرد، چرا که استخدام کارمند و کارفرمای بیش از اندازه و گسترش و پراکندگی سیستم اداری موجب تضییع عمر و اتلاف وقت مراجعین و وضع مالیات های کمرشکن بر مردم می گردد که همه اینها موجب خسارت و زیان جامعه است.

شما ملاحظه می فرمائید در زمان پیامبر اکرم (ص) حکومت اسلامی تا چه اندازه ساده و بی پیرایه بود و آن حضرت (ص) شخصا بسیاری از شئون سیاسی، قضائی، اقتصادی و نظامی جامعه را به عهده داشت و در کنار آن نیز برخی از تکالیف و مسئولیت ها را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۳

متناسب با ضرورت و نیاز جامعه به افراد با صلاحیت واگذار می فرمود، آن حضرت برای شهرها والی و استاندار معین می نمود و افرادی را برای گردآوری زکاه و مالیات می گماشت و برای سریّه ها و برخی غزوات، فرمانده نظامی معین می فرمود و دستور العمل و وظایف آنان را به آنان گوشزد می کرد، چنانچه تاریخ، نمونه هائی از آنها را ثبت و ضبط کرده است.

و باز ما همین سادگی را در حکومت های پس از وی و

حکومت امیر المؤمنین (ع) بـا اینکه دامنه خلافت آن حضـرت گسترده و شـهرهای مسـلمان نشـین زیاد شـده بود، مشاهـده می کنیم.

پس آنچه در سیستم اجرائی مهم است پاسخگوئی به درخواست ها و رفع نیازمندیهای جامعه و عمل به وظایف در کوتاهترین مـدت و سـاده ترین راه و کمترین مؤونه و مخـارج است، و بر همین پـایه است که اسـاس حکومت اسـتوار و رضایت مردم که ضامن بقاء و دوام و امنیت کشور است جلب می گردد.

امیر المؤمنین (ع) چنانچه در نهج البلاغه آمده در نامه خویش به مالک اشتر نخعی می فرماید:

«و باید محبوبترین امور در نزد تو اموری که به حق نزدیکتر و در عدالت گسترده تر و برای رضایت عموم مردم فراگیرتر است، باشد، چرا که خشم توده مردم خشـنودی خواص را بی اثر می سازد، اما ناخشـنودی خاصان با رضایت عموم جبران می گردد» «۱».

۲- خاستگاه قوه مجریه:

روشن است که وزراء و کارگزاران حکومت در هر شغل و درجه، یا از سوی امام

---

(۱)- و لیکن احبّ الامور الیک اوسطها فی الحق و اعمها فی العدل و اجمعها لرضا الرعیه، فان سخط العامه یجحف برضا الخاصه، و ان سخط الخاصه یغتفر مع رضا العامه. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۹۶، لح/ ۴۲۹، نامه ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۴

و رهبر جـامعه انتخـاب می شونـد، یـا از سوی مجلس شورا، یـا از سوی مردم بصورت مسـتقیم، یا اینکه برخی از آنها بصورت مسـتقیم از سوی مردم انتخاب می شونـد و برخی از سوی رهبر یا مجلس، چنانچه در برخی کشورها اینگونه متداول است ولی در نهـایت همه اینها قهرا در حکومت اسـلامی به انتخاب مردم منتهی می شود زیرا فرض اینست که انتخاب رهبر و نماینـدگان مجلس نیز

از سوی مردم است.

و ما در فصل سوم گفتیم که مکلف و مسئول در حکومت اسلامی اولا و بالذات همان امام و رهبر است و قوای سه گانه دست و بازوان وی محسوب می گردند.

بر این اساس پس طبع موضوع اقتضاء دارد که انتخاب این قوه نیز به دست رهبر باشد تا کسی را که در انجام وظیفه وی را یاری می دهد و با فکر و سلیقه او سنخیت دارد برای این مسئولیت برگزیند، مگر اینکه [به هنگام بیعت با رهبر] شکل دیگری را با وی شرط کرده باشند.

و اما آنچه در زمان های ما متداول است که وزراء از سوی رهبر یا رئیس جمهور برای تعیین به مجلس معرفی و پیشنهاد می شوند و مجلس در رد یا قبول هر یک از آنان آزاد است، و سایر کارمندان و کارگزاران متناسب با کار و مسئولیت آنان از سوی هر یک از وزراء انتخاب می شوند.

این شیوه نیز پس از تشریع آن از سوی مجلس خبرگان [در قانون اساسی] و رعایت شرایطی که عقلا و شرعا معتبر دانسته شد بدون اشکال است.

۳- ویژگی های وزراء و کارگزاران و فرماندهان در رده های مختلف:

[انتخاب نادرست کارگزاران و اثرات آن]

بی تردید بیشترین مشکلاتی که متوجه نظام های حکومتی در سطح جهان می شود به انتخاب نادرست وزراء و فرماندهان و کارگزاران آنها منتهی می شود، چه این سوء انتخاب بخاطر نتوانستن باشد یا نخواستن، و فساد مسئولین و بی کفایتی آنان نیز عامل دیگری است که موجب بهم ریختگی امور و از هم گسیختگی حکومت و کینه مردم به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۵

نظام می شود که در نهایت احیانا به شورش و انقلاب آنان منتهی می گردد.

عقل و شرع نیز همواره در رهبران و کارگزاران و وزراء ویژگی ها و شرائطی را

لازم می شمارند که واجب است آنها را رعایت نموده و برای تحقق آن دقت کافی به خرج داد و سهل انگاری و اهمال در آن موجب خیانت به اسلام و امت اسلامی است.

عمده این ویژگی ها را می توان بدین گونه برشمرد: عقل کافی، ایمان، تخصص و تجربه، قدرت بر تصمیم گیری و عمل، مورد اطمینان و امانت دار بودن، دور بودن از خصلت های ناپسند نظیر حرص و طمعکاری و ...

ماوردی به هنگام بیان این ویژگی ها ابتداء وزارت را به دوگونه تقسیم کرده آنگاه برای هر دو دسته ویژگی هائی برشمرده که یادآور می شویم: «۱».

«وزارت بر دوگونه است: وزارت تفویض و وزارت تنفیذ. اما وزارت تفویض آن است که رهبر شخصی را برای اداره امور بگمارد و تصمیم گیری را به خود وی واگذار کند و اجتهاد و نظر وی را به هر شکل باشد مورد امضاء قرار دهد ... در اینگونه وزارت همه شرایطی که برای رهبر گفته شد معتبر است مگر شرط نسب [قرشی بودن] چرا که چنین وزیری تمام نظرات وی مورد امضاء قرار گرفته و اجتهادش نافذ است، پس باید صفات مجتهدین را دارا باشد ... و در وزارت تنفیذ هفت ویژگی معتبر است.

یک: امانتداری: تا در اموری که به امانت به وی سپرده شده خیانت نورزد، و در کاری که از وی خیرخواهی شده ناخالصی بخرج ندهد.

دو: راستگوئی: تا به خبر وی اطمینان حاصل شود و آنچه مردم را از آن بازمی دارد مورد توجه جامعه قرار گیرد.

سه: کمی طمع: تا رشوه نگرفته و بدان متمایل نشود و خدعه نکرده و آن را کوچک نشمارد.

---

(۱)- اینکه ماوردی وزراء را به دو دسته تقسیم کرده بدین سبب بوده که

در آن زمان ها برخی از پادشاهان و خلفاء برای اینکه به عیش و نوش خود بپردازند بطور کلی اداره کارها را به شخص دیگری واگذار می کرده اند نظیر جعفر برمکی در زمان هارون الرشید که در واقع سلطان واقعی او بود و خلیفه به خوشگذرانیش مشغول بود و شاید اینگونه تقسیم بندی برای توجیه وضعیت موجود آن زمان بوده و معلوم نیست ما در اسلام به این گستردگی وزارت تنفیذ داشته باشیم. (الف- م، جلسه ۱۴۰ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۶

چهار: نداشتن کینه و دشمنی با مردم: چرا که دشمنی انسان را از انصاف بازمی دارد، و از ایجاد رابطه صمیمی با مردم جلوگیری می کند.

پنج: از حافظه خوبی برخوردار باشد: زیرا باید نظرات خلیفه را برای مردم و درخواست های مردم را برای خلیفه بازگو کند، او گواه خلیفه بر مردم و گواه مردم بر خلیفه است.

شش: هوش و زیرکی: تا امور بر وی مشتبه نشود و کارهای ناشایست برای وی زینت داده نشود، که در غیر این صورت تصمیم، صحیح گرفته نمی شود، و دوراندیشی، به صلاح نمی گراید ...

هفت: گرفتار نبودن در بند هوی و هوس: که هواپرستی انسان را از مسیر حق به باطل می راند، و دغل کار را محق می انگارد، هوای نفس با خردمندان خدعه می کند و آنان را از راه درست منحرف می کند، بهمین جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود: «دوستی هر چیز انسان را نسبت به آن کور و کر می کند- حبک الشی ء یعمی و یصمّ» ...

پس اگر این وزیر [وزیر تنفیذ] در تصمیم گیری نیز شرکت داشته باشد ویژگی هشتمی نیز باید داشته باشد و آن سابقه و تجربه ای است که به نظر صحیح

و تدبیر درست منتهی شود، چرا که «عاقبت اندیشی در تجربه است» «۱».

نظیر این مطالب را ابو یعلی فرّاء نیز یادآور شده است «۲».

[شرائط لازم در وزراء و کارگزاران از دیدگاه آیات و روایات:]

اشاره

پیش از این ما در بخش چهارم کتاب [جلد دوم فارسی] هشت شرط برای رهبران و والیان (در هر درجه و مرتبه ای که باشند) یادآور شدیم و حکم عقل و آیات و روایات در این زمینه را بیان کردیم که شاید بیشترین آن دلایل در اینجا نیز مورد استدلال واقع شود، که اکنون برخی از آنها را بعلاوه برخی از آیات و روایات که در خصوص وزراء و امراء وارد شده متذکر می شویم:

---

(۱)- احکام سلطانیه ماوردی/ ۲۲ و ۲۶ و ۲۷.

(۲)- احکام سلطانیه ابو یعلی/ ۲۹، ۳۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۱۹۷

[آیات]

۱- خداوند متعال می فرماید: وَ لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا «۱»- هرگز خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی [سلطه و حاکمیتی] قرار نداده است.

(از این آیه شریفه اسلام و ایمان زمامداران در کشور اسلامی استفاده می گردد) «۲».

۲- و نیز می فرماید: وَ لٰا تُطِیعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِینَ* الَّذِینَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ وَ لٰا یُصْلِحُونَ «۳»- فرمان اسراف کاران را اطاعت مکنید، آنان که در زمین فساد برانگیخته و اصلاح نمی کنند.

و چون وزراء و فرماندهان و کارگزاران باید در محدوده مسئولیت خود مورد اطاعت قرار گیرند پس جایز نیست از بین افراد اسراف کار مفسد انتخاب شوند.

۳- و نیز می فرماید: أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ* مٰا لَکُمْ، کَیْفَ تَحْکُمُونَ؟ «۴»- آیا مسلمانان را همانند گناهکاران قرار می دهیم، شما را چه می رسد، چگونه قضاوت می کنید؟.

(در این آیه آنکه تسلیم حق است در مقابل مجرم قرار گرفته، و از آن استفاده می شود که مجرم را نباید در رأس امور قرار داد).

۴- و می فرماید: أَ فَمَنْ کانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً، لا یَسْتَوُونَ «۵»- آیا آنکه مؤمن است

همانند کسی است که فاسق است! هرگز این دو با یکدیگر برابر نیستند.

۵- و می فرمایـد: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ «۶»- آیا آنان که می دانند با آنان که نمی دانند برابرند؟ بی تردید فقط خردمندان در می یابند.

---

(۱)- نساء (۴)/ ۱۴۱

(۲)- مطالبی که در ذیل این آیات بین هلالین () آمده از بیانات استاد حفظه اللّه در جلسه ۱۴۰ درس استفاده شده است. (مقرر)

(۳)- شعراء (۲۶) ۱۵۱- ۱۵۲

(۴)- قلم (۶۸)/ ۳۵- ۳۶.

(۵)- سجده (۳۲)/ ۱۸

(۶)- زمر (۳۹)/ ۹

(در اینجا مراد به علم ممکن است اعم از علم دین باشد، یعنی به هر کس در هر زمینه که آگاه و متخصص است باید مراجعه کرد، در اینجا در واقع به ارتکاز فطری افراد تکیه شده و بیان شده که نفی این ضرورت فطری از بی خردی است).

۶- و می فرمایـد: وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً «۱»- اموالتان که خداونـد قوام و قیام شما را در آن قرار داده در اختیار افراد سبک مغز قرار ندهید.

(دارائی و پشتوانه جامعه را در اختیار افراد کم خرد که نمی توانند آن را نگهداری کرده و از آن بخوبی بهره وری کنند، نمی توان قرار داد، و چنین افرادی بدرد سرپرستی و وزارت نمی خورند).

۷- و به نقـل از حضـرت یوسف پیـامبر (ص) می فرمایـد: اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ، إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ «۲»- مرا به خزینه هـای زمین بگمار که من نگهدارنده و دانا هستم.

(در آن زمـان حضـرت یوسف، پادشاه و فرمانروا نبود بلکه سـمت وزارت دارائی، یا به تعبیر بهتر خزانه داری را داشت، در این آیه استدلال و استناد حضرت یوسف برای

صلاحیت خود به دو اصل اساسی برای این مسئولیت، امانتداری و کاردانی، قابل توجه است- کاردانی هم در نگهداری و هم در بهره وری-).

۸- و به نقل از دختر حضرت شعیب پیامبر (ص) می فرماید: قَالَتْ إِحْدَاهُمَا یَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ «۳»- یکی از آن دو دختر گفت: پدرا! او را بکار بگمار، که بهترین کسی است که بکار گمارده ای فردی است قوی و امین.

(باز در اینجا به همان ارتکاز فطری، «توانمندی» و «امانتداری» تکیه شده است).

[روایات]

۹- در صحیحه عیص بن قاسم که پیش از این خوانده شد از امام صادق (ع) روایت شده بود که فرمود:

---

(۱)- نساء (۴) ۵.

(۲)- یوسف (۱۲) ۵۵.

(۳)- قصص (۲۸)/ ۲۶.

«مراقب جان خود باشید! به خدا سوگند، اگر مردی که دارای گوسفندانی است چوپان بهتری را بیابد که بهتر از چوپان نخستین از گوسفندانش مراقبت می کند چوپان اول را از کار برکنار و چوپان دوم را برای نگهداری گوسفندانش می گمارد» «۱».

(در این روایت نیز به همان سیره فطری عقلائی برای استفاده از کارآمدترین فرد استناد شده است).

۱۰- در اصول کافی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: آنکه بدون آگاهی، کاری را انجام دهد، آنچه خراب می کند بیشتر از آن چیزی است که اصلاح می کند» «۲».

۱۱- باز در همان کتاب از طلحه بن زید آمده که گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«کسی که بدون آگاهی، کاری را انجام دهد همانند کسی است که بیراهه برود که تند حرکت کردن جز دور شدن از هدف برای وی نتیجه ای ببار نمی آورد» «۳».

۱۲- باز در همان

کتاب از مفضل بن عمر، از امام صادق روایت شده که فرمود:

«کسی که به زمان خود آگاه باشد شبهات بر وی هجوم نمی آورد» «۴».

۱۳- در نهج البلاغه ضمن نامه آن حضرت به مالک اشتر آمده است:

«بدترین وزراء کسانی هستند که وزیر زمامداران بد و اشرار پیش از تو بوده اند، و کسی که با آنان در کارها شرکت داشته نباید همراز تو باشد آنها همکاران گناهکاران و برادران ستمکارانند، درحالی که تو بجای آنان بهترین افراد را خواهی یافت، از

---

(۱)- انظروا لانفسکم، فو اللّه ان الرجل لیکون له الغنم فیها الراعی، فاذا وجد رجلا هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرجه و یجی ء بذلک الرجل الذی هو اعلم بغنمه من الذی کان فیها. (وسائل ۱۱/ ۳۵، ابواب جهاد عدو، باب ۱۳، حدیث ۱)

(۲)- قال رسول اللّه: من عمل علی غیر علم کان ما یفسد اکثر مما یصلح. (اصول کافی ۱/ ۴۴، کتاب فضل العلم، باب من عمل بغیر علم، حدیث ۳).

(۳)- العامل علی غیر بصیره کالسائر علی غیر الطریق، لا یزیده سرعه السیر إلّا بعدا ... (اصول کافی ۱/ ۴۳، کتاب فضل العلم، باب من عمل بغیر علم، حدیث ۱).

(۴)- العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس. (کافی ۱/ ۲۶، کتاب عقل و جهل، حدیث ۲۹)

کسانی که از نظر فکر و نفوذ اجتماعی کمتر از آنان نیستند، و در مقابل، بار گناهان آنان را بر دوش ندارند، از کسانی که با ستمگران در ستمشان همکاری نکرده و در گناه شریک آنان نبوده اند، اینان هزینه شان بر تو سبکتر و همکاریشان با تو بهتر است، ... و هرگز نباید افراد نیکوکار

و بدکار در نظرت مساوی باشند، زیرا این کار سبب می شود افراد نیکوکار در نیکوکاری بی رغبت شوند، و بدکاران در عمل بد تشویق گردند! هر یک از اینها را مطابق کارش پاداش ده ...

فرمانده سپاهت را کسی قرار ده که در پیش تو نسبت به خدا و پیامبر و امام تو از همه خیرخواه تر و پاک دلتر و عاقل تر باشد، از کسانی که دیر خشم می گیرند و عذر گناه می پذیرند، نسبت به ضعفاء مهربان و در مقابل زورمندان سرسخت و پرقدرتند، از کسانی که مشکلات، آنان را از جای بدر نمی برد و ضعف، آنان را بزانو در نمی آورد، سپس روابط خود را با افراد با شخصیت و اصیل و خاندان های صالح و خوش سابقه برقرار ساز، آنگاه با مردمان شجاع و سخاوتمند و افراد بزرگوار، چرا که آنان کانون کرم، و جویبار نیکی هستند ...

آنگاه در کارهای کارمندانت بنگر! و آنها را با آزمایش و امتحان بکار وادار، و از روی تمایل شخصی و دور از عدالت و یا ترجیح مصالح خود بر دیگران، افراد را بکار مگمار، زیرا این دو کانونی از شعبه های جور و خیانت است، و از میان آنها افرادی که باتجربه تر و پاکتر و پیشگام تر در اسلامند برگزین، زیرا اخلاف آنها بهتر و خانواده آنها پاکتر، و همچنین کم طمع تر و در سنجش عواقب کارها بیناترند، پس حقوق کافی به آنها بده زیرا این کار، آنها را در اصلاح خویش تقویت می کند، و از خیانت در اموالی که زیر دست آنهاست بی نیاز می سازد، و این حجتی بر آنهاست اگر از دستورت سرپیچی کنند یا در امانت تو خیانت ورزند ...

سپس در وضع منشیان

و کارمنـدانت دقت کن و کارهـایت را به بهترین آنها بسپار، و نامه های سـری و نقشه ها و طرح های مخفی خود را در اختیار کسـی بگـذار که دارای اساسـی ترین اصول اخلاقی باشـد! از کسـانی که موقعیت و مقـام آنها را مست و مغرور نسازد که در حضور بزرگان و سـران مردم نسبت به تو مخالفت و گسـتاخی کننـد، و در اثر غفلت در رسانـدن نامه های کارمنـدانت بتو، و گرفتن جواب های صحیحش از تو کوتاهی ننمایند ...

پس در انتخاب این منشیان هرگز به فراست و خوشبینی و خوش گمانی خود تکیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۱

مکن، زیرا افراد زرنـگ طریقه جلب نظر و خوشبینی زمامـداران را بـا ظاهرسـازی و تظـاهر به خوش خـدمتی خوب می داننـد، درحالی که در ما وراء این ظاهر جالب هیـچ گونه امانت داری و خیرخواهی وجود نـدارد. بلکه آنها را از طریق پست هائی که برای حکومت هـای صالـح پیش از تو داشـته انـد بیازمای، بنابراین بر کسانی اعتماد کن که در میان مردم خوش سابقه تر و در امانت داری معروفند، و این خود دلیل بر اینست که تو برای خدا و کسانی که والی بر آنان هستی خیرخواه می باشی» «۱».

---

(۱)- «ان شـر وزرائک من کان للاشـرار قبلک وزیرا و من شـرکهم فی الآثام، فلا یکونن لک بطانه فانهم أعوان الاثمه و اخوان الظلمه و أنت واجـد منهم خیر الخلف ممن له مثـل آرائهم و نفـاذهم، و لیس علیه مثل آصارهم و أوزارهم ممّن لم یعاون ظالما علی ظلمه و لا آثما علی اثمه. أولئک أخف علیک مئونه و أحسن لک معونه ...

و لا یکونن المحسن و المسی ء عندک بمنزله سواء، فانّ فی ذلک تزهیدا لاهل الاحسان فی الاحسان و

تدريبا لاهل الإساءه على الإساءه و ألزم كلّا منهم ما ألزم نفسه ...

فولّ من جنودك أنصحهم فى نفسك للّه و لرسوله و لا مامك، و أنقاهم جيبا و أفضلهم حلما ممّن يبطئ عن الغضب و يستريح الى العذر، و يرأف بالضعفاء و ينبو على الاقوياء، و ممن لا يثيره العنف و لا يقعد به الضعف. ثمّ الصق بذوى (المروءات) الاحساب و أهل البيوتات الصالحه و السوابق الحسنه، ثم أهل النجده و الشجاعه و السخاء و السماحه، فانهم جماع من الكرم و شعب من العرف ...

ثم انظر فى أمور عمالك، فاستعملهم اختبارا و لا تولّهم محاباه و أثره، فانّهم (فإنّهما خ. ل) جماع من شعب الجور و الخيانه. و توخّ منهم أهل التجربه و الحياء من أهل البيوتات الصالحه و القدم فى الاسلام المتقدمه، فانهم أكرم أخلاقا و أصح أعراضا و أقل فى المطامع اشرافا و أبلغ فى عواقب الامور نظرا. ثم أسبغ عليهم الارزاق، فان ذلك قوّه لهم على استصلاح أنفسهم، و غنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم و حجه عليهم ان خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك ...

ثم انظر فى حال كتابك، فول على أمورك خيرهم، و اخصص رسائلك التى تدخل فيها مكائدك و أسرارك بأجمعهم لوجوه صالح الاخلاق، ممن لا تبطره الكرامه فيجترى بها عليك فى خلاف لك بحضره ملأ و لا تقصر به الغفله عن ايراد مكاتبات عمالك عليك و اصدار جواباتها على الصواب عنك ...

ثم لا يكن اختيارك اياهم على فراستك و استنامتك و حسن الظن منك، فان الرجال يتعرفون لفراسات الولات بتصنعهم و حسن خدمتهم، و ليس وراء ذلك من النصيحه و الامانه شى ء و لكن اختبرهم بما ولّوا للصّالحين

قبلك، فاعمد لاحسنهم كان فی العامه اثرا و اعرفهم بالامانه وجها، فان ذلک دلیل علی نصیحتک للّه و لمن ولیت امره». (نهج البلاغه، فیض/ ۹۹۹، لح ۴۳۰، نامه ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۲

۱۴- باز در نهج البلاغه آمده است:

«امر خداوند سبحان را اقامه نمی کند مگر کسی که سازشکار و ظاهرساز نبوده و از طمع ها پیروی نکند» «۱».

۱۵- باز در نهج البلاغه آمد است:

«ابزار سیاست سعه صدر است» «۲».

و در کتاب غرر و درر آمدی- که سخنان امیر المؤمنین (ع) را گردآوری نموده- سخنان بسیاری وجود دارد که از آنها ویژگی های زمامداران و وزراء و امراء و کارگزاران حکومت اسلامی و خصوصیات و محسناتی که باید دارا باشند آمده که اجمالاً برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱۶- عدالت رشته پیوند حکومت است «۳».

۱۷- انصاف زینت حکومت است «۴».

۱۸- آفت وزیران، بدطینتی است «۵».

۱۹- آفت رهبران، ضعف سیاست است «۶».

۲۰- آفت عمران و آبادانی، ستمگری سلطان است «۷».

۲۱- آنگاه که فرومایگان حکومت یابند نیکان نابود شوند «۸».

---

(۱)- لا یقیم امر اللّه سبحانه الا من لا یصانع و لا یضارع و لا یتبع المطامع. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۳۷ لح/ ۴۸۸، حکمت ۱۱۰).

(۲)- آله الرئاسه سعه الصدر (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۶۹، لح/ ۵۰۱، حکمت ۱۷۶).

(۳)- العدل نظام الامره. (غرر و درر ۱/ ۱۹۸، حدیث ۷۷۳).

(۴)- الانصاف زین الامره (غرر و درر ۱/ ۲۳۰، حدیث ۹۲۳)

(۵)- آفه الوزراء خبث السریره. (غرر و درر ۳/ ۱۰۲، حدیث ۳۹۲۹)

(۶)- آفه الزعماء ضعف السیاسه. (غرر و درر ۳/ ۱۰۳، حدیث ۳۹۳۱)

(۷)- آفه العمران جور السلطان. (غرر و درر ۳/ ۱۰۹، حدیث ۳۹۵۴).

(۸)- اذا ملک الاراذل هلک الافاضل. (غرر و درر

۳/ ۱۲۹، حدیث ۴۰۳۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۳

۲۲- آنگاه که افراد پست بر اوضاع مسلط شوند بزرگواران منزوی می گردند «۱».

۲۳- به حکومت رسیدن افراد فرومایه و تازه به دوران رسیده نشانه سقوط و فروپاشی حکومت است «۲».

۲۴- نیک کشورداری، قوام رعیت است «۳».

۲۵- سیاست نیکو موجب تداوم ریاست است «۴».

۲۶- مدیریت نیکو و اجتناب از اسراف، از نیک کشورداری است «۵».

۲۷- نیک دادگری، عامل انسجام مردم است «۶».

۲۸- بهترین سیاست ها عدالت است «۷».

۲۹- دولت دادگستر از واجبات است «۸».

۳۰- زبونی و ناتوانی سلطان برای رعیت از ستمگری سلطان شکننده تر است «۹».

۳۱- دولت فرومایگان ذلّت بزرگواران است «۱۰».

۳۲- حکومت بدان، مذلت نیکان است «۱۱».

۳۳- حکومت فرومایگان، از مصیبت های روزگار است «۱۲».

---

(۱)- اذا استولی اللئام اضطهد الکرام. (غرر و درر ۳/ ۱۲۹، حدیث ۴۰۳۵).

(۲)- تولّی الاراذل و الاحداث الدول دلیل انحلالها و ادبارها. (غرر و درر ۳/ ۲۹۵، حدیث ۴۵۲۳).

(۳)- حسن السیاسه قوام الرعیه. (غرر و درر ۳/ ۳۸۴، حدیث ۴۸۱۸).

(۴)- حسن السیاسه یستدیم الرئاسه. (غرر و درر ۳/ ۳۸۵، حدیث ۴۸۲۰)

(۵)- حسن التدبیر و تجنب التبذیر من حسن السیاسه. (غرر و درر ۳/ ۳۸۵، حدیث ۴۸۲۱).

(۶)- حسن العدل نظام البريه. (غرر و درر ۳/ ۳۸۵، حديث ۴۸۱۹).

(۷)- خير السياسات العدل. (غرر و درر ۳/ ۴۲۰، حديث ۴۹۴۸).

(۸)- دوله العادل من الواجبات. (غرر و درر ۴/ ۱۰، حديث ۵۱۱۰)

(۹)- خور السلطان اشد على الرعيه من جور السلطان. (غرر و درر ۳/ ۴۴۲، حديث ۵۰۴۷).

(۱۰)- دوله اللئام مذلّه الكرام. (غرر و درر ۴/ ۱۰، حديث ۵۱۱۳).

(۱۱)- دول الفجار مذلّه الابرار. (غرر و درر ۴/ ۱۱، حديث ۵۱۱۵).

(۱۲)- دول اللئام من نوائب الايام. (غرر و درر

۴/ ۱۱، حدیث ۵۱۱۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۴

۳۴- حکومت افراد احمق پست، بر ستمگری و فساد بنا شده است «۱».

۳۵- زوال دولتها در بکارگیری افراد فرومایه است «۲».

۳۶- بدترین مردم کسی است که به مردم ستم کند «۳».

۳۷- بدترین پادشاهان کسی است که با عدالت به مخالفت برخیزد «۴».

۳۸- بدترین والی ها کسی است که بی گناهان از او هراسناک باشند «۵».

۳۹- بدترین وزراء کسی است که وزیر ستمگران بوده است «۶».

۴۰- بدترین فرمانروایان کسی است که هوای نفس بر او فرمانروا باشد «۷».

۴۱- بدترین فرمانروایان کسی است که به رعیت خود ستم کند «۸».

۴۲- بی فرمانروا بودن هموارتر از ریاست دون صفتان است «۹».

۴۳- کسی که به نفس خود ستم کرده، چگونه بر دیگران عدالت روا می دارد «۱۰».

۴۴- آنکه سیاستش نیکو است، اطاعتش واجب است «۱۱».

۴۵- آنکه باکفایت تر است، سزاوار رهبری است «۱۲». [مقصود از رهبری، داشتن مسئولیت سنگین و کلیدی در هر بخش از حکومت اسلامی است].

---

(۱)- دوله الاوغاد مبنیه علی الجور و الفساد. (غرر و درر ۴/ ۱۱، حدیث ۵۱۱۸).

(۲)- زوال الدول باصطناع السفل. (غرر و درر ۴/ ۱۲، حدیث ۵۴۸۶).

(۳)- شر الناس من یظلم الناس. (غرر و درر ۴/ ۱۶۴، حدیث ۵۶۷۶).

(۴)- شر الملوک من خالف العدل. (غرر و درر ۴/ ۱۶۵، حدیث ۵۶۸۱).

(۵)- شرّ الولاه من يخافه البری ء (غرر و درر ۴/ ۱۶۶، حديث ۵۶۸۷).

(۶)- شر الوزراء من كان للاشرار وزيرا. (غرر و درر ۴/ ۱۶۷، حديث ۵۶۹۲).

(۷)- شر الامراء من كان الهوی عليه اميرا. (غرر و درر ۴/ ۱۶۷، حديث ۵۶۹۳).

(۸)- شر الامراء من ظلم رعيته. (غرر و درر ۴/ ۱۷۲، حديث ۵۷۱۷).

(۹)- فقدان الرؤساء اهون من رياسه السفل. (غرر

و درر ۴/ ۴۲۴، حدیث ۶۵۶۹).

(۱۰)- کیف یعدل فی غیره من یظلم لنفسه. (غرر و درر ۴/ ۵۶۴، حدیث ۶۹۹۶).

(۱۱)- من حسنت سیاسته وجبت طاعته. (۵/ ۲۱۱، حدیث ۸۰۲۵)

(۱۲)- من احسن الکفایه استحق الولایه. (۵/ ۳۴۹، حدیث ۸۶۹۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۵

۴۶- کسی که خود را اصلاح نکرده نمی تواند دیگران را اصلاح کند «۱».

۴۷- وزراء بد، یاوران ستمگران و برادران گناهکارانند «۲».

۴۸- حاکمان ستمگر پلیدان مردم و دشمنان امامانند «۳».

۴۹- تا آن دم که سلطان ستم راند، آبادانی راه نگشاید «۴».

۵۰- در پیشگاه تو باید محبوب ترین و بهره ورترین مردم، پرتلاش ترین در منافع مردم باشد «۵».

۵۱- در پیشگاه تو باید بهره ورترین مردم، مواظب ترین آنان بر ضعفا و پایدارترینشان بر انجام حق باشد «۶».

۵۲- بهره ورترین مردم در نزد تو کسی باشد که بیشتر با مردم همراهی و مدارا می کند «۷».

۵۳- مبغوضترین و دورترین مردم در نزد تو کسی باشد که بیشتر بدنبال معایب مردم است «۸».

۵۴- ابن ابی الحدید در آخر شرح نهج البلاغه خویش ضمن حکمت های منسوب به امیر المؤمنین (ع) که گردآوری نموده، آورده است:

«در انتخاب کارگزاران و فرمانروایانت هیچ شفاعتی جز شفاعت کفایت

---

(۱)- من لم یصلح نفسه لم یصلح غیره (غرر و درر).

(۲)- وزراء السوء اعوان الظلمه و اخوان الاثمه. (غرر و درر ۶/ ۲۳۹، حدیث ۱۰۱۲۱).

(۳)- ولاه الجور شرار الامه و اضداد الائمه. (غرر و درر ۶/ ۲۳۹، حدیث ۱۰۱۲۲).

(۴)- لا یکون عمران حیث یجور السلطان. (غرر و درر ۶/ ۴۰۴، حدیث ۱۰۷۹۱).

(۵)- لیکن احب الناس الیک و احظاهم لدیک اکثرهم سعیا فی منافع الناس. (غرر و درر، ۵/ ۴۹، حدیث ۷۳۷۷).

(۶)- لیکن احظی الناس منک احوطهم علی الضعفاء

و اعملهم بالحق. (غرر و درر ۵/ ۵۰، حدیث ۷۳۸۳).

(۷)- لیکن احظی الناس عندک اعملهم بالرفق. (غرر و درر ۵/ ۴۹، حدیث ۷۳۷۵).

(۸)- لیکن ابغض الناس الیک و ابعدهم منک اطلبهم لمعایب الناس. (غرر و درر ۵/ ۵۰، حدیث ۷۳۷۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۶

و امانتداری آنان را مپذیر» «۱».

[در انتخاب مسئولان ضابطهٔ- کفایت و امانتداری- برای تو ملاک باشد نه رابطه و توصیه افراد].

۵۵- باز از آن حضرت (ص) روایت می کند:

«از علامت های کسی که بر دین خداوند امین شناخته شده، پس از اقرار [به وحدانیت خداوند] و عمل، احتیاط در کار خود، راستی در گفتار، عدالت در حکم، و مهربانی با رعیت است. قدرت، او را به خشونت، و نرم خوئی وی را به ضعف نمی کشاند، و عزت، او را از بخشش بازنمی دارد و گذشت، او را به پایمال کردن حق نمی خواند، و گشاده دستی وی را به اسراف نمی رساند، و میانه روی او را به بخل وانمی دارد، و نعمت های خداوند او را به خوش گذرانی سرگرم نمی کند» «۲».

- در متن عربی این روایت کلمه «خرق» در مقابل رفق و «قصد» به معنی اعتدال بین افراط و تفریط است-.

۵۶- در کتاب دعائم الاسلام از علی (ع) روایت شده که آن حضرت به «رفاعه» قاضی منصوب از طرف خویش بر اهواز نوشت:

«ای رفاعه! بدان، این حکومت امانت است، کسی که بدان خیانت کند لعنت خدا بر او باد تا روز قیامت و کسی که خائنی را به کار گمارد، بی تردید محمد (ص) در دنیا و آخرت از او بیزار است» «۳».

۵۷- در بحار از عوالی، از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۱)- لا تقبلن فی استعمال

عمالك و امرائك شفاعه إلّا شفاعه الكافيه و الامانه. (شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد ۲۰/ ۲۷۶، حديث ۱۸۴).

(۲)- من علامات المأمون على دين اللّه بعد الاقرار و العمل، الحزم فى امره و الصدق فى قوله و العدل فى حكمه، و الشفقه على رعيته، لاـ تخرجه القـدره الى خرق، و لا اللين الى ضـعف، و لا تمنعه العزه من كرم عفو، و لا يـدعوه العفو الى اضاعه حق، و لا يدخله الاعطاء فى سرف، و لا يتخطى به القصد الى بخل و لا تاخذه نعم اللّه ببطر.

(شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد ۲/ ۲۵۵، حديث ۶).

(۳)- اعلم يا رفاعه، ان هـذه الاماره امانه، فمن جعلها خيانه فعليه لعنه اللّه الى يوم القيامه، و من اسـتعمل خائنا فان محمـدا (ص) برئ منه فى الدنيا و الآخره. (دعائم الاسلام ۲/ ۵۳۱، كتاب آداب القضاء، حديث ۱۸۹۰).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۲۰۷

«وزير خود را اصلاح كن، اوست كه ترا به بهشت يا دوزخ مى كشاند «۱».

۵۸- باز در بحار از رساله «الغيبه» شهيد ثانى به سند خويش از امام صادق (ع) در نامه خود به نجاشى والى اهواز آمده است:

«امـا آنكه بـدان انس گرفته و در كنـار وى آرامش مى يابى و مشـكلاتت را با وى در ميان مى گـذارى فردى است كه امتحان خويش را پس داده، راه صـحيح را شـناخته، امين است و در دين با تو موافق است، زيردسـتانت را از يكـديگر متمايز كن و هر دو دسته را بيازماى، پس اگر در كسى رشدى را يافتى، پس با وى هرگونه كه صلاح دانستى همكارى كن» «۲».

۵۹- باز در همان كتاب از خصال به سند خويش

از امام صادق (ع) روایت نموده:

«فرد متکبر، در تعریف و تمجید ... و کسی که برای گناه صغیره مؤاخذه شده، در سروری، و کسی که کم تجربه و خودرأی است، در «ریاست» نباید طمع ببندد» «۳».

۶۰- در تحف العقول از امام صادق (ع) آمده است:

«برای پادشاهان ناپسند است که در سه چیز کوتاهی کنند: در حفظ مرزها، در رسیدگی به ستمدیدگان، و انتخاب افراد صالح برای انجام کارهایشان» «۴».

۶۱- در بحار از امالی طوسی به سند خویش، از ابو ذر روایت شده که پیامبر (ص) فرمود:

«ای ابو ذر! من آنچه را برای خود می خواهم برای تو نیز می خواهم، من ترا ناتوان می یابم، پس تو فرمانروائی دو نفر را هم به عهده مگیر و سرپرستی مال یتیم را

---

(۱)- اصلح وزیرک فانه الذی یقودک الی الجنه و النار. (بحار الانوار ۷۴/ ۱۶۵ (- چاپ ایران ۷۷/ ۱۶۵).

(۲)- فاما من تأنس به و تستریح الیه و تلجئ امورک الیه فذلک الرجل الممتحن المستبصر الامین الموافق لک علی دینک، و میز عوامک و جرب الفریقین، فان رایت هنالک رشدا فشأنک و ایاه. (بحار الانوار ۷۲/ ۳۶۱ (- چاپ ایران ۷۵/ ۳۶۱) کتاب العشره باب ۸۱، حدیث ۷۷).

(۳)- لا- یطمعنّ ذو الکبر فی الثناء الحسن ... و لا المعاقب علی الذنب الصغیر فی السؤدد و لا القلیل التجربه المعجب برایه فی ریاسه. (بحار الانوار ۷۲/ ۶۷، کتاب العشره باب ۴۴، حدیث ۴).

(۴)- و لیس یحب للملوک ان یفرّطوا فی ثلاث: فی حفظ الثغور، و تفقّد المظالم، و اختیار الصالحین لاعمالهم.

(تحف العقول ۳۱۹).

نپذیر» «۱».

۶۲- در صحیح مسلم به سند خویش از ابو ذر روایت

کرده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«ای ابو ذر! من ترا ناتوان می یابم، من آنچه را برای خود می خواهم برای تو نیز می خواهم، ولی تو فرمانروائی دو نفر را هم به عهده مگیر و سرپرستی مال یتیم را نپذیر» «۲».

۶۳- باز در همان کتاب به سند خویش، از ابو ذر روایت نموده که گفت به رسول خدا (ص) عرض کردم: ای پیامبر خدا، آیا مرا به کاری نمی گماری؟ آن حضرت با دست مبارک خویش به شانه ام زد و فرمود:

«ای ابو ذر! تو ضعیف هستی [از نظر جسمی یا از جهت مدیریت] و این یک امانت است و همه اینها در روز قیامت ذلت و پشیمانی است مگر کسی که به حق آن را به عهده گرفته باشد و وظایفی که در این ارتباط به عهده اوست انجام داده باشد» «۳».

۶۴- باز در همان کتاب با ذکر سند از ابو موسی روایت کرده که گفت: بر پیامبر خدا (ص) وارد شدم به همراه دو نفر از پسرعموهایم، یکی از آن دو گفت: ای رسول خدا، ما را نیز به برخی از آنچه خداوند عز و جل به تو ولایت داده، ولایت ده. دیگری نیز سخنی نظیر این گفت، آن حضرت فرمود:

«به خدا سوگند ما کسی را که حکومتی (پستی) را درخواست کند و یا بر کسب آن حریص باشد، به ولایت نمی گماریم» «۴».

---

(۱)- یا ابا ذر! انی احبّ لك ما احبّ لنفسی، انی اراك ضعیفا، فلا تأمرن علی اثنین و لا تولین مال یتیم. (بحار الانوار ۲۲/ ۴۰۶ تاریخ پیامبر اکرم (ص) باب ۱۲، حدیث ۲۰ و جلد ۷۲/ ۳۴۲ (- چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۲).

کتاب العشره، باب

۸۱، حدیث ۲۷).

(۲)- یـا ابـا ذر! انی اراک ضـعیفا و انی احب لـک ما احب لنفسـی، لا تأمرن علی اثنین و لا تولین مال یتیم. (صـحیح مسـلم ۳/ ۱۴۵۸، کتاب الاماره باب کراهه الاماره بغیر ضروره، حدیث ۱۸۲۶).

(۳)- یا با ذر! انک ضعیف و انها امانه و انها یوم القیامه خزی و ندامه الامن اخذها بحقها و ادّی الذی علیه فیها.

(صحیح مسلم ۳/ ۱۴۵۷، کتاب الاماره باب کراهه الاماره بغیر ضروره حدیث ۱۸۲۵).

(۴)- انّا و اللّه لا نولّی علی هذا العمل احدا ساله و لا احدا حرص علیه. (صـحیح مسـلم ۳/ ۱۴۵۶، کتاب الاماره، باب النهی عن طلب الاماره و الحرص علیها).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۰۹

۶۵- در سنن بیهقی با ذکر سند از ابن عباس، از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

«کسی که کارگزاری را در بین مسلمانان بکار بگمارد و بداند که در بین آنان فردی که سزاوارتر از اوست و به کتاب خداوند و سنت پیامبرش آگاه تر است، وجود دارد، بی گمان به خدا و پیامبرش و همه مسلمانان خیانت کرده است» «۱».

۶۶- در کنز العمال به نقل از حذیفه آمده است:

«هر کس یک نفر را بر ده نفر از مسـلمانان مسـئولیت دهد و بداند که در بین آن ده نفر کسی که بهتر از اوست وجود دارد بی تردید به خدا و پیامبرش و جماعت مسلمانان خیانت کرده است» «۲».

۶۷- باز در همان کتاب از ابن عباس منقول است:

«کسی که فردی را از میان گروهی بکار بگمارد و در میان آنان کسی که برای این مسئولیت بیشتر مورد رضایت خداوند است وجود دارد، بی تردید به خدا و رسول او و

مؤمنان خیانت کرده است» «۳».

۶۸- باز در همان کتاب از واثله منقول است:

«والی باید دارای پنج خصلت باشد: گردآوری مالیات از جای خود و مصرف آن در جایگاه خود و اینکه برای انجام کارهای مردم از بهترین افراد که می داند استفاده نماید و نیروهای رزمنده آنان را برای همیشه یا مدت زیادی در مرزها نگاه ندارد.- که این باعث هلاکت و فساد آنان است- و کارشان را به فردا نیافکند» «۴».

---

(۱)- من استعمل عاملا من المسلمین و هو یعلم ان فیهم اولی بذلک منه و اعلم بکتاب اللّه و سنه نبیه فقد خان اللّه و رسوله و جمیع المسلمین. (سنن بیهقی ۱۰/ ۱۱۸، کتاب آداب القاضی، باب لا یوالی الوالی امرأه و لا فاسقا و لا جاهلا امر القضاء).

(۲)- ایما رجل استعمل رجلا علی عشره انفس علم ان فی العشره افضل ممن استعمل فقد غش اللّه و غش رسوله و غش جماعه المسلمین. (کنز العمال ۶/ ۱۹، قسمت اقوال، کتاب الاماره و القضاء باب ۱، حدیث ۱۴۶۵۳).

(۳)- من استعمل رجلا من عصابه و فیهم من هو ارضی للّه منه فقد خان اللّه و رسوله و المؤمنین. (کنز العمال ۶/ ۲۵، قسمت اقوال، کتاب الاماره و القضاء، باب ۱، حدیث ۱۴۶۸۷).

(۴)- علی الوالی خمس خصال: جمع الفی ء من حقه، و وضعه فی حقه، و ان یستعین علی امورهم بخیر من یعلم، و لا یجمّرهم فیهلکهم، و لا یؤخّر امرهم لغد. (کنز العمال ۶/ ۴۷، قسمت اقوال، کتاب الاماره، باب ۱، حدیث ۱۴۷۸۹).

۶۹- باز در همان کتاب از ابو هریره نقل شده:

«در آخر الزمان فرمانروایان ستمگر، وزراء فاسق، قاضی های خیانتکار

و فقهـای دروغگو حکومت می یابنـد، پس کسـی که در زمـان حکومت اینان زنـدگی کنـد، نبایـد جاسوس (مأمور اطلاعات) مالیات چی، کارمند دارائی و مأمور انتظامی آنان باشد» «۱».

و آیـات و روایـات بسـیار دیگری که از آنهـا- و لو به دلالت التزام- ویژگی های حکام و وزراء و امراء و کارگزاران، اسـتفاده می گردد، و روایاتی که بر مسئولان واجب می شمارد که در انتخاب آنان این ویژگی ها را رعایت کنند.

ولی متأسـفانه با وجود این همه آیه و روایت باز در اکثر کشورهای اسلامی این ویژگی ها و ضوابط مورد غفلت قرار می گیرد و در این ارتباط چه خسارت های سنگینی که بر امت اسلامی وارد می گردد، و این مطلبی است بسیار شایان دقت و توجه.

در منهاج البراعه آمده است:

«بـه حکیمی گفته شـد چرا دولت ساسانیـان به انقراض گرائیـد؟ در پاسـخ گفت: از آن روی که افراد کوچـک را به کارهـای بزرگ گماشـتند، پس از عهـده آن برنیامدند، و افراد بزرگ را به کارهای کوچک گماردند پس بدان اعتنا نکردند، در نتیجه وحدت آنان به اختلاف و نظام آنان به گسیختگی گرائید» «۲».

دو نمونه قابل توجه:

اشاره

در پایان این مبحث بجاست دو نمونه تاریخی که با این مبحث تناسب دارد یادآور شویم:

[بکار گرفتن نصرانی در زمان عمر]

اول: در شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه آمده است:

«ابو موسای اشعری فردی نصرانی را به عنوان دفتردار و منشی خود برگزید، عمر به

---

(۱)- یکون فی آخر الزمان امراء ظلمه، و وزراء فسقه و قضاه خونه، و فقهاء کذبه، فمن ادرکهم فلا یکوننّ لهم عریفا و لا جابیا و لا خازنا و لا شرطیا. (کنز العمال ۶/ ۷۷، قسمت اقوال، کتاب الاماره و القضاء، باب ۱ حدیث ۱۴۹۰۹).

(۲)- منهاج البراعه ۱۱/ ۱۴۴.

وی نوشت: او را برکنار کن و بجای وی مسـلمانی را بکار بگمار، ابو موسـی نوشت او در کمال و خوبی و کارآگاهی چنین و

چنان است، عمر در پاسخ وی نوشت: ما نباید به آنان اطمینان کنیم با اینکه خداوند آنان را خیانت کار دانسته و نباید آنان را بالاـ ببریم بـا اینکه خداونـد آنـان را فرو نهاده، و نبایـد در دین امینشان بـدانیم با اینکه اسـلام طردشان کرده، و نبایـد عزیزشان گردانیم با اینکه دستور داریم که آنان با کمال ذلت جزیه بپردازند.

باز ابو موسی نوشت: این سامان جز به صلاحدید وی به صلاح نمی گراید. عمر در پاسخ وی نوشت: «مات النصرانی– نصرانی مرد». و السلام» «۱».

پیروان خلیفه دوم در کشورهای اسـلامی باید از این ماجرا عبرت گیرند و بیش از این به یهود و نصاری اجازه تسـلط بر اراضی اسـلام و کشور و سیاست و اقتصاد و فرهنگ مسلمانان را ندهند، و از خداوند سبحان و اولیاء اللّه و مردم خودشان شرم کنند و به قداست اسلامی

خویش بازگردند، و بدین بهانه که در قطع ارتباط با کفار می ترسند آسیبی به آنها برسد بدانند که هرگز خداوند پوزش آنان را نخواهد پذیرفت.

[مأمون و انتخاب وزیر]

دوم: ماوردی در کتاب احکام سلطانیه می نویسد:

«حکایت کرده اند مأمون در شرایط انتخاب وزیر نوشت: من برای اداره امور کشور خویش، کسی را می خواهم که دارای همه خصال پسندیده باشد، در خلقیات خویش عفیف و در راه هائی که برگزیده مستقیم و بدور از افراط و تفریط بماند، آداب [اسلامی- اجتماعی] او را پیراسته و تجربه ها حکیمش گردانده باشد، اگر در حفظ اسرار امین شناخته شود بدان قیام کند، و اگر امور مهم را به عهده گرفت بر انجام آن بپاخیزد، حلم، وی را به سکوت و علم، او را به گفتار فراخواند، یک نظر او را کفایت و یک چشم بهم نهادن بی نیازش گرداند. دارای صولت امراء، آرامش حکماء، تواضع علماء و فهم فقهاء باشد، اگر به وی نیکی شود شکرگزار باشد، و اگر به مشکلات گرفتار آمد بردبار باشد، بهره امروزش را به محرومیت فردایش نفروشد و دلهای مردم را با تیغ زبان و حسن بیان، تسخیر کند» «۲».

باید گفت اگر وزرای فرمانروائی با این صفات و ویژگی ها که مأمون برشمرد

---

(۱)- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۷.

(۲)- احکام سلطانیه/ ۲۲.

باشند، درود به این فرمانروا و خوشا بحال مردمی که در سایه این حکومت زندگی می کنند.

۴- اشاره اجمالی به دوائر مختلف قوه مجریه:

روشن است که مقصود از قوه مجریه همان دوایر و مؤسساتی است که بصورت مستقیم اجرای اهداف و تکالیف عمومی جامعه- که انجام آن به عهده حاکم اسلامی است- را به عهده دارند- البته به غیر از امر قضاوت و تشکیلات وابسته به آن، که بخاطر اهمیت آن، خود یک قوه مستقل به شمار آمده است، و ما در مباحث

آینده به تفصیل به طرح و بررسی آن خواهیم پرداخت- چنانچه تکالیف حاکم اسلامی و وظایف وی، پیش از این مورد بحث قرار گرفت.

بر این اساس پس وزارت دفاع و مؤسسه های مربوط به آموزش، تمرین و تجهیز نظامیان، تقویت صنایع نظامی و حفظ مرزها و کرانه های کشور، دوایر ایجاد امنیت در راه ها و نظم و امنیت بخشیدن به شهرها، دوایر آموزش و پرورش و اداره دانشکده ها و دانشگاه ها و حوزه های علوم دینی، دوایر امر به معروف و نهی از منکر و اداره حسبه و شعب مختلف آن، وزارت خارجه و تنظیم روابط با سایر کشورها و مردم جهان، وزارت دارائی و افرادی که متصدی گردآوری مالیات و خراج و صدقات هستند و چگونگی مصرف آن در مصارف مقرره، و امور اجتماعی دیگری از این قبیل، همه از شعبه های مختلف قوه مجریه هستند که ما در این کتاب برخی از آنها را یادآور شدیم، و بخاطر پیش گیری از طولانی شدن فصل و ملالت خاطر خوانندگان عزیز در آینده [پس از طرح و بررسی قوه قضائیه] در فصل های مستقل به بررسی هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۳

۵- برخی از کسانی که پیامبر اکرم (ص) آنان را به شهرها و نواحی مسئولیت داد

در این قسمت برخی از کسانی که پیامبر اکرم (ص) آنان را به قبایل مختلف و شهرها و نواحی اعزام فرمود، به نقل از کتاب تراتیب الاداریه تألیف «شیخ عبد الحیّ کتّانی» به اختصار یادآور می شویم:

«زرقانی در شرح مواهب می گوید: فرمانروایان آن حضرت- علیه السلام- والیان آن حضرتند که آنان را به عنوان والی یا قاضی یا مأمور گردآوری مالیات ها به شهرهای مختلف گسیل داشت و تعداد اینان بسیار است، یکی از آنها

عتّاب بن اسید فرمانروای مکه است.

۱- ابن جماعه گوید: پیامبر خدا (ص) عتّاب بن اسید را فرمانروای مکه قرار داد و در سال هشتم هجرت اقامه مراسم حج و رهبری مسلمانان را به وی سپرد. و ابن قیم در کتاب هدی گوید:- عتّاب از طرف آن حضرت مأمور اقامه مراسم حج شد- درحالی که هنوز بیست سال وی تمام نشده بود.

۲- در کتاب «صبح الاعشی» آمده است: چون «بادان» جانشین کسری ایمان آورد پیامبر اکرم (ص) او را بر همه نواحی یمن حکومت بخشید و جایگاه وی در صنعاء در مملکت تابعه بود. و در آنجا ماند تا پس از حجه الوداع از دنیا رفت.

۳- آنگاه پیامبر اکرم (ص) فرزندش شهر بن بادان را به صنعاء گماشت و بر هر یک از شهرهای دیگر یکی از اصحاب خویش را ولایت داد.

۴- و در شرح حال عبد اللّه بن جحش از کتاب «الاصابه» به نقل از بغوی آمده است که وی اولین امیر در اسلام بود.

۵- و در شرح حال عامر بن شهر همدانی در همان کتاب «الاصابه» آمده که وی یکی از والی های پیامبر (ص) بر یمن بود.

۶- باز در همان کتاب در شرح حال عبد اللّه بن سبیع ثعلبی به نقل از شعبی آمده که پیامبر اکرم (ص) وی را به فرمانروائی قبایل بنی تغلبه و عبس و بنی عبد اللّه بن غطفان گماشت.

۷- در شرح حال ابو موسی اشعری می نویسد: آن حضرت (ص) وی را بر قسمتی از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۴

یمن نظیر زبید و عدن و کارهای آن دو منطقه گماشت.

۸- باز در کتاب الاصابه در شرح حال حارث

بن بلال مارنی (مزنی) می نویسد: او عامل پیامبر خدا بر نیمی از قبیله بنی طیّ بود.

۹- و در شرح حال حارث بن نوفل هاشمی می نویسد: برخی از کارهای مکه را پیامبر اکرم (ص) به وی واگذار فرمود، و به نقل از ابن سعد می نویسد: حارث از صحابه پیامبر (ص) بود و آن حضرت وی را بر انجام برخی از کارهای مکه گماشت و ابو بکر و عمر و عثمان نیز وی را بر همان کارها ابقاء کردند.

۱۰- و در شرح حال حصین بن نیار می نویسد: وی یکی از کارگزاران پیامبر (ص) بود.

۱۱- و در شرح حال حارث بن عبد المطلب می نویسد: وی مصاحب پیامبر (ص) بود و آن حضرت وی را بر انجام برخی کارهای مکه گماشت و ابو بکر و عثمان نیز به وی ولایت دادند، آنگاه می نویسد: گویا این شرح حال از نواده وی حارث بن نوفل است که پیش از این گذشت.

۱۲- و در زندگی نامه رافع بن عمرو طائی یادآور شده که حاکم گوید: چون غزوه سلاسل پیش آمد، پیامبر خدا (ص) عمرو بن عاص را بر سپاهی که در آن ابو بکر و عمر نیز بودند به فرماندهی منصوب کرد.

۱۳- و در زندگی نامه زیاد باهلی پدر هرماس آمده ... دارقطنی به نقل از هرماس می گوید که گفت: من به همراه پدرم خدمت پیامبر خدا (ص) رسیدیم، آن حضرت وی را بر عشیره خود از قبیله باهله به فرمانروائی گماشت.

۱۴- و در شرح حال سائب بن عثمان به نقل از ابن اسحاق می نویسد:

پیامبر اکرم (ص) در غزوه بواط وی را به فرمانروائی مدینه گماشت.

۱۵- و در شرح حال سعد الدوسی آمده است

که گفت: خدمت رسول خدا (ص) رسیده و اسلام آوردم آن حضرت مرا نماینده خویش در بین طایفه و خویشاوندانم قرار داد و اموال کسانی از آنان که اسلام آورده بودند را در اختیار آنان گذاشت.

۱۶- و در شرح حال سعید بن خفّاف تمیمی آورده است که وی عامل پیامبر (ص) بر طایفه تمیم بود و ابو بکر نیز وی را به همین مسئولیت ابقاء کرد.

۱۷- و در احوال سعید بن عبد اللّه ربیعه می نویسد که آن حضرت (ص) وی را بر طائف گمارد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۵

۱۸- و در احوالات سلمه بن یزید جعفی می نویسد: آن حضرت (ص) وی را بر مروان گمارد و نامه ای نیز برای وی نوشت.

۱۹- و در شرح حال صیفی بن عامر از بنی ثعلبه می نویسد که پیامبر (ص) وی را بر قوم خویش به فرمانروائی منصوب کرد.

۲۰- و در احوال ضحّاک بن قیس می نویسد که: وی از کارگزار پیامبر اکرم (ص) بود.

۲۱- و در احوال امرئ القیس بن اصبغ کلبی می نویسد: وی بزرگ قومش بود و آن حضرت (ص) هنگام اعزام وی به قضاعه وی را فرمانروای قبیله کلب قرار داد.

۲۲- و در احوال حارث بن بلال مزنی می نویسد: وی کارگزار پیامبر خدا (ص) بود.

۲۳- و در احوال عبد الرحمن بن ایزی خزاعی به نقل از ابن سکن می نویسد:

آن حضرت (ص) وی را به ولایت خراسان گماشت.

۲۴- و در احوال عثمان بن ابی العاص می نویسد: آن حضرت وی را بر طائف گماشت و ابو بکر و عمر نیز او را بر این مسئولیت ابقاء کردند.

۲۵- و در مورد عکاشه بن ثور می نویسد: وی عامل آن حضرت

(ص) بر سکاسک و سکون بود.

۲۶- و درباره علاء بن حضرمی می نویسد: آن حضرت وی را بر بحرین گماشت.

۲۷- و درباره عمرو بن حزم انصاری می نویسد: آن حضرت وی را بر نجران گماشت، و روایت شده که آن حضرت برای وی نامه ای که مشتمل بر فرائض و زکات و دیات و مسائل دیگری بود نوشت. و در اسد الغابه آمده است که آن حضرت (ص) وی را بر نجران گماشت در هنگامی که هفده سال بیشتر نداشت، پس از آنکه آن حضرت (ص) خالد بن ولید را به آن دیار فرستاده بود و آنان مسلمان شده بودند.

۲۸- و درباره عمرو بن حکم قضاعی می نویسد: آن حضرت (ص) وی را به عنوان نماینده خود در قبیله «بنی القیس» گماشت.

۲۹- و درباره عمرو بن سعید بن عاص: آن حضرت وی را بر «وادی القری» و اطراف آن گماشت و او در آنجا ماند تا از دنیا رفت.

۳۰- و درباره عمرو بن محجوب عامری: وی از کارگزاران پیامبر (ص) بود.

۳۱- و درباره عوف ورکانی: وی از کارگزاران پیامبر (ص) بود.

۳۲- و درباره عبد اللّه بن زید کندی: وی عامل پیامبر (ص) بر یمن بود.

۳۳- و درباره عبد اللّه بن سوار: وی از کارگزاران آن حضرت (ص) بر بحرین بود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۶

۳۴- و درباره فروه بن مسیک: آن حضرت (ص) وی را بر قبایل مراد و مذحج و زبید کارگزاری داد.

۳۵- و درباره «مرده بن نفاته سلولی»: وی به همراه جماعتی از بنی سلول خدمت آن حضرت رسیده و اسلام آوردند و آن حضرت وی را به فرمانروائی آنان گماشت.

۳۶- و سیوطی در کتاب

«درّ السحابه» درباره «ابی جدیع مرادی» می نویسد: وی از اهل مصر و عامل پیامبر اکرم (ص) بود.

۳۷- و در شرح حال «قضاعه بن عامر دوسی» آمده است: وی عامل آن حضرت بر بنی اسد بود.

۳۸- و در جای دیگر آمده است: آن حضرت بر آنان [بنی اسد] سنان بن ابی سنان را نیز فرمانروائی داد.

۳۹- و در شرح حال «قیس بن مالك ارحبی» آمده است كه: چون وی و قومش مسلمان شدند آن حضرت عهدنامه ای برای قومش بنام همدان نوشت بدین مضمون: به عرب ها و موالی (بردگان) و نژادهای مختلط توصیه می شود كه از وی شنوائی و اطاعت داشته باشند، و اینكه تا هنگامی كه نماز می خوانند در ذمه خداوندند.

۴۰- و در احوال مالك بن عوف نصری: آن حضرت وی را بر مسلمانان قومش و قبایل آن منطقه گماشت، و وی با یاری آنان با قبیله ثقیف مقاتله كرد.

۴۱- و در احوال منذر بن ساوی دارمی می نویسد: وی عامل آن حضرت (ص) بر هجر بود.

۴۲- و در شرح حال ابی هیضم می نویسد: پیامبر خدا (ص) دعا كرد و فرمود: بار خدایا من او را بر این وادی می گمارم.

۴۳- و در شرح حال سواد بن عزیه بلوی انصاری: وی عامل پیامبر (ص) بر خیبر بود.

۴۴- و در شرح حال عمر بن ابی ربیعه شاعر: پیامبر (ص) پدر وی عبد اللّه بن ابی ربیعه مخزومی را فرمانروای جند (به فتح جیم و نون- شهری در یمن و اطراف آن) قرار داد.

۴۵- و در سیره شامیه مطالبی نگاشته مبنی بر اینكه پیامبر (ص) خالد بن ولید را بر صنعاء و اطراف آن گماشت.

۴۶- و مغافر بن ابی امیه

مخزومی را بر «کنده» گماشت.

۴۷- و زیاد بن لبیب را بر حضر موت فرمانروائی داد.

۴۸- و ابو موسی اشعری را بر زبید و عدن و ریع الساحل گماشت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۷

۴۹- و معاذ بن جبل را بر جند.

۵۰- و ابو سفیان را بر نجران.

۵۱- و ابو زید بن سفیان را بر نواحی دیگر» «۱».

۶- برخی از کسانی که پیامبر (ص) آنان را برای گردآوری مالیات و صدقات فرستاد:

در سیره ابن هشام آمده است:

«ابن اسحاق گوید: پیامبر خدا (ص) امراء و عمال خویش را برای گردآوری صدقات به تمام نواحی و شهرهائی که اسلام را پذیرفته بودند اعزام می فرمود، از آن جمله:

۱- مهاجرین ابی امیه بن مغیره را به صنعاء فرستاد، و در آنجا بود که عنسی علیه وی خروج کرد.

۲- و زیاد بن لبید برادر بنی بیاضه انصاری را به حضر موت برای گردآوری صدقات آن دیار فرستاد.

۳- و عدی بن حاتم را بر قبایل طیّ و بنی اسد، برای گردآوری مالیات و صدقاتشان فرستاد.

۴- و مالك بن نویره- یربوعی- را برای گردآوری مالیات بنی حنظله فرستاد.

۵- و گردآوری مالیات بنی سعد را بین دو نفر از آنان تقسیم کرد، زبرقان بن بدر را برای گردآوری یك ناحیه آنجا فرستاد.

۶- و قیس بن عاصم را بر ناحیه دیگر.

۷- و علاء بن حضرمی را برای گردآوری صدقات بحرین.

۸- و علی بن أبی طالب (ع) را بسوی اهل نجران فرستاد تا صدقات آنان را گردآوری کند و جزیه آنان را به نزد آن حضرت بیاورد» «۲».

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۲۴۰- ۲۴۵.

(۲)- سیره ابن هشام ۴/ ۲۴۶

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۸

۹- و در کتاب تراتیب الاداریه به نقل از استبصار آمده است:

- پیامبر خدا

(ص) عمرو بن حزم بن زید انصاری را بر نجران گماشت در حالی که وی هفده ساله بود تا آموزش های دینی را به آنان بیاموزد و قرآن را به آنان تعلیم دهد و مالیات و صدقات آنان را گردآوری کند، و این در سال دهم هجرت بود» «۱».

۱۰- باز در همان کتاب به نقل از استیعاب آمده است:

«پیامبر خدا (ص) معاذ بن جبل را به عنوان قاضی جند از منطقه یمن فرستاد، تا به مردم، قرآن و شرایع اسلام را بیاموزد و بین آنان قضاوت کند و در سال فتح مکه مسئولیت گردآوری صدقات کارگزاران آن حضرت که در یمن بودند را به وی واگذار کرد» «۲».

۷- تعداد غزوات و سریّه های پیامبر اکرم (ص):

در اول کتاب مغازی واقدی پس از آنکه جنگ های پیامبر اکرم (ص) [جنگ هائی که آن حضرت شخصا در آن شرکت داشت (مغازی)] و سریه های آن حضرت (ص) [جنگ هائی که آن حضرت (ص) شخصا در آن شرکت نداشت ولی زیر نظر وی انجام گرفت] را با ذکر اسامی و جایگاه وقوع و تاریخ آن یادآور شده می نویسد:

«پس مغازی پیامبر (ص) که شخصا در آن شرکت داشت بیست و هفت غزوه بود که نه غزوه آن به قتال انجامید: جنگ بدر، احد، مریسیع، خندق، قریظه، خیبر، فتح، حنین و طائف. و سریّه های آن حضرت چهل و هفت سرّیه بود» «۳».

ابن سعد در طبقات نیز نظیر همین مطالب را آورده است «۴»

و در کتاب تراتیب الاداریه آمده است:

«فصل: در مواردی که پیامبر (ص) شخصا در جنگ شرکت فرمود و تعداد غزوات

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۴۴.

(۲)- تراتیب الاداریه ۱/ ۴۳.

(۳)- مغازی ۱/ ۷.

(۴)- طبقات ۲/ ۱ (قسمت اول از جزء دوم).

حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۱۹

آن حضرت:

در کتاب استیعاب آمده است: بیشترین تعدادی که برای غزوات آن حضرت گفته شده بیست و شش غزوه است و از میان آنها ارزشمندترین و گران قدرترین غزوه در پیشگاه خدا و رسول وی و مؤمنان، غزوه بدر کبری است که در آن سران قریش به قتل رسیدند و دین آن حضرت از آن روز نصرت و پیروزی یافت ... ابو عمر بن عبد البر در استیعاب می نویسد: گروه های اعزامی و سریه های آن حضرت سی و پنج مورد است- چیزی جامع بین گروه های اعزامی و سریه- و دیگری می گوید: تعداد آن به پنجاه و شش می رسد، چنانچه این تعداد را حافظ دمیاطی گفته است. و برخی گفته اند چهل و هشت بوده، و برخی چهل و هفت و برخی: سی و شش گفته اند» «۱».

و در تحف العقول در روایتی که به نقل از ابو الحسن سوم [امام علی نقی (ع)] آورده می نویسد:

«متوکل نذر کرد که اگر از مرضی که به آن گرفتار آمده شفا یابد مال بسیاری در راه خدا انفاق کند، پس از آنکه از مرض شفا یافت از علمای آن زمان درباره اندازه مال بسیار پرسش کرد، آنان اختلاف نظر داشته و هر یک نظری را ابراز داشتند. مأمون این مسأله را از امام علی النقی (ع) پرسش کرد، آن حضرت فرمود: هشتاد درهم صدقه بدهد «علت آن را از آن حضرت جویا شدند؟ حضرت فرمود: خداوند متعال به پیامبرش فرمود: خداوند شما را جایگاههای بسیار زیاد یاری داد. ما این جایگاهها را شمارش کردیم تعداد آن به هشتاد جایگاه رسید، خداوند متعال از آن به «کثیر- بسیار» تعبیر

فرموده است.

متوکل از این راهنمائی خرسند شد» «۲».

۸- کسانی که پیامبر اکرم (ص) به هنگام بیرون رفتن از مدینه آنان را بجای خویش گماشت:

واقدی در مغازی می نویسد:

«گویند: پیامبر خدا (ص) هنگامی که برای جنگ ها از مدینه خارج می شد افرادی

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۳۱۳.

(۲)- تحف العقول/ ۴۸۱

را به جای خویش در مدینه معین می فرمود از آن جمله: در جنگ «ودّان» سعد بن عباده، و در جنگ «بواط» سعد بن معاذ را بجای خویش گماشت، و آنگاه که بمنظور نقیب «کرز بن جابر فهری» از مدینه خارج شد زید بن حارثه را معین فرمود. و در جنگ «ذی العشیره» ابو سلمه بن عبد الاسد مخزومی را، و در جنگ «بدر» که به قتال انجامید ابو لبابه بن عبد المنذر عمریّ را، و در جنگ «سویق» ابو لبابه بن عبد المنذر عمری را و در جنگ «کدر» ابن ام مکتوم معیصی را، و در جنگ «ذی امر» عثمان بن عفان را، و در جنگ «بحران» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «احد» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «حمراء الاسد» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «بنی نضیر» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «بدر» که به جنگ نینجامید عبد اللّه بن رواحه را و در جنگ «ذات الرقاع» عثمان بن عفان را، و در جنگ «دومه الجندل» سباع بن عرفطه را، و در جنگ «مریسیع» زید بن حارثه را، و در جنگ «خندق» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «بنی قریظه» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «بنی لحیان» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «الغابه» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «حدیبیه» ابن ام مکتوم

را، و در جنگ «خیبر» سباع بن عرفطه غفاری را، و آنگاه که برای «انجام عمره خارج شد ابا رهم غفاری را، و در جنگ «فتح و حنین» و «طائف» ابن ام مکتوم را، و در جنگ «تبوک» ابن امّ مکتوم را و برخی گفته اند محمد بن مسلمه اشهلی را، و آنگاه که آن حضرت (ص) برای حج (حجه الوداع) از مدینه خارج شد ابن ام مکتوم را» «۱».

و در کتاب تراتیب الاداریه آمده است:

«پیامبر مصطفی (ص) در همه جنگ های خویش کسی را بجای خویش می گمارد و آخرین آن جنگ ها جنگ تبوک بود که محمد بن مسلمه انصاری را معین فرمود.

و در کتاب «الاصابه» به نقل از ابن عبد البر و جماعتی از اهل علم که به تاریخ و انساب آگاهی دارند، می نویسد:

«پیامبر اکرم (ص) سیزده مرتبه ابن مکتوم را بجای خویش گماشت، حتی در تبوک، و حجه الوداع و همچنین جنگ بدر، سپس ابو لبابه را هنگامی که وی را از وسط راه بازگردانید».

باز در همین کتاب در شرح حال «جعال بن سراقه ضمری» به نقل از ابن اسحاق

---

(۱)- مغازی ۱/ ۷.

آمده است که چون پیامبر خدا (ص) در ماه شعبان سال ششم برای جنگ با بنی المصطلق از مدینه خارج شد جعال ضمری را بجای خویش گماشت.

باز در همان کتاب در شرح حال «سباع بن عرفطه غفاری» می نویسد:

آن حضرت (ص) به هنگامی که برای جنگ خیبر از مدینه خارج شد وی را بجای خویش گماشت.

باز در همان کتاب در شرح حال «ابی رهم غفّاری» می نویسد: آن حضرت (ص) در جنگ فتح وی را بر مدینه

گماشت.

و در کتاب مواهب و شرح آن آمده است: چنانچه ابن هشام نوشته پیامبر (ص) در جنگ تبوک «محمد بن مسلمه انصاری» را بر مدینه گماشت. و دمیاطی به پیروی از واقدی- که بنظر او، وی در نقل و ضبط تاریخ دقیقتر است- می گوید: آن حضرت «علی» یا «سالم» یا «ابن ام مکتوم» را بجای خویش گماشت. و لکن حافظ زین الدین عراقی در شرح حال «علی (ع)» از شرح تقریب می نویسد: علی (ع) در هیچ صحنه نبود که حاضر نباشد به غیر از صحنه جنگ تبوک، زیرا آن حضرت (ص) وی را در مدینه بجای خویش گمارده بود، چنانچه عبد الرزاق در کتاب خود (مصنّف) به سند صحیح از سعد بن ابی وقاص این مطلب را آورده است. و عین لفظ او اینچنین است: پیامبر خدا (ص) چون به سوی تبوک حرکت کرد، در مدینه علی بن ابی طالب را بجای خویش گذاشت و در کتاب استیعاب آمده: چون پیامبر خدا (ص) به مدینه آمد در بیشترین غزوات خویش علی را بجای خویش می گمارد.

و در محاضرات الابرار تألیف شیخ بزرگوار محیی الدین عربی آمده است:

جانشینانی که آن حضرت به هنگام خروج از مدینه برای جنگ یا عمره بجای خویش می گماشت این افراد هستند: ابو لبابه، بشیر بن منذر، عثمان بن عفان، عبد اللّه بن ام مکتوم، ابو ذر، عبد اللّه بن عبد اللّه بن ابی سلول، سباع بن عرفطه، نمیله بن عبد اللّه لیثی، عریف بن اضبط دیلمی، ابو رهم، محمد بن مسلمه انصاری، زید بن حارثه، سائب بن عثمان بن مظعون، ابو سلمه بن عبد الاسد، سعد بن عباده، و ابو دجانه ساعدی.

آنگاه چگونگی ولایت هر یک از اینها را یادآور می شود.

باب: درباره افرادی که امام به هنگام مسافرت به جای خویش می گمارد: پیامبر مصطفی (ص) در جنگ تبوک علی بن ابی طالب را بر خانواده خویش گماشت، و وی را مأمور فرمود که بر امور گوناگون آنان قائم و ناظر باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۲۲

گویم: در مواهب به نقل از شرح تقریب آمده: که پیامبر (ص) خواست علی (ع) را بر مدینه بگمارد، از این رو وی را بر خانواده خویش گماشت. زرقانی گوید: وی را جانشین خویش در خانواده خود نمود و فرمود: «ای علی! در میان اهل من جانشین من باش، آنان را تنبیه کن و هر چه خواهی بگیر و آنچه خواهی ببخش» آنگاه همسرانش را فراخواند و فرمود: «از علی شنوائی و اطاعت داشته باشید و ...».

و ابن اسحاق از سعد بن ابی وقاص روایت می کند که: آن حضرت (ص) علی (ع) را در میان خانواده خویش گمارد و وی را مأمور کرد که در آنجا بماند و به امور آنان قوام دهد «۱».

**** در هر صورت آنچه ما در اینجا از کارگزاران و فرمانروایان و جانشینان پیامبر اکرم (ص) و نیز جنگ ها و سریه های آن حضرت یادآور شدیم بخاطر نقل مسائل تاریخی و تفکیک درست از نادرست آن نبود بلکه غرض این بود که برای خوانندگان گرامی اجمالا روشن شود که پیامبر اکرم (ص) هم برای بیان و ابلاغ دین، و هم برای اجرای آن مبعوث شده بود، آن حضرت (ص) هم صاحب شریعت بود و هم مؤسس دولت و حکومت.

پس آنچه برخی پنداشته اند که وی (ص) رسالتی

جز بشارت دادن و انـذار مردم نـداشت و حکومت و لوازم آن از برنـامه های آن حضـرت نبود، این تفکر از ناآگاهی و غفلت آنان از موازین و قوانین اسـلام- که فراگیر همه ابعاد زندگی انسان است- ریشه گرفته و نیز از ناآگاهی آنان نسـبت به سیره و سنت آن حضرت بوده است. و این مطلبی است شایان توجه.

۹- برخی از کسانی که پیامبر (ص) آنان را برای دعوت پادشاهان به اسلام مبعوث فرمود:

ابن هشام در سیره خود می نویسد:

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۳۱۴- ۳۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۲۳

«پیامبر خـدا (ص) از میان اصـحاب خویش افرادی را همراه با نامه هائی به نزد پادشاهان برای دعوت آنان به اسـلام فرسـتاد. از آن جمله:

۱- دحیه بن خلیفه کلبی را نزد قیصر، پادشاه روم.

۲- عبد اللّه حذافه سهمی را نزد کسری، پادشاه فارس.

۳- عمرو بن امیه ضمری را نزد نجاشی، پادشاه حبشه.

۴- حاطب بن ابی بلتعه را نزد مقوقس، پادشاه اسکندریه.

۵- عمرو بن عاص سهمی را نزد جیفر و عیاذ، دو پسر جلندی ازدی، دو فرمانروای عمان.

۶- سلیط بن عمرو- یکی از افراد بنی عامر بن لؤی- را نزد ثمامه ابن اثال حنفی، و هوذه بن علی حنفی، دو پادشاه یمامه.

۷- علاء بن حضرمی را نزد منذر بن ساوی عبدی، پادشاه بحرین.

۸- شجاع بن وهب اسدی را نزد حارث بن ابی شمر غسّانی، پادشاه تخوم شام» «۱».

و در کتاب تراتیب الاداریه کتانی آمده است:

۹- «... و مهاجرین ابی امیّه مخزومی را نزد حارث، پادشاه یمن فرستاد، ابن جماعه گوید: پیامبر خدا (ص) شش نفر را در یک روز از مـاه محرم سـال هفتم هجرت، به کشورهـای مختلف اعزام فرمود. و در شـرح زرقـانی بر مواهب و شـرح الفیه ابن کیران آمده

است: آن حضرت (ص) شش نفر را در یک روز به نزد پادشاهان اعزام فرمود.

و هر یک از آنان این قدرت را پیدا کردند که به زبان همان قومی که به سوی آنها اعزام شده اند سخن گویند. ابن سعد و دیگران نیز همین را گفته اند، و این معجزه دیگری است از آن حضرت» «۲».

۱۰- کسانی که پیامبر (ص) آنان را برای تعلیم قرآن و آموزش دین به مناطق مختلف گسیل داشت:

این قسمت را نیز در اینجا ما با تلخیص از کتاب تراتیب الاداریه یادآور می شویم:

---

(۱)- سیره ابن هشام ۴/ ۲۵۴.

(۲)- تراتیب الاداریه ۱/ ۱۹۴.

«۱- یکی از آنان مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبد مناف بود. در سیره ابن اسحاق آمده است: چون پیامبر (ص) از بیعت کسانی که در عقبه اولی با وی بیعت کرده بودند- و تعداد آنان دوازده نفر بود- فراغت یافت، مصعب را به همراه آنان فرستاد و به وی دستور داد که قرآن را برای آنان قرائت کند و اسلام را به آنان تعلیم دهد و آنان را با عمق مسائل دینی آشنا کند، و وی در مدینه معلم قرآن نامیده می شد. و در استبصار از ابن قدامه مقدسی آمده است: چون مصعب بن عمیر به مدینه آمد بر اسعد بن زراره وارد شد.

آنگاه به همراه وی به خانه های انصار می رفت و قرآن را بر آنان تلاوت می کرد و به اطاعت خداوند عز و جل دعوتشان می نمود. پس به دست آن دو، گروهی اسلام آوردند که از جمله آنان سعد بن معاذ و اسید بن حضیر و دیگران بودند.

۲- و دیگری معاذ بن جبل است، در کتاب اکتفاء آمده است: پیامبر خدا (ص) عتّاب بن اسید را بر مکه

بجای خویش گماشت و معاذ بن جبل را در کنار وی قرار داد تا مردم را در امر دین آگاه کرده و قرآن را به آنان بیاموزد. و در استیعاب آمده است: پیامبر خدا وی [معاذ بن جبل] را قاضی منطقه جند در حوالی یمن قرار داد تا به مردم قرآن و احکام اسلام را بیاموزد و بین آنان قضاوت کند، و وی را در سال فتح مکه مسئول گردآوری صدقات از مأمورین گردآوری زکاه در یمن نمود.

۳- دیگری عمرو بن حزم خزرجی است. در کتاب استیعاب آمده: آن حضرت (ص) وی را بر نجران گماشت تا مردم را با دین آشنا کرده و به آنان قرآن بیاموزد و مالیات هایشان را گردآوری کند، و این در سال دهم (هجرت) بود، پس از آن که خالد بن ولید را به آن سامان اعزام نمود و آنان اسلام را پذیرفته بودند، و برای وی نامه ای (بدستور پیامبر) نوشت که در آن واجبات و مستحبات و صدقات [امور اقتصادی و مالی] و دیات [مسائل حقوقی و جزائی اسلام] آمده بود.

۴- و دیگری ابو عبیده بن جراح است. احمد در کتاب مسند خویش به نقل از انس می گوید: چون اهل یمن خدمت رسول خدا (ص) رسیدند عرض کردند: به همراه ما کسی را بفرست که سنت و اسلام را به ما بیاموزد. آن حضرت دست ابو عبیده بن جراح را گرفت و فرمود: «این امین این امت است» و وی را فرمانروای شام گردانید. پس فتح بیشتر نواحی شام به دست وی انجام گرفت.

۵- و دیگری رافع بن مالك انصاری است. شرح حال وی در الاصابه آمده است، در

آن کتاب از ابن اسحاق نقل شده که وی اولین کسی بود که سوره یوسف را به مدینه

برد (سوره یوسف در مکّه نازل شد) و زبیر بن بکار در اخبار مدینه، روایت می کند که چون رافع در عقبه، پیامبر مصطفی (ص) را ملاقات کرد آن حضرت آنچه در ظرف ده سال گذشته به وی نازل شده بود در اختیار وی قرار داد، رافع به مدینه بازگشت و قوم خویش را گردآوری کرد و آیات را برای آنان قرائت نمود.

۶- و دیگری اسید بن حضیر است. در کتاب الاصابه در احوالات ابراهیم بن جابر می نویسد: وی از جمله بردگانی بود که در ایامی که طائف در محاصره آن حضرت بود، خدمت وی رسید و آن حضرت وی را آزاد کرد و وی را به نزد اسید بن حضیر فرستاد تا مخارج وی را تأمین کرده و آموزشش دهد این مطلب را واقدی نیز آورده است.

۷- باز الاصابه در شرح حال ازرق بن عقبه ثقفی می نویسد: که در زمان محاصره طائف خدمت پیامبر (ص) رسید و اسلام آورد، آن حضرت وی را آزاد کرد و او را در اختیار خالد بن سعید بن عاص قرار داد تا مخارجش را تأمین کرده و آموزشش دهد» «۱».

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۴۲- ۴۴. در پایان این مبحث به مناسبت فرا رسیدن ایام فاطمیه- وفات حضرت زهرا سلام اللّه علیها- و تعطیلی چند روزه درس، در همان ایام استاد بزرگوار مطالب مفیدی را یادآور شدند که به اختصار یادآور می شویم:

به مناسبت مصادف شدن این ایام با وفات حضرت فاطمه زهرا سلام اللّه علیها

و اینکه به همین مناسبت تعـدادی از فضـلا به جبهه می رونـد [جبهه هـای جنـگ تحمیلی عراق علیه جمهوری اسـلامی ایران] ضمن تشـکر از آقایـان که احساس وظیفه می کننـد و ضـمن تحصـیل به وظیفه تبلیغ خود عمل می کنند چون درس خواندن ما هم مقدمه است برای ارشاد و تبلیغ احکام اسلام، چند نکته را بجاست توجه دهم:

اول اینکه: اگر آقایـان برخی از مسائل را وارد نیسـتند و نسـبت به آن آگاهی ندارنـد از روی ناآگاهی مطالبی را نگوینـد و در آن اظهـار نظر نکننـد، ما یک روحانی بزرگواری داشتیم در نجف آباد مرحوم آقای حاج شـیخ احمـد، ایشان می فرمود: خـدا رحم کرده که مردم از مسائل اطلاعی ندارند، اگر مردم مقداری چیزی می دانسـتند آن وقت بی سوادی ما برای آنها مشـخص می شد!

البته امروز مردم خیلی بیسواد نیسـتند، امروز ذهن افراد با بسـیاری از مسائل آشـناست، امروز طلبه ها باید با مسائل بسیاری آشنا باشـند، این چیست که برخی می گوینـد زبـان نخوان حرام است، فلسـفه نخوان حرام است و ... واتیکـان یـک زمـان از همه ما مرتجع تر بودند، وقتی گالیله می گوید زمین حرکت می کند حکم اعدامش را صادر می کنند ولی بعدا دیدند نمی شود، باید بـا حرکت زمـان خود را جلو بکشـند، الا ـن اغلب کسانی که کشـیش یا کاردینال می شونـد آدمهائی هسـتند که در زمینه های مختلف علوم تحصـیل کرده انـد، چنـد تا زبان می داننـد، آنان خود را با زمان منطبق کرده اند. ما امروز با دنیائی روبرو هستیم که مسائل مختلفی در آن مطرح است و با فرا گرفتن مسائل محدود نمی توان با آن برخورد کرد، برخی-

- افراد را باید برایشان روایت خواند و مسأله گفت، برخی افراد را هم باید برای آنها فلسفه

گفت، یک زمانی گفته می شد اگر در یک زمان مردم به ساحرها گرفتار شدند باید برای باطل کردن سحر آنان علم سحر و جادو هم آموخت. این فلسفه که می گویند حرام است: آیا نهج البلاغه و کافی پر از فلسفه نیست؟، پس باید یک قلم قرمز روی خطبه های فلسفی نهج البلاغه و روایات توحید صدوق کشید، اگر ما بخواهیم همانها را هم بفهمیم باید مسائل دیگر را بدانیم. بالاخره در شرایط فعلی باید طلاب مسائل مختلف را بدانند. و اگر نتوانند همه افراد همه علوم را یاد بگیرند، چه بسا باید رشته های تخصصی بوجود بیاوریم و هر دسته متناسب با علاقه خود و نیاز جامعه در یک رشته خاص درس بخوانند، یک عده بیشتر روی مسائل فقهی کار کنند و مسائل دیگر را اجمالا بدانند، تعدادی در رشته های مختلف دیگر کار کنند و مسائل فقهی و اصولی را هم اجمالاـ بدانند، به قرآن و حدیث باید زیاد اهمیت داده شود، من بارها گفته ام که دوره قرآن و تفسیر مختصر آن را همه طلاب باید بدانند.

مطلب دیگر اینکه: در مسافرت که رفتید برای خودتان یک زندگی جداگانه نداشته باشید نگوئید باید غذای من اینچنین و آنچنان باشد، در جبهه با پاسدارها و بسیجی ها با فرماندهان و سربازان، با همه در تماس باشید، آنها روی زمین می نشینند، روی خاک می نشینند، شما هم روی زمین بنشینید، ما برای اینکه می خواهیم حیثیت دین را حفظ کنیم، باید از بسیاری مباحات هم صرف نظر کنیم، زندگی ما باید به گونه ای باشد که مردم از روحانیت زده نشونـد زندگی امیر المؤمنین (ع) چگونه بود، «الا و ان امامکم قد اکتفی من دنیاکم

بطمریه و من طعمه بقرصیه ...» و صل اللّه علی محمد و آله الطاهرین. (الف- م، جلسه ۱۳۸ درس)

قوه قضائیه:

اشاره

این قوه نیز از چند جهت مورد بحث و گفتگو واقع می شود:

۱- نیاز جامعه به قوه قضائیه

بی تردید هر کس تاریخ امت ها و اقوام مختلف در گوشه و کنار جهان را از نظر بگذراند، برای امر قضاوت و حل و فصل اختلافات جایگاه حساس و ویژه ای را می یابد، زیرا سلامت و امنیت کشور و نیز استقرار عدالت و حفظ حقوق افراد و مقدسات جامعه، بر وجود و سلامت قوه قضائیه مبتنی است، و در صورتی که این قوه از بافت و انسجام سالمی برخوردار نباشد، یا اینکه امور آن به افراد نالایق واگذار شود، در جامعه جور و فساد رواج یافته و حقوق مردم پایمال می شود و دولت و حکومت به ضعف و سستی می گراید. و چه بسا همین عامل، موجب سقوط و فروپاشی آن نظام گردد.

راز و رمز این معنی نیز در این است که عالم طبیعت عالم تضاد و تزاحم است و انسان در طبیعت خود حریص و طمع مند آفریده شده، و محبت زن و پول و ثروت در چشم وی زینت یافته تا آنجا که از پیامبر اکرم (ص) منقول است که فرمود: «فرزند آدم پیر می شود و در وی دو خصلت جوان می گردد: حرص و آرزوهای دراز» «۱». بر این اساس

---

(۱)- یشیب ابن آدم و تشبّ فیه خصلتان: الحرص و طول الامل. (جامع السعادات ۳/ ۳۷).

پس بسیار اتفاق می افتد که انسان از قوه و قدرت خود و ناآگاهی دیگران سوء استفاده می کند و به حقوق و اموال دیگران تجاوز می کند.

علاوه بر آن در بسیاری موارد امر بر انسان مشتبه می شود و از روی ناآگاهی یا به اشتباه اموال

دیگران را تصرف می کند و به دنبال آن دشمنی و نزاع به وجود می آید، تا آنجا که گاهی جنگ و خونریزی و از بین رفتن نفوس و اموال را نیز در پی دارد، پس به ناچار باید سلطه و قوه ای عالم و عادل و نافذ الامر وجود داشته باشد که صلح و آشتی را بین مردم برقرار کرده و به حق و عدالت در بین آنان قضاوت نماید و در نتیجه اختلاف و نزاع برچیده شده و هر صاحب حقی حق خویش را بازیابد.

به همین خاطر است که ملاحظه می فرمائید شریعت اسلام بر صلاح و اصلاح جامعه تأکید فرموده و از کسی که حاکمیت و تسلط این سلطه را نپذیرد و تسلیم آن نشود نفی ایمان نموده، و همواره بر سلامت قوه قضائیه و اینکه به افراد با صلاحیت واگذار شود تأکید فرموده است که نمونه هائی از آن را ملاحظه می فرمائید:

۱- خداوند متعال می فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ «۱»- مؤمنان با یکدیگر برادرند، پس بین دو برادر خویش اصلاح برقرار کنید».

۲- و نیز می فرماید: «فَاتَّقُوا اللّهَ وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ «۲»- پروای الهی داشته باشید و بین خویش صلاح برقرار کنید».

۳- در نهج البلاغه به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «اصلاح ذات البین [اصلاح جامعه] از تمام نماز و روزه ها برتر است» «۳».

۴- و باز خداوند متعال می فرماید: «فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً «۴»- نه چنین است، به

---

(۱)- حجرات (۴۹)/ ۱۰.

(۲)- انفال (۸)/ ۱.

(۳)- صلاح ذات البين افضل من عامه الصلاه و الصيام. (نهج

البلاغه، فیض/ ۹۷۷، لح ۴۲۱، نامه ۴۷)

(۴)- نساء (۴)/ ۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۲۹

پروردگار تو سوگند اینان ایمان نمی آورند تا در خصومت و نزاعشان تنها ترا حکم گردانند، آنگاه بدانچه تو قضاوت کنی در جان خویش اعتراض راه ندهند و بطور کامل تسلیم آن گردند».

۲- انحصار حق قضاوت به خدا و رسول و انبیاء و اوصیای آنان

اشاره

چنانچه پیش از این خوانده شد اصل اولی [اصل: لا ولایه لاحد علی احد] اقتضاء دارد که هیچ کس جز خداوند متعال یا کسی که از سوی او اجازه ولایت دارد و بدین کار گمارده شده، بر دیگران ولایت و حاکمیت نداشته باشد و قضاوت نیز چون تصرف در سلطه دیگران است شعبه ای از شعبه های ولایت و بلکه از مهمترین شعبه های آنست و قاضی مجبور است در سلطه دیگران دخالت کند، پس بناچار جز از سوی خداوند متعال- که مالك همه موجودات است- یا کسی که از سوی او و لو با واسطه- با اسم و رسم شخصی یا به عنوان عام- ولایت و اجازه یافته باشد، قضاوت صحیح و نافذ نیست.

در این ارتباط به آیات و روایات زیر توجه فرمائید:

[آیات در این ارتباط]

۱- إِنِ الْحُكْمُ إِلّا لِلّهِ، يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ «۱»- فرمان جز خدا را نخواهد بود، بحق دستور دهد و او بهترین حکم فرمایان است.

۲- وَ اللّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ، وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ، إِنَّ اللّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ «۲»- خدا در عالم به حق حکم می کند و غیر او آنچه را به خدائی می خوانند هیچ حکم و اثری در جهان نتواند داشت، خداست که شنوا و بیناست.

۳- وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ «۳»- هیچ زن و مرد مؤمن را در کاری که خدا و رسول حکم کنند اراده و اختیاری

---

(۱)- انعام (۶)/ ۵۷.

(۲)- غافر (۴۰)/ ۲۰.

(۳)- احزاب (۳۳)/ ۳۶.

نیست، و هر کس نافرمانی خدا و رسول کند

بی تردید به گمراهی سختی افتاده است.

[روایات در این ارتباط]

۴- و در خبر سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) منقول است که فرمود:

«از قضاوت بپرهیزید، چرا که قضاوت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه و بین مسلمانان عادل باشد همانند پیامبر یا وصی پیامبر» «۱».

۵- و در خبر اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) آمده است که امیر المؤمنین (ع) به شریح فرمود:

«ای شریح تو در جایگاهی نشسته ای که جز پیامبر یا وصی پیامبر، یا شقی بر آن نمی نشیند» «۲».

۶- در مصباح الشریعه به نقل از امام صادق (ع) آمده است:

«قضاوت جز با اجازه خداوند و برهان او صحیح نیست» «۳».

یکی از شئون و وظایف پیامبران نیز رفع اختلافات و قضاوت بین مردم بر اساس عدالت بود، پیامبر اکرم (ص) هم بر اساس آنچه خداوند به وی نازل فرموده بود به قضاوت می پرداخت چنانچه خداوند متعالی می فرماید:

۷- یٰا دٰاوُدُ! إِنّٰا جَعَلْنٰاکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ، فَاحْکُمْ بَیْنَ النّٰاسِ بِالْحَقِّ «۴»- ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم پس بین مردم به حق قضاوت نما».

در این آیه شریفه خداوند متعال جواز حکم و قضاوت داود را متفرع بر خلیفه بودن وی قرار داده است، که از آن آشکار می شود اگر خلیفه خداوند نبود حکمش نیز نافذ نبود.

---

(۱)- اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین، لنبی (کنبی) او وصی نبی.

(وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳).

(۲)- یا شریح، قد جلست مجلسا لا یجلسه (ما جلسه) الا نبی او وصیّ نبیّ، او شقیّ. (وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳ حدیث ۲).

(۳)- و الحکم لا یصح الا

باذن من اللّه و برهانه. (مصباح الشريعه/ ۴۱، باب ۶۳ در فتوی (- چاپ بیروت/ ۱۶، باب ۶ در فتوی).

(۴)- ص (۳۸)/ ۲۶.

۸- «وَ دٰاوُدَ وَ سُلَیْمٰانَ إِذْ یَحْکُمٰانِ فِی الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِیهِ غَنَمُ الْقَوْمِ، وَ کُنّٰا لِحُکْمِهِمْ شٰاهِدِینَ «۱»». و یاد کن ای رسول ما احوال داود و سلیمان را وقتی که درباره گوسفندان بی شبانی که مزرعی را تباه کرده بودند، قضاوت کردند، و ما بر قضاوت آنان گواه بودیم.

۹- و در خطاب به پیامبر اکرم (ص) می فرماید: فَلٰا وَ رَبِّکَ لٰا یُؤْمِنُونَ حَتّٰی یُحَکِّمُوکَ فِیمٰا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لٰا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّٰا قَضَیْتَ، وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً «۲»- نه چنین است، به پروردگار تو سوگند، اینان ایمان نمی آورند تا در خصومت و نزاعشان تنها ترا حکم گردانند، آنگاه بدانچه قضاوت کنی در عمق جان خویش اعتراضی راه ندهند، و بطور کامل تسلیم تو باشند.

۱۰- و در صحیحه سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«در کتاب علی (ع) آمده است که پیامبری از پیامبران به خداوند شکایت کرد و گفت: بار خدایا چگونه در مورد چیزی که آن را ندیده و مشاهده نکرده ام قضاوت کنم؟

فرمود: پس خداوند به وی وحی کرد: طبق کتاب من بین آنان قضاوت کن و آنان را به نام من سوگند بده، و اضافه فرمود: این برای کسی است که بینه به نفع او اقامه نشده است» «۳».

۱۱- و در حدیث دیگری از آن حضرت (ع) منقول است که فرمود:

«در کتاب علی (ع) آمده است که پیامبری از پیامبران از قضاوت به پروردگار خویش شکایت کرد و

گفت: چگونه من در مورد چیزی که چشـم ندیده و گوشم نشنیده قضاوت کنم؟ در پاسخ گفته شد طبق بینه بر آنان قضاوت کن و از آنان بخواه که به نام من سوگند یاد کنند» «۴».

---

(۱)- انبیاء (۲۱)/ ۷۸.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۲۳۱

(۲)- نساء (۴)/ ۶۵.

(۳)- فی کتاب علی (ع) ان نبیا من الانبیاء شکا الی ربه فقال. یا رب، کیف اقضی فیما لم ار و لم اشـهد؟ قال: فاوحی اللّه الیه: احکم بینهم بکتابی و اضـفهم الی اسـمی، فحلفهم (تحلفهم خ. ل) به، و قال: هـذا لمن لم تقم له بینه. (وسائل ۱۸/ ۱۶۷، ابواب کیفیه الحکم باب ۱، حدیث ۱).

(۴)- فی کتاب علی (ع) ان نبیا من الانبیاء شکا الی ربه القضاء فقال: کیف اقضی بما لم تر عینی و لم تسمع اذنی؟ فقال: اقض علیهم بالبینات و اضفهم الی اسمی یحلفون به. (وسائل ۱۸/ ۱۶۷، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۳۲

۱۲- در خبر هشام بن حکم، از امام صادق (ع) آمده است:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: من با بیّنه [دلیل و شاهد] و قسم ها بین شـما قضاوت می کنم، و برخی از شـما در چرب زبانی و اقامه دلیـل واردتر از دیگران هستیـد، پس هر کس (از این طریق) قسـمتی از مـال برادرش را به چنـگ آورد بـا این کار قطعه ای از آتش را به چنگ آورده است» «۱».

در متن عربی این روایت واژه «الحن از ماده لحن

الرجل»- از باب علم- است که به معنی کسی است که در اقامه دلیل خویش از دیگران زیرک تر و واردتر است.

۱۳- در سنن ابی داود با ذکر سند از امّ سلمه روایت شده که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«من نیز چون شما بشری هستم، شما نزاعی را نزد من می آورید و بسا برخی از شما در اقامه دلیل خویش زیرک تر از دیگری است و من طبق آنچه از وی می شنوم به نفع وی قضاوت می کنم، پس کسی که من در قسمتی از حق برادرش به نفع وی قضاوت کرده ام [که خود طبعا بدان آگاه است] نباید در آن تصرف کند، که من قطعه ای از آتش را برای وی جدا کرده ام» «۲».

این روایت را مالک نیز در اول باب قضاوت کتاب الموطأ خویش از ام سلمه از آن حضرت (ص) روایت کرده است «۳».

از سوی دیگر پیامبر خدا (ص) نیز قاضی هائی را به نواحی مختلف اعزام می فرمود، و آنان به نصب و امر وی انجام این مهم را به عهده می گرفتند که در ادامه نمونه هائی را یادآور می شویم:

---

(۱)- قال رسول اللّه (ص): انما اقضی بینکم بالبینات و الایمان و بعضکم الحن بحجته من بعض، فأیّما رجل قطعت له من مال اخیه شیئا فانما قطعت له به قطعه من النار. (وسائل ۱۸/ ۱۶۹، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲، حدیث ۱).

(۲)- انما انا بشر، و انکم تختصمون الی و لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض فاقضی له علی نحو ما ۲ سمع منه، فمن قضیت له من حق اخیه بشی ء فلا یأخذ منه شیئا فانما اقطع له قطعه من النار. (سنن ابی داود ۲/ ۲۷۰، کتاب

الاقضیه، باب قضاء القاضی اذا اخطأ).

(۳)- الموطأ ۲/ ۱۰۶، کتاب الاقضیه، باب الترغیب فی القضاء بالحق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۳۳

۱۴- در سنن ابی داود با ذکر سند از علی (ع) روایت شده که فرمود:

«پیامبر خدا (ص) مرا به عنوان قاضی به یمن فرستاد گفتم: ای رسول خدا مرا با اینکه نوجوان هستم و علم چندانی به قضاوت ندارم به یمن می فرستی؟ آن حضرت (ص) فرمود: خداوند به زودی قلب تو را هدایت و زبانت را استوار می دارد، پس آنگاه که دو طرف نزاع در روبروی تو نشستند قضاوت مکن تا اینکه همانگونه که از نفر اول شنیده ای سخن دیگری را نیز بشنوی، چرا که این کار امر قضاوت را بر تو روشن تر می کند، آنگاه فرمود: از آن زمان من همواره قاضی بودم یا اینکه از آن پس در قضاوتی تردید نکردم» «۱».

و از عمر بن خطاب درباره آن حضرت (ع) منقول است که گفت:

«علی در قضاوت از همه ما عالم تر است» «۲».

۱۵- باز در همان کتاب با ذکر سند از برخی اصحاب معاذ بن جبل روایت شده که چون پیامبر خدا (ص) اراده کرد معاذ را به یمن بفرستد فرمود:

«هنگامی که به نزدت قضاوت آوردند چگونه قضاوت می کنی؟ عرض کرد: طبق کتاب خدا. فرمود: اگر در کتاب خدا نیافتی؟ گفت: طبق سنت رسول خدا (ص). فرمود:

اگر در سنت رسول خدا و در کتاب خدا نیافتی؟ گفت: نظر خویش را اجتهاد می کنم و کوتاهی نمی کنم. پس رسول خدا (ص) به سینه اش زد و فرمود: سپاس خدای را که فرستادهٔ فرستاده خدا را بدانچه مورد رضایت فرستاده خداست موفق داشت» «۳».

۱۶- در سنن ابن

ماجه با ذکر سند از معاذ بن جبل روایت نموده که گفت: چون

---

(۱)- عن علی (ع) قـال: بعثنی رسـول اللّه (ص) الی الیمن قاضـیا فقلت: یـا رسـول اللّه ترسـلنی و انـا حـدیث السن و لاـ علم لی بالقضـاء؟ فقال: ان اللّه سـیهدی قلبک و یثبت لسانک، فاذا جلس بین یـدیک الخصـمان فلا تقضـین حتی تسـمع من الآخر کما سمعت من الاـول فـانه احری ان یتبین لـک القضاء، قال: فما زلت قاضـیا او ما شـککت فی قضاء بعـد. (سـنن ابی داود ۲/ ۲۷۰، کتاب الاقضیه، باب چگونگی قضاوت).

(۲)- مسند احمد ۵/ ۱۱۳.

(۳)- قـال (ص): «کیف تقضـی اذا عرض بـک قضـاء»؟ قـال: اقضـی بکتاب اللّه. قال: «فان لـم تجـد فی کتاب اللّه؟» قال: فبسـنه رسول اللّه (ص) قال: «فان لم تجـد فی سـنه رسول اللّه (ص) و لا فی کتاب اللّه؟ «قال: اجتهـد رایی و لا آلو. فضـرب رسول اللّه (ص) صدره و قال: «الحمد للّه الذی وفّق رسول اللّه لما یرضـی رسول اللّه». (سنن ابی داود ۲/ ۲۷۲، کتاب الاقضیه، باب اجتهاد الرأی فی القضاء).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۳۴

پیامبر خدا (ص) مرا به یمن فرستاد فرمود:

«قضاوت و حل اختلاف مکن مگر بدانچه می دانی. و اگر امری بر تو مشکل شد صبر کن تا امر آن برایت روشن شود یا اینکه در آن مورد با من مکاتبه کن» «۱».

۱۷- در کنز العمال از علی (ع) منقول است که فرمود:

«گفتم: ای پیامبر خـدا، اگر موردی پیش آمد که در آن امری از خدا و یا سـنت وجود نداشت چگونه عمل کنم؟ فرمود: مسأله را در بین شورائی از فقهاء و افراد درستکار از مؤمنان

به مشورت می گذارید و در آن به رأی شخص خاص قضاوت نمی کنی» «۲».

البته این دو روایت مضمون خبر معاذ را که در آن آمده بود: نظر خویش را اجتهاد کرده و کوتاهی نمی کنم» سست می کند، و از آنها بدست می آید که نظر و اجتهاد (فردی) در این موارد معتبر نیست.

****

[قضاوت کار بسیار سنگینی است]

در هر صورت امر قضاوت یک کار بسیار سنگینی است، قضاوت مهمترین شعبه ولایت و تصرف در سلطه دیگران است. پس اصل، عدم جواز و صحت آن است مگر اینکه از سوی خداوند متعال که مالك الملك و الملكوت است یا کسی که خداوند متعال او را ولایت داده و یا اجازه این امر خطیر را به وی واگذار کرده اعمال شود. کسانی همانند پیامبران و یا جانشینان و اوصیای آنان. و ظاهرا مقصود از کلمه وصی که در برخی روایات آمده، چیزی فراتر از جانشینی بدون واسطه است، و نیز مفهوم آن عام و گسترده است هم برای شخص خاص و هم عنوان عامی که با بیان ویژگی ها و خصوصیات از بین سایرین متمایز می گردد، که در این صورت فقهاء واجد شرایط که مجاز به قضاوت در عصر غیبت هستند را نیز شامل می گردد. چرا که نیاز مردم در هر عصر و زمان به قضاوت

---

(۱)- لا تقضینّ و لا تفصلنّ الا بما تعلم. و ان اشكل علیك امر فقف حتی تبیّنه او تكتب الی فیه. (سنن ابن ماجه ۱/ ۲۱، مقدمه، باب اجتناب از رأی و قیاس، حدیث ۵۵).

(۲)- عن علی (ع) قال: قلت: «یا رسول اللّه، ان عرض لی امر لم ینزل فیه قضاء فی امره و لا سنه كیف تأمرنی؟

قال: تجعلونه

شوری بین اهل الفقه و العابدین من المؤمنین و لا تقضـی فیه برای خاصه. (کنز العمال ۵/ ۸۱۲، قسمت افعال، کتاب الخلافه مع الاماره، باب ۲، حدیث ۱۴۴۵۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۳۵

- چنانچه بحث آن پیش از این گذشت- روشن است، و در هیچ یک از زمانها تعطیل و یا اهمال آن جایز نیست. چنانچه اصل حکومت نیز اینگونه بود، پس در عصر غیبت برای امر قضاوت فقیه جامع الشرائط متعین می گردد، زیرا قدر متیقن از بین فقهاء که بتوانـد متصدی امر قضاوت شود همان فقیه جامع الشـرائط می باشد «۱» و از مقبوله عمر بن حنظله و مشـهوره ابی خـدیجه- که پیش از این خوانده شد- نیز همین معنی اسـتفاده می گردد، چرا که در آن دو روایت، امام (ع) مردم را از مراجعه به قاضی هـای سـتمگر بازداشـته و شـیعیان خویش را به کسـی که احکام ائمه- علیهم السـلام- را بدانـد ارجاع داده بود. و ظاهر این دو روایت این است که اجتهاد و فقاهت در قاضی معتبر است چنانچه بیان آن به زودی خواهد آمد.

مطلب دیگر اینکه: از ظاهر این دو روایت اسـتفاده می شود که قاضـی بایـد از سوی امام (ع) به قضاوت منصوب باشد، و اینکه آن حضـرت قضاوت به نزد قاضـی بردن را متفرع بر جعل خویش قرار داده، آشکار می شود که اگر آن حضرت وی را به این مقام منصوب نفرموده و به مقام قضاوت ننشانده باشد، مراجعه به وی صحیح نیست و قضاوت او شرعی و نافذ نمی باشد.

۳- شرائط و ویژگی های قاضی:

[بیان هفت شرط برای قاضی]

از آنچه تاکنون گفته شد روشن گردید که اولا: اصل، عدم نفوذ قضاوت است مگر در آن حد که بر

ضرورت آن دلیل اقامه گردد.

ثانیا طبق آیات و روایات، قضاوت مخصوص خدا و پیامبر و اوصیای اوست.

ثالثا در زمان غیبت تعطیل قضاوت امکان پذیر نیست، پس فقیه واجد شرایط می تواند این مسئولیت را به عهده گیرد. چرا که قدر متیقن و قطعی از بین فقهاء او است

---

(۱)- اصطلاح جامع الشرائط در بیان حضرت استاد دام ظله اشاره است به شرائط هشتگانه که پیش از این مشروحا بیان شد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۳۶

و نیز بخاطر دلالت مقبوله [عمر بن حنظله] و مشهوره [ابی خدیجه] و دیگر روایات در این زمینه که بیان آن پس از این خواهد آمد.

پس بی تردید واژه وصی که در روایات آمده باید گفت یا شامل وصی عام همچون فقهاء واجد شرائط نیز می گردد، یا اینکه اگر فرضا شامل آنان نباشد قضاوت آنان بدلایل قطعی دیگر، از روایاتی که دلالت بر حصر [در پیامبران و اوصیاء آنان] دارد استثناء شده است. بلکه ممکن است بگوئیم که حاکم منتخب از سوی امت- در صورتی که انتخاب وی صحیح بوده و شرایط رهبری را که یکی از آنها فقاهت است دارا باشد، و شارع مقدس نیز این انتخاب را امضاء نموده باشد- در این صورت چنین حاکمی نیز در حکم وصی است. و این مطلبی است درخور توجه. [از نظر صحت انتخاب و دارا بودن شرائط رهبری، از جمله شرط مهم فقاهت یا افقه بودن].

حال با روشن شدن این مسائل وقت آن رسیده که صفات و ویژگی هائی که در قاضی معتبر است را یادآور شویم:

۱- محقق در کتاب القضاء شرایع می گوید:

«در قاضی معتبر است بلوغ، و کمال عقل، و ایمان، و

عدالت، و پاکزادی، و علم، و مرد بودن» «۱».

کتاب مسالک در شرح عبارت فوق می نویسد:

«این شرایطی است که نزد ما، مورد وفاق و اتفاق است» «۲».

۲- علامه در قواعد می نویسد:

«در وی [قاضی] شرط است بلوغ و عقل و مرد بودن و ایمان و عدالت و پاکزادی و علم» «۳».

۳- در کتاب مختصر ابی القاسم خرقی که در فقه حنابله نگاشته شده آمده است:

«قاضی مسئولیت قضاء را به عهده نمی گیرد تا آنگاه که بالغ و عاقل و مسلمان و آزاد

---

(۱)- شرایع ۴/ ۶۷.

(۲)- مسالک ۲/ ۳۵۱.

(۳)- قواعد ۲/ ۲۰۱.

و عادل و عالم و فقیه و پارسا، باشد» «۱».

۴- در منهاج نووی که در فقه شافعیه است آمده:

«و شرط قاضی این است که: مسلمان، مکلف، آزاد، عادل، شنوا، بینا، گویا، با کفایت، و مجتهد باشد» «۲».

۵- در کتاب بدایه المجتهد ابن رشد آمده است:

«اما صفاتی که در جواز قضاوت شرط است این است که: آزاد، مسلمان، بالغ، مرد، عاقل، عادل ... باشد، و اما اینکه باید مجتهد باشد یا نه اختلاف است، شافعی می گوید: واجب است از اهل اجتهاد باشد. نظیر همین مطالب را عبد الوهاب از مذهب نقل کرده است، ابو حنیفه می گوید: قضاوت عامی [فرد غیر مجتهد کم سواد] نیز جایز است ... و نیز در شرط مرد بودن اختلاف است، جمهور فقهاء می گویند آن در صحت قضاوت شرط است. و ابو حنیفه می گوید: زن می تواند در امور مالی قضاوت کند.

طبری می گوید: زن می تواند بصورت مطلق در مورد همه چیز قضاوت کند» «۳».

۶- ابو الحسن ماوردی در احکام سلطانیه مطالبی نوشته که خلاصه آن اینچنین است:

«جایز نیست امر

قضاوت را مگر کسی که شرایط آن را بطور کامل دارا باشد به عهده بگیرد، و آن شرایط هفت است:

شرط اول: اینکه مرد باشد، و این شرط جامع بین بلوغ و مرد بودن است.

شرط دوم: عقل. و اعتبار این شرط اجماعی است. البته باید عنایت داشت که مراد در این مورد عقل ابتدائی که صرفا تکلیف متوجه آن می گردد و مدرکات ضروری را درک می کند نیست بلکه عقلی مراد است که به وسیله آن مسائل را بصورت صحیح از هم تفکیک کند، از زیرکی ویژه ای برخوردار باشد و دچار غفلت و فراموشی نگردد و با هوش و ذکاوت خود بتواند مشکلات را واضح و مرافعات پیچیده را حل و فصل کند.

شرط سوم: آزاد بودن.

شرط چهارم: اسلام ... جایز نیست کافر قضاوت مسلمانان و بلکه کفار را به عهده بگیرد، ابو حنیفه می گوید: جایز است وی در بین همکیشان خود قضاوت را به عهده

---

(۱)- ر، ک: مغنی ابن قدمه ۱۱/ ۳۸۰.

(۲)- منهاج/ ۵۸۸، (کتاب القضاء).

(۳)- بدایه المجتهد ۲/ ۴۴۹، کتاب الاقضیه.

گیرد.

شرط پنجم: عدالت: این شرط در هرگونه ولایت و حاکمیتی معتبر است، و عدالت این است که وی راستگو، امانتدار، با عفت و خویشتن دار در برابر گناهان باشد، باید از خودنمائی بدور، و در خرسندی و غضب مسلط بر خویش، و در دین و دنیای خود مروت یعنی ملاحظه حسن و قبح عرفی و اجتماعی را بنماید.

شرط ششم: در شنوائی و گویائی سالم باشد تا بتواند حقوق را اثبات و بین طالب و مطلوب فرق بگذارد، و صاحب حق را از دروغگو بازشناسد، پس اگر کور و نابینا

باشد قضاوت او صحیح نیست. البته مالک قضاوتش را جایز دانسته، چنانچه شهادت او را نیز مسموع می داند.

شرط هفتم: آگاه به احکام شرع باشد، و این علم، هم دانائی به اصول و هم تلاش در کشف فروع را شامل می گردد» «۱».

۷- ابو یعلای فراء در احکام سلطانیه می نویسد:

«جایز نیست مقام قضاوت را به عهده بگیرد مگر کسی که هفت شرط را دارا باشد:

مرد بودن و بلوغ، عقل، آزاد بودن، اسلام، عدالت، سلامتی در چشم و گوش، و علم» «۲».

البته ایشان در اینجا هشت شرط آورده نه هفت شرط. مگر اینکه چنانچه ماوردی گفت دو شرط اول یعنی مرد بودن و بلوغ را یک شرط قلمداد کنیم.

****

[اعتبار هر یک از شرایط فوق]

اشاره

اکنون در اعتبار هر یک از شرایط فوق می گوئیم:

شرط بلوغ و عقل

بدین جهت معتبر است که صغیر و مجنون از تصرف در اموال خویش ناتوان اند و باید تحت نظر ولی خود باشند و شرعا از گفتار و کردار آنان سلب اعتبار شده است، پس وقتی که گفتار آنان در حق خودشان معتبر نباشد پس چگونه

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۶۵. ظاهرا در شرط هفتم مراد ایشان از اصول، اصول فقه است نه اصول اعتقادات و تلاش در کشف فروع یعنی دارا بودن قدرت اجتهاد، مطلب دیگر اینکه ایشان در شرط سوم آزاد بودن را ذکر کردند که مرحوم محقق آن را شرط نمی دانستند و در شرط چهارم اسلام را آوردند که محقق ایمان را شرط می دانست (الف- م، جلسه ۱۴۳ درس).

(۲)- احکام سلطانیه/ ۶۰.

می تواند قضاوت آنان در مورد سایرین نافذ باشد؟

و اما ایمان،

اگر مراد از آن مفهومی باشد که مقابل کفر است در این صورت همه دلایلی که بر حرمت ولایت کفار دلالت داشت بر این نیز دلالت درد، به ویژه این آیه شریفه که می فرماید: «لَنْ یَجْعَلَ اللّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا «۱»- هرگز خداوند راهی [حاکمیتی] برای کافران بر مؤمنان قرار نداده است» و نیز آنچه از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: الاسلام یعلو و لا یعلی علیه «۲»- اسلام برتر است و چیزی از آن برتر نیست. و مشخص است که قضاوت بر مؤمنان و مسلمانان راه [ولایت] و برتری [علو] بر آنان است، اما نسبت به قضاوت کفار در بین هم کیشان خود این آیه متعرّض آن نشده است. علاوه بر اینکه در این مورد حکم مسأله روشن است و کافر پیامبر یا وصی پیامبر [که

طبق روایات قضاوت حق آنان بود] نیست ...

و اگر مراد از ایمان این باشد که قاضی باید شیعه و امامی مذهب باشد، در اعتبار آن- علاوه بر اجرای اصل عدم انعقاد در صورت شک- واژه «منکم- از خودتان» که در خبر ابی خدیجه و مقبوله عمر بن حنظله آمده دلالت دارد. که بحث تفصیلی آن پس از این خواهد آمد.

علاوه بر اینکه قضاوت باید بر اساس مذهب دو طرف دعوا باشد، پس طبع موضوع اقتضاء دارد که قاضی دو طرف نزاع هم کیش و هم مذهب خودشان باشد. و شاید بطور کلی بتوان گفت که در بین پیروان هر مذهب قاضی باید از خودشان باشد. و این نکته ایست شایان توجه.

و اما شرط عدالت،

دلیل اعتبار آن علاوه بر اصلی که به آن اشاره شد [اصل لا ولایه لاحد علی احد] و علاوه بر وضوح اعتبار آن، بسیاری از آیات و روایات که عدالت را در والی شرط می دانست بر آن دلالت دارد که می توان در فصل ششم، بخش

---

(۱)- نساء (۴)/ ۱۴۱.

(۲)- الفقیه ۴/ ۳۳۴، کتاب فرائض ارث، باب میراث اهل الملل، حدیث ۵۷۱۹.

چهارم کتاب [جلد دوم فارسی] بدان مراجعه نمود. به ویژه به خبر سلیمان بن خالد که در آن به نقل از امام صادق (ع) آمده بود: «از حکومت بپرهیزید، چرا که حکومت مخصوص امامی است که آگاه به قضاوت باشد و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند برای پیامبر (یا مانند پیامبر خ، ل) یا وصی پیامبر» «۱».

خبر ابی خدیجه و مقبوله نیز بر این موضوع دلالت دارد.

و اما شرط پاکزادی و مرد بودن:

ما به تفصیل این دو شرط را به هنگام بررسی شرائط حاکم اسلامی مورد بحث قرار دادیم که همه آن دلایل بر این مورد نیز دلالت دارد. برای اطلاع می توان به فصل دهم و یازدهم بخش چهارم کتاب [جلد دوم فارسی] مراجعه نمود.

و در مورد شرط «آزاد بودن»:

این بحث نیز به تفصیل در فصل دوم همان بخش مورد بررسی قرار گرفت، علاوه بر اینکه موضوع آن نیز در زمان ما منتفی است.

و اما شرط شنوائی و بینائی:

اگر تشخیص فرد صاحب حق از دروغگو، و قضاوت به حق و عدل، بر این دو متوقف باشد رعایت آنها الزامی است و الا ما دلیلی بر اعتبار این دو ویژگی بخصوص، نداریم [چنانچه بحث این نیز به تفصیل در مبحث شرایط رهبری بخش چهارم کتاب، جلد دوم فارسی گذشت].

۴- اعتبار علم در قاضی:

اما در این جهت که قاضی باید عالم باشد، گذشته از اصل [عدم جواز و صحت قضاوت الّا ما خرج بالدّلیل] و وضوح این مطلب که قضاوت به حق، متوقف بر آگاهی و علم قاضی است، و نیز وجود بسیاری از ادله و آیات و روایات که در رهبر و حاکم

---

(۱)- اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی (کنبی خ، ل) او وصی نبی. (وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۱

اسلامی این شرط را لازم می شمرد و بحث آن گذشت، خبر ابی خدیجه و نیز مقبوله عمر بن حنظله بر ضرورت این شرط دلالت دارد، چنانچه بحث آن خواهد آمد.

و نیز خبر سلیمان بن خالد به نقل از امام صادق (ع) که فرمود:

«از حکومت [قضاوت] بپرهیزید چرا که حکومت مخصوص امامی است که آگاه به قضاوت باشد و در بین مسلمانان عادل باشد مانند پیامبر (ص) یا وصی پیامبر» «۱».

و روایتی که کلینی با حذف سند از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:

«قاضی ها چهار دسته اند، سه دسته در آتشند و یک دسته در بهشت: فردی که به ناحق حکم براند و خود بداند، در آتش است، و کسی که بناحق حکم براند و خود نداند، در آتش

است، و کسی که به حق حکم براند و خود نداند، در آتش است، و کسی که به حق حکم براند و خود بداند، در بهشت است» «۲».

ابو داود در سنن به سند خویش از ابن بریده، از پدرش، از پیامبر (ص) روایت نموده که فرمود:

«قاضی ها سه دسته اند، یک دسته در بهشت و دو دسته در آتشند: اما آنکه در بهشت است مردی است که حق را بشناسد و به آن قضاوت کند و اما آنکه حق را بشناسد و در حکم، ستم روا دارد در آتش است، و فردی که از روی ناآگاهی بین مردم قضاوت کند نیز در آتش است» «۳».

در نهج البلاغه در مورد کسی که مسئولیت قضاوت را به عهده می گیرد و صلاحیت آن را ندارد می فرماید:

«و کسی که مجهولاتی به هم یافته و به سرعت و با حیله و تزویر در میان مردم نادان

---

(۱)- اتقوا الحکومه فان الحکومه، انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی (کنبی) او وصی نبی.

(وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳).

(۲)- القضاه اربعه: ثلاثه فی النار و واحد فی الجنه: رجل قضی بجور و هو یعلم فهو فی النار، و رجل قضی بجور و هو لا یعلم فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم فهو فی النار، و رجل قضی بالحق و هو یعلم فی الجنه. (وسائل ۱۸/ ۱۱، ابواب صفات قاضی، باب ۴، حدیث ۶).

(۳)- القضاه ثلاثه: واحد فی الجنه و اثنان فی النار: فاما الذی فی الجنه فرجل عرف الحق فقضی به، و رجل عرف الحق فجار فی الحکم فهو فی النار، و رجل

قضی للناس علی جهل فهو فی النار. (سنن ابی داود ۲/ ۲۶۸، کتاب الاقضیه، باب فی القاضی یخطئ).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۲

پیش می رود، در تاریکی های فتنه و فساد به تندی قدم بر می دارد، منافع صلح و مسالمت را نمی بیند [مضار و مفاسد تساهل و مسامحه کاری را نمی داند] انسان نماها وی را عالم و دانشمند می خوانند ولی عالم نیست.

از سپیده دم تا به شب همچنان به جمع آوری چیزهائی می پردازد که کم آن از زیادش بهتر است [نظیر اصطلاحات و لفاظی های مورد نظر بعضی عالم نماهای امروز] تا آنجا که خود را از آب های گندیده جهل (که نامش را علم گذارده) سیر سازد، و به خیال خویش گنجی [از دانش] فراهم ساخته، در صورتی که فایده ای در آن یافت نمی شود. او در بین مردم به مسند قضاوت تکیه زده، و بر عهده گرفته است که آنچه بر دیگران مشتبه شده را روشن سازد، (و حق را به صاحبش برساند) او چنانچه با مشکلی علمی روبرو شود با نظری سست با آن برخورد کرده و بآن نیز یقین پیدا می کند و یک سلسله حرف های پوچ و توخالی را پیش خود جمع و جور می کند. در برابر شبهات فراوان، همچون تارهای عنکبوت می باشد، حتی خودش هم نمی داند درست حکم کرده یا به خطا، اگر صحیح گفته باشد می ترسد خطا رفته باشد، و اگر اشتباه نموده امید دارد صحیح از آب درآید.

نادانی است که در تاریکی های جهالت سرگردان است، نابینائی است که بر گمراهی ها سوار شده و بر علم و دانش قوی چنگ نزده است، همانند بادهای تندی که گیاهان خشک را درهم می شکند، او نیز احادیث و روایات را

درهم می ریزد، [تا به خیال خود از آن نتیجه ای بدست آورد].

به خدا سوگند! نه آن قدر مایه علمی دارد که در دعاوی مردم، حق را از باطل جدا سازد، و نه برای مقامی که به او تفویض شده اهلیت دارد، باور نمی کند ماورای آنچه انکار کرده دانشی وجود دارد، و غیر از آنچه فهمیده نظریه دیگری نیز خواهد بود.

اگر مطلبی بر او مبهم ماند کتمان می کند، زیرا او خود به جهالت خویش آگاه است.

خونهائی که از داوری ستمگرانه اش ریخته شده صیحه می کشند، و میراث ها و اموالی که به ناحق به دیگران داده فریاد می زنند» «۱».

---

(۱)- و رجل قمش جهلا موضع فی جهّال الامه، عاد فی اغباش الفتنه، عم بما فی عقد الهدنه قد سمّاه اشباه الناس عالما و لیس به. بکر فاستکثر من جمع ما قلّ منه خیر مما کثر، حتی اذا ارتوی من اجن و اکتنز من غیر طائل جلس بین الناس قاضیا ضامنا لتخلیص ما التبس علی غیره.-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۳

نظیر این روایت را کلینی در کافی آورده است، مراجعه گردد «۱».

پیروان امیر المؤمنین (ع) که متصدی امر قضاوت هستند باید در این خطبه شریفه دقت و تأمل کنند و متوجه اهمیت عمل و سلطه خود بر خون و آبرو و اموال مردم باشند.

بی تردید این مسئولیت در پیشگاه خداوند متعال بسیار شدید و با اهمیت است، از این رو بر آنان باد به دقت و احتیاط «هرگز از راه حق منحرف نشود آنکه راه احتیاط پوید» «۲».

به نقل از مرحوم مفید در مقنعه، از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

«آنکه قاضی قرار داده شده بدون کارد ذبح شده است»

«۳».

و در روایت انس بن مالک، از پیامبر خدا (ص) منقول است:

- فان نزلت به احدی المبهمات هیأ لها حشوا رثا من رایه ثم قطع به، فهو من لبس الشبهات فی مثل نسج العنکبوت لا یدری اصاب ام اخطأ: فان اصاب خاف ان یکون قد اخطأ، و ان أخطأ رجا ان یکون قد اصاب.

جاهل خبّاط جهالات عاش رکّاب عشوات. لم یعض علی العلم بضرس قاطع. یذری الروایات اذراء الریح الهشیم. لاملئ- و اللّه- باصدار ما ورد علیه و لا- هو اهل لما فوض الیه. لا یحسب العلم فی شی ء مما انکره، و لا یری ان من وراء ما بلغ مذهبا لغیره. و ان اظلم امر اکتتم به لما یعلم من جهل نفسه. تصرخ من جور قضائه الدماء، و تعجّ منه المواریث». (نهج البلاغه، فیض/ ۷۱، لح/ ۵۹، خطبه ۱۷).

توضیح برخی از لغات مشکل که در متن عربی روایت آمده اینگونه است: قمش جهلا: نادانی را گردآوری کرد. موضع فیهم: به تندی قدم برمی دارد. اغباش: جمع غبش، تاریکی ها. عاد فیها: به سرعت در آن پیش می رود. غارّ- با تشدید راء نیز خوانده شده- به معنی غفلت. عم بما فی عقد الهدنه: منافع صلح و مسالمت را نمی بیند. و محتمل است که منظور این باشد که وی از مضار و مفاسد تسامح و تساهل غافل است، و این معنی با متن روایت مناسب تر است.

آجن: آب تغییر یافته، لجن. حشو: سخن بیهوده. رثّ: اخلاق نکوهیده و سست. خبّاط:- صیغه مبالغه از خابط است- کسی که به راه نادرست می رود. عاش: کور یا کسی که چشمانش ضعیف است.

عشوه: از جاده منحرف شده. هشیم: گیاهانی که خشک و پوسیده شده.

عج: بلند کردن صدا.

(۱)- ر، ك: اصول كافى ۱/ ۵۵، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأى و المقاييس، حديث ۶.

(۲)- البته روشن است که هشدارهای تکان دهنده آن حضرت مربوط به زمان حکومت اسلامی و متصدیان قضاوت در آن حکومت بوده نه قضاوت جور در حکومت های طاغوتی و ظلم). (مقرر)

(۳)- من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكّين. (وسائل ۱۸/ ۸، ابواب صفات قاضى، باب ۳، حديث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۴

«زبان قاضی بین دو سنگ آتشین قرار دارد تا آنگاه که قضاوت کند، پس قضاوت وی یا به بهشت می انجامد، یا به دوزخ» «۱».

ترمذی به سند خویش از پیامبر خدا (ص) روایت کرده است:

«تا می توانید مجازات ها و حدها را از مسلمانان دور کنید، و اگر راهی برای خلاصی او هست او [متهم] را رها کنید، چرا که امام اگر در عفو و گذشت خطا کند بهتر از این است که در مجازات اشتباه کند» «۲».

و لکن چون امر قضاوت بسیار مهم است و نظام کشور اسلامی و حفظ حقوق آنان جز با تشکیلات قضائی امکان پذیر نیست، پس افرادی که متصدی این منصب می شوند در صورتی که صلاحیت و اهلیت آن را داشته باشند و در عمل خویش جانب دقت و احتیاط را در نظر بگیرند، بی تردید اجر آنان در پیشگاه خداوند بسیار بزرگ است.

و برای کسی که توانائی انجام آن را دارد و شرایط قضاوت را در خود می یابد جایز نیست که از پذیرش این مسئولیت شانه تهی کند مگر آنگاه که به اندازه لازم و کافی قاضی واجد شرائط و شاغل وجود داشته باشد «۳».

---

(۱)- لسان القاضى بين جمرتين من نار

حتی یقضی بین الناس، فاما الی الجنه و اما الی النار. (وسائل ۱۸/ ۱۶۷، ابواب آداب قاضی، باب ۱۲، حدیث ۲).

(۲)- ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فان کان له مخرج فخلّوا سبیله، فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبه. (سنن ترمذی ۲/ ۴۳۸، ابواب حدود، باب ۲، حدیث ۱۴۴۷).

(۳)- نظیر شرایط فعلی انقلاب ما که قاضی با صلاحیت کم داریم و اگر افرادی پیدا شوند که حد اقل مراتب اجتهاد را دارا باشند و بتوانند درس را رها کنند و یا ضمن درس خواندن به کار قضاوت نیز بپردازند، این گناه است که کنار بنشینند و افراد بی صلاحیت این پست ها را اشغال کنند و یا پست قضاوتی خالی باشد و افرادی بی جهت در زندانها بمانند و مشکلاتی برای آنان و جامعه درست شود، اگر بتوانند افراد با صلاحیت روزی دو ساعت هم این وظیفه را انجام دهند خوب است، من به شورای عالی قضائی هم پیشنهاد کردم، که الزامی ندارد همه افراد تمام وقت برای امر قضاوت استخدام شوند، بلکه اگر افرادی پیدا شوند که آگاه و عاقل باشند، مدرس اند، امام جمعه هستند و روزی دو ساعت به قضاوت بپردازند در شرایط فعلی باری از بارهای جامعه را برداشته است، بالاخره کارهای انقلاب باید انجام گیرد، دنیا روی این انقلاب حساب می کند، کشورهای جهان چشم به این انقلاب دوخته اند و اگر خدای نکرده در کشور ما انقلاب شکست بخورد دیگر به این زودی ها نمی توان آن را جبران کرد و درصد زیادی از پیشرفت و یا-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۵

و از پیامبر خدا (ص) منقول است که

فرمود:

«یک ساعت امام عادل از عبادت هفتاد سال برتر است» «۱».

و امیر المؤمنین (ع) در نـامه خویش به مالـک اشتر در مورد شـرایط کسـانی که می خواهـد آنـان را به قضـاوت بگمارد آمـده است:

«سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت برگزین، از کسانی که مراجعه فراوان آنان را در تنگنا قرار ندهد، و برخـورد مخالفـان و متخاصـمین بـا یکـدیگر او را بـه خشم و کـج خلقی وانـدارد، در لغزشـها و اشـتباهاتش پافشـاری نکنـد و بـازگشت به حق هنگـامی که برایش روشن شـد برای وی سـخت نباشـد، طمع را از دل بیرون کرده، و در فهم مطالب بانـدک تحقیق اکتفـاء نکنـد، کسـانی را انتخـاب کن که در شـبهات از همه محتـاطتر و در تمسـک به دلیل از همه مصـرتر باشـند، و با مراجعه مکرر شـکایت کننـدگان کمتر خسـته و ناراحت شود و کنترل خود را از دست ندهد. در کشف امور شـکیباترین، و به هنگـام آشـکار شـدن حق در فصل خصومت از همه قاطع تر باشـد. از کسانی که سـتایش فراوان او را ضـعیف و بی شخصـیت نسازد و فریبش ندهـد، و تحریک ها و تحریصـهای موافق و مخالف او را تحت تأثیر قرار ندهـد و به یک طرف متمایل نسازد، ولی این افراد بسیار کمند!

آنگـاه بـا جـدیت هرچه بیشتر قضـاوت هـای قاضـی خویش را بررسـی کن و در بـذل و بخشـش به وی دریغ مـدار آنچنان که نیازمندیش از بین برود و حاجت و نیازی به مردم پیدا نکند، و از نظر منزلت و مقام آن قدر مقامش را نزد خود بالا ببر که هیچ کدام از یاران نزدیکت به نفوذ در وی طمع مبندند، و از توطئه اینگونه

افراد در نزدت در امان باشد.

[که اگر در موردی بر خلاف نظر و میل اطرافیانت قضاوتی نمودند و آنان ناراحت شدند نتوانند نزد تو سعایت نموده و آنان را از چشم تو بیندازند و طبعا خراب گردند و تو آنان را عزل نمائی و ...].

- خدای نکرده شکست انقلاب مرهون دستگاه قضائی است، پس نمی شود گفت چون امر قضاوت سنگین و خطیر است افراد با صلاحیت از قبول آن شانه خالی کنند. (الف- م، جلسه ۱۴۴ درس).

(تاریخ تذکر حضرت استاد به شورای عالی قضائی مربوط به سالهای ۶۴- ۶۵ بوده است).

(۱)- ساعه امام عادل افضل من عباده سبعین سنه. (وسائل ۱۸/ ۳۰۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۶

در آنچه گفتم با دقت بنگر! چرا که این دین اسیر دست اشرار، و وسیله هوس رانی و دنیاطلبی گروهی بوده است» «۱».

پس بر حکام و والی های مسلمانان است که به امر قضاء و قضاوت اهتمام ورزند، چنانچه امیر المؤمنین (ع) به این امر مهم اهتمام ورزید و مالك اشتر را نسبت به آنان و رفع گرفتاری ها و مشکلاتشان توجه داد.

و در کنز العمال آمده است:

«آنگاه که خداوند برای ملتی خیر اراده فرموده باشد، افراد بردبارشان را بر آنان فرمانروائی دهد و دانشمندانشان را بر آنان به قضاوت گمارد و مال و ثروت را در دست افراد سخاوتمندشان قرار می دهد. و آنگاه که برای ملتی شر اراده فرموده باشد، سبک سرانشان را بر آنان حاکمیت دهد و افراد ناآگاهشان را به قضاوت گمارد و اموال را در دست افراد بخیل آنان قرار دهد» «۲».

---

(۱)- ثم اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی

نفسک ممن لا تضیق به الامور و لا تمحکه الخصوم و لا یتمادی فی الزله، و لا یقصر من الفی ء الی الحق اذا عرفه، و لا تشرف نفسه علی طمع، و لا یکتفی بادنی فهم دون اقصاه، و اوقفهم فی الشبهات، و آخذهم بالحجج، و اقلهم تبرّما بمراجعه الخصم، و اصبرهم علی تکشف الامور، و اصرمهم عند اتضاح الحکم، ممن لا یزدهیه اطراء و لا یستمیله اغراء، و اولئک قلیل.

ثم اکثر تعاهد قضائه و افسح له فی البذل ما یزیل علته، و تقلّ معه حاجته الی الناس، و اعطه من المنزله لدیک مالا یطمع فیه غیره من خاصتک لیأمن بذلک اغتیال الرجال له عندک، فانظر فی ذلک نظرا بلیغا. فان هذا الدین قد کان اسیرا فی ایدی الاشرار یعمل فیه بالهوی و تطلب به الدنیا». (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۰۹، لح، ۴۳۴، نامه ۵۳).

در متن عربی این روایت چند لغت قابل توضیح است: امحکه: از باب جعله محکان: کج خلق.

حصر، بر وزن فرح: دلتنگی. تبرم: ملالت و بی حوصلگی. لا ـ یزدهیه اطراء: ثناء فراوان وی را سبک نکرده و فریب ندهد. (الف – م)

(۲)- اذا اراد اللّه بقوم خیرا ولی علیهم حلمائهم و قضی علیهم علماؤهم و جعل المال فی سمحائهم. و اذا اراد اللّه بقوم شرا ولی علیهم سفهائهم و قضی بینهم جهالهم و جعل المال فی بخلائهم. (کنز العمال ۶/ ۷، قسمت اقوال، کتاب الاماره و القضاء، باب ۱، حدیث ۱۴۵۹۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۷

۵- آیا علم قاضی باید مبتنی بر اجتهاد باشد؟

اشاره

آیا علم قاضی باید مبتنی بر اجتهاد باشد یا اینکه علم تقلیدی نیز کافی است؟

و در صورت اول آیا باید مجتهد مطلق باشد یا اینکه تجزی در اجتهاد

کفایت می کند؟ «۱».

[در ابتدا نظر برخی از فقهاء را یادآور می شویم:]

۱- شیخ طوسی در کتاب خلاف می گوید:

«جایز نیست قضاوت را به عهده گیرد مگر کسی که به همه آنچه به عهده گرفته آشنا باشد، و جایز نیست در این ارتباط چیزی از وی فوت گردد و جایز نیست از دیگری تقلید کند آنگاه طبق نظر او قضاوت کند.

شافعی می گوید: قاضی باید از اهل اجتهاد باشد و نباید عامی باشد، و واجب نیست به همه آنچه به عهده گرفته آگاه باشد. ایشان پیش از این نظیر آنچه را ما گفتیم معتقد بود. و ابو حنیفه می گوید: جایز است که به همه آنچه به عهده گرفته جاهل باشد. البته اگر فرد درست کرداری باشد و از فقهاء استفتاء نموده و طبق آن قضاوت کند. و وی در مورد عامی با نظر ما موافقت کرده که جایز نیست عامی فتوی صادر کند. دلیل ما اجماع فرقه [امامیه] و روایات آنان است» «۲».

۲- در کتاب قضاء نهایه آمده است:

«و سزاوار است کسی مبادرت به قضاوت نکند مگر اینکه در انجام این وظیفه خطیر به خود اطمینان داشته باشد. و کسی نسبت به نفس خود این اطمینان را نمی یابد

---

(۱)- البته برخی گفته اند بطور کلی تجزی در اجتهاد فرض نمی شود، زیرا اگر در اجتهاد محیط بودن بالفعل به مسائل اسلامی فرض می شد در آن صورت فرض تجزی صحیح بود، اما اگر مراد ملکه و توان اجتهاد باشد در آن صورت امر دایر بین وجود و عدم است، و شخص، یا ملکه اجتهاد را دارد یا ندارد، و نمی شود گفت فلانی مثلاـ در مسائل طهارت ملکه استنباط دارد اما در مسائل دیات ملکه استنباط ندارد، و طرح مسأله بدین

صورت در اینجا بر فرض این است که ما در اجتهاد قائل به تجزیه شویم. (الف- م، جلسه ۱۴۵ درس).

(۲)- خلاف ۳/ ۳۰۹، کتاب القضاء مسأله ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۴۸

مگر اینکه کاملا- خردمند باشد و به کتاب و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مستحب و واجب و محکم و متشابه آن آگاه باشد و نیز سنت و ناسخ و منسوخ آن را بداند و با لغت آشنا باشد و به معانی کلام عرب احاطه کامل داشته باشد، و وجوه مختلف اعراب را بداند، از محارم الهی احتراز کند و نسبت به دنیا زاهد باشد، به انجام کارهای نیک عشق بورزد و از گناهان کبیره اجتناب کند، و از هوای نفس بشدت برحذر باشد و به تقوی عشق بورزد. پس اگر این صفات و ویژگی ها را که یادآور شدیم دارا باشد جایز است که قضاوت و حل و فصل اختلافات مردم را به عهده بگیرد» «۱».

نظیر همین مطالب را نیز استاد وی شیخ مفید «قدس سرّه» در مقنعه یادآور شده است، مراجعه گردد «۲». پس از این، کلام شیخ [طوسی] در مبسوط نیز خواهد آمد.

۳- ابن زهره در غنیه می نویسد:

«کسی که مسئولیت قضاوت را به عهده می گیرد واجب است در حکمی که به وی ارجاع داده می شود آگاه به حق باشد، به دلیل اجماع طایفه [امامیه] و نیز به این دلیل که به عهده گرفتن چیزی که انسان نسبت به آن آگاهی ندارد عقلا قبیح است و انجام آن جایز نیست. و نیز حاکم از سوی خداوند متعال صاحب اختیار است و نایب پیامبر (ص) است در این صورت

در ناپسند بودن قضاوت بدون علم، تردیدی نیست.

و نیز بر اساس گفتار خداوند متعال که می فرماید: «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ» «۳»- و هر کس بدانچه خداوند نازل فرموده قضاوت نکند همانا بی تردید از کافران است» و کسی که از روی تقلید قضاوت کند یقین ندارد که بدانچه خداوند نازل فرموده قضاوت کرده است «۴».

۴- محقق در کتاب قضاوت شرایع می نویسد:

«و نیز قضاوت برای عالمی که بطور مستقل، اهلیت صدور فتوا را نداشته باشد، منعقد نمی گردد، و آشنائی با فتوای علماء برای وی کافی نیست. و باید به احکام همه آنچه به وی سپرده شده و حکم قرار داده می شود آگاه باشد، و اگر بسیار فراموشکار

---

(۱)- نهایه/ ۳۳۷.

(۲)- مقنعه/ ۱۱۱.

(۳)- مائده (۵)/ ۴۴.

(۴)- جوامع الفقهیه/ ۵۶۲.

باشد جایز نیست وی را به این مقام گماشت» «۱».

۵- در مسالك آمده است:

«مراد به عالم در اینجا کسی است که در احکام شرعیه مجتهد باشد و بر اشتراط این شرط در قاضی اجماع علمای ما منعقد است و در این شرط بین حالت اختیار و اضطرار فرقی نیست» «۲».

۶- در جواهر آمده است:

«در این شرط [شرط اجتهاد برای قاضی] مخالفی نیافتم، بلکه در مسالك و سایر کتاب های فقهی ادعای اجماع بر آن شده است بدون اینکه بین حالت اختیار و اضطرار فرقی بگذارند» «۳».

۷- ماوردی در احکام سلطانیه می گوید:

«و ابو حنیفه در مورد کسی که اهل اجتهاد نیست به عهده گرفتن منصب قضاوت را جایز شمرده تا از احکام و قضاوت های

وی استفاده شود. ولی آنچه جمهور فقها بر آنند آنست که ولایت او باطل و

احکام او مردود است «۴».

۸- در کتاب قضاوت بدایه المجتهد آمده است:

«در اینکه قاضی باید مجتهد باشد اختلاف است: شافعی می گوید: واجب است از اهل اجتهاد باشد، نظیر این نظر را عبد الوهاب از مذهب نیز حکایت کرده است.

ابو حنیفه می گوید: قضاوت فرد عامی و غیر مجتهد نیز جایز است» «۵».

دلائلی که بر اعتبار اجتهاد در قاضی بدان استناد شده است:

اشاره

علاوه بر اصل در قضاوت [که قضاوت جز در مواردی که طبق دلیل ثابت شود صحیح و نافذ نیست، و صحت و نفوذ آن در مورد قاضی مجتهد، با دلیل ثابت شده و غیر مجتهد مورد شک است و اصل عدم اعتبار آنست] و نیز اجماعی که در خلاف و غنیه

---

(۱)- شرایع ۴/ ۶۷.

(۲)- مسالک ۲/ ۳۵۱.

(۳)- جواهر ۴۰/ ۱۵.

(۴)- احکام سلطانیه/ ۶۶.

(۵)- بدایه المجتهد ۲/ ۴۴۹.

و مسالک و سایر کتب بر ضرورت آن ادعا شده- اگر چه ممکن است در تحقق آن بصورتی که در این مقام مفید باشد مناقشه نمود «۱»- به مقبوله عمر بن حنظله، و دو خبر ابی خدیجه و توقیع صاحب الامر عجل اللّه تعالی فرجه نیز استدلال شده است که یادآور می شویم:

استدلال به روایت مقبوله:

کلینی به سندی که بد نیست از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت:

«از امام صادق (ع) در ارتباط با دو نفر از اصحابمان که بین آنان در مورد دین یا میراث نزاعی درگرفته بود و مرافعه خود را به نزد سلطان یا قاضی های [خلفا] برده بودند، پرسش کردم، که آیا چنین عملی حلال و رواست؟ حضرت فرمود: کسی که در مورد حق یا باطل مرافعات خود را به نزد آنان ببرد محاکمه به طاغوت برده است. و اگر به نفع وی حکم کند آنچه را به دست می آورد حرام است اگر چه حق هم با وی باشد، زیرا آنچه را بدست آورده به حکم طاغوت بدست آورده و خداوند فرمان داده که به طاغوت کفر بورزند، خداوند متعال می فرماید: «یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ

يَكْفُرُوا بِهِ- در نظر دارند داوری به نزد طاغوت برند با اینکه مأمور شده اند که به آن کفر بورزند».

گفتم پس چه باید بکنند؟ حضرت فرمود: بنگرند در میان خویش آن کس که حدیث ما را روایت می کند، و در حلال و حرام ما نظر می افکند و احکام ما را می شناسد، وی را به داوری برگزینند که من او را حاکم بر شما قرار دادم، پس اگر وی طبق نظر ما قضاوت کرد ولی از وی پذیرفته نشد بی تردید حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت شده است، و کسی که به ما پشت کند به خدا پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.

گفتم: اگر هر یک از دو طرف نزاع، فردی از اصحاب ما را به قضاوت برگزید

---

(۱)- زیرا با بودن آیات و روایاتی که قابل استدلال و تمسک به آنها است احتمال می دهیم مدرک مجمعین همین ادله نقلیه باشد و دیگر نمی تواند چنین اجماعی کاشف از قول معصومین (ع) باشد و اصولاً در جائی اجماع کاشف است که هیچ دلیل قابل تمسکی در دست نباشد. (مقرر)

و هر دو رضایت دادند که آن دو در مورد حقشان نظر بدهند، ولی نظر آن دو در قضاوت مختلف بود، و هر دو در حدیث شما اختلاف داشتند؟ فرمود: در قضاوت نظر عادل ترین، فقیه ترین، راستگوترین در گفتار، و پرهیزگارترین آن دو صحیح است، و به آنچه دیگری قضاوت کرده توجه نمی شود ...» «۱».

در مورد زنجیره سند این روایت پیش از این در فصل سوم از بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی، امامت و رهبری] مطالبی

را یادآور شدیم.

و نیز متذکر شدیم که گرچه به این روایت برای اثبات دو منصب ولایت و قضاوت برای فقیه استدلال شده و لکن آنچه قدر متیقن و مسلم است، همان منصب قضاوت است، البته در صورتی که این روایت دلالت بر نصب داشته باشد، چنانچه این جمله روایت «پس من او را حاکم شما قرار دادم» ظهور در همین معنی دارد.

و اما استدلال به این روایت برای اشتراط اجتهاد در قاضی با توجه به چند فراز آنست:

۱- روی حدیثنا «حدیث ما را روایت کند» ظاهر این جمله این است که باید احادیث عترت طاهره- علیهم السلام- اساس حکم و قضاوت وی باشد، در مقابل کسانی که به قیاس و استحسان های ظنی اعتماد می کردند، و مقتضای این جمله این است که قاضی

---

(۱)- سالت ابا عبد اللّه (ع) عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین او میراث، فتحاکما الی السلطان و الی القضاه، أ یحلّ ذلک؟ قال: من تحاکم الیهم فی حقّ او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت. و ما یحکم له فانما یأخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر اللّه ان یکفر به، قال اللّه تعالی: یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ». قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظر ان (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما. فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخفّ بحکم اللّه و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی اللّه، و هو علی حد الشرک باللّه. قلت: فان

کان کل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فیما حکما، و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ قال: الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما، و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر ...

(اصول کافی ۱/ ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف حدیث، حدیث ۱۰، وسائل ۱۸/ ۹۹، ابواب صفات قاضی باب ۱۱، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۵۲

مجتهد باشد، زیرا منبع علم مقلد، فتوای مجتهد است نه احادیثی که از ائمه- علیهم السلام- صادر شده است.

۲- نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا- در حلال و حرام ما بنگرد و احکام ما را بشناسد.

این جمله نیز صریح در این است که وی باید اهل نظر و معرفت نسبت به احکام ائمه (ع) و فتاوای صادره از آنان در زمینه حلال و حرام باشد، و بداند که آنچه قضاوت می کند در واقع قضاوت آنان است و ظاهر این جمله نیز اعتبار اجتهاد است، زیرا در مورد کسی که مقلد دیگران است واژه بنگرد (نظر) و بشناسد (عرف) صادق نیست. زیرا معرفت در مواردی است که شخصی نسبت به همه خصوصیات و مشخصات مسأله احاطه داشته باشد، و تشخیص احکام ائمه (ع) و فتاوای آنان در حلال و حرام از خلال سایر احادیثی که از آنان روایت شده، به ویژه در صورتی که به حسب ظاهر با یکدیگر متعارض بوده، یا به شرح و تفسیر نیازمند باشد، این جز برای کسی که دارای ملکه اجتهاد و فقاهت باشد میسر نیست «۱».

۳- و نیز این جمله امام (ع) که در پاسخ به

پرسـش پرسشـگر در مورد اختلاف نظر بین دو قاضی می فرماید: «داوری از آن عادلترین، فقیه ترین، و راستگوترین آن دو در گفتار است».

و نیز گفتار پرسشگر در ذیل همین حدیث که می گوید: «اگر ملاحظه شد که هر دو فقیه حکم آن را از کتاب و سنت بدست آورده اند» که از همه این جملات این مطلب استفاده می شود که در کسی که امام صادق (ع) وی را به نصب عام به قضاوت منصوب فرموده، فقـاهت (و اجتهـاد) معتبر است و احتمـال اینکه اجتهاد طریقیت داشـته باشـد نه موضوعیت، و ملاک اطلاع بر احکام و وقوع قضاوت بر وفق حق باشد و لو بر اساس

---

(۱)- و در حقیقت علم و معرفت اجمالی که مقلـد به احکام پیدا می کند با علم و معرفت تفصـیلی که در شأن مجتهدین اسـت تفاوت دارد. و اینجا همان معرفت تفصیلی مورد نظر است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۵۳

تقلید، این مخالف ظاهر حدیث است.

و علم اجتهـادی به احکام، علم تفصـیلی و احاطه گسترده و همه جانبه به مسائل است و قویّا محتمل است که این ویژگی در به عهده گرفتن این منصب شریف اساسا موضوعیت داشته باشد.

دو روایت ابی خدیجه:

و اما در نخستین روایت ابی خدیجه از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«بپرهیزیـد از اینکه برخی از شـما محـاکمه برخی دیگر را به نزد اهـل سـتم بـبرد، و لکن بنگریـد به فردی از خـود که چیزی از قضایای ما را می داند، او را بین خود حکم قرار دهید، که من او را قاضی قرار دادم، پس دعاوی خود را به نزد او ببرید» «۱».

در دومین روایت آمده است که وی [ابی

خدیجه] گفت امام صادق (ع) مرا به نزد اصحابمان فرستاد و فرمود:

«به آنـان بگو: اگر بین شـما خصومتی واقع شـد یا در برخی گرفتن و دادنها بین شـما نزاعی به وقوع پیوست، بپرهیزیـد از اینکه مرافعه خود را به نزد این فاسـقها ببریـد، در بین خود یک نفر که حلال و حرام ما را می داند به عنوان حکم قرار دهید، که من او را قاضی شما قرار دادم، و بپرهیزید از اینکه داوری از یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید» «۲».

تقریـب اسـتدلال بـه ایـن دو روایت نیز واضـح است به ویژه در روایت دوم، چرا که معرفت و شـناخت (عرف) هر چیز، احـاطه کامل به خصوصیات آن را می طلبد.

و به احتمال بسیار زیاد این دو روایت یکی است، پس مشکل است به ظهور

---

(۱)- ایاکم ان یحاکم بعضـکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شـیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسائل ۱۸/ ۴، ابواب صفات قاضی، باب ۱ حدیث ۵).

(۲)- قـل لهم: ایـاکم اذا وقعت بینکم خصومه او تـداری فی شـی ء من الاخـذ و العطاء ان تحاکموا الی احـد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلا ممن قـد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضـیا. و ایاکم ان یخاصم بعضـکم بعضا الی السـلطان الجائر. (وسائل ۱۸/ ۱۰۰ ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۶).

روایت نخست در کفایت تجزّی در اجتهاد تمسک نمود [ظاهر جمله یعلم شـیئا من قضایانا الـخ علم به بعضـی احکام است که همان تجزی مصطلح می باشد] چنانچه بیان آن پس از این نیز خواهد

آمد.

توقیع شریف:

و اما آنچه در توقیع مبارک امام عصر (عجل الله) آمده است که اسحاق بن یعقوب، از صاحب الزمان (عجل الله) روایت نموده که فرمود:

«و اما حوادث نوپدید را به راویان حدیث ما مراجعه کنید، که آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خداوندم بر آنان» «۱».

بنابراین که حوادث نوپدید شامل افتاء و ولایت و قضاوت گردد، چنانچه بحث آن به هنگام استناد به این حدیث شریف در مبحث ولایت گذشت.

و تقریب استدلال بدان به اینگونه است که امام (ع) مردم را به راویان احادیث ارجاع داده و مبنای علم مقلد احادیث نیست [بلکه فتوای مجتهد و مرجع است] چنانچه پیش از این نیز یادآور شدیم.

این روایاتی بود که در اعتبار اجتهاد در قاضی ممکن بود بدان استناد نمود.

و نیز ممکن است برای شرطیت اجتهاد در قاضی، استدلال نمود به کلمه «عالم» در خبر سلیمان بن خالد که در آن آمده است «حکومت از آن امامی است که عالم به قضاوت باشد» «۲». و روایات دیگری از این قبیل زیرا مفهوم عالم به کسی منصرف است که علم او بر مبنای اجتهاد باشد، زیرا بر مقلد عنوان عالم اطلاق نمی شود مگر با کمی مسامحه و این نکته ای است درخور توجّه.

---

(۱)- و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانهم حجتی علیکم و انا حجه اللّه علیهم. (وسائل ۱۸/ ۱۰۱، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۹. در اینجا به نقل از کمال الدین/ ۴۸۴ اعتماد شده است).

(۲)- فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء. (وسائل ۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳).

سخن صاحب جواهر:

و

لکن مرحوم صاحب جواهر در این زمینه مطالبی را آورده که خلاصه آن اینگونه است:

«آنچه از کتاب و سنت استفاده می گردد صحت حکم به حق و عدل و قسط است از هر فرد مؤمنی که باشد، [اعم از مجتهد یا مقلّد].

خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِها، وَ إِذٰا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ» «۱»- همانا خداوند به شما فرمان می دهد که امانتها را به اهلش واگذار کنید و آنگاه که بین مردم حکم را ندید به عدالت حکم رانید.

«یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّامِینَ لِلّهِ شُهَدٰاءَ بِالْقِسْطِ، وَ لٰا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ أَلّا تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ» «۲»- ای اهل ایمان در راه خدا استوار بوده و گواه عدالت و درستی باشید و عداوت گروهی، شما را وادار به بی عدالتی با آنان نکند، عدالت کنید که عدالت به تقوی نزدیکتر است.

«یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّامِینَ بِالْقِسْطِ شُهَدٰاءَ لِلّهِ وَ لَوْ عَلیٰ أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوٰالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبِینَ إِنْ یَکُنْ غَنِیًّا أَوْ فَقِیراً فَاللّهُ أَوْلیٰ بِهِمٰا، فَلٰا تَتَّبِعُوا الْهَویٰ أَنْ تَعْدِلُوا» «۳»- ای اهل ایمان نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید هر چند بر ضرر خود یا پدر و مادر و خویشان شما باشد. آن کس که برای او گواهی می دهید چه فقیر باشد یا غنی نباید از حق عدول کنید، که خدا بر رعایت حقوق آنان اولی است، پس در حکم و شهادت پیروی هوای نفس نکنید تا از عدالت بازمانید.

و مفهوم این آیات شریفه: «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْکٰافِرُونَ وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِکَ

هُمُ الظّالِمُونَ* ... وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۴». و هر کس بر خلاف آنچه خدا حکم فرموده حکم کند از کافران است* و هر کس بر خلاف آنچه خدا حکم فرموده حکم کند از ستمگران است* و هر کس

---

(۱)- نساء (۴)/ ۵۸.

(۲)- مائده (۵)/ ۸.

(۳)- نساء (۴)/ ۱۳۵.

(۴)- مائده (۵)/ ۴۴، ۴۵، ۴۷.

بر خلاف آنچه خدا حکم فرموده حکم کند از فاسقان است.

و امیر المؤمنین (ع) می فرماید: «حکم به دوگونه است: حکم خدا و حکم جاهلیت.

پس کسی که حکم خدا را تخطئه کند به حکم جاهلیت حکم کرده است» «۱».

و امام محمد باقر (ع) می فرماید: «حکم به دوگونه است: حکم خداوند عز و جل و حکم اهل جاهلیت. خداوند عز و جل می فرماید: «وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ- و چه کسی در حکم، از خداوند نیکوتر است برای افرادی که یقین دارند» و شهادت می دهم که زید بن ثابت در فرایض به حکم جاهلیت حکم کرده است» «۲».

و روایات دیگری از این قبیل که دلالت بر این دارد که ملاک در قضاوت حکم به حق طبق نظر پیامبر اکرم و اهل بیت اوست، و شکی نیست که این مورد که کسی از آنان- علیهم السلام- احکام بخصوصی را مثلا شنیده باشد و به همانگونه بین مردم قضاوت کند را شامل می گردد اگر چه دارای مرتبه اجتهاد نیز نباشد.

و در خبر ابی خدیجه آمده است: «بنگرید به مردی از خود که چیزی از قضایای ما را می داند، او را بین خود به قضاوت بگمارید که من او را قاضی

قرار دادم، پس محاکمات خود را به نزد وی ببرید» «۳».

بنابراین که از این روایت مفهومی اعم از مجتهد و غیر مجتهد اراده شده باشد، بلکه قطعی که به احکام از تقلید پیدا می شود بهتر از احکام اجتهادی است که بر گمان استوار باشد.

بلکه ممکن است گفته شود که هر کس احکام آنان را چه از طریق اجتهاد صحیح، یا تقلید صحیح بداند و بر آن اساس بین مردم به حق و قسط و عدالت حکم راند این مفهوم شامل وی نیز می گردد.

بلی ممکن است گفته شود که صحت قضاوت متوقف بر اذن و اجازه از آنان

---

(۱)- الحکم حکمان: حکم اللّه، و حکم الجاهلیه. فمن اخطأ حکم اللّه حکم بحکم الجاهلیه. (وسائل ۱۸/ ۱۱ ابواب صفات قاضی باب ۴، حدیث ۷).

(۲)- الحکم حکمان: حکم اللّه- عز و جل- و حکم اهل الجاهلیه و قد قال اللّه عز و جل: «وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ» و اشهد علی زید بن ثابت لقد حکم فی الفرائض بحکم الجاهلیه. (وسائل ۱۸/ ۱۱، ابواب صفات قاضی، باب ۴ حدیث ۸).

(۳)- انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا، فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسائل ۱۸/ ۴، ابواب صفات قاضی، باب ۱، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۵۷

- علیهم السلام- است، با توجه به خبر سلیمان بن خالد «۱» و سایر روایات در این زمینه که بیانگر این است که قضاوت و ترتّب اثر بر آن، بر اذن و نصب از سوی ائمه (ع) متوقف است.

مگر اینکه گفته شود: روایات بر این معنی دلالت دارد که ائمه- علیهم السلام- به

شیعیان خویش- که نگهبان احکام آنان هستند- اجازه داده اند که طبق احکام رسیده به آنان، بین مردم قضاوت کنند، حال این احکام به قطع حاصل آمده باشد، یا با اجتهاد صحیح، یا تقلید.

و در خبر عبد اللّه بن طلحه «۲» در مورد ماجرای دزدی که بر زنی وارد شده و فرزند او را کشته و لباسهای او را به سرقت برده بود،- طبق روایت- امام صادق (ع) پرسش کننده را مأمور می کند که خود، آنگونه که امام فرموده بین آنان قضاوت کند. و بی تردید شدت نکوهش در روایات، متوجه کسانی است که با اتکاء به آراء و قیاس های خود از ائمه معصومین اظهار بی نیازی کرده و به آنان پشت کرده اند.

حلبی گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: چه بسا بین دو نفر از اصحاب ما در چیزی منازعه ای بوجود می آید و با هم برای حکم قرار دادن شخصی از خودمان به توافق می رسند؟ حضرت فرمود: «منظورم این نیست، منظور کسی است که با شمشیر و تازیانه مردم را به کاری مجبور می کند» «۳».

و اگر این معنی را مسلم بگیریم که در روایات چیزی که بر مأذون بودن غیر مجتهد برای قضاوت دلالت داشته باشد، وجود ندارد، ولی دلیلی هم نیست که از جواز قضاوت آنان نهی کرده باشد. و بلکه می توان ادعا نمود که کسانی که در زمان پیامبر اکرم (ص) بوده اند و به مردم، دستور داده شده که مرافعات خود را به نزد آنان ببرند، در مرتبه اجتهاد نبوده و طبق آنچه از پیامبر (ص) شنیده بوده اند بین مردم قضاوت می کرده اند.

از سوی دیگر نصب مجتهد بخصوص، در عصر غیبت- بنابراین که روایات ظهور

---

(۱)- وسائل

۱۸/ ۷، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۳. اتقوا الحکومه الخ.

(۲)- وسائل ۱۹/ ۴۵، ابواب قصاص نفس، باب ۲۳، حدیث ۲. اتقوا الحکومه الخ.

(۳)- لیس هو ذاک، انما هو الذی یجبر الناس علی حکمه بالسیف و السوط. (وسائل ۱۸/ ۵، ابواب صفات قاضی، باب ۱، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۵۸

در این معنی داشته باشد- مقتضی عدم جواز نصب دیگران برای این مسئولیت نیست و بلکه می توان گفت که مفاد این روایات این است که مجتهدین بشکل عام برای همه شئون امامت منصوب می باشند و بلکه همین معنی شاید ظهور روایات باشد.

بنابراین برای فقیه منصوب در عصر غیبت همه آن چیزهائی است که برای امام (ع) بوده است و ثمره این برداشت بنابر عمومیت ریاست و ولایت فقیه، آنجا ظاهر می شود که مجتهد نیز بتواند مقلد خود را برای قضاوت در بین مردم بگمارد که مطابق با فتاوای او که همان حلال و حرام معصومین است قضاوت کند.

و اما اجماعی که ادعا شده [ادعای اجماع بر عدم جواز قضاوت غیر مجتهد] این ادعائی است که صحت آن به اثبات نرسیده، بلکه آنچه نزد ما ثابت شده خلاف آن است، خصوصا پس از آنکه تنقیح از مبسوط، سه قول را حکایت کرده و یکی از آن اقوال این است که فرد کم سواد و عامی نیز می تواند طبق فتاوای فقها قضاوت کند بنابراین که به فتاوای فقها احکام ائمه (ع) گفته شود، پس در این صورت نیز قضاوت طبق احکام ائمه (ع) صورت گرفته است.

خصوصا اگر بدین معنی قائل شویم که قضاوت در زمان غیبت از باب احکام شرعیه است نه از باب

نصب قضائی «۱»، و مراد از فرمایش امام (ع) که فرمود: «من او را قاضی و حاکم قرار دادم» نیز همین است. در این صورت حل اختلاف از سوی مقلد نیز نظیر مجتهد است، چرا که عمل همه آنها به حکم اهل بیت- علیهم السلام- بازگشت می کند، و اللّه العالم» «۲».

در اینجا سخن مرحوم صاحب جواهر با تلخیصی که ما انجام دادیم به پایان رسید، و ما سخن ایشان را با همه طول و تفصیل آن یادآور شدیم از آن روی که عمده دلائلی که می شد در عدم اعتبار اجتهاد در قاضی بدان تمسک نمود در آن آمده بود.

پاسخ به مطالب جواهر:

اشاره

چکیده و خلاصه آنچه در جواهر برای عدم اعتبار اجتهاد در قاضی بدان استدلال

---

(۱)- یعنی در زمان غیبت هیچ گونه منصب و قدرتی نه به مجتهد و نه به مقلد از طرف ائمه (ع) داده نشده فقط تکلیف شرعی نموده اند که باید طبق احکام آنان در مرافعات مردم حکم شود). (مقرر)

(۲)- جواهر ۴۰/ ۱۵- ۲۰.

شده بود از این قرار بود:

۱- اطلاق دلائلی که بر قضاوت به حق و قسط و عدل دلالت داشت.

۲- مفهوم آیات سه گانه [آیات ۴۴، ۴۵ و ۴۷ سوره مائده].

۳- دلائلی که دلالت داشت که ملاک تنها حکم و قضاوت به حق است.

۴- روایت ابی خدیجه.

۵- روایت عبد اللّه بن طلحه.

۶- روایت حلبی.

۷- کسانی که در عصر پیامبر اکرم بودند و مردم مأمور بودند که نزاع های خود را به نزد آنان ببرند- نظیر معاذ بن جبل و

دیگر صحابه- در مرتبه اجتهاد نبودند.

۸- اینکه مجتهدین بخصوص در عصر غیبت منصوب باشند مقتضی عدم جواز نصب دیگران

نیست.

۹- مقتضای عموم ولایت فقیه که می تواند مقلدینش را به قضاوت منصوب کند.

۱۰- اجماعی که بر اعتبار اجتهاد ادعا شده، به ثبوت نرسیده است.

۱۱- قضاوت در عصر غیبت از باب بیان احکام شرعی است نه از باب نصب قاضی برای قضاوت.

اما استدلالهای فوق را به شکل زیر می توان پاسخ گفت:

پاسخ استدلال نخست:

اولا اینگونه دلائل در مقام بیان این است که قضاوت واجب است بر اساس حق و عدل و قسط باشد، نه در مقام بیان قاضی و شرایط آن، پس اینگونه دلایل از این جهت دارای اطلاق نیست.

ثانیا: ما پیش از این گفتیم که احکام عامه متعلق به جامعه به عنوان جامعه متوجه نماینده جامعه، که جامعه در وی متبلور است می باشد و این همان رهبر و حاکم جامعه است. پس هیچ یک از افراد جامعه نمی توانند مسئولیت آن را به عهده بگیرند، چرا که این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۶۰

موجب هرج و مرج می گردد. و مؤید همین برداشت است که در آیه اول [إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانٰاتِ ...] خطاب به کسی است که امانت ها به دست اوست، و در اخبار فریقین این امانت به امارت و ولایت تفسیر شده است، چنانچه شرح آن در فصل سوم بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی] گذشت. پس در واقع مخاطب در آیه همان حکام و والیان هستند نه همه مردم. و در اینجا نکته ایست شایان تأمل.

و در روایت معلی بن خنیس، از امام صادق (ع) منقول است که گفت از آن حضرت (ع) درباره گفتار خداوند عز و جل (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانٰاتِ إِلىٰ أَهْلِها، وَ إِذٰا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

بِالْعَدْلِ» پرسش کردم، حضرت فرمود: عدالت امام این است که مقام امامت را به امام پس از خود بسپارد، و پیشوایان در این آیه مأمور شده اند که به عدالت حکمرانی کنند، و مردم نیز مأمورند که از آنان پیروی نمایند «۱».

از این روایت نیز استفاده می شود که طرف سخن در آیه و آن کس که به این دو تکلیف [اداء امانت و قضاوت به عدل] مکلف است امام و رهبر جامعه است، و این مطلبی است درخور توجه.

پاسخ استدلال دوم:

آیات سه گانه [آیات سوره مائده] در مقام بیان حرمت قضاوت به غیر ما انزل اللّه است، نه در مقام بیان قاضی و شرایط وی، پس نمی توان جواز قضاوت عموم افراد را از آن استفاده نمود، چرا که آیات از این جهت دارای اطلاق نیست.

پاسخ استدلال سوم:

پاسخ این استدلال نیز همان است که در پاسخ استدلال اول گذشت.

---

(۱)- معلی بن خنیس، عن الصادق (ع) قال: قلت له: قول اللّه- عز و جل- «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا، وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» فقال: عدل الامام ان يدفع ما عنده الى الامام الذى بعده و امرت الائمه ان يحكموا بالعدل، و امر الناس ان يتبعوهم. (وسائل ۱۸/ ۴، ابواب صفات قاضى، باب ۱، حديث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۶۱

پاسخ استدلال چهارم:

[و روایت ابی خدیجه] «علم به چیزی از قضایای آنان» به عنوان اینکه قضایای آنان- علیهم السلام- است، مختص به فقیه، یا حد اقل منصرف به اوست، چنانچه ما پیش از این گفتیم که لفظ علم و عالم از کسی که مقلد دیگران است منصرف است.

بلی، از این روایت بر فرض صحت آن استفاده می گردد که تجزی در اجتهاد کافی است و ضرورتی ندارد که قاضی مجتهد مطلق باشد.

پاسخ استدلال پنجم:

[روایت عبد اللّه بن طلحه: در مورد آن دزد مهاجم به یک زن ...] نیز مربوط به یک جریان بخصوصی است، شاید مخاطب

این روایت فرد مجتهدی بوده است، و اجتهاد در آن زمان ها بسیار کم مؤونه بوده و بر علوم و مقدمات بسیاری که اکنون در زمان های ما متداول است متوقف نبوده است. پس کسی که قدرت استنباط احکام خداوند متعال را از روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) رسیده بوده داشته و از کسانی بوده که احادیث آنان را روایت می کرده و در حلال و حرام آنان نظر می افکنده و با احکام آنان آشنا بوده است، به چنین فردی فقیه مجتهد اطلاق می شده است. و بسیاری از اصحاب پیامبر (ص) و ائمه (ع) اینگونه بوده اند.

علاوه بر این ممکن است گفته شود که کلمه قضاوت در گفتار آن حضرت که می فرماید: «آنگونه که من برای تو توصیف کردم قضاوت کن» به معنی بیان حکم شرعی است نه قضاوت اصطلاحی به معنی اعمال ولایت و انشاء حکم، و در این نکته ای است شایان تأمل. [وجه تأمل حضرت استاد شاید، خلاف ظاهر بودن احتمال ذکر شده باشد].

پاسخ استدلال ششم:

یعنی خبر حلبی، تقریب استدلال به آن به اینگونه بود که امام (ع) در مقام جواب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۶۲

مسأله، از سائل سؤال نفرموده است که مراد تو مجتهد است یا مقلد؟ و همین ترک استفصال عموم را اقتضاء دارد، پس روایت، غیر مجتهد را نیز شامل می گردد. همانگونه که منحصر کردن عدم جواز در کسی که مردم را با شمشیر به حکم خود مجبور کند، دلالت دارد بر جواز سایر قضاوت ها

بطور مطلق.

سند این روایت نیز صحیح است زیرا این روایت را شیخ به سند خویش از حسین بن سعید، از ابن ابی عمیر، از حماد، از حلبی روایت کرده است.

اما اشکالی که در استدلال بدان وارد است اینکه اولا: این روایت تصریح به مسأله قضاوت ندارد، پس شاید آن مردی که هر دو به نظر وی تن داده اند فردی بوده که بین آنان صلح برقرار کرده است چنانچه در این زمان نیز بسیار اتفاق می افتد که دو طرف نزاع برای اصلاح بین خود فردی را انتخاب می کنند.

و ثانیا: اینکه امام (ع) می فرماید: «لیس هو ذاک- او این نیست» قرینه بر این است که پیش از آن جمله ای مطرح بوده که برای ما نقل نشده است، و شاید در آن قرینه ای بر منظور ما وجود داشته است، و با این احتمال مشکل است بر ترک استفصال اعتماد نمود [زیرا در صورت ناقص بودن کلام، ظهور قابل اعتمادی بدست نمی آید].

و ثالثا: ممکن است گفته شود که خبر در مقام بیان اثبات مطلبی نیست تا به اطلاق آن تمسک شود بلکه در مقام بیان نفی، یعنی عدم صلاحیت کسی است که در آن زمان با زور مردم را به حکومت یا قضاوت خود مجبور می نموده.

و حصر در آن، (انما هو الخ) قطعا حصر اضافی است و مقایسه ای است با قاضی عادل به حق، نه حصر مطلق، که بتوان از مفهوم آن استفاده نمود، زیرا روشن است که مراجعه به قضاوت اهل خلاف و سایر کسانی که شرایط قضاوت در آنها وجود ندارد جایز نیست، اگر چه از اهل تازیانه و شمشیر نیز نباشند، پس حصر در روایت، بر

جواز قضاوت سایرین بطور مطلق دلالت ندارد.

و رابعا: بر فرض که این روایت دلالت بر عموم داشته باشد، با مقبوله و سایر روایات نظیر آن که دلالت بر اعتبار اجتهاد دارد تخصیص می خورد.

پاسخ استدلال هفتم:

[ارجاع پیامبر (ص) مردم را به افرادی که مجتهد نبوده اند] ما گفتیم در آن زمان اجتهاد بسیار کم مؤونه بوده است، آیا ملاحظه نمی فرمائید که پیامبر خدا (ص) هنگامی که به معاذ می گوید «با چه قضاوت می کنی؟». وی می گوید: «با کتاب خدا و سنت رسول خدا» و این می فهماند که اجتهاد در آن زمان ها چیزی جز فهم کتاب و سنت و استنباط از آن دو نبوده است، و این مطلبی است شایان توجه.

پاسخ استدلال هشتم:

ظاهر مقبوله و مشهوره اینست که قضاوت را شرعا در کسی که واجد شرایط مذکوره در روایت است محصور نموده، چرا که ظهور این دو روایت در مقام تحدید و بیان شرایط قاضی است و درصدد است کسی را که جایز است محاکمات را به نزد وی برد، شرعا مشخص کند، نه اینکه بخواهد بیان کند که امام (ع) چه کسی را شخصا بدین مقام منصوب فرموده است، البته در اینجا نکته ای است شایان تأمل. [و آن نکته خدشه در فهم انحصار از دو روایت می باشد].

پاسخ استدلال نهم:

[عموم ولایت فقیه] پاسخ استدلال نهم از پاسخ هشتم روشن می گردد، و تفصیل این مطلب را در مباحث آینده نیز مورد بحث قرار خواهیم داد.

پاسخ استدلال دهم:

و اما آنچه را بعنوان دلیل دهم یادآور شدیم که ایشان اجماع ادعا شده در این مورد را نفی فرمود، ظاهرا این مطلب درستی است اما نه بخاطر وجود افرادی که خلاف آن را گفته اند،- چنانچه از نقل کلام مبسوط این معنی برداشت می شد- بلکه از این روی

که ملاک در حجیت اجماع چنانچه بارها گفته شد این است که موجب حدس قطعی از قول معصوم باشد، و تصور و تحقق چنین اجماعی در اینجا مشکل است. چرا که اصولاً بسیاری از قدما متعرض این مسأله نشده اند، گرچه برخی یادآور شده اند. ولی با این وصف اگر اجماع هم ثابت نشود، پس از اثبات اقتضاء اصل [عدم جواز قضاوت مگر با وجود دلیل] و مقبوله که اجتهاد را معتبر می دانست، خدشه ای به نظر ما وارد نمی آید.

این نکته را نیز باید یادآور شد که ظاهر کلام مبسوط نیز بیانگر اتفاق اصحاب ما بر اعتبار اجتهاد است و کسی که قائل به عدم اعتبار آن است افرادی از اهل خلاف، نظیر ابو حنیفه و پیروانش هستند. و کلام مبسوط این چنین است:

«قضاوت منعقد نمی گردد مگر با سه شرط: اینکه از اهل علم و عدالت و کمال باشد. و برخی بجای «اهل علم» گفته اند باید اهل اجتهاد باشد. و کسی عالم نیست مگر اینکه به کتاب و سنت و اجماع و مسائل مورد اختلاف و ادبیات زبان عرب و نزد آنان [اهل سنت] به قیاس، آشنائی داشته

باشد.

اما در مورد کتاب پس نیازمند است از علوم آن به پنج دسته آشنایی داشته باشد: به عام و خاص، محکم و متشابه، مجمل و مفسر، مطلق و مقید، و ناسخ و منسوخ ...

و اما در سنت نیز نیازمند به شناخت پنج دسته است: متواتر و آحاد، مرسل و متصل، مسند و منقطع، عام و خاص، و ناسخ و منسوخ ...

و در بین ناس [فقهای سنت] کسانی هستند که تجویز کرده اند که قاضی فرد غیر عالم باشد و از علماء استفتاء کند و طبق آن قضاوت کند، و لیکن نظر صحیح نزد ما همان نظر اول است» «۱».

پس طبق نظر صاحب مبسوط (قدس سره) در بیان مفهوم عالم، واژه عالم مساوی با مجتهد مطلق است، پس ایشان در مسأله- چنانچه در جواهر به نقل از کتاب تنقیح از وی نقل نموده- سه نظر را ذکر نفرموده، بلکه دو قول را یادآور شده: یکی اعتبار اجتهاد و دیگری عدم آن، و ظاهر سخن ایشان این است که شیعه بر نظر اول اتفاق دارند و این جمله که می فرمایند: «و برخی بجای «اهل علم» گفته اند باید «اهل اجتهاد» باشد»، این

---

(۱)- مبسوط ۸/ ۹۹، ۱۰۱.

نظر سومی نیست بلکه تعبیر دیگری است از همان نظر اول، و اینکه فرمود: «در بین مردم کسانی هستند که تجویز کرده اند قاضی غیر عالم باشد» منظور وی علمای شیعه نیست بلکه منظور وی علمای اهل خلاف، نظیر ابو حنیفه و اصحاب وی هستند چنانچه گفته شد.

در هر صورت ما در بین قدمای اصحاب کسی که اجتهاد را در قاضی معتبر ندانسته باشد نمی یابیم. و ما

پیش از این [به هنگام نقل نظر فقها] مطالبی را از نهایه و مقنعه آوردیم که از آن اعتبار اجتهاد و قدرت استنباط از کتاب و سنت استفاده می شد بدون اینکه به کلمه اجتهاد تصریح شده باشد.

پاسخ استدلال یازدهم:

این برداشت مخالف ظاهر مقبوله و مشهوره است، چرا که از آن دو استفاده می شد که امام (ع) آنان را به عنوان قاضی و حاکم منصوب فرموده و صحیح نیست که بگوئیم نصب منحصر به زمان حضور است، چرا که ما نمی توانیم به تعطیل امر قضاوت و پی آمدهای آن در عصر غیبت قائل شویم و بگوئیم در طول غیبت امام زمان- عجل اللّه- اگر چه سالیان سال به طول انجامد مسلمانان از این امر ضروری که حفظ نظام و حقوق آنان بدان بستگی دارد محروم هستند. و این مطلبی است درخور توجه.

سخن یکی از اساتید در کتاب جامع المدارک:

و لکن برخی از اساتید [مرحوم آیه اللّه حاج سید احمد خوانساری]- طاب ثراه- در کتاب خویش بنام جامع المدارک در شرح کتاب مختصر النافع مطالبی آورده اند که خلاصه آن اینگونه است:

«معروف این است که قضاوت منصبی از مناصب شرعی است، زیرا حقیقت قضاوت، ولایت و سلطه است در مال و جان یا امر دیگری از امور انسان، نظیر ولایت پدر و جد، و هرگز نظیر امر به معروف و نهی از منکر نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۶۶

ولی آنچه از روایت مقبوله عمر بن حنظله بقرینه ذیل روایت، یعنی این جمله: «اگر هر یک از آن دو فردی از اصحاب ما را برگزینند و رضایت دادند که آن دو در امر آنان قضاوت کنند، ولی قضاوت آن دو با یکدیگر مختلف بود و هر دو در حدیث شما اختلاف نظر داشتند؟ حضرت فرمود: حکم آن است که عادلترین، فقیه ترین و راست گفتارترین آنان حکم کرده است» بدست می آید این است که مورد ارجاع از «شبهات حکمیّه» و از موارد اختلاف در

حکم است و قضاوت در شبهات حکمیّه با انشاء حکم و الزام از سوی حاکم متصور نیست. زیرا الزام در این مورد از ناحیه شارع مقدس ثابت است، پس معقول نیست که امر مولوی دیگری فوق آن باشد، و امر حاکم در اینجا چیزی جز ارشاد به حکم شارع نیست، نظیر امر به معروف، و اوامر فقیه در مقام بیان احکام، بلکه اوامر پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) نیز در مقام بیان احکام الهی.

پس اگر وارث و فرد بیگانه ای که میت به هنگام مرضی که به مرگ وی منجر شده چیزی به وی بخشیده، با یکدیگر به نزاع برخیزند که آیا این اموالی که مریض بخشیده از ثلث مال وی محسوب می گردد یا از اصل مال، یا اینکه وارث های میت در محروم شدن زوجه میت از زمین هائی که غیر از خانه و محل مسکونی است اختلاف پیدا کنند و حل اختلاف را به نزد فقیه ببرند و فقیه نیز به خروج این اموال از ثلث یا اصل مال و یا محروم شدن زوجه و یا محروم نشدن وی حکم کند، در این موارد بیان نظر فقیه چیزی زاید بر بیان احکام الهی نیست و البته این مقام از سوی شارع برای فقیه ثابت شده است. بر این اساس پس مقبوله به باب افتاء و استفتاء مربوط می شود نه به باب قضاوت که مشتمل بر اعمال ولایت است.

بلی در «اختلاف موضوعی» اعمال ولایت متصور است چنانچه اگر دو طرف نزاع در مورد مالی به نزاع برخیزند و یکی از آنان مدعی باشد و دیگری منکر، در این صورت پس از اقامه بینه [از سوی مدعی]

یا قسم خوردن [از سوی منکر] با قضاوت حاکم، نزاع پایان می یابد، حتی در مورد کسی که خود قطع به این دارد که خلاف می گوید، زیرا واقع برای قاضی مشخص نیست و مقصود در آن تنها رفع نزاع و تخاصم با موازین شرعی است.

علاوه بر اینکه اگر ما فرض کنیم که اختلاف در حکم کلی شرعی است، پس چگونه امکان دارد به حاکم مراجعه گردد، با اینکه حاکم و محکوم علیه بحسب اختلاف در حجت شرعی، با هم اختلاف نظر دارند- چه این اختلاف ناشی از اجتهاد باشد یا از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۶۷

تقلید-؟ و چگونه می توان حکم حاکم را در مورد کسی که او حکم را چه از طریق اجتهاد یا تقلید باطل می داند، نافذ دانست؟ و آنچه در مقبوله آمده این است که اگر حاکم طبق حکم ما حکم کرد و از وی پذیرفته نشد بی تردید حکم خدا سبک شمرده است. و محکوم علیه در شبهه حکمیّه چه بسا حکم حاکم را شرعا صحیح نداند بلکه بر خلاف نظر معصومین (ع) بداند.

و ممکن است اشکال را به وجه سومی نیز تقریر نمود و آن اینکه آنچه از ظاهر روایت بدست می آید این است که موضوع وجوب قبول و تسلیم، تشخیص این معناست که این حکم، حکم ائمه- علیهم السلام- است و ظاهرا این تشخیص نیز تشخیص دو طرف نزاع است نه تشخیص و اعتقاد حاکم، پس اگر دو طرف نزاع این معنی را تشخیص دادند، الزامی که برای آنان حاصل می شود از این ناحیه است نه از ناحیه حکم حاکم، پس در این صورت حکم حاکم از قبیل امر

به معروف و نهی از منکر می شود نه از باب اعمال ولایت. و در این مورد فرق نمی کند که حاکم مجتهد مطلق باشد یا متجزی یا مقلد، زیرا دو طرف نزاع جز آنچه به نظر و اعتقاد آنان حکم خداوند است را، اخذ نمی کنند. پس در هر صورت مقبوله به باب افتاء مربوط می شود نه به باب قضاوت.

پس اگر گفته شود: اینکه حضرت می فرماید: «من او را حاکم بر شما قرار دادم» ظهور در جعل منصب قضاوت دارد، نه افتاء.

در پاسخ باید گفت: شاید جعل در اینجا به معنی قول و تعریف است چنانچه به نقل از کتاب لسان العرب به نقل از زجاج در مورد آیه شریفه «وَ جَعَلُوا الْمَلائِکَةَ الَّذِینَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمٰنِ إِناثاً» گفته شد [که جعل در آنجا به معنی قول و تعریف است نه به معنی جعل مقام و منصب]» «۱».

کلام ایشان در اینجا همراه با توضیحی از ما پایان پذیرفت.

اما اشکال ایشان- طاب ثراه- را به چند طریق می توان پاسخ گفت:

اولا: ظاهر گفتار سائل که می گوید: «بین آن دو منازعه ای در دین یا میراث وجود داشت» این است که نزاع در موضوع بوده است نه در حکم، زیرا اختلاف و نزاع در دین

---

(۱)- جامع المدارک ۶/ ۳.

(قرض) غالبا در موضوع [اصل قرض] واقع می شود نه در حکم. و ظاهر فرمایش حضرت (ع) که می فرماید: پس من او را حاکم بین شما قرار دادم» نیز این است که آن حضرت جعل منصب فرموده، و احتمال اینکه جعل به معنی قول و تعریف باشد بسیار بعید است.

پس مقبوله مشتمل بر سه بخش است:

بخش اول روایت، مربوط به باب قضاوت در موضوعات یا مفهومی فراتر از موضوعات و احکام است. بخش میانی روایت، یعنی جمله: «اگر هر یک از افراد فردی را به حکمیت برگزید ...» مربوط به اختلاف مجتهدین در حکم و برتری یکی از آنها بر دیگری به افقهیت و سایر امتیازات است. و بخش پایانی روایت، به باب اختلاف دو حدیث و بیان مرجحات حدیث از قبیل شهرت و موافقت آن با کتاب و سایر مرجحات، مربوط می شود، که می توان به آن مراجعه نمود. و اینکه یک روایت، احکام و مسائل متعدد و مختلفی را در برداشته باشد موارد آن در روایات کم نیست، چنانچه با تتبع و بررسی می توان به بسیاری از اینگونه روایات دست یافت.

ثانیا: ما فرمایش اخیر ایشان را صحیح نمی دانیم، زیرا مراد این نیست که دو طرف نزاع تشخیص بدهند که در هر واقعه ای حکم حاکم همان حکم ائمه- علیهم السلام- است، بلکه مراد این است که حکم حاکم مستند به گفتار آنان- علیهم السلام- باشد، در مقابل احکامی که مستند به قیاس و استحسانهای ظنی بوده است، چنانچه نهی آن حضرت از رجوع به قاضی های جور، و ارجاع آن حضرت به کسی که راوی حدیث آنان است و در حلال و حرام آنان نظر می افکند، گواه بر همین مدعاست. پس اگر حاکم از شیعیان ائمه- علیهم السلام- باشد، بی تردید حکم وی نیز از ناحیه آنان محسوب می گردد.

ثالثا: اینکه امر و نهی در امر به معروف و نهی از منکر ارشادی باشد قابل منع است، بلکه شاید مولوی باشد که بر امر و نهی شارع تأکید گذارده است، چنانچه شاید به

همین معنی دلالت داشته باشد گفتار خداوند متعال که می فرماید: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» که در اینجا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۶۹

خداوند سبحان امر و نهی را پس از اثبات مرتبه ای از ولایت برای هر یک از افراد بر دیگران ذکر فرموده، تا هر کس این حق را داشته باشد که دیگری را امر به معروف و نهی از منکر کند.

و شاید قضاوت در شبهات حکمیه و اختلاف حکمی نیز به همین گونه بوده و نافذ و واجب الاطاعه باشد. پس اگر فرض شود که زوجه و سایر ورثه در اراضی «غیر رباع» (غیر زمین خانه) به حسب حکم شرعی چه اجتهادا یا تقلیدا اختلاف کردند، آیا برای فصل خصومت راهی جز مراجعه به قاضی عادل مجتهد، که بین آنان قضاوت کند و اختلافشان را از بین ببرد- اگر چه فتوای وی مخالف فتوای یکی از دو طرف نزاع یا مرجع او باشد- وجود دارد؟

پس بطور خلاصه ابتدای روایت قطعا مربوط به باب قضاوت است، چنانچه از ظاهر آن همین معنی استفاده گردید.

از آنچه به تفصیل یادآور شدیم روشن شد که ممکن است به همه آنچه در جواهر برای جواز تصدی مقلد برای امر قضاوت استدلال گردید، خدشه وارد نمود.

سخن فاضل نراقی در مستند:

در کتاب مستند پس از آنکه اعتبار اجتهاد را به مشهور فقها نسبت می دهد و برای اشتراط آن به: «اجماع منقول» و به «اصل» و به «اشتراط اذن و ثبوت آن برای مجتهد و عدم ثبوت آن برای غیر مجتهد»، استدلال می کند، مطالبی می فرماید که خلاصه آن اینگونه است:

«اگر منظور ایشان نفی قضاوت غیر

مجتهـدی است که از هیـچ مجتهـدی- چه زنـده و چه مرده- تقلید ننموده بلکه به ظواهر اخبار و کتب فقها مراجعه کرده بدون اینکه قوت اجتهاد داشته باشد. در این صورت نظر ایشان صحیح است و هیچ شکی در آن روا نیست.

امـا اگر مراد آنان [فقها] نفی قضاوت غیر مجتهـد است بصورت مطلق، در این صورت پس از آنکه عـدم حجیت اجماع منقول روشن گردید، ما به ضعف دلایل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۰

مورد اسـتناد آنـان پی خواهیم برد، چرا که مقلـد اگر فتوای مجتهـد را در همه جزئیـات مسأله مورد اختلاف بین دو مقلـد یك مجتهـد بدانـد، در این صورت وی به حکم خداونـد در مورد این دو فرد آگـاه است، و او با اینکه مقلـد است و لیکن به حکم شـارع در حق این دو، عـارف و آگـاه است، پس طبق روایـات، عـالم به حکم است و برای قضـاوت مأذون، و از تحت سـیطره اصـل خارج است «۱»، مگر اینکه اجمـاعی بر خلاـف آن محقق گردد. که چنین اجمـاعی نیز به اثبـات نرسـیده است. علاوه بر اینکه سخنان اکثر فقهای متقدم، از ذکر کلمه مجتهد یا چیزی که مرادف آن باشد تهی است.

مگر اینکه گفته شـود: که اکـثر این روایـات اگر چه مطلق است و شامـل مقلـد بـا خصوصـیاتی که ذکر شـد می گردد ولی در مقبوله، جمله: «کسـی که حـدیث ما را روایت کنـد» و در توقیع شـریف «به راویان احادیث ما مراجعه کنیـد» آمـده که مقید به اجتهاد است زیرا متبادر از راوی حدیث کسی است که دارای قدرت استنباط است و می تواند احکام را به همان شکل که

مورد رضایت شارع است از روایات استخراج کند.

و باز دلالت بر تخصیص [تخصیص قضاوت به مجتهد] دارد روایتی که در مصباح الشریعه «۲» آمده است- البته ضعف سند وی با آنچه گفته شد جبران می گردد- آن روایت اینگونه است که امیر المؤمنین (ع) به شخصی که قضاوت می کرد فرمود: آیا ناسخ را از منسوخ بازمی شناسی؟ گفت: خیر: فرمود: آیا در مثلهای قرآن، مراد خداوند عز و جل را در می یابی؟ گفت: خیر. فرمود: در این صورت هم خود هلاک شده و هم دیگران را به هلاکت می افکنی کسی که در مسائل شرعی ابراز نظر می کند نیازمند است که معانی قرآن و حقایق سنت و جایگاه (یا باطن خ. ل) اشارات و آداب و اجماع و اختلاف ها را بداند، و بر اصول مسائل اجتماعی و اختلافی وقوف داشته باشد، آنگاه باید دارای حسن اختیار باشد، آنگاه نیازمند عمل صالح است، آنگاه حکمت، آنگاه تقوی.

و امام صادق (ع) فرمود: ابراز نظر و فتوا برای کسی که مسائل را با صفای سر و اخلاص عمل و کردار آشکار، و برهان الهی در هر حال از خداوند- عز و جل- دریافت

---

(۱)- مراد از اصل همان عدم حجیت و اعتبار قضاوت فردی برای فرد دیگر است زیرا قضاوت یک نوع سلطه و ولایت بر دیگری است که اصل اولی بر نبودن چنین حقی برای افراد بود و قدر مسلم خروج فرد مجتهد از این اصل می باشد. (مقرر)

(۲)- مصباح الشریعه/ ۴۱- ۴۲، باب ۶۳ در مبحث فتوا. (- ط بیروت/ ۱۶- ۱۷، باب ۶).

نکرده است، روا و جایز نیست، زیرا آن کس که

فتوی صادر می کند در واقع حکم کرده، و حکم جز با اجازه خداوند و برهان وی صحیح نیست» «۱».

در ارتباط با فرمایشات ایشان- قدس سرّه- باید گفت: اینکه ایشان عنوان عارف عالم را بر مقلد، صادق می دانند از فردی همانند ایشان بسیار بعید است، بخصوص کلمه «عارف» چرا که سابقا اشاره کردیم کلمه عارف جز بر کسی که به همه خصوصیات و ممیزات یک شی ء احاطه داشته باشد اطلاق نمی گردد، و مقلد اینگونه نیست.

و بعیدتر اینکه روایات وارده در فضیلت علماء و لزوم مراجعه به آنان- که برای ولایت و اذن در قضاء به آنها استناد شده است- را، شامل کسی که از راه تقلید به احکام دست یافته است نیز بدانیم!

و اما آن روایتی که کشی درباره «عروه قتات» به سند خود از احمد بن فضل کناسی روایت کرده که گفت امام صادق (ع) فرمود: «چه چیز از شما به من رسیده؟ گفتم در چه مورد؟ فرمود: به من خبر رسیده که شما در کناسه شخصی را به قضاوت گمارده اید؟ گفتم بلی فدایت گردم این یک شخصی است به نام «عروه قتات» که بهره ای از عقل و خرد «۲» دارد، ما اطراف او گرد می آییم با او سخن می گوئیم و حل مشکلات خود را از او جویا می شویم، آنگاه آنها را خدمت شما عرضه می کنم. حضرت فرمود اشکالی ندارد» «۳».

---

(۱)- قال الصادق (ع): «لا- یحل الفتیا لمن لا یستفتی (لا یصطفی خ. ل) من اللّه- عز و جل- بصفاء سره و اخلاص عمله و علانیته و برهان من ربه فی کل حال، لان من افتی فقد حکم و الحکم لا یصح الا باذن من

اللّه و برهانه.

(المستند ۲/ ۵۱۷).

(۲)- قابل توجه است که در اینجا راوی روایت در پاسخ امام (ع) بر روی ویژگی عقل برای قضاوت انگشت گذاشته، و برای کشف حقایق و رساندن حق به حقدار چه بسا در قاضی این ویژگی از علم هم مقدم باشد.

(الف- م، جلسه ۱۵۱ درس)

(۳)- احمد بن الفضل الکناسی، قال: قال لی ابو عبد اللّه (ع): ای شی ء بلغنی عنکم؟ «قلت: ما هو؟ قال: بلغنی انکم اقعدتم قاضیا بالکناسه. قال: قلت: نعم جعلت فداک، ذاک الرجل یقال له: عروه القتات و هو رجل له حظّ من عقل نجتمع عنده فنتکلم و نتسائل ثم نرد ذلک الیک. قال: لا باس. (اختیار معرفه الرجال/ ۳۷۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۲

این روایت نیز بر جواز تصدی شخص غیر مجتهد به قضاوت دلالت ندارد، بلکه دلالت آن بر عدم جواز روشن تر است، که از اعتراض امام (ع) و پاسخ راوی مشخص می شود و از آن استفاده می شود که وی به قضاوت قطعی در مسائل نمی پرداخته است.

و این مطلبی است درخور توجه.

۶- آیا فقیه می تواند مقلد را به قضاوت منصوب کند؟

ممکن است گفته شود دلیل هائی که دلالت بر اذن در قضا دارد اگر چه قضاوت را مختص فقها و مجتهدین دانسته است و لکن مجتهدی که در قضاوت مأذون است می تواند مقلد خویش را که از راه تقلید به مسائل قضاوت آگاه است، به مسند قضاوت بگمارد، بر اساس این استدلال که: پیامبر (ص) و وصی وی به مقتضای ولایت مطلقه می توانند هر فردی را و لو اینکه مجتهد نباشد به مقام قضاوت منصوب کنند. و با استناد به عموم ادله ولایت و نیابت که هر چه برای پیامبر و وصی پیامبر

[در مسائل اجتماعی- حکومتی] ثابت است برای فقیه جامع الشرائط نیز ثابت می باشد فقیه نیز می تواند غیر مجتهد را به قضاوت منصوب نماید.

اگر گفته شود: این معنی مسلم نیست که شخص معمولی [غیر مجتهد] را از سوی پیامبر (ص) یا وصی وی بتوان به قضاوت منصوب نمود چرا که مقبوله [عمر بن حنظله] دلالت بر اعتبار اجتهاد در فرد منصوب از سوی ائمه (ع) دارد.

در پاسخ باید گفت: مقبوله به چیزی جز نصب فقیه دلالت ندارد، و اما اینکه این یک الزام شرعی است و فقاهت به حکم شرع معتبر است، این از کجا استفاده شده است.

شاید امام صادق (ع) آنگاه که خواسته اند به صورت عام قاضی منصوب کنند در نصب خویش جانب احتیاط را رعایت فرموده، و غیر فقیه را به قضاوت نگماشته اند، برای اینکه مبادا افراد نااهل از این مقام سوء استفاده کنند. بر این اساس پس مانعی ندارد که شخص غیر فقیه نیز به حسب شرع بدین مقام منصوب شود، به ویژه اگر فردی باشد که زیر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۳

نظر و اشراف والی به قضاوت بپردازد، چنانچه شریح قاضی نیز تحت اشراف امیر المؤمنین (ع) بدین کار پرداخت.

و لکن باز ممکن است گفته شود: مقبوله چنانچه گفته شد ظهور در این دارد که امام (ع) درصدد بیان شرایط قاضی و ویژگی های کسی که شرعا می توان برای قضاوت به وی مراجعه نمود بوده نه صرف بیان شرایط کسی که از سوی شخص وی به قضاوت منصوب شده، علاوه بر اینکه آنچه از دو خبر سلیمان بن خالد و اسحاق بن عمار- که پیش از این خوانده شد- استفاده

می شـد این بود که قضاوت شـرعا به پیامبر و وصـی وی اختصاص دارد، و دیگران اهلیت آن را ندارنـد، منتهای امر فقیه جامع الشـرائط، با استناد به دلائلی، از آنها استثناء شده، و دلیلی بر استثناء دیگران [از عدم صلاحیت برای قضاوت] وجود ندارد [پس غیر فقیه نمی تواند به قضاوت گمارده شود]. بلکه شاید بتوان گفت فقیه نیز خود از مصادیق وصـی است، چرا که وصیّ وصیّ است، به مقتضای ادله ولایت، به ویژه حـدیث «اللهم ارحم خلفائی» پس بطور کلی اسـتثنائی در کار نیست، و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

در هر صورت دلیلی بر صـحت قضاوت مقلد و استثناء وی وجود ندارد. و عموم دلیل ولایت در اینجا کافی نیست، زیرا ولایت در چیزی که مشـروع نیست متحقق نمی شود و مقتضای مفهوم حصـر در دو خبر فوق عـدم مشـروعیت قضاوت در غیر پیامبر و وصـی است. پس بین دو دلیـل [عموم دلیـل ولایـت و دلالـت دو خبر مـذکور] عموم من وجه است، پس هر دو در نصب مقلد برای قضاوت تعارض دارند، زیرا مقتضای عموم ولایت، مشـروعیت [جعل قضاوت برای مقلد] است، و مقتضای مفهوم حصـر، عـدم مشـروعیت آن است. [پس به هیـچ یـک نمی توان اسـتدلال نمود] و بعـد از تساقـط هر دو دلیل، به اصل در مسأله بازمی گردیم که مقتضای آن صحیح و مشروع نبودن قضاوت غیر مجتهد است، و در این نکته ای است درخور تأمل.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۴

۷- آیا مجتهد می تواند غیر مجتهد را در قضاوت وکالت دهد؟

[تمسک به اطلاق ادله وکالت]

ممکن است گفته شود: بر فرض که ما پذیرفتیم قضاوت منصبی است که برای غیر فقیه شایسـته نیست، و لکن فقیه می تواند بر اساس اطلاق ادله وکالت، شخص مقلدی

را که از طریق تقلید به مسائل قضاوت آگاه است برای انجام قضاوت وکالت دهد، و در واقع وی به نیابت از فقیهی که در این کار او را وکیل کرده این مسئولیت را به انجام رساند.

و شاید گفتار امام (ع) هم در قضیه دزدی که بر زنی وارد شد و فرزندش را به قتل رساند و حضرت به راوی فرمود: «اقض علی هذا کما وصفت لک «۱»- آن گونه که من برای تو تشریح کردم قضاوت کن-» از همین قبیل باشد.

ولی از این استدلال بدین گونه پاسخ گفته شده: که آنگونه که پنداشته شده ادله وکالت دارای اطلاق نیست، زیرا ادله وکالت که می توان بدان استناد نمود از این قبیل است:

الف: صحیحه معاویه بن وهب و جابر بن یزید، جمیعا از امام صادق (ع) که فرمود:

«کسی که فردی را برای اجرای امری از امور وکالت دهد، وکالت وی پابرجاست تا هنگامی که به وی خبر دهد که دیگر وکیل وی نیست همانگونه که اصل وکالت را به وی اعلام کرده بود» «۲».

ب: صحیحه هشام بن سالم، از امام صادق (ع) در مورد فردی که شخص دیگری را در انجام امری از امور وکیل خود نموده بود ... فرمود:

«بلی وکیل آنگاه که وکالت را پذیرفت آنگاه از جای خود برخاست مسأله تمام است و وکالت بحال خود باقی است تا آنگاه که توسط فرد مورد اطمینانی خبر عزل وی به وی برسد یا اینکه بصورت رودررو شخص موکل وی را از وکالت عزل کند» «۳».

---

(۱)- وسائل ۱۹/ ۴۵، ابواب قصاص نفس، باب ۲۳، حدیث ۲.

(۲)- من وکّل رجلا علی امضاء امر من الامور فالوکاله ثابته ابدا

حتی یعلمه بالخروج منها کما اعلمه بالدخول فیها. (وسائل ۱۳/ ۲۸۵، احکام وکالت، باب ۱، حدیث ۱).

(۳)- نعم، ان الوکیل اذا وکّل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا و الوکاله ثابته حتی یبلغه العزل عن الوکاله بثقه یبلغه او یشافه بالعزل عن الوکاله. (وسائل ۱۳/ ۲۸۶، احکام وکالت، باب ۲، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۵

و تمسک به اطلاق این دو روایت متوقف بر این است که آنها در مقام بیان از این جهت نیز باشند، و حال اینکه این دو روایت در مقام بیان این معنی نیستند که در چه چیزهائی وکالت هست تا بتوان از آن استفاده عموم و اطلاق نمود بلکه فقط این نکته را بیان می دارند که وکالت پس از ثبوت آن تا هنگامی که حکم عزل نرسیده باشد بحال خود باقی است.

و توهم این معنی که وکالت از امور عقلائی است که نیاز به دلیل شرعی ندارد و صرف عدم ردع از سوی شارع کافی است، سخن درستی نیست. چرا که:

اولا: تمسک به بناء عقلاء در مواردی صحیح است که سیره و بناء آنان حتی در عصر پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) پابرجا باشد، چنانچه وکالت در عقود [قراردادهای طرفینی] و ایقاعات [قراردادهای یک طرفه] و اینگونه موارد وجود داشته است. و اما وکالت در قضاوت چیزی نبوده که در آن زمان ها متعارف باشد. و اینکه در برخی مصادیق وکالت، سیره و امضاء شارع به اثبات برسد برای اثبات آن در سایر موارد کافی نیست.

و ثانیا: بر فرض ثبوت سیره، دلایلی که بر حصر قضاوت در پیامبر و وصی وارد شده و نیز مقبوله و

روایات نظیر آن در ردع این نوع وکالت از سوی شارع کافی است.

خلاصه کلام:

از آنچه تاکنون با همه طول و تفصیل آن گفته شد بطور خلاصه چنین می توان نتیجه گیری نمود که قضاوت اولا و بالذات از آن خداوند تعالی و پیامبر و اوصیاء اوست، و ثبوت آن برای دیگران نیازمند به دلیل است. و اصل این است که دیگران حق قضاوت ندارند مگر با اجازه و اذن آنان که این حق برای آنان مسلم است، و در عصر غیبت آنکه بطور مسلم و متیقن این مقام برای وی ثابت شده فقها هستند، و شاهد و گواه بر این معنی است مقبوله و مشهوره و سایر ادله در این زمینه.

و احتیاط نیز- که عقل و شرع در باب دماء و اموال و آبرو و حیثیت افراد بدان حکم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۶

می کند- اقتضاء دارد که این شرط [اجتهاد] رعایت گردد «۱».

شما ملاحظه می فرمائید که «شریح» با همه سابقه ای که در امر قضاوت دارد امیر المؤمنین (ع) با وی شرط می کند که حکمی را به مرحله اجراء نگذارد تا از نظر آن حضرت بگذراند. چنانچه در صحیحه هشام بن سالم، از امام صادق (ع) آمده که آن حضرت فرمود: «چون امیر المؤمنین (ع) شریح را به قضاوت گماشت با وی شرط کرد که حکم خود را به اجراء نگذارد تا از نظر وی بگذراند» «۲» که در اینجا آن حضرت (ع) به اهمیت امر قضاوت توجه ویژه ای مبذول فرموده، از آن روی که این کار ارتباط بسیار عمیق با نفوس محترمه و حیثیت و آبرو و اموال مردم دارد و واجب است کمال

دقت و احتیاط در آن مبذول گردد.

بر این اساس پس اگر در زمانی به تعداد محکمه های قضائی قاضی مجتهد واجد شرایط یافت نگردد، چنانچه در عصر ما [پس از پیروزی انقلاب اسلامی] اینگونه است پس احوط- اگر نگوئیم اقوی- این است که برخی افراد که از موازین قضا اجمالا مطلع هستند و توان دارند- و لو از طریق تقلید- امر تحقیق و مقدمات کار را آماده کنند، آنگاه امر قضاوت و حکم قطعی را به قاضی مجتهد واجد شرایط واگذار کنند. و بر مجتهدین نیز واجب است که این مسئولیت را بپذیرند و آن را در حد کفایت قبول کنند و این مطلبی است روشن و شایان توجه «۳».

---

(۱)- البته آنچه از اجتهاد در تأمین هدف شارع مقدس نسبت به اموال و دماء و آبروی افراد مهم تر است دیانت و تقوای قاضی است زیرا تجربه عملی نشان داده که تجاوز به حریم دماء و آبرو و اموال مردم بیشتر از ناحیه فقدان شرط عدالت و تقوا است تا از ناحیه اجتهاد قاضی). (مقرر)

(۲)- لما ولی امیر المؤمنین (ع) شریحا القضاء اشترط علیه ان لا ینفذ القضاء حتی یعرضه علیه. (وسائل ۱۸/ ۶، ابواب صفات قاضی، باب ۳، حدیث ۱).

(۳)- حالا حکومت اسلامی شده است و چند هزار مجتهد عالم عاقل آگاه به اوضاع زمان نیاز داریم و شرایط هم جوری بوده که در زمان حاکمیت رضا شاه و پسرش اوضاع حوزه های علمیه از رونق افتاد و زمینه برای پرورش افراد فراهم نگردید. سابقا در شهرهای کوچك ایران هم مجتهدهای بسیار بوده اند مثلا در همین اصفهان، مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمود وقتی که از اصفهان به

نجف رفتم، با اینکه در نجف

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۷

البته اگر به هر دلیل در این حد هم امکان پذیر نبود، چون حکومت اسلامی بدون قوه قضائیه امکان پذیر نیست و بسا تعطیل امر قضا و سهل انگاری در آن، زیان و خسارت بسیاری به پیکره حکومت وارد می آید بگونه ای که از این طریق برای کیان اسلام و مسلمین احساس خطر می شود در این صورت جایز و بلکه واجب است که فقیه متصدی حکومت اسلامی برخی افراد ملتزم به موازین اسلام و محتاط در این زمینه را که بر قوانین قضاوت و لو از طریق تقلید آگاهی دارند برای انجام این مسئولیت منصوب کند، یا در حد ضرورت به آنان وکالت دهد و لکن مراقب اعمال آنان باشد که بر فرض خطاء، اشتباهات آنان را جبران کند «۱».

جهت و علت این نظر نیز پس از فرض ضرورت و اهمیت مسأله روشن است.

و باب تزاحم در فقه باب گسترده ای است که با آن بسیاری از حوادث واقعه و مشکلات

- بزرگانی همانند مرحوم آخوند و دیگران بودند ولی می خواهم بگویم که علمای اصفهان نسبت به علمای نجف (و سر را تکان داد یعنی بالاتر بودند یا کمتر نبودند) در مشهد، در تبریز و سایر استانها و شهرستانها علمای بسیار بودند، ولی متأسفانه مدتی فترت ایجاد شد و حالا امیدواریم ان شاء اللّه با این شور و شوقی که ایجاد شده زمینه فراهم بشود که افراد و مجتهدین بیشتری در حوزه ها تربیت شوند. منافاتی ندارد که انسان در سیاست دخالت کند، نسبت به مسائل روز هم واقف باشد در عین حال درس هم خوب بخواند، ان شاء

اللّه در آینـده افرادی تربیت بشونـد که در رشـته های مختلف درس خوانده باشـند و درس آنان با نیاز زمان و فرهنگ روز هم تطبیق بکنـد، بشـکلی که دانشـگاه رفته ها هم از آنها اسـتفاده کنند، پس باید یک سـری مسائل علاوه بر فقه و اصول هم وارد باشـیم، فلسـفه بدانیم قرآن و حدیث را وارد باشـیم، عقل اجتماعی داشـته باشـیم. معاشرت و برخوردمان خوب باشد، اگر طلبه هـای خوب و کسـانی که در خـط و آگاه هسـتند خوب درس نخواننـد ممکن است درس را کسانی که نااهلنـد بخواننـد و آن وقت آینده خوبی نخواهیم داشت، چنانچه در دانشـگاه ها هم همین شکل است در آنجا هم اگر بچه های خوب درس نخوانند و مرتـب بگوینـد می خـواهیم برویـم جبهـه [جبهـه جنـگ ایران و عراق] همین مسأله است، البته جبهه هم بایـد رفت ولی همه جوانب را باید در نظر داشت، در هر حال کشور به افراد خوش فکر و آگاه بسیار نیازمند است.

(الف- م، جلسه ۱۵۲ درس).

(۱)- و بهمین علت حضـرت اسـتاد مـد ظله اقـدام به تأسـیس دادگـاه عالی نمودنـد تا احکام سـنگین مربوط به نفوس و دماء و اموال پس از تأیید قضات این دادگاه، که معمولا در حدّ اجتهاد بودند قابل اجراء باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۷۸

نوپدید جامعه، حل و فصل می گردد «۱».

در حـدیثی از امـام صـادق (ع) منقول است که می فرمایـد: «چیزی نیست که خداونـد آن را حرام کرده باشـد مگر اینکه برای افرادی که مضطر بدان هستند حلال نموده است» «۲».

و امر قضـاوت مهم تر از امامت و رهبری جامعه نیست، که اگر فرض شود که فقیه واجـد شـرایط یافت نمی شود که مسـئولیت حکومت اسلامی

را بپذیرد، بی تردید واجب است عدول مؤمنینی که آگاه و واقف به مسائل اسلام و مسلمین هستند این مسئولیت را بپذیرند، و تعطیل حکومت اسلام جایز نیست و نباید امور مسلمانان را در هیچ شرایط به طاغیان ستمگر سپرد. و این مطلبی است شایان توجه.

۸- آیا تجزی در اجتهاد مجزی است یا خیر؟

بر فرض اعتبار اجتهاد در قاضی آیا تجزی [اجتهاد در بعضی از بخشها و موضوعات فقهی و احکام شرعی] مجزی است یا اینکه باید قاضی مجتهد مطلق باشد، و آیا می توان به هنگام وجود مجتهد مطلق و هنگام نبودن آن فرق قائل شد؟ اینها دیدگاه های متفاوت در مسأله است، که [محقق سبزواری] در کفایه الاحکام «۳» دیدگاه سوم را اختیار فرموده است.

در ارتباط با مسأله فوق باید گفت ممکن است در ابتدا به اصل فرض تجزی در

---

(۱)- بالاخره حفظ بیضه اسلام و حفظ کیان مسلمین وقتی ضرورت پیدا کرد، به هرچه توقف پیدا کرد در حد ضرورت می توان آن را تجویز کرد، اکنون که حکومت اسلامی شده اگر ما مجتهد جامع الشرائط باندازه کافی نداریم نمی شود گفت که ریگان [رئیس جمهور وقت آمریکا] بیاید قضاوت ما را به عهده بگیرد، افرادی که از صلاحیت بیشتری برخوردار هستند، زیر نظر فقیه واجد شرایط انجام این مسئولیت را به عهده می گیرند تا افراد با صلاحیت تربیت شوند. (الف- م، جلسه ۱۵۲ درس).

(۲)- لیس شی ء مما حرّم اللّه الا و قد احلّه لمن اضطرّ الیه. (وسائل ۱۶/ ۱۳۷، کتاب الایمان، باب ۱۲، حدیث ۱۸).

(۳)- کفایه الاحکام/ ۲۶۱.

اجتهاد اشکال وارد نمود، بدین بیان که اگر اجتهاد عبارت از استنباط فعلی احکام باشد بدین شکل که مجتهد

بخواهد بالفعل احکام را از ادله تفصیلی آن استخراج کند در این صورت تجزی و تبعیض [بخش کردن موضوعات و احکام] امکان پذیر است، اما اگر مراد از اجتهاد ملکه استنباط و قدرت بر استخراج احکام باشد در این صورت این یک امر بسیط است، و امر آن دائر بین وجود و عدم است و در آن تبعیض متصور نیست.

مگر اینکه گفته شود مبانی مسائل فقه بحسب آسانی و مشکلی مختلف است، و شاید استنباط برخی مسائل بر ادراک برخی مبانی مشکل و دقیق و احاطه به آن توقف داشته باشد، و برخی مبتنی بر مبانی ساده و آسان باشد، و افراد به حسب مراتب ادراک مختلف هستند پس تجزی و تبعیض امکان پذیر است، که تحقیق و بحث در این محور مسأله به جای دیگر موکول می گردد.

در هر صورت در کتاب کفایه برای اثبات این معنی که در قضاوت، تجزی در اجتهاد کافی است، به خبر ابی خدیجه از امام صادق (ع) استناد نموده که آن حضرت می فرماید: «بنگرید به فردی از خود، که چیزی از قضایای ما را می داند، او را در بین خود بگمارید، که من او را قاضی شما قرار دادم، پس محاکمات خود را به نزد وی ببرید» «۱».

و منطوق مقبوله عمر بن حنظله هم که ظهور در اعتبار اجتهاد مطلق دارد با این روایت [روایت ابی خدیجه] متعارض نیست بلکه مفهوم آن با آن معارض است، پس منطوق خبر ابی خدیجه بخاطر ظهور قوی تر آن، مقدّم بر مفهوم مقبوله است. و در واقع می توان گفت اطلاق مفهوم مقبوله با منطوق مشهوره تخصیص می خورد.

و لکن اشکالی که بر این استدلال وارد است

این است که اولا: اطلاق خبر (ابی خدیجه) مقتضی کفایت تجزی است اگر چه متمکن از مجتهد مطلق باشیم. [پس

---

(۱)- انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا، فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسائل ۱۸/ ۴، ابواب صفات قاضی، باب ۱ حدیث ۵).

تفصیل ایشان در مسأله صحیح نیست] و ثانیا: خبر ابی خدیجه به نقل دیگری نیز بدین گونه روایت شده: «در بین خود فردی را که حلال و حرام ما را می داند بگمارید، که من او را قاضی قرار دادم» «۱» [که در آن جمله چیزی از قضایای ما را می داند نیامده] و ظاهر آن نظیر مقبوله این است که اجتهاد مطلق معتبر است.

و اگر بخواهیم بگوئیم که این دو نقل، دو روایت مستقل است که بصورت جدا از معصوم صادر شده و هر یک را بصورت جدا می توان مورد استدلال قرار داد، این یک امر مشکلی است، زیرا به احتمال قریب به یقین این دو نقل، یک روایت بوده که از ناحیه راویان در نقل اختلاف پیش آمده پس نمی توان در ارتباط با این مسأله به این روایت استناد نمود، پس به اصل در مسأله باید برگشت که مقتضای آن عدم کفایت متجزّی است.

و بسا ممکن است گفته شود: که از ظاهر جمله: «عرف احکامنا» و «عرف حلالنا و حرامنا» استفاده می شود که قاضی باید معرفت فعلی تفصیلی به مسائل داشته باشد، و واضح است که چنین افرادی بسیار کم یافت می گردند، پس می توان گفت در اجتهاد فعلی تجزی در اجتهاد قطعا مجزی است «۲» و این سخن بدی نیست و نکته ایست

در خور دقت.

۹– آیا در صورت امکان، تعیین اعلم الزامی است؟

محقق در قضاء شرایع می فرماید:

«اگر دو نفر در فضیلت با یکدیگر متفاوت هستند ولی هر دو شرایط معتبره در

---

(۱)– اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا. (وسائل ۱۸/ ۱۰۰، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حدیث ۶).

(۲)– زیرا محول کردن قضاوت، بر احاطه فعلی به استخراج و استنباط همه احکام اسلام، تقریبا احاله به محال است، و فقط امام صادق (ع) است که به همه مسائل احاطه فعلی دارد، پس مسلم امام (ع) این را نخواسته است بفرماید. از سوی دیگر می توان گفت: مسائل فقه به دوگونه است عمیق و غیر عمیق و برخی افراد قدرت استخراج مسائل عمیق را ندارند که در این صورت ملکه اجتهاد مقول به تشکیک و دارای افراد است و بدین شکل می توان گفت ملکه تجزی بردار است. (الف– م، جلسه ۱۵۲ درس).

قاضی را دارند در این صورت اگر فرد افضل تعیین شود جایز است ولی آیا می توان فرد مفضول [آنکه در فضیلت در مرتبه پائین تری است] را به قضاوت گمارد؟ مورد تردید است ولی ظاهرا جایز است چرا که کمبود او با نظر امام جبران می گردد» «۱».

و شهید در مسالك مطالبی را در این زمینه آورده که خلاصه آن اینچنین است:

«در اینکه مقدم داشتن اعلم ارجحیت دارد اشکالی نیست، ولی آیا الزاما باید وی را مقدم داشت؟ در این ارتباط دو نظر است که مترتب است بر اینکه آیا بر مقلد تقلید اعلم واجب است یا مخیر است بین تقلید اعلم و غیر اعلم؟ در این ارتباط برای اصولیون و فقها دو قول است.

یکی از آن دو: جواز

است، برای اینکه همه در اهلیت تقلید مشترکند و نیز مشهور است که صحابه پیامبر (ص) همه فتوا می دادند، با اینکه مشهور بود که در افضلیت مختلفند، در عین حال هیچ یک از صحابه عمل آنان را مستنکر نمی شمرد، و این یک اجماعی است از آنان.

دوم: که بین اصحاب [امامیه] مشهور است، منع است، چرا که قول اعلم اطمینان بخش تر است، و پیروی از نظر اطمینان بخش تر اقوی است. و بدان سبب که نظر فتوادهندگان نسبت به مقلد همانند ادله است، پس همانگونه که واجب است به دلیل راجح عمل نمود، تقلید افضل نیز (از نظر علمی) واجب است. و نیز به دلیل روایت عمر بن حنظله از امام صادق (ع) که صریح در این معنی است (که فرمود: الحکم ما حکم به اعلمهما و افقهما ...).

و در ادله هر یک از دو دسته اشکالاتی وجود دارد ...» «۲».

به نظر ما: اگر اختلاف دو طرف نزاع، به اختلاف در حکم شرعی کلی بازگشت کند، مترتب کردن اعتبار اعلمیت در قاضی، بر اعتبار اعلمیت در امر تقلید واضح است، و اما اگر اختلاف آن دو در موضوعات بوده و شبهه موضوعیه باشد چنانچه در اغلب دعاوی اینگونه است، پس مترتب کردن آن بر مسأله تقلید غیر واضح است.

و لکن اصل در مسأله اقتضای اعتبار اعلمیت را دارد، چرا که آن قدر متیقن است.

---

(۱)- شرایع ۴/ ۶۹.

(۲)- مسالك ۲/ ۳۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۸۲

دلایل کسانی که اعلمیت را شرط نمی دانند:

کسانی که اعلمیت را شرط نمی دانند به دوگونه استدلال می کنند:

۱- اطلاق مقبوله و مشهوره و توقیع شریف امام زمان (ع) و روایاتی نظیر اینها که از آن ولایت فقیه و اذن و اجازه

وی در قضاوت استفاده می گردد. بلکه مشهوره طبق یکی از دو نقل آن دلالت بر کفایت تجزی نیز می کند، چنانچه بحث آن پیش از این گذشت، پس «مجتهد مطلق» غیر اعلم به طریق اولی کفایت می کند.

و ادعای اینکه مقبوله و مشهوره در مقام بیان از این جهت نبوده اند بلکه در مقام بازدارندگی از رجوع به قضات جور بوده اند، صحیح نیست. زیرا ظاهرا این دو روایت در مقام بیان جنبه اثباتی و نفیی قضیه با هم بوده اند، بویژه مقبوله که مشتمل بر دو پرسش و دو پاسخ مستقل است: یکی بازداشتن از مراجعه به آنان [قضات جور] و دیگری: ارجاع به فقهای شیعه، که مباحث آن پیش از این گذشت.

۲- وجود سیره در زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) بر رجوع و ارجاع امر قضاء به هر یک از صحابه بدون لحاظ اعلمیت با اینکه روشن بود که آنان در فضیلت با یکدیگر متفاوتند.

و حتی پیامبر (ص) شخصا به برخی از صحابه برای داوری ارجاع فرمود، با اینکه خود آن حضرت وجود داشت و نیز امیر المؤمنین (ع) در بین صحابه بود و پیامبر (ص) در حق وی فرمود: «صالح ترین آنان برای قضاوت علی بن ابی طالب است» «۱».

---

(۱)- اقضاهم علی بن ابی طالب. (سنن ابن ماجه ۱/ ۵۵، مقدمه، باب ۱۱، حدیث ۱۵۴). شما ملاحظه می فرمائید که در صدر اسلام افراد غیر اعلم هم متصدی قضاوت می شده اند، عمر با اینکه می گفت «علیّ اقضانا» ولی مع ذلک اینگونه نبوده که تمام قضاوت ها را خدمت آن حضرت بیاورند در آن زمان همه اصحاب پیامبر (ص) فتوی می دادند، عایشه فتوی می داد، عبد اللّه عمر فتوا می داد عبد اللّه

مسعود فتوی می داد، در زمـان ائمه (ع) همه اصـحاب ائمه فتوی می دادنـد، در آن زمـان سـیره بر این بوده که هم به غیر اعلم ارجـاع می داده انـد و هم غیر اعلمهـا فتوی می داده انـد و هم مردم به آنـان مراجعه می کرده انـد، پیغمبر (ص) که از معاذ بن جبل اعلم بود ولی مع ذلک مسـند قضاء را به وی محول فرموده بود، در زمان امام صادق (ع) خود آن حضـرت اعلم بوده ولی مع الوصف در خبر مقبوله قضاوت را به غیر ارجاع فرموده است. (الف- م، جلسه ۱۵۳ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۸۳

دلایل اعتبار اعلمیّت:

اشاره

دلایلی که بر اعتبار اعلمیت در قاضی به آن استدلال شده چند است:

دلیل اوّل: اصل

[اصل عدم حاکمیت یک شخص بر شخص دیگر].

اشکالی که به این دلیل وارد می گردد این است که «اصل» نمی تواند در مقابل دو دلیل منکرین مقاومت کند «۱».

دلیل دوم: آنچه در جواهر آمده است

که:

« [دلیل مراجعه به اعلم] اجماعی است که از سید مرتضـی در ظاهر الـذّریعه و محقق ثانی در صـریح حواشـی جهاد شـرایع، بر وجوب بردن نزاع به نزد افضل و تقلید از وی، حکایت شده است. و بلکه بسا از ظاهر برخی کلمات اصـحاب استفاده می شود که با وجود افضل، بطور کلی ولایتی برای مفضول نیست» «۲».

اشـکالی که به سـخن ایشان وارد است این است که اجماع مفیـدی در این ارتباط به اثبات نرسـیده، بلکه آنچه قطعی است این است که چنین اجماعی وجود نداشـته چرا که این مسأله در کتاب های قـدمای اصـحاب ما اصـلا عنوان نشده و پیش از این نیز گفته شد که مقبوله و سایر روایات شامل اعلم و غیر اعلم می شود، و سـیره نیز بر همین اسـتقرار یافته است. و مؤید همین معنی است آنچه در دروس آمـده که می فرمایـد: «اگر امـام در مکـانی حضور یافت و نزاع و مرافعه ای به نزد وی برده شـد وی می توانـد قضاوت در آن را به دیگری ارجاع دهد اجماعا، همانا پیامبر (ص) در موارد مختلف حل و فصل مرافعات را به علی (ع) ارجاع می فرمود» «۳».

و باز در جواهر [در همین ارتباط] می فرماید: «اجماعی که از محقق ثانی حکایت شده تحقق نیافته، و اجماع مورد ادعای سـید مرتضی نیز مربوط به پیروی و تقلید از فرد

(۱)- زیرا دو دلیل ذکر شده در حقیقت اماره است و اماره بر اصل قطعا مقدم است. (مقرر)

(۲)- دروس/ ۱۷۱.

(۳)- دروس/

مفضول در رهبری جامعه است با وجود فرد افضل، و آن مسئله ای است غیر از آنچه اکنون مورد بحث ماست» «۱».

دلیل سوم:

قول اعلم اطمینان آورتر است [پس بر قول غیر اعلم ترجیح دارد] و ترجیح مرجوح قبیح است.

این دلیل نیز بدین گونه مورد خدشه واقع می شود که اولا- اینگونه نیست که همواره نظر اعلم اطمینان آورتر باشد، بلکه چه بسا نظر مفضول با نظر بسیاری از بزرگان اعلم و افاضلی که از دنیا رحلت کرده اند منطبق تر باشد، ثانیا بر فرض رجحان، دلیلی بر تعیّن آن نیست، بلکه ممکن است از این جهت که با جواز مراجعه به افضل و غیر افضل کار بر مردم راحت تر شود، مراجعه به مفضول رجحان یابد. چنانچه اطلاق مقبوله نیز شاهد بر همین مدعاست.

دلیل چهارم:

آنچه در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالك اشتر است که می فرماید:

«آنگاه برای قضاوت بین مردم به نظر خود افضل افراد تحت امرت را برگزین، کسی که مشکلات او را به تنگ نیاورد، و طرفین دعوی او را عصبانی نکنند، و به لغزش کشیده نشود» «۲».

اشکال این دلیل نیز این است که در این کلام دلالتی بر اعتبار اعلمیت نیست، زیرا مراد به افضل در کلام آن حضرت (ع) کسی است که متخلق به صفات پسندیده متعدد باشد که امام (ع) آنها را بر شمرده است، چنانچه با مراجعه به متن کلام آن حضرت این معنی روشن می گردد و اگر بر فرض کلام آن حضرت شامل اعلمیت نیز بشود، در مقام بیان وظیفه والی است، پس دلالتی بر تعیین تکلیف دو طرف نزاع ندارد، البته در اینجا نکته ای است شایان تأمل «۳».

---

(۱)- جواهر ۴۰/ ۴۵.

(۲)- ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الامور و لا تمحكه الخصوم و لا يتمادى فى الزلّه. (نهج

البلاغه، فیض/ ۱۰۰۹، لح ۴۳۴، نامه ۵۳).

(۳)- و آن این است که اگر اعلمیت بعنوان شرط وضعی و نه تکلیفی صرف در قاضی معتبر شد چنانچه ظاهر کلام حضرت است متخاصمین نیز نمی توانند به غیر اعلم مراجعه کنند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۸۵

دلیل پنجم:

برخی روایات که بر مقدم داشتن افقه بر دیگران دلالت دارد.

در مقبوله عمر بن حنظله آمده بود: «عرض کردم: اگر هر یک از دو طرف نزاع یکی از صحابه ما را به قضاوت انتخاب کرد و رضایت دارند که هر دو در مورد آنان نظر دهند، ولی نظر آن دو با یکدیگر اختلاف پیدا کرد، و منشأ اختلاف نظر آن دو اختلاف در حدیث [یا اختلاف در برداشت از حدیث] شما بود؟ «۱» حضرت فرمود: حکم، آن است که عادلترین، فقیه ترین، راستگوترین در گفتار و پارساترین آن دو، حکم کرده و به آنچه دیگری حکم کرده توجهی نمی شود» «۲».

و صدوق (ره) به سند خویش از داود بن حصین روایت کرده که وی از امام صادق (ع)- در مورد دو مردی که اتفاق کردند در مورد اختلافی که با یکدیگر پیدا کرده بودند قضاوت خود را به نزد دو نفر عادل مورد اتفاق خویش ببرند، ولی آن دو در قضاوت اختلاف نظر پیدا کردند- پرسش نمود، که حکم کدامیک از این دو نافذ است؟ حضرت فرمود: «آن کس که فقیه تر، و داناتر به احادیث ما، و پارساتر است، حکمش نافذ است و به نظر دیگری توجه نمی شود». این روایت را شیخ نیز نقل کرده است «۳». باز شیخ به سند خویش از موسی بن اکیل از امام صادق (ع) روایت

کرده که گفت: آن حضرت- از مردی که بین او و بین برادرش نزاعی در حقی درگرفته بود و هر دو در مورد دو نفر توافق کرده بودند که بین آنان قضاوت کنند، و آن دو در حکم اختلاف کرده بودند، مورد پرسش قرار گرفت.

---

(۱)- بسیار اتفاق می افتد که اختلاف در حکم یا فتوی منشأ آن اختلاف در احادیثی است که به دست ما رسیده، مثلا در منجزات مریض [مواردی که مریض به هنگام مرگ قسمتی از اموال خود را صلح یا هبه کند] که آیا از ثلث است یا از اصل مال، چنانچه بزرگان فرموده اند در مسأله دو روایت است، مرحوم شیخ طوسی مسأله را که عنوان می کند می فرماید: فی المسأله روایتان. (الف- م، جلسه ۱۵۴ درس).

(۲)- الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما، و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر.

(وسائل ۱۸/ ۷۵، ابواب صفات قاضی، باب ۹، حدیث ۱) در این روایت به نقل کافی اعتماد شده است (کافی ۱/ ۴۷، کتاب فضل علم، باب اختلاف حدیث، حدیث ۱۰).

(۳)- ینظر الی افقههما و اعلمهما باحادیثنا و اورعهما فینفذ حکمه، و لا یلتفت الی الآخر. (وسائل ۱۸/ ۸۰، ابواب صفات قاضی، باب ۹ حدیث ۲۰)

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۲۸۶

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۸۶

حضرت فرمود: «آنان چگونه اختلاف کرده اند؟» گفت: هر یک از آن دو بنفع فردی که وی را انتخاب کرده حکم کرده است، حضرت

فرمود: «بنگرند آن کس که عادل تر و در دین خدا فقیه تر است حکمش نافذ است» «۱».

احتمـال دارد که این هر سه روایت مربـوط به یـک مـاجرا بـوده است، زیرا کسـی که از عمر بن حنظله روایت کرده- چنـانچه ملاحظه فرمودید- داود بن حصـین است، شاید روایت صدوق نیز نقل به معنای قسـمتی از همان روایت [اول] بوده که عمر بن حنظله از سلسـله سند آن حذف شده است موسی بن اکیل [روایت سوم] نیز پرسش کننده نبوده، بلکه آنگاه که عمر بن حنظله از امام (ع) مسأله را می پرسیده در جلسه حضور داشته است.

کلام صاحب عروه و نقد آن:

صـاحب عروه در کتـاب القضـاء از بخش ملحقـات عروه پس از آنکـه ایـن معنی را انتخـاب می کنـد که فرد اعلم در شـهر، یا شهرهای نزدیک، باید به قضاوت گماشته شود در مقام استدلال می فرماید:

«از آن رو که اطلاقـات، مقیـد به اخبـاری است که بر رجوع به مرجحات به هنگام اختلاف دو حکم دلالت دارد. مرجحاتی از قبیل: فقیه ترین، راستگوترین و عادلترین بودن.

و ادعای اینکه: مورد اخبار مرجحات، که در این مقام عمده هستند، مخصوص صورتی است که هر یک از مترافعین حکمی را برگزیننـد، یـا آنجـا که طرفین به دو حکمی رضـایت دهنـد که بـا یکـدیگر اختلاف نظر دارنـد، پس برای رجوع به اعلم بطور مطلق، در اینهـا دلالـتی نیست. چنین ادعائی مورد قبول نیست، زیرا ظاهر این روایات این است که به هنگام تعارض بطور مطلق مـدار بر ارجحیت است، چنـانچه در خبر متعارضـین نیز همین گونه است بلکه در صورت علم نداشـتن به اختلاـف نیز به همین منوال است، زیرا در آنجا نیز باید بررسی شود که معارض وجود دارد یا

نه؟ لکن این

---

(۱)- ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین اللّه فیمضی حکمه. (وسائل ۱۸/ ۸۸، ابواب صفات قاضی، باب ۹، حدیث ۴۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۸۷

وقتی است که مدرک حکم، فتوی بوده و اختلاف حکمین در فتوی باشد، یعنی اختلاف آنان در حکم بخاطر اختلاف در فتوی باشد. اما در آن صورت که اصل حکم معلوم باشد و هدف، اثبات حق، با بینه و قسم و جرح و تعدیل و نظائر آن باشد، در آنجا در اخبار دلالتی بر تعین اعلم نیست» «۱».

به نظر ما: آنچه ایشان «قدس سرّه» فرموده اند: که روایات بر شبهه موضوعیه- که بیشترین موارد ترافع است- دلالت ندارد، مطلب درستی است.

اما آنچه در مورد شبهه حکمیه بطور مطلق فرموده اند می توان در آن مناقشه نمود، زیرا مورد روایات همانگونه که یادآور شده اند در آن مورد است که هر یک از طرفین حاکمی را برگزینند یا اینکه هر دو به قضاوت دو حاکم رضایت دهند ولی آنان در حکم با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند و چون جز با تعیین یکی از آنها نزاع برچیده نمی شود، پس بناچار امام (ع) مرجحات را مطرح فرموده و اعدل و افقه را مقدم شمرده است، و الا در این روایات دلالتی بر متعین بودن اختیار اعلم و افقه در ابتدای امر و عدم جواز مراجعه به غیر آنان نیست «۲».

بلکه فرض مسأله در روایت مقبوله این است که یکی از این دو غیر افقه را انتخاب کرده بوده است. و اگر این انتخاب درست نبود امام (ع) باید او را صریحا از این انتخاب منع می فرمود نه اینکه صرفا به بیان

مرجّحات اکتفا می کرد.

علاوه بر آن، آنچه از این روایات استفاده می شود ترجیح اعدل و اصدق و ... است و ما کسی را نیافتیم که از همان ابتدا به تعین اینان فتوی داده باشد «۳».

بلی، اگر ما در باب تقلید بگوئیم «تقلید اعلم» متعین است- چنانچه در

---

(۱)- ملحقات عروه الوثقی تألیف مرحوم آیه اللّه سید محمد کاظم یزدی، ۳/ ۸ و ۹، کتاب القضاء فصل ۱، مسأله ۱.

(۲)- در حقیقت افقه و اعلم بودن در اصل صحت قضاوت شرط نشده بلکه برای فیصله نزاع متخاصمین مطرح شده است. (مقرر)

(۳)- صرف فتوا ندادن به آن مجوزی برای رفع ید از ظاهر روایات صحیحه نمی باشد مگر آنکه اعراض اصحاب از آنها مطرح باشد. (مقرر)

صورت علم به اختلاف دو مجتهد- تفصیلا یا اجمالا- در مسائل مبتلا- به- این نظر اقوی است- در این صورت اگر مترافعان نسبت به حکم مسئله ای ناآگاهند و غرض آنان آگاهی یافتن از آن است، در آن صورت از همان ابتدا باید به اعلم مراجعه کنند.

و اما اگر مترافعین حکم مسأله را از طریق اجتهاد یا تقلید صحیح می دانند ولی نظر آنان متفاوت است. مثلا نظر ورثه این است که منجزات مریض [صلح و بخشش قطعی مریض در اموال خویش] از ثلث مال است و آنکه در مرض مرگ چیزی به وی بخشیده شده نظرش این است که از اصل مال است. برای تعیین تکلیف نیاز می افتد به دادگاه مراجعه کنند، در این صورت نیز دلیلی وجود ندارد که ملزم باشند به اعلم مراجعه کنند، بلکه اطلاق مقبوله و سایر روایات اقتضای عدم آن را دارد، و

اینجا نکته ایست درخور تأمل «۱».

خلاصه کلام:

خلاصه کلام اینکه: مقتضای اطلاق مقبوله و مشهوره و توقیع شریف که دلالت بر اذن در قضاء دارد همان است که صرف اجتهاد کافی است و اعلمیت معتبر نیست. و ما به دلیلی که موجب شود از این اطلاق دست برداریم، دست نیافتیم، پس ظاهرا اطلاق به قوت خود باقی است. و اگر بر فرض اعلمیت را پذیرفتیم، باز چنانچه روشن است اعلمیت در شهر یا در شهرهای نزدیک معتبر است نه اعلمیت مطلق «۲».

این خلاصه کلام است در باب قضاوت، اما در مسأله تقلید باید بحث تفصیلی آن در جای خود صورت گیرد. ولی خلاصه کلام در آن زمینه نیز این است که اگر مستند

---

(۱)- شاید علت تأمّل حضرت استاد مد ظله همان روایات مقیده باشد که در مورد شبهه حکمیه رجوع به افقه و اعلم را امام (ع) لازم می دانستند و قهرا با بودن این روایات موردی برای استناد به مقبوله باقی نمی ماند. (مقرر)

(۲)- این راه حل مربوط به زمانی است که یک نظام فراگیر در کشور برای قضاوت نباشد وگرنه ملاکی برای ترجیح اعلم فی البلد بر غیر او وجود ندارد. (مقرر):

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۸۹

تقلید روایاتی همچون توقیع شریف و روایت تفسیر امام و اخبار دیگری از این قبیل باشد، اطلاق در آن، اقتضای عموم و عدم تعین اعلم را دارد. اما اگر مستند تقلید بناء عقلاء در مراجعه جاهل هر فن به اهل خبره آن فن باشد، در این صورت تأسیس شرعی نیست، و ظاهرا عقلا در صورت علم اجمالی یا تفصیلی به اختلاف علماء در مسائل مبتلا به خویش- نظیر

مراجعه به پزشک- اعلم را بر غیر اعلم مقدم می شمارند، بلکه در همه مسائل مهم اینگونه است، مثلا مریضی که بیم تلف وی می رود مقید هستند که به پزشک متخصص مراجعه کنند، مگر در مواردی که فتوی و نظر غیر اعلم مطابق با احتیاط باشد یا از آن اطمینان و وثوق بیشتری حاصل گردد.

بلی، در مسائل ساده غیر مهم ممکن است بدلیل آسانتر بودن و یا نزدیکتر و راحت تر بودن مرجع مربوطه آنها و نظیر آن به غیر اعلم نیز مراجعه کنند.

البته روشن است که همه مسائل دینی هم نزد شارع مقدس، و هم نزد مسلمانان مهم است و «اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد» و «اصالت عدم حجیت» نیز اقتضای تعین اعلم را دارد.

۱۰- توجه ویژه اسلام به قسط و عدل و داوری به حق:

[شریعت مقدس اسلام همواره به قسط و عدل و داوری به حق توجه و عنایت ویژه ای مبذول فرموده که در اینجا به عنوان نمونه برخی آیات و روایات در این زمینه را یادآور می شویم. قابل ذکر است که ترتیب درج آیات در اینجا بدین ترتیب است که ابتداء آیات مربوط به قسط، سپس آیات مربوط به عدل و حق درج شده است].

۱- لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ، وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ «۱»- همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات

---

(۱)- حدید (۵۷)/ ۲۵.

فرستادیم و بر ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت بگرایند و آهن را که در آن هم سختی و کارزار و هم منافع بسیار برای مردم است آفریدیم.

از این آیه شریفه

استفاده می شود که یکی از اهداف اساسی بعثت پیامبران و فرستادن کتاب و وضع قوانین و موازین مقرره، اقامه قسط و داد در جامعه است، و خداوند سبحان آهن و سلاح را (یعنی قدرت نظامی را) پشتوانه تنفیذ و اجرای آن قرار داده است «۱».

۲- در آیه ای دیگر خداوند سبحان پیامبر (ص) را طرف سخن قرار می دهد و می فرماید؛ وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «۲»- و اگر بین آنان حکم کردی به قسط و عدالت حکم کن که خدا حکم کنندگان به عدل را دوست دارد.

۳- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ، وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى، وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ «۳»- ای اهل ایمان در راه خدا استوار بوده و گواه عدالت و راستی و درستی باشید و البته شما را نباید دشمنی با گروهی بر آن بدارد که از طریق عدالت بیرون روید، عدالت کنید که عدل به تقوی نزدیکتر است، و از خدا بترسید که خدا البته به هرچه می کنید آگاه است.

۴- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّهِ وَ لَوْ عَلى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ، إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللّهُ أَوْلى بِهِما، فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوى أَنْ تَعْدِلُوا، وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً «۴»- ای اهل ایمان نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید هر چند بر ضرر خود یا پدر و مادر و خویشان شما باشد. برای هر کس

---

(۱)- بر این اساس، اجتهاد و استنباط فقهاء که ورثه انبیاء می باشند و

نیز برداشت های آنان از کتاب و سنت و بینشهای آنان باید در مسیر اقامه قسط و عدالت بین مردم باشد و اگر حکمی یا فتوائی با موازین عدالت و قسط همراه نباشد خارج از محدوده هدف بعثت و امامت و فقاهت قرار گرفته است. (مقرر)

(۲)- مائده (۵)/ ۴۲.

(۳)- مائده (۵)/ ۸.

(۴)- نساء (۴)/ ۱۳۵.

شهادت می دهید چه غنی باشد یا فقیر، از هیچ یک طرفداری نکنید که خدا به رعایت حقوق آنها اولی است، پس در حکم و قضاوت پیروی هوای نفس نکنید تا مبادا از طریق حق عدول نمائید و اگر زبان را از شهادت به حق و عدالت بگردانید یا نگه دارید، همانا خدا به هر چه می کنید آگاه است.

۵- قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ «۱»- بگو پروردگارم به من فرمان داده که به قسط و عدالت رفتار کنم.

۶- فَإِنْ فٰاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُمٰا بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا، إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ «۲» پس اگر به حکم حق بازگشت با حفظ عدالت میان آنها صلح برقرار کنید و قسط را احیاء کنید که خداوند بپادارندگان قسط را دوست دارد.

۷- وَ أَوْفُوا الْکَیْلَ وَ الْمِیزٰانَ بِالْقِسْطِ، لٰا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلّٰا وُسْعَهٰا، وَ إِذٰا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ کٰانَ ذٰا قُرْبیٰ «۳»- وکیل و وزن را به تمامی دهید که ما هیچ کس را جز به قدر توانائی تکلیف نمی کنیم، و هرگاه سخنی گوئید به عدالت گوئید هر چند درباره خویشاوندان باشد.

۸- وَ نَضَعُ الْمَوٰازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیٰامَهِ فَلٰا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً، وَ إِنْ کٰانَ مِثْقٰالَ حَبَّهٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَیْنٰا بِهٰا وَ کَفیٰ بِنٰا حٰاسِبِینَ «۴»- و ما ترازوهای عدالت را برای روز قیامت

خواهیم نهاد و ستمی بر هیچ کس نخواهد شد، و اگر عملی به قدر دانه خردلی باشد به حساب آوریم، و علم ما به حسابگران کفایت خواهد کرد.

۹- لَا یَنْهَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقَاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یُخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیَارِکُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ «۵»- خدا شما را از دوستی و عدالت نسبت

---

(۱)- اعراف (۷)/ ۲۹

(۲)- حجرات (۴۹)/ ۹.

(۳)- انعام (۶)/ ۱۵۲

(۴)- انبیاء (۲۱)/ ۴۷

(۵)- ممتحنه (۶۰)/ ۸.

بآنان که با شما در دین، قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی کند، زیرا خداوند مردم عدالت گستر را بسیار دوست می دارد.

۱۰- إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلیٰ أَهْلِهَا، وَ إِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللّٰهَ نِعِمّٰا یَعِظُکُمْ بِهِ، إِنَّ اللّٰهَ کٰانَ سَمِیعاً بَصِیراً «۱»- خداوند به شما فرمان می دهد که امانتها را به اهلش واگذار کنید، و آنگاه که بین مردم حکم می رانید به عدالت حکم برانید همانا خداوند شما را پند نیکو می دهد، که خدا بهر چیز آگاه و بصیر است.

۱۱- إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسٰانِ وَ إِیتٰاءِ ذِی الْقُرْبیٰ، وَ یَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ «۲»- همانا خدا به عدل و احسان فرمان می دهد، و به عطاء خویشاوندان امر می کند و از کارهای زشت و ناپسند و تجاوز نهی می نماید و شما را پند می دهد، شاید متذکر شوید.

۱۲- فَلِذٰلِکَ فَادْعُ وَ اسْتَقِمْ کَمٰا أُمِرْتَ وَ لٰا تَتَّبِعْ أَهْوٰاءَهُمْ، وَ قُلْ آمَنْتُ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ کِتٰابٍ، وَ أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَیْنَکُمْ، اللّٰهُ رَبُّنٰا وَ رَبُّکُمْ، لَنٰا أَعْمٰالُنٰا

وَ لَكَمْ أَعْمَالُكَمْ «۳»- پس بدین سبب مردم را به راه راست دعوت کن و چنانچه مأموری پایداری کن و پیرو هوای نفس مردم مباش و به امت بگو که من به کتابی که خدا فرستاده ایمان آورده ام و مأمورم که میان شما به عدالت حکم کنم، خدای یگانه پروردگار همه ما و شماست، پاداش عمل ما بر ما و عمل شما بر شماست.

۱۳- وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْکُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَکَ مِنَ الْحَقِّ «۴»- و ما این کتاب را به حق بر تو فرستادیم که تصدیق به راستی و درستی همه کتب که در برابر اوست کرده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی می دهد، پس حکم کن میان آنها به آنچه خدا

---

(۱)- نساء (۴)/ ۵۸.

(۲)- نحل (۱۶)/ ۹۰.

(۳)- شوری (۴۲)/ ۱۵.

(۴)- مائده (۵)/ ۴۸.

فرستاد، و در اثر پیروی از خواهشهای ایشان حکم حقی را که به تو آمده وامگذار.

۱۴- يا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوىٰ فَيُضِلَّکَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ، إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ «۱»- ای داود! ما ترا در زمین خلیفه قرار دادیم، پس بین مردم به حق حکم کن و پیروی هوای مکن که ترا از راه خدا منحرف می کند، آنان که از راه خدا منحرف می شوند به عذاب سخت معذب خواهند شد، از آن روی که روز حساب را فراموش کرده اند.

و آیات دیگری که در ارتباط با دستور

برقراری عدل و قسط و داوری به حق، وارد شده است.

۱۵- در نهج البلاغه در مورد بازگرداندن اموالی که در تیول عثمان قرار داشته توسط امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«به خدا سوگند اگر دریابم که با آن اموال، زنان به ازدواج درآمده و کنیزانی تصاحب شده اند، آن را بازمی گردانم چرا که آسایش در عدل است و کسی که عدل بر وی گران باشد ستم بر وی گران بارتر است «۲».

به نظر می رسد: جهت این قضیه اینست که اگر عدالت بر نظام جامعه حاکم گردد در زیر سایه آن حقوق همه افراد و طبقات مصون و محفوظ می ماند، اما اگر جور و ستم گسترش پیدا کرد، آتشی را ماند که چون به خانه و دیار افتد خشک و تر را با هم می سوزاند.

۱۶- باز در نهج البلاغه آمده است که آن حضرت (ع) خطاب به زیاد استاندار خود بر فارس و بخشهای تابعه می فرماید:

«همواره دادگستر باش، و از خشونت و ستم بپرهیز، چرا که خشونت مردم را به گریز

---

(۱)- ص (۳۸)/ ۲۶.

(۲)- و اللّه لو وجدته قد تزوّج به النساء و ملك به الاماء لرددته، فان فی العدل سعه، و من ضاق علیه العدل، فالجور علیه اضیق (نهج البلاغه، فیض/ ۶۶ لح/ ۵۷ خطبه ۱۵).

از کشور و جلاء وطن می کشاند و ستم مردم را به شمشیر (و قیام مسلحانه) فرا می خواند» «۱».

در متن عربی این روایت «عسف» به معنی شدت در غیر حق (خشونت نابجا) و «جلاء» به معنی پراکندگی و ترک وطن و «حیف» به معنی گرایش به ستم می باشد، و ستمگری حاکم و کارگزاران وی همواره عامل

اساسی قیام و مبارزه مسلحانه مردم علیه حکومتها است.

۱۷- در اصول کافی روایتی بدین مضمون از امام صادق (ع) وارد شده است:

«عدالت شیرین تر از قند و نرمتر از حباب روی آب و خشبوتر از مشک است» «۲»

۱۸- در وسائل از ابو ابراهیم (ع) در تفسیر سخن خداوند- عز و جل- «یحیی الارض بعد موتها» آمده است:

«منظور این نیست که خداوند زمین را با باران زنده می کند، بلکه خداوند افرادی را مبعوث می کند که عدالت را زنده می کنند و زنده شدن زمین به احیاء عدالت است» «۳».

۱۹- باز در همان کتاب از پیامبر خدا (ص) روایت است که فرمود:

«یک ساعت امام عادل برتر از عبادت هفتاد سال است. و حدّی که برای خدا در زمین اقامه شود بهتر از بارندگی چهل روز است» «۴».

۲۰- در نهج البلاغه خطاب به عثمان آمده است:

«بدان برترین بندگان خدا در پیشگاه خدا، امام عادلی است که خود هدایت یافته و دیگران را هدایت می کند، پس سنتهای معلوم را اقامه می کند و بدعت های مجهول را

---

(۱)- استعمل العدل و احذر العسف و الحیف، فان العسف یعود بالجلاء و الحیف یدعو الی السیف.

(نهج البلاغه، فیض/ ۱۳۰۴، لح/ ۵۵۹، حکمت ۴۷۶.

(۲)- العدل احلی من الشهد و الین من الزبد و اطیب ریحا من المسک. (اصول کافی ۲/ ۱۴۷، کتاب ایمان و کفر، باب انصاف و عدل، حدیث ۱۵)

(۳)- لیس یحییها بالقطر، و لکن یبعث اللّه رجالا فیحیون العدل فتحیی الارض لاحیاء العدل. (وسائل ۱۸/ ۳۰۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۳).

(۴)- ساعه امام عادل افضل من عباده سبعین سنه و حدّ یقام للّه فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا.

(وسائل ۱۸/ ۳۰۸،

ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۹۵

می میراند» «۱».

۲۱- در سنن ترمذی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که فرمود:

«همانا محبوب ترین مردم در پیشگاه خداوند و نزدیکترین آنها به وی در روز قیامت امام دادگستر است، و مبغوض ترین مردم در پیشگاه خداوند و دورترین آنان از وی امام ستمگر است» «۲».

۲۲- باز در همان کتاب از آن حضرت (ص) منقول است:

«خداوند با قاضی است تا آنگاه که حق را پایمال نکرده است، پس اگر حق را زیر پا نهاد، خداوند وی را رها می کند و شیطان همراه وی می گردد» «۳».

۲۳- در وسائل از آن حضرت (ص) منقول است:

«زبان قاضی بین دو سنگ آتشین است تا بین مردم حکم براند، پس یا به بهشت او را می برد یا به آتش» «۴».

۲۴- در تفسیر مجمع البیان در تفسیر آیه شریفه: «إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِهٰا» آمده است:

«سیره نویسان نوشته اند که دو کودک، خطی را که نوشته بودند خدمت حسن بن علی (ع) آوردند و او را حکم قرار دادند تا قضاوت کند که کدام یک از دو خط نیکوتر است، در آن هنگام علی (ع) چشم به وی دوخت و فرمود: ای فرزند! دقت کن چگونه قضاوت می کنی؟ بی گمان این یک قضاوت است! و خداوند در روز قیامت از آن تو را مورد پرسش قرار خواهد داد» «۵».

---

(۱)- فاعلم ان افضل عباد اللّه عند اللّه، امام عادل هدی و هدی، فاقام سنه معلومه و امات بدعه مجهوله.

(نهج البلاغه، فیض/ ۵۲۶، لح/ ۲۳۴، خطبه ۱۶۴).

(۲)- ان احب الناس الی اللّه یوم القیامه و ادناهم منه مجلسا امام عادل، و ابغض

الناس الی اللّه- تعالی- و ابعدهم منه مجلسا امام جائر. (سنن ترمذی ۲/ ۳۹۴، ابواب احکام باب ۴، حدیث ۱۳۴۴).

(۳)- اللّه مع القاضی ما لم یجر، فاذا جار تخلّی عنه و لزمه الشیطان. (سنن ترمذی ۲/ ۳۹۵، ابواب احکام، باب ۴، حدیث ۱۳۴۵).

(۴)- لسان القاضی بین جمرتین من نار حتی یقضی بین الناس، فاما الی الجنه و اما الی النار. (وسائل ۱۸/ ۱۶۷، ابواب آداب قاضی، باب ۱۲، حدیث ۲).

(۵)- یا بنی انظر کیف تحکم، فان هذا حکم و اللّه سائلك عنه یوم القیامه. (مجمع البیان ۲/ ۶۴، جزء ۳).

ملاحظه می فرمائید که اینجا امام (ع) در ارتباط با قضاوت بین خط دو تا بچه تا چه اندازه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۹۶

۲۵- در وسائل از ابو بصیر منقول است که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود:

«کسی که در مورد دو درهم به غیر آنچه خداوند- عز و جل- نازل فرموده حکم کند، به خداوند عظیم کفر ورزیده است» «۱».

۲۶- در نهج البلاغه آمده است:

«به خدا سوگند، حق مظلوم را از ستمگرش می گیرم و ستمگر را از بینی اش می کشم تا او را به آبشخور حق بکشانم، اگر چه خود اکراه داشته باشد» «۲».

و روایات بسیار دیگری از این قبیل که در وجوب عدالت و دادگر و دادگری و ستمگر و ستمگری وارد شده که باید در کتابهای مربوطه مورد مطالعه قرار گیرد.

و البته باید توجه داشت که عدالت به معنی تساوی همه افراد در مواهب و منصبها و مسئولیتها نیست، بلکه مراد از عدالت دادن حق به حقدار و مقدم داشتن ضوابط و موازین الهی- که بر اساس طبیعت و قابلیت افراد

تنظیم شده- بر هواها و خواسته های شخصی است، و الا منصب ها و مسئولیتها همواره باید بر اساس قابلیتها تقسیم گردد و رعایت نکردن استعدادها و قابلیتها و ویژگی ها و تخصصهای اکتسابی افراد، بی تردید هم ستم بر آنان و هم ستم بر امت اسلامی است.

و ما پیش از این خواندیم که پیامبر گرامی (ص) فرمود:

«کسی که فردی را بر جمعی مسئولیت دهد و در میان آنان کسی که بیشتر مورد پسند خداوند است وجود داشته باشد بی تردید به خدا و رسول وی و مؤمنین خیانت کرده

- حساسیت نشان می دهد، آقایان قضات در نظر دادن های خود دقت داشته باشند، درست است که نیاز به قاضی است و پستهای قضاوت باید پر شود ولی معنای آن این نیست که اگر کسی این مسئولیت را به عهده گرفت بدون دقت راجع به مسائل نظر بدهد. (الف- م، جلسه ۱۵۶ درس).

(۱)- من حکم فی در همین بغیر ما انزل اللّه- عز و جل- فهو کافر باللّه العظیم. (وسائل ۱۸/ ۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۵، حدیث ۲).

(۲)- و ایم اللّه لانصفن المظلوم من ظالمه، و لأقودّن الظالم بخزامته حتی اورده منهل الحق و ان کان کارها. (نهج البلاغه، فیض/ ۴۱۷، لح/ ۱۹۴ خطبه ۱۳۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۲۹۷

است» «۱».

و در نهج البلاغه در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است:

«و هرگز نباید نیکوکار و بدکار در پیشگاه تو در یک منزلت باشند، چرا که این کار نیکوکاران را از نیکوکاری پشیمان، و بدکاران را به بدکاری تشویق می کند، هر کس را با همان چیزی که خود را بدان ملزم نموده همراهی کن» «۲».

یعنی بدکار

با عمل ناپسند خود استحقاق سرزنش و عقاب را برای خود خواسته، و نیکوکار با نیکوکاری، بزرگواری و ثواب را برای خود پسندیده است.

و تحقیقا در سایه عدالت اجتماعی و اعطاء منصب ها و مسئولیت ها بر اساس قابلیتها و تخصصها است که لیاقتها و قابلیتها رشد می کند و استعدادهای نهفته شکوفا می گردد.

البته این نکته را باید یادآور شد، که در پیشگاه قانون همه طبقات و اقشار مختلف جامعه در مسائل حقوقی و جزائی یکسانند که در محور بعدی این مبحث بصورت مستقل مورد بررسی قرار گرفته است.

۱۱- تساوی افراد در برابر قانون:

امتیازی که حکومت اسلامی بر سایر حکومتها دارد

این است که در قوانین حقوقی و جزائی اسلام فرقی بین افراد و طبقات مختلف جامعه گذاشته نشده است و همه

---

(۱)- من استعمل رجلا- من عصابه و فیهم من هو ارضی للّه منه، فقد خان اللّه و رسوله و المؤمنین. (کنز العمال ۶/ ۲۵، کتاب الاماره از قسم اقوال، باب ۱ حدیث ۱۴۶۸۷).

بر این اساس تمام عزل و نصب ها در حکومت اسلامی باید تابع صلاحیت دینی و لیاقت افراد که همواره مورد رضایت بیشتر خداوند است باشد نه سایر انگیزه ها و ملاکها. (مقرر)

(۲)- و لا- یکوننّ المحسن و المسی ء عندک بمنزله سواء، فانّ فی ذالک تزهیدا لاهل الاحسان فی الاحسان و تدریبا لاهل الإساءه علی الإساءه و الزم کلّا منهم ما الزم نفسه. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۰۰، لح/ ۴۳۰، نامه ۵۳).

در برابر آن یکسان تسلیم و خاضعند، در قضاوت اسلام بین قوی و ضعیف رئیس و مرئوس، فرمانروا و رعیت، عرب و عجم، سیاه و سفید، فقیر و غنی، و بلکه بین نیکوکار و بدکار فرقی گذاشته نشده است، قانون برای

همه آنان یکی و حاکم و محکمه یکی است.

البته برای تقوی و کرامت، قداست معنوی خاصی است که خداوند سبحان یادآور شده و می فرماید: یا أَیُّهَا النّاسُ، إِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاکُمْ «۱»- ای مردم! ما شما را از نر و ماده آفریدیم و شما را شعبه شعبه و قبیله قبیله قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، بی گمان گرامی ترین شما در پیشگاه خدا باتقواترین شماست.

و از پیامبر خدا (ص) منقول است که فرمود: ای مردم! همانا پروردگار شما یکی، و پدر شما یکی است، هیچ فضیلتی عرب را بر عجم و عجم را بر عرب، و سیاه را بر قرمز و قرمز را بر سیاه نیست، جز باتقوا» «۲».

چنانچه مقام و مسئولیت نیز بر اساس قابلیت و صلاحیت، به افراد واگذار می شود و اینگونه نیست که بی حساب و کتاب باشد- و ما پیش از این یادآور شدیم- و لکن قوانین حقوقی و جزائی همواره بصورت یکسان شامل همه می گردد، و اختلاف در قومیت و نژاد و رنگ پوست و وطن و زبان و پست و مقام تفاوتی را برای افراد جامعه به وجود نمی آورد. که نمونه ای از آیات و روایات در این زمینه را یادآور می شویم:

[نمونه ای از آیات در این زمینه]

۱- قرآن مجید در باب قصاص به نقل از تورات می فرماید: وَ کَتَبْنا عَلَیْهِمْ فِیها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَیْنَ بِالْعَیْنِ، وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ، وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ، وَ الْجُرُوحَ

---

(۱)- حجرات (۴۹)/ ۱۳.

(۲)- أیها الناس، الا ان ربکم واحد و ان اباکم واحد. الا لا فضل لعربی علی عجمی و لا عجمی علی عربی، و

لا لاسود علی احمر و لا لاحمر علی اسود الا بالتقوی. (تفسیر قرطبی ۱۶/ ۳۴۲- در تفسیر سوره حجرات)

قِصاصٌ. فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ کَفّارَةٌ لَهُ، وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ «۱»- و در تورات بر بنی اسرائیل حکم کردیم که نفس را در برابر نفس قصاص کنند و چشم را در مقابل چشم، و بینی را به بینی، و گوش را بگوش و دندان را به دندان و هر زخمی را قصاص خواهد بود، پس هرگاه کسی به جای قصاص گذشت کند کفاره گناه اوست، و هر کس بر خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند از ستمکاران خواهد بود.

که در این آیه شریفه تفاوتی بین جان انسان و جان انسان دیگر گذاشته نشده است.

[نمونه ای از روایات در این زمینه]

۲- از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمود: مردم همانند دانه های شانه برابرند «۲».

۳- و از آن حضرت است: هیچ امتی که در آن با صراحت و بدون لکنت، حق ناتوان از زورمند بازگرفته نشود، روی پاکیزگی نخواهد دید «۳».

۴- در جای دیگر آن حضرت (ص) این تساوی در برابر قانون را در ماجرائی که با شخصی بنام «سواده» برای آن حضرت اتفاق می افتد به نمایش می گذارد، آن ماجرا چنانچه در سفینه البحار آمده چنین است:

در ایامی که پیامبر اکرم (ص) بیمار بود سواده بن قیس به وی گفت. ای رسول خدا آنگاه که تو از طائف بازمی گشتی من به استقبال تو آمدم و تو بر شتر گوش شکافته [یا کندرو] خود نشسته بودی و به دست چوب دستی بود، شما آن را بالا بردی و می خواستی به

مرکبت بزنی ولی به شکم من اصابت کرد. پیامبر (ص) به وی دستور داد که از او قصاص کند، سواده گفت ای رسول خدا شکم خود را برهنه کنید، آن حضرت شکم خویش برهنه نمود، سواده گفت: اجازه می فرمائید که لبانم را به شکم شما بگذارم؟ پیامبر اجازه

---

(۱)- مائده (۵)/ ۴۵.

(۲)- الناس کأسنان المشط سواء. (الفقیه ۴/ ۳۷۹، باب نوادر، حدیث ۵۷۹۸).

(۳)- لن تقدّس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متتعتع. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۲۱، لح/ ۴۳۹، نامه ۵۳).

فرمود، سواده گفت: «پناه می برم به جایگاه قصاص از بدن مبارک پیامبر خدا در روز آتش از آتش». آنگاه آن حضرت (ص) فرمود: «ای سواده بن قیس آیا می بخشی یا قصاص می کنی؟» عرض کرد: ای پیامبر خدا گذشت می کنم، حضرت فرمود: بار خدایا از سواده بن قیس بگذر همانگونه که وی از پیامبرت محمد گذشت» «۱».

۵- در صحیح مسلم آمده است که [در ارتباط با زنی از قبیله] مخزوم که دزدی کرده بود قریش درصدد برآمدند نزد رسول خدا (ص) شفاعت کنند، گفتند چه کسی در این باره با آن حضرت (ص) سخن می گوید؟ آنگاه خود گفتند چه کسی جز اسامه که مورد علاقه رسول خدا (ص) است جرئت چنین کاری را دارد؟ پس اسامه با آن حضرت صحبت کرد، آن حضرت فرمود: «آیا در ارتباط با حدی از حدود الهی شفاعت می کنی؟» آنگاه برای مردم خطبه خواند و فرمود: «ای مردم! پیشینیان شما هلاك شدند از آن روی که اگر فرد بزرگی از آنان دزدی می کرد رهایش می گذاشتند و اگر فرد ضعیفی دزدی می کرد بر

وی حد جاری می کردند، به خدا سوگند اگر فاطمه دختر محمد نیز سرقت کرده بود دست او را می بریدم» «۲».

۶- در صحیحه محمد بن قیس، از امام باقر (ع) آمده است که فرمود:

«برای ام سلمه همسر پیامبر (ص) کنیزکی بود، وی از اموال قبیله ای دزدی کرد، او را برای قصاص به نزد پیامبر (ص) آوردند، ام سلمه برای شفاعت از وی با آن حضرت (ص) سخن گفت، پیامبر (ص) فرمود: ای ام سلمه! این حدی از حدود خداوند است که ضایع

---

(۱)- سفینه البحار ۱/ ۶۷۱. (باب سین، سواده بن قیس).

(۲)- أیها الناس، انما هلك الذین قبلکم انهم کانوا اذا سرق فیهم الشریف ترکوه و اذا سرق فیهم الضعیف اقاموا علیه الحد، و ایم اللّه لو ان فاطمه بنت محمد سرقت لقطعت یدها. (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۱۵، کتاب الحدود، باب قطع السارق الشریف و غیره، حدیث ۱۶۸۸).

این هشداری است به ما در جامعه اسلامی، اگر ملت پشتیبان حکومت نباشد حکومت شکست می خورد، ملت در مقابل تبعیضات برآشفته می شود، در جامعه نباید آفتابه دزد محاکمه شود ولی آنکه پارتی و زدوبند دارد در امان باشد. (الف- م، جلسه ۱۵۶ درس)

نمی گردد، پس دست کنیز را قطع فرمود» «۱».

۷- حلبی از امام صادق (ع) روایت نموده که گفت:

«امیر المؤمنین (ع) به عمر بن خطاب فرمود: سه چیز است که اگر حفظ کنی و بدان عمل نمائی تو را از سایر امور بی نیاز می کند، و اگر آن را رها سازی چیزی به غیر از اینها تو را سود نخواهد بخشید، گفت: ای ابو الحسن آنها چیست؟ فرمود: اقامه حدود الهی بر افراد

دور و نزدیک، قضاوت طبق کتاب خدا در دو حال رضایت و غضب و تقسیم به عدالت بین سرخ پوست و سیاه پوست. عمر گفت: بجان خودم سوگند که کوتاه و رسا گفتی» «۲».

۸- در روایتی آمده است که یکی از دختران امیر المؤمنین (ع) از علی بن ابی رافع- خزانه دار بیت المال- گردن بند جواهری که در بیت المال بود به عنوان عاریه مضمونه گرفت ... امیر المؤمنین (ع) به وی [علی بن ابی رافع] فرمود: «آیا به مسلمانان خیانت می کنی؟» گفت: پناه می برم به خدا که به مسلمانان خیانت کنم! حضرت فرمود: پس چگونه گردنبندی که در بیت المال مسلمین بوده بدون اجازه من و رضایت مسلمانان به دختر امیر المؤمنین عاریه دادی؟ گفت: ای امیر المؤمنین او دختر تو بود از من خواست که برای زینت خود آن را به وی عاریه بدهم، و من نیز به عنوان عاریه مضمونه که آن را به من بازگرداند به وی عاریه دادم، وانگهی من با مال خودم آن را ضمانت می کنم و بر من است

---

(۱)- کان لام سلمه زوج النبی (ص) امه فسرقت من قوم، فاتی بها النبی (ص) فکلمته ام سلمه فیها، فقال النبی (ص) یا ام سلمه، هذا حدّ من حدود اللّه لا یضیّع، فقطعها رسول اللّه (ص). (وسائل ۱۸/ ۳۳۲ ابواب مقدمات حدود، باب ۲۰، حدیث ۱).

(۲)- قال امیر المؤمنین (ع) لعمر بن الخطاب: ثلاث ان حفظتهن و عملت بهن کفتک ما سواهن، و ان ترکتهن لم ینفعک شی ء سواهن، قال: و ما هنّ یا ابا الحسن؟ قال: اقامه الحدود علی القریب و البعید، و الحکم بکتاب اللّه فی الرضا و السخط، و

القسم بالعدل بين الاحمر و الاسود. قال عمر: لعمری لقد اوجزت و ابلغت. (وسائل ۱۸/ ۱۵۶، ابواب آداب قاضی، باب ۱، حدیث ۲).

حاکم نباید اینگونه باشد که یک روز یمن [روز مبارک] داشته باشد و یک روز بوس [روز نحس] که در روز یمن همه را ببخشد و در روز بوس همه را مؤاخذه کند. (الف- م، جلسه ۱۵۶ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۲

که آن را سالم به جایش برگردانم.

حضرت فرمود همین امروز آن را بازگردان، و مبادا این کار تکرار شود که مورد عقوبت من قرار خواهی گرفت، و دخترم را بیش از این مؤاخذه می کنم، و اگر وی آن را به غیر عاریه مضمونه گرفته بود می دیدی که اولین زن هاشمیه بود که دست او را بخاطر سرقت قطع می کردم.

راوی گوید: این خبر به دختر آن حضرت رسید، به وی عرض کرد: ای امیر المؤمنین من دختر و پاره تن تو هستم، چه کسی سزاوارتر از من است که از این گردن بند استفاده کند؟

امیر المؤمنین (ع) به وی فرمود: ای دختر علی بن ابی طالب، خود را از حق دور مکن، آیا همه زنان مهاجرین در این عید با مثل این جواهر خود را می توانند بیارایند؟!

ابن رافع گوید: پس من گردنبد را از وی گرفته و به خزانه بازگردانم» «۱».

۹- در نامه امیر المؤمنین (ع) به یکی از فرماندارانش که اموالی را از بیت المال برداشته و گریخته بود آمده است:

«به خدا سوگند اگر حسن و حسین این کار را کرده بودند، هیچ پشتیبان و هواخواهی از ناحیه من دریافت نمی کردند، و در اراده من اثری نمی گذاردند، تا آنگاه که

حق را از آنها بستانم! و ستمهای ناروائی را که انجام داده اند دور سازم» «۲».

۱۰- در بحار به نقل از مناقب آمده است:

«به معاویه گزارش دادند که نجاشی او را هجو کرده است، معاویه دسیسه چید و افرادی را تحریک کرد که نزد علی (ع) شهادت دهند که نجاشی مشروب خورده است،

---

(۱)- تهذیب الاحکام ۱۰/ ۱۵۱ کتاب الحدود، باب الزیادات، حدیث ۳۷، وسائل ۱۸/ ۵۲۱ باب ۲۶ از ابواب سرقت، حدیث ۱. از نظر فقهی از این روایت استفاده می شود که اگر کسی از اموال عمومی و بیت المال هم دزدی بکند باید دستش قطع شود. (الف- م، جلسه ۱۵۶ درس)

(۲)- و اللّه لو ان الحسن و الحسین فعلا مثل الذی فعلت ما کانت لهما عندی هواده و لا ظفرا منی باراده حتی آخذ الحق منهما و ازیل الباطل عن مظلمتهما. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۵۷، لح/ ۴۱۴، نامه ۴۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۳

علی (ع) او را گرفت و بر وی حد شرب خمر جاری کرد، در این ارتباط تعدادی بر علی (ع) خشم گرفتند، یکی از آنان طارق بن عبد اللّه بود، وی گفت: ای امیر المؤمنین ما گمان نمی کردیم که سرکشان و فرمانبرداران و اهل تفرقه و اهل جماعت نزد فرمانروایان عاقل و با فضیلت در مجازات یکسان باشند. با آن کار که شما با برادر حارث یعنی نجاشی- کردی، دل ما را آتش زدی و کارهایمان را درهم ریختی، و ما را به جاده ای کشاندی که فکر می کنیم اگر کسی آن راه را برود از آتش سر در می آورد.

در پاسخ آنان حضرت علی (ع) فرمود: انها لکبیره الاعلی الخاشعین، ای

برادر که از قبیله بنی نهـد هستی، آیا او جز فردی از مسـلمان بود که پرده ای از پرده های الهی را دریـده بود، و ما حدش را بر وی جاری کردیم تا تزکیه شده و از گناه پاک گردد؟ ای برادر بنی نهد، کسی که مرتکب عملی گردد که موجب حد است و حـد بر وی اقامه شود، کفاره گناه اوست. ای برادر بنی نهـد، همانا خداوند عز و جل در کتاب عظیم الشأن خویش می فرماید: «وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ أَلّا تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ- عـداوت شـما با عده ای موجب نگردد که به عدالت رفتار نکنید، به عدالت رفتار کنید که به تقوی نزدیک تر است.

پس از این ماجرا طارق و نجاشـی به سـمت معاویه رفتنـد ولی برخی گفته انـد که وی دو مرتبه به اردوگاه علی (ع) بازگشت» «۱».

ملاحظه می فرمائید که در این مورد با اینکه نجاشـی از بزرگان شـیعیان علی (ع) به حساب می آمد و از کسانی بود که معاویه را بخاطر آن حضرت هجو کرده بود، ولی چون بر شرب خمر وی شهادت اقامه گردید امام (ع) بر وی حد جاری کرد و با این کار عدالت و تساوی همه افراد در برابر قانون را به نمایش گذارد.

۱۱- از بـارزترین مظـاهر عـدالت و مسـاوات این است که امیر المؤمنین (ع) در زمان خلافت و حکومت خویش در دادگاه نزد شریـح قاضـی حضور یافت و در کنار یهودی طرف نزاع خویش نشـست، در بحار نیز به نقل از مناقب و از حلیه الاولیاء و نزهه الابصار آمده است:

«علی (ع) در ماجرائی قضائی، همراه فردی یهودی نزد شریح حاضر شد،

---

(۱)- بحار الانوار ۴۱/ ۹،

تاریخ امیر المؤمنین (ع)، باب ۱۰۰، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۴

آن حضرت می فرمود: «این زره زره من است و آن را نه فروخته ام و نه به کسی هدیه کرده ام» یهودی گفت: زره از آن من است و در دست من است، شریح از امام (ع) بینه خواست، حضرت فرمود: این قنبر و حسین (ع) هر دو شهادت می دهند که این زره مال من است، شریح گفت شهادت فرزند برای پدرش پذیرفته نیست، شهادت بنده نیز برای مولایش مورد قبول نیست، اینها هر دو طرف ترا می گیرند. امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«وای بحال تو ای شریح، از چند جهت خطا کردی. اما یک جهت اینکه من امام و پیشوای تو هستم و تو با اطاعت من متدین به دین الهی هستی، و می دانی که من سخن باطل و بیهوده نمی گویم، ولی تو سخن مرا بیهوده و ادعای مرا باطل می پنداری! آنگاه از من بیّنه خواستی، یک بنده و یکی از سروران جوانان بهشت، طبق نظر من گواهی دادند، ولی شهادت آن دو را نیز نپذیرفتی آنگاه ادعا می کنی که اینان در این قضیه به نفع خود شهادت می دهند! آنگاه فرمود: من عقوبت تو را جز این نمی بینم که سه روز را در میان یهودیان بقضاوت بگذرانی. او را بیرون ببرید». شریح را به قبا بردند و سه روز در بین یهودیان ماند آنگاه بازگشت. فرد یهودی چون این ماجرا شنید گفت این امیر المؤمنین است. که به نزد قاضی آمده و قاضی نیز علیه وی حکم کرد. او سپس مسلمان شد، آنگاه گفت: بلی این زره، زره شماست، در جنگ صفین از شتر

خاکستری رنگ شما به زمین افتاد و من آن را برداشتم» «۱».

۱۲- در نهج البلاغه ضمن کلامی آمده است که چون آن حضرت (ع) برای تساوی در تقسیم صدقات بین مردم مورد عتاب و انتقاد قرار گرفت، فرمود:

«آیا مرا وادار می کنید که پیروزی را با ستم بر کسانی که حکومت آنان را به عهده دارم، جویا شوم؟ به خدا سوگند تا هنگامی که شبها پشت سرهم می آیند و ستاره ای ستاره دیگر را دنبال می کند- برای همیشه- چنین نخواهم کرد. اگر مال از آن من بود به تساوی بین آنان تقسیم می کردم، چه رسد به اینکه مال، مال خداوند است! بدانید و آگاه باشید که بخشش مال در غیر جای خود تبذیر و اسراف است، و این کار صاحب آن را در دنیا بالا می برد، اما در آخرت پائین می آورد، او در بین مردم خوش آوازه می شود اما در پیشگاه خدا خوار می گردد. و هرگز کسی مال خود را در غیر جای خود و نزد افراد نااهل نمی گذارد، مگر اینکه خداوند وی را از شکرگزاری آنان نیز محروم

---

(۱)- بحار الانوار ۴۱/ ۵۶، تاریخ امیر المؤمنین (ع)، باب ۱۰۵، حدیث ۶.

کرده و دل در گرو دیگری می نهند، آنگاه اگر روزی چرخ زمان علیه وی به گردش درآید و نیازمند به کمک آنان شود، همینان بدترین یاران و تلخ ترین دوستان خواهند بود» «۱».

در متن عربی این روایت جمله «ما اطور به ما سمر سمیر» یعنی برای همیشه بدان کار نزدیک نشده و آن را انجام نمی دهم. و واژه «خدین» به معنی یاور و دوست است.

۱۳- در کنز العمال آمده است:

«بپرهیزید از

«اقراد» بدین گونه که کسی فرمانروا یا کارگزار باشد و زنی بی پناه یا یتیمی یا مسکینی به وی مراجعه کند، و او گوید: بنشین تا ببینم نیازمندیت چیست؟ وی با ذلت سکوت کند و بنشیند ولی نه حاجت او برآورده شود و نه به او توجه شود تا در نهایت خود بلند شود و برود، ولی یک نفر ثروتمند شریف که می آید او را کنار خود بنشاند و به او بگوید حاجتت چیست؟ وی گوید حاجت من این چیز و آن چیز است، و او می گوید: کار او را راه بیندازید و عجله کنید» «۲».

در متن عربی روایت کلمه «اقراد» آمده است [اقراد- سکوت کردن افراد از روی ذلت و زبونی است] در نهایه ابن اثیر آمده است اقرد الرجل، یعنی: از ذلت و زبونی سکوت کرد «۳».

۱۴- در پایان این بحث، ما سخنانی را که امیر المؤمنین (ع) در تفسیر معنی حق

---

(۱)- أ تأمرونّی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه؟ و اللّه ما اطور به ما سمر سمیر، و ما امّ نجم فی السماء نجما. لو کان المال لی لسوّیت بینهم، فکیف و انما المال مال اللّه! الا- و ان اعطاء المال فی غیر حقه تبذیر و اسرف، و هو یرفع صاحبه فی الدنیا و یضعه فی الآخره و یکرمه فی الناس و یهینه عند اللّه. و لم یضع امرؤ ماله فی غیر حقه و لا عند غیر اهله الا حرمه اللّه شکرهم و کان لغیره ودّهم، فان زلّت به النعل یوما فاحتاج الی معونتهم فشرّ خدین و الام خلیل. (نهج البلاغه، فیض/ ۳۸۹، لح ۱۸۳، خطبه ۱۲۶).

(۲)- ایاکم و الاقراد، یکون

احدکم امیرا او عاملا فتأتی الارمله و الیتیم و المسکین فیقال: اقعد حتی ننظر فی حاجتک فیترکون مقردین لا تقضی لهم حاجه و لا یؤمروا فینفضوا، و یأتی الرجل الغنی الشریف فیقعده الی جانبه ثم یقول: ما حاجتک؟ فیقول: حاجتی کذا و کذا فیقول: اقضوا حاجته و عجلوا. (کنز العمال ۶/ ۲۹، کتاب الاماره و القضاء از قسمت اقوال، باب ۱، حدیث ۱۴۷۲۵)

(۳)- نهایه ابن اثیر ۴/ ۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۶

آورده یادآور می شویم و آن بلیغ ترین و زیباترین بیان این معنی است که همه آحاد مردم در برابر حق و قانون یکسان و در عرض واحد هستند، و آن بیان این است:

«... اما بعد، بی تردید خداوند سبحان بخاطر رهبری بر شما حقی را برای من بر عهده شما نهاده است و شما نیز بر عهده من حقی دارید نظیر آنچه من بر شما دارم. پس حق، گسترده ترین چیزهاست در بیان و توصیف، و محدودترین آن است در اجراء و عمل، به نفع کسی جریان نمی یابد مگر اینکه علیه وی نیز هست، و علیه کسی جریان نمی یابد مگر اینکه به نفع او هم هست. و اگر به نفع کسی جریان یابد و علیه او نباشد این تنها برای خداوند سبحان است نه برای مردم، چرا که قدرت وی بر همه بندگان وی احاطه دارد، و به هر چه قضای او تعلق گیرد عدالت او نیز گسترده است» «۱».

خلاصه کلام:

خلاصه کلام اینکه: اسلام در زمانی آمد که: مردم در دسته ها و قومیت های پراکنده با یکدیگر دشمنی می ورزیدند، و هر دسته بخاطر نسبت های قومی و رنگ پوست و زبان و کشور، بر همدیگر برتری

می جستند، دین و مذهب و مشرب آنان متفاوت بود و در تیره ها و قبایل پراکنده در چهارچوب حکومتها و سیاستهای متفاوت زندگی می کردند. هر دسته ای با رقیب خود در ارتباط با یکی از این علایق بشری به جنگ و خون ریزی می پرداخت. اما دین مبین اسلام همه آنان را به وحدت و برادری دعوت کرد و همه را در برابر قوانین عادله صالحه الهی، برای حفظ حقوق و رسیدن هر حق داری به حق خویش، یکسان دانست.

ولی متأسفانه مسلمانان از عمق برنامه های اسلام شناخت لازم و کافی را بدست

---

(۱)- اما بعد فقد جعل اللّه- سبحانه- لی علیکم حقا بولایه امرکم، و لکم علیّ من الحق مثل الذی لی علیکم، فالحق اوسع الاشیاء فی التواصف، و اضیقها فی التناصف، لا یجری لاحد إلّا جری علیه، و لا یجری علیه إلّا جری له، و لو کان لاحد ان یجری له و لا یجری علیه لکان ذلک خالصا للّه- سبحانه- دون خلقه، لقدرته علی عباده و لعدله فی کل ما جرت علیه صروف قضائه. (نهج البلاغه، فیض/ ۶۸۱ لح/ ۳۳۲، خطبه ۲۱۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۷

نیاوردند، و به مزایای آن توجهی ننمودند، و با فرهنگ وارداتی شرق و غرب فریب خوردند «۱». [اللهم اصلح کل فاسد من امور المسلمین. بحق محمد و آله الطاهرین].

---

(۱)- این ایام چون با وفات حضرت فاطمه زهرا (ع) مصادف است و طبق برخی روایات شهادت آن حضرت در سوم جمادی الثانیه بوده است و نیز نزدیک است به ۲۲ بهمن سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی و ممکن است بعضی از آقایان بخواهند به تبلیغ یا به جبهه بروند اجمالا چند مطلب را

متذکر می شوم، یکی اینکه آقایان عنایت داشته باشند که در آنجا با همه برخورد محبت آمیز داشته باشند، آنان را به وحدت کلمه و هماهنگی دعوت کنند، اگر بنا است انسان بخاطر اغراض دنیوی بخواهد به جبهه برود، یا اینکه به اسم این یا آن تمام شود اینها چیزهائی است که نمی ارزد انسان بخاطر آن بخواهد جانش را فدا کند، اگر قصد خدا باشد، دفاع از اسلام باشد، دفاع از مستضعفین باشد، دیگر نباید فرقی بکند که به اسم سپاه باشد یا به اسم ارتش، به اسم بسیج باشد یا ژاندارمری، اصلا مسأله ایران و عراق هم مطرح نیست، جنگ ما جنگ اسلام و کفر است، لذا بسیاری از برادران عراقی هم در جبهه های ما حضور دارند به عنوان اینکه مسلمانان عراقند برای ما ایران و عراق و عربستان و بحرین و فلسطین و فیلیپین و سایر کشورها یکی است، دیگر اینکه آقایان توجه داشته باشند که انتظار مردم از شما زیاد است اگر امکانات حلال هم برای شما فراهم شود باز باید زندگی شما در سطح مردم باشد، متأسفانه برخی از ما به گونه ای عمل کرده اند که مردم زده شده اند، همانگونه که من بارها عرض کرده ام ما باید بخاطر حفظ اسلام و شئون روحانیت از برخی مباحات هم صرف نظر کنیم.

مطلب دیگر اینکه در شرایطی که شرق و غرب علیه ما تبلیغ می کنند و می کوشند مردم خود ما را هم علیه ما تحریک کنند نباید وضعیت جوری باشد که خود روحانیت با هم جنگ داخلی داشته باشند بالاخره روحانیون مختلف اند بعضی کمتر در انقلاب بوده اند، بعضی بیشتر، بالاخره بعضی از مطالب حکومت اسلامی در حوزه ها کمتر

مطرح بوده، باید با بعضـی ها نشست صحبت کرد و بعضی مسائل را برایشان روشن کرد و آنها را با انقلاب پیوند داد، علی ای حال، تا می توانید افراد را طرد نکنید مواظب باشید بخاطر دیگران به جهنم نروید، تنازع و بکش بکش نکنید، من به سهم خود راضی نیستم که یکی از شاگردان من بخاطر من با کسی درگیری پیدا کند، هرچه می توانید زبانهایتان را حفظ کنید، سوء ظن نداشـته باشـید، اصـلا گـاهی تنـدرویها موجب می شود که افرادی به موضع کشـیده شونـد، مـا بایـد هرچه می توانیم نیروهـای مسـلمان را جذب کنیم و با اخلاق نیك می شود افراد را به اسلام و انقلاب جذب کرد. خداوند به من و به شما توفیق دهد که بتوانیم به اسلام و انقلاب خدمت کنیم. و السلام علیکم و رحمه اللّه و برکاته. (الف- م- جلسه ۱۴۶ درس، بهمن ماه ۱۳۶۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۸

۱۲- استقلال قاضی

روشن است که انسـجام نظـام و سـلامت حکومت و جـامعه متوقف بر سالم بودن تشـکیلات قضائی و نیرومنـد بودن آن است، چنانچه پیش از این نیز یادآور شدیم.

و این حاصـل نمی گردد مگر بـا اسـتقلال قاضـی و برخوردار بودن او از توان و قـدرت سیاسـی و اقتصـادی کامل تا کسـی در جذب او چشم طمع نبندد و تهدید و اجبار و التفات و محبت در وی کارگر نیافتد.

امیر المؤمنین (ع) در عهدنامه خود به مالك اشتر به این نکته مهم توجه فرموده و پس از آنکه ویژگی های قاضـی را برشـمرده می فرماید:

«آنگـاه با جـدیت هرچه بیشتر قضاوتهای قاضـی خویش را بررسـی کن و در بـذل و بخشـش به او، سـفره سـخاوتت را بگستر، آنچنان

که نیازمنـدیش از بین برود و حاجت و نیازی به مردم پیـدا نکند، و از نظر منزلت و مقام آن قدر مقامش را نزد خود بالا ببر که هیچ کدام از یاران نزدیکت به نفوذ در او طمع نکنند، و از توطئه این گونه افراد در نزدت در امان باشد. در آنچه گفتم با دقت بنگر ... «۱».

پس واجب است قاضـی همواره در فکر و اراده مسـتقل، و در موضع و تصـمیم هایش قوی و قاطع باشد و تحت تأثیر هیچ یک از قدرتهای سیاسی و اقتصادی قرار نگیرد.

و به همین جهت قوه قضائیه را به عنوان یک قوه مسـتقل به شمار آورده اند که تحت تأثیر سایر قوی نبوده و بتواند سیطره خود را بـه همه سلسـله مراتب قـوه اجرائیه گسـترش دهـد، و همه وزراء و اسـتانداران و کـارگزاران از آن حسـاب ببرنـد. و چنـانچه ملاحظه فرمودید شخص امیر المؤمنین (ع) نیز در زمان خلافت خویش با طرف یهودی

---

(۱)- ثم اکثر تعاهـد قضائه و افسـح له فی البذل ما یزیل علّته و تقلّ معه حاجته الی الناس. و اعطه من المنزله لدیک ما لا یطمع فیه غیره من خاصتک لیأمن بذلک اغتیال الرجال له عندک، فانظر فی ذلک نظرا بلیغا.

(نهج البلاغه، فض/ ۱۰۱۰، لح/ ۴۳۵، نامه ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۰۹

خود در جلسه قضـاوت شـریح شـرکت فرموده و اگر دسـتگاه قضـائی و قضـاوت از چنین قـدرت و اسـتقلالی برخوردار نباشـد قدرتهای سیاسی و اقتصادی جامعه بر قاضی و تشکیلات قضائی سیطره می یابند و این مطلبی است بسیار مهم و شایان توجه.

۱۳- برخی از آداب قضاوت:

در اینجا برخی از اخبار و روایات مربوط به آداب و چگونگی

قضـاوت و نيز كلام شـيخ در نهايه در اين زمينه را يادآور مى شويم، بحث تفصـيلى در اين موضوع بايـد در جاى خود و كتب مربوطه مورد بررسى قرار گيرد.

۱- محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) روايت كرده است كه آن حضرت گفت پيامبر خدا فرمود:

«آنگـاه كه دو نفر براى قضـاوت به تو مراجعه كردنـد، در ارتبـاط بـا سـخنان اولين نفر قضـاوت مكن تـا سـخنان ديگرى را نيز بشنوى، كه اگر چنين كنى قضاوت براى تو روشن خواهد شد» «۱».

۲- صدوق به سـند خويش از امام رضا (ع) از پدران خويش، از على (ع) روايت نموده كه گفت: چون پيامبر خدا (ص) مرا به يمن اعزام نمود، فرمود:

«آنگاه كه محاكمه به نزد تو آوردنـد به نفع هيچ يك از دو طرف حكم مكن مگر اينكه از ديگرى مسأله را جويا شوى. آنگاه امير المؤمنين (ع) فرمود: پس از آن هيچ گاه من در قضاوت ترديد نكردم» «۲».

۳- عياشى از حسن، از على (ع) روايت نموده كه چون پيامبر (ص) آن حضرت را اعزام نمود فرمود:

---

(۱)- اذا تقاضى اليک رجلان فلا تقضى للاول حتى تسمع من الآخر، فإنک اذا فعلت ذلک تبين لک القضاء.

(وسائل ۱۸/ ۱۵۸، ابواب آداب قاضى، باب ۴، حديث ۲).

(۲)- اذا تحوكم اليک فلا تحكم لاحد الخصـمين دون ان تسال من الآخر، قال: فما شـككت فى القضاء بعد ذلک. (وسائل ۱۸/ ۱۵۹، ابواب آداب قاضى، باب ۴ حديث ۶).

«مردم بـه زودى از تـو مى خواهنـد كـه بيـن آنـان قضـاوت كنى، پس هنگـامى كه دو طرف نزاع آمدنـد، در مـورد هيـچ يك قضاوت مكن مگر اينكه سخن ديگرى را

بشنوی، زیرا این کار به تو فرصت می دهد که حق را دریابی» «۱».

۴- در صحیحه هشام بن سالم، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) هرگز اول سخن را نمی گرفت بی توجه به آخر آن» «۲».

۵- سکونی از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود: امیر المؤمنین (ع) می فرمود:

«کسی که در مسند خطیر قضاوت نشست باید بین آنان [طرفین دعوی] در اشاره و نگاه و جایگاه نشستن، تساوی را مراعات کند» «۳».

۶- با همین زنجیره سند از امام صادق (ع) منقول است که فرمود:

«مردی در منزل امیر المؤمنین (ع) وارد شد و چند روز اقامت نمود، آنگاه مرافعه ای را نزد آن حضرت مطرح کرد که طی چند روز گذشته مطرح نکرده بود، حضرت فرمود: آیا تو طرف نزاع هستی؟ عرض کرد: بلی، فرمود: از ما فاصله بگیر [از پیش ما برو] همانا پیامبر خدا (ص) نهی فرمود که طرف نزاع، مهمانی شود مگر اینکه طرف دیگر او هم همراه وی باشد» «۴».

۷- باز سکونی از امام صادق (ع) روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که مبتلای به قضاوت شد [مسئولیت قضاوت را پذیرفت] در حال خشم قضاوت نکند» «۵».

---

(۱)- ان الناس سیتقاضون الیک، فاذا اتاک الخصمان فلا تقضی لواحد حتی تسمع الآخر، فانه اجدر ان تعلم الحق (وسائل ۱۸/ ۱۵۹، ابواب آداب قاضی، باب ۴ حدیث ۷)

(۲)- کان امیر المؤمنین (ع) لا یأخذ باول الکلام دون آخره. (وسائل ۱۸/ ۱۵۸، ابواب آداب قاضی، باب ۴ حدیث ۳).

(۳)- من ابتلی بالقضاء فلیواس بینهم فی الاشاره و فی النظر و فی المجلس. (وسائل ۱۸ / ۱۵۷، ابواب آداب قاضی، باب ۳، حدیث ۱).

(۴)- ان رجلا

نزل بـامير المؤمنين (ع) فمكث عنـده ایاما ثم تقـدم الیه فی خصومه (حکومه خ. ل) لم یـذکرها لأمیر المؤمنین (ع) فقال له: «أ خصم انت» قـال: نعم. قـال: «تحول عنا، فان رسول اللّه (ص) نهی ان یضاف الخصم الا و معه خصـمه». (وسائل ۱۸/ ۱۵۷، ابواب آداب قاضی، باب ۳، حدیث ۲).

(۵)- قال رسول اللّه (ص): من ابتلی بالقضاء فلا یقضی و هو غضبان. (وسائل ۱۸/ ۱۵۶، ابواب آداب قاضی، باب ۲، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۱۱

۸- کلینی روایت نموده که امیر المؤمنین (ع) به شریح فرمود:

«در مجلس قضاوت با کسی مشورت مکن (یا درگوشی با کسی حرف مزن) و اگر خشمگین شدی از مقام قضاوت برخیز، و هرگز در حال خشم و غضب قضاوت مکن».

نیز هم ایشان [کلینی] روایت نموده که امام صادق (ع) فرمود: «زبان قاضـی در پشت قلب اوست، اگر به سودش بود سـخن می گوید و اگر به زیانش بود سکوت می کند» «۱».

۹- کلینی به سند خویش، از سلمه بن کهیل، روایت نموده که گفت: از علی (ع) شنیدم که به شریح می فرمود:

«در کـار افراد بـدحساب و آنـان کـه برای پرداخـت دیـون خـود مردم را دور سـر می گرداننـد قضـاوت کـن، و از کسـانی که قدرتمندنـد و توان پرداخت حقوق مردم را دارند، و برای جلب نظر فرمانروایان به آنان رشوه می دهند، حقوق مردم را بازپس گیر و برای وصول آن املاک و مستغلات و خـانه هـای آنـان را به فروش برسان، که من از رسول خـدا (ص) شـنیدم که می فرمود «به تأخیر انداختن دیون و حقوق مردم از سوی کسی که توان پرداخت آن را دارد ستم به مسلمان

دیگری است» و اما کسی که املاک و خانه و هیچ گونه مال و اموالی ندارد، راهی بر وی نیست [نمی توان او را تحت فشار قرار داد] و بدان که هرگز مردم را به حق وانمی دارد، جز آنچه مردم را از باطل بازمی دارد.

آنگاه بین مسلمانان در نظر افکندن و در نشستن و سخن گفتن ملاطفت و مساوات برقرار کن، تا آنکه با تو نزدیک است در تعدی و ظلم بر رقیب خود به تو طمع مبندد و آنکه دور است از عدالت تو مأیوس نشود.

و به آنکه ادعا علیه دیگری دارد (مدعی) علاوه بر آوردن شاهد، بگو که بر صحت ادعای خود سوگند یاد کند، چرا که این شیوه ابهام را بهتر برطرف نموده و پایه قضاوت را محکم می کند.

و بدان که همه مسلمانان برای شهادت عادل هستند، مگر کسی که برای ارتکاب جرمی که توبه نکرده حد تازیانه خورده، یا به «شهادت دروغ» دادن معروف است یا اینکه بخل می ورزد و تنگ نظر است.

---

(۱)- لا- تشاور (لا- تسارّ) احدا فی مجلسک. و ان غضبت فقم. و لا تقضینّ و انت غضبان. قال و قال ابو عبد اللّه (ع) لسان القاضی وراء قلبه. فان کان له قال، و ان کان علیه امسک. (وسائل ۱۸/ ۱۵۶، ابواب آداب قاضی، باب ۲، حدیث ۲).

و بپرهیز از اینکه در حال نشستن در مجلس قضاوت، ابراز نارضایتی و احساس ناراحتی کنی چرا که خداوند برای قضاوت ثواب قرار داده و برای کسی که به حق قضاوت کند پاداش نیکوئی مقرر فرموده است.

و آگاه باش که صلح بین مسلمانان جایز است مگر صلحی که حلالی

را حرام یا حرامی را حلال کند، و برای کسی که می گوید شاهدهای من غایب هستند مهلتی قرار ده، اگر در آن مدت شهودش را حاضر کرد حق وی را از طرف مقابل بگیر، و اگر حاضر نکرد قضیه علیه وی خاتمه یافته است.

و برحذر باش از اینکه حکمی را که به قصاص، یا حدی از حدود الهی، یا حقی از حقوق مسلمانان نموده ای، به مرحله اجراء بگذاری مگر اینکه آن را به من عرضه نموده و از امضای من بگذرانی ان شاء اللّه.

و هرگز با شکم گرسنه بر مسند قضاوت منشین» «۱».

---

(۱)- روی الکلینی بسنده، عن سلمه بن کهیل، قال: سمعت علیا (ع) یقول لشریح: انظر الی اهل المعک و المطل و دفع حقوق الناس من اهل المقدره و الیسار ممن یدلی باموال الناس الی الحکّام، فخذ للناس بحقوقهم منهم و بع فیها العقار و الدیار. فانی سمعت رسول اللّه (ص) یقول: مطل المسلم الموسر ظلم للمسلم. و من لم یکن له عقار و لا دار و لا مال فلا سبیل علیه. و اعلم انه لا یحمل الناس علی الحق الا من ورعهم عن الباطل.

ثم واس بین المسلمین بوجهک و منطقک و مجلسک حتی لا یطمع قریبک فی حیفک و لا ییأس عدوک من عدلک. و ردّ الیمین علی المدعی مع بیّنته، فان ذلک اجلی للعمی و اثبت فی القضاء.

و اعلم ان المسلمین عدول بعضهم علی بعض الا مجلود فی حدّ لم یتب منه او معروف بشهاده زور او ضنین. و ایاک و التضجر و التاذّی فی مجلس القضاء، الذی اوجب اللّه فیه الاجر و یحسن فیه الذخر لمن قضی بالحق. و اعلم ان

الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما، و اجعل لمن ادعى شهودا غيّبا امدا بينهما (بينهم) فأن احضرهم اخذت له بحقه، و ان لم يحضرهم اوجبت عليه القضيه.

و اياك ان تنفذ قضيه فى قصاص او حدّ من حدود اللّه او حق من حقوق المسلمين حتى تعرض ذلك عليّ ان شاء اللّه. و لا تقعد فى مجلس القضاء حتى تطعم» و رواه الشيخ و الصدوق ايضا. (وسائل ۱۸/ ۱۵۵، ابواب آداب قاضى، باب ۱، حديث ۱).

با توجه به اين روايت لازم به يادآورى است كه اگر انسان چنين منصب هاى پرمسئوليتى را قبول كرد الزاما بايد وظائفش را به نحو احسن انجام دهد. اگر يك روز بخواهد به مشهد برود و يك روز به سوريه، اين صحيح نيست، ثواب اين كار از هر ثوابى بيشتر است، در روايتى داريم كه از معصوم (ع) سؤال مى شود كه من احب الناس الى اللّه، چه كسى در نزد خدا از همه محبوبتر است؟ قال: انفع الناس للناس، مى فرمايد مفيدترين مردم براى مردم (الف- م، جلسه ۱۵۸ درس).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۳۱۳

اين روايت را شيخ و صدوق نيز روايت كرده اند.

۱۰- سنن ابى داود به سند خويش، از عبد اللّه بن زبير روايت نموده كه گفت:

«پيامبر خدا (ص) فرمود: دو طرف نزاع بايد در كنار هم روبه روى قاضى بنشينند» «۱».

۱۱- باز در همان كتاب آمده است:

«دو نفر از مردان و شخصيتهاى كنده وارد شدند [گويا در مسجد الحرام؟] و ابو مسعود انصارى در حلقه اى از مردم نشسته بود، آن دو گفتند: آيا كسى نيست كه بين ما قضاوت كند؟ يك نفر از بين حلقه گفت:

من. ابو مسعود كفى از سنگريزه هاى كنار خويش برداشت و بسوى او پرتاب كرده و گفت: دست نگه دار، كراهت دارد كه انسان در قضاوت عجله كند» «۲».

۱۲- در سنن ترمذى به سند خويش از ابو هريره آمده است كه گفت:

«پيامبر خدا (ص) بر رشوه دهنده و رشوه گيرنده در قضاوت لعنت فرستاد» «۳».

۱۳- در وسائل از سماعه، از امام صادق (ع) روايت شده كه فرمود:

«و اما رشوه در قضاوت كفر به خداوند است» «۴».

۱۴- در كنز العمال، از ام سلمه، روايت است كه:

«آن كس كه مسئوليت قضاوت بين مسلمانان را پذيرفت، بايد در نگاه و اشاره و چگونگى نشستن و جايگاه نشستن بين آنان عدالت را مراعات كند» «۵».

۱۵- باز در همان كتاب از ام سلمه منقول است:

«آن كس كه مسئوليت قضاوت بين مسلمانان را پذيرفت، نبايد بر سر يک طرف

---

(۱)- قضى رسول اللّه (ص) ان الخصمين يقعدان بين يدى الحكم. (سنن ابى داود ۲/ ۲۷۱، كتاب الاقضيه، باب كيف يجلس الخصمان بين يدى القاضى).

(۲)- قال: مه، انه كان يكره التسرّع الى الحكم. (سنن ابى داود ۲/ ۲۶۹، كتاب الاقضيه، باب فى طلب القضاء و التسرع اليه).

(۳)- لعن رسول اللّه الراشى و المرتشى فى الحكم. (سنن ترمذى ۲/ ۳۹۷ ابواب الاحكام باب ۹ حديث ۱۳۵۱)

(۴)- و اما الرشا فى الحكم فهو الكفر باللّه. (وسائل ۱۸/ ۱۶۳، ابواب آداب قاضى، باب ۸، حديث ۸).

(۵)- من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم فى لحظه و اشارته و مقعده و مجلسه. (كنز العمال ۶/ ۱۰۲، كتاب الاماره و القضاء، باب ۲، حديث ۱۵۰۳۲).

نزاع داد بكشد، اگر بر سر ديگرى داد نكشيده

است» «۱».

۱۶- باز در همان کتاب به نقل از فرزند عمر آمده است:

«قاضی نباید یک طرف نزاع را میهمان کند، یا او را بخود نزدیک سازد یا کلام او را بشنود، مگر اینکه طرف دیگر نزاع نیز همراه او باشد» «۲».

۱۷- باز در همان کتاب از ابی سعید آمده است:

«نباید قاضی بین دو نفر قضات کند، مگر اینکه نه گرسنه باشد و نه تشنه» «۳».

۱۸- [آنچه تاکنون خوانده شد گزیده ای از روایات بود،] مرحوم شیخ طوسی (قدس سرّه) در نهایه نیز مطالبی آورده که در این ارتباط قابل توجه است، ایشان می نویسند:

«و آنگاه که قاضی می خواهد بر مسند قضاوت بنشیند، باید همه حوائج و نیازمندیهای فردی خود را برطرف کرده باشد تا به هنگام قضاوت قلب وی به چیز دیگری مشغول نباشد، آنگاه وضو بگیرد وضوی نماز، و بهترین و نیکوترین لباسهای خود را بپوشد، و به سوی مسجد اعظم شهری که در آن قضاوت می کند حرکت کند، و آنگاه که داخل مسجد شد دو رکعت نماز بخواند «۴» و پشت به قبله بنشیند تا طرفین نزاع

---

(۱)- من ابتلی بالقضاء بین المسلمین فلا یرفع صوته علی احد الخصمین ما لم یرفع علی الآخر. (همان مدرک، حدیث ۱۵۰۳۳).

(۲)- لا یضیفنّ ذو سلطان خصما و لا یدنیه منه و لا یسمع منه الا و خصمه معه. (همان مدرک، حدیث ۱۵۰۳۷)

(۳)- لا یقضی القاضی بین اثنین الا و هو شبعان ریّان. (همان مدرک، حدیث ۱۵۰۴۰).

(۴)- البته این مطالب مربوط به زمانی بوده که جلسه دادگاه به صورت ساده در مسجد برگزار می شد و قضات و امراء در مسجد به حل و فصل امور مردم می پرداختند. در صدر

اسلام هم همین شیوه مرسوم بوده و شخص امیر المؤمنین (ع) هم در مسجد به قضاوت می پرداخت. (الف- م جلسه ۱۵۹ درس) البته این نکته را باید یادآور شد که در آئین دادرسی اسلام جای ویژه ای برای دادرسی تعیین نشده، قاضی می تواند حتی در منزل خود و یا کنار خیابان و یا در مغازه ای در میدان شهر یا بازار یا جای دیگر جلسه قضاوت تشکیل دهد. اما سفارشی که در برخی روایات برای تشکیل قضاوت در مسجد بوده به دو دلیل می توانسته باشد یکی اینکه در آن زمان همه مردم، چه بومی و غریب به راحتی می توانسته اند برای دادرسی به مسجد بروند و در واقع همه کارهای سیاسی، اجتماعی و قضائی مسلمانان در مسجد انجام می گرفته است. دیگر اینکه تشکیل دادگاه در مسجد از بدگمانیها و تهمتهائی از قبیل رشوه گرفتن و حق و ناحق کردن به دور

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۱۵

هنگامی که روبروی وی می نشینند رو به قبله باشند، و نباید در حال قضاوت خشمگین، یا گرسنه و یا تشنه باشد و نباید قلب او به تجارت یا هر چیز دیگری مشغول بوده و یا ترسناک یا اندوهگین باشد. و باید با ابهت و آرامش و وقار بنشیند و ...

و آنگاه که طرفین نزاع وارد شدند با هیچ یک ابتدا شروع به صحبت نکند اگر هر دو یا یکی از آنها سلام کردند فقط پاسخ سلام را بدهد و باید به هر دو به یک چشم نگاه کند و جایگاه نشستن آن دو یکسان باشد.

و قاضی نباید از یکی از دو طرف پرسش کند، بلکه بگذارد که خود شروع به سخن

گفتن كنند» «۱».

۱۴– وظایف و اختیارات قاضی

[عمل قاضی در قضاوت خلاصه نمی شود]

ماوردی در احكام سلطانيه مطالبی در این زمینه آورده كه خلاصه آن اینچنین است:

«ولايت و محدوده عمل قاضی یا در همه مسائل است یا در پاره ای مسائل، اگر ولایت او گسترده و بدون قید و شرط (عام و مطلق) باشد، گستره مسئولیت او در ده چیز است:

يك: حل و فصل اختلافات و خصومتها، چه از طریق مصالحه با رضایت طرفین و یا از طریق اجبار با حكم قطعی وی.

دو: بازپس گرفتن حقوق كسی كه حق وی مورد تجاوز قرار گرفته و پرداخت آن به وی، پس از آنكه حق وی [در دادگاه] بوسیله اقرار یا بینه به اثبات رسید.

– بوده است، علاوه بر اینكه برپائی دادرسی در مسجد نشانگر علنی بودن محاكمه در بینش حقوقی اسلام می باشد، و چنانچه در كتاب «نهاد دادرسی در اسلام» تألیف محمد حسین ساكت، آمده، فرقه مالكی و حنبلی همواره نسبت به برپائی جلسه های دادرسی در مسجد تأكید و سفارش می كرده اند و بیشتر حقوقدانان شیعه نیز آن را روا و نیكو می شمرده اند– بر این پایه كه پیغمبر و علی (ع) در مسجد به دادرسی می پرداخته اند– شافعیان برگزاری جلسه های دادرسی را در مسجد، به این دلیل كه چه بسا در میان طرفین دعوی ناپاك و نامسلمان باشد، ناپسند می دانسته اند. (مقرر)

(۱)– نهایه/ ۲۳۷.

– البته در اینكه آیا قاضی می تواند (بدون وجود اقرار یا بینه) به علم خود عمل كند، اختلاف است، مالك و شافعی در یكی از دو قول خود آن را جایز می دانند ولی ابو حنیفه می گوید: اگر علم وی مربوط به زمانی است كه مسئولیت قضاوت را داشته است جایز

است و اگر مربوط به پیش از آنست، جایز نیست.

سه: مشخص کردن ولیّ برای کسی که بخاطر صغر یا جنون ممنوع از تصرف است و ممنوع از تصرف کردن کسی که سفیه یا مفلس است، به جهت حفظ و نگهداری اموال برای صاحبان حق.

چهار: نظارت بر اوقاف برای حفظ اصل و بهره دهی آن، و گرفتن و صرف کردن آن در راههائی که برای آن مقرر شده است. پس اگر آن اموال دارای متولی است حق وی باید محفوظ بماند، و اگر مسئولی ندارد ولایت آن به عهده قاضی است.

پنج: نظارت بر وصیت ها طبق شروطی که موصی وصیت کرده در محدوده ای که شرع آن را مباح دانسته و ممنوع نکرده. پس اگر میت وصی مشخص دارد حق وی محفوظ می ماند و اگر ندارد ولایت آن به عهده اوست.

شش: به ازدواج درآوردن پسران بی همسر و دختران بی شوهر در صورتی که ولی نداشته باشند و نیازمند به ازدواج باشند «۱».

و ابو حنیفه این مورد را از حقوق قاضی به شمار نیاورده، چون او عقد ازدواج را بدون وجود ولی جایز می داند.

هفت: اقامه و اجرای حد بر کسی که محکوم به آن است، پس اگر این حد از حقوق خداوند- تبارك و تعالی- است هنگامی که به اقرار یا بینه ثابت شد توسط وی اجراء می گردد، بدون اینکه کسی اجرای آن را خواستار باشد. و اگر از حقوق مردم است، در این صورت موقوف بر این است که صاحب حق اجرای آن را از قاضی خواستار شود.

ولی ابو حنیفه می گوید در هر دو صورت کسی باید خواستار اجرای آن باشد.

هشت: نظارت و قضاوت در مصلحتهائی که در محدوده مسئولیت

اوست، نظیر

---

(۱)- احتمالا- این ناظر به فقه شافعی است، طبق روایتی که از پیامبر (ص) نقل می کنند که راوی آن ترمذی است و در آن آمده: «نکاح زن بدون ولیّ صحیح نیست و اگر ولیّ نداشته باشد فالسلطان ولی من لا ولی له» و نیز روایتی که از عایشه نقل شده که: «لا نکاح إلّا بولیّ و الا فالسلطان ولی من لا ولی له». اما در فقه ما [امامیه] می فرمایند: فقط ازدواج با دختر باکره نیاز به اجازهٔ ولیّ دارد- آن هم فقط اب و جد- ولی ثیبه احتیاج به ولی ندارد، و این تقریبا اجماعی شیعه است. (الف- م، جلسه ۱۵۹ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۱۷

پیش گیری از تجاوز در راهها و میدانگاهها و مجازات کسانی که ساختمانهای غیر قانونی ساخته اند و یا بالکن های منازل خود را بیش از اندازه جلو آورده اند، و در این موارد می تواند بدون اینکه افرادی به وی شکایت آورند خود ابتدا به آن رسیدگی کند.

ابو حنیفه می گوید جز با وجود شاکی نمی توان به این مسائل رسیدگی نمود.

نه: بررسی وضعیت شهود، و امناء خود، و آزمودن کسانی که از سوی وی نمایندگی و یا مسئولیتی دارند برای تثبیت و اعتماد به آنها در صورت سلامت و توانمندی و عزل آنان در صورت خیانت و ناتوانی.

ده: تساوی در قضاوت بین قوی و ضعیف و عدالت در داوری بین شریف و غیر شریف، و پیروی نکردن از هوای نفس در محکوم کردن محق، یا تمایل به غیر محق، خداوند متعال می فرماید: ای داود ما ترا در زمین خلافت دادیم پس بین مردم به حق داوری نما و از هوای

نفس پیروی مکن که ترا از راه خدا منحرف می کند. بی تردید آنان که از راه خدا منحرف می شوند برای آنان است عذاب دردناک، از آن روی که روز حساب را فراموش کردند «۱». و ... «۲»

نظیر همین مطالب را ابو یعلای فراء، در احکام سلطانیه خویش آورده است «۳».

از مطالب فوق بدست می آید که در آن زمانها عمل قاضی در قضاوت و رفع اختلاف تنها محدود نمی شده، بلکه وی در امور حسبیه و مسائل عمومی و اجتماعی که مسئول خاصی نداشته و بهر شکل باید در جامعه انجام می گرفت، نیز مرجع و مسئول بوده است. مسائلی که چه بسا اگر هر یک از آحاد مردم بخواهند آن را انجام دهند موجب مشاجره و درگیری گردد، که در زمانهای ما هم نیز تقریبا همین شیوه متداول است. و نظیر همین مسائل است اقامه حدود و تعزیرات، بلکه امر به معروف و نهی از منکر.

و شاید مراد از لفظ حاکمی که امور حسبیه عمومی به وی محول گردیده، در کلمات فقهای ما در ابواب مختلف فقه نیز همین فقیه باشد، به عنوان اینکه منصوب به

---

(۱)- یا داوُدُ! إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ.

إِنَّ الَّذِینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ. (ص (۳۸)/ ۲۶).

(۲)- احکام سلطانیه/ ۷۰.

(۳)- احکام سلطانیه/ ۶۵.

قضاوت است. و گمان می رود و بلکه گمان قریب به یقین می رود که فرمایش امام صادق (ع) در مقبوله: «فانی قد جعلته علیکم حاکما» به قرینه مورد سؤال و نیز مشهوره ابی خدیجه «فانی قد

جعلته قاضیا» همین شکل از قضاوت مراد و منظور باشد.

و اما روایات در این زمینه:

۱- در خبر اسماعیل بن سعد آمده است که گفت: از امام رضا (ع) در مورد مردی که بدون وصیت از دنیا رفته. و فرزندانی اعم از پسر و دختر و کودکان صغیری از وی بجای مانده و غلامان و کنیزکانی نیز دارد، آیا می توان کنیزکان وی را فروخت؟ فرمود: بلی.

و از مردی که در مسافرت به همراه شخص دیگری بوده و او در راه از دنیا رفته، و نتوانسته وصیت بکند، که با متاع و اولاد صغیر و کبیر او چه بکنند؟ آیا می توان متاع و چهارپایان او را به پسر بزرگترش داد یا اینکه باید در اختیار قاضی گذارد؟ و اگر در شهری هست که در آن قاضی نیست چه بکند؟ و اگر مال را به فرزندان بزرگتر داد و درست نگهداری نکردند و از دست رفت و قدرت نداشتند که آن را بازگردانند چه بکنند؟ حضرت فرمود:

«اگر فرزندان صغیر وی به حد تکلیف رسیدند و سهم خود را طلب کردند بناچار باید سهم آنان را بپردازد، مگر اینکه به دستور سلطان آن را به کسی واگذار کرده باشد» «۱».

و نیز از مردی که بدون وصیت از دنیا رفته و دارای ورثه صغیر و کبیر است، آیا جائز است بدون اینکه قاضی فروش اموال او را به عهده گرفته باشد متاع و چهارپایان او را به فروش رساند؟ و اگر قاضی ای که بر آن توافق شده متصدی فروش شود ولی با خلیفه مشورت نشده، آیا می توان چیزی از او خرید یا خیر؟ حضرت فرمود:

«اگر فرزندان بزرگترش در فروش با او هستند اشکال ندارد

البته اگر سایر ورثه به

(۱)- اذا ادرك الصغار و طلبوا فلم يجد بدّا من اخراجه، الا ان يكون بامر السلطان.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۱۹

کار او رضایت داده باشند و فرد عادلی متصدی آن امر شده باشد» «۱».

از این روایت نیز به دست می آید که در آن زمانها سرپرستی امور صغار نیز از شئون قاضی بوده است. و شاید مراد به کلمه سلطان در متن خبر نیز همین قاضی متسلط بر اموال باشد نه خلیفه، و در آخر خبر هم که می فرماید فرد عادلی نظارت داشته باشد باز مراد قاضی عادل است نه هر فرد عادلی. البته در اینجا نکته ایست شایان تأمل.

۲- در روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع آمده است که گفت: یکی از اصحاب ما بدون وصیت از دنیا رفت، امر رسیدگی به دارائی او را به نزد قاضی کوفه بردند، قاضی، «عبد الحمید» را سرپرست اموال او قرار داد ... گفت: من این ماجرا را خدمت امام باقر (ع) عرض کردم و گفتم: فردی از اصحاب ما از دنیا رفته و کسی را قیم خود نکرده و کنیزکانی از خود بجای گذارده و قاضی یکی از ما را مشخص کرده که آنان را به فروش برساند؟ یا گفت: یکی از ما این مسئولیت را پذیرفت ولی چون مسأله ناموسی در کار بوده قلبش اطمینان نداشته، نظر شما در این رابطه چیست؟ حضرت فرمود:

«اگر قیم، شخصی همانند تو یا عبد الحمید باشد مانعی ندارد» «۲».

از این روایت نیز استفاده می شود که در آن زمان سرپرستی دارائی کسی که بدون وصیت از دنیا رفته از شئون قاضی محسوب می شده است.

۳- در

روایت حفص بن غیاث آمده است که گفت: از امام صادق (ع) پرسیدم که چه کسی حدود را اقامه کند؟ سلطان، یا قاضی؟ حضرت فرمود:

«اقامه حدود با کسی است که حکم از آن اوست» «۳».

و مراد از کسی که حکم از آن اوست در اینجا همان قاضی است که در ماجرائی

---

(۱)- اذا کان الاکابر من ولده معه فی البیع فلا باس به اذا رضی الورثه و قام عدل فی ذلک. (فروع کافی ۷/ ۶۶ (چاپ قدیم ۲/ ۲۵۳) کتاب الوصایا، باب من مات علی غیر وصیه ... حدیث ۴۱. و وسائل ۱۳/ ۴۷۵، کتاب وصایا، باب ۸۸، حدیث ۳. و وسائل ۱۲/ ۲۷۰، ابواب عقد بیع، باب ۱۶ حدیث ۱).

(۲)- اذا کان القیم به مثلک و مثل عبد الحمید فلا باس. (وسائل ۱۲/ ۲۷۰، ابواب عقد بیع، باب ۱۶ حدیث ۲)

(۳)- اقامه الحدود الی من الیه الحکم. (وسائل ۱۸/ ۳۳۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۸، حدیث ۱).

حکم داده است چنانچه مخفی نیست.

و لکن کتّانی می گوید:

«ابن عربی در الاحکام گفته است که حدود بر دوگونه است: نخست ایجاب آن است که از آن قاضی است، و دیگر اجرای آنست که پیامبر اکرم (ص) آن را به دسته ای از آن جمله علی بن ابی طالب و محمد بن مسلمه واگذار فرمود» «۱».

از این جمله استفاده می شود که رهبر و والی می تواند حکم اقامه حدود را به غیر از کسی که در آن مسأله قضاوت کرده واگذار کند، و این با قاعده نیز موافقت دارد، چرا که همه این وظایف از شئون والی است و او هر کار را به

هر که شایسته دانست واگذار می کند.

حال با توجه به این محدوده گسترده که برای قاضی های عام یادآور شدیم این نکته بر آن متفرع است که اگر ائمه معصومین- علیهم السلام- شیعیان را از مراجعه به قاضی های ستمگر زمان خویش نهی فرمودند، و آنان را به فقهای شیعه ارجاع دادند- چنانچه در مقبوله و مشهوره اینگونه بود- پس می توان از آن استفاده نمود که همه آن مواردی که به اینگونه قاضی ها ارجاع می شده از قبیل حل و فصل اختلافات، تصدی امور حسبیه، اقامه حدود شرعی و تعزیرات، اشراف بر وصایا و اوقاف، و مانند آن، همه به فقهای شیعه ارجاع داده شده است.

مگر اینکه اشکال شود که مورد پرسش در روایات، موارد نزاع و اختلاف است، و این قرینه بر اینست که خصوص حل اختلافات منظور است. البته این اشکالی است درخور تأمل «۲».

و باز از آنچه گفته شد بدست می آید که فرمایش استاد بزرگوار امام خمینی- مد ظله- [قدس سرّه] در بیان مفهوم مقبوله و تقریب دلالت آن بر نصب فقیه هم برای

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۳۱۳

(۲)- زیرا بناء فقهاء بر این است که معمولاـ مورد سؤال و یا شأن نزول آیه شریفه موجب اختصاص حکم بهمان مورد نمی شود. (مقرر)

قضاوت و هم برای رهبری جامعه، بدین بیان که: منازعات به دوگونه است، برخی به قضات ارجاع می شود و برخی به رهبران و والیهای جامعه، محل اشکال است چرا که همه منازعات اگر چه در غصب حق مظلوم و ستمگری بر افراد ضعیف باشد، به قضاوت ارجاع داده شده است.

و ما پیش از این در فصل سوم از

بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی] به تفصیل در تقریب دلالت مقبوله بر امامت و رهبری، مطالب را یادآور شدیم، که می توان بدان مراجعه نمود.

۱۵- ولایت مظالم:

اشاره

ماوردی در کتاب احکام سلطانیه پس از باب قضاء، بابی به نام «ولایت مظالم» «۱» گشوده است، چنانچه ابو یعلای فراء نیز در کتاب خود همین باب را آورده است.

ولایت مظالم چنانچه از مباحث آینده روشن خواهد شد، یک تشکیلات تکمیلی سیستم قضائی است که بالاترین مرجع رسیدگی به شکایات است، رسیدگی به شکایاتی که سایر قضات توان رسیدگی به آن را ندارند، یا درباره قضاتی که خود مرتکب ستمگریهائی شده اند.

در عصر و زمان ما بگونه ای می توان دیوان عالی کشور، دادگاه عالی، دیوان عدالت اداری، اداره رسیدگی به تخلفات کارمندان دولت را از این قبیل برشمرد. و شاید در زمانهای گذشته ولایت مظالم، همه این تشکیلات را به نوعی در بر می گرفته است.

---

(۱)- مظالم: جمع مظلمه و ظلامه است که از فعل ظلم، ظلما گرفته شده است، آنچه از کاری ستمگرانه بدست آید و به تعبیر دیگر- ستم مایه را مظلمه می گویند که در اصطلاح حقوق اسلامی حق مظالم نام می گیرد. اگر دارنده اصلی و واقعی چنین مالی شناخته نشود بایستی آن را به بیت المال (حاکم شرع) پس داد. (لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۷۳- ۳۷۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۲

ماوردی در احکام سلطانیه مطالبی در این زمینه آورده

اشاره

که به اختصار یادآور می شویم:

«دادگاه مظالم برای کشاندن ستمگران به راه عدالت و انصاف است،

با رعب و وحشت، و جلب طرفین نزاع- که از حضور در دادگاه سرباز می زنند- به محکمه است، با هیمنه و هیبت، پس قاضی در چنین دادگاهی باید فردی باشد بلند منزلت، نافذ الامر، با هیبت، با شخصیت، کم طمع و بسیار پارسا، چرا که وی

برای قضاوت خود باید از شوکت و قدرت معنوی رهبران و دقت نظر قضات برخوردار باشد پس باید ویژگی های هر دو دسته را دارا باشد و با جلالت مقامی که دارد در هر دو دسته [هم در قوه مجریه و هم در قوه قضائیه] نافذ الامر باشد.

پس اگر مسئول چنین تشکیلاتی خود امور عمومی جامعه را به عهده داشته باشد نظیر وزراء و امراء، دیگر نیاز به حکم جداگانه ندارد و بخاطر همان ولایت عمومی خویش بر جامعه می تواند در این زمینه هم، ابراز نظر کند. ولی اگر از کسانی است که مسئولیت امور اجرائی جامعه را ندارد نیازمند به حکم و دستور در این زمینه می باشد به شرط اینکه شرایط پیشین را دارا باشد ...

به عنوان نمونه پیامبر خدا (ص) در مورد نزاعی که بین زبیر بن عوام و شخصی از انصار درباره آب دادن هر یک به مزرعه خویش پیش آمد نمود، شخصا ابراز نظر نموده، بر سر مزرعه حضور یافت و به زبیر فرمود: «تو اول مزرعه ات را آب بده آنگاه انصاری».

شخص انصاری گفت: ای پیامبر خدا، او پسر عمه توست که اینگونه حکم می کنی؟

آن حضرت از گفته وی غضبناک شد و فرمود: «ای زبیر! آب را به شکم زمین جاری کن تا به کعبین پا برسد».

پیامبر خدا در این مورد

فرمـود: آب را به شـکم زمین جـاری کن، برای اینکه مرد انصـاری که علیه وی جرأت پیـدا کرده بود را ادب کنـد. ولی اینکه فرمود بگذار تا آب به کعبین پا برسد! آیا حقی را به عنوان حکم بیان فرموده یا اینکه امر مباحی بوده و برای تنبیه مرد انصاری این جمله را فرموده، دو نظر است که به هر دو شکل پاسخ گفته شده است.

از سوی دیگر برای خلفـای چهارگانه [ابو بکر، عمر، عثمان، علی (ع)] چیزی به عنوان داوری مظالم گفته نشـده است، زیرا در آن زمان اسلام برای مردم تازگی داشت و آنان با مسائل آشنا بودند، برخی بخاطر انصاف به عدل می گرائیدند و برخی را پند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۳

و اندرز از ستمگری بازمی داشت، و کشمکشهائی که بین آنان بود عموما در متشابهات بود که با حکم قاضی برطرف می شد ... آنگاه در زمانهای بعد ستم والیان و ظلم تجاوزگران گسترش یافت بگونه ای که جز با قدرت نیرومندتر و فرمان نافذتر پیش گیری از آن امکان پذیر نبود.

پس عمر بن عبـد العزیز، اول کسـی بود که خود به دادرسـی مظالم نشـست و حق سـتمدیدگان را بازپس گرفت و سـنت های عادله را رعایت کرد و به مسـیر اصـلی خود بازگردانـد، و اموالی که بنی امیه به ناحق از مردم غصب کرده بودند به صاحبانش بـازپس داد تـا جـائی که گفته شـده آن قـدر بر آنـان سـخت گرفت که به وی گفته شـد: ما از عواقب این بازگردانـدنها بر تو بیمناکیم! و او گفت: «من از هر روز باید پرهیز کنم و بیمناک باشم مگر روز قیامت که از آن نباید

بیمناک باشم؟!

آنگـاه در میـان خلفای بنی عباس افرادی به دادرسـی مظالم نشسـتند، اولین فرد که به این دادرسـی نشـست «مهـدی» بود آنگاه «هادی»، آنگاه «رشـید» آنگاه «مأمون» و آخرین کسـی که بدین مقام نشست «المهتدی» بود، تا جائی که املاک غصب شده را به نیازمندانش بازگرداند.

پادشاهـان فـارس نیز همـواره رسـیدگی به مظـالم را اسـاس حکومت خویش می شـمردند و آن را از جمله پـایه هـای ملـک و حکومت خودشان و از قوانین عادلانه می دانستند، قوانینی که جز با مراعات آن صلاح و اصلاح در جامعه گسترش نمی یافت، و جز با انجام آن انصاف رعایت نمی شـد. قریش نیز در زمان جاهلیت آنگاه که قدرتمنـدان در آنان زیاد شـد و ریاسـتمداری در آنان منتشر گشت تا آنجا که هر دسته و قومی، دسته ضعیف را مغلوب و مجذوب خود می ساخت و احساس کردند که جز با یک تمرکز قوی نمی توان از این وضع جلوگیری نمود، در بین خود پیمانی را برای رد مظالم، و بازپس گرفتن حق مظلوم از ستمگر امضاء کردند ...

آنگـاه سـران قریش در خانه عبـد اللّه بن جـدعان اجتماع کردنـد و با یکـدیگر هم پیمان شدنـد که در مکه به دادرسـی مظالم بپردازنـد، و هرگز کسـی به کسـی سـتمی نکند مگر اینکه وی را از این کار بازدارند، و حق مظلوم را از وی بازپس گیرند. در آن زمـان پیامبر خـدا (ص) نیز با آنان بود، پیامبر (ص) در آن موقع بیست و پنـج سال بیشتر نـداشت و هنوز به پیامبری مبعوث نشـده بود. این پیمـان در آن زمان به «حلف الفضول» شـهرت یافت، رسول خـدا (ص) پس از بعثت با یادآوری آن دوران می فرماید: «من در

خانه عبد اللّه بن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۴

جدعان در حلف الفضول شرکت داشتم و اگر امروز هم به چنین چیزی دعوت شوم بی تردید آن را می پذیرم و چقدر دوست دارم که برای انجام چنین امری شتران سرخ موی تقدیم کنم» «۱».

ملاحظه می کنید که پیامبر اکرم (ص) ماجرای آن زمان را یادآور می شوند، و اسلام نیز همان را با شدت بیشتر تأیید و تقویت می کند ...

و این عمل اگر چه یک عملی بوده که در جاهلیت انجام گرفته و مصالح سیاسی آن زمان آنان را به انجام آن ملزم می کرده است، ولی همین که پیامبر خدا (ص) در آن حضور داشته و بعدا نیز آن را مورد تأیید و تأکید قرار می دهند. این عمل به عنوان یک حکم شرعی و فعل پیامبر (ص) محسوب می گردد.

فصل: پس آنگاه که دادرس مظالم دادرسی این دادگاه را پذیرفت باید برای دادرسی روز مشخصی را معلوم کند و به مردم اعلام نماید تا افرادی که به آنان ستم شده و آنان که با یکدیگر اختلاف دارند در آن روز به وی مراجعه کنند، و در سایر روزها به کارهای دیگری که به وی محول شده رسیدگی کند مگر اینکه وی مسئولیت دیگری جز رسیدگی به مظالم نداشته باشد که در این صورت در همه روزها به این امر می پردازد. و باید موانعی برای دیدار و ملاقات وی وجود نداشته باشد و از اطرافیان آراسته و نیک کرداری برخوردار باشد.

و باید تشکیلات دادرسی خود را با حضور پنج صنف و دسته تکمیل و سازماندهی کند که هرگز از وجود آنان بی نیاز نیست و قضاوت وی جز با حضور آنان

تمامت نمی یابد.

دسته اول: دستیاران و پاسداران، برای اینکه بتواند افراد قدرتمند را به دادگاه بکشاند و افراد سرکش را به پای میز حساب جلب کند.

---

(۱)- لقد شهدت فی دار عبد اللّه بن جدعان حلف الفضول ما لو دعیت الیه لاجبت و ما احبّ انّ لی به حمر النعم.

در نهایه ابن اثیر ۳/ ۴۵۶ نیز در لغت فضل آمده است: آن حضرت فرمود: «من در خانه عبد اللّه جدعان در پیمانی شرکت داشتم که اگر به نظیر آن در اسلام دعوت شوم می پذیرم» و اینکه این پیمان را حلف الفضول نامیدند از آن روی بود که در قدیم نیز در مکه در روزگار «جرهم» پیمانی وجود داشت مبنی بر رعایت انصاف و گرفتن حق ضعیف از قوی و افراد غریب از افراد مقیم، که بنیانگذاران آن افرادی بودند از قبیله جرهم که نام همه آنها «فضل» بود از جمله فضل بن حارث، فضل بن وداعه، فضل بن فضاله و ... و از آن جهت که این پیمان با آن پیمان تشابه داشت، این پیمان را «حلف الفضول- پیمان فضل ها» نامیدند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۵

دسته دوم: دادرسان و داوران: تا اطلاعات حقوقی آنان را دریافت کند، و از تجربیاتی که آنان در محاکم قضائی خود داشته اند استفاده برد.

دسته سوم: فقها و مجتهدین: تا به نظر آنان در مشکلات فقهی مراجعه کند.

دسته چهارم: دفترداران و نویسندگان: تا آنچه را که در دادگاه می گذرد ثبت و ضبط کنند.

دسته پنجم: شاهدها و گواهان: تا بر حقی که ثابت می شود گواهی دهند و احکام صادره را گواهی کنند.

مسائلی که در دادگاه مظالم مورد رسیدگی واقع می شود:

مسائلی که در

دادگاه مظالم مورد رسیدگی واقع می شود مشتمل بر ده بخش است:

بخش اول: قضاوت در مورد تعدی و تجاوز فرمانروایان بر رعیت و بازخواست از آنان در سخت گیری بر مردم.

و این از لوازم قضاوت در مظالم است که بر دادخواهی از سوی ستمدیده متوقف نیست، بلکه قاضی مظالم رأسا احوال والیان را زیر نظر می گیرد، تا اگر به انصاف و عدالت رفتار کرده اند آنان را مورد تفقد قرار دهد و اگر مرتکب ستم شده اند آنان را مورد بازخواست قرار دهد و در صورت لزوم آنان را تغییر دهد ...

بخش دوم: رسیدگی به تجاوزات مأمورین گردآوری مالیات، که برای رسیدگی به آن باید به قوانین عادلانه و دفاتر کل که نزد پیشوایان [در دفاتر مرکزی] موجود است مراجعه کنند و وظایف مردم را طبق آن بررسی نمایند و اگر مأمورین اضافه بر آن دریافت کرده اند آنان را مورد مؤاخذه قرار دهند، و اگر پول دریافتی به بیت المال ریخته شده دستور به بازگرداندن آن دهند و اگر برای خود برداشت کرده اند از آنان گرفته و به صاحبش برگردانده شود ...

بخش سوم: رسیدگی به امور کارپردازان و حسابداران. زیرا آنان مورد اعتماد مسلمانان در ثبت دارائیهایشان هستند، آنان آنچه را مردم به دولت می پردازند و آنچه را از دولت دریافت می کنند مشخص و معین می کنند، پس باید کار آنان مورد رسیدگی قرار گیرد که اگر در دخل یا خرج کم و زیادی به وجود آمده آن را تصحیح کنند و با تجاوز و اجحافها مقابله کنند ...

در رسیدگی به سه بخش فوق نیازی نیست که کسی به والی مظالم تسلیم شکایت کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۶

بخش چهارم: رسیدگی به دادخواهی مأمورین و حقوق بگیران دولت که حقوق آنان کسر گردیده یا در پرداخت آن تأخیر شده یا به آنان اجحاف شده است، که در این صورت نیز به دفاتر کل و قوانین عادلانه مربوطه مراجعه می گردد و طبق آن عمل می شود، اگر نقصانی در پرداخت حقوق آنان رخ داده، یا بطور کلی به آنان پرداخت نگردیده، در این صورت اگر قصور یا تقصیر از مسئولین بالاتر بوده و آنان حیف و میل کرده اند از آنان گرفته و به صاحبان حق بازپرداخت می شود، و اگر آنان مقصر نبوده اند از بیت المال پرداخت می گردد.

در تاریخ آمده است که برخی از فرماندهان سپاه به مأمون نوشتند که برخی از سپاهیان پراکنده شده و اموال مردم را غارت کرده اند، وی در پاسخ آنان نوشت: اگر شما به عدالت رفتار می کردید آنان پراکنده نمی شدند و اگر حقوق آنان را می پرداختید دست به غارت نمیزدند، آنگاه فرماندهان مذکور را از مسئولیت برکنار نمود و دستور داد حقوق کافی به سپاهیان بپردازند «۱».

بخش پنجم: بازگرداندن چیزهائی که به ناروا تصاحب شده است و این بر دوگونه است:

یک: غصب هائی که از ناحیه حکومت صورت گرفته، یعنی اموال و املاکی که والیان ستمگر به زور از دست صاحبان آن بیرون آورده اند- چون چشم آنان را گرفته آن را تصاحب کرده اند، یا با حق کشی و اجحاف آن را مالك شده اند- که در این صورت اگر دادرس مظالم هنگام رتق و فتق امور به چنین موردی برخورد کرد حتی پیش از آنکه شکایتی به وی شود، دستور بازگرداندن آن، به صاحبانش را صادر می کند، و اگر بدان آگاهی نیافت موقوف بر این

است که صاحبان حق به نزد وی شکایت بیاورند ...

دو: غصب هائی که قدرتمندان و زورمندان و خوانین و ملاک با قلدری و اعمال فشار، مرتکب شده اند. که برای رسیدگی به آن باید ستمدیدگان و کسانی که زمین و املاکشان غصب شده است شکایت و دادخواهی خود را به دادرس مظالم تسلیم کنند،

---

(۱)- این یک واقعیت است که بسیاری از دزدی ها و رشوه ها در اثر فقر است، ابتدا از کارهای کوچک شروع می شود و کم کم از کارهای بزرگ سر در می آورد، برای جلوگیری از منکرات باید راههای مشروع را پیش پای افراد گذاشت، و ریشه های فساد را از بین برد آنگاه با شدت از آن جلوگیری کرد. (الف- م، جلسه ۱۶۱ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۷

و برای بازگرداندن حق آنان باید حقانیت دادخواهان به یکی از چهار طریق اثبات گردد: اعتراف شخص غاصب، یا علم و آگاهی قاضی مظالم، یا بینه و شهودی که علیه غاصب شهادت دهند، یا تواتر و شیوع گفتار مردم، به گونه ای که مفید علم باشد و احتمال توافق بر کذب نرود.

بخش ششم: اشراف و نظارت بر اموال موقوفه و آن بر دوگونه است، وقف عام و وقف خاص، در وقف عام دادرس و قاضی مظالم باید همواره بر حفظ و تداوم آن طبق نظر واقف نظارت داشته باشد، اگر چه در مورد آن، کسی به نزد وی شکایت و دادرسی نیاورد ...

و اما در وقف خاص، اعمال نظر قاضی مظالم، متوقف بر درخواست دادرسی از سوی کسانی است که در موقوفه صاحب حق می باشند و در بهره برداری از آن کارشان به نزاع کشیده است، چرا که وقف در این

صورت محدود به افراد مشخص و به خصوصی است ...

بخش هفتم: اجرای احکامی که سایر قضات از اجرای آن ناتوان شده اند، یا بخاطر ضعف خودشان یا بخاطر عزت و قدرت و نیرو و طرفدارانی که محکوم علیه دارد بگونه ای که دیگران از اجرای حکم در مورد وی هراسناکند و ...

بخش هشتم: اظهار نظر و قضاوت در مورد مصالح عمومی از امور حسبیه که مأمورین حسبه از اجرای آن ناتوانند، نظیر محاکمه کسی که تجاهر به گناه می کند و نمی توان او را مورد بازخواست و محاکمه قرار داد، و کسی که معبر عمومی و جاده ای را تصرف کرده و نمی توان او را از تصرف عدوانی خود منصرف نمود یا کسی که اموال مردم را حیف و میل کرده و در دادگاههای معمولی نمی توان او را به محاکمه کشید.

بخش نهم: مراعات شئون عبادتهای آشکار، نظیر جمعه و اعیاد و حج و جهاد، که در آن کوتاهی و اخلال نشود، چرا که حقوق خداوند متعال سزاوارترین چیزی است که لازم است بصورت کامل آورده شود و لوازم و واجبات آن ادا گردد.

بخش دهم: ابراز نظر و قضاوت بین افرادی که با یکدیگر نزاع و مشاجره دارند، که البته نباید در قضاوت از چهارچوبه حق و عدالت خارج گردد. و نیز جایز نیست در قضاوت جز همانگونه که حکام و سایر قضات قضاوت می کنند، قضاوت کند، زیرا ممکن است در دادگاه مظالم نیز برخی امور بر قضات مشتبه گردد و از دایره عدالت خارج شوند که باید به این نکته نیز همواره توجه و عنایت ویژه مبذول داشت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۸

فرق بین دادرس مظالم و سایر دادرسان

فرق بین دادرس مظالم

و سایر قضات و دادرسان در ده چیز است:

یک: دادرس مظالم از هیبت و قدرتی برخوردار است که سایر قضات از آن برخوردار نیستند.

دو: دادرس مظالم در چهارچوب تنگ و بسته ای محدود نیست، بلکه در عمل و گفتار دست وی بازتر است و از موضع بالاتری با مسائل برخورد می کند.

سه: در بازپرسیها و بازجوئیها برای کشف جرم از شوکت بیشتری برخوردار است، و به دلایل و اطلاعات و شواهدی دسترسی دارد که دسترسی به آن برای سایر حکّام بسیار مشکل است، در نتیجه برای دریافت حق و شناخت راستگو از دروغگو موفق تر است.

چهار: کسانی که ستمگریشان آشکار و علنی شده است را می تواند با ادب کردن سر جای خودشان بنشاند.

پنج: هنگامی که عمق مسائل برای وی مشتبه است می تواند برای مدتی احضار هر یک از طرفین نزاع را به تأخیر بیندازد که این تأخیر برای سایر قضات هنگامی که طرف مخاصمه احضار طرف مقابل و حل اختلاف را خواستار باشد، جایز نیست.

شش: دادرس مظالم می تواند در صورتی که قضاوت به مشکلی برخورد کرد، افراد امینی را بگمارد که وساطت کنند و با جلب رضایت طرفین مرافعه ای را حل و فصل کنند، ولی قاضی معمولی نمی تواند چنین عملی را انجام دهد مگر در صورتی که طرفین نزاع خود خواهان ارجاع مرافعه به چنین فردی باشند.

هفت: وی می تواند در صورت مشاهده انکار و سرباز زدن از اعتراف برای خصمین مراقب و نگهبان بگمارد یا در مواردی که نیاز به کفالت است آنان را ملزم به آوردن کفیل کند، تا آنگاه که به جاده انصاف بازگردند.

هشت: وی بر خلاف آنچه در عرف قضات است که فقط شهادت افراد

عادل شناخته شده را می شنوند، در مورد افراد، به شهادت افراد غیر معروف نیز توجه می کند.

نه: وی می تواند در صورت شک به شهود، آنها را قسم هم بدهد، در صورتی که خود علاقه مند به قسم خوردن باشند و می تواند تعداد شهود را اضافه کند تا جائی که شک و تردید وی از بین برود، درحالی که سایر قضات چنین وظیفه ای را ندارند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۲۹

ده: وی می تواند از همان ابتدا از شهود ماجرا را جویا شود، با اینکه در قضاوت معمولی، ابتداء مدعی را به آوردن بیّنه وادار می کنند، آنگاه به سایر مسائل قضاوت می پردازند.

این ده مورد فرق بین قاضی مظالم و سایر قضات بود که در حل و فصل مشاجره و نزاع وجود داشت، و در سایر موارد هر دو با یکدیگر یکسان هستند» «۱».

سخن ماوردی در این زمینه اینجا پایان پذیرفت، نظیر همین مطالب در سخنان ابو یعلی نیز آمده است «۲».

[مقام قضاوت و مقام ولایت مظالم همه از شئون ولایت کبری و مقام رهبری جامعه است]

البته با توجه به وظایف دهگانه ای که ماوردی و ابو یعلی در بحث پیشین برای قاضی برشمردند و وظایف دهگانه ای که اکنون برای دادرسی و قاضی مظالم یادآور شدند و با مقایسه این دو باب با یکدیگر مشخص می گردد که در نزد آنان ولایت مظالم گویا مرتبه ای بالاتر از قضاوت معمولی است و در واقع در اینجا قدرت حکومت و قضاوت با یکدیگر در هم آمیخته شده است چنانچه در کلمات ماوردی آمده بود: «قدرت حکومت نیمی از قضاوت است». و البته اینگونه قضاوت با قضاوت معمولی بخاطر برخوردار بودن از قدرت و شوکت بسیار، متمایز می گردد.

در هر صورت هر دو مقام [چه مقام قضاوت و چه مقام

ولایت مظالم] همه از شئون ولایت کبری و مقام رهبری جامعه است و بسا در برخی موارد رهبر شخصا هر دو مقام را به عهده می گرفته است چنانچه ملاحظه می فرمائید که پیامبر خدا (ص) و امیر المؤمنین (ع) خود در بیشتر موارد هر دوی آنها را به عهده داشته اند.

[اهتمام و عنایت به رد مظالم و بازگرداندن حقوق مردم توسط امیر المؤمنین]

شما هنگامی که خطبه ها و نامه های امیر المؤمنین (ع) به کارگزاران و استاندارانش را ملاحظه می فرمائید، مشاهده می کنید که آن حضرت اهتمام و عنایت ویژه ای به رد مظالم و بازگرداندن حقوق مردم به آنان از سوی شخص حاکم و والی، مبذول فرموده است، چرا که وی بخاطر قدرت و پشتوانه ای که دارد به بازگرداندن حقوق مردم از همه

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۷۷- ۸۴.

(۲)- احکام سلطانیه، از ابی یعلی/ ۷۳- ۷۹.

توانمندتر است. [که در اینجا چند نمونه از آنها را یادآور می شویم]:

۱- آن حضرت (ع) (پس از کشته شدن عثمان) هنگامی که زمان خلافت را به دست گرفت اموالی را که عثمان از اموال مردم در تیول خود درآورده بود به آنان بازگرداند و فرمود:

«به خدا سوگند اگر دریابم که با آنان زنان به نکاح درآمده اند و کنیزکان خریداری شده اند، باز آن را برمی گردانم چرا که گشایش در عدل است» «۱».

۲- و در نامه خویش به مالک اشتر می فرماید:

«و برای گرفتارها و نیازمندان وقت مشخصی را قرار بده که شخص ترا ملاقات کنند و در جائی بنشین که عموم مردم به تو دسترسی داشته باشند، پس برای خداوندی که ترا آفریده تواضع کن، و سپاهیان و پاسبانان و پاسدارانت را از آنجا دور نگه دار تا افراد بدون ترس و لکنت

با تو سخن گویند، همانا من از پیامبر خدا (ص) شنیدم که در جایگاههای متعدد می فرمود: «هرگز ستوده نخواهد شد ملتی که فرد ضعیف آن بدون ترس و لکنت حق خود را از توانمند بازنستاند» «۲».

۳- و در فراز دیگری از همین نامه می فرماید:

«آنگاه بدان که برای زمامدار، خاصان و همرازانی است که خودخواه و دست درازند و در دادوستد با مردم عدالت و انصاف را رعایت نمی کند، ریشه ستم و اینگونه خلق و خوی آنان را با قطع عوامل و علل آن از میان بردار! و به هیچ یک از اطرافیان و وابستگان خود قطعه زمینی از اراضی مسلمانان واگذار مکن، و باید طمع نکنند که قراردادی و قول و قراری به سود آنان منعقد سازی که مایه زیان سایر مردم باشد خواه در آبیاری و یا عمل مشترک دیگر، بطوری که هزینه های آن را به دیگران تحمیل کنند که در این صورت سودش برای آنهاست و عیب و ننگش برای تو در دنیا

---

(۱)- و اللّه لو وجدته قد تزوج به النساء و ملك به الاماء لرددته. فانّ فی العدل سعه. (نهج البلاغه، فیض/ ۶۶، لح/ ۵۷، خطبه ۱۵).

(۲)- و اجعل لذوی الحاجات منك قسما تفرغ لهم فیه شخصك و تجلس لهم مجلسا عاما فتتواضع فیه للّه الذی خلقك و تقعد عنهم جندك و اعوانك من احراسك و شرطك حتی یكلمك متكلمهم غیر متتعتع، فانی سمعت رسول اللّه (ص) یقول فی غیر موطن: «لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متتعتع». (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۲۱، لح/ ۴۳۹، نامه ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۳۱

و آخرت.

حق را درباره آنها

که خواهان حقند چه خویشاوند و چه بیگانه رعایت کن، و در این باره صابر باش و به حساب خدا بگذار، هر چند این کار موجب فشار بر یاران نزدیکت شود» «۱».

و شما ملاحظه می فرمائید که بسیاری از مظالم بزرگ از ناحیه خواص و وابستگان به سلاطین و حکومتها بخاطر قرابت و پشت گرمی که به سلطان و حاکم داشته اند همواره صورت می گرفته است.

۴- و باز آن حضرت (ع) در نامه ای که به برخی از کارگزاران خویش- در ارتباط با اموالی از بیت المال که در اختیار او بوده و ناپدید شده- نگاشته، می فرماید:

«به خدا سوگند اگر نظیر آنچه تو کردی حسن و حسین مرتکب می شدند، هرگز پشتیبان و هواخواهی از ناحیه من دریافت نمی کردند، و در اراده من اثر نمی گذاردند، تا آنگاه که حق را از آنها بستانم و ستمهای ناروائی را که انجام داده اند دور سازم» «۲».

و سخنان دیگری از این قبیل، که در این ارتباط به روایات فصل سوم همین بخش کتاب نیز می توان مراجعه نمود «۳».

---

(۱)- ثم ان للوالی خاصه و بطانه فیهم استئثار و تطاول، و قله انصاف فی معامله، فاحسم ماده اولئک بقطع اساب تلک الاحوال، و لا تقطعن لاحد من حاشیتک و حامتک قطیعه، و لا یطمعن منک فی اعتقاد عقده تضر بمن یلیها من الناس فی شرب او عمل مشترک یحملون مئونته علی غیرهم، فیکون مهنأ ذلک لهم دونک و عیبه علیک فی الدنیا و الآخره. و الزم الحق من لزمه من القریب و البعید و کن فی ذلک صابرا محتسبا واقعا ذلک من قرابتک و خاصتک حیث وقع. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۲۵، لح/ ۴۴۱، نامه ۵۳.

(۲)- و

اللّه لو ان الحسن و الحسین فعلا مثل الـذی فعلت ما کانت لهما عندی هواده و لا ظفرا منی باراده حتی آخذ الحق منهما و ازیل الباطل عن مظلتهما. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۵۷، لح/ ۴۱۴، نامه ۴۱).

(۳)- با توجه به اهمیت نهاد دادرسی مظالم و نقش اساسی آن در گسترش عـدالت در جامعه گزیده ای از مطالب گردآوری شـده در این زمینه را به نقل از کتاب «نهاد دادرسی در اسـلام» تألیف محمد حسـین ساکت بصورت خلاصه یادآور می شویم بـدین امیـد که خواننـدگان گرامی بـا مراجعه به این کتاب و سایر کتابها در این زمینه با این بخش مهم از تشـکیلات حکومتی اسـلام آشـنائی بیشتری حاصل نمایند و با رسیدگی مستقیم مسئولین حکومت اسلامی به مشکلات مردم همواره نظام حکومتی اسـلام به ویژه نظـام اداری آن از گزنـد کاغـذبازی، رشوه خواری، مجـامله و مسـامحه در رسـیدگی به امور مردم، و در نـتیجه مأیوس شدن

- مردم مسلمان از مسئولین و نظام، مصون و محفوظ نگاهداشته شود.

در این کتاب پس از ذکر تاریخچه دیوان مظالم در ایران باستان، و عربستان پیش از اسلام و نقش این دادگاه در شرق و غرب جهان اسـلام، مطرح شـده که آیا اساسا چه کسانی به پرونـده های مظالم رسـیدگی می کرده اند؟ در پاسخ به این پرسـش می نویسند: ۱- خلیفگان و فرمانگذاران: رسـیدگی به این شیوه از دادرسی را خلیفگان و پادشاهان و سلاطین، خود انجام می داده اند.

مقریزی در کتاب خطط خود جلـد ۲ صفحه ۲۰۷ می نویسـد: رسـیدگی به مظالم یکی از نشانه های اعمال قـدرت عالی بود و چنانچه دیدیم در ایران باستان- که مظالم نیز از فرهنگ ایرانی گرفته شده است- شخص پادشاه به دستیاری و

رایزنی «موبدان موبد» به مظالم می نشست. بیشتر خلیفگان عباسی برای اثبات قدرت خود از یکسو، و به تقلید از شیوه ایرانی از دیگر سوی خود به مظالم می نشستند.

نخستین خلیفه عباسی که به مظالم نشست مهدی بود، آنگاه هادی و پس از او هارون الرشید و مأمون ...

احمد بن طولون، از دودمان طولونیان، و کافور اخشیدی از سلسله اخشیدیان خود به مظالم می نشستند. در میان فرمانگذاران فاطمی مصر، تا آنجا که پیداست تنها المعز لدین اللّه، گاه به تنهائی و گاه به یاری قاضی القضات به پرونده های مظالم رسیدگی می کرد. از خاندان ایوبی سوریه، نور الدین زنگی خود به مظالم می نشست و صلاح الدین ایوبی، برادر زاده او، شیفتگی فراوانی به نشست در مظالم از خود نشان می داد.

۲- وزیران و امیران: در تاریخ بیهقی ص ۸۸۸- ۸۸۹ آمده است: وی [جعفر برمکی] را در زمان پدرش «الوزیر الثانی» گفتندی و شغل بیشتر وی راندی. یک روز به مجلس مظالم نشسته بود و قصه ها می خواند و جواب می نبشت که رسم چنین بود و ...

در تاریخ سیستان ص ۹۵ آمده است: در زمان آل بویه که گهگاهی مظالم برپا می شد، وزیران به رسیدگی می پرداختند. صاحب بن عباد در سیستان به مظالم می نشست.

مقریزی در خطط ۲ / ۲۰۸ می نویسد: ابو حسین جوهر، فرمانده کل سپاهیان و وزیر المعز لدین اللّه، نخستین خلیفه فاطمی مصر، به مظالم می نشست و به شکایتهای دادخواهان رسیدگی می کرد.

بدر الدین جمالی وزیر دیگر فاطمیان خود به مظالم می نشست و از روزگار او به این سو در مصر وزارت به یک نفر نظامی (صاحب السیف) سپرده می شد و او خود به همدستی قاضی القضات و دو گواه

معتبر به مظالم رسیدگی می کرد.

۳- قضات و دادرسان: واگذاری دیوان مظالم به قضات از آغاز نیمه نخست سده سوم هجری انجام گرفت این نشانگر اهمیت و توانمندی نهاد دادرسی بود. در مقدمه ابن خلدون ۱/ ۴۲۶ آمده است:

مأمون رسیدگی به مظالم را به قاضی القضات خود یحیی بن اکثم سپرد. جانشین مأمون- معتصم عباسی- همین نمایندگی را به «احمد بن ابی داود» واگذاشت که پس از یحیی بن اکثم دارنده این شغل بود.-

- در کتاب «الحضاره الاسلامیه» تألیف آدام متز ۱/ ۴۲۷ آمده است: در شهر اهواز قاضی ابو الحسن تنوخی هم در نهاد دادرسی و هم در دیوان مظالم به رسیدگی می پرداخت. قاضی اخشید، که به سال ۳۲۴ ه، به قضاوت گمارده شده بود، رسیدگی به مظالم را هم عهده داشت.

بطور کلی به ویژه در زمان فاطمیان، این قاضی القضات بود که به نمایندگی از سوی قدرت عالی، به مظالم می نشست. عبد العزیز بن حیون در سال ۳۹۴ ه به سمت قاضی مظالم برگزیده شد، وی در همان هنگام که این منصب را به عهده داشت از سوی الحاکم بامر اللّه قاضی القضات مصر هم بود.

روزهای رسیدگی به مظالم:

آدام متز در الحضاره الاسلامیه ۱/ ۴۲۸ می نویسد: در روزگار مأمون عباسی یکشنبه ها روز برپائی مظالم بود، طولونیان هفته ای دو روز به مظالم می نشستند.

مقریزی در خطط ۲/ ۲۰۸ آورده است: ابو مسک کافور اخشیدی برای نخستین بار در سال ۳۴۰ ه به مظالم نشست و هر شنبه را بدان ویژگی داد.

در تاریخ بیهقی ص ۱۹۵ آمده است که امیر مسعود غزنوی روزهای چهارشنبه مظالم برپا می کرد او می نویسد: «دیگر روز چهارشنبه هفتم صفر (سال ۴۲۲ ه)

خواجه به دادگاه آمد و امیر مظالم، روزی سخت و بزرگ بود با نام و حشمت تمام، چون بار بگسست خواجه به دیوان آمد و شغل پیش گرفت».

در سفرنامه ابن بطوطه ترجمه دکتر موحد ۱/ ۳۹ آمده است: صلاح الدین یوسف بن ایوب روزهای دوشنبه و پنج شنبه به مظالم می نشست.

در تاریخ سیستان ص ۹۵ آمده: صاحب بن عباد وزیر آل بویه، روز پنج شنبه به مظالم می نشست و آن را فرخنده می دانست.

جلسه های دادرسی مظالم، بویژه علنی بوده است، چرا که ویژگی مظالم در علنی بودن آن و در دسترس قرار دادن امکانات گفت و شنود و دیدار و رویاروئی با شاکیان و دادخواهان بوده است.

نامی که به مظالمگاه [جایگاه رسیدگی به مظالم] داده می شد «دار العامه» (سرای همگان) بود که این نام رساننده مفهوم علنی بودن این شیوه دادرسی بوده است.

جایگاه برگزاری مظالم در روزگار امویان و عباسیان معمولا مسجد بود در تاریخ بیهقی ص ۲۰۴ در ارتباط با آمدن مأمون به خراسان می نویسد: وی اندر خراسان عدل بگسترد و رسمهای نیکو نهاد و به شهر «مرو» اندر سرای شایگان نشست و هر روز اندر مسجد جامع آمدی و مظالم کردی و علماء و فقها را بنشاندی و سخن متظلمان بشنیدی و داد ایشان بدادی».

- مقریزی در خطط/ ۲۰۹ می نویسد: در روزگار الملک المعز ایبک ترکمانی نشستهای مظالم در مدرسه صالحیه قاهره برگزار می شد.

سلطان رکن الدین بیبرش بندقداری، در پائین کاخ خود ساختمانی به نام دار العدل ساخت و از سال ۶۶۲ ه در آنجا به مظالم نشست.

البته این نکته نیز شایان ذکر است که با توجه به حاکمیت غصب در طول تاریخ اسلام و فرمانروایان

ستمگری که به نـام اسـلام بر مردم حکـومت می رانـدنـد و از هر نـام و تشـکیلات مقـدس برای عـوام فریـبی سوء اسـتفاده می کردنـد، از نـام و تشـکیلات مقـدس دادگـاه مظـالم نیز برای فریب مردم و محکـوم کردن مخالفـان سیاسـی خـود همواره سوء اسـتفاده می نمـوده انـد کـه بسـیاری از شخصـیتهای ارزشـمند اسـلام بـا سـعایت افراد مغرض و یـا بهـانه هـای دیگر، در همین دادگاهها به محاکمه کشیده شده و به مجازاتهای سنگین و اعدام محکوم شده اند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۳۵

فصل پنجم امر به معروف و نهی از منکر و ادارهٔ حسبه

اشاره

* تأکید اسلام بر امر به معروف و نهی از منکر

* مراتب امر به معروف و نهی از منکر

* شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

* حسبه و شرایط محتسب

* وظایف محتسب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۳۷

مقصود از طرح مبحث امر به معروف و نهی از منکر این است که بطور اجمال این دو اصل اساسـی و شـرایط آن را مورد بحث و بررسـی قرار دهیم و بیـان کنیم که این دو دارای مراتب و درجاتی هسـتند که انجام برخی از مراتب آن بطور گسترده بر همه مردم و بر هر مسـلمانی واجب است- بصورت وجوب عینی، چنـانچه برخی گفته انـد، یا بصورت واجب کفائی، چنانچه به نظر مـا این نظر صـحیح تر است- و برخی مراتب آن از عهـده فرد فرد افراد خـارج و بلکه انجام آن بصورت فردی جایز نیست و از شئون حکومت اسلامی و قوه مجریه کشور است و افراد جز با اجازه و اذن حاکم و دولت نمی توانند متصدی آن گردند.

این تشکیلات را اصطلاحا «اداره حسبه» می نامند و از مسئول آن به عنوان «محتسب»

یاد شده است، که مجموع مطالب این فصل را در چند جهت مورد بررسی قرار می دهیم:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۳۸

جهت اوّل: تأکید اسلام بر امر به معروف و نهی از منکر.

این دو فریضه از مهم ترین فرایض شرعی است که عقل نیز بر وجوب آن حکم می کند و کتاب و سنت همواره مردم را بر انجام آن فرا خوانده اند و بقای دین و تداوم رسالت الهی و حفظ نظام و کیان مسلمانان بر انجام آن مبتنی است.

و شاید چنین اهتمامی در شریعت اسلام به این دو امر حیاتی از آن رو است که اسلام برای همه مردم تشریع شده و تا روز قیامت در طول عصرها و قرنها باقی خواهد ماند، پس هر کس که بدان ایمان آورده مسئول حفظ و نشر و گسترش آن نیز می باشد.

رمز و راز این مسأله نیز در این نهفته است که هیچ یک از افراد جامعه از دیگران جدا نیست و راه زندگی و سرنوشت آنان در مسائل اجتماعی با یکدیگر پیوند خورده است، و انسان بالطبع اجتماعی است و عقاید و اخلاق و اعمال دیگران در وی مؤثر است و این واقعیت در زندگی همه اقوام و ملل کاملا مشهود است و روشن است که انحراف یک فرد علاوه بر اینکه به خود وی زیان وارد می آورد جامعه نیز از رفتار او زیانمند می شود، پس عقل حکم می کند که عموم افراد مراقب یکدیگر باشند و در حد توان جامعه را از آلوده شدن به فساد دور نگه دارند، و شرع نیز همین اصل عقلی را واجب شمرده و از مهم ترین واجبات به شمار آورده است.

شما ملاحظه می فرمائید هنگامی که در جامعه فردی به مرضی مسری نظیر

و بـا و طـاعون گرفتار می شود برای پیشـگیری از گسترش مرض به افراد و خانواده های دیگر، اقـدام به نابودی میکروبهای آن مرض می شود و فرد مبتلا را فورا از دیگران جـدا می کنند و مورد معالجه قرار می دهند، و عقل نیز این کار را می سـتاید و بر لزوم آن حکم می کنـد، مرض هـای روحی و انحرافـات اخلاقی نیز اینگونه است که اگر جامعه در برابر آن قرار نگیرد و برای نابودی آن تلاش نکند به تدریج در بین دیگران شیوع پیدا می کند و در نهایت فساد و سقوط جامعه را بدنبال خواهد داشت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۳۹

پس همواره بر امت اسـلامی به ویژه بر رهبر و پیشوایـان آنان است که با تمام توان مراقب جامعه بوده و نسـبت به آنچه در آن می گـذرد آگاهی داشـته باشـند و بر گسترش معروف و رشـد و شـکوفائی نیکیها و ریشه کن شـدن فساد و نابودی بـدی ها و پلیدی ها اهتمام ویژه مبذول دارند.

اهمیت این دو اصـل در شـریعت مقـدس اسـلام تـا جـائی است که امیر المؤمنین (ع) آن را بالاتر از جهاد و فراتر از همه اعمال نیک می دانـد و چنانچه در نهج البلاغه آمده می فرماید: «همه اعمال نیک و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر همانند قطره ای در برابر دریاست» «۱».

علت این معنی نیز در این است که قوام و بقای همه فرایض با همه حدود و شـرایط آن در گرو اقامه این دو فریضه الهی است، علاوه بر اینکه جهـاد یـک درگیری خـارجی است و تـا هنگـامی که درون جامعه اصـلاح نگردد آن نیز اثر و اهمیت چنـدانی ندارد، پس

در ابتدا باید درون جامعه را پاک و اصلاح نمود آنگاه به اصلاح خارج پرداخت. و این نکته ایست شایان تأمل.

جهت دوّم: مراتب امر به معروف و نهی از منکر.

اشاره

روشن است که امر به معروف و نهی از منکر دارای درجات و مراتب است، برخی مراتب آن بگونه ایست که هر مسلمانی که به احکام اسلام و ضروریات آن آشنائی داشته باشد امکان اقامه آن را دارد، در این ارتباط، حاکم و غیر حاکم، محتسب و غیر محتسب [پاسبان و پاسدار و کمیته ای و غیر آن] تفاوتی نمی کنند، این مرتبه، انکار به قلب و انکار به زبان است. که انجام آن بر همه مردم از جمله فرمانروایان واجب است و واجب است

---

(۱)- و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل اللّه عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کنفثه فی بحر لجّی.

(نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۶۳، لح/ ۵۴۲، حکمت ۳۷۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۴۰

اگر کسی به انجام آن مبادرت ورزید دیگران وی را کمک کنند و نیز در نهی از منکر باید از مراتب آسان تر و پائین تر شروع کنند. اگر منکر برطرف شد که نتیجه حاصل شده و الا مراتب بالاتر را انجام دهند.

اما اگر نهی از منکر بر ضرب و جرح متوقف باشد آیا هر کس می تواند به انجام آن مبادرت ورزد یا اینکه انجام آن از شئون امام، یا کسی که از سوی او برای انجام این امور منصوب شده می باشد و جز با اجازه و اذن حاکم نمی توان آن را عهده دار شد؟ در این مسأله دو نظر است که یادآور می شویم:

[الف: اشتراط اذن و اجازه امام:]

شیخ در نهایه می فرماید:

«امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه از فرایض اسلام است و بر همه افراد واجب عینی است که به انجام آن همت گمارند و کسی مجاز نیست آن دو را

ترک یا در انجام آن اخلال ورزد.

امر به معروف و نهی از منکر واجب است با قلب و زبان و دست باشد، در صورتی که مکلف توان آن را داشته باشد و بداند که با انجام آن به وی یا فرد دیگری از مؤمنین در همان موقع یا در آینده ضرری متوجه نمی شود، یا گمان آن را داشته باشد. و گاهی امر به معروف با دست انجام می پذیرد بدین گونه که با زدن، بازداشت کردن، کشتن، جراحت وارد کردن به نتیجه می رسد، که در این صورت انجام آن واجب نیست مگر با اجازه سلطان وقت که برای حکومت و ریاست منصوب شده، و اگر اجازه ای از سوی او برای انجام این امور وجود نداشت باید به همان حدی که گفته شد [قلب و زبان] اکتفا کرد.

نهی از منکر نیز به همان سه شیوه ای است که ذکر کردیم، اما نهی از منکر بوسیله دست این است که بخواهند مرتکب آن را به شکلی از زدن، یا جراحت وارد کردن، یا اذیت و آزار رساندن ادب کنند که در این صورت مشروط به اجازه سلطان است چنانچه در امر به معروف یادآور شدیم. و اگر اجازه ای از سوی وی در این ارتباط وجود نداشت باید به همان زبان و قلب اکتفا کرد ...

اما اقامه حدود را هیچ کس نمی تواند انجام دهد، مگر سلطان زمان، که از سوی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۴۱

خداوند متعال منصوب شده است، یا کسی که او را امام برای انجام این مسئولیت بگمارد، و هیچ کس به غیر از این دو در هر حال نمی توانند اقامه حدود کند» «۱».

مرحوم محقق در شرایع

می نویسد:

«امر به معروف و نهی از منکر به اجماع علماء واجب است و وجوب آن دو وجوب کفائی است که با قیام من به الکفایه (افراد مورد نیاز) از دیگران ساقط می شود.

و برخی گفته انـد وجوب آن وجوب عینی است و این نظر [با قواعد فقهی] سازگارتر است ... و اگر منکر جز با دخالت دست نظیر زدن و مشابه آن مرتفع نگردد جایز است.

و اگر به وارد کردن جراحت یـا کشـتن نیـاز افتـد، آیـا واجب است یـا خیر؟ برخی گفته انـد بلی و برخی گفته انـد خیر مگر با اجازه امام و این نظر صائب تر است» «۲».

پس شـیخ و محقق در وارد آوردن جراحت هر دو اذن امـام را شـرط دانسـته انـد، اما در آنجا که فقط زدن باشـد اختلاف نظر دارنـد، و شایـد در زدن کم، که لطمه به جـائی نزنـد در صورت نیاز، حق با محقق باشـد، چرا که سـیره و اطلاق ادله آن را نیز شامل می گردد.

علامه در مختلف مطالبی را آورده که خلاصه آن اینگونه است:

«اگر امر به معروف و نهی از منکر به کتک زدن و آسیب وارد آوردن و زیان زدن و مجروح کردن و کشتن متوقف باشد شیخ [طوسـی] در [کتـاب] اقتصـاد می فرمایـد: از ظاهر کلمات بزرگان ما از امامیه اسـتفاده می شود که این نوع انکار جز برای ائمه [سـلطان و حاکم به حق] یا کسی که از جانب امام مأذون باشد جایز نیست. (آنگاه اضافه می فرماید:) «سید مرتضی» با این نظر مخالف است، و می فرمایـد: بـدون اجازه وی نیز جایز است «شـیخ» نیز در کتاب تبیان با نظر سـید مرتضـی موافقت کرده و در کتاب نهایه همان نظر خویش در

اقتصاد را مورد تأکید قرار داده است.

«و سلّار [سالار بن عبد العزیز دیلمی از شاگردان شیخ مفید] می گوید: و اما قتل و جرح در نهی از منکر در اختیار سلطان یا کسی که از سوی او مأموریت دارد می باشد.

---

(۱)- نهایه/ ۲۹۹.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۴۱، ۳۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۴۲

و «ابو الصلاح» [حلبی] سلطان بودن را شرط ندانسته و «ابن ادریس» هم همین نظر را ابراز داشته. و «ابن براج» نیز اذن امام را شرط دانسته. و به نظر ما صحیح تر همان است که سید مرتضی فرمود» «۱».

[ب: عدم اشتراط اذن و اجازه امام:]

برای عدم اشتراط اذن و اجازه امام در مواردی که نیاز به جرح و قتل باشد بدین گونه استدلال شده که اولا این دو فریضه بخاطر مصلحت عالم واجب شده پس نظیر سایر مصالح متوقف بر شرط دیگری نیست. ثانیا این دو وظیفه بر پیامبر (ص) و امام (ع) واجب بوده پس برای وجوب تأسی به آنان بر ما نیز آن واجب است «۲».

و نیز استدلال شده به اطلاق آیات و روایات در این زمینه به ویژه روایاتی که بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر تأکید نموده و لو اینکه به اعمال قدرت و کوبیدن سیلی به صورت فرد گناهکار کشیده شود. که نمونه هائی از آنها را یادآور می شویم:

* در خبر جابر از امام محمد باقر (ع) آمده است که فرمود:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۳۴۲

«منکر را در دل مورد انکار قرار دهید و

با زبان از آن نهی کنید و با چک (سیلی) به صورت مرتکبین آن بکوبید» «۳».

* در خبر یحیی طویل از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«اینگونه نیست که خداوند زبان را بازگذاشته و دست را بسته باشد و لکن این هر

---

(۱)- مختلف ۱/ ۳۳۹.

(۲)- این دو دلیل را علامه در مختلف ذکر فرموده است.

(۳)- فانکروا بقلوبکم و الفظوا بالسنتکم و صکّوا بها جباههم. (وسائل ۱۱/ ۴۰۳، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۱).

متأسفانه سند این روایت ضعیف است چون در سلسله سند آن «عن بعض اصحابنا» آمده و روایت مرسل شده است و «بشیر بن عبد اللّه» و «ابی عصمه قاضی مرو» که در سلسله سند هستند هر دو مجهول هستند بر این اساس سند روایت ضعیف است ولی روایت پرمحتوی و معروفی است و ما در آینده به مناسبتی کامل آن را از نظر می گذرانیم. (الف- م، جلسه ۱۸۸ درس)

دو را با هم باز می گذارد و هر دو را با هم می بندند» «۱».

* در نهج البلاغه آمده است:

«و کسی که با شمشیر از منکری جلوگیری کند تا کلمه خداوند بر فراز آید و کلمه ستمگران به زیر کشیده شود این آن کسی است که به راه هدایت دست یافته است» «۲».

* باز در نهج البلاغه آمده:

«و برخی از آنان کسانی هستند که منکر را با دل و زبان و دست خویش مورد انکار قرار می دهند این آن کسی است که خصلت های نیک را به کمال رسانده است» «۳».

* در تفسیر امام حسن عسکری (ع) آمده است:

«از شما هر کس منکری را مشاهده کند

اگر توان آن را دارد با دست از آن جلوگیری کند» «۴».

*** اما اشکالی که به دلیل اول وارد است این است که وجوب این دو برای مصلحت عالم، منافاتی با اشتراط اینها به اذن امام برای پیش گیری از هرج و مرج و اختلال نظام، ندارد. و شاید مفسده خود سرانه عمل کردن در چنین شرایطی بیشتر باشد.

به دلیل دوم نیز این اشکال وارد است که تأسی به عمل پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در احکام عمومی واجب است نه در وظایفی که مخصوص به آنان است، و حکومت و شئون آن از وظایف ویژه انبیاء (و جانشینان بحق آنان) است مگر اینکه به

---

(۱)- ما جعل اللّه بسط اللسان و کفّ الید و لکن جعلهما یبسطان معا و یکفّان معا. (وسائل ۱۱/ ۴۰۴، ابواب امر و نهی باب ۳، حدیث ۲)

سلسله سند این روایت نیز ضعیف است اما چون به ابن ابی عمیر میرسد آقایان می گویند اگر سلسله سند به ابن ابی عمیر رسید بی اشکال است. (الف- م، جلسه ۱۸۸ درس)

(۲)- و من انکره بالسیف لتکون کلمه اللّه العلیا و کلمه الظالمین السفلی فذلک الذی اصاب سبیل الهدی.

(حکمت ۳۷۴ نهج البلاغه، و وسائل ۱۱/ ۴۰۵، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۸)

(۳)- فمنهم المنکر للمنکر بقلبه و لسانه و یده، فذلک المستکمل لخصال الخیر. (وسائل ۱۱/ ۴۰۶، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۹)

(۴)- من رأی منکم منکرا فلینکر بیده ان استطاع. (وسائل ۱۱/ ۴۰۷، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۱۲)

اطلاق آیه شریفه «لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» «۱»

اخذ شده باشد تا جائی که دلیلی بر اختصاص اقامه نشده باشد.

و اما روایاتی که ذکر شد: خبر جابر که از چند جهت ضعیف است و خبر یحیی طویل نیز از نظر اعتماد و وثاقت مجهول است مگر اینکه چون ابن ابی عمیر از وی روایت نقل کرده ضعف وی جبران گردد، دو جمله ای که از نهج البلاغه نقل شد نیز، اشتراط اذن امام را نفی نمی کند، چرا که از این جهت در مقام بیان نیست، نظیر آنچه درباره فضیلت حج و نماز وارد شده که از آنها مشروط نبودن وجوب بعنوان شرط تکلیف [نظیر استطاعت برای حج] و یا شرط و قید واجب [نظیر وضو برای نماز] استفاده نمی شود.

علاوه بر همه اینها خطبه اول در جنگ صفین برای تحریک نیروهای آن حضرت به جنگ بیان شده و واضح است که جنگ آنان به دستور آن حضرت و زیر نظر وی بوده است.

البته در اینجا نکته ایست شایان تأمل و آن اینکه انصاف این است که اطلاق روایات و نیز اطلاق آیه تأسی را می توان برای عدم اشتراط مورد تمسک قرار داد.

*** البته ممکن است برای ضرورت اذن و اجازه حاکم به دلایل ذیل نیز استناد نمود: «۲»

* نفوس و جانهای مردم محترم، و خون ریزی و تصرف در محدوده سلطنت دیگران حرام است مگر به مقداری که جواز آن یقینی باشد.

* ایراد ضرب و جرح متوقف بر سلطه و قدرت است [و آن در چارچوبه حکومت میسر است].

* هر یک از افراد جامعه به تنهائی نمی تواند شرایط زمانی و موارد و مناسبتها را

---

(۱)- احزاب (۳۳)/ ۲۱.

(۲)- برخی از این دلایل از مختلف علامه گرفته شده

و برخی از خود ما است. (الف- م، جلسه ۱۸۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۴۵

درست تشخیص دهد و این تنها برای کسی که احاطه به مسائل جامعه دارد و روابط و امکانات برای او میسر است امکان پذیر می باشد.

* دیگر اینکه اگر هر فرد خود بخواهد انجام اینگونه مسائل را به عهده بگیرد غالبا اختلال نظام به وجود می آید. زیرا تنبیه و زدن افراد خطاکار اگر بر اساس قدرت و سلطه نباشد غالبا با عکس العمل و مقاومت از طرف مقابل مواجه می شود و به جنگ و خونریزی و هرج و مرج و در نهایت به اختلال نظام کشیده می شود.

و به خاطر همه این مسائل است که اقامه حدود شرعی و تعزیرات از شئون حکومت به حق کشور است و هر کس نمی تواند عهده دار آن گردد اگر چه به مسائل و احکام شرعی وارد و آگاه باشد:

در خبر حفص بن غیاث آمده است که گفت: از امام صادق (ع) پرسیدم: چه کسی باید اقامه حدود کند، سلطان یا قاضی؟ حضرت فرمود: «اقامه حدود با کسی است که حکومت بدست اوست» «۱».

[با توجه به آنچه ذکر شد] روشن است که رعایت احتیاط در مسائلی که به خون ریزی منتهی می گردد و نیز قاعده سلطنت هر دو اقتضای اشتراط دارد، مگر اینکه دسترسی به امام و رهبر امکانپذیر نبوده و حفظ اسلام و کیان مسلمانان به اقدام وابسته باشد که در این صورت دفاع از کیان اسلام و مسلمین مشروط به اذن امام نیست و این نکته ایست درخور توجه.

بلی در اینجا مطلب دیگری است که لازم است به آن توجه نمود، و آن اینکه ظاهر کلمات

شیخ و محقق و دیگران این است که اذن امام شـرط وجوب است، نظیر مشـروط بودن وجوب حج به اسـتطاعت، پس تحصـیل شرط واجب نیست، زیرا شـرط وجوب به منزله موضوع حکم است و حکم از موضوع خویش در رتبه متأخر است، پس معقول نیست که در ایجاب آن مؤثر باشد.

---

(۱)- اقامه الحدود الی من الیه الحکم. (وسائل ۱۸/ ۳۳۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۸، حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۴۶

و لکن ما پیش از این در بخش سوم کتاب [جلد اول فارسی]- که اجمالا مسأله امر به معروف و نهی از منکر را یادآور شدیم- گفتیم که وجود [انجـام و اعمال] امر به معروف و نهی از منکر، مشـروط به اذن حاکم است نه وجوب آن، نظیر مشـروط بودن وجود نماز صحیح به طهارت. بر این اساس پس وجوب، مطلق است و لکن واجب، مشروط به اذن امام است و برای جلوگیری از هرج و مرج و اختلال نظام باید با اجازه وی صورت پذیرد.

بر این پایه پس بر هر مسلمان واجب است که بر گسترش و اشاعه معروف و قطع ریشه منکر و فساد تلاش کند و به اندازه توان و قدرت بکوشد تا حدود الهی در جامعه اقامه گردد.

منتهای امر در آنجا که انجام آن بر وارد آوردن جراحت متوقف است مشـروط به اذن حاکم است که باید از وی اجازه گرفت و عمل تحت نظر و اشراف حکم وی انجام پذیرد، تا از هرج و مرج و اختلال نظام جلوگیری شود.

و اگر بر فرض، حکومت ضعیف است و اعوان و انصارش کم اند، باید در این مورد وی را

کمک داده و یاری رساند، و اگر حکومت حقه عادله ای وجود ندارد، بر همه واجب است که برای ایجاد آن تلاش کنند، و لو به صورت یک دولت کوچک در یک منطقه بخصوص، چنانچه صحیحه زراره بر این معنی گواهی داشت و در آن ولایت و حکومت از سایر ستونهای اسلام افضل معرفی شده بود از این رو که ولایت کلید سایر واجبات، و والی جهت دهنده همه امور است «۱».

پس جایز نیست مسلمانان در خانه های خود بنشینند و نسبت به مسائلی که در جامعه می گذرد بی تفاوت باشند، آنان نمی توانند به بهانه اینکه رفع اینگونه مفاسد به عهده حکومت حقه اسلامی است، از فساد و فحشاء و خونریزی و غصب اموال و هتک نوامیس و پایمال شدن حقوق مسلمانان و مستضعفان توسط کفار و صهیونیستها و ...

صرف نظر نمایند. به هیمن جهت ما در جای خود گفتیم که ادله امر به معروف و نهی از

---

(۱)- وسائل ۱/ ۷، ابواب مقدمه عبادات، باب ۱، حدیث ۲.

منکر طبق اطلاق خود و به مفهوم وسیع آن از قوی ترین دلائل بر وجوب تأسیس دولت عادله و حکومت حقه اسلامی است، که می توان بدانچه در آنجا نگاشته آمد مراجعه نمود.

جهت سوّم: آیا وجوب امر به معروف و نهی از منکر وجوب عینی است یا کفائی؟

[وجوب این دو وجوب عینی است]

ما پیش از این به نقل از کتاب نهایه شیخ خواندیم که وجوب این دو وجوب عینی است، و هم ایشان در کتاب اقتصاد می فرمایند:

«در کیفیت وجوب این دو اختلاف است، بیشتر فقها می گویند اینها واجب کفائی هستند که اگر برخی افراد به اقامه آن همت گماشتند از سایرین ساقط است. و دسته ای دیگر می گویند: وجوب اینها وجوب عینی است و به نظر

من این نظر قوی تر است، بخاطر عموم آیات قرآن و روایاتی که در این زمینه رسیده است» «۱».

در کتاب شرایع ابتدا به وجوب کفائی بودن این دو فتوی داده شده، آنگاه وجوب عینی بودن «اشبه» قلمداد شده، یعنی با قواعد و اطلاقات تناسب بیشتری دارد «۲».

در کتاب جواهر به نقل از سید [مرتضی] و حلبی [ابو الصلاح] و قاضی و حلی و فاضل و شهیدین و جمعی دیگر می نویسد وجوب این دو وجوب کفائی است، و به نقل از شیخ و ابن حمزه و فخر الاسلام و برخی دیگر آورده که وجوب این دو وجوب عینی است «۳».

در کتاب مختلف علّامه از سید مرتضی منقول است که ایشان برای وجوب کفائی بودن، اینگونه استدلال فرموده:

---

(۱)- اقتصاد/ ۱۴۷، فصل فی الامر بالمعروف و النهی عن المنکر.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۴۱.

(۳)- جواهر ۲۱/ ۳۵۹.

«... زیرا منظور و مطلوب شارع این است که معروف انجام، و منکر از بین برود و غرض وی این نیست که فرد معینی آن را انجام دهد، پس واجب کفائی است».

آنگاه علامه می نویسد:

«نظر سید به قواعد نزدیکتر است و ابو الصلاح و ابن ادریس نیز همین را اختیار کرده اند» «۱».

و ظاهرا حق با اینان است بخاطر دلیلی که مرحوم سید ذکر فرموده است.

اگر گفته شود: برای هر سخن اثری است، و شاید کسی که مرتکب کار ناشایستی می گردد به سخن این شخص متنبه نشود و اگر فرد دیگری او را نهی کند در او اثر می کند، یا اینکه به صرف گفتن یک نفر دست از کار ناشایست خود بر نمی دارد و اگر افراد متعددی بگویند دست از

آن می کشد، پس مادامی که منکر باقی است بر هر کسی که از آن مطلع است، واجب است نهی از منکر کند. و ظاهر آیات و روایات نیز وجوب عینی بودن است، بلکه چنانچه گفته شده اصل در وجوب، عینی بودن است (مگر اینکه با دلیلی کفائی بودن آن ثابت گردد).

در پاسخ باید گفت: فرض مسأله این است که تا جائی که برای دفع منکر نیاز باشد و در طرف احتمال اثر می رود افرادی اقدام کرده اند، بگونه ای که برای گفتن بیش از آن قطعا احتمال نمی رود، پس آیا در این صورت واجب است دیگران نیز در عرض آنان نهی از منکر کنند با اینکه بدون آنان نیز غرض حاصل می گردد؟ من گمان نمی کنم کسی بدین معنی ملتزم گردد، پس وجوب، کفائی است بلا اشکال و ظاهر آیات و روایات که بر عینی بودن دلالت دارد در صورتی مورد عمل قرار می گیرد که دلیلی بر خلاف آنها در دست نباشد.

وجوب کفائی چیست؟

در اینجا مناسب است اجمالا ماهیت وجوب کفائی و فرق بین آن و وجوب عینی

---

(۱)- مختلف ۱/ ۳۳۸.

را یادآور شویم و بیان کنیم که هرگاه وجوب بشکل مطلق ذکر شد چگونه وجوبی را اقتضا دارد (عینی یا کفائی)، تا در پرتو آن حکم این مسأله نیز روشن گردد.

در کتاب کفایه الاصول آمده است:

«وجوب کفائی نوعی از وجوب است که به همه افراد تعلق گرفته بگونه ای که اگر همه نسبت به انجام آن کوتاهی کنند، همه بخاطر مخالفت با آن مورد عقاب و مؤاخذه قرار می گیرند، اگر چه در صورت آوردن برخی افراد از گردن بقیه ساقط می گردد» «۱».

روشن است

که آنچه ایشان در تعریف کفائی آورده در مقام بیان خاصیت و اثر آن است نه در جهت بیان ماهیت و چگونگی آن.

هم ایشان در جای دیگر می فرمایند:

مقتضای اطلاق صیغه: «این است که وجوب در آن نفسی، تعیینی و عینی است زیرا هر یک از این ویژگی ها در برابر آن چیزهائی است که وجوب را مقید و دایره آن را تنگ تر می کند، پس اگر شارع در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقیید نباشد حکمت اقتضا می کند که آن حکم مطلق باشد، چیز دیگری با آن واجب باشد یا نه، چیز دیگری همراه آن آورده شود یا نه، دیگری نیز آن را بیاورد یا نه» «۲».

ظاهر این کلام این است که عینی و کفائی پس از آنکه در توجه خطاب به همه افراد آن مشترک هستند، با یکدیگر این تفاوت را دارند که وجوب در عینی مطلق است، و در کفائی مشروط به اینکه دیگری آن را انجام نداده باشد، که اگر دیگری آن را انجام داده باشد بر دیگران واجب نیست. و اگر هیچ کس انجام نداده بر همه واجب است، چرا که شرط آن [که شخص دیگری آن را انجام نداده باشد] در همه وجود دارد.

استاد بزرگوار مرحوم آیه اللّه العظمی بروجردی- طاب ثراه- در این ارتباط مطالبی دارند که خلاصه آن را همراه با توضیحی مختصر یادآور می شویم.

«فرق بین این دو [وجوب عینی و کفائی] نزد فقها از جهت مکلف است، بدین

---

(۱)- کفایه الاصول ۱/ ۲۲۸.

(۲)- کفایه الاصول ۱/ ۱۱۶.

تقریب که در عینی همه افراد بصورت عموم استغراقی مکلف هستند، یعنی هر فرد بالاستقلال مکلف

است. اما در کفائی نزد برخی مجموع افراد من حیث المجموع مکلّف هستند [عام مجموعی] و نزد برخی دیگر در واقع فقط یک فرد از بین تمام افراد، مکلف است.

اشکالی که بر نظر اول وارد است این است که مجموع به عنوان مجموع، یک امر اعتباری است که دارای حقیقت مستقل خارجی نیست، پس متصور نیست که تکلیف متوجه آن باشد. بر نظر دوم نیز این اشکال وارد است که اگر مفهوم یک فرد مورد نظر باشد، مفهوم قابل تکلیف نیست و اگر مصداق آن مورد نظر باشد یعنی یک فرد لا علی التعیین در خارج، اشکال آن این است که چنین فرد غیر متعیّنی وجود خارجی ندارد تا تکلیف متوجه وی گردد. [آنچه در خارج وجود دارد وجودات شخصیه متعیّنه هستند و چیزی غیر متشخّص وجود خارجی ندارد.] پس تحقیق در مسأله این است که برای وجوب سه نسبت وجود دارد: یک نسبت به طالب [شارع مقدس] یک نسبت به مطلوب [فعل مورد نظر] و یک نسبت به مطلوب منه [مکلف] فرق بین وجوب عینی و کفائی در مکلف و مطلوب منه نیست چنانچه از گفتار فقهاء استفاده می شود، همچنین در مطلق و مشروط بودن وجوب هم نیست- چنانچه در کفایه آمده بود- بلکه فرق بین این دو- پس از اشتراک هر دو در مکلف بودن هر فرد بصورت مستقل- در مطلوب، یا به تعبیر دیگر مکلف به است. پس کاری که انجام آن مطلوب است در وجوب کفائی، همان نفس طبیعت فعل به اطلاق ذاتی آن است و در وجوب عینی مطلوب، طبیعت فعل بقید صدور آن از فاعل خاص است.

رمز این معنی

نیز در این است که اوامر، تابع مصالح و اغراض ویژه خود هستند پس اگر مصلحت در صدور فعل از هر یک از مکلفین باشد، بگونه ای که مصلحت بر فعل مترتب باشد بقید صدور آن از فاعل بخصوص، چنانچه در امر نماز اینگونه است که تکامل هر شخص و دوری وی از فساد و فحشاء و منکر مترتب بر نماز خواندن شخص اوست در این صورت وجوب، عینی است.

و اما اگر مصلحت در مجرد تحقق طبیعت فعل در خارج باشد بدون دخالت صدور آن از فاعل بخصوص، چنانچه در دفن و تجهیز میت اینگونه است، در این صورت تکلیف به نفس طبیعت فعل تعلق گرفته به اطلاق ذاتی آن و واجب، کفائی است، زیرا مقید کردن آن به قید اینکه از یک فرد بخصوص صادر شود بیهوده و گزاف است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۵۱

و چون هر یک از مکلفین توانائی این را دارد که این طبیعت مطلقه را بیاورد، در نتیجه مولی هر یک از آنان را به این کار مأمور نموده است، پس هر گاه در خارج، عمل انجام گرفت چون متعلق امر شارع انجام گرفته همه اوامر از دیگران ساقط می گردد، و اگر همه نافرمانی کنند، همه مؤاخذه خواهند شد.

پس خلاصه کلام اینکه: فرق بین عینی و کفائی به مکلف بر نمی گردد، بلکه به مکلف به، بازگشت می کند، و مکلف به در کفائی، مطلق طبیعت است و در عینی به قید صدور آن از فاعل بخصوص، بر این اساس پس اطلاق متعلق، اقتضای کفائی بودن را دارد.

بلی ما منکر این معنی نیز نیستیم که ظاهر خطاب و تکلیف موجب انصراف به

عینیت است، و این مطلبی است شایان توجه» «۱».

این خلاصه مطالبی بود که ما در این زمینه از استاد بزرگوار- قدس سرّه- یادآور شدیم، برای شناخت تفصیلی نظرات ایشان در این زمینه به آنچه ما در تقریر مباحث ایشان در کتاب نهایه الاصول که سابقا به چاپ رسیده نگاشته ایم مراجعه فرمائید.

ظاهرا آنچه ایشان بیان فرموده اند درست است و تردیدی در آن نیست.

البته آنجا که فرمودند: «امکان ندارد تکلیف به مجموع به عنوان مجموع متوجه گردد» قابل خدشه است زیرا ظاهرا واجبات اجتماعی و حدود الهی همه به عهده همه مردم به عنوان عام مجموعی گذاشته شده، منتهای امر کسی که متصدی انجام آن است سرپرست و نماینده جامعه یعنی امام و حاکم جامعه است چنانچه ما در برخی مباحث گذشته به تفصیل آن را مورد بحث قرار دادیم.

و لکن ظاهرا واجبات کفائی از این قبیل نیست، البته این مطلب نیز مورد تأمل است، زیرا ممکن است وظایف اجتماعی را نیز به واجبات کفائی ارجاع دهیم گرچه آن کس که کار را خودش بدون واسطه باید انجام دهد امام و کارگزاران هستند ولی در واقع این مردم هستند که باید حکومت را تشکیل داده و در اجرای امور اجتماعی او را کمک و یاری می دهند و آنچه بر حاکم جامعه واجب است این است که واجبات اجتماعی نظیر

---

(۱)- نهایه الاصول ۱/ ۲۱۰ و ۲۱۱.

اجرای حدود و سایر امور عمومی را به اجرا بگذارد و این نکته ایست شایان توجه.

جهت چهارم: برخی از آیات و روایات در این باب

اشاره

آیات و روایاتی که در این مسأله وارد شده نیز به دو دسته تقسیم می گردد از برخی استفاده می شود که

این فریضه از فرایض عمومی است و همه مسلمانان به آن مکلف هستند، از برخی نیز استفاده می شود که این یک فریضه ویژه است، یعنی از شئون حکومت است.

جمع بین این دو نظریه این است که عمل به این فریضه نظیر سایر فرایض متوقف بر علم و قدرت است. پس انکار به قلب و ارشاد به زبان- در احکام واضح و ضروری- از مواردی است که هر مسلمان توان انجام آن را دارد، اما در مرتبه زدن و جراحت وارد کردن و بلکه ارشاد به زبان در پاره ای موارد از اموری است که هر کس توانائی انجام آن را ندارد، یا اینکه چنانچه گفته شد چه بسا زیان آور نیز باشد، که در این صورت انجام آن قهرا به عهده حاکم و کارگزاران اوست البته بر مردم نیز واجب است وی را کمک نموده و یاری دهند و بلکه برای تشکیل حکومت حقه اسلامی نیز تلاش کنند، که پیشتر نیز به آن اشاره شد.

اکنون ما برخی از آیات و روایات در این زمینه را یادآور می شویم:

[دسته اول]

۱- وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ يُطِيعُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ. أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ، إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «۱».

---

(۱)- توبه (۹)/ ۷۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۵۳

همه مردان مؤمن و زنان مؤمنه برخی از آنان اولیاء برخی دیگر هستند، امر به معروف نموده و نهی از منکر می کنند و نماز بپامی دارند و زکات می پردازند و خدا و رسولش را فرمانبری می کنند، اینان را خداوند به سرعت مورد رحمت خویش قرار خواهد داد، همانا خداوند

عزتمند و دانا است.

در این آیه حکم عـام است برای هر مرد و زن مؤمن. و به ویژه زنـان را بصورت مسـتقل یـادآور شـده که تصـریح بیشـتری در تعمیم داشـته باشـد. واژه ولا‌یت نیز ظهور در سـلطه شـخص و اولویت وی (در تصـرفات) دارد، پس خداونـد متعـال بر اسـاس ولا‌یت عـامه خود بر بنـدگان، برای هر یـک از آنـان بر دیگران حق ولا‌یت و سـلطه قرار داده تا حق امر و نهی داشـته باشـند، منتهای امر، ولایت مراتبی دارد و ولایت در اینجا محدود به همان مقدار جواز امر و نهی است.

گفته نشـود: که در بـاب امر به معروف و نهی از منکر، امر و نهی ارشـادی هسـتند، چرا که این دو ارشـاد به اطـاعت امر و نهی خداوندند، نظیر اوامر فقیه در مقام بیان احکام خداوند، پس متوقف بر ثبوت ولایت و سلطه شرعی نیست.

که در پاسـخ گفته می شـود: اگر چه برخی این را گفته انـد ولی مورد قبول مـا نیست، زیرا ظـاهر ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر این است که آن دو امر و نهی مولوی و تأکیـد امر و نهی خداونـد باشـد، نظیر امر مولوی پدر و مادر به چیزی که خداوند به انجام آن امر فرموده، که در این صورت تخلف از دستور آنان هم معصیت خداوند است و هم معصیت پدر و مادر. خلاصه اینکه سـبقت داشتن امر و نهی خداوند به چیزی، دلیل بر ارشادی بودن اوامر و نواهی در امر بمعروف و نهی از منکرها نیست، بلکه چنانچه گفته شد ظهور امر و نهی و اصل در آنها مولوی بودن است، و البته اینجا نکته ایست

شایان تأمل.

۲- التّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السّائِحُونَ الرّاکِعُونَ السّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۵۴

وَ النّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ، وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ «۱». از گناه پشیمانان، خداپرستان، شکر نعمت گزاران، روزه داران، نماز با خضوع گزاران، امر به معروف و نهی از منکر کنندگان، و نگهبانان حدود الهی همه اهل ایمانند و مؤمنان را بشارت باد.

موضوع در این آیه همه مؤمنین هستند چنانچه از آیه قبل از آن یعنی آیه: «إِنَّ اللّهَ اشْتَریٰ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ» بدست می آید.

۳- کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ. وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْکِتابِ لَکانَ خَیْراً لَهُمْ، مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَکْثَرُهُمُ الْفاسِقُونَ «۲». شما نیکوترین امتی هستید که برای اصلاح مردم آفریده شده اید، تا مردم را به نیکوکاری وادار کنید و از بدکاری بازدارید و ایمان به خدا آرید، و اگر همه اهل کتاب ایمان می آوردند، برای آنان بهتر بود، لکن بعضی از آنها با ایمان و بیشترشان فاسق و بدکارند.

ظاهرا خطاب این آیه به همه مسلمانان است و مراد از مردم همه مردم، اعم از مسلمان و غیر مسلمان هستند، و مراد به «اخراج»، آفرینش و آشکار شدن است، نظیر آیه شریفه «أَخْرَجَ الْمَرْعیٰ- چراگاهها را آفرید». پس مراد آیه شریفه- وَ اللّهُ أَعْلَمُ*- این است که مسلمانان به عنوان مسلمانان بهترین امتی هستند که آفریده شده و برای نفع اجتماعات بشری ایجاد شده اند، و ملاک برتری آنان بر دیگران نیز این است که نیکی ها را در جامعه گسترش داده و از پلیدی ها جلوگیری می کنند و جوامع را اصلاح می نمایند.

در تفسیر مجمع از

پیامبر (ص) منقول است که فرمود:

«شما هفتاد امت را پشت سر گذارده اید، و شما بهترین و گرامی ترین آنان نزد خداوندید» «۳».

---

(۱)- توبه (۹)/ ۱۱۲.

(۲)- آل عمران (۳)/ ۱۱۰.

(۳)- انتم و فیتم سبعین امه، انتم خیرها و اکرمها علی اللّه. (مجمع البیان ۱/ ۴۸۶ (جزء ۲)، این روایت در در المنثور ۲/ ۶۴ نیز بدین گونه آمده است: انکم تتمون سبعین امه، انتم خیرها و اکرمها علی اللّه. و در مجمع البیان چاپ صیدا، سال ۱۳۳۳: انتم زینتم ستین امه، آمده است.

و اما آنچه در تفسیر درّ المنثور آمده به نقل از ابن ابی حاتم، از امام باقر (ع) در تفسیر آیه شریفه کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ که فرمود: «مراد اهل بیت پیامبر (ص) هستند» «۱» لا بد از باب بیان مصداق و تطبیق است، چرا که آنان (ع) مصادیق کامله این امت هستند. و فعل «کنتم- بودید» که در آیه آمده، برخی گفته اند زایده است و برای تأکید آمده، برخی نیز گفته اند مراد این است که شما در لوح محفوظ بهترین امت بودید، یا شما بهترین امت بودید که در کتابهای گذشتگان آمدن شما بشارت داده شده بود.

پس از ظاهر این سه آیه استفاده می شود که این فریضه عام است بر عهده همه مسلمانان در حدّ سایر فرایض.

[دسته دوّم]

۴- وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «۲»- باید از شما مسلمانان جمعیّتی باشند که مردم را به نیکی و صلاح دعوت کنند و مردم را به نیکوکاری امر کرده و از بدکاری بازدارند و هم اینان رستگارانند.

برخی

گفته اند: سیاق این آیه این است که وجوب این دو وجوب کفائی است.

ولی ظاهرا چون خطاب در این آیه متوجه همه مسلمانان است آنچه از آن استفاده می شود این است که بر همه مسلمانان واجب است که دسته ای را برای انجام این امر مهم اختصاص دهند، و این مؤید همان نظر پیشین ما است- که گفتیم: وظیفه تشکیل دولت و حکومت به عهده همه است و همه مورد خطاب هستند اگر چه اداره وظائف حکومت، که انجام برخی از مراتب امر به معروف نهی از منکر هم از آن جمله است- به عهده حکومت است- و این مطلبی است شایان توجه.

البته احتمال می رود از آیه شریفه ای که پس از این آیه قرار گرفته یعنی آیه:

---

(۱)- درّ المنثور ۲/ ۶۴.

(۲)- آل عمران (۳)/ ۱۰۴.

کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ، آن دسته بخصوص از امت که کار آن امر به معروف و نهی از منکر است اراده شده باشد، نه همه مؤمنین، و مؤید این احتمال است وحدت سیاق آیات و روایاتی که در این زمینه وارد شده و این آیه را بر ائمه طاهرین (ع) تطبیق کرده است.

۵- الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ «۱»- آنان که اگر در زمین به آنان اقتدار و تمکن دهیم نماز بپامی دارند و زکاه می پردازند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند، و عاقبت کارها در دست خداست.

این آیه نیز از جمله آیاتی است که ظهور در این معنی دارد که امر به معروف و نهی از

منکر وظیفه دسته بخصوص است، پس امر و نهی ذکر شده در این آیه از نوعی است که متوقف بر سلطه و تمکن در زمین است و وقوع آیه در سیاق آیات قتال و دفاع گواه بر هیمن معنی است.

روشن است که مراد از اقامه نماز و دادن زکاه نیز یک مسأله شخصی و فردی یعنی نماز خواندن و روزه گرفتن شخصی نیست، بلکه مراد اشاعه و ترویج و تثبیت نماز و زکاه در جامعه است، یعنی چیزهائی که از شئون حکومت حقه است، نظیر آنچه در زیارت امام حسین (ع) وارد شده که: اشهد انک قد اقمت الصلاه و آتیت الزکاه و امرت بالمعروف و نهیت عن المنکر.

۶-الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَ الْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ «۲»- آنان که پیروی کنند از رسول و پیامبر امّی، که در تورات و انجیلی که در دست آنهاست نام و اوصاف او را نگاشته می یابند، آنان را به نیکوئی امر و از زشتی بازخواهدداشت، و بر آنان هر طعام پاکیزه را حلال و هر پلید و منفور را حرام می گرداند، و بار سنگین را از گردن آنان فرو می نهد و کند

---

(۱)- حج (۲۲)/ ۴۱.

(۲)- اعراف (۷)/ ۱۵۷.

و زنجیر را از دست و پایشان بر می دارد.

[این آیه نیز بر این معنی دلالت دارد که: امر به معروف و نهی از منکر از وظایف حکومت و رهبری جامعه است.]

۷- در موثقه «۱» مسعده

بن صدقه، از امام صادق (ع) آمده است که گفت از آن حضرت (ع) شنیدم که در پاسخ این پرسش که آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه امت واجب است؟ فرمود: «خیر» گفته شد به چه دلیل؟ حضرت فرمود:

«این تکلیف واجب است بر فرد قدرتمندی که افراد از وی اطاعت کنند و منکر را از معروف بازشناسد، نه بر فرد ضعیفی که چیزی را از چیزی تشخیص نمی دهد و راه را از بیراهه تمیز نمی دهد. [منظور آن حضرت این بود که حق را از باطل تشخیص نمی دهد] دلیل آن کتاب خداوند عز و جل است که فرمود: «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» و این خاص است نه عام، چنانچه باز خداوند فرمود: وَ مِنْ قَوْمِ مُوسىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ- و از امت موسی امتی [دسته ای] بودند که به حق راهنمائی می کردند و بدان بازمی گرداندند- و در این آیه نفرمود بر امت موسی و نفرمود، بر همه قوم وی، با اینکه آنان در آن زمان امت های مختلفی بودند. و به یک نفر به بالا نیز امت می گویند «۲» چنانچه خداوند عز و جل فرمود:

إِنَّ إِبْرٰاهِيمَ كٰانَ أُمَّةً قٰانِتاً لِلّٰهِ- ابراهیم خود یک امت بود که بندگی خدا می کرد- یعنی

---

(۱)- این روایت را موثقه می گویند از آن جهت که سلسله سند آن تا «مسعده» خوب است ولی مسعده بن صدقه را می گویند فردی عامی [سنی مذهب] و بتری است بتریّه شاخه ای از زیدیه است منتهی زیدیه دو دسته اند برخی از آنها خلافت شیخین را قبول ندارند و برخی قبول دارند،

بتریه از آنهائی هستند که قبول دارند، و «عامی» بودن مسعده به همین لحاظ است، ولی با این حال مسعده فرد موثقی است، حتی بعضی از علمای رجال گفته اند روایات و کتب وی از روایات «جمیل ابن دراج» متقن تر است. در فقه ما نیز به روایاتی که از طریق وی روایت شده ترتیب اثر می دهند از باب مثال در باب بینه آن روایتی که دلالت می کند که بینه در همه جا مورد قبول است همین روایت مسعده است، البته روایات در بینه زیاد است ولی همه آنها مربوط به باب قضا و شهادت است. (الف- م، جلسه ۱۹۰ درس)

(۲)- به یک نفر نیز امت اطلاق شده است، در آیه شریفه وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ برخی گفته اند حضور یک نفر نیز کافی است، کسی که روی پای خودش ایستاده است خود به تنهائی یک امت است، در روایتی آمده است که پیامبر اکرم (ص) می فرماید: المؤمن وحده جماعه. (الف- م، جلسه ۱۹۰ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۵۸

مطیع خداوند عز و جل بود. و در این مقطع از زمان که سکوت و تن آسائی و آرامش [در مقابل حکومت ظلم] حاکم است مسائلی را می داند ولی امکانات و نیرو و یاور ندارد [که نهی از منکر کند] بر وی حرجی نیست.»

مسعده گوید و باز از آن حضرت (ع) شنیدم که در پاسخ به این پرسش که معنی این سخن پیامبر (ص) که می فرماید «بهترین جهاد کلمه عدلی است که نزد پیشوای ستمگری گفته شود» فرمود:

«معنای آن این است که وی را امر به معروف کند پس از آنکه آن را بشناسد و

او نیز از وی بپذیرد، و الا بر وی واجب نیست» «۱».

در این موثقه نیز توجه به نوع خاصی از امر به معروف و نهی از منکر است یعنی مواردی که برداشتن قوه و سلطه متوقف است، و نیز برخی از مراتب زبان که نیاز به قوه و سلطه دارد و الا امر و نهی های جزئی در موارد جزئی عادی ویژه فرد بخصوصی نیست، بلکه آن بی تردید از وظایف همه مردم است.

و شاید امام صادق (ع) در آن زمان مواجه بوده است با برخی افراد که بدون توجه به شرایط و امکانات جامعه به ائمه (ع) و شیعیان آنان اعتراض داشته اند که چرا در قبال منکرات ساکت هستند- نظیر آنچه درباره سدیر صیرفی و امثال وی گذشت- که امام (ع) در این روایت درصدد پاسخ به آنهاست. و این نکته ایست درخور توجه.

۸- برخی روایات نیز روایات جامعی هستند که همه مراتب امر به معروف و نهی از منکر- اعم از آنچه وظیفه افراد بخصوص یا وظیفه عموم است- را یادآور شده اند که از آن جمله روایتی است که در نهج البلاغه از محمد بن جریر طبری، از عبد الرحمن بن ابی لیلی آمده است که گفت: به هنگام رودررویی ما با اهل شام از علی (ع) شنیدم که می فرمود:

«ای گروه مؤمنان، هر یک از شما ظلم و تجاوزی را ببیند که بدان عمل می شود

---

(۱)- وسائل ۱۱/ ۴۰۰ ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۱. و کافی ۵/ ۵۹ باب امر به معروف و نهی از منکر، حدیث ۱۶.

و منکری را مشاهده کند که بدان دعوت می شود،

پس با قلب خود آن را مورد انکار قرار دهد، خود سالم مانده و بدان آلوده نشده است، و هر که با زبان آن را مورد انکار قرار دهـد پـاداش نیز برده و برتر از دیگری است [که فقـط به قلب مـورد انکـار قرار داده] و کسـی که بـا شمشـیر (کنـایه از قـدرت نظامی) به مخالفت با آن برخیزد، تا کلمه خداوند بر فراز و کلمه سـتمگران در فرود قرار گیرد، این همان کسی است که به راه هدایت دست یافته و در راه درست گام نهاده و در دل وی یقین نورافشان شده است» «۱».

ایراد خطبه توسط آن حضـرت (ع) به هنگام برخورد با اهل شام، دلیل بر این است که غرض آن حضـرت (ع) تشویق سـپاهیان خویش بر پیکار در جنگ صـفین بوده، و واضح است که پیکار آنان زیر پرچم آن حضرت و به دستور وی بوده است. پس از این حدیث جواز نهی از منکر با شمشیر و لو بدون اذن امام، استفاده نمی گردد «۲».

و مـا پیش از ایـن نیز گفـتیم کـه مـواردی کـه فریضه وظیفه بخصوصـی است و نیازمنـد به اجـازه حـاکم است، وجـوب در آن مشروط نیست، بلکه واجب مشروط است، بیان این مطلب و فرق بین این دو پیش از این گذشت.

۹- در سخن دیگری، مرحوم سید رضی از آن حضرت (ع) کلامی به همین مضمون نقل نموده و آن کلام این است:

«برخی منکر را با دست و زبان و قلب مورد انکار قرار می دهند، این آن کسـی است که خصلت های نیک را به کمال رسانده است. برخی آن را با زبان و قلب مورد انکار قرار می دهند

ولی دست فرو می گذارنـد، این افراد دو خصـلت از خصـال نیـک را آورده و دیگری را ضـایع کرده انـد. برخی بـا قلب مورد انکـار قرار داده ولی دست و زبـان را فرو نهاده انـد، این آن کسـی است که از سه خصـلت، دو خصـلت نیک را ضایع کرده و یکی را

---

(۱)- أیها المؤمنون، انه من رای عـدوانا یعمل به و منکرا یـدعی الیه فانکره فقد سـلم و بری ء، و من انکره بلسانه فقد اجر و هو افضل من صاحبه، و من انکره بالسـیف لتکون کلمه اللّه هی العلیا و کلمه الظالمین هی السفلی فذلک الذی اصاب سبیل الهدی و قام علی الطّریق و نوّر فی قلبه الیقین. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۶۲، لح/ ۵۴۱، حکمت ۳۷۳)

(۲)- در اینجا اگر مورد بتواند عموم جمله: و من انکره بالسـیف را منحصـر بخود نماید در تمام ابواب فقه باید مورد مخصـص عام باشد در صورتی که نه حضرت استاد و نه دیگران بآن ملتزم نمی شوند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۰

آورده، و برخی نه با زبان و نه با قلب و نه با دست، نهی از منکر نمی کنند، اینان مردگانی هستند در میان زنده ها.

و همه اعمـال نیک و جهاد در راه خـدا در مقابل امر به معروف و نهی از منکر، هماننـد قطره ای در برابر دریاست، و بی گمان امر به معروف و نهی از منکر نه اجل را نزدیک می کند و نه از روزی می کاهد، و برتر از همه اینها ابراز سخن عدلی است در مقابل پیشوای ستمگر» «۱»

۱۰- از جمله روایات جامع در این باب، روایت جابر از امام باقر (ع) است که فرمود:

«در آخر الزمان قومی

هستند که دیگران از آنان پیروی می کنند، در میان آنان دسته ای هستند ریاکار، که قرآن تلاوت می کنند و به ظواهر شرع تمسک می جویند، بی تجربه و کم خرد هستند، امر به معروف و نهی از منکر را بر خود واجب نمی شمرند مگر آنگاه که از ضرر ایمن باشند، برای خود راه توجیه و عذر می تراشند لغزشها و آگاهی های فاسد علماء را ملاک عمل خویش قرار می دهند، به نماز و روزه و چیزهای دیگر روی می آورند تا جائی که به مال و جان آنان زیانی وارد نیاید، و اگر نماز به کاری که با مال و بدن خود انجام می دهند زیانی وارد بیاورد از آن دست می کشند همانگونه که از کامل ترین و اشرف فرائض دست کشیدند.

همانا امر به معروف و نهی از منکر فریضه بسیار بزرگی است که بوسیله آن سایر فرائض اقامه می گردد. در این مورد است که خشم خداوند بر آنان به نهایت می رسد، و عقاب وی همه آنان را در بر می گیرد، پس نیکان در جایگاه بدکاران و کودکان در جایگاه بزرگان به هلاکت می رسند.

---

(۱)- فمنهم المنکر للمنکر بیده و لسانه و قلبه، فذلک المستکمل لخصال الخیر. و منهم المنکر بلسانه و قلبه و التارک بیده، فذلک متمسک بخصلتین من خصال الخیر و مضیّع خصله. و منهم المنکر بقلبه و التارک بیده و لسانه، فذلک الذی ضیع اشرف الخصلتین من الثلاث و تمسک بواحده. و منهم تارک لانکار المنکر بلسانه و قلبه و یده، فذلک میت الاحیاء. و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل اللّه عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کنفثه فی بحر لجیّ، و ان الامر بالمعروف و

النهی عن المنکر لا یقرّبان من اجل و لا ینقصان من رزق، و افضل من ذلک کله کلمه عدل عند امام جائر. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۶۳، لح/ ۵۴۲، حکمت ۳۷۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۱

همانـا امر به معروف و نهی از منکر راه انبیـاء و طریقه صالحین است، فرضـیه بسـیار بزرگی که با آن فرائض اقامه می گردد، و مـذاهب [مشـربهای گوناگون فکری یا راهها و محل رفت و آمـد مردم] امنیت می یابد، و کسب و کار حلال می گردد، و حق ستمدیـدگان به آنـان بازگردانـده می شـود، و زمین آبـاد می گردد، و از دشـمنان انتقـام گرفته می شود، و امور به صـلاح می گرایـد پس منکر را با قلب خویش مورد انکار قرار دهید، و با زبان از آن نهی کنید، و بر صورت مرتکبین آن بکوبید و در راه خدا از ملامت هیچ ملامتگری باک نداشته باشید، پس اگر اندرز گرفتند و به حق بازگشتند، دیگر کاری با آنان نداشته باشید، زیرا مبـارزه همـواره بـا کسـانی است که به مردم سـتم می کننـد و بنـاحق در زمین فسـاد برمی انگیزنـد، برای اینـان است کیفر دردنـاک، بـا اینان است که بایـد با پیکرهای خود جهاد کنیـد، و با دلهایتان به آنان کینه بورزیـد- بـدون اینکه بخواهیـد خود سلطه یـافته، یـا اموالی را غصب کنیـد و یـا بـا سـتمکاری بخواهیـد ظفر یابیـد- تا آنگاه که به امر خـدا بازگردنـد، و به اطاعت خداوند گردن نهند.

امـام بـاقر (ع) ادامه داد: خداونـد به شـعیب پیـامبر (ع) وحی فرمود: که من از قوم تو یکصـد هزار نفر را به هلاکت می رسانم، چهل هزار نفر از بدان و شصت هزار نفر از نیکان! وی

گفت: بار خدایا، بدان بجای خود پس چرا نیکان را؟ خداوند عز و جل به وی وحی فرمود: آنان با اهل معصیت سازش کردند و برای غضب من غضبناک نشدند» «۱».

---

(۱)- یکون فی آخر الزمان قوم یتبع فیهم قوم مراءون یتقرّءون و یتنسّکون، حدثاء سفهاء لا یوجبون امرا بمعروف و لا نهیا عن منکر الا اذا أمنوا الضّرر، یطلبون لانفسهم الرخص و المعاذیر، یتّبعون زلّات العلماء و فساد علمهم، یقبلون علی الصلاه و الصیام و ما لا یکلمهم فی نفس و لا مال، و لو اضرّت الصلاه بسائر ما یعملون بأموالهم و أبدانهم لرفضوها کما رفضوا أتمّ الفرائض و أشرفها.

إنّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضه عظیمه بها تقام الفرائض. هنا لک یتمّ غضب اللّه علیهم فیعمّهم بعقابه فیهلك الأبرار فی دار الفجّار، و الصغار فی دار الکبار.

إنّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر سبیل الأنبیاء و منهاج الصالحین، فریضه عظیمه بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحلّ المکاسب و تردّ المظالم، و تعمر الأرض و ینتصف من الأعداء و یستقیم الأمر. فأنکروا بقلوبکم و ألفظوا بألسنتکم و صکّوا بها جباههم و لا تخافوا فی اللّه لومه لائم، فإن اتّعظوا و إلی الحقّ رجعوا فلا سبیل علیهم، إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ، أُولٰئِکَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ، هنا لک فجاهدوهم بأبدانکم و أبغضوهم بقلوبکم غیر طالبین سلطانا و لا باغین مالا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۲

این روایت از روایاتی است که از مضمون بسیار بالائی برخوردار است، و لکن سند آن ضعیف است. زیرا علاوه بر اینکه مرسل است [زنجیره سند آن بصورت کامل ذکر

نشـده] دو نفر در زنجیره سـند آن هسـتند کـه افراد مجهـول و ناشـناخته ای می باشـند، یکی «بشـر بـن عبـد اللّه» و دیگری «ابو عصمت قاضی مرو» که می توان به کتابهای مربوطه مراجعه نمود.

روشن است که این روایت با این که جامع همه مراتب امر به معروف و نهی از منکر است، ولی عمـده نظر در آن به امر و نهی ای است که موجب اقامه فرائض در جامعه، و رد مظالم، و امنیت راهها و آبادانی زمین و گرفتن حق سـتمدیدگان از سـتمگران و لـو بـا سـیلی زدن به صـورت آنـان، گردد. و روشن است که اینگونه امور به این گسـتردگی جز بـا قـدرت گسـترده و سـلطه حکومت حاصـل نمی گردد پس واجب است با مهیا کردن مقـدمات و شـرایط آن همواره برای تحصـیل چنین حکومتی تلاش نمود.

از نکته های مهم دیگری که روایت به آن تصـریح نموده، این است که هـدف از امر و نهی واجب، بایـد اقامه فرائض خـداوند متعال و گسترش عـدالت و آبادانی زمین، و بازگردانـدن معانـدین و سـتمگران به دسـتورات خداونـد باشد، نه تحکیم سـلطه و ربودن اموال، و پیروزی یـافتن بر آنـان و لو بـا اعمال ظلم و سـتم- و این نکته بسـیار دقیقی است که هر کس متصـدی جهاد و مبارزه مسلحانه می گردد لازم است به آن توجه ویژه مبذول دارد.

و ملاحظه می فرمائید که پیامبر خدا (ص) در آن حدیث معروف، جهاد با نفس را جهاد اکبر

- و لامر یدین بالظلم ظفرا حتّی یفیئوا إلی أمر اللّه و یمضوا علی طاعته.

قال أبو جعفر (ع): أوحی اللّه إلی شعیب النبیّ- علیه السلام-: إنّی لمعذّب من قومک مائه ألف:

أربعین ألفا من شرارهم، و

ستّين ألفا من خيارهم. فقال: يا ربّ هؤلاء الأشرار فما بال الأخيار؟ فأوحى اللّه- عزّ و جلّ- أنّهم داهنوا أهل المعاصى و لم يغضبوا لغضبى.»

(تهذيب الاحكام ۶/ ۱۸۰، باب امر به معروف و نهى از منكر، حديث ۲۱) نظير اين روايت نيز در فروع كافى ۵/ ۵۵، باب امر به معروف و نهى از منكر، حديث ۱، و نيز وسائل ۱۱/ ۳۹۴، ۴۰۲ و ۴۰۳ باب ۱ و ۲ از ابواب امر به معروف و نهى از منكر، حديث ۶، و باب ۳، حديث ۱، آمده است.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۳۶۳

ناميد «۱». و پناه مى بريم به خدا از وسوسه هاى نفس اماره «۲».

۱۱- از روايتهاى جامع اين باب نيز روايتى است كه در وسائل [به نقل از شيخ طوسى در تهذيب، كه بصورت مرسل نقل شده و حدس زده مى شود از طريق اهل سنت باشد] از پيامبر اكرم (ص) روايت شده كه فرمود:

«پيوسته امت من بر خير و نيكى هستند تا آنگاه كه امر به معروف و نهى از منكر نموده و به نيكى امر مى كنند، پس آنگاه كه دست از اين كار كشيدند بركتها از آنان گرفته مى شود و برخى از آنان بر برخى ديگر مسلط مى شوند و براى آنان ياورى در زمين و آسمان نمى باشد» «۳».

۱۲- در وصيت امير المؤمنين (ع) به هنگام وفاتش آمده:

«امر به معروف و نهى از منكر را ترك نكنيد كه بدان شما بر شما تسلط مى يابند، آنگاه [خدا را] مى خوانيد ولى دعايتان مستجاب نمى شود. [و شايد مراد حضرت اين باشد كه هر چه فرياد كنيد كسى پاسخ شما را نمى دهد] «۴».

۱۳- در روايت محمد بن عرفه:

آمده است، گفت از ابا الحسن رضا (ع) شنیدم که می فرمود:

«یا امر به معروف و نهی از منکر کنید، یا افراد بد شما بر شما حکومت می یابند،

---

(۱)- ر ک، وسائل ۱۱/ ۱۲۲، ابواب جهاد نفس، باب ۱، حدیث ۱.

(۲)- در حقیقت مبارزه و یا حکومت کردن نباید هدف باشد بلکه هدف اصلی از هر دو رضای خدای متعال و تحقق اهداف و ارزشهای الهی و دینی باید باشد. (مقرر)

(۳)- لا ـ تزال امتی بخیر ما امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، و تعاونوا علی البرّ، فاذا لم یفعلوا ذلک نزعت منهم البرکات و سلّط بعضهم علی بعض و لم یکن لهم ناصر فی الارض و لا فی السماء. (وسائل ۱۱/ ۳۹۸، ابواب امر و نهی، باب ۱، حدیث ۱۸)

(۴)- لا تترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولّی علیکم شرارکم ثم تدعون فلا تستجاب لکم.

(نهج البلاغه، فیض/ ۹۷۸، لح ۴۲۲)

در این روایت اثر طبیعی ترک امر به معروف و نهی از منکر بیان شده زیرا اگر افراد احساس مسئولیت اجتماعی خود را از دست بدهند و بی تفاوت باشند بطور طبیعی افراد ناشایست بر کارها مسلط می شوند، وقتی اختلاف و تفرقه باشد و هر کس به فکر خودش باشد آن وقت یک رضا خان می آید بر کارها مسلط می شود و پدر همه را در می آورد. (الف- م، جلسه ۱۹۱ درس)

پس نیکان شما خدا را می خوانند ولی دعایشان مستجاب نمی شود» «۱».

۱۴- و باز از آن حضرت (ع) منقول است که فرمود:

«پیوسته پیامبر خدا (ص) می فرمود: آنگاه که امت من امر به معروف و نهی از منکر را به یکدیگر واگذار کنند

آماده باشند که آسیبی از ناحیه خداوند به آنان برسد «۲».

در متن عربی این روایت کلمه «وقاع» به معنی جنگ و واقع شدن در شر است.

پس آنگاه که مردم امر به معروف و نهی از منکر را مراعات کنند و کمر همت به اصلاح جامعه ببندند، در آن صورت جامعه اصلاح شده و روابط نیک بین آنان برقرار خواهد شد، و همانند بنائی محکم و استوار برخی از آن برخی دیگر را تقویت خواهد کرد، در نتیجه افراد صالح و عادلی در رأس امور قرار خواهند گرفت.

اما آنگاه که به این فریضه الهی توجهی نشود و هر کس هر گونه که خواست و میلش کشید عمل کرد در این صورت امت اسلام متشتت و پراکنده، و دشمن یکدیگر می گردند و هر دسته دسته دیگر را لعن و طرد می کند، و در این شرایط اشرار و کفار فرصت را غنیمت می شمارند و در رأس امور قرار می گیرند، حقوق مردم را غصب و ذخائر و امکانات آنان را به یغما می برند، چنانچه ما امروز متأسفانه در اکثر کشورهای اسلامی شاهد و ناظر آن هستیم، و لا حول و لا قوه الا باللّه العلی العظیم.

۱۵- از روایات جامعه در این باب نیز روایت بلندی است که تحف العقول از سبط شهید رسول اللّه امام حسین (ع) نقل می کند، و اضافه

---

(۱)- لتأمرنّ بالمعروف و لتنهنّ عن المنكر او ليستعملنّ عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم.

(وسائل ۱۱/ ۳۹۴، ابواب امر و نهی، باب ۱، حدیث ۴)

(۲)- كان رسول اللّه (ص) يقول: اذا امتى تواكلت الامر بالمعروف و النهى عن المنكر فليأذنوا بوقاع من اللّه تعالى.

(وسائل ۱۱/ ۳۹۴، ابواب امر

و نهی، باب ۱، حدیث ۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۵

می کند که این روایت از امیر المؤمنین (ع) نیز نقل شده است.

ما این روایت را در فصل اعتبار علم برای حاکم اسلامی [بخش چهارم کتاب، جلد دوم فارسی] بطور کامل یادآور شدیم، قسمتی از آن اینگونه است:

«پس خداوند از امر به معروف و نهی از منکر به عنوان فریضه ای از سوی خود آغاز نمود، چون می دانست که اگر آن ادا و اقامه شود همه فرایض از آسان و مشکل اقامه می گردد و این از آن رو است که امر به معروف و نهی از منکر دعوت به اسلام است همراه با بازگرداندن حقوق ستمدیدگان و مخالفت با ستمگران و تقسیم بیت المال و غنائم در بین نیازمندان، و گرفتن صدقات از جایگاه خود و مصرف آن در جایگاه خود و ...» «۱».

۱۶- در موثقه مسعده بن صدقه، از امام صادق (ع) آمده است پیامبر خدا (ص) فرمود:

«چگونه اید در آن زمان که زنانتان فاسد و جوانانتان فاسق می شوند و امر به معروف و نهی از منکر نمی کنید؟ گفته شد یا رسول اللّه اینگونه خواهد شد؟ حضرت فرمود: بلی و بدتر از آن، چگونه اید آنگاه که امر به منکر کنید و نهی از معروف؟ گفته شد: یا رسول اللّه اینگونه خواهد شد؟ فرمود: بلی و بدتر از آن، چگونه اید آنگاه که معروف را منکر پندارید و منکر را معروف؟» «۲»

۱۷- در خبر ابی سعید زهری، از امام باقر و امام صادق (ع) منقول است که فرمود:

«وای بحال قومی که چنین نیستند که با انجام امر به معروف و نهی از منکر بدین خدا

---

(۱)- فبدأ

اللّه بالامر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضه منه، لعلمه بانها اذا ادّیت و اقیمت استقامت الفرائض کلها، هیّنها و صعبها. و ذلک ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر دعاء الی الاسلام مع رد المظالم و مخالفه الظالم و قسمه الفی ء و الغنائم، و اخذ الصدقات من مواضعها و وضعها فی حقها. (تحف العقول/ ۲۳۷)

(۲)- کیف بکم اذا فسدت نسائکم و فسق شبّانکم و لم تأمروا بالمعروف و لم تنهوا عن المنکر؟ فقیل له یکون ذلک یا رسول اللّه؟ فقال نعم، و شرّ من ذلک، کیف بکم اذا امرتم بالمنکر و نهیتم عن المعروف؟ فقیل له:

یا رسول اللّه، و یکون ذلک؟ قال: نعم، و شرّ من ذلک، کیف بکم اذا رأیتم المعروف منکرا و المنکر معروفا؟. (وسائل ۱۱/ ۳۹۶، ابواب امر و نهی، باب ۱، حدیث ۱۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۶

پایدار بمانند» «۱».

۱۸- و در کتاب جمعه صحیح بخاری به سند خود از عبد اللّه بن عمر آمده است که گفت از پیامبر (ص) شنیدم که می فرمود:

«همه شما نگهبانید و همه شما نسبت به زیردستان خود مسئولید: امام نگهبان است و نسبت به زیردستان خود مسئول است، مرد در میان خانواده خود نگهبان و نسبت به آنان مسئول است، زن در خانه شوهر نگهبان و نسبت به آنچه زیردست اوست مسئول است، خادم در اموال و زندگی آقای خود نگهبان و نسبت به آن مسئول است.

(وی [عبد اللّه عمر] گوید: گمان دارم که این جمله را نیز فرمود:) فرزند در اموال پدرش نگهبان است و نسبت به آن مسئول است، همه شما نگهبانید و همه نسبت به آنچه در اختیار شما

است مسئولید» «۲».

روایات در این زمینه بسیار زیاد است و از طرق فریقین دارای تواتر اجمالی است و من گمان نمی کنم کسی در وجوب امر به معروف و نهی از منکر شک داشته باشد و بلکه وجوب آن از ضروریات دین محسوب می گردد.

جهت پنجم: وجوب نهی از منکر نسبت به وابستگان به حکومت توسط مردم.

[روایاتی در این زمینه نقل شده که ما عینا یادآور می شویم «۳»:]

---

(۱)- ویل لقوم لا یدینون اللّه بالامر بالمعروف و النهی عن المنکر. (وسائل ۱۱/ ۳۹۳، ابواب امر و نهی باب ۱، حدیث ۱)

(۲)- کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته: الامام راع و مسئول عن رعیته، و الرجل راع فی اهله و هو مسئول عن رعیته، و المراه راعیه فی بیت زوجها و مسئوله عن رعیتها، و الخادم راع فی مال سیده و مسئول عن رعیته،- قال: و حسبت ان قد قال-: و الرجل راع فی مال أبیه و مسئول عن رعیته، و کلکم راع و مسئول عن رعیته.

(صحیح بخاری ۱/ ۱۶۰، کتاب الجمعه، باب الجمعه فی القری و المدن)

(۳)- این چند محور [محور ۵ و ۶ و ۷] را ما بر اساس کتاب وسائل الشیعه آورده ایم و صرفا به نقل روایات آن اکتفا می کنیم. (الف- م، جلسه ۱۹۱ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۷

۱- صدوق به سند خویش از مسعده بن صدقه، از امام جعفر صادق (ع) روایت نموده که گفت: امیر المؤمنین (ع) می فرمود:

«خداوند توده مردم را به گناه مسئولین در صورتی که در پنهانی انجام دهند و مردم متوجه نشوند عذاب نمی کند، اما اگر مسئولین منکر را آشکارا انجام دهند و مردم با آن برخورد نکنند، در آن صورت هر دو دسته مستوجب عقوبت خداوند عز

و جل قرار می گیرند.

پیامبر خدا (ص) فرمود: معصیت آنگاه که توسط بنده ای در پنهانی انجام گیرد زیان آن فقط به انجام دهنده می رسد، اما اگر آشکارا انجام داد و کسی به وی اعتراض نکرد، به همه مردم زیان می رساند.

امام صادق (ع) اضافه فرمود: این از آن رو است که متجاهر بگناه در جامعه با عمل خود دین خدا را تحقیر کرده و دشمنان خدا نیز از عمل وی الگو می گیرند» «۱».

۲- باز با همین سند از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمود:

«همانا خداوند مردم را به گناه مسئولین عذاب نمی کند (آنگاه حدیث اول را کاملا ذکر می کند، و اضافه می کند) آن حضرت فرمود: هر یک از شما در جائی که فردی را سلطان ستمگری به ناروا مورد آزار قرار می دهد، یا به قتل می رساند، در صورتی که نمی تواند وی را یاری رساند، نباید حضور داشته باشد، زیرا یاری رساندن به وی در صورتی که شاهد صحنه باشید بر هر مؤمنی فریضه است، و دامنه عافیت گسترده است تا جائی که حجت ظاهری انسان را به کاری ملزم نکند.

و آن حضرت اضافه فرمود: چون خداوند عنایت و تفضل خود را در بنی اسرائیل قرار داد یکی از آنان گناهی مرتکب می شد و دیگری او را نهی از منکر کرد ولی وی دست از عمل ناپسند خود برنداشت ولی او نهی از منکر خود را ادامه نداد و این عمل زشت وی مانع از این نشد که با وی هم مشرب و هم غذا و همنشین نشود، تا اینکه خداوند عز و جل دلهای آنها را علیه هم برآشفت تا آنجا که در قرآن فرمود: «کسانی

که

---

(۱)- قال امير المؤمنين (ع) ان اللّه لا- يعذب العامه بذنب الخاصه اذا عملت الخاصه بالمنكر سرّا من غير ان تعلم العامه، فاذا عملت الخاصه بالمنكر جهارا فلم تغيّر ذلك العامه استوجب الفريقان العقوبه من اللّه عز و جل.

و قال رسول اللّه (ص): ان المعصيه اذا عمل بها العبد سرّا لم يضرّ الا عاملها، فاذا عمل بها علانيه و لم يغيّر عليه أضرّت بالعامه. قال جعفر بن محمد (ع): و ذلك انه يذلّ بعمله دين اللّه و يقتدى به اهل عداوه اللّه.

(وسائل ۱۱/ ۴۰۷، ابواب امر و نهى، باب ۴، حديث ۱)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۳۶۸

از بنى اسرائيل كافر شدند از زبان داود و عيسى بن مريم مورد لعن قرار گرفتند، اين بخاطر معصيت و تجاوزگرى آنان بود، اينان از اعمال زشتى كه مرتكب مى شدند نهى از منكر نمى كردند» «۱».

۳- در مرفوعه محمد بن سنان، از امام صادق (ع) منقول است كه فرمود:

«هيچ قومى بر منكرى كه در مقابل آنان انجام مى گيرد صحه نگذاشته، مگر اينكه گمان مى رود خداوند عذاب كسى كه گناهكار است را شامل همه آنان گرداند» «۲».

۴- در مسند احمد به سند وى از عدى روايت شده كه گفت: از پيامبر خدا (ص) شنيدم كه مى فرمود:

«همانا خداوند عز و جل توده مردم را به عمل مسئولين عذاب نمى كند مگر اينكه آنان در پيش روى خود منكر را مشاهده كنند و قدرت بر نهى از منكر داشته باشند ولى نهى از منكر نكنند، كه در اين صورت خداوند عامه و خاصه [مسئول و غير مسئول] را مورد عذاب قرار خواهد داد» «۳».

و روايات ديگرى كه بر همين مضمون وارد

شده است.

از این روایات استفاده می شود که تکلیف مردم در مقابل کسی که آشکارا گناه می کند بیشتر است، و واجب است در مقابل کارگزاران فاسد قیام کنند اگر چه آنان دارای سلطه و قدرت باشند و در نهایت به مبارزه و برخورد رویارو کشیده شود. و اطلاق این

---

(۱)- ان اللّه لا یعذب العامه بذنب الخاصه،- و ذکر الحدیث الاول- ثم قال: و قال: لا یحضرن احدکم رجلا یضرّ به سلطان جائر ظلما و عدوانا و لا مقتولا و لا مظلوما اذا لم ینصره، لان نصرته علی المؤمن فریضه واجبه اذا هو حضره، و العافیه اوسع ما لم تلزمک الحجه الظاهره. قال: و لما جعل التفضل فی بنی اسرائیل جعل الرجل منهم یری اخاه علی الذنب، فینهاه فلا ینتهی، فلا یمنعه ذلک ان یکون اکیله و جلیسه و شریبه، حتی ضرب اللّه- عز و جل- قلوب بعضهم ببعض و نزل فیهم القرآن حیث یقول- عز و جل- لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی بن مریم، ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون، کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه. الآیه. (وسائل ۱۱/ ۴۰۸، ابواب امر و نهی، باب ۴، حدیث ۲)

(۲)- ما اقرّ قوم بالمنکر بین اظهر هم لا یغیّرونه الا او شک ان یعمهم اللّه بعقاب من عنده. (وسائل ۱۱/ ۴۰۸، ابواب امر و نهی باب ۴، حدیث ۳)

(۳)- ان اللّه- عز و جل- لا یعذّب العامه بعمل الخاصه حتی یروا المنکر بین ظهرانیّهم و هم قادرون علی ان ینکروه فلا ینکروه، فاذا فعلوا ذلک عذّب اللّه الخاصه و العامه. (مسند احمد ۴/ ۱۹۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۶۹

روایات

شامل مبارزه مسلحانه نیز می گردد و ما پیش از این حکم قیام و مبارزه مسلحانه در برابر اهل جور و قدرتها و حکومتهای طاغی و ستمگر را در مسأله شانزدهم از فصل ششم بخش پنجم کتاب [جلد دوم فارسی] یادآور شدیم، مراجعه گردد.

جهت ششم: وجوب بیزاری از منکر در قلب و حرمت خرسندی از آن و وجوب خرسندی از معروف.

۱- پیش از این روایات بسیاری در ضرورت انکار منکر در دل یادآور شدیم، یکی از آنها خبر جابر بود که در قسمتی از آن آمده بود:

«منکر را با دل مورد انکار قرار دهید و با زبان از آن بیزاری جوئید و با سیلی به صورت مرتکبین آن بکوبید» «۱»

۲- در خبر سکونی از جعفر، از پدرش، از علی (ع) آمده است که گفت پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که چیزی را مشاهده کند و از آن بیزار باشد همانند کسی است که غایب است، و کسی که از کاری غایب باشد ولی بدان رضایت داشته باشد همانند کسی است که حاضر و گواه آن بوده است «۲».

۳- در مرفوعه محمد بن مسلم آمده است که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«همانا رضامندی و بیزاری، مردم را به هم مربوط می کند، پس آنکه بر انجام کاری خرسند باشد با آنان است و آنکه از آن بیزار باشد بیرون آنان «۳».

---

(۱)- فانکروا بقلوبکم، و الفظوا بالسنتکم و صکّوا بها جباههم. (وسائل ۱۱/ ۴۰۳، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۱)

(۲)- من شهد امرا فکرهه کان کمن غاب عنه. و من غاب عن امر فرضیه کان کمن شهده. (وسائل ۱۱/ ۴۰۹، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۲)

(۳)- انما یجمع الناس الرضا و السخط، فمن رضی امرا فقد دخل فیه، و من سخطه فقد خرج

منه. (وسائل ۱۱/ ۴۱۱، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷۰

۴- در نهج البلاغه آمده است:

«کسی که از کار دسته ای خوشنود باشد همانند کسی است که با آنان است و هر کس که در کار باطلی شرکت داشته باشد دو گناه مرتکب شده: گناه عمل به آن، و گناه خوشنودی از آن» «۱».

۵- باز در نهج البلاغه است:

«ای مردم، همانا مردم را رضامندی و بیزاری بهم گرد می آورد، ناقه ثمود را یک نفر پی کرد، ولی خدا همه آنها را عذاب فرمود، چون همه بدان رضایت داشتند، خداوند سبحان فرمود: فَعَقَرُوهٰا فَأَصْبَحُوا نٰادِمِینَ» «۲».

۶- باز در نهج البلاغه در خطبه ای که آن حضرت در ارتباط با اصحاب جمل بیان فرموده آمده است:

«به خدا سوگند اگر جز یک نفر از مسلمانان را، با قصد و عمد بی گناه نکشته بودند، قتل همه آن سپاه بر من روا و حلال بود. زیرا همه حاضر بوده اند و با زبان و دست قاتلین را از آن قتل بازنداشته اند چه رسد به اینکه اینان از مسلمانان به همان تعداد که از آنان کشته شده کشته اند «۳».

۷- در خبر طلحه بن زید از امام صادق (ع)، از پدران خویش، از علی (ع) آمده است:

---

(۱)- الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم، و علی کل داخل فی باطل اثمان: اثم العمل به، و اثم الرضا به.

(نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۶۳، لح/ ۴۹۹، حکمت ۱۵۴)

(۲)- أیها الناس، انما یجمع الناس الرضا و السخط. و انما عقر ناقه ثمود رجل واحد فعمّهم اللّه بالعذاب لما عمّوه بالرضا، فقال- سبحانه- فعقروها فاصبحوا نادمین. (نهج البلاغه، فیض/ ۶۵۰، لح/ ۳۱۹، خطبه

(۳)- فو اللّه لو لم یصیبوا من المسلمین الا رجلا واحدا معتمدین لقتله، بلا جرم جرّه، لحلّ لی قتل ذلک الجیش کله اذ حضروه فلم ینکروا و لم یدفعوا عنه بلسان و لا ـ بید، دع ما انهم قد قتلوا من المسلمین مثل العده التی دخلوا بها علیهم. (نهج البلاغه، فیض/ ۵۵۶، لح/ ۲۴۷، خطبه ۱۷۲) از این روایت استفاده می شود که اگر جمعی آگاهانه شورش کنند و یک نفر را بکشند، همهٔ آنها را به عنوان محارب می توان کشت، ولی این نکته را هم باید توجه داشت که آن حضرت فرمود کشتن آنها بر من حلال است نه اینکه این کار را می کنم، آن حضرت پس از جنگ جمل که به پیروزی دست یافت، عایشه و مروان و عبد اللّه زبیر را در یک خانه آورده بودند و می خواستند آنها را به قتل برسانند حضرت فرمود: رها کنید و عایشه را هم که ناموس پیامبر (ص) بود محترمانه به مدینه برگرداند. (الف- م، جلسه ۱۹۲ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷۱

«آنکه مرتکب ستم شده و آنکه از کار وی ابراز رضایت کرده و آنکه وی را یاری داده، هر سه شریک هستند» «۱».

۸- در روایت ابن ابی عمیر با حذف سلسله سند، از امام صادق (ع) آمده است:

«سخن چین قاتل سه نفر است، قاتل خود، قاتل کسی که علیه وی سعایت کرده و قاتل کسی که سعایت به نزد او برده» «۲».

۹- در خبر عبد السلام بن صالح هروی آمده است که گفت:

«به ابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) عرض کردم: یا بن رسول اللّه، چه می فرمائید درباره حدیثی که از امام صادق

(ع) منقول است که فرمود: «آنگاه که قائم (ع) خروج کند فرزندان قاتلان حسین (ع) را بخاطر کار پدرانشان خواهد کشت؟» حضرت فرمود: «بلی این چنین است». عرض کردم: پس معنی این آیه شریفه «وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ- گناه کسی را به عهده دیگری نمی گذارند» چیست؟ فرمود: «خداوند در همه گفتار خویش درست فرموده و لکن بازماندگان قاتلان حسین (ع) از کار پدران خویش راضی اند و به آن افتخار می کنند، کسی که به کاری راضی باشد همانند این است که آن را مرتکب شده، اگر یک نفر در مشرق کشته شود و دیگری در مغرب به قتل او راضی باشد، آن فرد نیز نزد خداوند عز و جل با قاتل شریک است، و قائم (ع) هنگامی که ظهور کند آنان را می کشد چون از کار پدران خویش خشنودند» «۳».

۱۰- باز به همین سند از امام رضا (ع) منقول است که گفت به آن حضرت عرض

---

(۱)- العامل بالظلم و الراضی به و المعین علیه شرکاء ثلاثه. (وسائل ۱۱/ ۴۱۰، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۶)

(۲)- الساعی قاتل ثلاثه: قاتل نفسه، و قاتل من سعی به، و قاتل من سعی الیه. (وسائل ۱۱/ ۴۱۰، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۷)

(۳)- و فی خبر عبد السلام بن صالح الهروی، قال: قلت لأبی الحسن علی بن موسی الرضا (ع): یا ابن رسول اللّه، ما تقول فی حدیث روی عن الصادق (ع)، قال: اذا خرج القائم (ع) قتل ذراری قتله الحسین (ع) بفعال آبائها؟

فقال (ع): هو کذلک. فقلت: قول اللّه- عز و جل-: وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ، ما معناه؟ قال: صدق

اللّه فی جمیع اقواله، و لکن ذراری قتله الحسین (ع) یرضون بفعال آبائهم و یفتخرون بها، و من رضی شیئا کان کمن آتاه. و لو ان رجلا قتل بالمشرق فرضی بقتله رجل بالمغرب لکان الراضی عند اللّه- عز و جل- شریک القاتل، و انما یقتلهم القائم (ع) اذا خرج لرضاهم بفعال آبائهم ... (وسائل ۱۱/ ۴۰۹، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷۲

کردم: چرا خداوند در زمان حضرت نوح همه مردم را غرق فرمود با اینکه در بین آنان اطفال و افراد بی گناه وجود داشتند؟ حضرت فرمود:

«در میان آنان اطفال وجود نداشتند، چرا که خداوند عز و جل صلب و رحم قوم نوح را چهل سال عقیم نمود، و نسل آنان قطع شد. آنگاه آنان را غرق فرمود و طفلی در بین آنان نبود، خداوند به عذاب خویش افراد بی گناه را هلاک نمی کند. و اما سایرین، دسته ای غرق شدند بخاطر اینکه پیامبر خداوند، نوح (ع) را تکذیب کردند. و دسته ای غرق شدند، چون به تکذیب مکذبین رضایت دادند، و کسی که خود در کاری حضور نداشته باشد ولی بدان راضی باشد همانند کسی است که شاهد آن بوده و آن را انجام داده است «۱».

۱۱- باز از آن حضرت (امام رضا (ع)) از پدران وی (ع) از پیامبر خدا (ص) منقول است که فرمود:

«روزگاری بر مردم بیاید که قلب فرد مؤمن در سینه وی ذوب می شود همانگونه که سرب- یعنی قلع- در آتش ذوب می شود. و این بدان جهت است که مشاهده می کند بلاء و بدعتهائی در دین ایجاد شده و قدرت بر تغییر آن را ندارد»

«(۲)».

۱۲- در حدیث سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) آمده است:

«اگر اهل آسمانها و زمین دوست نداشتند که با رسول خدا (ص) می بودند، از اهل آتش بودند» «(۳)».

---

(۱)- و بهذا الاسناد عن الرضا (ع) قال: قلت له: لأی عله اغرق اللّه- عز و جل- الدنیا کلها فی زمن نوح (ع) و فیهم الاطفال و من لا ذنب له؟ فقال: ما کان فیهم الاطفال، لان اللّه- عز و جل- اعقم اصلاب قوم نوح و ارحام نسائهم اربعین عاما فانقطع نسلهم فغرقوا و لا طفل فیهم، ما کان اللّه لیهلک بعذابه من لا ذنب له، و اما الباقون من قوم نوح فاغرقوا بتکذیبهم لنبی اللّه نوح (ع)، و سائرهم اغرقوا برضاهم بتکذیب المکذبین، و من غاب عن امر فرضی به کان کمن شاهده و اتاه». (وسائل ۱۱/ ۴۱۰، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۵)

(۲)- قال رسول اللّه (ص): یأتی علی الناس زمان یذوب فیه قلب المؤمن فی جوفه کما یذوب الآنک فی النار، یعنی الرصاص. و ما ذاک الا لما یری من البلاء و الاحداث فی دینهم و لا یستطیعون له غیرا. (وسائل ۱۱/ ۴۱۱، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۸)

(۳)- لو ان اهل السماوات و الارض لم یحبّوا ان یکونوا شهدوا مع رسول اللّه (ص) لکانوا من اهل النار. (وسائل ۱۱/ ۴۱۱، ابواب امر و نهی، باب ۵، حدیث ۱۰)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷۳

و روایات دیگری از این قبیل که می توان در کتب مربوطه بدان دست یافت.

البته مخفی نماند که انکار منکر در دل پس از آگاهی از آن، اگر چه قهرا از لوازم ایمان است، و لکن

مؤاخذه کردن از وی به مجرد اینکه در قلب بدان کار راضی بوده، با دلائلی که می گوید: «اگر انسان تصمیم بر گناه گرفت تا هنگامی که آن را انجام نداده چیزی بر وی نوشته نمی شود» «۱» بسا منافات داشته باشد، و هنگامی که انسان برای نیت بد خود مؤاخذه نمی شود، پس چگونه برای رضایت دادن به کار بد دیگران مورد بازخواست قرار می گیرد؟! در اینجا نکته ایست شایان تأمل.

وجه تأمل اینکه: شاید مقصود این روایات، آن رضایتی باشد که در مقام عمل ظهور پیدا کرده و در خارج تاثیر می گذارد. مثلاـ کسی که می شنود فردی مرتکب کار ناپسندی شده بر وی واجب است که در نهی از منکر و زدودن و اظهار برائت از وی تلاش کند، حال اگر این عمل را ترک کرد و بلکه از وی علامتهای رضامندی از آن عمل و احیانا افتخار به آن آشکار شد، در این صورت وی شریک او محسوب می گردد، و قوم صالح، و اصحاب جمل و اولاد قاتلان امام حسین (ع) از اینگونه می باشند.

مرحوم صاحب جواهر در این ارتباط می فرماید:

«معقول نیست که امر به معروف و نهی از منکر صرفا به قلب باشد، چرا که آن امر و نهی نیست، همانگونه که اگر کسی در دل از چیزی خوش یا بدش بیاید را، امرکننده و نهی کننده نمی گویند، خوش آمدن و بد آمدن در قلب از توابع ایمان به دستوراتی است که پیامبر (ص) آورده، پس باید در مرتبه اول امر به معروف و نهی از منکر، چیز دیگری هم مورد نظر باشد که امر و نهی محسوب گردد، و آن ابراز عدم رضایت بشکلی از اعراض و

اظهار کراهت و نظایر آن است» «۲».

---

(۱)- ر، ك، وسائل ۱/ ۳۶، ابواب مقدمه عبادات، باب ۶، حدیث ۶، ۷، ۸، ۱۰ و ...

(۲)- جواهر ۲۱/ ۳۶۸.

جهت هفتم: وجوب کناره گیری از مرتکب منکر و طرد وی در صورت متنبّه نشدن

۱- در خبر سکونی، از امام صادق (ع) وارد شده که فرمود: امیر المؤمنین (ع) می فرمود:

«پیامبر خدا (ص) به ما دستور می داد که با اهل معصیت با صورت ترش و درهم کشیده برخورد کنیم» «۱».

۲- در روایت دیگری آمده است که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«پایین ترین حد نهی از منکر این است که با گناهکاران با صورت درهم کشیده روبرو شوید» «۲».

۳- در روایت حارث بن مغیره آمده است که امام صادق (ع) فرمود:

«من افراد بی گناه شما را به جرم گناهکاران مؤاخذه می کنم، و چرا این کار را نکنم، با اینکه خبر به شما می رسد که فردی به شما و من بد می گوید و شما با وی می نشینید و گفتگو می کنید، تا اینکه یکی بر شما می گذرد و می گوید اینان از آنان بدترند! پس اگر شما بگونه ای بودید که اگر از کسی به شما خبری می رسید که خوش نداشتید، با وی با زبری و خشونت برخورد می کردید و او را از کار ناپسندش نهی می کردید، این برای شما و برای ما بهتر بود» «۳».

۴- در روایت دیگری به نقل از وی [حارث بن مغیره] آمده است که امام صادق (ع) به وی فرمود:

---

(۱)- امرنا رسول اللّه (ص) ان نلقی اهل المعاصی بوجوه مکفهرّه. (وسائل ۱۱/ ۴۱۳، ابواب امر و نهی، باب ۶، حدیث ۱)

(۲)- ادنی الانکار ان تلقی اهل المعاصی بوجوه مکفهرّه. (وسائل ۱۱/ ۴۱۳، ابواب امر و نهی، باب ۶، حدیث

(۱)

(۳)- لآخذنّ البری منکم بذنب السقیم، و لم لا افعل و بلغکم عن الرجل ما یشینکم و یشیننی فتجالسوهم و تحدثونهم فیمرّ بکم المارّ فیقول: هؤلاء شرّ من هذا؟ فلو انکم اذا بلغکم عنه ما تکرهونه زبرتموهم و نهیتموهم کان أبرّ بکم و بی. (وسائل ۱۱/ ۴۱۴، ابواب امر و نهی، باب ۷، حدیث ۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷۵

«همانا گناه های کم خردانتان را به گردن آگاهانتان باید حمل کنم (تا اینکه فرمود) چه چیز شما را بازداشت از اینکه وقتی از طرف یکی از شما خبری که ناخوشایند شما و موجب ناراحتی و اذیت ماست به شما می رسد. او را تنبیه و سرزنش کنید و با کلام رسا با او سخن گوئید؟ عرض کردم فدایت شوم آنان از ما نمی پذیرند، فرمود: از آنان کناره گیری کرده و از مجالسشان دوری گزینید» «۱».

۵- در روایت شیخ- قدس سرّه- آمده است که امام صادق (ع) به دسته ای از اصحابش فرمود:

«این حق من است که بی گناهان شما را به جرم گناهکاران مؤاخذه کنم، و چرا این حق را نداشته باشم با اینکه خبر انجام عمل ناپسندی توسط یکی از شما به شما می رسد ولی شما او را نهی از منکر نکرده و از وی بیزاری نمی جوئید و او را آزار نمی دهید تا از عمل ناپسند خود دست بردارد» «۲».

۶- در روایت هشام بن سالم از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«اگر هنگامی که از یک نفر شما خبر ناپسندی به شما می رسید، شما به نزد وی می رفتید و به وی می گفتید: فلانی! یا از ما دوری گزیده و کناره بگیر، یا از این عمل زشت خود

دست بردار، اگر دست بر می داشت [که مسأله تمام بود] و الا از او دوری می گزیدید» «۳».

و روایات دیگری از این قبیل در این زمینه.

خلاصه کلام اینکه: واجب است در دل از منکر ناخرسند بود و با زبان در مرتبه اول با گفتار نرم و رسا. از آن نهی نمود، آنگاه غیظتر و شدیدتر برخورد کرد تا اینکه نوبت به

---

(۱)- لأحملنّ ذنوب سفهائکم الی (علی خ. م) علمائکم (الی ان قال:) ما یمنعکم اذا بلغکم عن الرجل منکم ما تکرهون و ما یدخل علینا به الاذی ان تاتوه فتؤنّبوه و تعذّلوه تقولوا له قولا بلیغا؟ قلت: جعلت فداک اذا لا یقبلون منا. قال: اهجروهم و اجتنبوا مجالسهم. (وسائل ۱۱/ ۴۱۵، ابواب امر و نهی، باب ۷، حدیث ۳)

(۲)- انه قد حقّ لی ان آخذ البری ء منکم بالسقیم، و کیف لا یحقّ لی ذلک و انتم یبلغکم عن الرجل منکم القبیح فلا تنکرون علیه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتی یترک. (وسائل ۱۱/ ۴۱۵، ابواب امر و نهی، باب ۷، حدیث ۴)

(۳)- لو انکم اذا بلغکم عن الرجل شی ء تمشیتم الیه فقلتم: یا هذا، اما ان تعتزلنا و تجتنبنا و اما ان تکف عن هذا، فان فعل، و الا فاجتنبوه. (وسائل ۱۱/ ۴۱۵، ابواب امر و نهی، باب ۷، حدیث ۵)

دست و مراتب مختلف آن برسد، و احوط آن است که اقدام عملی با اجازه و اذن حاکم باشد و اگر آن میسر نشد و یا مؤثر واقع نگشت باید از وی دوری گزیده و کناره گیری کرد.

همه اینها برای این است که فرد از کار ناپسند خود

دست بردارد، نه برای انتقام و نظایر آن.

رعایت مراتب نیز لازم است، چنانچه فقها به آن تصریح فرموده اند و از روایات هم همین استفاده می شد، پیش از این نیز در معنی انکار به قلب سخنی از مرحوم صاحب جواهر نقل کردیم که نظر ایشان کناره گیری و ابراز ناراحتی از مرتکب منکر بود، و ظاهرا مقصود ایشان این است که این کار در نهایت انجام گیرد یا اینکه در همان ابتدا پس از علم به عدم تاثیر زبان و دست، یا عدم امکان استفاده از آنها، انجام پذیرد «۱».

جهت هشتم: رفع یک توهم و شبهه

ممکن است توهم شود که آیه شریفه: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا، عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ.

لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیْتُمْ إِلَی اللّهِ مَرْجِعُکُمْ جَمِیعاً فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «۲»- ای اهل ایمان مواظب خودتان باشید اگر هدایت یابید، آنکه گمراه شده به شما زیان نخواهد رساند، بازگشت همه شما به خداوند است، پس شما را آگاه می کند بدانچه انجام داده اید.

دلالت بر این دارد که انسان باید در خانه خود بنشیند و به اصلاح نفس خود بپردازد و نسبت به گمراهی و فسادی که در جامعه می گذرد بی توجه باشد، در نتیجه، ظاهر این آیه با دلایلی که بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت داشت تعارض دارد.

اما در پاسخ باید گفت: از آن همه آیات و روایات متواتره و اجماع مسلمانان که در

---

(۱)- بالاخره انتخاب مبارزه منفی یا مثبت مربوط به نوع تأثیر مبارزه در جلوگیری از فساد و منکر می باشد و تشخیص آن به شخص محوّل شده است. (مقرر)

(۲)- مائده (۵)/ ۱۰۵.

این ارتباط وجود دارد نمی توان با تمسک

به ظهور غیر واقعی این آیه دست برداشت.

بلکه ظاهرا مقصود آیه شریفه این است که انسان واجب است در فکر و اراده مستقل باشد، و اگر بر فرض همه افراد جامعه یا برخی از آنها گمراه باشند نباید او نیز تابع آنان گردد و در اکثریت آنان هضم شود، چنانچه در اکثر اجتماعات اینگونه است، بلکه بر هر فرد واجب است که با هدایت الهی راه یابد و به وظایفی که از سوی خداوند برای وی مقرر شده- و از مهم ترین آن امر به معروف و نهی از منکر است- به اندازه توان عمل کند، و اگر چنین کند قهرا سود هدایت وی به خود او می رسد و گمراهی گمراهان به وی زیان وارد نمی آورد، چرا که حق، حق است و برای آن پاداش است اگر چه اکثریت از آن روی گردان شوند، و باطل، باطل است، و مستوجب عقاب، اگر چه اکثریت به آن روی آورند ..

در نهج البلاغه آمده است: «ای مردم هرگز در راه هدایت بخاطر کمی افراد آن وحشت نکنید، چرا که مردم بر سفره ای اجتماع کرده اند که سیری آن کوتاه است و گرسنگی آن طولانی» «۱».

و در مجمع البیان ذیل همین آیه [در پاسخ به اشکال فوق] مطالبی آمده که خلاصه آن اینگونه است:

«در پاسخ این اشکال وجوهی است:

۱- این آیه دلالت بر جواز ترک امر به معروف و نهی از منکر ندارد بلکه بیانگر این معنی است که اگر کسی اطاعت خداوند کند، به گناه گناهکاران مؤاخذه نخواهد شد.

۲- این آیه بیانگر حالتی است که انسان در تقیه قرار دارد، یا حالتی که بر نهی منکر انسان اثری مترتب

نیست، یا اینکه بر آن مفسده ای مترتب است.

روایت شده که ابا ثعلبه از پیامبر اکرم (ص) در ارتباط با تفسیر این آیه پرسش کرد حضرت فرمود: «امر به معروف و نهی از منکر کنید تا آن هنگام که ملاحظه کردی که دنیا بجای آخرت هدف قرار گرفته و خصلت های حرص و بخل و هوای نفس

---

(۱)- أیها الناس، لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقله اهله، فان الناس قد اجتمعوا علی مائده شبعها قصیر و جوعها طویل. (نهج البلاغه، فیض/ ۶۴۹، لح/ ۳۱۹، خطبه ۲۰۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۷۸

و خودبینی و خودمحوری مردم حاکم است در چنین شرایطی بر تو باد به رفقای نزدیک خود و مردم و عوام را رها کن».

۳- این مؤکدترین آیه در وجوب امر به معروف و نهی از منکر است، چرا که خداوند متعال مؤمنان را مورد خطاب قرار داده و فرمود» علیکم انفسکم- مواظب خود باشید» یعنی مواظب هم کیشان خود باشید، چنانچه خداوند فرمود: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ- یکدیگر را نکشید» کفار به شما زیانی نمی رسانند.

و این نظر ابن عباس است- طبق روایتی که عطاء از او نقل می کند- که گفت:

خداوند می خواهد برخی از شما برخی دیگر را پند و اندرز دهید و برخی برخی دیگر را از کارهای ناپسند نهی کنید، و برخی برخی دیگر را آنچه که به خداوند نزدیکش می کند و از شیطان دورش می کند، تعلیم دهید، و بدانید که افرادی از مشرکین و منافقین و اهل کتاب، که گمراه شده اند نمی توانند به شما زیان رسانند» «۱».

جهت نهم: شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

شرط اول: آگاهی داشتن از معروف و منکر

محقق در شرایع می فرماید:

«نهی از منکر واجب نیست تا آنگاه که چهار شرط کامل گردد، اول اینکه منکر

را بشناسد تا اینکه در نهی از منکر از خطا مصون باشد. دوم: احتمال تأثیر بدهد، پس اگر گمان غالب داشت و یا می دانست که در طرف مؤثر واقع نمی شود، واجب نیست، سوم: اینکه فاعل منکر مصر بر استمرار باشد پس اگر در، وی علامتهای پشیمانی ظاهر است یا اینکه از آن کار زشت دست کشیده، نهی از منکر ساقط است. چهارم: اینکه در نهی از منکر مفسده ای وجود نداشته باشد، پس اگر گمان دارد که در اثر نهی از منکر زیانی متوجه وی یا مالش یا یکی از مسلمانان می گردد. وجوب آن ساقط است» «۲».

و ظاهرا ذکر نهی از منکر در کلام فوق از باب مثال است، و الا این شرایط هم در

---

(۱)- مجمع البیان ۲/ ۲۵۴ (جزء ۳).

(۲)- شرایع ۱/ ۳۴۲.

امر بمعروف است و هم در نهی از منکر.

مرحوم علامه در ارشاد می فرماید:

«این دو واجب است بشرط آگاهی داشتن نسبت به آنها، و اینکه احتمال تأثیر بدهد، و فاعل آن نیز بر ادامه آن و ترک مأمور به، اصرار داشته باشد و دیگر اینکه از این ناحیه ضرری متوجه وی و اموالش و سایر برادران دینی اش نگردد «۱».

ایشان در کتاب منتهی و تذکره و سایر کتب خویش همین شرایط را ذکر فرموده اند.

به نظر می رسد که بودن این شرط (شرط اول) به عنوان شرط وجوب- بدان صورت که اگر علم به معروف و منکر وجود داشت امر و نهی واجب باشد در نتیجه تحصیل علم واجب نبوده و جاهل به حکم اگر چه از روی تقصیر باشد، از تکلیف معذور باشد- خالی از اشکال نیست. زیرا

آنچه موضوع حکم امر و نهی است همـان واقع و وجود خارجی معروف است نه معروف و منکری که بـدان علم حاصل شـده است. بله چون علم طریق به واقع است پس بدون امر و نهی ممکن نیست، پس علم شـرط وجود است قهرا [نه شرط وجوب] و جاهل قاصر، بناچار معذور است» «۲».

مرحوم محقق کرکی در حاشیه خود، و شهید ثانی در مسالك متعرض این اشکال شده اند. شهید در مسالك می فرمایند:

«می توان در شـرط اول مناقشه نمود بدین گونه که: آگاهی نداشتن شخص نسبت به معروف و منکر منافاتی با تعلق وجوب به وی ندارد، فقط نفس امر به معروف و نهی از

---

(۱)- ارشاد علامه، مقصد پنجم در امر به معروف و نهی از منکر. و منتهی ۲/ ۹۹۳ تذکره ۱/ ۴۵۸.

(۲)- شـرط وجـوب بگونه ایست که تـا محقق نشود بطور کلی مشـروط محقق نمی شود، نظیر شـرط اسـتطاعت برای حـج، اما شرط واجب آن است که برای انجام عملی، بر انسان واجب است عمل دیگری را انجام دهد، نظیر شرط طهارت برای نماز، در این صورت همانگونه که نماز تحت پوشش امر است تحصیل طهارت هم تحت پوشش امر است، و در حقیقت امر روی هر دو آمده، که بحث تفصـیلی آن پیش از این گذشت، و محقق و دیگران شرط علم را در اینجا نظیر شرط استطاعت در حج دانسته اند. (الف- م، جلسه ۱۹۳ درس)

منکر بـا ندانسـتن منافات دارد. زیرا ممکن است در اثر جهالت امر به منکر و نهی از معروف کنـد پس در این صورت هر کس فی الجمله آگاهی از انجام منکر یا ترک

معروف توسط شخص معینی دارد- همانند شهادت عدلین بر انجام منکر یا ترک معروف- بر وی واجب است که ابتداء در مورد امر و نهی کسب آگاهی کند، آنگاه وی را امر و نهی نماید، همانگونه که به شخص بی وضو وجوب صلاه تعلق می گیرد آنگاه بر وی لازم است که شرایط نماز صحیح را [که از آن جمله وضو گرفتن است] فراهم آورد.

بر این پایه پس منافاتی ندارد که شخص ناآگاه تا هنگامی که ناآگاه است جایز نباشد امر و نهی کند، اما بر وی واجب نیز باشد، همانگونه که نماز بر فرد فاقد وضو و کافر واجب می گردد اما انجام آن در این حالت از وی پذیرفته نیست» «۱».

در کتاب جواهر نیز قریب به همین مضمون را از محقق کرکی در حاشیه خویش نقل می کند «۲» آنگاه بدین گونه به آن دو پاسخ می گوید:

«و اشکالی که به این استدلال وارد است این است که اینگونه استدلال- علاوه به اینکه با آنچه ما از اصحاب [فقهای امامیه] بالاجماع [سقوط تکلیف امر و نهی از جاهل] شنیده ایم منافات دارد، چنانچه علّامه نیز در «منتهی» به آن اعتراف فرموده اند- باز با آنچه در خبر مسعده آمده بود، که وجوب را منحصر در فرد نیرومند صاحب نفوذی که معروف را از منکر بازمی شناخت، می دانست منافات دارد، و بلکه ممکن است ادعا کرد که متبادر از امر به معروف و نهی از منکر امر و نهی نسبت بهمان احکامی است که مکلف آنها را می داند و خودش مکلف است بآنها عمل نماید نه اینکه واجب باشد علاوه بر آن احکامی که می داند، معروف و منکری را که ممکن است

بطور کلی از کسانی که می شناسد صادر نشود. بعنوان مقدمه برای امر و نهی دیگران یاد بگیرد.

و اما مثالی که آن دو بزرگوار ذکر کردند [وجوب نماز بر فاقد وضو و کافر] از ما نحن فیه خارج است، زیرا ما به تحقق موضوع خطاب در آن صورت علم داریم، بخلاف آنجا که کسی کاری را انجام داده یا چیزی را ترک کرده و ما نمی دانیم که آیا

---

(۱)- مسالک ۱/ ۱۶۱.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۳۶۶.

آنچه انجام داده حرام، و آنچه ترک کرده واجب بوده است یا خیر، که در این صورت واجب نیست به عنوان مقدمه امر و نهی نسبت به آن آگاهی پیدا کنیم، بلکه در اینجا اصل برائت حاکم است، و همین مراد اصحاب است که می فرمایند این شرط، شرط وجوب است، و اللّه العالم» «۱».

خلاصه سخن ایشان- قدس سرّه- این است که:

اولا: موضوع حکم، همان معروف و منکر به وجود واقعی آنهاست- چنانچه از ظاهر آن استفاده می شود- نه آن چیزی که معلوم المعروفیه و معلوم المنکریه باشد، و لکن برای دستیابی به آنها طبعا باید علم هم داشت. پس اگر علم حاصل نشد جای برائت است، چون که شبهه، شبهه موضوعیه وجوبیه است، و اگر علم به آن دو حاصل شد و لو اجمالا چنانچه در مثال اینگونه بود در آن صورت امر و نهی واجب است چرا که اجمالا به تحقق موضوع علم حاصل شده است، و همین است مراد اصحاب به اینکه علم شرط وجوب است، و در خبر مسعده نیز وجوب منحصر شده، در فرد توانمند صاحب نفوذی که به معروف و منکر

آگاهی داشته باشد.

ثانیا: ممکن است ادعا کرد که متبادر از اطلاق امر به معروف و نهی از منکر، امر و نهی نسبت بهمان احکام و تکالیف شخصی خود مکلف است که بآنها علم دارد، نه اینکه موظف باشد به عنوان مقدمه امر و نهی دیگران، مسائلی زائد بر آنها را نیز فرا بگیرد.

**** اینک ما می گوئیم آنچه به نظر می رسد اینست که: آنچه بعنوان مثال [در کلام صاحب مسالک] ذکر شده این است که ما اجمالا ـ به وقوع منکر یا ترک معروفی از شخص معین خارجی آگاهی یافته ایم ولی دقیقا نمی دانیم که در نظر شرع، معروف و منکر چیست، پس خبر مسعده شامل آن نمی گردد، زیرا مفاد خبر مسعده این است که

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۳۶۷.

فرد باید آگاه باشد که معروف و منکر چیست، پس اشکال بحال خود باقی است [و با مفهوم خبر مسعده نمی توان بدان پاسخ گفت].

و اما آنچه ایشان ذکر فرموده که برائت در شبهه موضوعیه وجوبیه است، این مطلب درستی است و لکن در این صورت اجرای اصل برائت بدون فحص [کاوش از مصادیق] مشکل است.

آیا ملاحظه نمی فرمائید که فقها درباره کسی که احتمال می رود که مستطیع است یا احتمال می دهد که اموالش به حد خمس و زکاه رسیده احتیاط می کنند و می فرمایند باید دارائی خود را محاسبه کند و استطاعت خود را مورد فحص و بررسی قرار دهد، و اگر مثلا مولی گفت: اکرم علماء قم واجب است برای دست یافتن به آنها فحص و بررسی نمود.

و اما نظریه ای که ایشان مطرح فرمود: [که ضرورتی ندارد به عنوان مقدمه امر و نهی دیگران،

مسـائلی را فرا بگیرد] التزام به آن مشـکل است، زیرا اگر فرض شود که در جـائی یـک مردی که به همه مسائل مبتلا به مردان آگاه است ولی از مسائل مخصوص به بانوان اطلاعی ندارد و در آن محل زنانی وجود دارند که اجمالاً می داند مسائل شرعی دارند که پاسخ آن را نمی دانند و در آن منطقه کسـی هم یافت نمی شود که مسائل خود را از وی بپرسند، در این صورت آیا بر وی واجب نیست که برای ارشاد و امر به معروف آنان مسائل شرعی آنان را فرا بگیرد؟ این نکته ایست شایان توجه.

البته کسـی می توانـد بگویـد: اولاـ: مفـاد خبر مسـعده چیزی جز حکم عقـل بر توقف عمـل و تنجز تکلیف بر قـدرت و علم به موضوع نیست، زیرا عـاجز و نیز جاهل در حال عجز و جهل امکان انجام کاری برای وی وجود نـدارد، و این منافاتی با وجوب تحصـیل قـدرت و علم بر انجام کار برای مراحل بعـد ندارد، و ثانیا: شاید محل نظر در خبر مسـعده به قرینه ذکر «قوی مطاع» و نفی وجوب آن از همه مردم، همان امر به معروف و نهی از منکری باشد که محتسب طبق ولایت حسبه خویش انجام می دهد.

و ما منکر این معنی نیستیم که کسی که از سوی حکومت برای انجام امور حسبیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۸۳

گمارده شده، واجب است فرد توانمند دارای نفوذی باشد، که با معروف و منکر آشـنا باشد. پس این شـرایط برای کسی است که این منصب شـریف- که خود شـعبه ای از شـعبه هـای حکومت است- را بعهـده می گیرد، و اما آنچه بر عموم مردم واجب است همان

امر و نهی در موارد جزئی است و در این مورد علم شرط وجود امر به معروف و نهی از منکر است نه شرط وجوب آن.

ولی انصاف این است که دلالت خبر مسعده بر شرطیت علم برای وجوب، غیر قابل انکار است البته در اینجا باز نکته ایست شایان تأمل، و اللّه العالم.

همه این مباحث مربوط به شرط اول بود.

شرط دوم: احتمال تأثیر:

اشاره

دومین شرط از شرایط امر به معروف و نهی از منکر این است که انسان احتمال بدهد که امر و نهی او در دیگران مؤثر واقع می شود. روایات مستفیضه ای «۱». بر این معنا دلالت دارد که برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱- در ذیل روایت موثقه مسعده آمده است که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«پرسش شد از روایتی از پیامبر اکرم (ص) بدین مضمون: «همانا بهترین جهاد سخن عدلی است که نزد پیشوای ستمگری گفته شود» که معنای آن چیست؟ فرمود:

«این بدان معنی است که وی را امر به معروف و نهی از منکر کند، پس از آنکه نسبت به آنها شناسائی دارد، و می داند که از او قبول می کند، و الا لازم نیست» «۲».

۲- در خبر ابن ابی عمیر از یحیی طویل آمده است که گفت: امام صادق (ع)

---

(۱)- روایت مستفیض روایتی است که مضمون آن از سه روایت بیشتر باشد اما به حد تواتر نرسیده است.

(مقرر)

(۲)- و سئل عن الحدیث الذی جاء عن النبی (ص): ان افضل الجهاد کلمه عدل عند امام جائر ما معناه؟ قال: هذا علی ان یأمره بعد معرفته و هو مع ذالک یقبل منه و الا فلا. (وسائل ۱۱/ ۴۰۰، ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث

۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۸۴

فرمود:

همانا کسی امر به معروف و نهی از منکر می شود که مؤمنی باشد پندپذیر، یا نادانی که علم بیاموزد اما صاحب تازیانه و شمشیر هرگز «۱».

۳- در خبر ابان بن تغلب از امام صادق (ع) آمده است:

«حضرت مسیح (ع) می فرمود: کسی که معالجه مجروحی را ترک کند بی تردید در گناه با عامل جراحت وی شریک است (تا اینکه فرمود:) حکمت را به نااهل مگوئید که نادانید، و از اهل آن نیز دریغ مدارید که گناهکارید، و باید هر یک از شما همانند طبیب با تجربه ای باشد که اگر موضع و موردی را برای مداوا یافت مداوا می کند، و الا از درمان دست بازمی دارد» «۲».

۴- در خبر ریان بن صلت آمده است، که گفت: دسته ای نزد حضرت رضا (ع) به خراسان آمدند و گفتند: گروهی از اهل بیت تو کارهای ناشایستی انجام می دهند، بجا بود آنها را از این اعمال نهی می فرمودید، حضرت فرمود:

«من این کار را نمی کنم، گفتند چرا؟ فرمود: چون از پدرم (ع) شنیدم که می فرمود:

نصیحت زبر و ناگوار است [یا نصیحت همراه با اعمال خشونت است که اگر نپذیرفتند باید با اعمال قدرت از آنان جلوگیری شود] «۳».

۵- روایت حارث بن مغیره، که امام صادق (ع) به وی فرمود:

«چه چیز جلوگیر شماست وقتی به شما خبر می رسد که افرادی از شما چیزهائی را می گویند که ناخوشایند شماست، و باعث ناراحتی ما می گردد به نزد وی نمی روید و او را متنبّه نمی کنید و او را از آن کار بازنمی دارید و با بیان رسا با وی سخن نمی گوئید؟

---

(۱)- انما یؤمر بالمعروف و ینهی عن المنکر مؤمن فیتعظ، او

جاهل فیتعلم، فاما صاحب سوط او سیف فلا.

(وسائل ۱۱/ ۴۰۰ ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۲).

(۲)- کان المسیح (ع) یقول: ان التارک شفاء المجروح من جرحه شریک جارحه لا محاله (الی ان قال:) فکذلک لا تحدّثوا بالحکمه غیر اهلها فتجهلوا، و لا تمنعوها اهلها فتأثموا، و لیکن احدکم بمنزله الطبیب المداوی ان رای موضعا لدوائه، و الا امسک. (وسائل ۱۱/ ۴۰، ابواب امر و نهی، باب ۱، حدیث ۵)

(۳)- لا افعل، قیل: و لم؟ قال: لانی سمعت ابی (ع) یقول: «النصیحه خشنه». (وسائل ۱۱/ ۴۰۲ ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۸۵

عرض کردم فدایت گردم از ما نمی پذیرند، فرمود: از آنان کناره گیری کنید و از مجالست با آنان اجتناب نمائید» «۱».

۶- در خبر داود رقّی که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«مؤمن نباید نفس خویش را خوار کند، (گفته شد چگونه نفس خویش را خوار کند؟) فرمود:

دست به کاری زند که از عهده آن بر نمی آید» «۲».

و روایات دیگری از این قبیل که بر این مقصود دلالت دارد.

چند فرع در مسأله

اشاره

در اینجا چند فرع وجود دارد که سزاوار است بدان توجه نمود:

فرع اول:

اگر این روایات وجود نداشت امکان داشت گفته شود امر به معروف و نهی از منکر بطور مطلق واجب است، حتی در صورت آگاهی از مؤثر واقع نشدن امر و نهی، چرا که ادله آن مطلق است، و فایده آن نیز این است که بر مرتکبین آن اتمام حجت می شود.

فرع دوم:

از این روایات استفاده می شود که در صورت علم به عدم تأثیر، آنچه ساقط می شود وجوب امر به معروف و نهی از منکر

است نه جواز آن، مگر در شرایطی که از آن ناحیه زیانی متوجه شخص گردد که تحمل آن شرعا جایز نباشد.

فرع سوم:

مقتضای اطلاق ادله این است که برای اسقاط تکلیف امر و نهی، صرف گمان به مؤثر واقع نشدن کافی نیست [بلکه باید علم به عدم تأثیر باشد]، اگر چه محقق و بلکه اکثر فقها چنانچه نقل شده، همین گمان به عدم تأثیر را در اسقاط تکلیف کافی دانسته اند، مگر اینکه مراد اینان آن اطمینانی باشد که عاده ملحق به علم است، بلکه

---

(۱)- ما یمنعکم اذا بلغکم عن الرجل منکم ما تکرهون و ما یدخل علینا به الاذی ان تاتوه فتؤنبوه و تعذّلوه و تقولوا له قولا بلیغا؟ قلت جعلت فداک اذا لا ـ یقبلون منا. قال: اهجروهم و اجتنبوا مجالسهم. (وسائل ۱۱/ ۴۱۵، ابواب امر و نهی، باب ۷، حدیث ۳).

(۲)- لا ینبغی للمؤمن ان یذلّ نفسه. قیل له: کیف یذل نفسه؟ قال یتعرض لما لا یطیق. (وسائل ۱۱/ ۴۲۵، ابواب امر و نهی، باب ۱۳، حدیث ۱).

مقتضای تشبیه به طبیب (در روایت سوم) نیز همان وجود امر و نهی است حتی در صورت گمان به عدم تأثیر، زیرا طبیب با گمان به عدم تأثیر مداوا و احتمال شفاء هم اقدام به مداوای مریض می کند.

در روایت مسعده هم که آمده بود «یقبل منه- از او می پذیرد» مراد، علم صد درصد به پذیرش وی نیست، بلکه اگر احتمال هم بدهد و زمینه پذیرش در وی

باشد کافی است. زیرا هیچ کس علم به قبول را شرط ندانسته است.

فرع چهارم:

در منتهی آمده است:

«اصحاب ما این شرط (یعنی احتمال تأثیر) را بطور مطلق شرط دانسته اند ولی بهتر این بود که آن را برای امر به معروف با دست و زبان شرط قرار می دادند، نه امر و نهی در دل. [چرا که احتمال تأثیر در آن مرحله دخالتی ندارد]» «۱».

شرط سوم: پافشاری خطاکار بر ادامه عمل خلاف خویش:

سومین شرط این است که شخص مجرم بر ادامه عمل خلاف خویش پافشاری داشته باشد. «پس اگر آثار پشیمانی در او آشکار گردید یا اینکه خود از عمل خلاف خویش دست کشید، در این صورت نهی از منکر ساقط است». این مطلب در کتاب شرایع آمده است «۲».

کتاب جواهر در شرح عبارت فوق می نویسد:

«در صورتی که ما از قرائن یقین پیدا کردیم، این مطلب مورد توافق است، و هیچ گونه ایراد و اشکالی هم بر آن وارد نیست، چرا که دیگر موضوعی برای امر به معروف و نهی از منکر باقی نمی ماند. و بلکه می توان گفت در چنین شرایطی امر و نهی حرام است، چنانچه بسیاری از فقها بدان تصریح فرموده اند. چنانچه در صورت آگاهی

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۹۳.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۴۲.

از اصرار وی بر معصیت نیز اشکالی در پابرجا بودن تکلیف نیست. فقط اشکال در سقوط تکلیف در مورد وجود اماره ظنیه است بر تنبّه و خودداری از عمل ناپسند خود، که در این صورت به اعتبار «اطلاق ادله» و «استصحاب وجوب» باید گفت وجوب امر و نهی بحال خود باقی است، مگر اینکه مراد ایشان گمان غالب باشد که در آن صورت نزد عقلاـ احتمال، قابل توجه نیست «۱».

خلاصه کلام اینکه تعرض به دیگران، هتک حرمت آنان و

مخالف با اصل تسلط هر شخص بر نفس خویش است، پس جایز نیست، مگر اینکه وی مرتکب منکری شده باشد. که در این صورت واجب است وی را از انجام آن برحذر داشت. پس در صورت شک ابتدائی و به مجرد احتمال، قطعا تعرض به وی و تفتیش و تجسس جائز نیست، خداوند متعال می فرماید: «وَ لٰا تَجَسَّسُوا- تجسّس مکنید» «۲».

و اما در صورتی که از وی معصیتی صادر گردیده و اکنون احتمال می رود که بر ادامه آن عملا اصرار و اهتمام داشته، یا اینکه قصد تکرار آن را دارد، در این صورت آیا نهی از منکر جایز و یا واجب است بخاطر «اطلاق ادله» (چنانچه برخی گفته اند- اگر چه اشکال بدان واضح است، زیرا موضوع ادله، منکر است و ما اکنون نسبت به ادامه آن مشکوك هستیم) یا بخاطر «استصحاب وجوب» تا جائی که احراز امتناع یا پشیمانی و توبه نگردیده.

یا باید گفت جایز نیست مگر در صورتی که ما بر اصرار و ادامه معصیت یقین داشته باشیم چنانچه دسته ای از فقها اینگونه گفته اند، یا اینکه باید علامتهای استمرار آشکار باشد، چنانچه برخی دیگر گفته اند.

یا اینکه ما قائل به تفصیل شویم بین آنجا که عملا احتمال اصرار بر منکر می رود و آنجا که صرفا قصد اصرار آن را دارد، زیرا قصد اصرار بر معصیت حرام نیست تا نهی از آن واجب باشد؟

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۳۷۰.

(۲)- حجرات (۴۹)/ ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۸۸

در این مسأله اقوال و دیدگاههای متفاوتی است. و در هر حال احتیاط نیکو است.

مطلب دیگر اینکه آیا صرف خودداری از استمرار گناه برای رفع وجوب نهی از منکر کافی

است یا اینکه لازم است از گذشته خویش نیز توبه کرده باشد؟ از کلمات اکثر فقها استفاده می شود که به صرف خودداری از گناه نهی از منکر ساقط است.

بلی، چون توبه از گناه واجب است، در امر به معروف اگر آشکار شود که وی بر ترک آن اصرار دارد واجب است امر به توبه، بلکه مجرد احتمال به استمرار نیز بدلیل وجود استصحاب وجوب، کفایت می کند.

این برخی از کلمات اصحاب در این زمینه بود. محقق اردبیلی (قدس سرّه) نیز در مجمع الفائده می فرماید:

«ظاهرا آنان [علماء شیعه] در همین حد که افراد مثلا منکر را ترک می کردند اکتفا می کرده اند. جائی نقل نشده که افراد را به توبه کردن وادار کنند، بلکه به مجرد ترک گناه مزاحم آنان نمی شدند. و همچنین در امر به معروف، که به مجرد انجام معروف دست از آنان برمی داشتند» «۱».

و حقا نظر ایشان نظر درستی است، بلکه ظاهرا در همه اعصار سیره بر این بوده که از ظواهر شرع مبین مراقبت بعمل آید و از تجاهر به گناه و معصیت جلوگیری می کرده اند، و هرگز بنای افراد و محتسبین بر تفتیش و دخالت در مسائل سری مردم، یا امر و نهی بر اساس استصحاب و نظایر آن نبوده است.

در روایت محمد بن مسلم یا حلبی از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«لغزشهای مؤمنان را پی جوئی نکنید، همانا کسی که لغزشهای برادران دینی اش را پی جوئی کند خداوند لغزشهای وی را پی جوئی می کند و کسی که خداوند لغزشهایش را پی جوئی کند او را رسوا می کند و لو اینکه در درون منزلش باشد».

و به همین مضمون روایات مستفیضه دیگری وارد شده که

در جایگاههای خود

---

(۱)- مجمع الفائده، مقصد پنجم در امر به معروف و نهی از منکر.

می توان مورد مطالعه قرار داد «۱».

و مالك در بخش حدود کتاب «الموطّأ» خویش از زید بن اسلم، از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده که فرمود:

«ای مردم، وقت آن رسیده که از حدود خداوند دست بازدارید و آنها را محترم شمرید، هر کس مرتکب این قبیل اعمال ناشایست کثیف شده با ستاریت خداوند آنها را بپوشاند، ولی کسی که بصورت علنی و آشکارا گناه کند، دستورات کتاب خداوند را بر وی جاری خواهیم کرد» «۲».

نظیر این روایت را نیز شیخ در کتاب اقرار و سرقت مبسوط آورده است «۳».

باز در کتاب موطأ به سند وی از سعید بن مسیب آمده است که وی گفت: به من خبر رسید که پیامبر خدا (ص) به مردی از قبیله اسلم که به وی هزّال گفته می شد فرمود:

«ای هزّال، اگر با عبای خویش آن را پوشانده بودی برای تو بهتر بود» «۴».

شرط چهارم: خالی بودن از مفسده.

چهارمین شرط اینست که بر نهی از منکر کردن مفسده ای مترتب نباشد. پس اگر این گمان برود که در اثر نهی از منکر زیانی متوجه شخص یا مال وی یا یکی از مسلمانان می گردد، در این صورت وجوب ساقط است، این مطلب را مرحوم محقق در

---

(۱)- لاـ تطلبوا عثرات المؤمنین، فانّ من تتّبع عثرات اخیه تتّبع اللّه عثراته، و من تتّبع اللّه عثراته یفضحه و لو فی جوف بیته. (ر، ك، کافی ۲/ ۳۵۵، کتاب الایمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین، و وسائل ۸/ ۵۹۴، باب ۱۵۰ از ابواب احکام العشره.

(۲)- أیها الناس،

قد آن لکم ان تنتهوا عن حدود اللّه، من اصاب من هذه القاذورات شیئا فلیستتر بستر اللّه، فانه من یبدلنا صفحته نقم علیه کتاب اللّه. (موطا ۲/ ۱۶۹، کتاب الحدود، باب من جاء فیمن اعترف علی نفسه بالزنا).

(۳)- مبسوط ۳/ ۲ و ۸/ ۴۰.

(۴)- یا هزّال، لو سترته بر دائک لکان خیرا لک. (موطأ ۲/ ۱۶۶، کتاب الحدود، باب ما جاء فی الرجم).

شرایع آورده است. «۱»

و مقصود فقهاء از ضرر و زیان چیزی اعم از زیان به جان یا آبرو و یا مال است در حال یا آینده و اینکه به آوردن کلمه گمان اکتفا شده از این رو است که ملاک در باب ضرر ترس از زیان است و این با گمان و حتی برخی از مراتب احتمال هم حاصل می گردد.

جواهر در شرح عبارت فوق می نویسد:

«بدون هیچ گونه اختلافی که من بدان دست یافته باشم، چنانچه برخی از فقها نیز بدان تصریح فرموده اند، دلیل آن نیز بخاطر نفی ضرر و ضرار و حرج در اسلام است، و نیز بخاطر اینکه دین اسلام شریعت سهله و سمحه است، و خداوند همواره آسانی را خواسته نه سختی را» «۲».

آنگاه ایشان روایاتی را در این زمینه مورد استناد قرار می دهند که یادآور می شویم:

۱- صدوق در خصال به سند خویش، از اعمش، از امام جعفر صادق (ع) روایت می کند که فرمود:

«امر به معروف و نهی از منکر واجب است بر کسی که توان آن را داشته باشد، و بر جان خویش و اصحابش نترسد» «۳».

این روایت در عیون نیز با ذکر سند، از فضل بن شاذان، از امام رضا (ع) در نامه ای

که به مأمون نگاشته آمده است ولی در آن، جمله «بر اصحابش نترسد» وجود ندارد.

۲- در موثقه مسعده [که پیش از این قسمتی از آن خوانده شد] از امام صادق (ع) آمده است:

«و در این برهه از زمان [زمان خلافت بنی العباس] بر کسی که این مسائل

---

(۱)- شرایع ۱/ ۳۴۲.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۳۷۱.

(۳)- و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر واجبان علی من امکنه ذلک، و لم یخف علی نفسه و لا علی اصحابه.

(وسائل ۱۱/ ۳۹۸، ابواب امر و نهی، باب ۱، حدیث ۲۲.

و مشکلات را می داند، در صورتی که نیرو و توان و افرادی که از وی اطاعت کنند ندارد، حرجی نیست» «۱».

۳- در خبر یحیی طویل آمده است که امام صادق (ع) فرمود:

«امر به معروف و نهی از منکر می شود مؤمن و او موعظه می پذیرد، یا نادان، پس آگاه می شود. اما کسی که صاحب تازیانه و شمشیر است امر و نهی پذیر نیست» «۲».

۴- در خبر مفضل بن یزید، از امام صادق (ع) آمده است که گفت: آن حضرت به من فرمود:

«ای مفضل، کسی که متعرض سلطان ستمگری شود و بلیّه ای به او برسد پاداشی بر آن مترتب نیست و اجر «صبر بر مشکلات» روزی وی نمی گردد» «۳».

۵- در خبر داود رقّی آمده است که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«سزاوار نیست شخص مؤمن نفس خویش را به ذلت افکند»، گفته شد چگونه نفس خویش را به ذلت افکند؟ فرمود «دست به کاری بزند! که توان آن را ندارد» «۴».

و روایات دیگری از این قبیل.

و در کتاب مجمع الفائده برای این شرط (شرط چهارم)

اینگونه استدلال شده است:

«چون ارتکاب منکر قبیح است و ضرر و زیان نیز قبیح است، و رفع قبیح با قبیح نیز قبیح است. و اینکه واجب باشد انسان به خود و سایر مسلمانان زیان رساند تا از حرامی جلوگیری کند این هم دلیلی برای آن نداریم اگر چه فرض شود که شدت آن از اولی

---

(۱)- و لیس علی من یعلم ذلک فی هذه الهدنه من حرج اذا کان لا قوه له و لا عدد و لا طاعه. (وسائل ۱۱/ ۴۰۰، ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۱)

(۲)- انما یؤمر بالمعروف و ینهی عن المنکر مؤمن فیتعظ، او جاهل فیتعلم. فاما صاحب سوط او سیف فلا.

(وسائل ۱۱/ ۴۰۰، ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۲)

(۳)- یا مفضل، من تعرض لسلطان جائر فاصابته بلیّه لم یؤجر علیها، و لم یرزق الصبر علیها. (وسائل ۱۱/ ۴۰۱، ابواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۳)

(۴)- لا ینبغی للمؤمن ان یذلّ نفسه، قیل له: و کیف یذلّ نفسه؟ قال: یتعرّض لما لا یطیق. (وسائل ۱۱/ ۴۲۵، ابواب امر و نهی، باب ۱۲، حدیث ۱)

کمتر باشد، و ظاهرا هیچ یک از فقها هم در این مورد مسأله اختلاف نکرده اند» «۱».

شیخ نیز در کتاب اقتصاد می فرماید:

«فرقی نمی کند ضرری که در اثر امر و نهی متوجه شخص می شود کوچک باشد یا بزرگ، قتل نفس باشد یا قطع عضو، یا ربودن مال بسیار یا کم، چرا که در همه اینها مفسده هست» «۲».

[نقد و بررسی دلایل شرط فوق]

دلایل شرط فوق را از دو جهت می توان مورد بررسی قرار داد:

جهت نخست: غرض از امر به معروف و نهی از

منکر تنها کسب اجر و ثواب اخروی نیست، بلکه این دو فریضه در شریعت اسلام به مفهوم وسیع برای اصلاح جامعه و ریشه کن شدن ریشه های منکر و فساد تشریع شده است. و مقتضای رعایت مصالح و ملاکهای احکام و نیز اختلاف مراتب ضرر و مراتب منکر، این است که با هر دو دسته از دلایل [دلایل وجوب امر به معروف و نهی از منکر و دلایل نفی ضرر و حرج] معامله باب تزاحم شود و آنچه در ملاک مهمتر است مقدم قرار گیرد. از باب مثال، بسا ممکن است کسی قصد کشتن کسی یا جماعتی را داشته باشد و یا درصدد باشد زن مسلمان محترمی را مورد تجاوز قرار دهد و نهی از منکر و جلوگیری از وی مستلزم خسارت نه چندان زیادی بر نهی کننده باشد، در این صورت آیا ممکن است به عدم وجوب نهی از منکر قائل شد؟!

و یا بسا ممکن است منکر عمل بسیار فجیع و زیانباری باشد که به دیگر افراد جامعه نیز سرایت می کند و جامعه بوسیله آن به فساد کشیده می شود، یا اینکه فردی که مرتکب آن می شود فردی دارای شخصیت اجتماعی و دینی باشد که طبعا مردم از عمل وی پیروی می کنند، یا اینکه عمل او موجب فرو ریختن اساس شریعت می گردد، یا اینکه می خواهد

---

(۱)- مجمع الفائده، مقصد پنجم در امر به معروف و نهی از منکر.

(۲)- اقتصاد/ ۱۴۹، فصل امر به معروف و نهی از منکر.

قانونی از قوانین اسلام را تغییر داده و یا آن را تحریف کند، یا اینکه بخواهد سلطه غاصبانه و ظالمانه ای را بر شئون مسلمانان

و سیاست و اقتصاد و فرهنگ آنان مسلط کند، و نظیر این موارد از امور مهمه ای که سکوت در مقابل آن جایز نیست، و نهی کننده نیز از کسانی است که سخن او مورد قبول واقع می شود، یا اینکه اقدام او موجب وحشت فرد خطاکار و خفت و تزلزل وضع اجتماعی او می گردد، در این صورت آیا به صرف احتمال اینکه ضرر مالی یا حبس یا تضییقات و مشکلاتی از این قبیل متوجه نهی کننده می گردد، نهی و ردع وی واجب نیست؟! جدا بسیار مشکل است که انسان به چنین امری ملتزم گردد.

علاوه بر اینکه روایات بسیار زیادی وجود دارد که بر وجوب اقدام و قیام در برابر منکر و فساد اگر چه سختی و زیانهائی از آن ناحیه متوجه نهی کننده گردد، دلالت دارد که برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱- در خبر جابر از امام باقر (ع) منقول است که فرمود:

«در آخر الزمان قومی خواهند آمد که مورد پیروی دیگران قرار می گیرند، در میان آنان افرادی هستند که ریاکارند، قرآن تلاوت می کنند و از خود زهد و عبادت نشان می دهند، تازه بدوران رسیده و نادان هستند، امر به معروف و نهی از منکر را واجب نمی شمارند مگر آنگاه که از ضرر ایمن باشند، برای خویش بدنبال راههای گریز و عذرتراشی می باشند، لغزشهای علماء و فساد علم آنان را مورد متابعت قرار می دهند، به نماز و روزه و چیزهائی روی می آورند که به مال و جان آنان خدشه ای وارد نیاید، و اگر نماز به سایر کارهائی که با بدن و اموال خویش انجام می دهند زیان وارد آورد، آن را کنار می گذارند، همانگونه که کامل ترین و شریف ترین فرایض

را کنار گذاشتند ...

خطاکاران را با قلب مورد انکار قرار دهید، و با زبان نهی از منکر کنید و با چک (سیلی) به صورتهای آنها بکوبید و در راه خدا از ملامت هیچ ملامتگری نهراسید» «۱».

---

(۱)- یکون فی آخر الزمان قوم یتّبع فیهم قوم مراءون یتقرّءون و یتنسّکون، حدثاء سفهاء لا یوجبون امرا بمعروف و لا نهیا عن منکر الا اذا أمنوا الضرر، یطلبون لانفسهم الرخص و المعاذیر، یتّبعون زلّات العلماء و فساد علمهم، یقبلون علی الصلاه و الصیام و ما لا یکلمهم فی نفس و لا مال، و لو اضرّت الصلاه بسائر ما

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۹۴

۲- در روایت دیگری از جابر از امام باقر (ع) آمده است:

«کسی که به مبارزه با حکومت ستمگری برخیزد و او را به تقوای الهی فرمان دهد و او را موعظه کند و بترساند برای اوست همانند پاداش ثقلین: جن و انس و همانند اعمال آنان» «۱».

و واضح است که ترساندن سلطان ستمگر غالبا با عکس العمل وی و ایجاد مشکلات و تضییقات برای نهی از منکرکننده، ملازم است.

۳- در روایت تحف العقول از فرزند شهید رسول اللّه امام حسین (ع) آمده بود:

«... خداوند این را بدانان عیب گرفت از آن رو که آنان از ستمگران، منکر و فساد را مشاهده می کردند ولی بخاطر منافعی که از سوی ستمگران به آنان می رسید و یا ترس از رسیدن آسیبی بآنان و یا از دست رفتن چیزهائی که داشتند، آنان را نهی از منکر نمی کردند، با اینکه خداوند متعال می فرماید: از مردم نهراسید و از من بترسید» «۲».

۴- در روایت نهج البلاغه آمده است:

«همانا امر به معروف

و نهی از منکر اجل را نزدیک نکرده و از روزی نمی کاهد، و برتر از همه سخن عدل است که نزد پیشوای ستمگری گفته شود» «۳».

۵- باز در نهج البلاغه آمده است:

«و کسی که بر منکرات با شمشیر (قیام مسلحانه) بتازد تا کلمه خدا برترین و کلمه ستمگران فرودترین قرار گیرد، این آن کسی است که به راه هدایت دست یافته و در راه

- یعملون باموالهم و ابدانهم لرفضوها کما رفضوا أتمّ الفرائض و اشرفها ... فانکروا بقلوبکم و الفظوا بالسنتکم و صکّوا بها جباهم و لا تخافوا فی اللّه لومه لائم. (وسائل ۱۱/ ۳۹۴ و ۴۰۲ و ۴۰۳، باب ۱ و ۲ از ابواب امر و نهی، حدیث ۶، و باب ۳، حدیث ۱)

(۱)- من مشی الی سلطان جائر فامره بتقوی اللّه و وعظه و خوفه کان له مثل اجر الثقلین: الجن و الانس و مثل اعمالهم. (وسائل ۱۱/ ۴۰۶، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۱۱)

(۲)- و انما عاب اللّه ذلک علیهم لانهم کانوا یرون من الظلمه المنکر و الفساد فلا ینهونهم عن ذلک رغبه فیما کانوا ینالون منهم و رهبه مما یحذرون، و اللّه یقول: فلا تخشوا الناس و اخشونی. (وسائل ۱۱/ ۴۰۳، أبواب امر و نهی، باب ۲، حدیث ۹)

(۳)- و ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر لا یقرّبان من اجل و لا ینقصان من رزق. و افضل من ذلک کله کلمه عدل عند امام جائر. (وسائل ۱۱/ ۶۰۶، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۹)

درست گام نهاده و نور یقین در قلب وی پرتوافکن شده است» «۱».

۶- در روایت

مسعده از امام باقر (ع) آمده است که گفت امیر المؤمنین (ع) فرمود:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۳۹۵

«خداوند مردم را به گناه مسئولین عذاب نمی کند در صورتی که آنان در پنهانی بدون اینکه مردم بفهمند گناهی را انجام دهند، اما در صورتی که مسئولان بصورت آشکار گناهانی را مرتکب شدند و مردم بر آنان خشم نگرفتند در آن هنگام هر دو دسته مستوجب عقوبت خداوند عز و جل می گردند» «۲».

۷- در خطبه امام حسین (ع) برای اصحاب خویش و اصحاب حر آمده است:

«ای مردم، همانا پیامبر خدا (ص) فرمود: کسی که حکومت ستمگری را مشاهده کند که حرام های خدا را حلال شمرده، عهد خدا را شکسته، با سنتهای رسول خدا (ص) مخالفت می ورزد، در میان مردم با گناه و ستمگری حکم می راند، ولی با عمل و گفتار علیه وی نشورد، بر خداوند رواست که وی را نیز در جایگاه همان حاکم جائر وارد کند، آگاه باشید که اینان اطاعت شیطان را پذیرفتند ...» «۳».

۸- باز آن حضرت در خطبه ای که در «ذی حسم» ایراد نمود، فرمود:

«آیا نمی بینید که به حق عمل نمی شود، و از باطل جلوگیری به عمل نمی آید؟ در این شرایط اگر مؤمن از خداوند طلب مرگ کند سزاوار است، همانا من مرگ را جز شهادت، و زندگی با ستمگران را جز مشقت و سختی نمی دانم» «۴».

---

(۱)- و من انکره بالسیف لتکون کلمه اللّه العلیا و کلمه الظالمین السفلی فذلک الذی اصاب سبیل الهدی و قام

على الطريق و نوّر فى قلبه اليقين. (وسائل ۱۱/ ۴۰۵، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۸)

(۲)- ان اللّه لا- یعذّب العامه بذنب الخاصه اذا عملت الخاصّه بالمنكر سرّا من غير آن تعلم العامه، فاذا عملت الخاصه بالمنكر جهارا فلم تغيّر ذلک العامه استوجب الفريقان العقوبه من اللّه- عز و جل-. (وسائل ۱۱/ ۴۰۷، ابواب امر و نهی، باب ۴، حدیث ۱)

(۳)- و خطب السبط الشهيد اصحابه و اصحاب الحر فقال: أيها الناس ان رسول اللّه (ص) قال: من راى سلطانا جائرا مستحلّا لحرم اللّه ناكثا لعهد اللّه مخالفا لسنّه رسول اللّه (ص) يعمل فى عباد اللّه بالاثم و العدوان فلم يغير عليه بفعل و لا قول كان حقا على اللّه ان يدخله مدخله. الا و ان هؤلاء قد لزموا طاعه الشيطان ...» (تاريخ طبرى ۷/ ۳۰۰ چاپ ليدن)

(۴)- و خطب (ع) ايضا بذى حسم فقال: الا- ترون انّ الحق لا- يعمل به و انّ الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن فى لقاء اللّه محقّا فانى لا ارى الموت الا شهاده و لا الحياه مع الظالمين الا برما. (تاريخ طبرى ۷/ ۳۰۱، و تحف العقول/ ۲۴۵، البته در اين كتاب «لا ارى الموت الا سعاده» آمده است)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۹۶

و آن حضرت (ع) امام و پيشواى مسلمانان بود و با بيانات خود در اين دو خطبه انگيزه هاى قيام و انقلاب خود را بيان فرمود، و خود و اولاد و اصحابش در اين راه به درجه شهادت نائل آمدند، و در زيارت شريفه آن حضرت آمده است: «اشهد انک قد اقمت الصلاه و آتيت الزكاه و امرت بالمعروف و نهيت عن

المنکر» پس بر مسلمانان به ویژه بر شیعیان آن حضرت است که همه به وی اقتدا نموده و به نور هدایتش راه جویند.

۹- در درّ منثور از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

«بزودی آسیای اسلام به چرخش در خواهد آمد، پس در همان جهتی که قرآن می گردد شما نیز به همان سمت بگردید، چون قدرت و حکومت ممکن است با قرآن به مبارزه برخیزند و از هم جدا شوند. بی تردید به زودی بر شما حکومتهائی حاکم می شوند که برای شما به گونه ای حکم می کنند و برای خودشان به گونه ای دیگر، پس اگر آنان را اطاعت کنید، شما را گمراه می کنند و اگر آنان را نافرمانی کنید شما را به قتل می رسانند». به آن حضرت گفتند: چه کنیم اگر چنین زمانی را درک کردیم؟ حضرت فرمود: «همانند اصحاب حضرت عیسی (ع) باشید که با ارّه سر بریده می شدند و بر چوبه دار بالا می رفتند. مرگ در اطاعت بهتر از زندگی در معصیت است» «۱».

۱۰- در نهج السعاده آمده است که ابو عطا گفت: امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع) در حالی که اندوهگین بود و نفسهای عمیق می کشید بر ما وارد شد و فرمود:

چگونه خواهید بود با زمانه ای که بر شما سایه افکند! آنگاه که حدود الهی تعطیل، و اموال مردم به بازیچه گرفته شود و با دوستان خدا دشمنی و با دشمنان خدا دوستی شود؟ عرض

---

(۱)- ان رحی الاسلام ستدور، فحیث ما دار القرآن فدوروا به، یوشک السلطان و القرآن ان یقتتلا و یتفرّقا. انه سیکون علیکم ملوک یحکمون لکم بحکم و لهم بغیره، فان اطعتموهم اضلّوکم و ان عصیتموهم قتلوکم.

قالوا: یا

رسول اللّه فکیف بنا ان ادرکنا ذلک؟ قال: تکونوا کاصحاب عیسی (ع): نشروا بالمناشیر و رفعوا علی الخشب. موت فی طاعه خیر من حیاه فی معصیه». (در المنثور ۲/ ۳۰۱)

صدر روایت اشاره است به روند حکومت در دوران خلفای اموی و عباسی که بحسب ظاهر قرآن مطرح می شد ولی در عمل، سیاست حکّام اسلامی با آن در تضاد بود و روشن است فرمایش پیامبر (ص) منحصر به دوران ذکر شده نیست، بلکه شامل هر زمانی که قرآن و دستورات آن با مسیر حرکت مدعیان حکومت قرآن مخالف باشد خواهد شد (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۳۹۷

کردیم: اگر چنین روزی را درک کردیم چه کنیم ای امیر المؤمنین؟! حضرت فرمود:

«همانند اصحاب حضرت عیسی (ع) باشید: با اره سر بریده می شدند و بر چوب به دار کشیده می شدند. مرگ در اطاعت خداوند بهتر از زندگی در معصیت او است» «۱».

۱۱- در کنز العمال آمده است:

«به زودی بر شما پیشوایانی حکومت خواهند یافت که ارزاق شما را بدست، می گیرند، با شما سخن می گویند ولی به شما دروغ می گویند، کار می کنند ولی کارشان ناشایست است، از شما راضی نمی شوند مگر اینکه کارهای قبیح آنان را تحسین کنید و دروغشان را تصدیق نمائید، پس تا جائی که به حق رضایت دهند حق را به آنان بدهید، آنگاه اگر حق را زیر پا گذاشتند، هر کس در این ارتباط کشته شد شهید است» «۲».

و روایات بسیار زیاد دیگری از این قبیل که برخی از آنها در ذیل روایت ششم از فصل چهارم بخش سوم کتاب [جلد اول فارسی] و برخی در مسأله شانزدهم از فصل ششم بخش پنجم کتاب

[جلد دوم فارسی] گذشت که می توان به آنها مراجعه نمود.

مگر اینکه گفته شود که در برخی از این روایات اطاعت نکردن از سلطان جائر در ستمگری وی مورد نظر است، نه امر به معروف و نهی از منکر کردن وی، که تحمل ضرر در اولی جائز است نه در دومی و این نکته ایست درخور توجه.

۱۲- در اصول کافی به سند وی از ابن مسکان، از یمان بن عبید اللّه، آمده است که گفت:

«یحیی بن ام طویل را دیدم که بر کناسه [کوفه] ایستاد و با صدای بلند فریاد زد: ای مردم! ما از آنچه شما گوش بدان می دهید بیزاریم [تبلیغات دروغ و تهمتهای ناروای دستگاه خلافت به او و امثالش]، هر کس علی (ع) را ناسزا گوید لعنت خدا بر او باد، و ما از آل مروان و آنچه را به غیر خداوند می پرستند بیزاریم، آنگاه صدای خود را پائین

---

(۱)- کونوا کاصحاب عیسی (ع): نشروا بالمناشیر و صلبوا علی الخشب، موت فی طاعه اللّه- عز و جل- خیر من حیاه فی معصیه اللّه. (نهج السعاده ۲/ ۶۳۹)

(۲)- سیکون علیکم ائمه یملکون ارزاقکم، یحدثونکم فیکذبونکم، و یعملون فیسیئون العمل، لا یرضون منکم حتی تحسنوا قبیحهم و تصدّقوا کذبهم، فاعطوهم الحق ما رضوا به فاذا تجاوزا فمن قتل علی ذلک فهو شهید». (کنز العمال ۶/ ۶۷، کتاب الاماره و القضاء، باب ۱، حدیث ۱۴۸۷۶)

آورد و گفت: آن کس که دوستان خدا را ناسزا گوید با وی مجالست نکنید، آن کس که در راه ما شک دارد با وی طرح دوستی مریزید» «۱».

مرحوم علامه مجلسی (قدس سرّه) در مرآه العقول

پس از ذکر برخی از اصحاب علی بن الحسین (ع) و برشمردن یحیی بن ام طویل از جمله آنان، می نویسد:

«از امام باقر (ع) منقول است که فرمود: «حجاج او [یحیی ابن ام طویل] را خواست و گفت: باید ابو تراب را لعنت کنی، آنگاه دستور داد که دستها و پاهای وی را قطع کنند و او را به قتل برسانند.»

و به نظر من این بزرگان از خواص ائمه (ع) بودند و بخاطر مصالحی که اکنون بر ما پوشیده است از سوی ائمه (ع) اجازه داشتند که ترک تقیه کنند، یا اینکه توسط ائمه یا دیگران می دانستند که بالاخره کشته می شوند و تقیه برای آنان فایده ای ندارد و اصولا تقیه در شرایطی واجب است که مفید باشد. علاوه بر اینکه از برخی اخبار استفاده می شود که تقیه برای ابقاء دین و اهل آن واجب است، اما اگر گمراهی و ضلالت به حدی رسید که موجب فروپاشی دین می گردد در این صورت تقیه ای نیست اگر چه موجب کشته شدن انسان گردد، چنانچه امام حسین (ع) هنگامی که مشاهده فرمود همه آثار حق در معرض نابودی است تقیه و مسالمت را ترک فرمود «۲».

فرمایش ایشان مؤید نظریه ماست که گفتیم بین دو دلیل در باب امر به معروف و نهی از منکر تزاحم حاکم است و باید الاهم فالاهم نموده و اهم را اختیار کرد.

و اما روایاتی که [برای شرط چهارم] بدان استناد شده، علاوه بر ضعف اکثر آنها از نظر سند، باید به صورت «نبودن توان و قدرت»- که یک شرط عقلی است-، یا به صورت «آماده نبودن مقدّمات» بگونه ای که عمل لغو واقع می شود و

اثری جز هلاـکت فرد بر آن مترتب نمی گردد، یـا به «موارد جزئی» که بخـاطر آن جـایز نیست انسـان نفس خود را به هلاکت بیندازد و محمل هائی از این قبیل، حمل گردد.

خلاصه کلام اینکه آنچه در این مقام واجب است اجرای باب تزاحم و مقدم

---

(۱)- اصول کافی ۲/ ۳۷۹، کتاب ایمان و کفر، باب مجالسه اهل المعاصی، حدیث ۱۶.

(۲)- مرآه العقول ۱۱/ ۹۸. (چاپ قدیم ۲/ ۳۷۰)

داشـتن چیزی است که از نظر ملاک و فلسـفه تشـریعی از اهمیت بیشتری برخوردار است، و سـیره اصـحاب پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) که ملتزم به موازین شـرعی بوده انـد اینگونه بوده است. بزرگـانی نظیر ابو ذر، میثم تمار، حجر بن عـدی، رشـید هجری، مسـلم، هانی، قیس بن مسـهّر، زیـد بن علی، حسـین بن علی شـهید فخ و ... از این قبیل بودند که در راه دفاع از حق به درجه شهادت نائل آمدند، پس آنچه در جواهر در این ارتباط آمده که می فرماید:

«و آنچه از مؤمن آل فرعـون و ابو ذر و دیگران در برخی شـرایط به وقوع پیوست، بخـاطر امور خاصـی بوده و دیگران را نمی توان با آنها مقایسه نمود» «۱».

مطلب ناصحیحی است، و این نکته ایست شایان توجه «۲».

جهت دوم: همه آنچه تاکنون گفته شد جهت نخست بود و اما جهت دوم اینکه:

ظـاهرا محـل بحث محقق و دیگران امر و نهی ای است که از اشـخاص عـادی در موارد جزئی صادر می شود، اما کسـی که از سوی حاکم برای این جهت و مسـئولیت منصوب شده است وظیفه اوست که امور را به کسی که به معروف و منکر آگاه است و

قدرت امر و نهی را و لو با پشتوانه حکومت دارد واگذار کند، و شاید مراد آن حضرت در خبر مسعده که می فرمود: «انما هو علی القوی المطاع العالم» همین معنی باشد و اگر حکومت عادله ای که ملتزم به موازین باشد یافت نگردد در آن صورت بر مسلمانان است که با همدیگر همکاری نموده و یکدیگر را یاری دهند و تجمع و تشکیل بوجود آورند و اسباب و مقدمات را برای تحصیل قدرت و قیام در برابر ستمگران پدید آورند، چنانچه بیان آن به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۳۷۳.

(۲)- ابو ذر را در زمان عثمان تبعید کردند و حضرت علی (ع) هم او را مشایعت فرمود با اینکه از طرف خلیفه مشایعت وی ممنوع اعلام شده بود، من یک وقت با بعضی از آقایان صحبت می کردم می گفتند پس چرا ائمه در مقابل خلفاء قیام نکردند؟! گفتم مگر امام حسین (ع) از ائمه نبود؟ می گفتند خوب حساب او جدا بود! آیا حساب ابو ذر هم جدا بود؟! (الف- م، جلسه ۱۹۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۰۰

آیا در امر به معروف و نهی از منکر کننده آلوده به گناه نبودن شرط است؟

در کتاب جواهر پس از بیان شرایط چهارگانه وجوب آمده است:

«شیخ بهائی در اربعین خویش از برخی علماء شرط دیگری نیز ذکر فرموده و آن اینکه امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست مگر اینکه امر و نهی کننده خود از گناه پاک بوده و عادل باشند بر اساس فرموده خداوند متعال که می فرماید: أَ تَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَکُمْ «۱»- آیا مردم را به نیکی امر نموده و خود را فراموش می کنید» و نیز گفتار خداوند متعال: «لِمَ تَقُولُونَ ما لا

تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا مٰا لاٰ تَفْعَلُونَ «۲»- چرا آنچه را که خود انجام نمی دهید می گویید- گناه بزرگی است نزد خداوند که بگوئید آنچه را انجام نمی دهید». و نیز فرمایش امام صادق (ع) در خبر محمد بن ابی عمیر که از خصال و از روضه الواعظین نقل شده که فرمود: «کسی امر به معروف و نهی از منکر می کند که در وی سه خصلت باشد: بدانچه امر می کند عمل کند، و آنچه را نهی می کند، خود ترک کرده باشد ...» «۳». و فرمایش امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه که می فرماید: «امر به معروف کنید و خود بدان عمل نمائید و نهی از منکر کنید و خود نیز از آن کناره گیری کنید. و ما مأمور شده ایم به نهی از منکر پس از آنکه خود آن را ترک کرده باشیم» «۴». و در خبر آمده است: «کسی که دیگران باید او را امر به معروف کنند نمی تواند امر به معروف کند، و کسی که دیگران مأمورند او را نهی از منکر کنند نمی تواند نهی از منکر کند» «۵» زیرا هدایت کردن دیگران فرع هدایت یافتن خود است و به راه راست راهبردن دیگران فرع به راه راست رفتن خویش است.

و اما اشکالی که به سخن ایشان [شیخ بهائی (ره)] وارد است این است که آیه اول

---

(۱)- بقره (۲)/ ۴۴.

(۲)- صف (۶۱)/ ۲ و ۳.

(۳)- انما یأمر بالمعروف و ینهی عن المنکر من کانت فیه ثلاث خصال: عالم بما یأمر به، تارک لما ینهی عنه.

(وسائل ۱۱/ ۴۱۹ و ۴۰۳، ابواب امر و نهی، باب ۱۰، حدیث ۳ و باب ۲، حدیث ۱۰)

(۴)- و

امروا بـالمعروف و أتمروا به، و انهوا عن المنكر و انتهوا (تناهوا- وسائل) عنه. و انما أمرنا بالنهى بعـد التناهى. (وسائل ۱۱/ ۴۲۰، ابواب امر و نهی، باب ۱۰، حدیث ۸)

(۵)- و لا يأمر بالمعروف من قد أمران يؤمر به، و لا ينهى عن المنكر من قد أمر ان ينهى عنه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۰۱

دلالت دارد بر مـذمت کسـی که به آنچه امر می کند عمل نمی کند، نه اینکه امر به معروف بر وی واجب نباشد و در آیه دوم احتمـال می رود که مـذمت بخـاطر این باشـد که می گویـد این کـار کـار ماست یا جمله ای مشابه آن و حال آنکه آن کار را انجـام نـداده است و در سوم [روایـات] اشاره است به اینکه امام بایـد همه مراتب امر به معروف و نهی از منکر را اقامه کنـد، و پیشوایان جور که به لباس پیشوایان عـدل درآمده اند را مورد تعرض قرار بدهد. همه اینها [جوابهای سه گانه] بخاطر این اسـت که دلائـل امر به معروف و نهی از منکر چه در کتاب و چه در سـنت و چه در اجماع همه مطلق است و مقیـد به شـرط عـدالت نشده است، بلکه ظاهر کلمات اصـحاب که شـرایط را منحصر در چهار چیز دانسته اند این است که شرط دیگری معتبر نیست» «۱».

از ارشـاد دیلمی از پیامبر اکرم (ص) نیز نقل شـده است که شخصـی به آن حضـرت عرض کرد: ما امر به معروف نمی کنیم تا اینکه همه معروفها را عمل کنیم و نهی از منکر نمی کنیم تا اینکه همه منکرات را خود ترک نمائیم؟ حضرت فرمود:

«خیر بلکه امر به معروف کنید اگر چه همه کارهای نیک

را انجام نمی دهید، و نهی از منکر کنید اگر چه خود همه منکرات را ترک نکرده اید» «۲».

در کتاب «معالم القربه» از ابن عباس از پیامبر اکرم روایت شده است که فرمود:

«امر به معروف کنید اگر چه به همه معروفها عمل نمی کنید، و نهی از منکر کنید اگر چه از همه بدیها دست نکشیده اید» «۳».

[شرایط امر به معروف و نهی از منکر در کتاب «کشف الغطاء»:]

کتاب کشف الغطاء در بیان شرایط امر به معروف و نهی از منکر می نویسد:

«و واجب است امر به واجب و نهی از کارهای حرام، بصورت وجوب کفائی بر

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۳۷۳.

(۲)- لا، بل مروا بالمعروف و ان لم تعملوا به کله و انهوا عن المنکر و ان لم تنتهوا عنه کله. (وسائل ۱۱/ ۴۲۰، ابواب امر و نهی، باب ۱۰، حدیث ۱۰)

(۳)- مروا بالمعروف و ان لم تعملوا به کله و انهوا عن المنکر و ان لم تنتهوا عنه کله. (معالم القربه/ ۱۷ چاپ مصر/ ۶۴)

اساس چهارده شرط ذیل:

۱- تکلیف، بگونه ای که به هنگام امر و نهی هر دو ویژگی بلوغ و عقل را دارا باشد.

۲- نسبت به وجوب و حرمت فعل آگاهی کامل داشته باشد و در صورت احتمال وجوب یا حرمت باید گفت مستحب است، بخاطر رعایت احتیاط.

۳- احتمال تأثیر بدهد، در صورت عدم احتمال تأثیر مستحب است.

۴- در شرائط تقیه نباشد و لو به صرف اطلاع یافتن دشمن.

۵- بر امرکننده و دیگران بخاطر آن، فساد دنیوی مترتب نگردد.

۶- گمان اینکه دیگری آن را انجام داده است وجود نداشته باشد.

۷- از وی انتظار امر و نهی برود.

۸- از وی یا از سوی دیگران امر و نهیی که گمان تأثیر آن می رود

صورت نگرفته باشد.

۹- به واسطه انجام آن از سوی او یا دیگران واجبی ترک یا معصیتی انجام نگیرد.

۱۰- در انجام آن نقصانی که شخصیت و اعتبار امرکننده را در هم بشکند وجود نداشته باشد.

۱۱- فرد خطاکار مراد امر و نهی کننده را درک کند.

۱۲- در واجب فوری وقت تنگ باشد.

۱۳- انجام آن با واجب مضیّقی از قبیل نماز و مانند آن [که وقت آن به پایان نزدیک می شود] معارض نباشد.

۱۴- اگر انجام امر و نهی متوقف بر لمس کردن یا نگاه کردن باشد برای وی لمس و نظر مأمور جایز باشد» «۱».

جهت دهم: حسبه و شرایط محتسب و فرق میان محتسب و متطوع:

اشاره

از اداره هائی که در دورانهای خلافت اسلامی، متداول و رائج بوده، اداره حسبه است که گاهی از آن با عنوان ولایت حسبه نام برده می شد، و تاریخ این اداره- همان

---

(۱)- کشف الغطاء/ ۴۲۰.

طوری که بعدا خواهیم گفت- به عصر پیغمبر اسلام (ص) می رسد.

وظیفه این اراده در اعصار خلافت اسلامی- بطور اجمال- امر به معروف و نهی از منکر در مراتب مختلف و به مفهوم وسیع آنها (که شامل مکروهات و مستحبات شرعی و عرفی می شد) بود، شاید هنوز هم در برخی از کشورها این اداره به همین اسم یا اسمی شبیه آن، پیدا شود. وظائف این اداره در عصر کنونی در بیشتر کشورها، میان وزارتخانه های مختلف- که از قدرت اجرائی منشعب شده اند- تقسیم شده و قسمتی نیز به قوه قضائیه واگذار شده است. این اداره در سالهای اولیه خلافت اسلامی که از تشکیلات اداری ساده و بسیطی برخوردار بودند، زیر نظر و اشراف خود خلیفه و امام اعظم، اداره می شد و چه بسا شخص امام تصدی

اکثر وظائف آن را به عهده می گرفت که ما اینک با بیان اجمالی به تعریف لغت حسبه و شرح وظایف محتسب می پردازیم:

[حسبه چیست و محتسب کیست]

ابن اثیر در نهایه می گوید:

«حسبه اسم [مصدر] از ماده احتساب است، چنانچه «عده» از لغت «اعتداد» می باشد و آن در مورد اعمال صالحه و کارهای سخت، عبارت است از مبادرت به طلب و تحصیل اجر و ثواب، به وسیله صبر و شکیبائی در مقابل کارهای سخت و مشکل، یا بوسیله انجام دادن انواع نیکوکاریها و اقدام به انجام آنها بر وجهی که مقرر شده، برای بدست آوردن ثوابی که برای آن تعیین شده است» «۱».

۲- در صحاح اللغه چنین آمده است:

«احتسبت علیه کذا» یعنی نسبت به کارهائی که او انجام می داد اعتراض کرده و او را نهی از منکر کردم. ابن درید «۲» گفته: «احتسبت بکذا (طلبت) اجرا عند اللّه» یعنی از خدا بخاطر آن، مزد و ثواب طلب کردم، و «حسبه» (بالکسر) اسم [مصدر] از این ماده

---

(۱)- نهایه ۱/ ۳۸۲.

(۲)- کتاب الجمهره فی اللغه از مصنفات ابن درید است.

می باشد. و به معنی مزد و پاداش و اجر است» «۱».

۳- مجمع البحرین گوید:

«احتسب فلان» یعنی کاری را به خاطر خدا و به منظور رسیدن به ثواب آن انجام داد و «حسبه» که به معنی اجر و ثواب می باشد از همین باب است. و حسبه، امر به معروف و نهی از منکر است و علماء در وجوب آن که آیا واجب عینی است یا کفائی اختلاف کرده اند» «۲».

البته به نظر ما [هر چند که اجتهاد در لغت صحیح نیست] احتمال دارد حسبه از لغت محاسبه به

معنی مراقبت و حسابرسی فردی از دیگری باشد و شاید حسیب به معنی محاسب نیز از این قبیل باشد چنانچه در قرآن مجید آمده است: «وَ کَفیٰ بِاللّٰهِ حَسِیباً»* «۳».

۴- ابن اخوه در معالم القربه فی احکام الحسبه می گوید:

«حسبه از قواعد مربوط به امور دینی است و در صدر اول اسلام، به علت اینکه از مصالح عمومی بوده و ثواب زیادی بر آن وعده داده شده است، پیشوایان و رهبران، شخصا اداره امور آن را به عهده می گرفتند. و حسبه عبارت است از امر به معروف، وقتی که انجام کارهای نیک و پسندیده در جامعه به دست فراموشی سپرده شود، و نهی از منکر، وقتی که ارتکاب کارهای بد در اجتماع شیوع پیدا کند، و نیز رسیدگی به اختلافات و اصلاح و آشتی دادن در میان مردم، خداوند متعال می فرماید: لٰا خَیْرَ فِی کَثِیرٍ مِنْ نَجْوٰاهُمْ إِلّٰا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلٰاحٍ بَیْنَ النّٰاسِ» «۴».

و محتسب کسی است که شخص امام و یا نائبش، او را برای نظارت در احوال مردم و کشف امور و مصالح عمومی آنان (از قبیل معاملات و خریدوفروش و غذا و لباس و آب و مسکن آنان و امور مربوط به راهها از جهت امنیت و غیره و امر آنها به معروف و نهیشان از منکر) تعیین و نصب کرده باشد. و کسی می تواند از طرف حکومت محتسب شده و تصدی پست احتساب را به عهده بگیرد که: ۱- مسلمان ۲- آزاد ۳- بالغ ۴- عاقل

---

(۱)- صحاح اللغه، جوهری ۱/ ۱۱۰.

(۲)- مجمع البحرین/ ۱۰۶.

(۳)- نساء (۴)/ ۶ و احزاب (۳۳)/ ۳۹.

(۴)- بسیاری از سخنان درگوشی مردم، خیر

و فایده ای ندارد جز سخن کسانی که امر به دادن صدقه و یا انجام معروف و یا اصلاح بین الناس می کنند. (نساء/ ۱۱۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۰۵

۵- عادل ۶- قادر، باشـد. پس کودکان و دیوانگان و کفار نمی تواننـد متصدی این کار باشـند، ولی غیر از این سه گروه، تمام افراد ملت- اگر چه از طرف دولت هم مأمور انجام وظائف حسبه نباشند- حتی فساق و بندگان و زنان می توانند، این وظیفه را انجام دهند ... و محتسب باید خردمند، قاطع و در اجرای امور دینی خشن باشد، احکام شرعی را بداند تا بداند به چه چیز امر و از چه چیز نهی می کند، چرا که نیکو آنست که شـرع نیکو شـمرده باشد و ناپسـند آنست که شـرع آن را ناپسـند دانسته باشد. زیرا پیامبر اکرم (ص) فرمود: «آنچه را مسلمانان نیک شمارند نیکو است» «۱».

البته روشن است این که گفت: «تمام افراد ملت می توانند این وظیفه را به عهده گیرند» منظورش این است که اشخاص، تطوعا و بـدون اینکه مـأمور حکومت باشـند، می تواننـد این کـار را انجـام دهنـد، پس با حرف قبلی او دائر بر اینکه انتخاب محتسـب شرایط خاصـی دارد، منافات ندارد. و اینکه گفت «در صدر اسـلام پیشوایان و رهبران شـخصا بر این کار مباشـرت می کردند» این مطلبی است واضـح و برای افرادی که به اخبـار و تواریـخ مراجعه کننـد، بـدیهی میباشـد. و در آینـده نزدیـک مـواردی را گوشزد خواهیم کرد.

۵- کتّانی در کتاب تراتیب الاداریه از کتاب تیسیر ابن سعید نقل می کند:

«حسبه یکی از مهمترین و بزرگترین برنامه ریزیهای دینی است، برای اینکه مصالح عمومی و اجتماعی و فوائد و

منافع مهمی را در بر دارد. خلفاء راشدین، خود تولیت امور آن را به عهده می گرفتند و با اینکه شخصا به امور جهاد و تجهیز سپاه برای جنگ و مبارزه اشتغال داشتند، وظائف حسبه را به عهده کسی نمی گذاشتند» «۲».

۶- و نیز در همان کتاب از کشف الظنون نقل می کند:

«علم احتساب از امور جاری مردم کشور- مثل معاملاتی که زندگی شهری بدون آن شکل نمی گیرد- از لحاظ جریان آن بر طبق یک قانون و دستور العمل عادلانه بطوری که تراضی طرفین معامله را تضمین کند، و همچنین از تدبیر و اداره امور بندگان خدا بوسیله نهی از منکر و امر به معروف- البته به آن ترتیبی که خلیفه صلاح می داند، و بنحوی که به اختلاف و برتری جوئی مردم منجر نشود- بحث می کند.

---

(۱)- معالم القربه فی احکام الحسبه/ ۷- ۸ (چاپ مصر/ ۵۱)

(۲)- تراتیب الاداریه ۱/ ۲۸۶.

پاره ای از ادله و مبادی آن فقهی است (مثل حرمت زنا و سرقت) و قسمتی دیگر امور استحسانی است که از نظر و رأی خلیفه نشأت می گیرد.

و هدف از آموختن علم احتساب، به دست آوردن توانائی کنترل امور کشور می باشد. و فائده آن جریان دادن امور کشور در مجاری آن به بهترین طرز ممکن است.

و این علم یکی از دقیق ترین علوم است و افرادی که دارای درک نافذ و حدس صحیح نباشند، نمی توانند آن را درک کنند، چون اشخاص و اوضاع و زمانهای یک کشور همواره بر یک روش ثابت نیست بلکه برای هر زمان و برای هر وضعی، سیاستی خاص لازم است و آن [شناخت وضعیت اجتماعی هر عصر و تشخیص سیاست

متناسب با آن وضعیت] یکی از مشکل ترین کارهاست بدین جهت برای اداره امور آن، جز کسی که دارای قدرت الهیه و بدور از هوی و هوس باشد، شایستگی ندارد» «۱».

۷- قاضی ابو یعلی می گوید:

«حسبه عبارت است از امر به معروف وقتی که ترک کردن معروف شیوع پیدا کند و نهی از منکر، موقعی که ارتکاب منکر ظاهر شده و افراد علنا و متجاهرا آن را انجام دهند و این [امر به معروف و نهی از منکر] اگر چه از هر مسلمانی که آن را بجا آورد صحیح است.

ولی محتسب [کسی که دولت، نظارت بر اجرای صحیح امور حسبه را به عهده او گذاشته] با متطوّع [کسی که خودش بدون اینکه کسی و یا دولتی این وظیفه را به عهده او گذاشته باشد بر حسب وظیفه شرعی خود به این کار می پردازد] در نه جهت با هم فرق دارند:

۱- امر به معروف و نهی از منکر برای محتسب، به حکم ولیّ و مقام ولایت واجب عینی است و نمی تواند آن را انجام ندهد و لکن وجوبش برای غیر محتسب بنحو وجوب کفائی است.

۲- اقدام محتسب به امر به معروف و نهی از منکر از وظائف شغلی او بوده و جایز نیست به جهت اشتغال به عمل دیگری آن را ترک کند ولی چون این کار برای متطوع یک امر استحبابی است، می تواند آن را به جهت انجام کار دیگری، ترک کند.

۳- محتسب بدین سمت منصوب شده که در حدود اختیاراتش مورد مراجعات

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۲۸۷.

و استمداد مردم قرار گیرد و شکایات پیش او مطرح گردد و لکن

متطوع از این جهت وظیفه ای ندارد.

۴- بر محتسب واجب است که به شکایت و استمداد شاکیان و مراجعه کنندگان رسیدگی کند ولی بر متطوع چنین وظیفه ای واجب نیست.

۵- محتسب موظف است از منکراتی که آشکارا به عمل می آید و همچنین از معروفی که آشکارا ترک می شود، تفتیش کرده تا مرتکب منکر را نهی از منکر و تارک معروف را امر به معروف کند ولی تفتیش و جستجو از وظائف متطوع نیست.

۶- محتسب می تواند برای انجام کارهائی که به تنهائی از عهده آنها برنمی آید اشخاصی را به عنوان همکاری با خود به کمک طلبیده و یا آنها را استخدام کند تا بدین وسیله در کار خویش دارای قدرت و تسلط بیشتری باشد، زیرا او برای این کار منصوب شده و مأموریتش انجام آن است، و لکن متطوع نمی تواند کسی را برای امر به معروف و نهی از منکر استخدام کرده و یا به کسی چنین مأموریتی بدهد.

۷- محتسب می تواند افرادی را که آشکارا مرتکب منکرات می شوند، تنبیه تأدیبی کند البته نباید مقدار تعزیر و تأدیب به اندازه حدود شرعی برسد ولی متطوع حق تنبیه تأدیبی را ندارد.

۸- محتسب می تواند در مقابل کارهای محوله از دولت (بیت المال) حقوق دریافت دارد ولی متطوع چنین حقی ندارد.

۹- محتسب می تواند در امور عرفی (نه شرعی) اعمال اجتهاد و رأی کند، مانند تعیین محل گستردن بساط و جاهای کسب اهل بازار و اجازه ایجاد بالکن برای ساختمانها و امثال آن و طبق نظر خود آن چه را که مفید می داند اجازه دهد و آن چه را که مضر بداند برچیند، و لکن متطوع چنین حقی ندارد.

پس میان متصدی حسبه- و لو

اینکه حسبه به معنی امر به معروف و نهی از منکر باشد- و غیر او- که امر به معروف و نهی از منکر بر او جایز است- با این نه جهت می توان فرق گذاشت.

از (دیگر) شرایط متصدی حسبه، این است که باید آگاه، عادل و صاحب نظر (در کار خود) و قاطع و سختگیر در امور دینی بوده و شناخت کامل از منکرات ظاهریه داشته باشد. ولی در اینکه آیا بر او لازم است که در مسائل و احکام دینی دارای قدرت اجتهاد باشد تا از نظر خود استفاده کند یا نه؟ دو احتمال وجود دارد:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۰۸

الف: ممکن است چنین اجتهادی بر او لازم باشد.

ب: ممکن است بگوئیم اگر بر منکراتی که مورد قبول همه فقهاست، عارف باشد چنین شرطی درباره او لازم نباشد» «۱».

بیان ماوردی نیز در الاحکام السلطانیه به همین منوال است «۲».

البته ما در بعضی از موارد نه گانه مذکور نظر موافقی نداریم، مخصوصا در وجه دوم و ششم، چنانچه جهت آن پوشیده نیست «۳».

جهت یازدهم: برخی از موارد که رسول خدا (ص) یا امیر المؤمنین (ع) حسبه را شخصا به عهده گرفته یا به عهده فرد دیگری گذاشته اند

۱- چنانچه پس از این در فصل احتکار خواهد آمد:

«روزی پیغمبر اکرم (ص) با محتکرین برخورد کرده و فرمود تا آن چه را احتکار

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۲۸۴.

(۲)- احکام سلطانیه ماوردی/ ۲۴۰. چنانچه پیش از این نیز اجمالا یادآور شدیم ماوردی در سال ۴۵۰ ه وفات کرده و ابو یعلی در سال ۴۵۸ و با توجه به تشابه مباحث و عبارتهای این دو کتاب با یکدیگر بنظر می رسد ابو یعلی با برخی تغییرات جزئی مطالب را از ماوردی اقتباس و یا به تعبیر رساتر رونویسی کرده است، با این تفاوت که ماوردی شافعی

مسلک بوده و ابو یعلی حنبلی مذهب و به همین جهت دیدگاههای آنها در برخی موارد متفاوت است، و ما در موارد مختلف عبارت هر یک از آنها که رساتر و کاملتر بوده است را نقل کرده ایم. (الف- م، جلسه ۱۹۹ درس)

(۳)- در وجه دوم، اشکال این است که اگر متطوع در موردی بداند مثلاً محتسب به دلایلی نمی تواند وظیفه خود را انجام دهد، یا در صورت عدم دخالت وی کشت و کشتار می شود، آیا باز می تواند بی تفاوت بدون دخالت و نهی از منکر کردن از کنار آن بگذرد؟

اشکال وجه ششم نیز این است که اگر متطوع بتواند با کمک طلبیدن از افرادی، امر به معروف و یا نهی از منکر، بکند، چه اشکالی دارد که از دیگران کمک بگیرد؟ مگر اینکه گفته شود محتسب متکی به قدرت حکومت است و در صورت درگیری پشتوانه دارد اما متطوع از چنین پشتوانه ای برخوردار نیست!. (الف- م، جلسه ۱۹۹ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۰۹

کرده اند در وسط بازارها و در محلی که مورد دید همه باشد، به مردم عرضه دارند» «۱».

۲- در روایت حذیفه بن منصور آمده:

«رسول خدا فرمودند فلانی! مسلمانان می گویند، مواد غذائی نایاب شده مگر مقداری که پیش توست، آن را به بازار بیاور و به هر کیفیتی که می خواهی بفروش» «۲».

۳- در خبر ابن ابی یعفور از حضرت صادق (ع) آمده است:

«مردی پیش رسول خدا (ص) آمد و گفت یا رسول اللّه من به مردی گفتم که برای خاطر خدا کمکی به من بکن و او پنج تازیانه بمن زد، حضرت پنج تازیانه دیگر به او می زنند. و می فرمایند برو با صورت

پست خودت گدائی کن» [یعنی چرا با نام شریف خداوند گدائی می کنی؟] «۳».

۴- در خبر سعد اسکاف از امام باقر (ع) نقل شده که حضرت فرمود:

«رسول خدا (ص) در بازار مدینه گندمی را دید، به فروشنده آن فرمود: گندمت را پاك و منزه می بینم و سپس از قیمت آن سؤال کرد، به قلب حضرت الهام شده که دستش را در گندم فرو برد (و آن را امتحان کند) و چون دست در میان گندم فرو بردند از میان آن نوع بدی از گندم بیرون آورد و به فروشنده فرمودند: تو خائن و متقلب بر مسلمانان هستی» «۴».

۵- در سنن ترمدی از ابو هریره نقل شده که گفت:

«رسول خدا (ص) مقداری گندم در دکانی دیدند، چون دستشان را در آن فرو بردند،

---

(۱)- ان رسول اللّه (ص) مر بالمحتکرین فامر بحکرتهم ان تخرج الی بطون الاسواق و حیث تنظر الابصار الیها.

(وسائل الشیعه ۱۲/ ۳۱۷، أبواب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۱)

(۲)- ان رسول اللّه (ص) قال یا فلان ان المسلمین ذکروا ان الطعام قد نفد الا شی ء عندك فاخرجه و بعه کیف شئت. (وسائل الشیعه ۱۲/ ۳۱۷، ابواب تجارت، باب ۲۹، حدیث ۱)

(۳)- جاء رجل الی النبی (ص) فقال: یا رسول اللّه انی سالت رجلا بوجه اللّه فضربنی خمسه اسواط؟ فضربه النبی (ص) خمسه اسواط اخری و قال: سل بوجهك اللئیم. (وسائل الشیعه ۱۸/ ۵۷۷، ابواب بقیه الحدود و التعزیرات، حدیث ۱)

(۴)- مرّ النبی (ص) فی سوق المدینه بطعام فقال لصاحبه: ما اری طعامک الا طیّبا، و سأله عن سعره، فاوحی اللّه عز و جل الیه ان یدسّ (یدیر- یب) یده فی الطعام ففعل فاخرج طعاما ردیّا، فقال

لصاحبه: ما اراك الا و قد جمعت خیانه و غشّا للمسلمین. (وسائل الشیعه ۱۲/ ۲۰۹- ۲۱۰، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، حدیث ۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۰

انگشتان حضرت تر شد، از صاحبش پرسید که این چیست؟ فروشنده جواب داد که باران خورده است، حضرت فرمودند: چرا قسمت خیس شده را در رو، قرار ندادی تا مردم آن را ببینند؟ سپس گفتند: هر کس (در بیع و شراء) با مسلمانان تقلب کند از ما (مسلمانان) نیست» «۱».

۶- سنن ابو داود از ابو هریره روایت می کند که:

«رسول خدا (ص) به مردی که گندم می فروخت برخورد کردند و از او پرسیدند:

چگونه می فروشی، آن مرد نحوه فروش خود را به عرض حضرت رساند، به حضرت الهام شد که دست در داخل گندم فرو برده و آن را امتحان کند، و چون حضرت دست در آن فرو بردند ملاحظه کردند که قسمت داخلی آن خیس است، پس خطاب به آن مرد فرمودند: هر کس تقلب کند از ما (مسلمانان) نیست» «۲».

---

(۱)- ان رسول اللّه (ص) مرّ علی صبره من طعام فادخل یده فیها فنالت اصابعه بللا فقال: یا صاحب الطعام ما هذا؟ قال: اصابته السماء یا رسول اللّه، قال: افلا جعلته فوق الطعام حتی یراه الناس. ثم قال: من غشّ فلیس منا» (سنن ترمذی ۲/ ۳۸۹، ابواب بیوع، باب ۷۲، حدیث ۱۳۲۹)

و متأسفانه این عمل ناپسند اکنون در بین مسلمانان رایج است که به هنگام فروش، بدیها را می پوشانند و خوبیها را جلوه می دهند شما آیا تاکنون موردی شده که صندوق میوه ای از میدان بخرید و زیر و روی آن یکی باشد؟! بالاخره پیامبر اکرم (ص)

می فرماید باید بدها را رو بگذارند تا به هنگام معامله مردم ببینند. (الف- م، جلسه ۲۰۰ درس)

باغدارهای نجف آباد از پدر استاد بزرگوار مرحوم حاج علی منتظری رحمه اللّه و رضوانه علیه نقل می کنند که ایشان هنگامی که محصول باغ خویش را جمع آوری می کرد، برعکس سایر باغداران، میوه های درشت را زیر صندوق می ریخت و میوه های ریز را روی آن و هنگامی که افراد از وی می پرسیدند که چرا اینگونه می کند، حد اقل میوه ها را درهم بریزد! می فرمود: برای اینکه این کار چند خوبی دارد: اولا وقتی من این میوه ها را به بازار عرضه می کنم آدم های فقیر و بیچاره که توان زیادی ندارند که میوه های درشت بخرند آن را خریداری می کنند و در نتیجه دسترنج من از گلوی آدمهای فقیر و بیچاره پائین می رود نه از گلوی آدم های پولدار و ثروتمند، ثانیا وقتی خریدار صندوق را بخانه می برد و روی صندوق را برمی دارد و میوه های درشت را زیر آن مشاهده می کند خود و زن و بچه اش خوش حال می شوند و من با این کار خوش حالی و خرسندی خانواده ای را فراهم آورده ام، و ثالثا- که مهمتر از همه است- من وظیفه اسلامی خود را انجام داده ام و در روز قیامت به کسی بدهکار نیستم. (مقرر)

(۲)- ان رسول اللّه (ص) مرّ برجل یبیع طعاما فسأله: کیف تبیع؟ فاخبره، فاوحی الیه ان ادخل یدك فیه، فادخل یده فیه فاذا هو مبلول: فقال رسول اللّه (ص): لیس منا من غشّ. (سنن ابی داود ۲/ ۲۴۴، کتاب الاجاره، باب فی النهی عن الغش)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۱

۷- در کنز العمال از محمد بن راشد نقل شده که گفت از مکحول

شنیدم که می گفت:

«رسول خدا بر مردی که فروشنده گندم بود و جنس خوب و بد را با هم مخلوط کرده بود، برخورد کرده و به او فرمودند: چه چیزی باعث شده که چنین کاری بکنی؟ جواب داد: خواستم [در اثر پائین بودن قیمت] رواج پیدا کرده و به فروش برود. حضرت گفتند: خوب و بد آن را از هم جدا کن، در دین ما تقلب (روا) نیست» «۱».

۸- در صحیح بخاری از ابن عمر نقل کرده که:

«مردم در زمان رسول خدا (ص) از مسافرین [قبل از اینکه وارد شهر شوند با زبان بازی و اینکه این جنسها دیگر مشتری ندارد و قیمتشان تنزل کرده و غالبا بدون توزین] مواد غذائی می خریدند، حضرت فردی را می فرستاد تا مانع فروش مشتریان شده تا آن را به بازار منتقل کرده و آنجا به فروش برسانند» «۲».

۹- و نیز در همان کتاب از سالم بن عبد اللّه، آن هم از پدرش نقل می کند که می گفت:

«در زمان رسول اللّه (ص) کسانی را که مواد غذائی را بدون کیل و وزن و بطور تخمینی می فروختند، مورد تنبیه قرار می دادند تا آن را به منازل و جایگاههای خود برسانند» (چون در منزل وسیله کیل و وزن وجود داشته است) «۳».

نظیر این روایت از سالم، از ابن عمر نیز روایت شده است «۴».

۱۰- در کتاب تراتیب الاداریه از ابن عبد البر در کتاب استیعاب- نقل می کند که:

«پیغمبر اکرم (ص) سعید بن سعید بن العاص را بعد از فتح مکه به نظارت در امور

---

(۱)- مرّ رسول اللّه (ص) برجل یبیع طعاما قد خلط جیدا بقبیح، فقال له النبی (ص): ما حملك علی ما

صنعت؟

فقال: اردت ان ینفق فقال له النبی (ص): میّز کل واحد منهما علی حده، لیس فی دیننا غشّ. (کنز العمال ۴/ ۱۵۹، کتاب البیوع، باب ۲، حدیث ۹۹۷۴)

(۲)- عن ابن عمر: انهم کانوا یشترون الطعام من الرّکبان علی عهد النبی (ص) فیبعث علیهم من یمنعهم ان یبیعوه حیث اشتروه حتی ینقلوه حیث یباع الطعام. (صحیح بخاری ۲/ ۱۴ کتاب البیوع، باب ۴۹)

(۳)- رایت الذین یشترون الطعام مجازفه یضربون علی عهد رسول اللّه (ص) ان یبیعون حتی یؤووه الی رحالهم.

(صحیح بخاری ۲/ ۱۵ کتاب البیوع باب ۵۴).

(۴)- صحیح بخاری ۲/ ۱۶، کتاب البیوع، باب ۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۲

بازار و کسب و کار بازاریهای مکه گماشت» «۱».

۱۱- و باز در همان کتاب از استیعاب نقل می کند که:

«سمراء دختر نهیک اسدی که پیغمبر اکرم (ص) را درک کرده و عمر زیادی نمود، در بازارها می گشت و امر به معروف و نهی از منکر می نمود و مردم را با تازیانه ای که همراه داشت [پس معلوم می شود که از طرف حکومت بوده] از منکرات بازمی داشت» «۲».

و لکن بعضی ها گفته اند که محتسب بودن نامبرده در زمان رسول خدا (ص) نبود بلکه در زمان عمر بوده است، از قاضی ابن سعید نقل شده که مأموریت این بانو درباره امر خاصی بوده که به زنان مربوط می شده است.

۱۲- در کنز العمال از ابو سعید نقل می کند که: عبور پیغمبر اکرم (ص) بر سلاخی افتاد که گوسفندی را سلاخی کرده و در آن می دمید، حضرت به او فرمود: کسی که بر مسلمانان تقلب کند و دست ناپاک و نشسته خود را در بین پوست و گوشت گوسفند فرو برد از

ما نیست» «۳».

در متن عربی این روایت واژه «دحس» آمده که معنی آن این است که قصاب دست خویش را برای کندن پوست بین پوست و بدن حیوان فرو برد.

۱۳- و نیز در همان کتاب از کلیب بن وائل ازدی روایت کرده که می گفت:

«علی بن أبی طالب (ع) را دیـدم که از مقابل قصابها عبور کرده و می فرمود: ای قصابان در میان گوشت گوسفند ندمید و هر کس چنین کاری کند از ما نیست» «۴».

۱۴- در نهج البلاغه آمده است:

«امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر دستور داد تا بازرگانان را از احتکار بازدارد

---

(۱)- استعمل رسول اللّه (ص) سعید بن سعید بن العاص بعد الفتح علی سوق مکه. تراتیب الإداریه، ۱/ ۲۸۵)

(۲)- سـمراء بنت نهیـک الاسـدیه ادرکت النبی (ص) و عمّرت و کـانت فی الاسواق تأمر بالمعروف و تنهی عن المنکر و تنهی الناس عن ذلک بسوط معها. (تراتیب الاداریه ۱/ ۲۸۵)

(۳)- مرّ النبی (ص) بسـلاخ و هو یسلخ شاه و هو ینفخ فیها فقال: لیس منا من غشنا و دحس بین جلدها و لحمها و لم یمسّ ماء. (کنز العمال ۴/ ۱۵۸ کتاب البیوع، قسمت افعال، باب ۲، حدیث ۹۹۷۲)

(۴)- رایت علی بن أبی طالب مرّ بالقصّابین فقال: یا معشر القصّابین لا تنفحوا، فمن نفح اللحم فلیس منّا.

(کنز العمال ۴/ ۱۵۸، کتاب البیوع، قسمت افعال، باب ۲، حدیث ۹۹۶۹)

و کسانی را که پس از نهی او به احتکار دست می زنند، تحت پیگرد قرار دهد» «۱».

۱۵- در کتاب دعائم الاسلام آمده است:

«امیر المؤمنین (ع) به رفاعه- که از طرف حضرت به قضاوت اهواز منصوب شده بود- دستور دادند

که از احتکار جلوگیری کند و کسانی را که مرتکب احتکار می شوند مجازات کرده و با بیرون آوردن اشیاء احتکار شده آنها را تنبیه نماید» «۲».

۱۶- ابن حزم در المحلی از حبیش روایت می کند که او گفت:

«علی بن أبی طالب (ع) خرمنهائی را که در عراق احتکار کرده بودم آتش زد و اگر آنها را از بین نمی برد به اندازه مالیات کوفه، سود می بردم» «۳».

۱۷- و نیز در همان کتاب از ابی الحکم نقل می کند که:

«علی بن أبی طالب (ع) گندم های احتکار شده به ارزش یکصد هزار را آتش زد.» «۴»

[و ظاهرا این دو روایت یک حدیث باشند]

۱۸- و در حدیث حبابه الوالبیه آمده است که گفت:

«حضرت امیر (ع) را در بین ضابطین نظامی دیدم، شلاقی دو شقه در دست داشت و با آن فروشندگان ماهی های بی فلس و حرام و مارماهی و ماهی خاردار را تنبیه می کرد» «۵».

۱۹- در خبر رزین آمده است که گفت:

«در وضوخانه کوفه وضوء می گرفتم، مردی آمد و کفشهایش را کناری گذاشته و تازیانه اش را هم روی آنها قرار داد، سپس آمد تا وضوء بگیرد، بر او فشار آوردم وی

---

(۱)- و امر امیر المؤمنین (ع) مالکا بمنع التجار من الاحتکار و معاقبه من قارف الحکره بعد نهیه. (نهج البلاغه نامه ۵۳، فیض/ ۱۰۱۷، لح ۴۳۸)

(۲)- و امر (ع) رفاعه قاضیه علی الاهواز بالنهی عن الاحتکار و انه من رکبه فاوجعه و عاقبه باظهار ما احتکر.

(دعائم الاسلام ۲/ ۳۶، کتاب البیوع، فصل ۶، حدیث ۸۰)

(۳)- احرق لی علی بن أبی طالب (ع) بیادر بالسواد کنت احتکرتها لو ترکها لربحت فیها مثل عطاء الکوفه.

(المحلی لابن حزم ۶/ ۶۵ مسأله ۱۵۶۷) گاهی حکومت

مجبور می شود که برای عبرت دیگران دست به عمل حادی بزنند پیامبر (ص) هم دستور فرمود خانه منافقین را آتش بزنند. (الف- م، جلسه ۲۰۰ درس)

(۴)- انّ علی بن أبی طالب (ع) احرق طعاما احتکر بمائه الف. (المحلی لابن حزم ۶/ ۶۵ مسأله ۱۵۶۷. جزء نهم)

(۵)- رایت امیر المؤمنین (ع) فی شرطه الخمیس و معه دره لها سبابتان یضرب بها بیّاعی الجرّی و المارماهی و الزمّار. (وسائل ۱۶/ ۳۳۲ ابواب اطعمه محرمه، باب ۹، حدیث ۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۴

بر روی دو دستش بر زمین افتاد از جای بلند شد و وضوء ساخت، پس از آنکه وضویش تمام شد با آن تازیانه سه مرتبه بر سرم زده و گفت: فشار نده، چون دست و پای مردم می شکند آن وقت باید جریمه بپردازی. سؤال کردم این کیست؟ گفتند: امیر المؤمنین است پیش رفتم عذرخواهی کنم ولی آن حضرت به راه افتاده بود و متوجه من نشد» «۱».

۲۰- طلحه بن زید از امام صادق (ع) نقل می کند که:

«مردی را پیش حضرت امیر (ع) آوردند که با آلتش بازی می کرد (استمناء می کرد) حضرت چنان به دستش زد که سرخ شد و سپس مخارج ازدواج او را از بیت المال پرداخت کرده و برای او همسری اختیار نمود» «۲».

۲۱- زراره از امام باقر (ع) نقل می کند که حضرت فرمودند:

«مردی را که با آلت خود بازی و استمناء کرده بود خدمت حضرت آوردند، حضرت چنان شلاقش زد که دستش قرمز شد ... و بعدا هزینه ازدواج او را از بیت المال پرداخت کرد» «۳».

۲۲- هشام بن سالم از حضرت صادق (ع) نقل می کند که حضرت فرمود:

«امیر المؤمنین

مرد قصه پرداز و معرکه گیری را در مسجد دید (که قصه پردازی می کند) او را با تازیانه زده و از مسجد بیرون کرد» «۴».

---

(۱)- کنت أتوضأ فی میضأه الکوفه فاذا رجل قد جاء فوضع نعلیه و وضع درّته فوقها، ثم دنا فتوضأ معی فزحمته حتی وقع علی یدیه فقام فتوضأ فلما فرغ ضرب راسی بالدّره- ثلاثا- ثم قال: ایاک ان تدفع فتکسر فتعزم، فقلت من هذا؟ فقالوا: امیر المؤمنین، فذهبت اعتذر الیه فمضی و لم یلتفت الیّ. (وسائل ۱۸/ ۵۸۳، ابواب بقیه الحدود و التعزیرات، باب ۹، حدیث ۱)

(۲)- ان امیر المؤمنین (ع) اتی برجل عبث بذکره فضرب یده حتی احمرت ثم زوّجه من بیت المال. (وسائل ۱۸/ ۵۷۴، ابواب نکاح بهائم، باب ۳، حدیث ۱)

(۳)- ان علیا (ع) اتی برجل عبث بذکره حتی انزل فضرب یده حتی احمرت، قال: و لا اعلمه الا قال: و زوجه من بیت المال. (وسائل ۱۸/ ۵۷۵، ابواب نکاح بهائم، باب ۳، حدیث ۲)

از این عمل حضرت بخوبی استفاده می شود که برای مبارزه با فساد اخلاق و منکرات علاوه بر دستگیری و تعزیر باید برخورد ریشه ای نمود تا علل فساد و گناه در جامعه از بین برود و مهمترین آنها تسهیل وسائل ازدواج و تشکیل خانواده توسط حکومت برای جوانان می باشد» (مقرر)

(۴)- ان امیر المؤمنین (ع) رای قاصّا فی المسجد فضربه بالدرّه و طرده. (وسائل ۱۸/ ۵۷۸، ابواب بقیه الحدود و التعزیرات، باب ۴، حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۵

۲۳- سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که حضرت گفتند:

«مرد نصرانی ای را که تازه مسلمان شده بود خدمت حضرت آوردند. وی گوشت خوکی را بریان کرده و روی

آن را با سبزی پوشانده بود، حضرت پرسیدند: (تو که مسلمان شدی پس) چه عاملی باعث شد این کار را بکنی؟ مرد جواب داد: مریض بودم و تازه خوب شدم اشتیاق زیادی به خوردن گوشت دارم، حضرت فرمودند: چرا از گوشت گوسفند (بز) استفاده نکردی؟ و سپس گفتند اگر آن گوشت را می خوردی بر تو حدّ جاری می کردم ولی ترا تنبیه خواهم کرد تا دوباره این کار را انجام ندهی، و او را آن قدر کتک زد که شلوارش را خیس کرد» «۱».

در متن عربی روایت: قرم الی اللحم: یعنی اشتهایش به خوردن گوشت چنان شدید شد که نتوانست در مقابل آن صبر کند. و شغر الکلب: یعنی سگ پای خود را بلند کرد تا بول کند.

۲۴- در خبر سکونی از امام صادق (ع) روایت شده که امام فرمودند:

«بچه هائی که تمرین خطنویسی می کردند، نوشته های خود را خدمت امیر المؤمنین (ع) آوردند که ایشان بهترین خط را تعیین کنند، حضرت فرمودند: این یک نوع داوری است و ستم روا داشتن در آن مثل ستم در قضاوت است و از قول من به معلم خود بگوئید که اگر شما را به عنوان تأدیب، بیش از سه ضربه کتک بزنند، مورد قصاص قرار خواهد گرفت» «۲».

۲۵- کلینی و شیخ طوسی از جابر از امام باقر (ع) نقل می کند که حضرت فرمودند:

«امیر المؤمنین (ع) در کوفه پیش روی شما، هر روز، صبح زود از مرکز خلافت خود بیرون آمده و بازارهای کوفه را در حالی که تازیانه ای همراه داشتند- که دو سر

---

(۱)- اتی امیر المؤمنین (ع) برجل نصرانی کان اسلم و معه خنزیر قد شوّاه و ادرجه بریحان،

قال: ما حملک علی هـذا؟ قال الرجل: مرضت فقرمت الی اللحم، فقال: این انت عن لحم الماعز فکان خلفا منه، ثم قال: لو انک اکلته لا قمت علیک الحد و لکنی سأضربک ضربا فلا تعد، فضربه حتی شغر ببوله. (وسائل ۱۸/ ۵۸۰، ابواب بقیه الحدود و التعزیرات، باب ۷، حدیث ۱)

(۲)- ان امیر المؤمنین (ع) القی صبیان الکتّاب الواحهم بین یدیه لیخیّر بینهم، فقال (ع): اما انّها حکومه، و الجور فیها کالجور فی الحکم، ابلغوا معلّمکم: ان ضربکم فوق ثلاث ضربات فی الادب اقتص منه. (وسائل ۱۸ / ۵۸۲، ابواب بقیه الحدود و التعزیرات، باب ۸، حدیث ۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۶

داشت و به آن سبیبه می گفتند- بازار به بازار می گشت و در مقابل بازاریان می ایستاد و خطاب به آنان می فرمود:

ای کاسبها از خدا بترسید. و تجار وقتی صدای آن حضرت را می شنیدند هر چه در دست داشتند به زمین گذاشته و از صمیم قلب متوجه فرمایشات حضرتش می گشتند که می فرمود: طلب خیر را- بر همه چیز- مقدم دارید، با سهل المعامله بودن و آسان گرفتن- در خریدوفروش به اموالتان- برکت دهید و با خریداران با مهربانی و شفقت برخورد کنید، (اخلاق) خود را با بردباری زینت دهید و از قسم خوردن دوری جسته و از دروغ گوئی دور باشید، از ظلم کناره جوئی کرده و با ستمدیدگان با عدل و انصاف برخورد کنید، دور و بر ربا نگردید و در اندازه گیری و وزن کردن کم نگذاشته و از مقدار آن کم نکنید و اجناس مردم را بی ارزش و حقیر و کم مقدار نسازید و خود را از مفسدین روی زمین قرار ندهید.

و بدین نحو

بتمام بازارها یکی پس از دیگری سر می زدند و سپس بر می گشتند و برای رسیدگی بمراجعات مردم آماده شده، و در جایگاه خود می نشستند» «۱».

مرحوم صدوق با سند خود از محمد بن قیس، از امام باقر (ع) عین همین روایت را نقل کرده است «۲».

در حاشیه فروع کافی آمده است که «سبیبه» یعنی دو شقّه و دو تکه، و چون تازیانه حضرت، دو سر و دو شعبه داشت بدین جهت به آن سبیبه می گفتند «۳».

و «ارعوا الیه بقلوبهم» از «ارعیته سمعی» گرفته شده و به معنی گوش فرا دادن

---

(۱)- کان امیر المؤمنین (ع) عندکم بالکوفه یغتدی کل یوم بکره من القصر فیطوف فی اسواق الکوفه سوقا سوقا، و معه الدرّه علی عاتقه و کان لها طرفان، و کانت تسمی السبیبه فیقف علی اهل کل سوق فینادی: یا معشر التجار اتقوا اللّه. فاذا سمعوا صوته القوا ما بایدیهم و ارعوا الیه بقلوبهم و سمعوا بآذانهم فیقول: قدّموا الاستخاره، و تبرّکوا بالسهوله، و اقتربوا من المبتاعین، و تزینوا بالحلم، و تناهوا عن الیمین، و جانبوا الکذب، و تجافوا عن الظلم، و انصفوا المظلومین، و لا تقربوا الربا، و أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزانَ،- وَ لا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْياءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ. فیطوف فی جمیع اسواق الکوفه ثم یرجع فیقعد للناس و روی عن الصدوق بسنده عن محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) نحوه. (وسائل ۱۲/ ۲۸۴، آداب تجارت، باب ۲، حدیث ۱)

(۲)- من لا یحضره الفقیه ۳/ ۱۲۰.

(۳)- فروع کافی ۵/ ۱۵۱، کتاب المعیشه باب آداب التجاره.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۷

است.

۲۶- در کتاب «غارات» از ابن سعید نقل شده که

علی علیه السلام معمولاً به بازار آمده و خطاب به اهل بازار می فرمودند:

«ای اهل بازار از خدا بترسید، مبادا قسم بخورید که قسم خوردن سرمایه را نابود کرده و برکت را از بین می برد، تاجر اگر حق ندهد و حق نگیرد فاجر است، سلام بر شما باد و بعد از گذشت چند روز دوباره به بازار آمده و عین همان فرمایشات را می فرمود در برخی موارد هنگامی که آن حضرت تشریف می آوردند بازاریان می گفتند: «مرد شکنبه» آمد، آن حضرت نگاهی به ناف خویش می افکنده و می فرمودند: هنگامی که من می آیم اینان می گویند «مرد شکنبه» آمد منظور آنان چیست؟ می گفتند: منظور آنان این است که مرد شکم بزرگ آمد، حضرت می فرمود: بله پائین آن طعام است و بالای آن علم» «۱». این روایت را مرحوم محدث نوری در مستدرک از کتاب یاد شده نقل نموده است.

۲۷- در دعائم الاسلام از امیر المؤمنین (ع) روایت می کند که:

«آن حضرت در حالی که تازیانه ای بدست می گرفت در بازارها به راه می افتاد و کسانی را که در خریدوفروش مسلمین کم فروشی و یا تقلب می کردند با آن تنبیه می کرد.

اصبغ نقل می کند که روزی به حضرتش گفتم: شما در منزل بنشینید و من عوض شما این کار را انجام می دهم، فرمودند: ای اصبغ این چه نصیحت و خیرخواهی است؟! آن حضرت، مرکب رسول خدا (ص) یعنی «شهباء» را سوار می شد و تمام بازارها را یکی از پس دیگری زیر پا می گذاشت، روزی به سرای گوشت فروشان آمد، و فرمودند: ای قصابان در کار گوسفندان شتاب مکنید و پس از ذبح بگذارید روح از بدنشان بیرون رود، مبادا بر گوشت بدمید، سپس به بازار

خرمافروشان رفته و فرمودند:

---

(۱)- كان على (ع) يأتى السوق فيقول: يا اهل السوق اتقوا اللّه و اياكم و الحلف فانه ينفق السلعه و يمحق البركه فان التاجر فاجر الاـ من اخذ الحق و اعطاه، السلام عليكم، ثم يمكث الايّام ثم يأتى فيقول مثل مقالته فكان اذا جاء قالوا: قد جاء المرد شكنبه فكان يرجع الى سرّته فيقول: اذا جئت قالوا: قد جاء المرد شكنبه فما يعنون بذلك؟ قال: يقولون: قد جاء عظيم البطن، فيقول، اسفله طعام و اعلاه علم. الغارات ۱/ ۱۱۰ و مستدرك ۲/ ۴۶۳ آداب تجارت، باب ۳، حديث ۴.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۴۱۸

هر دو جنس خوب و بد خرما را در معرض ديد مشترى قرار دهيد و بعد در بين ماهى فروشها رفته و گفتند: جز ماهى حلال گوشت نفروشيد و از فروش ماهى هائى كه در دريا مرده و موج آب آنها را بيرون انداخته، خوددارى كنيد، سپس به كناسه [محلى در كوفه] آمدند كه در آنجا تجارتهاى مختلفى از قبيل خريدوفروش غلام و كنيز، شترفروش، صراف، بزاز، خياط و ... وجود داشت، آمده و خطاب به خريداران و فروشندگان گفتند:

اى بازرگانان، قسم خوردن در اين بازارها رايج شده، قسم هايتان را با دادن صدقه درآميزيد و از قسم خوردن خوددارى كنيد كه خداوند متعال منزه و پاك نخواهد كرد كسى را كه قسم دروغ خورده باشد» «۱».

۲۸- از مرحوم صدوق در ضمن قضاوتهاى امير المؤمنين (ع) روايت شده:

«مردى به حضرتش گفت: اين مرد خواب ديده كه با مادر من هم بستر شده، حضرت فرمودند: خواب به منزله سايه است، اگر مى خواهى سايه او را شلاق بزنم، ولى او را تنبيه تأديبى

می کنم تا (با بازگو کردن این نوع قضایا) مسلمانان را اذیت نکند «۲».

و در روایت صحیحه حسین بن علاء مثل همین مطلب نقل شده و اضافه کرده:

آن حضرت او را شدیدا تنبیه کرد «۳».

---

(۱)- عن علی (ع) انه کان یمشی فی الاسواق و بیده درّه یضرب بها من وجد من مطفّف أو غاشّ فی تجاره المسلمین، قال الاصبغ: قلت له یوما انا اکفیک هذا یا امیر المؤمنین و اجلس فی بیتک قال: ما نصحتنی یا اصبغ، و کان یرکب بغله رسول اللّه (ص) الشهباء و یطوف فی الاسواق سوقا سوقا فاتی یوما طاق اللّحامین فقال: یا معشر القصّابین لا تعجّلوا الانفس قبل ان تزهق، و ایاکم و النفح فی اللحم، ثم اتی الی التمّارین فقال:

اظهروا من ردّی بیعکم ما تظهرون من جیّده، ثم اتی الی السمّاکین فقال: لا تبیعوا الّا طیّبا و ایاکم و ما طفا، ثم اتی الکناسه و فیها من انواع التجاره من نخّاس و قمّاط و بائع ابل و صیروفی و بزّاز و خیّاط فنادی با علی صوت: یا معشر التجار ان اسواقکم هذه تحضرها الایمان فثوّبوا [خ ل- فشربوا] ایمانکم بالصدقه، و کفّوا عن الحلف فان اللّه تبارک و تعالی لا تقدّس من حلف باسمه کاذبا. (دعائم الاسلام ۲/ ۵۳۸، کتاب آداب القضات، حدیث ۱۶۱۳)

(۲)- ان رجلا قال له: ان هذا زعم انه احتلم بامّی، فقال (ع) ان الحلم بمنزله الظل، فان شئت جلّدت لک ظلّه.

ثم قال: لکنّی اؤدّبه لئلّا یعود یؤذی المسلمین.

و فی صحیحه الحسین بن ابی العلا عن ابی عبد اللّه (ع) نحوه و قال: فضربه ضربا وجیعا.

(وسائل الشیعه ۱۸/ ۴۵۸، ابواب حد قذف، باب ۲۴، حدیث ۲)

(۳)- وسائل

الشیعه ۱/ ۴۵۸، ابواب حد قذف، باب ۲۴، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۱۹

۲۹- کتانی از مسند عبد بن حمید از مطرف نقل می کند که گفت:

«از مسجد که بیرون آمدم، مردی از پشت سرم با صدای بلند گفت: دامن لباست را جمع کن تا لباست پاکیزه مانده و از بین نرود، پشت سر او به راه افتادم، او دامنی بر تن و ردائی بر دوش و شلاقی در دست داشت و به نظر از اعراب بادیه نشین می آمد، پرسیدم این مرد کیست؟ گفتند: علی بن أبی طالب، امیر المؤمنین هستند، تا اینکه به بازار شترفروشها رسیدند گفتند: بفروشید و قسم نخورید چون قسم خوردن سرمایه را از بین برده و برکت را نابود می کند، سپس به میان خرمافروشان رفت و در آنجا برده ای را دید که گریه می کند، پرسید چرا گریه می کنی؟ گفت این مرد خرمائی را به یک درهم به من فروخت ولی آقایم آن را قبول نکرده و پس داد، امیر المؤمنین (ع) به خرمافروش گفت، خرما را بگیر و درهمش را پس بده که (این برده) از خود اختیاری ندارد و آن مرد چنین کرد» «۱». نظیر این روایت در کتاب تاریخ ابن عساکر از ابی المطر و نیز کتاب کنز العمّال از مسند علی (ع) از ابی المطر نقل شده است.

و روایات دیگری که در این زمینه وارد شده و بر اهل تحقیق پوشیده نیست.

البته در پایان همین قسمت باید یادآور شویم که اینهمه روایت که در اینجا ذکر شد، مقتضای آن این نیست که همه آنها صحیح است و می توان در مقام استدلال به هر یک از آنها استناد

نمود، بلکه غرض این است که اجمالا روشن کنیم که پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) به امر حسبه اهتمام می ورزیده اند به گونه ای که شخصا انجام این مسئولیت مهم را به عهده می گرفته اند. و ظاهرا با ملاحظه این روایات برای انسان اطمینان حاصل می شود که حد اقل برخی از این روایات صحیح است و از معصومین (ع) صادر شده و در مقام استدلال به آن همین حد کافی است.

---

(۱)- عن مطرف قال: خرجت من المسجد فاذا رجل ینادی من خلفی: ارفع از ارک فانه انقی لثوبک و ابقی له.

فمشیت خلفه و هو بین یدی مؤتزر بازار مرتدّ برداء و معه الدّره کانه اعرابی بدوی، فقلت: من هذا فقال لی رجل: هذا علی بن أبی طالب امیر المؤمنین حتی انتهی الی الابل فقال: بیعوا و لا تحلفوا فان الیمین تنفق السلعه و تمحق البرکه. ثم اتی الی اصحاب التمر فاذا خادم یبکی، فقال: ما یبکیک؟ فقال: باعنی هذا الرجل تمرا بدرهم فردّه علی مولای. فقال له علی (ع) خذ تمرک و اعطه درهمه فانه لیس له من الامر شی ء فدفعه.

(تراتیب الاداریه ۱/ ۲۸۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۰

جهت دوازدهم: وظیفه محتسب:

اشاره

وظیفه محتسب بطور اجمال عبارت از تبلیغ و گسترش معروف و برچیدن منکرات و کارهای ناپسند از جامعه است. و ظاهرا منظور از معروف در این باب همه آن چیزهائی است که از نظر عقل پسندیده است و یا اینکه شرع آن را مستحسن می شمارد، مانند واجبات و مستحبات شرعی و پاره ای از مباحات که دارای بعضی از جهات راجحه در رابطه با مصالح اجتماعی باشند و منظور از منکر هم بطور مطلق آن چیزی

است که عقل یا شرع آن را نمی پسندد مانند محرمات و مکروهات شرعیه و پاره ای از مباحات که عرفا دارای نوعی ناپسندی باشد، زیرا چه بسا اموری که ذاتا حرام نیستند و لکن مصالح اجتماع و امت اسلامی مقتضی آن است که آزادی عمل افراد نسبت به این امور، محدود شود.

محقق (ره) در شرایع می فرماید:

«معروف به دو قسم واجب و مستحب تقسیم می شود و امر به واجب، واجب است و امر به مستحب، مستحب ولی چون منکر قسمت برادر نیست، پس نهی از تمام منکرات واجب خواهد بود» «۱».

و در جواهر آمده است:

«شاید عدم امکان تقسیم منکرات، یک اصطلاح و برداشت شخصی است، چون ممکن است آن را نیز به دو قسمت کرد، بدین معنی که نهی از حرام واجب و نهی از مکروه، مستحب باشد» «۲».

به نظر می رسد: آنچه که صاحب جواهر فرموده صحیح است و به همین جهت ابن حمزه در وسیله نهی از منکر را نیز اعم گرفته و می گوید:

«امر به معروف از جهت وجوب و استحباب، تابع معروف است، [اگر معروف، واجب باشد، امر به آن نیز واجب و اگر مستحب باشد، امر به آن مستحب خواهد بود]

---

(۱)- شرایع ۱/ ۳۴۱.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۳۶۵.

و همچنین نهی از منکر تابع منکر است یعنی اگر منکر از نوع حرام باشد نهی از آن واجب و اگر از نوع مکروه باشد نهی از آن مستحب خواهد بود» «۱».

[نظریّه برخی از بزرگان در باب وظیفه محتسب:]

اشاره

اکنون قسمتی از کلمات بزرگان که ناظر بر بیان وظائف محتسب است را یادآور می شویم:

نظریّه ابن خلدون:

در مقدمه ابن خلدون فصل برنامه ریزی در مسائل دینی- که بین علماء اختلافی- است آمده است:

«حسبه یکی از وظائف دینی و از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر می باشد که اجرای آن بر کسی که متصدی انجام امور مسلمین است واجب شده و او کسی را که برای این سمت مناسب و دارای اهلیت تشخیص دهد، منصوب می کند و بدین ترتیب اجرای این امور بر این متصدی حسبه، متعین (واجب عینی) می شود و این متصدی منصوب هم کسانی را به عنوان همکاری با خود استخدام کرده و از منکرات تفتیش نموده و تعزیر و تنبیه تأدیبی متناسبی با منکر اجرا می کند و مردم را به رعایت مصالح عمومی در شهر وامی دارد و (به عنوان مثال) از بند آوردن راههای شهر جلوگیری می کند و حمال ها و خدمه کشتی ها را از حمل بار اضافه بر ظرفیت آنها منع کرده و به صاحبان ساختمانهائی که خطر فرو ریختن دارند، دستور می دهد که ساختمانشان را خراب کنند و هر چیزی را که احتمال ضرر آن بر عابرین در معابر عمومی می رود بر می چینند، و آموزگاران را از زیاده روی در تنبیه و خشونت نشان دادن به بچه های نوآموز در مدارس منع می کند. البته حکم و مداخله او منحصر به موارد دعوا و طرح شکایت و استمداد نمی شود بلکه او می تواند ابتداء مسائل خلافی را تحقیق نموده و در مواردی

---

(۱)- جوامع الفقهیه/ ۷۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۲

که اطلاع پیدا می کند ملاحظه و حکم صادر نماید، هر چند که او نمی تواند

در مورد همه دعاوی مطروحه، اعمال نظر کند بلکه دایره عملیاتی او منحصر به اموری است که به تقلب و تدلیس (پوشاندن عیب جنس) و غیر آن و به وزنها و اندازه ها مربوط می شود، و نیز او می تواند کسانی را که از پرداخت دیون خود سرباز می زنند و در آن تعلل و تأخیر روا می دارند وادار به انصاف و پرداخت نماید و مانند این اموری که احتیاج به تشریفات قضائی مانند گوش دادن به شهادت شهود و تنفید حکم ندارد، به نظر می رسد که در موارد یاد شده به جهت همگانی بودن این امور و سهولت حصول غرض از آنها رسیدگی بآنها بدستگاه قضائی محول نشده بلکه به مسئول حسبه واگذار شده است، از این نظر می توان گفت که دستگاه حسبه به این جهت وضع شده که در خدمت دستگاه قضائی باشد» «۱».

[مطالب ارزشمند ابن اخوه در معالم القربه:]

اشاره

محمد بن محمد بن احمد قریشی معروف به ابن اخوه (متوفی ۷۲۹ هجری) در باب حسبه کتاب جامعی تألیف کرده و آن را معالم القربه فی احکام الحسبه نامگذاری کرده و در آن ابواب و فصول زیادی منعقد کرده است که تعداد بابهای آن به هفتاد باب می رسد، او در بابهای مختلف این کتاب به تشریح و توضیح وظائف محتسب [نیروهای انتظامی، مأمورین شهرداری و قضائی و امثال ذلک] از جهات مختلف آن پرداخته است، اینک ما پاره ای از وظائف محتسب را که وی در کتاب خود به شرح و بسط آن پرداخته به علت اهمیت و عمومیت فوائد آنها و به جهت آنکه غالبا مبتلا به جامعه می باشد بطور خلاصه یادآور می شویم اگر چه در برخی از مطالب آن برای بحث

و اشـكال زمينه وسـيعى وجود دارد و لكن مـا فعلاـ از پرداختن به آنها خودداری كرده و آقايان فضـلاء را به مطالعه اين كتاب سفارش و تشويق می كنيم زيرا در موضوع خود اثر بسيار گرانبها و ارزشمندی است «۲».

---

(۱)- مقدمه ابن خلدون/ ۱۵۸، كتاب اول، فصل ۳، فصل ۳۲ (چاپ ديگر/ ۲۲۵، فصل ۳۱).

(۲)- اين كتـاب ارزشـمند و در نـوع خـود بی نظير توسـط اسـتاد جعفر شـعار در سـال ۱۳۴۷ هجری شمسـی زير عنـوان (آئين شهرداری) به فارسی ترجمه شده و توسط بنگاه ترجمه و نشر كتاب، چاپ و منتشر شده است.

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۳

ايشان در باب دوم كتاب خويش می نويسند:

۱- [در امر به معروف و نهی از منكر:]

«امر به معروف و نهی از منكر مهمترين محور دينی و همان اساسی است كه تمامی

- استاد شعار در مقدمۀ خويش بر ترجمۀ اين كتاب در ارتباط با معرفی كتاب و شخصيت مؤلف آن می نويسد:

مؤلف كتـاب، محمـد بن محمـد بن احمـد بن ابی زيـد معروف به «ابن اخوه» [طبق نقل زركلی در الاعلام] يا «ابن اخوّه» [طبق نقل دكتر معين در فرهنگ اعلام] از علمای مصـر، شافعی مذهب و اشـعری مسلك بوده و در سنه ۶۴۸- ۷۲۹ ه ش زندگی می كرده است.

ايشان محتسبی سـختگير بوده كه بر پايۀ آگاهيهای شـغلی و نيز مطالعات سرشار خود در احكام و مقررات اسلام كتاب خود را تأليف كرده است ...

موضوع كتاب بيان احكام حسـبه است و حسـبه در اصطلاح اداری اسلامی رسيدگی به كار بازار، كوی و برزن، خريدوفروش، منع از تقلّبات كسـبه و اصـناف و كارهائی نظير اينهاست، كه از لحاظ تشكيلات اداری جديد قسمتهائی از وظائف شهرداری و شهربانی و دادستانی

را در بر می گیرد، به همین مناسبت عنوان ترجمهٔ فارسی کتاب را «آئین شهرداری در قرن هفتم» قرار دادم ...

از محسّنات این کتاب این است که مؤلف تنها به بیان حکم فقهی بسنده نمی کند بلکه وارد موضوعات و مصادیق می شود و موارد عملی آنها را نشان می دهد و وظیفهٔ محتسب را در آن مورد یاد می کند.

در مورد حسبه جز کتاب حاضر کتابهای دیگری هم تألیف شده است. از قبیل: «نهایه الرتبه فی طلب الحسبه» از عبد الرحمن بن نصیر بن عبد اللّه شافعی شیرازی معروف به نبراوی متوفی ۵۸۹ ه ق ایشان کتاب مزبور را برای صلاح الدین ایوبی نوشته است. کتاب دیگری به همین نام از محمد بن محمد بن بسام است که بر پایهٔ کتاب نخستین تدوین شده است. دیگر «نصاب الاحتساب» از عمر بن محمد بن عوض شامی است.

دیگر کتاب «فی آداب الحسبه» از ابو عبد اللّه محمد سقطی است. دیگر «احکام الاحتساب» از یوسف ضیاء الدین.

دیگر کتاب «الاشاره الی محاسن التجاره» از عبد الفضل جعفر بن علی دمشقی است و ...

لازم به ذکر است که در ترجمهٔ بخشی از این مباحث از ترجمهٔ ایشان نیز استفاده شده که بدین وسیله از زحمات ایشان به ویژه دریافتن معادل فارسی برخی از شغلهای متداوله آن زمان تقدیر و تشکر بعمل می آید. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۴

پیامبران برای آن مبعوث شده اند و اگر بساط آن برچیده شود و در آموزش و اجرای آن سهل انگاری روا داشته شود، اصل نبوت دچار وقفه شده و دیانت از بین می رود و سستی در امور اصلاحی شایع می گردد و گمراهی و جهالت فراگیر و فساد

و تباهی، بر زندگی مردم چیره می گردد و کشورها ویران و مردم هلاک می گردند ...

بنابراین کسانی که اقدام به جبران چنین فترتی و دفع چنین خسارتی از طریق آموزش دادن اصول و مسائل آن و یا اجرای قوانین آن در جامعه می کنند در حالی که اراده آهنین خود را بر روی آن متمرکز کرده و به منظور احیاء آن، کمر همت بربندند، از میان مردم سمت احتساب را به خود اختصاص داده و به سبب قصد قربت خود به درجات تقرب نایل می شوند.

درباره امر به معروف و نهی از منکر، بسیار تشویق و تأکید وارد شده و از آن جمله است فرمایش خداوند متعال:

«وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ...» «۱» و باید گروهی از شما مردم را به خیر و صلاح دعوت نموده و امر به معروف و نهی از منکر نمایند که اینان رستگارانند.

«و نیز قول اللّه تعالی: «الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ...» «۲» همه مردان و زنان با ایمان نسبت به یکدیگر صاحب اختیارند، یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر می کنند و نماز بپامی دارند ...

و اما روایات وارده در این باب عبارتند از:

حسن از حضرت رسول (ص) روایت کرده: «کسانی که امر به معروف و نهی از منکر می نمایند آنان خلیفه خدا در روی زمین و خلیفه رسول خدا و خلیفه کتاب خدا هستند» «۳».

و از «درّه» دختر ابی لهب آمده است که: مردی به حضور رسول خدا (ص)- در حالی که آن حضرت بالای منبر

قرار داشتند- رسیده و سؤال کرد یا رسول اللّه بهترین مردم

---

(۱)- آل عمران/ ۱۰۴.

(۲)- توبه/ ۷۱.

(۳)- من امر بالمعروف و نهی عن المنکر فهو خلیفه اللّه فی ارضه و خلیفه رسوله و خلیفه کتابه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۵

چه کسانی هستند آن حضرت فرمودند: بهترین مردم کسانی هستند که بیشتر از همه امر به معروف و نهی از منکر می نمایند و بیشتر از همه از خدا می ترسند و صله رحم می کنند.

ابو ثعلبه می گوید: درباره تفسیر آیه «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» «۱» از رسول خدا (ص) سؤال شد، حضرت فرمود: «ای ابو ثعلبه امر به معروف و نهی از منکر کن و اگر دیدی که مردم دنباله رو طمع و پیرو هوای نفس خود گردیده و دنیا را بر همه چیز ترجیح می دهند و هر صاحب نظری، رأی خود را می پسندد (هر کسی خودبین و خود محور شده است)، مردم را به حال خود بگذار و به خود بپرداز» «۲».

از ابن عباس نقل شده که: روزی به رسول خدا گفتم که یا رسول اللّه شما ما را امر به معروف می کنید چندان که هیچ معروفی را بدون آنکه به آن عمل بکنیم، رها نکرده باشیم و همچنین ما را نهی از منکر می فرمائید تا منکری باقی نماند مگر آنکه از آن دوری کرده باشیم، چرا ما خودمان امر به معروف و نهی از منکر بنمائیم؟ فرمودند:

«امر به معروف کنید اگر چه خودتان به همه آن عمل نمی کنید و از منکر نهی کنید، اگر چه خودتان از همه آن دوری نمی جوئید».

علی بن أبی طالب (ع) فرمودند: بهترین جهاد در راه خدا، امر به معروف

و نهی از منکر است پس هر کس امر به معروف نماید، در حقیقت باعث توانمندی مؤمنین شده و هر کس نهی از منکر نماید، در واقع، بینی منافقین را بر خاک مالیده و آنها را بر خاک مذلت نشانده است.

رسول خدا (ص) فرمودند: کسی نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر را به خوبی و شایستگی انجام دهد مگر آن که در انجام آن برخوردی نرم و مهربان داشته و با استدلالی حکیمانه آن را بیان کند و مسلط به مبانی فقهی آن باشد.

و از این فرمایش بخوبی می توان به دست آورد که لازم نیست که آمر به معروف و ناهی از منکر، فقیه مطلق بوده و در تمام ابواب فقهی مجتهد باشد بلکه تنها در اموری که در آنها امر به معروف و نهی از منکر می کند، فقیه باشد، کافی است.

یکی از بزرگان پیشین به فرزندان خود وصیت کرد و چنین گفت: اگر خواستید امر به معروف کنید صبر و شکیبائی را بر خود هموار کنید و تنها اجر و پاداش را از خدا

---

(۱)- مائده/ ۱۰۵.

(۲)- احیاء العلوم ۲/ ۳۰۸، و نظیر آن در: درّ المنثور ۲/ ۲۳۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۶

بخواهید و اگر چنین کنید هرگز آزار و اذیت ها را احساس نخواهید کرد.

پس یکی از شرائط و آداب محتسب آن است که خود را برای صبر و شکیبائی آماده کند و به همین جهت خداوند صبر و شکیبائی را شرط امر به معروف و نهی از منکر قرار داده آنجا که وصیت لقمان به فرزندش را بازگو می فرماید:

«یا بُنَیَّ أَقِمِ الصَّلٰاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلی ما أَصابَكَ إِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» «۱». فرزنـدم نمـاز را بپـادار و امر بـه معروف و نهی از منکر کن و به سختی ها و مصائبی که در این راه بر تو می رسد شکیبا باش، که این خود نشانه قدرت اراده و محکم کاری است.

و نیز رسـول خـدا (ص) فرمودنـد: «هر چشـمی که کـاری ناشـایست و معصـیتی را ببینـد و به آن اعتراضـی نکرده و در تغییر و جلوگیری از آن اقدامی نکند، در روز قیامت خداوند آن را گریان خواهد ساخت و لو از دوستداران خداوند متعال باشد.»

و نیز رسـول خـدا (ص) فرمودنـد: «هر کس با کار ناپسـندی برخورد نمایـد، بایـد با دست از آن جلوگیری کنـد و اگر نتواند با زبان، و باز اگر نتوانست، باید قلبا استنکار کند و این مرحله سوم، سست ترین مرحله ایمان است.»

حسن بصـری می گوید: رسول خدا (ص) فرمودند: «بهترین شهیدان امت من، کسی است که در مقابل حکم ستمگری بپاخیزد و او را امر به معروف و نهی از منکر نموده و در این راه کشته شود، چنین شهیدی در بهشت، مرتبه و مقامی مابین مقام حمزه و جعفر خواهد داشت» «۲».

۲- [قاطعیت در امر به معروف و نهی از منکر]

روش و عادت علمای ما در گذشـته بر این بوده که امر به معروف و نهی از منکر می نمودند و در این راه از سـطوت و شوکت پادشاهان و قدرتمنـدان هراسـی به دل راه نمی دادنـد و در حفظ جان خود به فضل خداوندی اتکاء می کردند و اگر خداوند، درجه

---

(۱)- لقمان/ ۱۶.

(۲)- معالم القربه/ ۱۵ (چاپ مصر/ ۶۱). لازم به یادآوری است که چون صفحه شماری این کتاب در چاپ دار الفنون

کیمبریج (لیدن) و چاپ مصر، متفاوت است مادر پاورقی شماره صفحه هر دو چاپ را یادآور شده ایم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۷

شهادت را به آنان روزی می فرمود، به حکم و خواست او رضا می دادند، آنها وقتی نیت خود را خالص می کردند و با نیتی پاک و مخلصانه بدین کار می پرداختند، حرفشان در سخت ترین دلها اثر مطلوب بجا می گذاشت ولی اکنون دنیاپرستی بر آنان چیره شده است، بدیهی است که شخص دنیاپرست، حتی به مردم ساده و طبقات پائین نیز نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر نماید، تا چه رسد به پادشاهان و بزرگان.

سفیان ثوری گوید: سالی، مهدی (خلیفه عباسی) اعمال حج بجا می آورد، روزی او را در حال رمی جمره دیدم و مردم از راست و چپ، او را در میان گرفته بودند و شرطه و سربازان او نیز مردم را زیر شلاق گرفته و آنها را بی محابا می زدند تا محیط را برای مهدی خلوت کنند، ایستادم و خطاب به مهدی فریاد برآوردم: که ای نیکو صورت، ایمن بن نابل از قدامه نقل کرده که در یوم النحر، رسول خدا را سوار بر شتر در حال رمی جمره دیدم در صورتی که نه از زدن مردم خبری بود و نه از راندن و نه از هشدار به آنها، ولی در پیش روی تو، مردم را از راست و چپ به شدت کتک می زنند.

و ابو درداء گفته: اگر مردی پیش همهٔ همسایگانش محبوبیت داشته و از نظر همهٔ دوستانش پسندیده و محمود باشد بدان که او آدم سازشکاری است «۱».

۳- [مراتب امر به معروف و نهی از منکر:]

برخی از علماء می فرمایند: معروف، هر کار و یا سخن و یا

قصدی است که از نظر شرعی پسندیده باشد و منکر، هر کار یا سخن و یا قصدی است که از نظر شرعی زشت و ناپسند باشد. و انکار و نهی در مقابل ترک واجبات و یا انجام کارهای حرام واجب است و در مقابل ترک مستحبات و انجام کارهای مکروه، مستحب است، و انکار و بازداشتن، سه مرحله دارد: جلوگیری با دست، اگر نشد با زبان و الا با قلب باید انجام پذیرد.

و بر مردم و دولت مردان است در انجام امر به معروف و نهی از منکر کوشا بوده و امر به معروف و نهی از منکر کنندگان را یاری و تقویت نمایند که بدین ترتیب، دین حفظ و حراست می شود. و واجب است کسی را که نهی از منکر واجبی را ترک می کند به انجام وظیفه اش واداشت و نهی از منکر را باید از مرتبه آسان تر آن شروع و اگر مؤثر

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۰ (چاپ مصر ۷۰)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۸

نشد به مراتب شدیدتر آن باید توسل جست و اگر بازهم نتیجه ای حاصل نشد باید او را به حاکم شرع معرفی کرد. و اشخاص نابالغ و کافر ذمی را که آشکارا مرتکب منکرات نمی شوند به جز به عنوان تأدیب و پیشگیری نمی توان نهی از منکر نمود «۱».

۴- [اقسام امر به معروف و نهی از منکر:]

امر به معروف بر سه قسم است:

الف- مواردی که مربوط به حقوق خداوند است.

ب- مواردی که مربوط به حقوق مردم می باشد.

ج- مواردی که مربوط به حقوق مشترک میان خدا و خلق است.

مواردی که مربوط به حقوق خداوند است دو قسم است:

قسمتی که باید آن فریضه الهی در شکل جماعت برگزار گردد، مانند

اقامه نماز جمعه در مناطق مسکونی، پس در صورتی که تعـداد مردم منطقه مسـکونی به انـدازه ای باشـد که بتوان با آنها نماز جمعه را برپا داشت محتسب واجب است که آنان را وادار به اقامه نماز جمعه بنماید و در صورت اخلال و سستی در اقامه آن، آنان را تأدیب نماید ...

ولی نماز جماعت و اذان گفتن به منظور اعلان اوقات در مساجـد، از شـعائر اسـلامی و از علائمی است که رسول خدا (ص) با آن در میـان جوامع اسـلامی و غیر آن فرق گذاشـته است. بنـابراین اگر اهـالی یـک محـل یـا شـهری اقـامه نماز جماعت را در مساجـد تعطیل کنند و اذان را در اوقات نماز ترک نمایند، بر محتسب وظیفه است که آنان را امر به گفتن اذان و اقامه جماعت در مساجد بنمایند.

اما اگر بعضی از افراد مردم، گاهی نماز جماعت و اذان و اقامه گفتن را ترک کرده و آن را عادت خود نکرده باشند، محتسب وظیفه نـدارد که متعرض آنان بشود، زیرا نماز جماعت و اذان و اقامه از امور مسـتحبی است که با عـذری، اسـتحباب آن ساقط می شود مگر در مواردی که عـادت به ترک جمـاعت و اذان بکننـد و یـا موجبـات شـک و بی اعتنـائی به نماز یا دین در میان باشد، در این صورت بازداشـتن آنها از سـهل انگاری در این مسـتحبات مصلحت داشته و عبادت است، البته اخطار و ترسانیدن باید به موازات شواهد حال وی باشد، در این زمینه روایتی از رسول خدا (ص) آمده است که

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۲ (چاپ مصر/ ۷۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۲۹

فرموده اند:

«تصمیم گرفته ام اصحابم را امر به جمع آوری

هیزم کنم و بعد از اذان و اقامه به منازل کسانی که حاضر به نماز نمی شوند بروم تا آنها را آتش زده و بر سرشان خراب کنم» «۱».

۵- [امر به معروف در واجبات فردی و اجتماعی:]

و اما امر به معروف در جائی که انجام فریضه الهی در شکل اجتماع واجب نشده و به یکایک افراد مربوط باشد مثل لزوم انجام نماز در وقت خاص خود، پس کسانی که مثلا نماز خود را تأخیر می اندازند و وقت آن می گذرد، باید اول به آنها تذکر داده و دستور بدهد که نمازشان را در وقت بجای آورند، سپس منتظر جواب آنها بشود، اگر در جواب گفت که ترک نماز من به علت فراموشی بود، بدون اینکه او را تأدیب کند وی را برای بجا آوردن نماز در وقت خود، تشویق می کند، ولی اگر معلوم شد که نماز را به خاطر سستی و یا بی اعتنائی ترک نموده، ضمن تأدیب، او را مجبور به انجام آن می کند، و اما کسی نماز را به تأخیر انداخته ولی هنوز وقت باقی است، نمی توان متعرض حال وی گردید «۲».

۶- [امر به معروف در حقوق عمومی و خصوصی مردم]

امر به معروف در حقوق مردم به دو نوع است:

الف- امر به معروف در حقوق عمومی مردم.

ب- امر به معروف در حقوق خصوصی مردم.

امر به معروف در حقوق مردم مانند خشکیدن چشمه ها و قنوات شهر، یا ویران شدن دیوار و دروازه آن و همچنین ویرانی مساجد و جوامع شهر، که اگر دولت برای ترمیم و اصلاح چنین اموری بودجه نداشته باشد این وظیفه، متوجه کلیه ثروتمندان شهر می شود، البته نه یک نفر معین از آنها، بلکه همگی به صورت گروهی و عمومی موظف به چنین اقدامی خواهند بود. و اگر اینها خود به ترمیم و اصلاحات مورد نظر بپردازند

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۲ (چاپ مصر/ ۷۳).

(۲)- معالم القربه/ ۲۴ (چاپ مصر/ ۷۵).

دیگر

محتسب موظف به دخالت در این امور نیست.

و اما امر به معروف در حقوق خصوصی مردم، مثل حقوق از بین رفته و یا مطالبات به تأخیر افتاده آنها و ... در چنین مواردی، وظیفه محتسب است که در صورت استمداد صاحبان حق دستور تأمین حقوق از بین رفته مردم را صادر نماید «۱».

۷- [امر به معروف در حقوق مشترک بین خدا و خلق:]

و اما امر به معروف در حقوق مشترک بین خدا و خلق که از موارد آن عبارت است از ابلاغ دستور به اولیاء و سرپرستان که دختران و پسران مجرد خود را به همسری همسران متناسب با آنان در آوردند و همچنین دستور به زنانی که از شوهران خود جدا شده اند به اینکه احکام عده را مراعات نمایند و ... در اینگونه موارد محتسب می تواند زن متخلف از احکام عده را تأدیب نماید و لکن اولیاء و سرپرستان دختران و پسران مجرّد که از ازدواج آنان خودداری می کنند. را نمی تواند تأدیب نماید و (همچنین) محتسب می تواند اشخاصی را که نسب فرزندان خود را انکار می نمایند در صورتی که ازدواج مادران چنین فرزندانی با اشخاص انکارکننده [برقراری نسبت پدر و فرزندی میان آنان] ثابت شود، وادار به رعایت احکام و مقررات پدری نموده و آنها را مجازات تأدیبی نماید. همچنین محتسب می تواند برده داران را به رعایت حقوق برده های خود از قبیل تهیه لباس و پرداخت نفقه آنان وادارد زیرا که رسول خدا (ص) فرموده اند:

حق دریافت طعام و لباس و تحمیل نکردن کارهای طاقت فرسا و بیش از حد توانائی از حقوق مسلم بردگان است ...

و برای کسی که حیوانی را در اختیار دارد واجب است که علوفه مورد نیاز آن را به او بدهد

و باری که بیش از حدود توانائی حیوان بوده و به سلامت آن صدمه می زند بر او حمل نکند و از شیر او فقط مقداری را که زاید بر نیاز بچه اش می باشد بدوشد، برای اینکه شیر مادر را خداوند برای بچه او آفریده است، پس جلوگیری وی از حق مسلم خود جایز نمی باشد، بنابراین اگر صاحب حیوان از پرداخت آذوقه حیوان خودداری کند، محتسب او را به پرداخت آن وادار می نماید «۲».

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۶ (چاپ مصر/ ۷۶).

(۲)- معالم القربه/ ۲۶ (چاپ مصر/ ۷۷).

۸- [وظیفه محتسب در اقسام مختلف نهی از منکر:]

نهی از منکرات نیز عینا مانند امر به معروف به سه قسمت تقسیم می شود:

الف- نهی از منکر در حقوق خداوندی.

ب- نهی از منکر در حقوق مردم.

ج- نهی از منکر در حقوق مشترک میان خدا و مردم.

نهی از منکر در حقوق خدائی خود بر سه قسم است:

۱- آنچه مربوط به عبادات است.

۲- آنچه مربوط به محظورات و آن چیزهائی است که باید از آنها اجتناب کرد.

۳- آنچه مربوط به معاملات می باشد.

اما آنچه مربوط به عبادات است مانند کسی که شکل مخصوص و معروف نماز را بهم بزند.

[مثلا نماز دو رکعتی را، با دو تشهّد بجای آورد و ...] پس محتسب می تواند چنین شخصی را تأدیب نماید و همچنین کسی را که طهارت بدن یا لباس یا جایگاه نماز خود را مراعات نمی کند، وقتی که چنین کاری ثابت شد [نه به صرف ظن و یا تهمت] میتواند او را تأدیب کند، ... ولی می تواند کسی را که متهم به عدم رعایت حق اللّه و واجبات آن شده موعظه کرده و او را از عذاب خدا بترساند،

مثلاـ اگر محتسب، کسی را در حال روزه خواری ببیند در صورتی که وضع وی نامعلوم باشد پیش از سؤال از علت روزه خواری از وی، اقدام به تأدیب نمی کند، زیرا ممکن است مسافر یا مریض باشد، در این صورت برای محتسب لازم است که از علت روزه خواری او بپرسد، اگر در جواب عذر شرعی مناسب حال خود عنوان کرد، سخن او را قبول و از نهی و تأدیب وی خودداری کرده و او را به پنهان داشتن روزه خواری دستور می دهد، تا بدین وسیله خود را در معرض تهمت قرار ندهد و در صورت تردید در امر، او مجبور به قسم خوردن نمی باشد بلکه او را امین و راستگو به حساب می آورند. اما اگر عذر قابل قبولی ارائه نداد، محتسب علنا بر وی اعتراض نموده و او را از انجام خلاف، بازداشته و تنبیه می نماید تا دوباره به این کار اقدام نکند «۱».

۹- [وظیفه محتسب در رسیدگی به تکدّی گدایان:]

محتسب می تواند شخصی را که تکدّی کرده و از مردم صدقه طلب می کند در صورتی که

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۷ (چاپ مصر/ ۷۸).

تشخیص دهد این فرد، چنین نیازی ندارد و می تواند بوسیله کار کردن و یا بوسیله پولی که دارد، احتیاجات خود را برطرف کند، از تکدّی و طلب صدقه بازداشته و تأدیب کند و محتسب برای این کار شایسته تر از دیگران است، عمر نیز در مورد اینگونه افراد به همین شکل عمل نمود «۱».

۱۰- [وظیفۀ محتسب در مقابله با بدعت گذاران]

همچنین اگر برخی از عالم نماها و منسوبین به علم، نظری مخالف نصوص ابراز داشته و به وسیله آن اتحاد مسلمین را به تفرقه و تشتت مبدل کرده و نظر علمای عصر خود را رد نماید، محتسب می تواند او را از ابراز چنین عقیده ای بازدارد و اگر دست از بدعت گذاری برنداشته و توبه نکرد، دولت به منظور حفظ و حراست از بقای دین، هر اقدامی را که صلاح بداند می تواند انجام دهد، و اگر بعضی از مفسرین قرآن کریم ظاهر قرآن را چنان تأویل کنند که موجب بدعت باشد، به او تکلیف می شود که از این معانی، چشم پوشی کند و یا اگر بعضی از راویان حدیث به تنهائی احادیثی را که دارای مضامین ناهمواری بوده و نفوس مسلمین از قبول آن امتناع می ورزد، روایت کند، محتسب وظیفه دارد که او را از چنین کاری بازدارد و این در صورتی است که محتسب بتواند صحیح را از فاسد و حق را از باطل تمیز دهد ... چون مداخله محتسب جاهل در چنین اموری، ضررش بیشتر از نفع آن می باشد و لذا گفته اند که محتسب عامی

و بی سواد جز در امور واضح و معلوم، نمی تواند در امور دیگر مداخله نماید «۲».

۱۱- [وظیفهٔ محتسب در بازداشتن مردم از موارد شک و تهمت:]

«اما آنچه که مربوط به محظورات و چیزهائی است که از آن باید اجتناب کرد، عبارت است از آنکه محتسب مردم را از مواردی که موجب شک و تهمت باشد، بازدارد، رسول خدا (ص) فرموده است که «آنچه را که موجب شک و تهمت است فروگذار و بدانچه که موجب شک و تهمت نیست بپرداز».

در اینگونه موارد محتسب باید از اقدام به تأدیب پیش از اخطار خودداری کند

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۹ (چاپ مصر/ ۷۹).

(۲)- معالم القربه/ ۲۹ (چاپ مصر/ ۷۹).

یعنی اول باید به شخص یا اشخاص ذکر شده هشدار بدهد و بعد به تأدیب آنها بپردازد، ابراهیم نخعی می گوید: عمر از اینکه مردان، همراه زنان طواف نمایند، نهی کرده، و پس از اعلان این دستور، مردی را دید که در میان زنان نماز می گذارد او را با تازیانه تنبیه کرد، آن مرد اعتراض کرده و گفت اگر این عمل من عبادت و نیکو بود، مرا ستم روا داشتی و اگر گناه و بد بود قبلا به من اعلان نکرده بودی، عمر پرسید آیا اعلان مرا مبنی بر نهی از این کار نشنیده ای؟ گفت نه، پس عمر تازیانه خود را به طرف او انداخت و گفت قصاص کن، آن مرد گفت قصاص نمی کنم، عمر گفت پس ببخش، گفت: نمی بخشم و بدین گونه از هم جدا شدند و فردای آن روز چون عمر با آن مرد برخورد کرد رنگ از رخسارش پرید ...

اگر محتسب مرد و زنی را ببیند که در راه پر رفت

و آمدی ایستاده باشند اگر نشانه ای از سوء رفتار و جریان مشکوك و نامشروع در آنها نباشد، نمی تواند آنها را از این کار بازداشته و به آنها اعتراض کند زیرا گاهی مردم ناچار از ایستادن در چنین راههائی هستند ولی اگر در یک راه خلوت و در جائی که مشکوك است بایستند می تواند آنها را از ایستادن در چنین مکانی بازدارد ولی در تأدیب آنان شتاب نباید بکند، چون ممکن است، آن زن از محارم مرد باشد بلکه باید خطاب به آنان بگوید: اگر این زن از محارم تو است، او را از معرض تهمت دور نگهدار وگرنه از خدا بترس و از چنین خلوت خلوت کردنی که تو را به گناه می کشاند دوری کن ... برای محتسب لازم است به جاهائی که معمولاً- خانمها بیشتر به آن جاها رفت و آمد می کنند، مثل بازارهای نخ ریسی و پارچه فروشی و کنار چشمه ها (که زنان در آنجا لباس می شویند) و یا درب حمامهای زنانه و غیر آن سربزند و اگر در این مکانها مرد جوانی را در حال تعرض به زنان و یا صحبت با آنان- که صحبتشان مربوط به یک امر مشروع و معمولی مثل خریدوفروش و غیره نمی باشد- و یا او را در حال نگاه کردن به زنان ببیند، تأدیبش کرده و از ایستادن در چنین جاهائی بازدارد، زیرا بسیاری از جوانهای لاابالی و مفسد و بی تربیت در چنین جاهائی می ایستند و کاری جز مزاحمت زنها ندارند پس محتسب آن عده از جوانانی را که بدون دلیل موجه در سر راه زنها بایستند از این کار جلوگیری می کند «۱».

---

(۱)- معالم القربه/ ۳۰ (چاپ مصر/ ۸۰).

حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳۴

۱۲- [حسبه بر ابزارهای حرام و شراب:]

و در باب سوم از کتاب (معالم القربه) گوید: اگر فردی مشروب داشتن خود را علنی کند. چنانچه مسلمان باشد، محتسب آن را به زمین ریخته و او را تأدیب می کند و اگر کافر ذمی (از یهود و نصاری) باشد او را به خاطر آشکار کردن شراب تنبیه می کند و در مورد از بین بردن این شراب میان فقهاء اختلاف است [چون مشروبی را که کافر ذمی، علنی نکرده و مثلا در منزل خود دارد، نمی توان از بین برد، بلکه نسبت به آن مالکیت دارد و بدین جهت است که اگر آن را به هم کیش خود فروخت و پولی دریافت کرد و آن پول را به ما داد، ما می توانیم در آن پول تصرف کنیم].

روایت شده که روزی عمر بالای منبر رسول خدا گفت: ای مردم حرمت شراب هنگامی نازل شد که از پنج چیز گرفته می شد: از انگور و خرما و گندم و جو و کشمش و شراب چیزی است که نیروی عقل انسان را از کار و فعالیت بازمی دارد و رسول خدا (ص) در مورد شراب، ده نفر (که در بدست آمدن شراب سهیم می باشند) را لعنت فرستاده است.

دانشمندان دینی گفته اند: فروش آب انگور به کسی که از آن شراب می سازد مشمول جریان شراب سازی و حرام است، شافعی می گوید: این کار مکروه است و تردیدی نیست که این امر اعانت بر معصیت می باشد و مثل آن است که اسلحه به راهزن و کافر حربی فروخته شود.

اگر مسلمانی که عاقل و بالغ است به اختیار خود شراب بخورد بر او حد جاری می شود ... و بر کافر

حربی و دیوانه و کودک، حد جاری نمی شود ... و بر کافر ذمی نیز واجب نیست حد جاری شود زیرا او خوردن شراب را حرام نمی داند و همچنین بر کسی که به زور وادار به خوردن شراب شده است، حد زده نمی شود ...

اما در مورد کسانی که اسباب و آلات لهو و لعب حرام از قبیل نی و تنبور و عود و چنگ و امثال اینها را آشکارا مورد استفاده قرار می دهند محتسب وظیفه دارد که هیئت لهوی وسائل آنها را از بین ببرد بطوری که به چوب تبدیل شوند و از آنها بتوان برای کارهای دیگری غیر از لهو و لعب استفاده کرد و صاحبان آنها را نیز تأدیب می کند و در صورتی که چوب آنها برای کار مشروعی بدرد بخورد آنها را نمی شکند وگرنه بطور کلی شکسته شده و از بین برده می شوند ... و اگر خرده ریزهای آنها (اسباب لهو و لعب)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳۵

مالیت داشته باشند در اینکه آیا فروختن آنها پیش از شکستن مجدد جایز است و یا اینکه باید آنها را پس از شکستن فروخت؟ دو نظر وجود دارد ... همین دو نظر در بت ها و صورت های ساخته شده از طلا و چوب نیز وجود دارد ... و اما وسائل بازی که در معصیت بکار نمی روند [بلکه دایگان و کنیزکان در تربیت بچه ها از آنها استفاده می نمایند، مورد تعرض محتسب واقع نخواهد شد زیرا] در آنها نوعی مصلحت و تدبیر وجود دارد ...

روزی پیامبر اکرم بر عایشه وارد شده و او را در حال بازی با دختربچه ها (عروسکها) دید و بر او ایرادی نگرفت و وی

را به حال خودش واگذاشت.

محتسب می تواند از بعضـی از مباحات نیز جلوگیری کند، چنانکه اگر مردی با همسـر خود پیش چشم مردم ملاعبه و گفت و شنودهـای عاشـقانه بعمـل آورد، مورد اعتراض واقع می شود، البته محتسب وظیفه نـدارد معصـیت هـا و نافرمانیهـای مخفیانه را جسـتجو و کشف نموده و بـدین وسـیله پرده دری نمایـد، رسول خـدا فرمود «کسـانی که در خفـا و یا پنهانی مرتکب کارهای زشت می شوند باید معصـیت آنان مخفی نگاه داشـته شود زیرا خداوند معصیت آنان را پوشیده نگاه داشته است ولی هر کس اینگونه اعمال زشت را ظاهرا و متجاهرا انجام داد حدّ الهی بر او جاری خواهد شد.

شرط منکراتی که محتسب باید از آنها جلوگیری کند آن است که معصـیت بطور آشکارا انجام گرفته و در آن نوعی تجاهر و تظاهر وجود داشته باشد، و الا هر کس که در خانه و پشت درهای بسته و پنهانی مرتکب گناه می شود، جایز نیست او را مورد جسـتجو و تجسـس قرار داد مگر اینکه در یک چنین جستجوئی مصلحتی وجود داشته باشد که اگر درنگی روا داشته شود آن مصـلحت فوت می شود، مانند اینکه شخص مورد اطمینان و موثقی خبر داده که صاحبخانه شخص دیگری را در این خانه برده و قصد کشتن او را دارد و یا با زنی خلوت کرده، و قصد زنا با وی را دارد ...

حکایت شـده که عمر بن خطاب بر گروهی وارد شد که اعتیاد شدید بر شـرب خمر پیدا کرده و در میخانه ها آتش روشن می کردند، بدانها گفت من شما را از معصیت نهی کرده بودم و شما به آن، اهمیت نداده اید، در جواب گفتند خدا نیز

شما را از تجسس و داخل شدن در خانه دیگران بدون اجازه آنها نهی فرموده بود که شما مرتکب هر دو معصیت شده اید، عمر در جواب آنها گفت این دو گناه من در مقابل آن دو گناه شما و از آنجا دور شده و متعرض حال آنها نگردید.

اگر محتسب از درون خانه ای صدای لهو و معصیت آمیزی بشنود و ظاهر امر چنین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳۶

نشان دهد که اهل خانه بدین وسیله قصد تجاهر به فسق دارند نمی تواند به خانه داخل شود بلکه از بیرون خانه به آنها هشدار می دهد و آنان را از معصیت بازمی دارد زیرا در اینجا گناهی که آشکارا انجام می شود همان صدا است و محتسب حق جلوگیری از همان مقدار را دارد و بیشتر از آن وظیفه او نیست «۱».

۱۳- [حسبه بر اهل ذمّه:]

در باب چهارم کتاب، حسبه بر اهل ذمه را یادآور شده و مطالبی را در این زمینه آورده است که خلاصه آن اینگونه است:

«سهل انگاری با اهل ذمه در امور دینی بسیار خطرناک است، خداوند متعال در کتاب خویش می فرماید: ای مؤمنان، دشمنان من و دشمنان خودتان را، دوستان قلمداد مکنید و با آنان طرح دوستی نریزید، و من داناترم بدانچه در سینه های خویش مخفی کرده و یا آشکار نموده اید، و هر یک از شما اینچنین کند، بی گمان از راه درست منحرف شده است «۲».

و در حدیث از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است که فرمود: «بی تردید یهود و نصاری را از جزیره العرب بیرون می رانم تا آنجا که جز مسلمان در آن باقی نماند» «۳».

و این یک اصل اسلامی است که در کمک نگرفتن از کفار بدان استناد

شـده، چه رسـد به اینکه آنان بر گردنهای مسـلمانان حکومت یابنـد! پس واجب است همواره محتسب در وضـعیت اهل ذمه با دقت نظارت کنـد و آنان را به شـرایطی که برایشان مقرر شده، و آنچه خود را بدان ملتزم دانسـته اند وادار کند، و اجازه ندهد که در گفتار و کردار خلاف آن را انجام دهند ...

آنـان از احـداث معبـد و کلیسـا در کشورهای اسـلامی ممنوع هسـتند و عمر در زمان خلافت خویش دسـتور داد همه معابـد و کنیسه هـائی که پس از هجرت ایجـاد شـده بـود خراب کننـد و جز آنچه از پیش از اسـلام به جـای مانـده بود فرو نگذارنـد. و «عروه» را از «نجد» به «صنعا» فرستاد تا کلیساهای آنجا را خراب کند. و با قبطیان مصر برای بجای

---

(۱)- معالم القربه/ ۳۲ (چاپ مصر/ ۸۴).

(۲)- یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا، لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکُمْ أَوْلِیَاءَ تُلْقُونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّهِ وَ أَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَیْتُمْ وَ مَا أَعْلَنْتُمْ، وَ مَنْ یَفْعَلْهُ مِنْکُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِیلِ.

(۳)- لأخرجنّ الیهود و النصاری من جزیره العرب حتی لا ادع بها الا مسلما.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳۷

مانـدن معبـدهایشان مصالحه کرد، بـدین گونه که برخی از آنها را خراب کرد و فقط آنهائی را که قبل از بعثت پیامبر (ص) بنا شده بود بجای گذاشت، و بنا شد اگر اینگونه معابد خراب شد، مجاز باشند آن را بازسازی کنند ...

وظیفـه امـام است کـه اهـل ذمه را که در کشـور اسـلامی هسـتند تحت پوشـش قرار دهـد و از آزار و اذیت رسانـدن به آنـان جلوگیری کند، و اگر همراه با یکی از مسلمانان محاکمه ای را به نزد قاضی

آوردند، وی موظف است به حق بین آنان قضاوت کند.

بر محتسب است که از کـافران ذمی به قـدر توانـائی جزیه بگیرد: از افراد فقیر عیـالوار یک دینار، از افراد متوسط دو دینار و از ثروتمندان آنها چهار دینار در هر سال ...

و شـرط است که همراه با پرداخت جزیه، به احکام اسلام [مربوط به آنان] پایبند باشند پس اگر از التزام به احکام سرباز زدند، یا با مسـلمانان به قتال برخاسـتند، یا با زن مسلمانی زنا کردند یا به اسم ازدواج با وی رابطه برقرار کردند، یا مسلمانی را از دین منحرف کردنـد، یا به منظور دزدی راه را بر مسـلمانی بسـتند، یا به مشـرکین پناه دادند، یا اسـرار مخفی مسـلمانان را در اختیار دشـمنان گذاشـتند یا مسـلمانی را به قتل رساندند، یا از خداوند متعال و رسول او و دین اسـلام، به گونه ای که جایز نیست یاد کردند، در همه این موارد ذمه آنان گسسته خواهد شد، و طبق صحیح ترین نظریه مرتکب این اعمال در دم کشته شده و اموال او به نفع مسلمانان ضبط خواهد شد ...» «۱».

---

(۱)- معـالم القربه/ ۳۸. (چاپ مصـر/ ۹۲). در کشور اسـلامی اهـل ذمه همیشه بایـد از طرف محتسب کنـترل شونـد که آیـا به شرایط ذمه عمل می کننـد یا نه؟ تا اینکه یک وقت پیش نیایـد که متوجه شویم آنان کشور را قبضه کرده اند، همانطور که در تسـلط یهود بر فلسـطین، علت همین بود و با اینکه عـده یهود خیلی کم بودند ولی کم کم در اثر تشـکیلاتی که داشـتند، دیگر یهودیان را تشویق کردند که به فلسطین بروند و در آنجا زمینهای مردم و جاهای حساس را با

قیمت ارزان از دستشان درآورند، و با اینکه زمینهای متصرفی آنها حدود ۶۰٪ زمینهای فلسطین بود، مع ذلک حکومت آنجا را به دست گرفتند.

از طرف دیگر قبضه کردن اقتصاد یک کشور مقدمه قبضه کردن سیاست و فرهنگ آنجاست، یکی از دوستان نقل می کرد: زمانی که رضا خان تصمیم به احداث دانشگاه تهران در محل فعلی آن گرفت، یکی از یهودیان ساکن همدان که از این قضیّه مطلع شده بود برای اینکه دانشگاه در آینده مرکزیت پیدا می کرد، از همدان به تهران آمد و در پی خرید زمینهای اطراف دانشگاه بود!

پس اهل ذمه باید کنترل شوند و در چهارچوب آزادی ای که اسلام به آنان داده زندگی کنند.

(الف- م، جلسه ۲۰۱ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳۸

۱۴- [حسبه بر امور مردگان:]

باب پنجم در ارتباط با اموات و رعایت شئون آنان از قبیل تجهیز و تکفین و غسل و نماز و دفن میت توسط اولیاء میت است که در این باره می نویسد:

«محتسب برای غسل دادن اموات- چه زن و چه مرد- نباید اجازه صادر کند مگر برای کسانی که مورد اطمینان و با صلاحیت و امین و آگاه به مسائل باشند و حد اقل مسائل فقهی غسل و کفن و دفن اموات را بدانند و نسبت به سنت ها و واجبات و مستحبات آن آگاه باشند، و محتسب این مسائل را از آنان بپرسد ... و باید میت را به هنگام غسل دادن از چشم ها بپوشانند، بدین صورت که در غسالخانه جز غسل دهنده و کسانی که باید او را کمک کنند نباشند. و غسل دهنده نباید به بدن میت نگاه کند مگر در حد ضرورت، چرا که ممکن

است در بدن او عیبی باشد و باید پوشیده بماند، و بهتر این است که میت را از زیر پیراهن غسل دهند، زیرا بدین شکل پوشیده تر است ...

و کفن کردن میت وجوب کفائی است و واجب است پیش از آنکه قرض های او را بپردازد و به وصیت هایش عمل کنند از مال وی برای او کفن تهیه کنند، و اگر میت زنی است که شوهر دارد، کفن او به عهده شوهر است.

قبر اموات نیز محترم است، پس نشستن و راه رفتن و تکیه دادن بر آن مکروه است و کسی که به زیارت اموات می رود باید به اندازه ای از قبر فاصله بگیرد که اگر زنده بود از وی فاصله می گرفت، و نبش قبر جایز نیست مگر اینکه در اثر گذشت زمان آثار آن از بین رفته باشد یا اینکه میت در زمین غصبی دفن شده باشد و مالک زمین خواستار بیرون آوردن او از آن محل باشد ...

آنگاه محتسب باید در جریان امور اموات و گورستانها باشد و اگر دید نوحه گری با صدای بلند فریاد می کشد و آواز می خواند وی را از آن کار بازدارد و تعزیر کند زیرا نوحه گری حرام است، پیامبر خدا (ص) فرمود: زن نوحه گر و کسانی که اطراف او گرد آمده اند در آتشند ...» «۱» و اما گریه کردن جایز است البته بدون اینکه با فریاد و نوحه و گریبان چاک کردن و به صورت کوبیدن، همراه باشد ...

---

(۱)- النائحه و من حولها فی النار.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۳۹

و محتسب باید پس از بیرون آوردن میت از غسالخانه به زنان دستور دهد که پشت سر مردان حرکت کنند و

با هم مخلوط نشوند، و باید آنان را از برهنه کردن سر و صورت در پشت جنازه بازدارد و به جارچی دستور دهد که این امر را در محل به گوش مردم برساند، و بهتر این است که زنان را از تشییع جنازه بازدارد، و اگر شنید زنی نوحه سرائی می کند یا آواز می خواند یا کار ناشایست انجام می دهد از وی بخواهد که توبه کند پس اگر تکرار کرد او را تعزیر نموده و به جای دیگر تبعید کند ...» «۱».

البته اینکه هرگونه نوحه گری و نوحه خوانی حرام باشد از دیدگاه ما مورد اشکال است.

۱۵- [حسبه بر خریدوفروش و معاملات ناروا:]

در باب ششم کتاب، معاملات غیر شرعی نظیر معاملات باطل، ربا، سلم «۲» باطل، اجاره باطل، شرکت باطل و شرایطی که به هنگام معامله بر عقد معامله و در خریدار و فروشنده معتبر است را به تفصیل آورده و یادآور می شوند:

«محتسب نمی تواند روی اجناس نرخ گذاری کند، چرا که نرخ بدست خداوند است پس نباید امام و والی در این مسأله دخالت کنند به جز در سالهای قحطی، زیرا نرخ گذاری حرام است و در زمان پیامبر هم نرخ ها بالا رفت به آن حضرت عرض کردند ای پیامبر خدا برای ما نرخ مشخص کن حضرت فرمود: «خداوند تبارك و تعالی است که می گیرد و میدهد و روزی رسان است و نرخ ها را تعیین می کند، و من امیدوارم خداوند را ملاقات کنم در حالی که مظلمه ای در مال و جان کسی بر گردنم نباشد» «۳».

پس اگر ما قائل شدیم که نرخ گذاری جایز است، در آن صورت اگر امام بر اجناس نرخ گذاری کرد، مردم باید به همان قیمت تعیین شده اجناس را بفروشند ولی اگر از آن

قیمت تخلف کردند، در این صورت آیا معامله آنان صحیح است یا نه؟ نظر درست این

---

(۱)- معالم القربه/ ۴۶ (چاپ مصر/ ۱۰۱).

(۲)- سلم همان بیع سلف است که عوض نقد است، جنس مدت دار.

(۳)- ان اللّه تعالی هو القابض و الباسط و الرازق و المسعّر، و انی لارجو ان القی اللّه و لیس احد یطالبنی بمظلمه فی نفس و لا مال.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۴۰

است که باید گفت معامله آنان صحیح است و خلاف کننده را باید تعزیر کنند.

اگر محتسب شخصی را دید که اجناس مختلف را احتکار می کند- بدین گونه که آنها را در شرایط نایابی و گرانی می خرد و نگه می دارد تا قیمت آنها بالا رود- در این صورت وی را وادار می کند که اجبارا اجناس احتکار شده را به فروش برساند، چرا که احتکار حرام و محتکر ملعون است. پیامبر خدا (ص) فرمود: «کسی که چهل روز طعامی را احتکار کند آنگاه پول آن را به فقرا صدقه دهد، صدقه وی کفاره احتکار وی نمی گردد».

پخش کردن درهم های تقلبی (با عیار کم) در بین مردم توسط صرافها ظلم است که معامله کنندگان به واسطه آن زیان می بینند، پس محتسب باید به آنان دستور دهد که آنها را بشکنند و تغییر شکل دهند و مردم را بدین وسیله نفریبند ...

و بر تاجر نیز حرام است که از کالای خود تعریف کند و خصوصیاتی را که در آن نیست بدان نسبت دهد پس اگر چنین کاری را مرتکب شد علاوه بر دروغ گوئی ستم و فریبکاری نیز نموده است ... و البته سوگند هم نباید بخورد، زیرا اگر دروغ گفته باشد سوگند به دروغ خورده

و آن از گناهان کبیره است. و اگر راست گفته در این صورت خدا را پوشش سوگندهای خویش قرار داده است ... «۱».

۱۶- [حسبه بر چیزهائی که بر مردان حرام است:]

ایشان در باب هفتم، حرمت پوشیدن لباس حریر و طلا برای مردان، و حرمت بکارگیری ظرفهای طلا و نقره بصورت مطلق و نیز جلوگیری از زینت نمودن کعبه و مساجد با قندیلهای طلا و نقره را توسط محتسب مورد بحث قرار داده اند «۲».

۱۷- [حسبه بر کارهای ناشایست در بازار و شوارع:]

در باب هشتم، حسبه بر منکراتی که در بازار و خیابان انجام می گیرد را یادآور شده و مطالبی را آورده اند که خلاصه آن اینچنین است:

---

(۱)- معالم القربه/ ۶۴ (چاپ مصر/ ۱۲۰).

(۲)- معالم القربه/ ۷۶ (چاپ مصر/ ۱۳۳).

در راههای تنگ و باریک جایز نیست هیچ یک از بازاریان بنشینند [بساط پهن کنند] و یا اینکه پیشخوان خود را از کنار ستونهای مغازه به بیرون بکشند و قسمتی از جاده را اشغال کنند. زیرا این عمل تجاوز است و راه را بر رهگذاران تنگ می کند، پس محتسب باید این موانع را بردارد و از ایجاد آن جلوگیری کند، و همچنین است بیرون کردن سر ستونها و ایجاد جناح و نما و کاشتن درخت [که موجب اشغال قسمتی از جاده گردد] و نیز گذاشتن دکه در راههای تنگ و ... جوینی گفته است کاشتن درخت و گذاشتن دکه های بلند در کنار جاده ها به هیچ وجه جایز نیست و ربطی به باریکی و فراخی جاده ندارد، چرا که شب هنگام گاهی موجب برخورد افراد با آن می گردد و موجب ازدحام گله های ستوران می شود، علاوه بر اینکه بر اثر گذشت زمان ممکن است موجب مشتبه شدن امر و اشغال جاده و خیابان شود و آثار راه بودن از بین برود.

و نیز هر چیزی که باعث زیان و اذیت رهگذران گردد،

و نیز بستن چهارپایان در کنار کوچه و خیابان [در زمان ما پارک نمودن ماشین] عملی است ناپسند که باید از آن جلوگیری به عمل آید مگر به اندازه نیاز برای سوار و پیاده شدن. چرا که در استفاده از راهها همه شریکند. و نیز جایز نیست ریختن زباله در کنار خیابان یا انداختن پوسته خربزه یا پاشیدن آب به حدی که باعث لغزش و افتادن عابرین گردد.

و نیز رها کردن آب ناودان پشت بام در کوچه های تنگ، که این باعث نجس شدن لباس و بسته شدن راه می گردد. و نیز رها کردن آب باران و گل ولای بحال خود در کوچه و خیابان بدون اینکه ممری برای آن درست کنند، که همه اینها اعمالی ناپسند و منکر است که محتسب باید مردم را بر رعایت آن وادار کند» «۱».

۱۸- [حسبه بر هیزم کشان و ستورداران:]

«محتسب سزاوار است از گذاشتن بارهای چوب و لنگه های کاه و مشکهای آب و جوالهای کود و خاکستر و بارهای تیغ و خار- در راههای عمومی که موجب پاره شدن لباس مردم می گردد- جلوگیری کند، و در صورت امکان آنها را به محل های وسیعی که مزاحمتی برای مردم ایجاد نمی کند منتقل کند، و در صورت عدم امکان، بخاطر نیاز

---

(۱)- معالم القربه/ ۷۸ (چاپ مصر/ ۱۳۵).

شهروندان به آن، چاره ای جز آن نیست و مانعی ندارد «۱».

و نیز محتسب به کسانی که چوب و کاه و سنگ و کبریت و شلغم و خربزه [و بارهای سنگین دیگری نظیر آن] بر پشت چهارپایان خود حمل کرده و در محلهای فروش ایستاده اند دستور می دهد که آنها را از پشت حیوانات به زمین بگذارند

زیرا این باعث اذیت و آزار حیوان می گردد. و پیامبر خدا (ص) از آزار رساندن به حیوان در غیر چراگاه وی منع فرمود.

و نیز وی دستور می دهد که کاسبها و بازاریان محیط کسب و بازار را از آشغال و آلودگیها و هرچه موجب زیان مردم است پاکیزه نموده و تمیز نگاهدارند چرا که پیامبر خدا (ص) فرمود: لا ضرر و لا ضرار، ضرر و زیان رساندن به خود و دیگران در اسلام نیست» «۲».

۱۹- [حسبه بر عفت عمومی و محل عبور و مرور زنان:]

و جایز نیست کسی از روی پشت بامها و پشت پنجره ها به خانه های همسایگان نگاه کند.

و نیز مردان نباید در غیر موارد ضروری در راههائی که محل رفت و آمد زنان است بنشینند، و اگر کسی هر یک از این امور را مرتکب شود محتسب او را تعزیر می کند» «۳».

۲۰- [حسبه بر سنگ و ترازو و پیمانه و ذراع:]

در باب نهم و دهم کتاب مطالبی پیرامون شناخت ابزار توزین و اندازه گیریها [در آن زمان] از قبیل: قنطار، رطل، مثقال، و ترازو و پیمانه و ذراع، آورده و می نویسد:

«چون که اینها اساس معاملات هستند و اجناس مورد معامله با اینها سنجیده

---

(۱)- امروز رسیدگی به اینگونه امور را شهربانی و شهرداریها به عهده دارند، سد معبر به اشکال مختلف آن، پارک کردن ماشین در محل های توقف ممنوع و ... همه از این موارد است حتی جشن و مراسمی که در کوچه و خیابانها می گیرند اگر مزاحم رفت و آمد مردم باشد خالی از اشکال نیست مگر اینکه به گونه ای باشد که همه مردم راضی باشند. (الف- م، جلسه ۲۰۲ درس)

(۲)- معالم القربه/ ۷۹ (- چاپ مصر/ ۱۳۶).

(۳)- معالم القربه/ ۷۹ (- چاپ مصر ۱۳۶).

می شوند، پس بر محتسب است که اینها را بخوبی بشناسد و در محلهای کسب نسبت به آنها تحقیق کند و مراقب باشد که معامله با آنها بر اساس حکم شرعی انجام پذیرد ... و به مغازه داران دستور دهد تا در هر ساعت به آنها دست بکشند و از آلودگی به روغن و چرکی پاکیزه نگاهدارند، زیرا بسا چیزی را با آن وزن می کنند و به خریدار زیان وارد می آید ...

پس محتسب باید آنان را به مراعات

این مسائل در همه وقت ملزم کند.

و بدان ای محتسب که ترا به امر پیمانه و وزن گمارده اند و این کاریست که [سهل انگاری در آن] مردم روزگاران گذشته را نابود ساخته است. پس باید به دست خود به این کار بپردازی و ترازو و پیمانه را بررسی کنی و بر خطاکاران نبخشی زیرا چشم پوشی از لغزشها از تکرار آنها نمی کاهد، و همه اینها از کارهای مهم مردم است پس کسی که خود را نشناخته و همت او جز پائین تنه و شکم [یا دندانش] نیست مجازاتش شلاق و تعزیر است.

محتسب باید هر چند مدت یک بار «قپان قبطی» را آزمایش کند، زیرا با کار زیاد و توزین چوب و کالاهای سنگین امکان خرابی آن وجود دارد.

و باید رطل (سنگ ترازو) را از فلز بسازند و محتسب آن را مورد آزمایش قرار دهد و با مهری که نزد اوست آن را مهر تأیید بزند [استاندارد باشد]. و نباید از سنگ بسازند زیرا در برخورد با اشیاء دیگر لبه آن ریخته و کوچک می شود.

سزاوار است محتسب به هنگامی که مغازه داران بی توجه و غافل هستند. بی خبر و ناگهانی اندازه های سنگ مثقال و نخود [و لیتر و کیلو] را مورد آزمایش قرار دهد» «۱».

۲۱- [حسبه بر علّافان و آسیابانان:]

در باب یازدهم حسبه بر علوفه فروشان و آسیابانان را مورد بحث قرار داده و ضمن آن می نویسد:

«بر آنان حرام است که غلات را احتکار کنند و نباید گندم نامرغوب را با گندم مرغوب و کهنه و مانده را با تازه مخلوط کنند، زیرا این کار موجب فریب دادن مردم

---

(۱)- معالم القربه/ ۸۰ (- چاپ مصر/ ۱۳۷).

است. و

آسیابانان باید قبل از آسیا کردن، غله را غربال کنند و خاك و گل و غبار آن را بگیرند، و اگر کمی آب بر آن بپاشند تا سفیدی آرد افزون شود اشکالی ندارد و باید هر سه ماه یک بار یا کمتر الك هائی که با آن آرد را الك (غربال) می کند عوض کند.

و محتسب باید آردها را مورد آزمایش قرار دهد، تا مبادا آرد نخود یا باقلاـ را برای اینکه آرد خوش رنگ تر شود با آن بیامیزند، و این خود یک نوع غش در کالاـ است و اگر کسی مرتکب چنین خیانتی شود محتسب او را نهی از منکر نموده و ادب کند. و باید آنان را بازدارد از اینکه بر روی سنگهای تازه تراشیده شده بلافاصله آسیا کنند زیرا این سنگها در هنگام کار خرد شده و با آرد مخلوط می شود و باعث زیان و مریضی مردم می گردد، و باید آنان را وادار کند که گندمها را با دقت پاك کرده و بسیار غربال کنند.

در آسیابهائی که با چهارپا کار می کند آسیابانان باید حریم الهی را حفظ کرده و مراقب چارپایان خود باشند و در هر شبانه روز به اندازه کافی به آنها استراحت بدهند زیرا آنان نیز نیاز به استراحت دارند.

محتسب باید ترازو و پیمانه های آسیابان را همواره مورد بازدید قرار دهد و از صحت آن اطمینان کامل داشته باشد» «۱».

۲۲- [حسبه بر نان پزان و نانوایان:]

در باب دوازدهم، حسبه بر نان پزان و نانوایان را یادآور شده و می نویسد:

«محتسب به آنان دستور می دهد که سقف تنورهای خود را بالاـ برده و دودکش های فراخی بر آن تعبیه نمایند و همچنین دکانهای خود را تمیز کرده و تنور ماله و آب آن

را نظیف نگاهدارند و تغار و قدحها را پاکیزه شستشو دهند ... و خمیرگیر هرگز نباید خمیر را با پاها و زانوها و آرنجهای خود درست کنـد، زیرا این کار توهین به غـذا است، و بسا ممکن است عرق زیر بغل یا بـدن او در غـذا بیافتـد، و خمیرگیر بایـد در موقع کار جامه ای با آستین های تنگ پوشیده و بر دهانش پارچه ای ببندد زیرا ممکن است موقع حرف زدن، یا عطسه کردن آب دهان یا خلط بینی اش در خمیر بیفتـد، و نیز بایـد بر پیشانی خود دستار سفیدی ببنـدد تا اگر عرق کرد از افتادن در خمیر جلوگیری کند، و باید موهای دو دست خود را بگیرد که چیزی از آن در خمیر نیفتد، و در صورتی

---

(۱)- معالم القربه/ ۸۹ (- چاپ مصر ۱۵۲).

که خمیر را در روز درست می کند باید کسی همراه داشته باشد تا با مگس پران، مگسها را از آنجا دور کند. و محتسب باید مراقب باشـد که آنها در پختن نان غش نکننـد و ظاهر نان را با مواد رنگی نظیر زعفران و رنگهای مصنوعی زینت نکننـد ... و بایـد آنان را وادار کند که پیش از عمل آمدن خمیر آن را نپزند زیرا چنین نانی در ترازو سنگین و برای معده ثقیل است ... و به آنان دستور دهد نان را نسوزانند و قبل از پخت کامل آن را از تنور بیرون نیاورند.

و مصلحت آنست که برای هر دکان سهمیه ای مشخص کنـد که در هر روز تـا آن حـد پخت نماینـد تـا به هنگام کمی نان اختلالی در زندگی مردم ایجاد نشود، و

در آخر هر روز به آنان سرکشی کند» «۱».

۲۳- [حسبه بر اغذیه فروشان و شیرینی پزان:]

در باب سیزدهم و ابواب دیگر، حسبه بر اغذیه فروشان و شیرینی پزان را متذکر شده است. مشاغلی نظیر: بریانی ها، جقور بغورپزها، جگرکی ها، دلمه پزها، حلیم پزها، آشپزها، کبابی ها، ماهی پزها، زولبیاسازان، شیرینی پزها در انواع و اقسام مختلف آن و موادی که باید از آن استفاده شود و کیفیت ساخت و پخت آن، که محتسب باید همه اینها را زیر نظر داشته باشد تا کار خود را به نحو احسن انجام دهند و از غش و خیانت بپرهیزند و همواره موازین سلامت و صحت و نظافت را در شغل خود مراعات کنند» «۲».

۲۴- [حسبه بر سلاخان و قصابان:]

در باب شانزدهم حسبه بر سلاخان و قصابان و کیفیت ذبح حیوان و نحر شتر و شرایط و آداب آنها را یادآور شده و می نویسد:

«به هنگام سر بریدن گوسفند نباید پای او را بگیرند و به زمین بکشند، و نباید با کارد کند سر او را ببرند، زیرا این اذیت کردن حیوان است و پیامبر اکرم (ص) از اذیت کردن

---

(۱)- معالم القربه/ ۹۲ (- چاپ مصر/ ۱۵۴).

(۲)- معالم القربه/ ۹۲ (- چاپ مصر/ ۱۵۶).

حیوان نهی فرموده است. و تا سرد شدن بدن حیوان پوست او را نکنند ...

محتسب باید قصابان را از سر بریدن حیوانات بر در دکانهایشان بازدارد، زیرا با این کار راه مردم را خون آلود و آلوده می کنند و باعث مزاحمت و اذیت مردم می شوند، و باید به آنان گوشزد کند که نباید شقه های گوشت را چنان آویزان کنند که از سکو و پیشخوان دکانشان بیرون بزند.

محتسب باید به آنان دستور دهد گوشت بز را از گوشت گوسفند جدا و به آنها علامت بزنند و آنها را

با هم مخلوط نکنند و پیه بز را با چربی گوسفند و گوشت چاق را با گوشت لاغر و گوشت نر را با ماده مخلوط نکنند ...»

آنگاه ایشان انواع حیوانات حلال گوشت و حرام گوشت را متذکر شده و در ادامه می نویسد:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۴۴۶

«و جایز نیست خوردن چیزی که زیان آور است، نظیر سم، شیشه، خاک، سنگ، علت آن فرموده خداوند متعال است که فرمود: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ- خود را مکشید، نیز حلال نیست هر چیز نجس، زیرا اشیاء نجس از خبائث است» «۱».

۲۵- [حسبه بر داروسازان:]

در باب بیست و چهارم، حسبه بر داروسازان مطرح شده است، منظور ایشان از داروسازان کسانی هستند که انواع شربتها را از گیاهان داروئی گوناگون برای درمان بدست می آورند، ایشان در این زمینه می نویسند:

«تدلیس و تقلب در این زمینه بسیار زیاد است، که نمی توان به چگونگی همه آنها آگاه شد، زیرا گیاهان داروئی و شربت های حاصله از آن از جهت طبیعت و مزاج گوناگون است، و درمان با آنها متناسب با خصوصیات ترکیبی آنهاست ... پس بر آنان واجب است که خداوند متعال را همواره شاهد و ناظر اعمال خود بدانند، و بر محتسب نیز لازم است که آنان را بیم و تذکر دهد و از مجازات و تعزیر بترساند، و در فرصتهای مختلف بدون اینکه از قبل در جریان باشند داروهای آنها را مورد آزمایش قرار دهد ...

اما شربتهای داروئی انواع آن بسیار زیاد است که اسامی آن از

هفتاد تجاوز می کند

---

(۱)- معالم القربه/ ۹۸ (- چاپ مصر/ ۱۶۲).

که آنچه متداول و مشهور است را نام می بریم ...

اما معجونها نیز نامهای بسیار دارند و همچنین است قرصها، رب ها، داروهای مکیدنی، داروهای اشتهاآور [جوارشیات، معرب گوارشیات] حبه ها، داروهای ملین، انواع شیافها و چیزهائی که از مطبوخات می سازند، و اگر در این باب آنچه گفتنی بود می گفتم و استقصا می کردم سخن به درازا می کشید» «۱».

البته مراد از حسبه در این باب و باب بعدی، حسابرسی و نظارت بر انواع داروها و کیفیت ساخت و ترکیبات آنهاست، و اینها از اموری است که [بخاطر تخصصی بودن و ناآگاهی مردم] تقلب در آن بسیار زیاد است که لازم است [بخاطر حساسیت آن] همواره مراقبت و نظارت دقیق بر آنها صورت گیرد «۲».

۲۶- [حسبه بر عطاران و شمع سازان:]

در باب بیست و پنجم حسبه بر عطاران و شمع سازان را متذکر شده و می نویسد:

«این باب از مهمترین چیزهائی است که محتسب باید به آن بذل توجه کند و باید جز به کسانی که تجربه و خبرویت کامل دارند اجازه خریدوفروش انواع داروها و عطریات را ندهد، در عین حال باید فردی مورد اطمینان و در دین خود امین باشد و از خداوند بترسد، زیرا داروها معمولا از عطارها بطور جداگانه خریداری می شود آنگاه با یکدیگر ترکیب می شود و چه بسا فرد ناآگاهی داروئی را به عنوان اینکه سالم و مطلوب است از کسی می خرد آنگاه ناآگاه دیگری همان دارو را از وی خریداری می کند و برای ساختن دواء از آن استفاده می کند که نتیجه مطلوب بدست آورد ولی درست عکس مطلوب خود نتیجه می گیرد و موجب زیان

و شدت مرض بیمار می گردد.

آنگاه ایشان انواع غش و راههای مختلف آن در داروها و معجون های مختلف

---

(۱)- معالم القربه/ ۹۸ (- چاپ مصر/ ۱۶۲).

(۲)- در زمان ما رسیدگی به کیفیت داروها و بسیاری از مصنوعات و منسوجات به مؤسسه استاندارد واگذار شده که با خوردن مهر استاندارد بر کالای ساخته شده کیفیت کالا مورد تأیید قرار می گیرد و مأمورین حسبه (پاسبانان، پاسدارها و مأمورین قضائی) بر اساس آن می توانند کیفیت کالا ـ را کنترل کنند و با فرستادن کالای مشکوک به آزمایشگاه مؤسسه استاندارد از کیفیت آن آگاه شوند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۴۸

و نیز غش در ساختن شمع ها را متذکر شده و می نویسد:

«همه این موارد غش و تدلیس است و محتسب باید بدون هیچ گذشت و اهمال همه اینها را مورد بررسی و حسابرسی قرار دهد» «۱».

آنچه گفته شد اشاره ای به اهمیت امر داروها و لزوم مراقبت از داروخانه ها در ساختن دارو و چگونگی معاملات آنان بود، که بناچار اداره حسبه باید در هر زمینه از متخصصین ویژه ای در آن زمینه برخوردار باشد.

۲۷- [حسبه بر خواروبارفروشان، لبنیاتیها و بزازان:]

در باب بیست و ششم و ما بعد آن حسبه بر خواروبارفروشان و لبنیاتیها و بزازان را یادآور شده و طی آن مسائلی از قبیل: رعایت موازین وکیل و سنگ و ذرع و نظافت و سلامت اجناس و آگاهی از احکام خریدوفروش و معامله، و معاملات حلال و حرام، و راستگوئی در مورد اینکه یک جنس را به چه قیمت خریده و مقدار سرمایه آنان چقدر است، را به تفصیل مورد بحث قرار داده اند. و تأکید کرده اند که باید در کالا همه عیوب- چه عیوب پنهان و چه

آشکار- آن را بیان کنند، زیرا غش در معامله حرام است «۲».

۲۸- [حسبه بر دلالان:]

در باب بیست و نهم، حسبه بر دلالها را یادآور شده و می نویسد:

«نباید کسی به شغل دلالی بپردازد مگر اینکه در حضور محتسب، اشخاص مورد اعتماد و ثقه- آنان که حاکم شرع شهادت آنان را می پذیرد- صلاحیت و دیانت و امانت و صداقت و مورد اعتماد بودن وی را تأیید کرده و بر آن گواهی دهند، زیرا مردم اموال خود را در اختیار آنان قرار می دهند و آنان را در خریدوفروش امین می دانند.

بر دلّال روا نیست که از پیش خود بر کالا بیفزاید مگر اینکه بازرگان اجازه بدهد

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۲۱ (- چاپ مصر/ ۱۹۹).

(۲)- معالم القربه/ ۱۲۸ (- چاپ مصر/ ۲۰۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۴۹

و همچنین نباید با [خریدار جنس و] بزاز شریک شود، و نمی تواند جنسی را برای خود خریده و به بازرگانان وانمود کند که دیگران آن را خریده اند، و نیز نمی تواند محرمانه با فرد دیگری به منظور خریدن کالا برنامه چینی [گاوبندی] کند ...

و چنانچه در کالا- به وجود عیبی پی برد، واجب است آن را به مشتری اعلان کند، و بر محتسب است که رعایت همه این مسائل را بر دلالان شرط کند» «۱».

۲۹- [حسبه بر صنایع و مشاغل مختلف:]

در باب سی ام و ابواب بعدی آن، حسبه بر بافندگان و خیاطان و رفوگران و گازران و کلاه مالان و حریربافان و رنگرزان و پنبه فروشان و کتان فروشان و ریخته گران و مسگران و آهنگران و پاره دوزان و سایر صاحبان حرفه و صنعت را یادآور شده و می نویسد:

محتسب به آنان دستور می دهد که کار خود را به بهترین شکل ممکن انجام داده و امانت و انصاف را رعایت نموده و از خیانت و دزدی بر کنار

باشند، و امانتهای مردم را محافظت نموده و از معطل گذاشتن و سرگرداندن مردم دوری جویند» «۲».

۳۰- [حسبه بر صرافان:]

در باب سی و ششم حسبه بر صرافان را یادآور شده و می نویسد:

«شغل صرافی خطر بزرگی بر دین صاحبان این شغل دارد (و کسی که بدین شغل می پردازد باید از پیش، احکام شرع را بشناسد، تا از افتادن در محظورات شرعی بپرهیزد.)

بر محتسب است که بازار صرافان را بازرسی کند و اگر صرافی را ببیند که ربا می خورد یا به کار ناروا می پردازد او را تعزیر کند و در صورت تکرار عمل، او را از بازار براند ...» «۳».

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۳۵ (- چاپ مصر ۲۱۶).

(۲)- معالم القربه/ ۱۳۶ (- چاپ مصر / ۲۱۸).

(۳)- معالم القربه/ ۱۴۳ (- چاپ مصر / ۲۲۷).

۳۱- [حسبه بر دامپزشکان:]

در باب چهلم حسبه بر دامپزشکان را آورده و می نویسد:

«دامپزشکی دانشی بزرگوار است که حکما در نوشته های خود آن را شرح کرده و در باب آن کتابها نوشته اند.

معالجه بیماری حیوانات دشوارتر از معالجه بیماری انسان است، زیرا ستوران زبان بسته اند و بیماری و درد خود را نمی توانند بیان کنند. و بیماری آنها را با نظر و حسّ ظاهری و بررسی علل آن می توان فهمید.

پس دامپزشک باید به بیماری ستوران و معالجه آنها آگاه باشد و این شغل را کسی باید بعهده بگیرد که در فنون فصد (رگ زدن) و قطع و داغ کردن و نظایر آن صاحب خبر ویت ویژه باشد وگرنه موجب مرگ یا شکستگی ستور می شود و در این صورت ارش (تفاوت قیمت و کاهش بهای) آن را به طریق شرع باید بپردازد، و محتسب نیز او را تعزیر کند ...

بیطار باید به بیماری ستور و آسیبهائی که به آنها می رسد و مردم به هنگام اختلاف درباره

ستور به وی مراجعه می کنند آشنا باشد. یکی از حکیمان در کتاب بیطره (دامپزشکی) انواع بیماری های ستور را ۳۲۰ نوع گفته است که ما چند نوع از مشهورترین آنها را می آوریم ...» «۱».

۳۲- [حسبه بر سمساران برده و کنیز و دلالان خانه و حیوانات:]

در باب چهل و یکم حسبه بر سمساران (دلالان) برده و کنیز و ستور و خانه را متذکر شده و می نویسد:

«سمسار برده و کنیز باید از کسانی باشند که در نزد مردم به امانت و پاکدامنی و خویشتن داری و عدالت شناخته شده باشند، زیرا مردم کنیزان و بردگان خود را به ایشان می سپارند و آنان چه بسا کنیزان و بردگان را به خانه خود می برند ...

و آنگاه که در کالای مورد معامله عیبی را یافت بر وی واجب است که آن را به

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۵۰ (- چاپ مصر/ ۲۳۴).

مشتری بازگوید و سزاوار است که وی نسبت به عیوب و ریشه های علل و امراض آگاهی داشته باشد. محتسب باید از دلالهای خانه تعهدنامه بگیرد و آنان را سوگند دهد که اموالی را که بگونه ای در اختیار صاحبش نیست- نظیر اینکه آن را وقف کرده یا از طریق اقرار و رهن از دست صاحبش خارج شده- نفروشد و نیز در اموال مشتبه و اموال یتیم و بچه جز با اجازه وصی او معامله نکنند ...» «۱».

۳۳- [حسبه بر گرمابه ها و گرمابه داران:]

در باب چهل و دوم، حسبه بر گرمابه ها و گرمابه داران را یادآور شده و می نویسد:

«محتسب باید فرمانی دهد که گرمابه داران گرمابه را اصلاح و آب را گرم نگاه دارند. یکی از حکیمان گفته است: بهترین گرمابه ها آن است که بنایش قدیم، فضایش وسیع، و آبش شیرین باشد.

گرمابه را سود و زیانی است ... فرزند عمر گفته است: «گرمابه از جمله نعمت هائی است که مردم آن را ایجاد کرده اند». و یاران رسول خدا (ص) در گرمابه های شام استحمام کرده اند. و شایسته است که

آب را بسیار نریزند بلکه به اندازه حاجت بسنده کنند ...

محتسب باید گرمابه دار را موظف کند گرمابه را بشوید و جارو کند و هر روز چند بار با آب پاک نه با آب غساله (آب مصرف شده) حمام را پاکیزه کند، و سنگهای کف آن را با چیزهای زبر بمالد تا سدر و خطمی بدان نچسبد و سبب لغزش مردم نشود.

بر محتسب است که در هر زمان گرمابه را بازرسی و امور مذکور را مراقبت کند و اگر کسی عورت خود را نپوشاند تعزیرش کند زیرا کشف عورت حرام است و رسول خدا (ص) نگرنده و بازگذارنده را لعنت کرده است. و زنان در این زمینه بیشتر از مردان در معرض هلاکتند» «۲».

۲۴- [حسبه بر پزشکان و چشم پزشکان:]

در باب چهل و چهارم و چهل و پنجم، حسبه بر پزشکان و چشم پزشکان و جراحان

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۵۲ (- چاپ مصر/ ۲۳۸).

(۲)- معالم القربه/ ۱۵۴ (- چاپ مصر/ ۲۴۰).

و شکسته بندان و فصّادان (رگ زنها) و حجّامان و ختنه کنندگان را آورده است، ایشان در مورد فصد می نویسد:

«کسی که فصد می کند باید به دانش و امانت معروف باشد و به تشریح اعضاء و رگها و عضلات و شریانها و چگونگی آنها کاملا آشنا باشد.

و درباره طبّ می نویسد:

«پزشکی علمی نظری و عملی است که در شریعت اسلام به منظور حفظ تندرستی و دفع بیماریها از این بدن شریف، فراگیری آن مباح شمرده شده است.

در حدیث از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود: «خداوند دردی نیافریده مگر اینکه داروی آن را نیز آفریده است» «۱».

و نیز فرمود: ای مردم مداوا کنید، زیرا خداوند هر دردی

را شفائی مقرر فرموده است ... «۲».

پزشکی واجب کفائی است، اما در روزگار ما کسی از مسلمانان بدان نمی پردازد و بسا شهرهائی که طبیب ندارد جز اهل ذمه! ... و طبیب کسی است که به چگونگی و ترکیب بدن و مزاج اعضاء و بیماریهای آن و علل و نشانه ها و داروهایی که آنها را بهبود می بخشد آگاه باشد .... و هر کس چنین نباشد روا نیست که به معالجه بیماران بپردازد و به شغلی که بدان آگاهی ندارد اشتغال ورزد ...

پیامبر خدا (ص) فرمود: «هر که علم طب نداند و طبابت کند ضامن است» «۳».

و شایسته است که طبیبان هر شهری را پیشوائی باشد (شیخ الاطباء) چنانچه گفته اند پادشاهان یونان در هر شهری حکیمی سرشناس می گماردند که طبیبان شهر را می آزمود، هر کدام را اندک مایه می یافت او را از معالجه بازمی داشت و فرمان می داد

---

(۱)- ما انزل اللّه داء الّا و انزل له دواء.

(۲)- یا أیها الناس تداووا فان اللّه لم ینزل داء الا و انزل له شفاء.

(۳)- من تطبب و لم یعلم منه طب قبل ذالك فهو ضامن. البته این روایت عامی است، در کتب شیعه هم شاید باشد من آن را پیدا نکردم، البته اگر طبیب حاذق و وارد باشد در صورت فوت مریض ضامن نیست «ما علی المحسنین من سبیل» البته بهتر است قبل از عمل، از مریض و ورثه او رضایت نامه بگیرد، که معمولا در بیمارستانها هنگام عمل جراحی این کار را می کنند، ولی اگر طبیب تقلبی باشد و طبابت کند بدون شك ضامن است. (الف- م، جلسه ۲۰۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۵۳

که دانش خود را تکمیل کند

...

و شایسته است که محتسب از طبیبان تعهدی را که بقراط از اطباء گرفت، بگیرد، و نزد او سوگند یاد کنند که به کسی داروی زیانبخش ندهند و با سم ترکیب نکنند و داروی سقط جنین را به زنان و داروی قطع نسل را به مردان نگویند، و چون نزد مریض آیند از نگریستن به محارم چشم پوشند و رازها را فاش نسازند و هتك حرمت نکنند و از کارهائی که بر آنان نارواست بپرهیزند» «۱».

در همینجا این نکته را باید یادآور شد که در این زمان و این عصر یکی از مسائل مهم و قابل توجه اجرت (ویزیت) پزشکان بخصوص پزشکان جراح است، که باید مراقب باشند همواره انصاف را به ویژه درباره معالجه بیچارگان و ضعفاء رعایت کنند، و به حد کفاف اکتفا کنند و علم شریف و خدمات ارزشمند خود را به متاع فانی دنیا نفروشند، و بر محتسب است که در این زمینه همواره مراقبت کند و آنان را با موعظه و توبیخ و تهدید از اجحاف برحذر دارد.

۳۵- [حسبه بر مربیان اطفال:]

در باب چهل و ششم، حسبه بر مربیان اطفال را یادآور شده و می نویسد:

«تعلیم ارجمندترین پیشه هاست، رسول گرامی فرمود: برترین شما کسی است که قرآن را فراگیرد و تعلیم دهد» «۲».

در حدیث دیگر آمده است: «بهترین کسانی که بر زمین راه می روند معلمان هستند که چون دین کهنه شود آن را تازه می کنند» «۳».

معلم باید از اهل صلاح و پاکدامن و امین و حافظ کتاب خدا و خوش خط و آشنا به

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۵۹ (- چاپ مصر/ ۲۴۷).

(۲)- خیرکم من تعلم القرآن و علّمه.

(۳)- خیر من مشی علی الارض المعلمون

الـذين كلّما خلق الـدين جدّدوه. اشاره است به تحوّل زمان و مکان و کهنه شدن بعضـی از فروع و مصاديق آن و بوجود آمدن مسائـل جديـد و فروع نو که بايـد معلمين يعنی مجتهـدين زمـان شـناس آنها را از اصول ثابت و قطعی دين که همان محکمات هستند اجتهاد نمايند و به تعبير معصوم (ع): علينا القاء الاصول و عليکم التفريع «مقرر»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۵۴

علم حساب باشد، و بهتر آن است که ازدواج کرده باشد، و محتسب نبايد به شخص عزب اجازه دهد که مکتب خانه داير کند مگر اينکـه پيرمردی معروف بـه دين داری و نيکوکـاری باشـد و بـا اين همه در صـورتی به او اجـازه داده می شـود که پـاکيزه اخلاق و شايسته تدريس باشد.

مربی را شايسـته است که به بچه ها مهربانی کنـد و نخست حروف و نوشـتن آن را به آنان ياد دهد، آنگاه سوره های کوچک قرآن را به آنان بياموزد» «۱».

۳۶- [حسبه بر خادمان مسجد و مؤذّنان:]

در باب چهل و هفتم، حسبه بر خادمان مسجد و مؤذنان را آورده و می نويسد:

«شايسـته است محتسب بر محـل اجتماعات و مساجـد نظارت کنـد و خادمان آنها را موظف بـدارد که هر روز مسـجد را جارو کننـد و از پليديها پاکيزه بدارند و حصـيرها را بتکانند و غبار آنها را برگيرند و قنديلها را بشويند و هر شب آنها را روشن کنند و پس از نمـاز درهـا را ببندنـد تـا بچه هـا و ديوانگان بـدانجا نياينـد، و نيز کسـی در آنجا طعام نخورد و نخوابـد و به حرفه ای نپردازد و دادوسـتد نکنـد و گم شـده ای را نـدا نزننـد و برای سـخن گفتن دربـاره امور دنيوی در آنجا ننشـينند، شـرع مقـدس مساجد

را از اینگونه امور منزه دانسته و انجام آنها را در مسجد مکروه شمرده است.

همسایگـان مسـجد پیش از دیگران- به هنگام شـنیدن اذان- بایـد به نماز جماعت مبادرت ورزنـد تا شـعائر اسـلام حفظ شود، رسول خدا (ص) فرمود: «همسایه مسجد جز در مسجد نماز نگذارد» «۲» ...

و امام جماعت بایـد مردی عاقل و قاری و فقیه بوده و در زبانش لکنت و سـنگینی نباشـد و کسانی که با قـدم نهادن روی شانه هـای مردم خـود را می خواهنـد به داخـل صـفوف برساننـد محتسب از آنـان جلوگیری نمایـد زیرا این کـار موجب آزار مردم خواهد بود.

و اگر در میان ائمه مساجـد و جوامع کسـی هست که نماز را طولانی می کنـد بگونه ای که ضـعفا نمی تواننـد طاقت بیاورند و افراد گرفتار از کار خود بازمیماننـد، محتسب وی را مورد بازخواست قرار می دهد همانگونه که پیامبر (ص) «معاذ» را که در نماز

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۷۰ (- چاپ مصر/ ۲۶۰).

(۲)- لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد.

جماعت بر قوم خویش نماز را طولانی می کرد فرمود: «ای معاذ آیا با این کار می خواهی فتنه برانگیزی؟! ...

و کسـی که در مناره اذان می گویـد بایـد عادل و ثقه و امین و آشـنا به اوقات نماز باشـد زیرا پیامبر خدا (ص) فرمود: «مؤذنان امناء و پیشوایان ضامنان اند، خدا پیشوایان را هدایت کند و مؤذنان را ببخشاید» «۱».

شایسته است که محتسب وقت شناسـی مؤذنـان را بیازمایـد و هر که وقت نشـناسد او را از اذان بازدارد تا آنگاه که فراگیرد ... پس بر مؤذن واجب است که وقت را بشناسد و باب اذان و اقامه را از کتب فقهی بخواند.

مستحب

است که مؤذن خوش صدا باشد، و بر محتسب است که از «غنا» در اذان یعنی طربناك کردن و غلطاندن صدا، وی را بازدارد «۲». و او را فرمان دهد که چون بر مناره رفت از نگریستن به حریم مردم و خانه هایشان چشم پوشد و در این باره از وی تعهد گیرد و کسی جز مؤذن آن هم در اوقات نماز نباید بر مناره رود ...

و محتسب فرمان دهد که روز جمعه خادمان بر در مسجد جامع بایستند و همه درویشان را که برای گدائی می آیند از ورود به مسجد بازدارند، چه ایشان مانع می شوند که مردم به ذکر و عبادت بپردازند و وضع نماز را به هم می زنند، بخصوص کسانی که می ایستند و اخبار و داستانهای بی پایه که خداوند هیچ حقیقتی را در آنها قرار نداده است می گویند [و مردم به سخنانشان گوش می دهند و از امری که برای آن گرد آمده اند بازمی مانند] «۳».

۳۷- [حسبه بر واعظان:]

در باب چهل و هشتم، حسبه بر واعظان را آورده و می نویسد:

«بر محتسب است که در کار واعظان بنگرد، و کسی را اجازه وعظ دهد که به دیانت

---

(۱)- المؤذنون امناء و الائمه ضمناء، فأرشد اللّه الائمه و غفر للمؤذنين.

(۲)- چرخ و تاب دادن صدا بطوری که در آن کش وقوس ها انسان از حال عادی بیرون رود، این را می گویند طرب و غنا مثل انسانی که او را آرایش کنند، و این از حال عادی خارج شده چه موجب رقص و چه موجب گریه گردد فرقی نمی کند. (الف- م، جلسه ۲۰۳ درس)

(۳)- معالم القربه/ ۱۷۲ (- چاپ مصر ۲۶۳).

و نیکی و فضیلت معروف باشد

و نیز دانـا به علوم شـرعی و ادب و حافـظ قرآن و احادیث پیامبر اکرم (ص) و آشـنا به اخبار صالحان و سـر گذشت گذشـتگان باشـد، و بایـد واعظ را در این امور آزمایش کنند، اگر از عهده برآمد به وعظ بپردازد و گرنه بازش دارند، چنانچه امام علی بن أبی طالب (ع) حسن بصری را که برای مردم سخن می گفت بیازمود و پرسید:

ستون دین چیست؟ گفت: پارسایی. پرسید: آفت آن چیست؟ گفت: آزمندی. فرمود:

اکنون سخن بگوی اگر خواهی.

هر کس دارای شـرایط مـذکور باشـد، می توانـد در جوامع و مساجـد بر منبر رود و هر که بدین امور نادان باشد حق سـخنرانی ندارد و اگر توجه نکرد و به منبر رفتن ادامه داد باید مورد تعزیر قرار گیرد.

امـا اگر کسـی انـدکی از سـخنان واعظان و نیز احادیث و اخبار صالحان گذشـته را بدانـد و برای ارتزاق وعظ کنـد رواست به شرط آنکه بر منبر ننشـیند و بلکه ایسـتاده سـخن گوید، زیرا بر منبر نشستن رتبه شریفی است که جز به واعظان با صلاحیت روا نیست. و در اهمیت منـبر همین بس که رسـول خـدا (ص) و خلفـاء و امامـان بر آن می نشسـتند ... پس نبایـد اجـازه منـبر رفتن بدهند مگر به کسـی که به دین مشهور و در دین و فضیلت معروف باشد- چنانچه پیش از این گفته شد- و نیز باید در راه خدا عمل نماید و مجتهد و سخنور و فعّال باشد ...» «۱».

واعظی که جوان باشد و خود را برای زنان بیاراید و در جامه و وضع ظاهری از قبیل گذاشـتن موهای بلند و حرکات و اشارات خود را مقبول زنان کند، باید از وعظ

ممنوع گردد، زیرا فساد آن بیشتر از اصلاح است، و این معنی از قراین احوال او بدست می آید، بلکه سزاوار نیست مسند وعظ و خطابه را بسپارند مگر به کسی که ظاهری پارسا، قیافه و شمایلی آرام و با وقار، و سر و لباس و زندگیش زندگی صالحان باشد، و الا مردم را بیشتر به گمراهی می کشاند.

و واجب است بین زنان و مردان پرده ای بکشند که مانع از نگاه به آنان شود، چرا که

---

(۱)- این معنی که در ذهن مردم است که آیا فلانی اجازه اجتهاد دارد؟ اجازه منبر رفتن دارد؟ حرف بی حسابی نیست، و بر خلاف آنچه بین خواص به شوخی مشهور است که واعظ و منبری باید هفتاد «بی» داشته باشد، بی سواد باشد، بی دین باشد! و ...- چنانچه ایشان هم اشاره دارند- منبری باید هفتاد «با» داشته باشد، بادین، باسواد، با ادب و ... و انصافا با اینکه ایشان این کتاب را حدود هفتصد سال پیش نوشته اند بسیاری از مطالب آن الان هم تازگی دارد. (الف- م، جلسه ۲۰۴ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۵۷

در اینجا مظنه فساد وجود دارد ...» «۱».

۳۸- [حسبه بر منجمان و نامه نگاران:]

در باب چهل و نهم، حسبه بر منجمان و نامه نگاران را آورده و می نویسد:

«درباره منجمان روایاتی وارد شده که از اشتغال به این علم (طالع بینی و ستاره شناسی) نهی می کند از قبیل این روایت که از پیامبر خدا (ص) منقول است که فرمود: هر کس به نزد «گمانه زن» آید و او را در گفتارش تصدیق کند بدانچه خداوند بر محمد (ص) نازل فرموده کافر شده است ... «۲».

و محتسب از آنان و از نامه نویسان تعهدنامه می گیرد که بر درب

منازل و کوچه های خلوت و باریک و جلو مغازه ننشینند بلکه باید در کنار شوارع (راههای پر رفت و آمد) بنشینند، زیرا بیشترین مراجعه کنندگان به آنان زنان هستند ... و محتسب باید آنان را سوگند دهد که درباره امور باطنی و روحانی، از قبیل طلسم محبت، طلسم خاطرخواه شدن، طلسم دل کندن و سیاه کردن و زبان بستن و غیر آن، چیزی ننویسند.

زیرا ساحری حرام است و هرگاه کسی مرتکب این اعمال گردد، باید او را تعزیر کند تا دیگران عبرت گیرند» «۳».

۳۹- [حسبه در حدود و تعزیرات شرعی:]

در باب پنجاهم کتاب، موارد حسبه در ارتباط با حدود و تعزیرات شرعی را یادآور شده و در آن چیزهائی که مستوجب حد یا تعزیر یا تأدیب می گردد و نیز کیفیت اجراء حدود و تعزیرات و وسایل اجرای آنها و حکم تعزیر مالی و زندان و سایر فروع این زمینه را آورده اند که ما چون در فصل تعزیرات شرعی برخی از نظرات ایشان را آورده ایم، در اینجا از درج آن خودداری کرده و تنها به ذکر دو نمونه اکتفا می کنیم:

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۷۹ (- چاپ مصر/ ۲۷۱).

(۲)- من اتی حزّارا فصدّقه فی مقاله فقد کفر بما انزل اللّه علی محمد (ص).

(۳)- معالم القربه/ ۱۸۲ (- چاپ مصر/ ۲۵۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۵۸

«محتسب باید از اخته کردن انسان و ستور بازدارد و مرتکب را تأدیب کند و اگر سزاوار قصاص یا پرداخت دیه باشد در صورتی که مسأله مورد تخاصم و تنازع نیست برای پرداخت به مستحق آن آن را دریافت دارد ...

محتسب باید از دادوستد آلات لهو بازدارد و فروشنده و خریدار را ادب کند و از ضرر

رسانیـدن به دیگران و نیز از کار گـدایانی که در بازارها نشسـته قرآن می خوانند و آن را وسـیله گدائی قرار داده اند، ممانعت کند زیرا مخالف شرع است» «۱».

۴۰- [حسبه بر قاضیان و گواهان:]

ایشان در باب پنجاه و یکم، حسـبه بر قاضـیان و گواهان را یادآور شده و ضـمن آن معنای قضاوت و برخی از آیات و روایات وارده در این زمینه و اینکه پیامبر (ص) و جانشـینان وی این مقام را بعهده داشته اند، و شرایط قاضی و گواه و آداب قضاوت و برخی از محرمـات شـرعی در این زمینه را یادآور شـده انـد. و از آن جهت که ما پیش از این در فصل چهارم همین باب بحث کوتاهی در این زمینه داشتیم، از پرداختن به آن خودداری نموده و تنها به ذکر یک فراز از آن اکتفا می کنیم:

«محتسب باید کسـی را که در مجلس محاکمه سـفاهت کند، یا قاضی را طعن کند، یا به حکمش گردن ننهد تعزیر کند و اگر قاضـی را ببینـد که بر کسـی خشم گرفته دشـنامش می دهـد یا کینه می ورزد، بازش دارد و پنـدش دهـد و از خدای عز و جل بیمش دهـد، زیرا قاضـی نباید به هنگام خشم حکم دهد و یا هذیان گوید یا درشـتخو و بدزبان باشد. و اگر در میان غلامان و یارانش جوانی خوش صورت باشد او را برای احضار زنان نفرستد» «۲».

---

(۱)- معـالم القربه ۱۹۷ (- چاپ مصـر/ ۲۹۱). یـک وقت ما در نجف آباد نماز جماعت می خوانـدیم یک گـدائی آمـد عربی بلغور کرد و می گفت از سـادات نخاوله مـدینه هسـتم و ... پولش را جمع کرد آمـد ایسـتاد نمازش را تمام خوانـد! به او گفتم مگر مسافر نیستی؟ گفت

آخر چون من برای گدائی آمده ام سفرم سفر معصیت است!!. (الف- م، جلسه ۲۰۴ درس).

(۲)- معالم القربه/ ۲۰۸ (- چاپ مصر/ ۳۰۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۵۹

۴۱- [حسبه بر فرمانروایان و کارداران:]

در باب پنجاه و دوم، حسبه بر فرمانروایان و کارداران را آورده و می نویسد:

«شایسته است که محتسب در مجالس امیران و کارداران حاضر شود و آنان را فرمان دهد که به مردم مهربانی و نیکی کنند و احادیثی را که در این باب وارد شده است به ایشان برخواند. چنانچه رسول خدا (ص) فرمود: «امیری که امور مسلمانان به دست اوست اگر کوشش نکند و پند ندهد به بهشت نخواهد رفت» «۱» و در روایت دیگری آمده «بوی بهشت را دریافت نخواهد کرد». و باز آن حضرت (ص) فرمود: «هیچ فرمانروائی بر ده نفر امارت نخواهد کرد مگر اینکه در روز قیامت دست بر گردن احضار می شود تا حسابرسی شود که اعمالش او را آزاد خواهد کرد یا گرفتارش خواهد داشت» «۲».

عمر بن خطاب هر شب همراه شب گردها در شهر می گشت تا اگر خللی ببیند رفع کند، و می گفت: «اگر گوسفندی بر کناره فرات تلف شود از مسئولیت آن در روز

---

(۱)- ما من امیر یلی امر المسلمین و لا یجهد لهم و ینصح الا لم یدخل الجنه.

(۲)- ما من امیر یؤمّر علی عشره الا و هو یأتی یوم القیامه مغلوله یده الی عنقه حتی یکون عمله هو الذی یطلقه او یوثقه. از این روایت استفاده می شود که اصل اوّلی در ریاست و حکومت مسئولیت و گرفتاری است مگر اینکه در مقام عمل روشن شود که آیا وظیفه اش را انجام داده یا نه! اینکه ما در

بحث و درس عرض می کنیم این پست و مقامها اعتباری است و واقعا هم اعتباریست و وقتی انسان از دنیا می رود جز وزر و وبال آن را به همراه نمی برد، برای این است که ما حق را زیر پا می گذاریم.

حضرت علی (ع) با اشاره به لنگه کفش کهنه خود فرمود: «و اللّه لهی احب الیّ من امرتکم الا ان اقیم حقا او ادفع باطلا». و واقعا اگر انسان بتواند حقی را بپادارد یا باطلی را از بین ببرد کاری کرده و الا جز گرفتاری چیز دیگری نیست.

می گویند: مرحوم «آخوند کاشی» که فرد فیلسوف و ملائی بوده و در اصفهان زندگی می کرده و تا آخر عمر ازدواج هم نکرد و در مدرسه زندگی می کرده و کراماتی از او نقل می کنند، چنانچه می گویند ایشان اصلا نمی خندیده تا اینکه یک روز می بینند به شدت می خندد، سبب خنده اش را پرسیدند فرمود:

من به حمام رفته بودم به احترام من افراد داخل خزینه نمی شدند تا اینکه یک نفر به سرعت آمد و بدون توجه خواست وارد خزینه شود یکی به او گفت مگر نمیبینی عالم جلیل القدر در خزینه است؟ آن شخص گفت کی؟ گفت آخوند کاشی خسر الدنیا و الآخره! او فکر می کرد که مدح مرا می کند، خنده من از این است که نکند این سخن حقی بوده که بزبان این مرید جاری شده. (الف- م، جلسه ۲۰۴ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۶۰

رستاخیز می ترسم» مکحول دمشقی می گوید: در روز قیامت منادی ندا می دهد:

کجایند ستمگران و یاوران ستمگران، پس باقی نمی ماند کسی که برای آنان مدادی تراشیده یا دواتی آورده و کارهائی فراتر از آن، مگر اینکه همه

آنان را در تابوتی از آتش گرد می آورند و در جهنم می افکنند.

در روایت دیگری از پیامبر (ص) منقول است که فرمود: «هرگز در محلی که مظلومی مورد اذیت واقع می شود بی تفاوت نایستید، زیرا به کسی که شاهد آن صحنه باشد و از وی دفاع نکند لعنت خداوند نازل می شود» «۱».

کارفرمائی امری بسیار مهم است، و والی در کار خود موفق نمی شود مگر اینکه با دانشمندان و صالحان و فضلای دین معاشرت کند و راه عدل را از ایشان فراگیرد تا کار بر او آسان گردد.

بزرگترین خصلتی که خاصه و عامه از والی توقع دارند اینست که انصاف را نسبت به خاصگان و پیرامونیان و یاران رعایت کند و هر زمان وضعیت آنان را جویا شود و نگذارد که مأموران وی از وامداران بیشتر از حد تمکن آنان بگیرند.

والی باید در پند دادن و بازداشتن مردم از ظلم، نرم خو و ظریف و نرم گفتار و گشاده رو باشد و جبار و ترشرو نباشد. خداوند به پیغمبر خود فرمود: «اگر بدزبان و درشتخو بودی از پیرامون تو پراکنده می شدند» «۲».

۴۲- [وظایف محتسب:]

ایشان در باب پنجاه و سوم، وظایف محتسب را یادآور شده که ما خلاصه آن را همراه با مطالبی که در باب اول آداب حسبه و چیزهائی که بر محتسب باینده و زیبنده است آورده، در خاتمه همین فصل یادآور می شویم.

۴۳- [حسبه بر کشتیبانان:]

در باب پنجاه و چهارم، حسبه بر کشتیبانان و صاحبان مراکب را آورده و می نویسد:

---

(۱)- لا یقف احدکم موقفا یضرب فیه رجل مظلوم، فان اللعنه تنزل علی من حضر حیث لم یدفع عنه.

(۲)- و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضّوا من حولك. معالم القربه/ ۲۱۶ (چاپ مصر/ ۳۱۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۶۱

«محتسب باید مراقبت کند که کشتیبانان و صاحبان مراکب در کشتی ها بیش از اندازه بار حمل نکنند تا بیم غرق نرود و نیز از حرکت به هنگام وزیدن باد سخت، بازدارد و چون در کشتی زنان و مردان باشند میان آنان حایلی قرار دهند «۱».

قابل توجه است که این مطلب نکته بسیار خوبی است که بجاست در ماشین و هواپیماها هم مورد توجه قرار گیرد، چنانچه پوشیده نیست.

۴۴- [حسبه بر سایر مشاغل اجتماعی:]

در باب چهل و سوم پس از ذکر حسبه بر حمامی ها، حسبه بر سدرفروشان را یادآور شده و در باب پنجاه و پنجم تا هفتادم، حسبه بر سایر مشاغل اجتماعی را آورده اند که به ذکر عناوین آن می پردازیم:

باب ۵۵: حسبه بر فروشندگان ظروف سفالین و کوزه گران. باب ۵۶: حسبه بر فخاران و سفالگران. باب ۵۷: حسبه بر سوزن گران و جوالدوزان. باب ۵۸: حسبه بر دوک سازان. باب ۵۹: حسبه بر حنافروشان. باب ۶۰: حسبه بر شانه سازان. باب ۶۱: حسبه بر سازندگان روغن کنجد و روغن کتان. باب ۶۲: حسبه بر غربال سازان. باب ۶۳: حسبه بر دباغان و مشک سازان. باب ۶۴: حسبه بر نمدمالان. باب ۶۵: حسبه بر پوستین دوزان.

باب ۶۶: حسبه بر حصیربافان و کرکره سازان. باب ۶۷: حسبه بر کاه فروشان. باب ۶۸:

حسبه بر چوب و الوارفروشان. باب ۶۹: حسبه بر نجاران و چوب بران و

بنایـان و کاگل مالان و گـچ کاران و نقاشان. باب ۷۰: حسـبه بر برنـج فروشان، بادبزن فروشان، کبریت فروشان، جاروفروشان، صمغ سازان، سقایان آب با کوزه و مشک و خمره و دلو، و شویندگان لباسهای مردم (گازران) و ممانعت از به جنگ انداختن قوچها با یکدیگر و به جنگ انداختن خروسها، و به آواز در آوردن بلدرچین و مانند آن «۲».

و کسی که بخواهد مراد از این عناوین و وظیفه محتسب در برابر آنها را بداند به

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۲۲ (چاپ مصر/ ۳۲۴).

(۲)- معالم القربه/ ۲۲۲ (چاپ مصر/ ۳۲۵).

کتاب مذکور مراجعه نماید.

البتـه در همـه ایـن ابـواب حکـم یکی است، و آن اینکه بر محتسب واجب است که همه کارهـا و ابزار و وسائـل و مـواد مـورد اسـتفاده و محـل کـار و مقـدار اجرت و تخصـص در کار و ... را تحت نظر و مراقبت قرار داده و متخلف را مورد بازخواست و تنبیه قرار دهد.

***** اینهـا مطـالبی بوده که مـا از کتـاب «معـالم القربه» در بیـان وظایف محتسب اقتباس کردیم. ولی اکنون در زمان ما این وظایف به عهده دوایر و وزارتخانه های مختلف گذاشـته شده، و لکن ارگانهائی که بطور مستقیم موظف به رسیدگی به بیشتر این امور هستند، نیروهای انتظامی، پاسداران، وزارت اطلاعات [و شهرداریها و مؤسسه استاندارد] هستند.

و بایـد توجه داشت که همه مطـالبی که ایشـان [ابن اخوه] در کتاب خویش آورده انـد بگونه ای می توان از عمومات کتاب و سنت بر آن اسـتناد و استدلال نمود. اگر چه اشکالاتی نیز در کلمات ایشان وجود داشت که پیش از این نیز به برخی موارد آن اشاره شد.

و متأسفانه بخاطر اشتغالات زیاد و پراکنده

که اکنون من گرفتار آن هستم فرصت تتبع بیشتر در این زمینه را ندارم «۱».

لذا به برادران محترم و فضلای جوان توصیه می کنم که بخاطر ابتلاء بسیار زیاد به اینگونه موضوعات به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، کمر همت بسته و به اینگونه

---

(۱)- حضرت استاد در این زمان علاوه بر مرجعیت دینی مسئولیت قائم مقامی رهبری را نیز به عهده داشتند و با توجه به ساده زیستی و روحیه مردمی که از خصایص برجسته ایشان است اقشار مختلف جامعه از وکلا- و وزراء گرفته تا ائمه جمعه و جماعات و طلاب و فضلای حوزه ها به ویژه روستائیان و پا برهنه ها که امید خویش را در ایشان متجلی می دیدند و ایشان نیز درد دل و حرف و سخن آنان را می فهمید، در ساعتهای مختلف شب و روز به ملاقاتشان می شتافتند، و در همین حد تتبع گسترده که بر خواننده محترم پوشیده نیست بسیار ارزشمند و قابل توجه است و اثری است که جز با عنایت الهی و پشتکار و همت والای ایشان حاصل نمی آمد، خداوند به همهٔ ما توفیق ادامه این خدمات را عنایت فرماید. (مقرر)

مسائل اهتمام ورزند و این عناوین را با مصادیق و موضوعات رایج این زمان تطبیق دهند.

و شما ملاحظه می فرمائید که بیشترین کسانی که متعرض این مسأله و عموم مسائل مربوط به دولت و حکومت شده اند. علماء و نویسندگان سنی مذهب بوده اند. و سرّ آن این بوده است که دانشمندان و علمای شیعه همواره در طول زمان به غیر از مدت زمانی کوتاه از حکومت و حاکمیت بر کنار بوده اند، و لیکن منابع ما

برای بررسی این مسائل بسیار غنی است و روایاتی از ائمه طاهرین (ع) که بر اینگونه مسائل دلالت داشته باشد بسیار زیاد است که در خلال اخباری که از آنان به دست ما رسیده می توان بدان دست یافت.

و این زمینه ایست برای پی جوئی و کاوش.

خاتمه: [ویژگیها و شرایط محتسب:]

ابن اخوه در باب اول و باب پنجاه و سوم معالم القربه آداب محتسب و آنچه باینـده و زیبنده اوست را آورده که ما برای کامل شدن بحث و نتیجه گیری بیشتر به اختصار در چند محور یادآور می شویم:

«۱- در باب اول می گویـد: اولین چیزی که بر محتسب واجب است آن است که بدانچه می داند عمل کند و گفتار او مخالف کردارش نباشد. که خداوند متعال در مقام سرزنش بنی اسرائیل می فرماید: «آیا مردم را به نیکوکاری فرا می خوانید و خود را فراموش می کنید؟!» «۱».

و از رسول خدا (ص) نقل شـده که می فرمود: «در شب معراج مردانی را دیـدم که لبهای آنها را قیچی کرده بودنـد از جبرئیل پرسیدم که اینهـا کیاننـد؟ گفت: از سـخن گویـان و خطباء امت تو هسـتند، آنان که مردم را به تقوا و نیکی فراخوانـده و خود عمل نکرده اند» «۲».

و خداوند به نقل از حضرت شعیب که قوم خویش را از کم فروشی در وزن و پیمانه

---

(۱)- أَ تَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ؟

(۲)- رأیت لیله اسری بی رجالا تقرض شـفاهم بالمقاریض فقلت: من هؤلاء یا جبرئیل؟ قال: خطباء امتک الـذین یأمرون الناس بالبر و ینسون انفسهم.

نهی می نموده می فرمایـد: «من نمی خواهم بر خلاف آنچه شـما را از آن نهی می کنم عمل کنم، من تا آنجا که بتوانم هدفی جز اصلاح ندارم»

«۱».

محتسب نباید مصداق قول شاعر باشد که می گوید:

از بد فرا مخوان و خود آن را بجا بیار ننگی بزرگ بر تو بود گر چنین کنی

«۲» البته بدین مضمون در وسائل نیز روایاتی آمده، از آن جمله به سند صحیح از امام صادق (ع) که فرمود: «در روز قیامت بیشترین حسرت بر کسی است که خود دادگری را توصیف کرده ولی با دیگران بر خلاف آن رفتار کرده است» «۳».

در روایت قتیبه اعشی از امام صادق (ع) آمده است:

«در روز قیامت شدیدترین عذاب برای کسی است که دادگری را توصیف کرده ولی بر خلاف آن عمل کرده است» «۴».

و در روایت ابو بصیر، از امام صادق (ع) آمده است که آن حضرت در تفسیر کلام خداوند سبحان «فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ» فرمود:

«ای ابو بصیر اینان کسانی هستند که با زبانهای خویش دادگری را توصیف می کنند ولی بر خلاف آن عمل می کنند» «۵».

۲- آنگاه ابن اخوه می گوید:

همچنین محتسب باید در گفتار و کردارش خدا و خشنودی او را در نظر داشته باشد

---

(۱)- و ما ارید ان اخالفکم الی ما انهاکم عنه، ان ارید الا الاصلاح ما استطعت.

(۲)-

لا تنه عن خلق و تاتی مثله عار علیک اذا فعلت عظیم.

(معالم القربه/ ۱۲ چاپ مصر/ ۵۶)

(۳)- ان من اعظم الناس حسره یوم القیامه من وصف عدلا ثم خالفه الی غیره.

(وسائل ۱۱/ ۲۳۴، ابواب جهاد نفس، باب ۳۸، حدیث ۱)

(۴)- ان من اشد الناس عذابا یوم القیامه من وصف عدلا و عمل بغیره. (وسائل ۱۱/ ۲۳۴، ابواب جهاد نفس، باب ۳۸، حدیث ۳)

(۵)- فی قول اللّه عز و جل: فکبکبوا فیها هم و الغاوون، فقال: یا ابا

بصیر، هم قوم وصفوا عدلا بالسنتهم ثم خالفوه الی غیره. (وسائل ۱۱/ ۲۳۵، ابواب جهاد نفس، باب ۳۸، حدیث ۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۶۵

و نیتش پاک و بی شائبه ریا و تظاهر باشد و در ریاست از ستیزه و مفاخرت با ابنای جنس خود بپرهیزد، تا خداوند جامه قبول بر عمل او بپوشاند و او را موفق بدارد و مهابت و بزرگی او را در دلها استوار کند تا گفته هایش را به گوش قبول بشنوند.

پیغمبر (ص) فرموده است: «هر که خشنودی خدا را در برابر خشم مردم برگزیند، خدا او را از شر آنان نگه می دارد، و هر که رضایت مردم را به خشم پروردگار برگزیند او را به دست مردم سپارد، و هر که میان خود و خداوند نیکی کند، خدا میان او و مردم را نیکو گرداند، و هر که باطن خود را اصلاح کند خداوند ظاهرش را نیکو می دارد و هر که برای آخرت خود کار کند خدا دنیایش را تأمین می کند» «۱».

۳- محتسب را سزاست که آیین رسول خدا (ص) را در مورد کوتاه کردن شارب و پیراستن موهای بغل و عانه و گرفتن ناخن و پاکیزگی و کوتاهی جامه و مشک بر خود زدن و همه سنت ها و مستحبات شرعی، رعایت کند، و پیداست که این وظایف علاوه بر فرایض و دستورات راتبه و روزانه است که باید انجام دهد «۲».

۴- از شرایط محتسب اینست که از اموال مردم چشم برگیرد و پاکدامن باشد و از کسبه و پیشه وران هدیه نپذیرد که این نوعی رشوه باشد، چه رسول خدا (ص) فرمود: «خداوند رشوه دهنده و رشوه گیرنده، هر دو را

لعنت کند» «۳». و نیز پرهیز از قبول هدایا و پاکی و درستی، آبرو و هیبت او را بیشتر نگاه می دارد «۴».

۵- از دیگر ویژگیهای محتسب کم توجهی به وابستگیها و دنیاست، چنانکه از بزرگی نقل کرده اند که گربه ای در خانه داشت و هر روز چیزی از قصاب برای او می گرفت، اتفاقا روزی کار ناپسندی از قصاب مشاهده کرد. به خانه آمد و گربه را بیرون کرد، آنگاه نزد قصاب رفت و بر وی حسبه کرد و وی را از آن کار بازداشت. قصاب گفت: دیگر به گربه تو چیزی نخواهم داد. شیخ گفت: نخست گربه را از خانه بیرون کردم و طمع از تو بریدم آنگاه به حسبه تو پرداختم.

---

(۱)- من ارضی اللّه بسخط الناس کفاه شرهم، و من ارضی الناس بسخط اللّه وکّله الیهم، و من احسن فیما بینه و بین اللّه احسن اللّه فیما بینه و بین الناس، و من اصلح سریرته اصلح اللّه علانیته، و من عمل لآخرته کفاه اللّه امر دنیاه. معالم القربه/ ۱۲ (- چاپ مصر/ ۵۷)

(۲)- معالم القربه/ ۱۳ (چاپ مصر ۵۸).

(۳)- لعن اللّه الراشی و المرتشی.

(۴)- معالم القربه/ ۱۳ (چاپ مصر/ ۵۹).

محتسب باید علاوه بر توجه خود، غلامان و دست یارانش را نیز به شرط مذکور ملتزم کند، زیرا بیشتر تهمت ها از طریق غلامان و دست یاران می باشد» «۱».

۶- محتسب باید در هنگام حسبت نرم گفتار و گشاده رو و خوش خو باشد، چه این روش سبب گرایش دلها و رسیدن به مقصود است. خداوند متعال به پیغمبر خود (ص) فرمود: بدلیل رحمتی که خداوند بر تو داد با آنان نرمش نمودی و

«و اگر بـدزبان و درشـتخو و سـخت دل می بـودی از پیرامـون تو پراکنـده می شدنـد» «۲». و نیز بایـد دانسـت که خشـونت در برخورد، به نافرمانی تشویق می کند، و درشتی در پند، دلها را می رماند.

گوینـد مردی نزد مـأمون آمـد و او را امر بـه معروف و نهی از منکر کرد و در سـخن درشـتی نمـود. مـأمون گفـت: ای فلاـن، خداوند شخصـی را که بهتر از تو بود (حضـرت موسی) به سوی کسی که بدتر از من بود (فرعون) فرستاد و به موسی و هارون گفت:

«با وی به نرمی سخن گوئید شاید بپذیرد یا بترسد» «۳» آنگاه مأمون از وی روی گردانید و به او توجهی نکرد.

و بایـد توجه داشت که «به نرمی بـدان توان رسـید که به درشتی نتوان رسـید» چنانچه رسول خدا (ص) فرمود: «خدا نرم گفتار است و هر نرم گفتاری را دوست دارد، به نرمی، آن بخشد که به درشتی نبخشد» «۴».

از امام صادق (ع) نیز منقول است که فرمود: «کسی می تواند امر به معروف و نهی از منکر کند که در وی سه خصلت باشد:

به آنچه مردم را به آن امر می کنـد عمل کنـد و از آنچه نهی می کند خودداری ورزد. در آنچه امر می کند دادگر و در آنچه نهی می کند دادگر باشد.

در امر نرمش و همراهی داشته باشد. در نهی نیز همراهی داشته باشد «۵».

۷- در باب پنجاه و سوم می نویسد:

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۴ (- چاپ مصر ۵۹).

(۲)- فبما رحمه من اللّه لنت لهم، و لو کنت فظّا غلیظ القلب لانفظّوا من حولك.

(۳)- فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَیِّناً لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی.

(۴)- ان اللّه رفیق یحب کل رفق، یعطی علی الرفق ما لا

یعطی علی التعنیف. معالم القربه/ ۱۴ (چاپ مصر/ ۶۰)

(۵)- انما یأمر بالمعروف و ینهی عن المنکر من کانت فیه ثلاث خصال: عامل بما یأمر به، تارک لما ینهی عنه، عادل فیما یأمر، عادل فیما ینهی، رفیق فیما یأمر، رفیق فیما ینهی. (وسائل ۱۱/ ۴۱۹، ابواب امر و نهی، باب ۱۰، حدیث ۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۶۷

«محتسب باید همواره بازارها را مراقبت کند و هر زمان سوار شود و به بازاریان و فروشندگان و راهها و ترازوها و وزنه ها سرکشی کند و طرز معاش و خوراک و نیز تقلباتی را که می کنند بنگرد، شب یا روز در اوقات مختلف به بازرسی پردازد و این کار را غفلتا انجام دهد. و اگر بازرسی بعضی از دکانها به هنگام روز میسر نباشد در موقع شب مهر زند و بامداد به بازرسی بپردازد. به هنگام بازرسی باید شخصی امین و کاردان و استوار و مقبول القول همراه او باشد، اما جز بدانچه بر خود او آشکار شود اعتماد نکند و نیز بازرسی بازارها را سست نگیرد، چنانچه نقل شده است در روزگار علی بن عیس وزیر، محتسب بغداد، غالبا در خانه خود می نشست. بدو نوشت کار حسبه با پوشیدگی و دوری از مردم سازگار نیست، در بازارها بگرد تا روزی بر تو حلال باشد، بخدا سوگند اگر روزها در خانه بمانی خانه را بر سرت آتش خواهم زد» «۱».

۸- شایسته است که محتسب همواره به حال سوار یا پیاده، مأموران و غلامان و یارانی باندازه احتیاج همراه داشته باشد، زیرا این امر بر احترام و هیبت او می افزاید و در گرفتن حق طلبکاران از بدهکاران وی

را یاری کننـد. اما باید پاکدامن و خویشـتن دار و زیرک و با شـهامت باشـند، و محتسب باید آنان را تربیت و تهذیب کند و به آنان بیاموزد که چگونه نزد او کار کنند و بدهکاران را چگونه تعقیب کنند، و کسی را که نزد وی می آورند سبب جلب را به او نگوینـد تـا برای رهایی خود دلیل نیندیشـد و چون کسـی را با ساز و برگ و وسایل کار بطلبنـد به همان حالتی که او را می یابند جلب کنند.

مأموری که برای احضار کسـی می رود بایـد با مشورت محتسب اقدام کند و به هنگام رفتن با عزم و قوت نفس باشد و خصـم را به سرعت حاضر کند تا بترسد و مرعوب شود و از کار زشت دست بردارد» «۲».

---

(۱)- معالم القربه/ ۲۱۹ (- چاپ مصر/ ۳۲۰).

(۲)- معالم القربه/ ۲۲۰ (- چاپ مصر/ ۳۲۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۶۹

فصل ششم تعزیرات شرعی

اشاره

* عنایت و اهتمام اسلام به اقامهٔ حدود و تعزیرات

* مفهوم لغوی تعزیر

* تعزیر مالی

* میزان تعزیر بدنی و مقدار آن

* نگاهی به راههای اثبات جرم در حدود و تعزیرات

* پنج مسأله قابل توجّه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۷۱

[تعزیرات شرعی در کتب فقها و روایات]

[در ادامه بحث حسبه لازم است مبحث تعزیرات شرعی مورد بررسی قرار گیرد.

البته بحث حدود، مبحث جداگانه ایست که در کتاب حدود مورد بحث قرار گرفته است] «۱»

شیخ طوسی در اواخر کتاب اشربه مبسوط می نویسد «۲»:

«هر کس معصیتی مرتکب گردد که حدی برای آن معصیت تعیین نشده باشد تعزیر می شود، مثل کسی که مالی به اندازه نصاب «۳» را از محلی بدون حفاظ و یا مالی کمتر از حد نصاب را از مکانی با حفاظ سرقت کند، یا با زنی نامحرم بدون دخول وطی کند، یا

---

(۱)- در اینجا ما سعی می کنیم یک راهی بازشود تا ان شاء الله آقایان بتوانند در این زمینه بیشتر تتبع کنند و نوشته هایی که بیشتر متناسب با نیازهای زمان است تألیف و تنظیم نمایند. (الف- م، جلسه ۲۰۵ درس)

(۲)- تا آنجا که این جانب اطلاع دارم، این مبحث (تعزیرات شرعی) همراه با مبحث زندانها، و استخبارات توسط فاضل ارجمند حجه الاسلام علی حجتی کرمانی به فارسی ترجمه شده که مبحث استخبارات آن تحت عنوان «تجسس، استخبارات و اطلاعات» توسط دفتر نمایندگی حضرت امام (قدس سرّه) در کمیته انقلاب اسلامی منتشر گردید، در ترجمه این مبحث نیز ترجمه ایشان مد نظر بوده که بدین وسیله از زحمات ایشان قدردانی و تشکر به عمل می آید. (مقرر)

(۳)- نصاب دزدی برای اقامه حد، یک چهارم دینار است.

یعنی چهار نخود و نیم طلای سکه دار. یا معادل آن در قیمت.- مقرر-

او را ببوسد، یا به کسی دشنام داده یا او را مورد ضرب قرار دهد، در اینگونه موارد امام، آن فرد را تعزیر می کند» «۱».

محقق در باب حدود از کتاب شرایع می گوید:

«هر کس مرتکب فعل حرامی شد یا از امر واجبی سرباز زد، بر امام است که او را تعزیر کند و تعزیر در مورد چنین فردی نباید به اندازه حدود تعیین شده شرعی باشد و تشخیص مقدار آن بر عهده شخص امام است. بنابراین نباید تعزیر فرد آزاد به اندازه حد فرد آزاد و تعزیر برده به میزان حد برده برسد» «۲».

در جواهر نیز آمده است:

«در مورد حکم فوق از نظر نص و فتوا، هیچ اشکال و اختلاف نظری بین علما وجود ندارد» «۳».

علامه حلی در قواعد می نویسد:

«هر کس فعل حرامی را مرتکب شده، یا واجبی را ترک کند بر امام است که به هر اندازه صلاح می داند تا جایی که به اندازه «حد» نرسد او را تعزیر کند، در مورد آزاد کمتر از حد آزاد و در مورد برده کمتر از حد برده» «۴».

بدیهی است که منظور محقق و علامه حلی محرماتی است که درباره آنها حدود معینی تعیین نشده است و برای استدلال بر اصل حکم، علاوه بر وضوح آن و عدم نقل خلاف از جانب فقها- چنانکه از جواهر نقل شد- دلایل زیر نیز دلالت دارند:

الف: سیره رسول اکرم (ص) و علی (ع) چنانکه موارد زیادی را در باب «حسبه» از

---

(۱)- مبسوط ۸/ ۶۹.

(۲)- شرایع ۴/ ۱۶۸. چند روز پیش شنیدم

حاکم شرعی در بروجرد یک نفر را به دویست ضربه شلاق تعزیر کرده است، اصلا حد اکثر «حد» صد ضربه است و دویست ضربه با هیچ یک از فتاوای شیعه منطبق نیست فقط فقه مالکی می گوید بیش از صد ضربه اشکال ندارد و استناد می کند به اینکه عمر به یک نفر سیصد تازیانه زد. از سوی دیگر هیچ یک از فقهای شیعه قائل نیستند که ضربه های شلاق در تعزیر به اندازه «حد» برسد، و چون که حد عبد نصف آزاد است، حد اکثر حد آزاد «صد» و عبد «پنجاه» تازیانه است. (الف- م، ج/ ۱۲۵ درس).

(۳)- جواهر ۴۱/ ۴۴۸.

(۴)- قواعد ۲/ ۲۶۲.

آن دو بزرگواران نقل کردیم که پس از «الغاء خصوصیت» می توانند براهین روشنی برای بحث ما باشند.

ب: اخبار و روایات که از مضمون آن استفاده می گردد جلوگیری از انجام محرمات و لو با دست بر همگان واجب است. چنانچه در خبر جابر از حضرت باقر (ع)- که در مباحث گذشته نیز آن را نقل کردیم- آمده است:

«معصیت را در دلهایتان زشت بشمارید و آن را با زبانهایتان رد کنید و [بوسیله همان نفرت دل و زبان] بر پیشانی مرتکبین آن داغ ننگ بزنید» [یا با چک به صورتهای آنها بکوبید] «۱»

در خبر طولانی دیگری که یحیی طویل از امام صادق (ع) نقل کرده چنین آمده است:

«خداوند زبان را رها و دست را بسته قرار نداد، بلکه اینچنین مقرر فرمود که با هم باز و با هم بسته شوند» «۲».

و در خبر ابن ابی لیلی از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«... آن کس که به وسیله شمشیر با

امری منکر به مقـابله می پردازد تـا دسـتورات الهی حـاکم گردد و کار سـتمگران به پستی گرایـد، او کسـی است که در طریق هدایت قرار گرفته است» «۳»

از امام حسن عسکری (ع) نیز نقل شده است که فرمود:

«هر کس از شما معصیتی را مشاهده کند، در صورت قدرت و توانایی می بایست در عمل، با آن به مقابله برخیزد» «۴».

علاوه بر موارد مذکور، روایات دیگری نیز در این باره از شیعه و سنی نقل شده که

---

(۱)- فانکروا بقلوبکم و الفظوا بالسنتکم و صکّوا بها جباهھم (وسائل ۱۱/ ۴۰۳، ابواب امر و نهی باب ۳، حدیث ۱)

(۲)- مـا جعل الله بسط اللسان و کف الیـد و لکن جعلهما یبسـطان معا و یکفان معا. (وسائل ۱۱/ ۴۰۴ ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۲).

(۳)- و من انکره بالسیف لتکون کلمه الله العلیا و کلمه الظالمین السفلی فذلک الذی اصاب سبیل الهدی.

(وسائل ۱۱/ ۴۰۵، ابواب امر و نهی، باب ۳، حدیث ۸).

(۴)- من رای منکم منکرا فلینکر بیده ان استطاع. (وسائل ۱۱/ ۴۰۷ ابواب امر و نهی باب ۳ حدیث ۱۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۷۴

برای آگاهی بیشتر می توانید به آنها رجوع کنید.

در مبـاحث پیشـین یادآور شـدیم، که اگر امر به معروف و نهی از منکر به مرحله ضـرب و جرح برسـد آیا هر کسـی می تواند عهـده دار اجرای آن شود یـا آن که این مقام مخصوص امام یا فردی منصوب از طرف اوست؟ با اسـتدلالا تی که انجام گرفت پاسخ دادیم که شق دوم به احتیاط نزدیکتر است.

ممکن است گفته شود که این استدلال، خلطی است میان باب امر بمعروف و نهی از منکر با باب تعزیرات،

زیرا نکته مورد نظر در این روایات، در واقع جلوگیری از وقوع معصیت است و هیچ دلالتی بر جواز تعزیر پس از وقوع معصیت ندارد «۱».

ج: روایات مستفیضی است دال بر این مطلب که: خداوند برای هر چیز حدی قرار داده و برای کسی که از این حدود تجاوز کند نیز حدی تعیین کرده است. از جمله این روایات می توان از صحیحه داود بن فرقد «۲» نام برد. وی از امام صادق (ع) و آن حضرت از پیامبر (ص) نقل کرده اند که فرمود:

«خداوند برای هر چیز حدی تعیین نمود و برای هر کسی که از حدی از حدود الهی تجاوز کند نیز حدی قرار داده است» «۳».

همچنین در مرسله ابن رباط از امام صادق (ع) نقل شده که پیامبر (ص) فرمود:

«خدای عز و جل برای هر چیزی حدی تعیین نمود و برای هر کسی که از حدی از حدود خداوند عز و جل تجاوز کند نیز حدی قرار داده است» «۴».

---

(۱)- بعید نیست گفته شود: مفاد بسیاری از روایات نهی از منکر، لزوم برخورد با منکراتی است که توسط افرادی بوقوع پیوسته! البته هدف اصلی از آن جلوگیری از ارتکاب دیگران می باشد. علاوه بر این، روح حاکم بر این روایات همانا تنفر شارع مقدس از منکرات است چه قبل از انجام آنها باشد یا بعد از آن، و نمی توان گفت شارع قبل از انجام منکرات سخت مخالف آن است، ولی پس از انجام آنها بی تفاوت می باشد (مقرر)

(۲)- داود بن فرقد همان ابو یزید است، ابو یزید کنیه اوست (الف- م، ج ۲۰۵ درس).

(۳)- ان الله قد جعل لکل شی ء حدا و جعل لمن تعدّی ذلک

الحد حدا (وسائل ۱۸/ ۳۱۰، ابواب مقدمات حدود باب ۲ حدیث ۱).

(۴)- ان الله عز و جل جعل لكل شـی ء حـدا و جعل علی من تعـدی حدا من حدود الله عز و جل حدا. (وسائل ۱۸/ ۳۱۰، ابواب مقدمات حدود، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۷۵

روایات دیگری نیز در این باره آمده که می توانید به باب دوم از مقدمات حدود کتاب «وسائل الشیعه» مراجعه کنید. و واضح است که منظور از «حد» در این روایـات، اعم از حـد اصـطلاحی است، زیرا حـد مصـطلح جز در مواردی خاص تعیین و ثابت نشده است.

در کتاب معالم القربه آمده است:

«تعزیر، مجـازاتی است که اجرای آن اختصـاص به امـام یـا نـایب او دارد، و در غیر مـوارد حـدود شـرعی و تـادیب جـاری می گردد».

دلیل بر جواز تعزیر روایتی است از پیامبر (ص) که فرمود:

«اگر پیه خرما و خرما که بر درخت است، سرقت شود دست سارق نباید قطع گردد اما اگر خرما چیده شود و به صورت خرمن درآیـد و بهـای آن به میزان یک سپر باشـد، در آن صورت اگر سـرقت شود دست سارق قطع می گردد، و در غیر این صورت بهای خرمای سـرقت شده از سارق اخذ می شود و به عنوان مجازات چند ضـربه شـلاق به او می زنند» «۱». و هر کس مرتکب معصیتی گردد که حد و کفاره ای برای آن مشخص نشده (مانند وطی زن نامحرم بدون دخول در فرج، یا سرقت مالی کمتر از حد نصاب، یا متهم کردن فردی به غیر زنا، یا جنایتی که منجر به قصاص نمی گردد، یا گواهی دروغ و معاصـی دیگری از این قبیل) تعزیر می شود اجرای تعزیر

توسط خلفای راشدین هم روایت شده است، و چون خداوند تنبیه زن ناشزه را جایز شمرده، از اینرو ما سایر معاصی را بنابر صلاحدید امام یا نائب او بر این مورد قیاس می کنیم» «۲».

یادآور می شویم که روایت نقل شده از کتاب معالم القربه، در مورد خاص بوده و نمی توان حکم آن و نیز حکم تنبیه زن ناشزه را به موارد دیگر تسری داد زیرا قیاس از نظر ما (فقهاء شیعه) در استنباط حکم شرعی، حجیت ندارد؛ ولی اگر مقصود مؤلف کتاب معالم القربه از ذکر این دو مورد (بعنوان مثال) همه روایاتی باشد که در موارد مختلف وارد شده اند، مانند روایات وارده درباره تعزیر کسی که به دیگری دشنام داده یا

---

(۱)- لا قطع فی ثمر و لا كثر حتی یؤویه الجرین فاذا آواه الجرین و بلغ ثمنه ثمن المجنّ ففیه القطع و ان كان دون ذلک ففیه غرم مثله و جلدات نكالا.

(۲)- معالم القربه ۱۹۰- ۱۹۱ (چاپ مصر/ ۲۸۴) باب پنجاهم.

مسخره کرده و یا به او چیزی نسبت داده که در او وجود ندارد «۱» آن هم با الغاء قید خصوصیت و تنقیح مناط قطعی، استدلال به این روایت مانعی ندارد و می توان آن را در این مقام به عنوان دلیل چهارم بشمار آورد.

ابن اثیر در کتاب نهایه می نویسد:

«در حدیث مربوط به باب حدود: لا قطع فی ثمر حتی یؤویه الجرین، جرین نام محلی است که خرما را در آنجا خشک می کنند و جمع آن «جرن» است» «۲».

باز در همان کتاب آمده:

«کثر (با دو فتحه) به پیه خرما که در وسط درخت است اطلاق می شود» «۳».

این حدیث

از طرق ما (شیعه امامیه) نیز نقل شده است، در وسائل از سکونی از امام صادق (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است که فرمود: «لا قطع فی ثمر و لا کثر» و کثر همان پیه درخت خرما است «۴».

اینک با توجه به مطالبی که گفته شد، به جهاتی از مسأله که بررسی آن ضروری به نظر می رسد می پردازیم:

جهت نخست: عنایت اسلام به اقامه حدود و تعزیرات:

واضح است که اداره امور جامعه و حفظ نظام و برقراری امنیت راهها و اقامه عدل و قسط در کشور منوط بر تعیین حد و مرز برای آزادی ها و وضع قوانین و مقررات و

---

(۱)- ر، ک، وسائل ۱۸/ ۴۵۲- ۴۵۴، ابواب حد قذف باب ۱۹.

(۲)- نهایه ۱/ ۲۶۳.

(۳)- نهایه ۴/ ۱۵۲. ما آن وقت که در طبس تبعید بودیم گاهی از اینها برای ما سوغاتی می آوردند، از وسط درخت خرمای سبز بدست می آید، و در بازار با کارد قطعه قطعه می کنند و می فروشند. (الف- م ج/ ۲۰۵ درس).

(۴)- وسائل ۱۸/ ۵۱۷ ابواب حد سرقت، باب ۲۳، حدیث ۳).

تادیب متخلفان و مجرمان است زیرا اگر عناصر فاسد از مجازات و خواری های آن بیم نداشته باشند، برای جان و مال و ناموس مردم حرمتی باقی نمی ماند و در نتیجه امور زندگی دستخوش اختلال و از هم گسیختگی شده و بی نظمی و آشفتگی همه جا را فرا خواهد گرفت.

روش متفکران بشر در هر عصر و زمان همواره بر اساس وضع قوانین و مشخص نمودن چارچوب آزادیها و نیز سیاست و تادیب متخلفان مبتنی بوده و این امری است که در هر نظام و جامعه ای از آن گریزی نیست اسلام نیز

به فراخور جامعیت خود در پاسخگویی به نیازهای دنیوی و اخروی انسان و به عنوان تضمین کننده مصالح او در هر دو جهان، به این مسأله توجه بیشتری از خود نشان داده است.

خداوند متعال در این باره می فرماید:

«ما رسولان خود را با دلیلهای آشکار فرستادیم، و با آنان کتاب و میزان فرود آوردیم تا مردم به اقامه قسط برخیزند و آهن را فرو فرستادیم که در آن نیرویی سخت و منافعی است برای مردم تا بدین وسیله خداوند یاران خود و پیامبرانش را بشناسد و براستی که خدا توانا و بزرگ است» «۱».

بنابراین تمام مذاهب آسمانی، متکفل اموری هستند که در جهت مصالح مردم قرار دارد که آخرین این ادیان، دین پیامبر (ص) است. بنا بر آیه یاد شده، خداوند آهن و سلاح را به منزله عامل تضمین کننده فرامین و مقررات و اقامه قسط و عدل و یاری کردن پیامبران و بسط و گسترش احکام خود قرار داده است.

در خبر است که عبد الرحمن بن حجاج از حضرت ابو ابراهیم- موسی بن جعفر (ع)- نقل کرده که آن حضرت درباره آیه «یُحْیِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها»* فرمود: منظور زنده کردن زمین با آب باران نیست بلکه برانگیختن مردانی است که عدالت را احیاء می کنند و زمین به خاطر احیای عدالت، زنده می گردد و جز این نیست که اقامه حدود

---

(۱)- لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ لِیَعْلَمَ اللّهُ مَنْ یَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیْبِ إِنَّ اللّهَ قَوِیٌّ عَزِیزٌ. حدید/ ۲۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۷۸

الهی در زمین به مراتب

سودمندتر از بارانی است که چهل روز ببارد «۱».

بدین مضمون روایات مستفیضه دیگری نیز وارد شده که می توان به وسائل الشیعه مراجعه نمود.

قبلاـ نیز حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: خداوند برای هر چیزی حدی معین کرده و برای کسانی که از این حد تجاوز کنند نیز حدی قرار داده است «۲».

از ظاهر روایات و اخبار و همچنین فتاوی علما اینچنین بر می آید که اقامه حدود بحسب طبع واجب بوده و تعطیل آن جایز نیست، از جمله در روایت میثم از امام علی (ع) آمده است:

«ای محمد هر کس حدی از حدود مرا تعطیل کند، با من به دشمنی برخاسته و بدین وسیله ضدیت مرا خواستار شده است «۳»». و نیز هنگامی که ام سلمه نزد پیامبر (ص) به شفاعت از کنیز خود- که دزدی کرده بود- برخاست، آن حضرت خطاب به او چنین فرمود:

«ای ام سلمه این حدی است از حدود الهی که نباید ضایع گردد. سپس فرمان داد تا دست کنیز را قطع کنند «۴»».

در صحیحه حلبی از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

«در کتاب حضرت علی (ع) ذکر شده که وی با تمام تازیانه یا نصف و یا قسمتی از

---

(۱)- عن ابی ابراهیم (ع) فی قول الله عز و جل یحیی الارض بعد موتها، قال: لیس یحییها بالقطر و لکن یبعث الله رجالا فیحیون العدل فتحیی الارض لاحیاء العدل و لاقامه الحد للّه انفع فی الارض من مطر اربعین صباحا.

(وسائل ۱۸/ ۳۰۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱ حدیث ۳ و ...)

(۲)- ان اللّه قد جعل لکلّ شی ء حدا و جعل لمن تعدی ذلک الحد حدا (وسائل ۱۸/

۳۱۰، ابواب مقدمات حدود، باب ۲، حدیث ۱).

(۳)- یا محمد من عطّل حدا من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مضادتی. (وسائل ۱۸/ ۳۰۹، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۶).

(۴)- یا ام سلمه هذا حد من حدود الله لا یضیع، فقطعها رسول الله (ص). (وسائل ۱۸/ ۲۳۲، ابواب مقدمات حدود باب ۲۰ حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۷۹

آن اجرای حد می فرمود و حتی هنگامی که پسر یا دختر خردسال غیر ممیزی را نزد او می آوردند، آن حضرت اجرای حدی از حدود الهی را تعطیل نمی کرد.

سؤال شد: علی (ع) چگونه قسمتی از تازیانه را می زد؟ امام (ع) فرمود: آن حضرت وسط تازیانه یا یک سوم آن را بدست می گرفت سپس به تناسب سن متخلفان، آنان را تنبیه می فرمود و به این وسیله در اجرای هیچ حدی از حدود الهی کوتاهی نمی کرد «۱»».

در سنن ابو داود به سند خود از عبد الله بن عمرو بن عاص از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود:

«حدود را در میان خود تقاضای گذشت کنید و (بدانید) هر حدی که به من رسیده واجب است «۲»». [یعنی اگر پیش من به عنوان حاکم اسلام ثابت شد اجراء می شود].

و روایات دیگری از این قبیل که می توان بدان مراجعه نمود.

البته در صورتی که مجرم پیش از اقامه بینه از کرده خود توبه کند حد از او ساقط می شود و یا اگر اثبات جرم با اقرار مجرم باشد نه با اقامه بینه، امام می تواند از جرم او درگذرد و یا آنکه بنا بر قول دیگری امام مطلقا حق دارد از اجرای حدود در اینگونه موارد چشم پوشی نماید.

ما در مباحث آینده در

این باره گفتگوی کوتاهی خواهیم داشت و بحث مفصل آن را به کتاب حدود احاله می کنیم.

تمام مطالبی که تا اینجا عنوان گردید همه مربوط به حدود اصطلاحی بود اما در باره تعزیرات، پرسش اینست که آیا اجرای تعزیرات واجب بوده یا بسته به اختیار امام

---

(۱)- ان فی کتاب علی (ع) انه کان یضرب بالسوط، و ینصف السوط، و یبعضه فی الحدود، و کان اذا اتی بغلام و جاریه لم یدرکا لا یبطل حدا من حدود الله- عز و جل- قیل له: و کیف کان یضرب؟ قال: کان یأخذ السوط بیده من وسطه او من ثلثه ثم یضرب به علی قدر اسنانهم، و لا یبطل حدا من حدود الله- عز و جل- (وسائل ۱۸/ ۳۰۷، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۱).

(۲)- تعافوا الحدود فیما بینکم. فما بلغنی من حد فقد وجب. (سنن ابی داود ۲/ ۴۴۶، کتاب الحدود، باب العفو عن الحدود ما لم تبلغ السلطان).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۸۰

است، یا آنکه شق سومی است؟ در مسأله دیدگاههای متفاوتی وجود دارد:

شیخ طوسی در باب «اشربه» از کتاب خلاف (مسأله ۱۳) می گوید:

«تعزیر از اختیارات امام است و در این نکته اختلاف نظری نیست، اگر امام دانست که برای جلوگیری از جرم مجرم هیچ چیز جز تعزیر مصلحت نیست نباید از تعزیر وی صرف نظر کند. ولی اگر دانست که با جایگزین کردن روشهای دیگری به جای تعزیر مانند شماتت و سخت گیری ها استفاده مطلوب حاصل می شود، می تواند با بکار بردن این روشها از اجرای تعزیر چشم پوشی کند در حالی که اگر بخواهد می تواند تعزیر را نیز جاری نماید. این نظریه از جانب ابو حنیفه

هم عنوان شده است.

شافعی در این باره می گوید: امام در هر حال مختار است و دلیل ما- شیخ طوسی- بر این امر ظواهر اخبار و روایاتی است که به اجرای حدود فرمان می دهند و این خود مقتضی وجوب تعزیر می باشد» «۱».

بازهم ایشان در اواخر باب «اشربه» از کتاب مبسوط می گوید:

«تعزیر مجرم به امام محول شده بدان گونه که اگر خواست اجرای تعزیر می کند و اگر نخواست چشم پوشی می نماید. برای او فرقی نمی کند که بتوان مجرم را بوسیله غیر تعزیر منع کرد یا نه. برخی قائلند که اگر امام دانست به غیر از تعزیر می توان مانع مجرم گردید، میان اقامه تعزیر و ترک آن مخیر است ولی اگر برای امام ثابت شد که جز تعزیر روش دیگری مانع مجرم نمی گردد بر اوست که مجرم را تعزیر کند و این حکم مطابق با احتیاط است» «۲».

از سخن شیخ چنین بدست می آید که تعزیر در نظر ایشان تنها اختصاص به زدن دارد و سخت گیری و تعنیف از مصادیق آن محسوب نمی شود. از ظاهر عباراتی که در ابتدای بحث از شرایع و قواعد نقل شد نیز چنین مستفاد می گردد که بر تعیین- ضرب- و وجوب اجرای تعزیر دلالت ندارند، زیرا کلمه: «للامام» یعنی «امام اختیار دارد» را بکار برده بودند.

ابن قدامه در کتاب مغنی آورده است:

«تعزیر در موارد معین شده، در صورت تجویز امام واجب است. مالک و ابو حنیفه

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۲۳.

(۲)- مبسوط ۸/ ۶۹.

هم این عقیده را دارند لکن شافعی می گوید: تعزیر واجب نیست، به این دلیل که مردی نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: با زنی برخورد کرده ام

و از او کمتر از حد دخول بهره برده ام.

پیامبر (ص) به او فرمود: آیا با ما نماز گزارده ای؟ گفت: آری، سپس پیامبر (ص) این آیه را برای او خوانـد که: إِنَّ الْحَسَنٰاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئٰاتِ. همچنین آن حضـرت درباره انصار فرمود: نیکوکاران انصار را پـذیرا باشـید و از بدکاران آنان در درگذرید» «۱».

امـا از بسـیاری از اخبـار وارده و سـخنان علماء درباره تعزیرات فهمیـده می شود که تعزیر در موارد خاص خودش بـدوا و طبعا واجب است. اگر چه در صورت توبـۀ مجرم، قبـل از اقـامه بیّنه تعزیر ساقـط می شود و اگر بـا اقرار به ارتکـاب گنـاه نزد حاکم ثابت شود حاکم می تواند از تعزیر وی صرف نظر نماید. آنچنان که گفتیم در حد نیز چنین مسئله ای وجود دارد.

تعبیراتی که در این رابطه وارد شده چنین است:

«تعزیر کرد» یا «تعزیر می کنـد» «تادیب کرد یا می کنـد» «زد یا به عنوان تعزیر می زند» یا «او باید تعزیر شود» یا «تازیانه بخورد یـا می خـورد» و یـا الفـاظ فراوان دیگری بر این مضـمون، می بینیم که اگر چه همه به صورت «خـبر» ذکر شـده و لکن از آنها مفهوم امر استنباط می گردد و در جای خود ثابت شده تعبیرات خبری در ادای مفهوم وجوب از قوت و تأکید بیشتری نسبت به عبارت امری برخوردار هسـتند. زیرا چنین عباراتی مبتنی بر فرض تحقق امر و تاثیر آن در مأمور است و نشان می دهد که عمل خواسـته شـده از مـأمور در خارج لباس تحقق پوشـیده و بـدین وسـیله از آن به لفظ خبری یاد می گردد، مگر اینکه گفته شود تعزیر غیر، چون تصرف در سلطه وی می باشد و این تصرف بالطبع حرام است بنابراین مفهوم

امر و مشابه آن در چنین موردی، بر رفع ممنوعیت از تصرف در این سلطه دلالت می کند و هیچ گونه دلالتی بر وجوب ندارد «۲». در اینجا نکته ایست درخور تأمل.

---

(۱)- اقبلوا من محسنهم و تجاوزوا عن مسیئهم. (مغنی ۱۰/ ۳۴۸).

(۲)- یعنی اصل اوّلی این است که مجازات انسانی با اصل مسلم «الناس مسلطون علی انفسهم ...» منافات داشته و حرام می باشد، و امر مستفاد از اخبار باب تعزیرات، تنها حرمت تصرف مزبور را در این موارد بر می دارد، اما هیچ گونه دلالتی بر لزوم و وجوب تعزیر ندارد. (مقرر)

بعضی از فقهای ما نیز لفظ وجوب را به کار برده اند و ظاهرا مراد آنان از بکار بردن این لفظ معنای اصطلاحی آن بوده و حمل اقوال آنان بر وجوب لغوی، یعنی «ثبوت»، خلاف ظاهر است.

در کتاب غنیه چنین آمده است:

«فصل: بدان که اجرای تعزیر واجب است در مورد افعال قبیح، و کوتاهی و اخلال در واجباتی که شارع مقدس برای آنها حدی تعیین نکرده و یا آنکه حدی برای آنها معین نموده ولی شروط اقامه آن تکمیل نشده است. نظیر آنچه برای مقدمات عمل زنا و لواط، مانند خوابیدن در زیر یک لحاف و چسبیدن به یکدیگر و بوسیدن و ... ثابت می گردد» «۱».

در آخر کتاب «حدود» تحریر آمده است:

«تعزیر در مورد هر گناهی جاری می گردد که حدی برای آن تعیین نشده باشد، مانند وطی همسر در حال حیض یا وطی زن نامحرم بدون دخول و ... و تعزیر به صورت زدن، حبس یا توبیخ کردن- بدون قطع عضو و نیز بدون وارد کردن جرح و لطمه ای در بدن- و یا

گرفتن جریمه مالی جاری می شود. تعزیر در مواردی که شارع تعیین کرده واجب است و اگر مجرم در حال اجرای تعزیر از دنیا برود، کسی ضامن آن نیست» «۲»

از ظاهر کلام این دو شخصیت چنین مستفاد می گردد که اجرای تعزیر، مانند اجرای حد واجب است.

البته علامه حلی معتقد است که تعزیر تنها منحصر به زدن نیست بلکه شامل حبس و توبیخ هم می گردد و ما به زودی در این باره بحث خواهیم کرد.

در مورد وجوب تعزیر، علاوه بر آنچه گذشت می توان از صحیحه حلبی که پیش از این ذکر شد نیز استفاده نمود، چون منظور از حد در این حدیث- به قرینه ذکر پسر بچه و دختر بچه غیر ممیز- شامل تعزیر نیز باید بشود زیرا می دانیم که در مورد آن دو تعزیر جاری می گردد نه حد مصطلح و بلکه نکته مذکور در مورد حدیث میثم که قبلا بیان

---

(۱)- جوامع الفقهیه/ ۵۶۲.

(۲)- تحریر الاحکام ۲/ ۲۳۹.

شد، نیز صدق می کند زیرا اطلاق لفظ حد به معنای اعم آن، در روایات و اخبار و عبارات نقل شده از ائمه و علما بسیار به کار رفته است.

بلی عایشه از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود: از خطاها و لغزشهای افراد محترم درگذرید مگر حدود که اجرای آن واجب است. «۱»

در کتاب دعائم الاسلام نیز از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: «در موارد شبهه از اجرای حدود خودداری کنید و از لغزشهای افراد محترم درگذرید مگر در مورد جاری کردن حدی از حدود خداوند» «۲».

شاید بتوان از این حدیث فرق میان حدود و تعزیرات را در وجوب اجرا یا عدم

وجوب آن فهمید، اما بر فرض صحت حدیث، شاید مراد از حدود در این روایت، عام بوده و شامل تعزیرات نیز بشود بنابراین منظور حدیث اینست که اگر چه مردم در وجوب اجرای حدود و تعزیرات یکسان هستند لکن پس از اجرای آن شایسته است بین افراد محترم و غیر محترم، در چگونگی برخورد و معاشرت و طرد آنان و یا جذب ایشان و اظهار دوستی و مودت با آنها تفاوت قائل شد. در تأیید این مطلب در نهج البلاغه آمده است: «از لغزشهای جوانمرادان درگذرید زیرا کسی از آنان نمی لغزد مگر آنکه دست خداوند در دست اوست و او را بلند می کند» «۳»

نظیر این روایت در غرر و درر «۴» نیز آمده است ولی در این حدیث حدود، استثنا نشده است.

در کتاب تحف العقول از پیامبر (ص) روایت شده است که: «از خطاهای مصیبت

---

(۱)- اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم الا الحدود. (سنن ابی داود ۲/ ۴۴۶ کتاب الحدود باب حد کسانی که در مورد آنان شفاعت پذیرفته است).

(۲)- ادرءوا الحدود بالشبهات، و اقیلوا الکرام عثراتهم الا فی حد من حدود الله. (دعائم الاسلام، ۲/ ۴۶۵، کتاب الحدود، فصل ۵، حدیث ۱۶۴۹).

(۳)- اقیلوا ذوی المروءات عثراتهم، فما یعثر منهم عاثر الا و ید الله بیده یرفعه. (نهج البلاغه فیض/ ۱۰۹۵، لح/ ۴۷۱، حکمت/ ۲۰).

(۴)- غرر و درر ۲/ ۲۶۰، حدیث ۲۵۵۰).

دیدگان چشم پوشی کنید» «۱».

با توجه به بیانات فوق روشن می شود که امام می تواند درباره برخی از حقوق الهی که در مورد آنها حد خاصی معین نشده، در صورت مصلحت و نیز در حالی که منجر به تجری متخلف

نگردد، از اجرای تعزیر چشم پوشی کند و می توان این نکته را از اطلاق آیات و روایات فراوانی که در خصوص عفو و اغماض از خطاها وارد شده، استنباط کرد.

ما نیز در جهت دهم از این جهات به بحث و گفتگو درباره آن خواهیم پرداخت.

جهت دوم: گسترش حکم تعزیر بر گناهان صغیره و کبیره

ظاهر عبارات کتابهای مبسوط، شرایع و قواعد بیانگر کلی بودن حکم مجازات در مورد هر عمل حرام، اعم از صغیره یا کبیره است. اما در کتاب جواهر آمده است:

«برخی گفته اند اجرای تعزیر مختص به گناهان کبیره است. بنابراین کسی که از گناهان کبیره اجتناب کند بر انجام گناه صغیره، تعزیر نمی گردد چون اجتناب از گناهان کبیره، از بین برنده گناهان صغیره است. اما اگر کسی از انجام گناه کبیره خودداری نورزد، بخاطر گناهان صغیره ای که مرتکب شده، تعزیر می گردد» «۲».

بی تردید نظر مرحوم صاحب جواهر در زمینه فوق به آیه شریفه ذیل می باشد:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً «۳»- اگر از گناهان کبیره ای که از آن نهی شده اید دوری گزینید از گناهان شما می گذریم و شما را در مقام با شرافتی وارد می کنیم».

اگر بگویند: چون تعزیر در گناهان صغیره، با وجود اجتناب از گناهان کبیره ثابت نشده، بنابراین می توان مطلقا قائل به عدم تعزیر در اینگونه موارد شد. زیرا کسی قائل به تفاوت میان گناه صغیره در صورت اجتناب از گناه کبیره یا عدم آن نشده است. [پس

---

(۱)- اقیلوا ذوی الهناه عثراتهم. (تحف العقول/ ۵۸).

(۲)- جواهر ۴۱/ ۴۴۸.

(۳)- نساء (۴)/ ۳۱.

چیزی شبیه اجماع هست].

پاسخ می دهیم: اولا: تا زمانی که اجماع بر عدم تفاوت میان این دو معلوم

و ثابت نشود، هیچ دلیلی بر حجیت این گفته، یعنی عدم قول به تفاوت بین این دو وجود نخواهد داشت «۱» از این گذشته، این مسأله در گفته ها و نوشته های قدمای اصحاب ما (فقهای شیعه) هم عنوان نشده تا بتوان از آن چنین اجماعی را احراز نمود.

ولی در اینجا اشکال در اصل اختصاص تعزیر به گناهان کبیره می باشد. زیرا فرض آن است که گناه صغیره نیز حرام و مبغوض شرعی است و آیه مورد استدلال هم بر چشم پوشی و عفو گناه صغیره در آخرت دلالت می کند، پس با جواز تعزیر در مورد انجام گناهان صغیره منافاتی ندارد. زیرا تعزیر خود وسیله ای است برای جلوگیری مجرم از تکرار گناه و هشداری است به دیگران که مرتکب گناه نگردند و شمول و عموم قول پیامبر (ص) که فرمود: «خدا برای هر چیز حدی قرار داده و برای کسانی که از این حد تجاوز کنند نیز حدی معین کرده است» «۲» نیز دلالت بر عدم اختصاص تعزیر به گناهان کبیره می کند.

جهت سوم: مفهوم لغوی تعزیر:

۱- در صحاح ذیل لغت تعزیر آمده است:

تعزیر به معنای تعظیم و توقیر است و به مفهوم تادیب نیز بکار رفته است. از این رو به تنبیه (زدن) کمتر از حد نیز، تعزیر گفته می شود. «۳»

---

(۱)- به اصطلاح فقهی ما در اینجا «قول به عدم فصل» می خواهیم و «عدم قول به فصل» بین صغیره و کبیره کافی نیست. (مقرر)

(۲)- ان الله قد جعل لکل شی ء حدا و جعل لمن تعدی ذلک الحد حدا. (وسائل ۱۸/ ۳۱۰، ابواب مقدمات حدود، باب ۲، حدیث ۱).

(۳)- صحاح اللغه ۲/ ۷۴۴.

۲- در قاموس آمده

است:

«العزر» یعنی ملامت و سرزنش: عزره یعزره و عزّروه، التعزیر: زدن و تنبیه کمتر از حد یا زدن بسیار شدید می باشد به معنای تفخیم و تعظیم که ضد ملامت و سرزنش است نیز آمده است «۱».

۳- در لسان العرب ذیل واژه تعزیر می گوید:

العزر یعنی سرزنش و ملامت، و عزره یعزره عزرا و عزّره: وی را رد کرد، از کاری بازداشت، و «العزر و التعزیر» به مفهوم تنبیه کمتر از حد است، زیرا تعزیر باعث جلوگیری مجرم از ارتکاب به گناه می شود ... برخی گویند تعزیر شدیدترین نوع تنبیه است. و «عزره»: ضربه ذلک الضرب او را با شدیدترین نوع زدن، تنبیه کرده است.

العزر به معنای جلوگیری کردن و نیز به معنای بازداشتن و پای بند کردن به دیانت و واداشتن به انجام فرایض و احکام به کار رفته است. اصل تعزیر به معنای «تادیب» است و لذا به تنبیه کمتر از حد «تعزیر» گویند. چون این نیز نوعی ادب کردن است.

واژه «تعزیر» از اضداد بوده و به معنای تفخیم و تعظیم نیز به کار رفته است «۲».

۴- راغب در مفردات گوید:

«تعزیر به مفهوم نصرت و یاری کردن همراه با احترام می باشد. در قرآن آمده است: «وَ تُعَزِّرُوهُ وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ» و نیز: تعزیر، تنبیهی کمتر از حد می باشد که مرجع این معنا همان معنای اول است، زیرا هدف از اجرای این نوع تنبیه در واقع تادیب بوده که نوعی یاری محسوب می شود. درحالی که معنای اول، یاری کردن به وسیله از بین بردن عناصری است که به او زیان می رساند.

و معنای دوم یاری کردن فرد است با منع فرد از نزدیک شدن به عوامل زیانبخش.

پس جدا کردن فرد

از چیزی که به او ضرر می رساند نوعی یاری محسوب می شود و پیامبر (ص) هم با در نظر داشتن این معنا فرموده است:

«برادرت را خواه ظالم و خواه مظلوم یاری کن. سؤال شد: اگر مظلوم باشد او را یاری می کنم ولی اگر ظالم باشد او را چگونه یاری دهم؟ فرمود: «او را از ستم کردن باز

---

(۱)- قاموس / ۲۷۸.

(۲)- لسان العرب ۴/ ۵۶۱- ۵۶۲.

دار» «۱».

۵- ابن اثیر در نهایه می گوید:

«تعزیر عبارتست از یاری کردن و توقیر و احترام فرد به طور مستمر و اصل تعزیر جلوگیری و بازداشتن است. اگر به کسی کمك شود در واقع مانند آنست که دشمنان وی از او رفع شده و با توجه به این معنا به تادیبی که کمتر از حد است، تعزیر نام داده اند، زیرا تعزیر باعث می شود که مجرم گرد گناه نگردد» «۲».

۶- محقق حلی در شرایع آورده است:

«تمام گناهانی که مجازاتهای معین شده دارد از سوی شرع «حد» نامیده می شود و آنهایی که مجازاتهای معین شده ندارند را «تعزیر» می گویند «۳».»

روشن است که در عبارت ایشان مسامحه ای وجود دارد، زیرا حد و تعزیر دو اسم برای نفس عقوبت و مجازات می باشند، نه اسم برای کاری که در آن عقوبت و مجازات است.

۷- در مسالك آمده است:

«تعزیر از نظر لغت تادیب و در شرع: مجازات یا اهانتی است که غالبا در شرع مقدار آن تعیین نشده است» «۴».

ذکر کلمه «غالبا» در عبارت فوق بدین جهت است که این تعریف شامل گناهانی که احیانا مجازات آنها مشخص شده نیز بشود مانند مباشرت مرد با همسر روزه دار خود یا وطی حیوانات

که در شرع ۲۵ ضربه تازیانه برای آنها قرار داده شده است.

۸- ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیه آورده است:

«تعزیر تنبیهی است برای گناهانی که در شرع، حدی برای آنها تعیین نشده و اختلاف مقدار آن بسته به نوع گناه و حالت مجرم است» «۵».

---

(۱)- مفردات راغب/ ۳۴۵.

(۲)- نهایه ۳/ ۲۲۸.

(۳)- شرایع ۴/ ۱۴۷.

(۴)- مسالک ۲/ ۴۲۳.

(۵)- احکام سلطانیه/ ۲۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۸۸

همین تعریف در کتاب الاحکام السلطانیه تألیف ابو یعلی فراء نیز آمده است» «۱».

۹- در کتاب معالم القربه در تعریف تعزیر چنین آمده است:

«تعزیر اسمی است که به فعل امام یا نایب او در غیر حدود شرعی اختصاص دارد و به معنای تادیب است ... تنبیه زوجه توسط شوهر و دانش آموز توسط معلم تادیب نامیده می شود. اصل تعزیر «العزر» به معنای جلوگیری و بازداشتن بوده و از نوع اسامی متضاد است. از اینرو به یاری کردن هم تعزیر گویند زیرا با یاری کردن، دشمن دور می شود و خدای متعال در آیه شریفه وَ تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ «۲»، به همین معنا اشاره فرموده است» «۳».

۱۰- ابن قدامه حنبلی در کتاب مغنی می نویسد:

«تعزیر مجازات شرعی است که در خصوص گناهانی که حد شرعی برای آنها تعیین نشده، اجرا می گردد ... اصل تعزیر، بازداشتن است و با توجه به همین نکته به معنای کمک کردن هم بکار می رود، زیرا بدین وسیله از آزار دشمنان جلوگیری بعمل می آید» «۴».

چنانکه ملاحظه می شود، ظاهر بیشتر اقوال لغویین و فقهای عامه و خاصه اینست که تعزیر را به تنبیه و مجازات بدنی اختصاص می دهند. و ممکن است بتوان با استفاده از سخنان برخی از آنان تعزیر را

در موارد دیگری از قبیل اهانت، تهدید، توبیخ و مانند آنها نیز عمومیت داد. بزودی تفصیل این بحث را می آوریم.

جهت چهارم: آیا مراد از تعزیر، زدن و به درد آوردن است، یا مطلق تادیب؟

اشاره

در قسمت پیشین (جهت سوم) از طریق سخنان لغویون پی بردیم که کلمات

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۲۷۹.

(۲)- فتح/ ۹. همه آیه شریفه چنین است: لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا- یعنی: تا به خدا و رسول او ایمان آورید و او را تقویت کنید و بزرگ دارید و بامداد و شبانگاه او را تسبیح گوئید ... شأن نزول این آیه شریفه بیعت تاریخی رضوان است در ماجرای صلح حدیبیه. (مقرر).

(۳)- معالم القربه/ ۱۹۰- ۱۹۱ (چاپ مصر/ ۲۸۴) باب ۵۰ فصل «التعازیر».

(۴)- مغنی ۱۰/ ۳۴۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۸۹

«العزر» و «التعزیر» به معنای احترام کردن، جلوگیری نمودن، بازگرداندن، سرزنش کردن، تادیب و توقیف بکار رفته است. از جمله در صحاح گفته شده بود که: «تعزیر:

ادب کردن است. و از همین بابت به تنبیه کمتر از حد، «تعزیر» اطلاق می شود.

«همچنین از لسان العرب نقل کردیم که: العزر و التعزیر، تنبیه کمتر از حد است که برای جلوگیری از تکرار جرم اجرا می شود ... اصل تعزیر تادیب است و بدین خاطر به تنبیه کمتر از حد، که همان تادیب است، تعزیر اطلاق می شود.

از دقت و تتبع در اکثر کلمات اهل لغت معلوم می شود که لفظ تعزیر برای مجرد «زدن» وضع نشده بلکه این واژه بحسب وضع به مفهوم منع و تادیب و مانند آن می باشد و علت استعمال آن در مفهوم «زدن» بخاطر آنست که زدن یکی از مصادیق معنایی است که این لفظ برای آن وضع شده

است.

آری از اکثر کلمات فقها چنین بر می آید که تعزیر به معنای «زدن»، کمتر از حد است، که این معنا از جانب برخی از لغویون همچون صاحب قاموس نیز مورد اشاره قرار گرفته بود و چه بسا امروزه در عرف هم از استعمال کلمه تعزیر همین معنا فهمیده شود اما از سخنان برخی از فقها خصوصا فقهای اهل سنت، چنین مستفاد می شود که لفظ تعزیر از نظر اصطلاحی هم دارای مفهوم مطلقی است که بوسیله آن منع و تادیب محقق گردد، بنابراین معنا، واژه تعزیر شامل توبیخ، تهدید، حبس و مجازات مالی نیز می گردد.

بنابراین در مفهوم تعزیر، نقلی صورت نگرفته و نیز نمی توان آن را از موارد حقیقت شرعیه «۱» محسوب داشت بلکه در اینجا نفس مفهوم لغوی بطور عموم مورد نظر است. و زدن هم جز مصداقی شایع از جمله مصادیق آن نیست و شاید علت انتخاب مصداق زدن از میان دیگر مصادیق متعدد تعزیر، بخاطر شدت تاثیر و نفع عام و مورد انتظار و قابل دسترسی آن نسبت به مصادیق دیگر این لغت باشد. همینطور از بعضی اقوال نیز معلوم

---

(۱)- حقیقت شرعیه به الفاظ و موضوعاتی گفته می شود که در شرع برای معانی خاصی تعیین شده اند، مانند نماز، روزه، حج و نظائر آن و در واقع، شارع مقدس استعمال این الفاظ را در معانی خاصی، حقیقت قرار داده است. مقرر-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹۰

می شود که مراد از این لفظ (تعزیر) خصوص زدن است ولی نه اینکه انتخاب آن الزامی باشد بلکه از نظر رتبه پس از اجرای مصادیق دیگری همچون توبیخ، روی برگرداندن و مانند آن جای دارد. بنابراین

تا زمانی که عدم تاثیر مصادیق دیگر ثابت نشود نوبت به زدن نمی رسد.

بهر ترتیب برای این سؤال که آیا برای تادیب مجرم، زدن و تنبیه بدنی مطلق، متعین می باشد یا آنکه زدن مشروط بر عدم اعتنای مجرم به نهی و توبیخ و تهدید و راندن و ... می باشد و یا آنکه امام میان زدن و غیر آن مخیر است، اقوال مختلفی از جانب علما اظهار شده است. از ظاهر کلمات فقها و عباراتی که قبلا از کتابهای شرایع و قواعد نقل کردیم، نظریه اول تأیید می گردد، لکن:

۱- شیخ طوسی در مبحث «اشربه» کتاب مبسوط می گوید:

«اگر کسی مرتکب گناهی شود که سزاوار تعزیر باشد مانند بوسیدن زن نامحرم یا مباشرت با او بدون انجام دخول، یا وطی پسر بچه از راه تفخیذ [بنا به رای فقهاء اهل سنت، چون در نزد شیعه، چنین عملی لواط بشمار می آید] یا آنکه کسی را بزند یا دشنام دهد، امام می تواند او را تادیب کند. اگر امام در نظر داشت که مجرم را به خاطر انجام آن گناه توبیخ و یا سرزنش و حبس کند می تواند این کار را انجام دهد و اگر نظر امام به تعزیر مجرم بود، نیز می تواند او را تعزیر نماید و مجرم را به میزان پایین تر از کمترین حد- یعنی ۴۰ ضربه شلاق- مجازات کند. اگر مجرم پس از اجرای تعزیر زنده بود، بحثی نیست ولی اگر بمیرد به عقیده برخی، امام ضامن خون اوست ولی عده دیگری عقیده دارند که اگر امام پی برد که جز تعزیر وسیله دیگری برای منع مجرم از ارتکاب به گناه وجود ندارد، باید حتما تعزیر را جاری سازد

ولی اگر بتوانـد از طریق دیگر مـانع مجرم از ارتکـاب به گناه گردد، تشـخیص اجرا یا عـدم اجرای تعزیر بر عهـده شـخص امام است یعنی اگر خواست به اجرای تعزیر می پردازد و اگر نخواست مجرم را رها می کند. اگر امام چنین عمل کند هیچ ضمانتی بر گردن او نیست خواه مجرم را وجوبا تعزیر کند یا مباحا و این نظریه موافق با مذهب است» «۱».

---

(۱)- مبسوط ۸/ ۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹۱

ظاهر عبارت شیخ گویای آنست که تادیب، اعم از تعزیر است و تعزیر نیز منحصر به «ضرب» یعنی «زدن» می باشد. لکن امام میان زدن و تنبیهات دیگر مختار است ...

در جهت اول این بحث نیز قول دیگری از کتابهـای مبسوط و خلاف شـیخ «۱» نقل کردیم که با این مقام نیز مناسبت دارد، به آنجا مراجعه شود.

۲- در آخر کتاب حدود از کتاب تحریر آمده است:

«تعزیر در مورد هر جرمی است که حـدی برای آن تعیین نشـده ... اجرای تعزیر با تنبیه بـدنی، حبس، توبیـخ بدون قطع و جرح بدنی و گرفتن جریمه مالی تحقق می یابد» «۲».

ظاهر این عبارت حاکی از مفهوم عام تعزیر و نیز اختیار امام در انتخاب یکی از انواع آنست.

۳- در کتاب کشف اللثام در توضیح گفتاری که قبلا از قواعد ذکر آن رفت آمده است:

«وجوب تعزیر در مورد انجام هر عمل حرام یا ترک هر عمل واجبی است که مجرم با وجود نهی و توبیـخ وماننـد آن دست از عمـل گنـاه برنـدارد، ولی اگر مجرم بـا وجود موانعی کمتر از زدن از ارتکـاب به گناه دست کشـید، جز در مواردی خاص که شرع مقدس در

مورد ارتکاب آن گناه بر لزوم تادیب و تعزیر تصریح کرده است، دلیلی برای تعزیر وجود ندارد و شاید بتوان تعزیر را در کلام علامه و غیر او به مواردی کمتر از زدن هم عمومیت داد» «۳».

ظاهر کلام مؤلف کشف اللثام نشان می دهد که وی بین باب تعزیر و باب نهی از منکر خلط مبحث کرده و گویا این توهم برای او رخ داده که تعزیر برای جلوگیری شخص از گناه است. بنابراین اگر بدون اجرای تعزیر هم بشود او را از انجام گناه بازداشت، دیگر مجالی برای اجرای تعزیر باقی نمی ماند.

---

(۱)- خلاف مسأله ۱۳.

(۲)- تحریر ۲/ ۲۳۹.

(۳)- کشف اللثام ۲/ ۲۳۵.

لکن ممکن است کسانی بگویند فلسفه تشریع تعزیر، همچون تشریع حدود، جلوگیری مجرم از تکرار گناه در آینده و نیز جلوگیری انجام آن از سوی کسانی است که شاهد مجازات مجرم بوده اند یا آن را از دیگران شنیده اند، و این مطلبی است شایان توجه.

همچنین احتمال مؤلف کشف اللثام در مورد تعمیم تعزیر به مواردی همچون نهی از منکر و توبیخ، گویا برگرفته از کتاب تحریر علامه و نظایر آنست.

ولی می توان به این گفته- احتمال تعمیم تعزیر- ایراداتی گرفت:

اولا: نکته فوق خلاف ظاهر عبارات و سخنان علمای خاصه است اگر چه بسیاری از علمای عامه- چنانکه بعدا خواهیم گفت- قائل به این قول هستند.

ثانیا: در بسیاری از اخبار وارد شده در این باب، لفظ تعزیر به کار نرفته تا بتوان آن را بر عمومیت حمل کرد. بلکه تنها کلماتی همچون مطلق زدن، یا زدن به اندازه ای معلوم و به مجازات بدنی تفسیر و تطبیق شده است. به عنوان

نمونه می توان از روایت اسحاق بن عمار و صحیحه حماد بن عثمان که در آنها از مقدار تعزیر سؤال شده یاد کرد «۱».

امـا احادیثی که در آنها لفظ تعزیر به گونه ای مطلق بکار رفته هر چنـد که این لفظ به حسب لغت، مفهوم زدن و غیر آن را در بر می گیرد، لکن معمـول بودن زدن در مقـام تعزیر، در زمـانی که این اخبـار صـدور یـافته، شایـد موجب شود که مطلقـات به مفهوم خاص «ضرب- زدن» منصرف گردد.

لکن بعدا خواهیم گفت که قول قوی تر، تعمیم تعزیر در مفهوم زدن و غیر آن است «۲».

۴- ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیه نوشته است:

---

(۱)- وسائل ۱۸/ ۵۸۳- ۵۸۴ باب ۱۰- از ابواب بقیه الحدود و التعزیرات، حدیث ۱ و ۳.

(۲)- خداوند سبحان برای دوری از بدیها و زشتیها دستوراتی مشخص فرموده و برای تخلف از آن هم مجازاتی پیش بینی شده است. عمده دلیل ما برای تعمیم، همان روایات حدّ است. (الف- م، جلسه ۲۰۶ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹۳

«میزان تعزیر به تناسب نوع گناه و نیز کیفیت حال مجرم، اختلاف پیـدا می کنـد، بنابراین از آن جهت که تعزیر برای منع مجرم از ارتکـاب به گنـاه اجرا می گردد و نیز بخاطر مصـلحتی که در آن وجود داردماننـد حـدود است و مقـدار آن با توجه به نوع گناه مختلف می شود. ولی از سه جهت نیز با حدود تفاوت دارد:

که نخستین آن هـا عبـارت است از اینکه نوع تنبیه افراد با شخصـیت، محترم و خویشـتن دار، که بعضا مرتکب گناه می شونـد، سبکتر از تنبیه متخلفان و بزهکاران کم شخصیت و احیانا سفیه گونه می باشد و این بخاطر سخن پیامبر (ص)

است که فرمود: «از لغزشهای افراد محترم چشم پوشی کنید» «۱» بنابراین تعزیر افراد به شأن و منزلت آنان بستگی دارد اگر چه در اجرای حدود تعیین شده شرعی، هیچ تفاوتی میان آنها با دیگر مردمان نیست.

لذا تعزیر افراد محترم با اعراض از آنان و تعزیر افرادی که در منزلتی پایین تر از آنان قرار دارند با درشتی کردن و تعزیر کسانی که پایین تر از آنان هستند با گفتاری که مانع از انجام گناه می باشد، صورت می پذیرد و غایت تعزیر در مورد این دسته، استخفاف است که در آن تهمت و دشنام نباشد. همچنین تعزیر افرادی که پایین تر از آنان جای دارند با حبس کردن، بسته به نوع جرم و لغزش آنان، صورت می پذیرد، مثلا بعضی از آنها یک روز در زندان نگهداری می شوند و برخی دیگر بیش از یک روز و تا زمانی مشخص و معین» «۲».

ابو یعلی فرّاء نیز مطالبی قریب به همین مضامین را آورده است «۳».

۵- در کتاب معالم القربه آمده است:

«حکم تعزیر به اعتبار جرم و مجرم متفاوت است، از یک جهت به حد شباهت دارد که آن نیز آزار است برای اصلاح شدن فرد و تنبیهی است که به حسب اختلاف جرم متفاوت می گردد. از جهت دیگر با حد تفاوت دارد که تادیب افراد با شخصیت و خوش نام سبک تر است نسبت به افراد کم خرد و پست. در تعزیر هر کس را متناسب با خودش تعزیر می کنند ولی در حد، همه با هم برابرند، تعزیر کسی که با شخصیت و

---

(۱)- اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم.

(۲)- احکام سلطانیه/ ۲۳۶.

(۳)- احکام سلطانیه/ ۲۷۹.

آبرومند است به کناره گیری

از اوست و تعزیر افراد پـایین تر از او به پرخـاش و تحقیر اوست تـا حـدی که به قـذف و سبّ نرسـد، و افراد معمولی به حسـب شخصیت و نوع گناه تا یک روز و یا چند روز زندان تعزیر می شوند.

ابو عبـد الله زبیری از اصـحاب شافعی می گوید به منظور کشف و یا برائت از جرم باید مجرم یک ماه در زندان محبوس گردد و برای تادیب و اصـلاح وی، بایـد او را شـش ماه در زنـدان نگهـداشت و اگر امام یا نایب او مصـلحت بدانـد، می توانـد او را تازیانه بزند به شـرطی که مقدار ضـربات تازیانه به اندازه کمترین تعداد از حدود تعیین شده شـرعی بالغ نشود زیرا پیامبر (ص) فرمود: هر نوع مجازاتی که به میزان حـد نرسـد از نوع تعزیرات است، و چون رتبه گناهانی که برای آنها حـدی تعیین نشـده از گناهانی که در شـرع حـدود معینی برای آنها تعیین شـده کمتر است لذا آن مجازاتی که در مورد ارتکاب آن دسـته از گناهان تعیین شده برای این دسته دیگر جاری نمی گردد» «۱».

۶- در کتاب المنهاج نوشته نووی که در خصوص فقه شافعی است آمده:

«فصل: در هر معصیتی که برای مجازات آن حد و کفاره ای تعیین نشده به وسائل مختلفی نظیر حبس کردن یا زدن، یا سیلی و یا توبیخ، تعزیر جاری می گردد. امام نیز باید در تشـخیص نوع گناه و میزان تعزیر با اجتهاد نهایت سعی خود را مبذول دارد. و گفته شده است که اگر جرمی نسبت به انسانی صورت پذیرفت، تنها توبیخ مجرم کافی نیست» «۲».

۷- ابن قدامه در کتاب مغنی می نویسد:

«فصل: تعزیر با زدن، زندان کردن و توبیخ

محقق می گردد» «۳».

۸- غزالی در کتاب احیاء العلوم می گوید:

«رکن چهارم در حسبه است که برای آن درجات و آداب خاصی مقرر کرده اند اولین درجه آن تحقیق قاضی از جرم و سپس شناساندن بطرف که عمل او جرم است و پس از آن پند و اندرز و سپس پرخاش و درشتی و مرحله بعد تغییر دادن و شکستن آلات جرم با دست، سپس تهدید به زدن و در مرحله بعد زدن و در مرتبه بعد از آن کشیدن

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۹۱ (چاپ مصر/ ۲۸۵) باب ۵۰، فصل تعازیر.

(۲)- منهاج/ ۵۳۵.

(۳)- مغنی ۱۰/ ۳۴۸.

سلاح و در مرحله بعدی یاری طلبیدن از یاران و جمع سپاه و لشکر است.»

آنگاه وی به تشریح عناوین فوق و اوصاف آنها پرداخته که خواننده محترم می توانند به آن کتاب مراجعه نماید «۱».

۹- کاشانی در کتاب خود موسوم به بدایع الصنایع که در فقه حنفیه نگاشته شده چنین آورده است:

«برخی از استادان ما مراتب تعزیر را وابسته به مراتب مردم می دانند، سپس اینطور ادامه می دهد:

تعزیر به چهار مرتبه تقسیم می شود:

اول: تعزیر اشراف که عبارتند از توانگران و فرماندهان نظامی.

دوم: تعزیر اشراف اشراف که عبارتند از طایفه علویه و فقها.

سوم: تعزیر طبقه متوسط جامعه که همان بازاریان هستند.

چهارم: تعزیر فرودستان که همان طبقات پایین اجتماع می باشند.

بدین ترتیب تعزیر اشراف همان مجرد گوشزد کردن به آنهاست و بدین طریق انجام می شود که قاضی فردی مورد اعتماد را نزد او گسیل می دارد تا به وی بگوید: به من گفته اند که تو مرتکب فلان گناه شده ای. تعزیر اشراف با اطلاع دادن

و خواستن آنان نزد قاضی و

گفتگوی حضوری در مورد جرم امکان پذیر می شود. تعزیر طبقه متوسط با گوشزد کردن جرم و فراخواندن مجرم نزد قاضی و زندان کردن او تحقق می یابد و تعزیر طبقات فرودست جامعه با گوشزد کردن و فراخواندن مجرم نزد قاضی و زدن و حبس صورت می پذیرد از آن رو که مقصود از اجرای تعزیر دور کردن مجرم از این گناه است، دور ساختن مردم هم از گناه باید بر حسب مراتب آنان عملی گردد» «۲».

۱۰- در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است:

---

(۱)- احیاء العلوم ۲/ ۳۲۹.

(۲)- بدایع الصنایع ۲ / ۶۴. مسأله طبقاتی کردن تعزیرات بر فرض اینکه ریشه فقهی و اسلامی داشته باشد ولی عملاً در حکومتهای غاصب و بظاهر دینی خلفاء به بدترین شکل ظالمانه از آن سوء استفاده شده به طوری که موجبات بدبینی اکثر افراد را به اسلام فراهم نموده است. بخصوص آنکه افراد جامعه را بر اساس توانگری و تهیدستی تقسیم بندی کنیم، که چنین شیوه ای بر خلاف آیات و روایات و سیرهٔ معصومین (ع) است و با فقه شیعه مطابقت ندارد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹۶

«تعزیر بابی گسترده است که حاکم از راه آن به هر نوع جرمی که شارع برای آن حد و کفاره ای تعیین نکرده، حکم می دهد، قاضی در اینگونه موارد، می تواند برای هر معصیت و جرمی از هر طبقه و دسته ای مجازات مناسبی همچون زدن، تبعید، توبیخ و مثل آن (و یا جریمه مالی) تعیین کند» «۱».

۱۱- در کتاب الفقه الاسلامی و ادلته چنین آمده است:

«تعزیر به انحاء مختلفی مثل زدن، حبس کردن، شلاق زدن، توبیخ کردن و یا جریمه مالی و مانند آن اجرا می شود.

نوع تعزیر و تفـاوت مقـدار آن بسـتگی به چگونگی حـالت متخلفـان دارد، حتی در مورد حکم قتل بنا بر نظریه فقهای حنفی و مـالکی، امام می توانـد نوع تعزیر را معین کنـد. اختیار اجرای تعزیر در هر زمان و مکانی به دولت واگـذار شـده و دولت برای قضاوت آئین نامه ای تـدوین می کنـد و آنان میتواننـد به این وسـیله حکم تعزیر را بر حسب مصـلحت با این آئین نامه تنظیمی مطابقت دهند» «۲».

*** از کلمات این نویسندگان (از اهل سنت) چنین بر می آید که مفهوم اصطلاحی تعزیر در نزد ایشان مانند مفهوم لغوی آن اعم از زدن و بـدرد آوردن مجرم است. بنابراین، تعزیر علاوه بر مفاهیمی همچون حبس و تبعیـد، شامل توبیخ و طرد مجرم نیز می گردد و نکته ای که آنها متـذکر شـده انـد چنـدان هم غریب نیست. زیرا روشن است که رواج معنای زدن و اجرای آن، از دیگر معـانی تعزیر بـدین خـاطر است که تنبیه بـدنی جزو ظـاهرترین و مؤثرترین و سودمنـدترین و قابـل دسترس ترین مصادیق تعزیر می باشد. «۳»

اخباری که درباره تادیب بدون زدن و بدرد آوردن و یا همراه آن، وارد شده است:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۴۹۶

۱- پیامبر (ص) حکم بن ابی العاص را بخاطر آنکه به مسخره تقلید راه رفتن و

---

(۱)- الفقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۴۰۰

(۲)- الفقه الاسلامی و ادلته ۴/ ۲۸۷.

(۳)- چنانچه ملاحظه فرمودیـد از کلمات فقهای شـیعه که تعزیر را به مفهوم عام و گسترده آن گرفته انـد تنها کشف اللثام بود ولی در کتب فقهای سنت با توجه به اینکه با مسائل حکومت عملا سروکار داشته اند

و مبتلا به آنها بوده است عموما تعزیر را به انواع مختلف جایز دانسته اند. (الف- م، جلسه ۲۰۶ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹۷

بعضی حرکات رسول خدا (ص) را می کرد، همراه با سبّ و نفرین به طائف تبعید فرمود. و به او گفت: حالا همانطور بمان. و حکم در همان حالت لرزش و تکان باقی ماند. «۱»

۲- رسول گرامی اسلام (ص) هلال بن امیه و مراره بن ربیع و کعب بن مالک را بخاطر تخلف از جنگ و همراهی نکردن ایشان با حضرت محمد (ص) در سفر جنگ تبوک، از خود دور کرد و مردم را از سخن گفتن با آنان بازداشت و به زنان ایشان امر کرد از شوهرانشان کناره بگیرند تا آنکه عرصه بر آنان تنگ شد و خداوند گناهان آنها را بخشید و آیه ای از سوره توبه در حق آنان نازل گردید. «۲»

۳- در سنن ابو داود به سند خود از ابو هریره نقل کرده است که روزی پیامبر (ص) به مرد مخنثی برخورد نمود که دست و پایش را با حنا خضاب کرده بود سؤال فرمود این شخص را چه می شود؟ پاسخ داده شد ای رسول خدا (ص) این مرد خود را به زنان شبیه و مانند می کند پس پیامبر (ص) او را به نقیع تبعید کرد به آن حضرت عرض شد: آیا او را نکشیم؟ فرمود: من از کشتن نمازگزاران منع شده ام «۳».

ابو اسامه گوید: نقیع نام ناحیه ایست از شهر مدینه و نباید با قبرستان بقیع اشتباه شود.

۴- همچنین در سنن ابو داود به سند خود از ابن عباس آورده است:

«پیامبر (ص) مردان زن نما و زنان مردنما را

مورد لعنت قرار داد و فرمود: آنها را از خانه هایتان بیرون کنید و فلانی و فلانی را هم اخراج نمایید، یعنی همان مخنثان را» «۴»

۵- در کتاب وسایل الشیعه به نقل از کتاب مکارم الاخلاق آمده است:

«پیامبر مخنثان را لعنت کرد و فرمود آنان را از خانه هایتان بیرون کنید» «۵».

۶- در کتاب التّاج الجامع للاصول از ابن عمر نقل شده است که:

---

(۱)- التراتیب الاداریه ۱/ ۳۰۱.

(۲)- ر، ک، مجمع البیان ۳/ ۷۹- ۸۰ (جزء ۵) و سایر تفاسیر، ذیل آیه ۱۱۸ سوره توبه.

(۳)- سنن ابی داود ۲/ ۵۸۰.

(۴)- سنن ابی داود ۲/ ۵۸۰.

(۵)- وسایل الشیعه ۱۴/ ۲۵۹، ابواب نکاح محرم، باب ۲۲، حدیث ۶.

«پیامبر زد و تبعید کرد، ابو بکر زد و تبعید کرد، عمر نیز زد و تبعید کرد» «۱».

این روایت را ترمذی و حاکم نقل نموده اند و ابن خزیمه ضمن نقل این روایت آن را صحیح دانسته است.

۷- در غرر و درر از امیر المؤمنین (ع) نقل شده است که فرمود:

«چه بسا گناهانی که اندازه مجازات آن گوشزد کردن گناه به مجرم باشد» «۲».

۸- شیخ صدوق به اسناد خود از برقی و او از پدرش و وی از حضرت علی (ع) نقل کرده که آن حضرت فرمود:

«امام باید دانشمندان فاسق، طبیبان نادان و کسانی را که در عین ورشکستگی و نداشتن چیزی دیگران را فریب می دهند و به تعهداتشان عمل نمی کنند، زندانی کند و نیز فرمود: حبس شدن مجرم توسط امام، پس از اجرای حد ظلم است» «۳».

۹- طلحه بن زید از امام صادق (ع) و آن حضرت از پدرش نقل کرده که روزی مردی را

نزد علی (ع) آوردند که او را در بستر زنی نامحرم یافته بودند. آن حضرت پرسید:

آیا غیر از این، چیزی دیگری هم مشاهده کردید؟ گفتند: خیر. فرمود: پس او را به مستراح برید و پشت و شکم او را به کثافتها بمالید و سپس رهایش کنید» «۴».

۱۰- حفص بن بختری از امام صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود:

«مردی را نزد علی (ع) آوردند که در بستر مردی دیگر بوده است! پس امیر المؤمنین (ع) دستور داد که او را به بیت الخلاء برده به کثافت آلوده کنند» «۵».

---

(۱)- التاج الجامع للاصول ۳/ ۳۲، کتاب الحدود، التعزیر بالضرب و الحبس و النفی.

(۲)- ربّ ذنب مقدار العقوبه علیه اعلام المذنب به. (غرر و درر ۴/ ۷۳، حدیث ۵۳۴۲).

(۳)- یجب علی الامام ان یحبس الفساق من العلماء و الجهال من الاطباء و المفالیس من الاکریاء. قال: و قال (ع) حبس الامام بعد الحد ظلم. (وسائل الشیعه ۱۸/ ۲۲۱، ابواب کیفیه الحکم، باب ۳۲ حدیث ۳).

(۴)- انه رفع الی امیر المؤمنین (ع) رجل وجد تحت فراش امراه فی بیتها، فقال: هل رأیتم غیر ذلک؟ قالوا لا، قال:

فانطلقوا به الی مخرؤه فمرّغوه علیها ظهر البطن ثم خلّوا سبیله. (تهذیب ۱۰/ ۴۸، باب حدود زنا، حدیث ۱۷۵).

(۵)- اتی امیر المؤمنین (ع) برجل وجد تحت فراش رجل آخر، فامر امیر المؤمنین (ع) فلوّث فی مخرؤه.

(وسائل ۱۸/ ۴۲۴، ابواب حد لواط، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۴۹۹

تناسب میان لواط و اینگونه کیفر و مجازات و نیز تاثیر بیشتر اینگونه عقوبت ها، نسبت به زدن و تنبیه بدنی و امثال آن امری واضح و روشن است.

۱۱- غیاث بن ابراهیم از

حضرت صادق (ع) و او به نقل از پدر بزرگوارش فرمود:

«هرگاه علی (ع) بر شاهد دروغگویی دست می یافت، اگر غریب بود او را به نزد قبیله اش گسیل می داشت و اگر بازاری بود او را به طرف بازارش می فرستاد، پس وی را می گرداندند و چند روزی هم حبس می کرد و سپس رهایش می ساخت» «۱».

۱۲- سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که مردی را نزد حضرت علی (ع) آورده بودند که گوشواره ای را از گوش دختری سرقت کرده بود، آن حضرت فرمود: «این تهاجم آشکار و منفوری بوده پس او را زد و زندانی کرد» «۲».

۱۳- عباد بن صهیب روایت کرده که از امام صادق (ع) در مورد فردی نصرانی سؤال شد که مسلمانی را مورد تهمت قرار داده و به وی گفته است: ای زناکار! امام فرمود: «هشتاد ضربه تازیانه بخاطر حقی که آن مسلمان در این باره دارد و نیز ۷۹ ضربه تازیانه به خاطر احترام اسلام باید به او زده شود و آنگاه سرش را بتراشند و در میان همکیشانش بگردانند تا درس عبرتی برای دیگران باشد» «۳».

۱۴- در کتاب نهج السعاده، مستدرک نهج البلاغه آمده است:

«پس از آنکه دشمن از دست مسیب به سوی معاویه گریخت، مسیب نزد علی (ع) آمده خبر فرار دشمن را به آن حضرت رسانید، علی (ع) هم وی را چند روزی بازداشت کرد و سپس او را فراخواند و مورد توبیخ قرار داد و به او فرمود: آیا باعث فریب یاران خود

---

(۱)- ان علیا (ع) کان اذا اخذ شاهد زور فان کان غریبا بعث به الی حیّه، و ان کان سوقیا بعث الی سوقه فطیف به

ثم یحبسه ایاما ثم یخلّی سبیله. (وسائل ۱۸/ ۲۴۴، ابواب شهادات باب ۱۵، حدیث ۳).

(۲)- ان امیر المؤمنین (ع) اتی برجل اختلس درّه من اذن جاریه، فقال: هذه الدغاره المعلنه، فضربه و حبسه.

(وسائل ۱۸/ ۵۰۳، ابواب حد سرقت، باب ۱۲، حدیث ۴).

(۳)- یجلد ثمانین جلده لحق المسلم، و ثمانین سوطا الا سوطا لحرمه الاسلام، و یحلق رأسه، و یطاف به فی اهل دینه لکی ینکل غیره. (وسائل ۱۸/ ۴۵۰، ابواب حد قذف، باب ۱۷، حدیث ۳).

شدی و سستی کردی و کار را ضایع نمودی؟ مسیب از آن حضرت پوزش طلبید و معتمدین کوفه نیز درصدد جلب رضایت آن حضرت برآمدند، لکن علی (ع) عذر آنها را نپذیرفت و مسیب را به ستونی از ستونهای مسجد بست (بعضی گفته اند) او را حبس کرد و سپس وی را فراخواند و مورد اندرز و نصیحت قرار داد» «۱».

چه بسا پژوهشگران از طریق تتبع و تحقیق بتوانند به موارد بسیاری از این قبیل دست یازند روایاتی که نقل شد همه آنها بطور قطع در مورد تعزیر صدور یافته است، زیرا در برابر تعزیر و حد شق سومی وجود ندارد و چنانکه ملاحظه شد مفهوم تعزیر اعم از زدن و غیر آن بوده و بدین ترتیب مدعای ما به اثبات رسید. و این نکته ایست شایان توجه.

دلایلی که می توان بر انحصار تعزیر در زدن و تنبیه بدنی بدان استناد نمود:

ممکن است برای اثبات تعیین زدن و تنبیه بدنی، به وجوه زیر استدلال شود:

۱- اطلاق روایاتی که در موارد خاصی همچون وطی زن حائضه، یا زن روزه دار بر زدن و تنبیه بدنی دلالت دارند.

۲- عموم روایاتی همچون «ان الله جعل لکل شی ء حدا و جعل علی من

تعـدی حـدا من حدود الله حدا» که اینگونه روایات دلیل عمده ما بر ثبوت تعزیر در هر معصـیتی بود و چون حد اصـطلاحی از سنخ تنبیه بدنی است پس ناچار باید تعزیر هم از سـنخ آن محسوب شود، زیرا لفظ حد هم بر حد اصـطلاحی و هم بر تعزیر، با یک عنایت، اطلاق می گردد.

۳- اصل و قاعده سلطنت «۲» مقتضی عدم تصرف در سلطه غیر می باشد، مگر در

---

(۱)- نهج السعاده ۲/ ۵۷۸، خطبه ۳۲۰.

(۲)- یعنی اصل «لا ولایه لا حـد علی احـد» و قاعده «الناس مسـلطون علی انفسـهم» این اقتضا را دارد که نتوانیم در مورد نفس یک انسان که در یـد قـدرت و حیطه سـلطنت وی می باشـد تصـرف کنیم مگر در مواردی که قطعا بـدانیم شارع مقدس بطور صریح اجازه داده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۰۱

مواردی که شـرع اجازه تصـرف در آن را داده است و «ضرب- زدن» طبق دلیل از جانب شارع مقدس مجاز شمرده شده و غیر آن مشـکوک فیه است بنـابراین جـایز نمی باشـد. به عبـارت دیگر مسأله، دائر مـدار تعیین و تخییر در مقام امتثال امر شارع می باشـد و در مثـل چنین مواردی عقـل حکم به تعیین می کنـد. [زیرا اشـتغال یقینی ذمه، مقتضـی برائت یقینی است و در صورت تخییر، شک در برائت ذمه هنوز باقی است].

ممکن است از دلیـل اول چنین پاسـخ داده شود که: اولاـ ما معین بودن تنبیه بـدنی را در مواردی همچون وطی زن روزه دار یا حائض که برای آن ۲۵ ضربه تازیانه قرار داده شده و یا مواردی مانند زیر یک لحاف بودن دو مرد یا دو زن با یک مرد

و یک زن نـامحرم را کـه برای آن ۳۰ تا ۹۹ ضـربه تازیـانه تعیین شـده است را می پـذیریم ولی بحث مـا در غیر این موارد از معاصی و تخلفاتی است که مجازات بخصوصی برای آن در اخبار و روایات نیامده است. [پس در حقیقت اطلاقی وجود ندارد تا بتوان به آن تمسک نمود].

ثانیا در مورد مسأله دو مرد و یک مرد و یک زن که قبلا روایت آن ذکر شـد، دیدیم که امیر المؤمنین (ع) امر کرد آنان را در مستراح به کثافت آلوده کنند ... [پس تعزیر منحصر در ضرب و زدن نمی باشد].

در مـورد دلیـل دوم نیز ممکن است چنین گفته شـود که در این روایـات مراد از حـد قطعـا حـد مصـطلح نبوده چنـانکه مبنـای اسـتدلال مـاست. بنـابراین نـاگزیر معنای لغوی آن مراد بوده و با عنایت به معنای لغوی، این لفظ بکار رفته است و معنای لغوی حد، جلوگیری، بازداشـتن و بازگرداندن است. بنابراین در روایات مذکور، هر وسیله ای که مجرم مطلق العنان را از ارتکاب به عمل ناشایست بازدارد حد نامیده می شود، با این تعبیر، لفظ حد علاوه بر شامل شدن حدود مصطلحه، انواع تعزیرات را نیز در بر می گیرد.

چنانکه در عبارت اول از روایت «ان الله جعل لکل شـی ء حدا» چیزی جز محدودیت تمام افعال و جلوگیری از انجام منهیات و آزاد نبودن در آنها اراده نشده است.

و با همین عنایت، مفهوم واژه حد پس از بیان سهم ورّاث، در آیه شریفه «تِلْکَ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۰۲

حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ يُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ ... وَ مَنْ يَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ» «۱» و نیز در

گفتار امیر المؤمنین (ع) «ان الله حد حدودا فلا تعتدوها» «۲» بکار رفته است.

کوتاه سخن آنکه لفظ حد، در این روایاتی که مورد استدلال قرار دارند، در مفهوم اصطلاحی آن استعمال نشده بلکه در هر دو جمله به لحاظ معنای لغوی آن یعنی جلوگیری و بازگرداندن بکار رفته و بدین ترتیب شامل موارد دیگری نظیر توبیخ، تهدید، تبعید و زندان هم می گردد. چرا که موارد فوق همه از عوامل منع و جلوگیری از وقوع جرم می باشند اگر چه به فرض، لغت تعزیر بر موارد یاد شده اطلاق نگردد و قهرا وقتی حد بر آنها گفته شد تعیین و جنس و مقدار آن بر عهده حاکم و بسته به صلاحدید او می باشد.

اکنون اگر بپذیریم که روایات و عبارات فقها در اعتبار مسانخه [هم سنخی] میان حد مصطلح و تعزیرات ظهور دارد، چنین پاسخ می دهیم: حد مصطلح نیز منحصر در مجازات کردن و تنبیه بدنی نیست. زیرا در برخی از موارد زنا و نیز قیادت [واسطه گری در زنا]، کیفر آنها علاوه بر شلاق، تبعید تعیین شده است، همچنین در اجرای حد محارب، تبعید از جمله مجازاتهائی است که برای وی مشخص شده است.

در کتاب وسائل الشیعه به نقل از تفسیر عیاشی ضمن حدیثی طولانی از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: «اگر فقط باعث ترس مسافران و ناامنی راهها شده اند و کسی را به قتل نرسانده یا مالی از کسی نگرفته اند، باید به زندان کردن آنان فرمان داده شود زیرا معنای تبعید افرادی که سبب ناامنی راهها می گردند همین است» «۳».

بنابراین معلوم می شود که نفی بلد و زندان نیز، از مصادیق حد مصطلح می باشند.

از دلیل سوم چنین

پاسخ داده می شود که:

---

(۱)- سوره نساء (۴) ۱۳ و ۱۴.

(۲)- خداوند حدودی را معین فرموده پس از آنها تجاوز نکنید. (وسائل ۱۸/ ۳۱۲، ابواب مقدمات حدود، حدیث ۵).

(۳)- فـان کـانوا اخـافوا السبیل فقط و لم یقتلوا احـدا و لم یأخـذوا مالا امر بایـداعهم الحبس، فان ذلک معنی نفیهم من الارض باخافتهم السبیل. (وسائل ۱۸/ ۵۳۶، ابواب حد محارب، باب ۱ حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۰۳

اولاـ مسأله دائر مـدار میـان تعیین و تخییر در مقام امتثال نیست- تا گفته شود اشـتغال یقینی ذمه مقتضـی یقین به برائت است- بلکه مسأله دائر مـدار تعیین و تخییر در مقام ثبوت تکلیف است. زیرا معلوم نیست که وجوب، به مجرد «زدن» تعلق گرفته یا به معنای عام تنبیه و تعزیر؟ و حق اینست که در چنین مواردی اصل برائت جاری گردد نه اصل اشتغال «۱».

ثانیـا: نمی توان مسأله را از مواردی دانست که حکمش بین تعیین و تخییر، دایر است، زیرا مـا جایز بودن زدن را علی الاطلاق نمی پـذیریم بلکه در اینجا ممکن است رعایت مراتب مانند: توبیخ، تعنیف، دور کردن و تهدید نمودن منظور نظر بوده تا زمان زدن فرا رسـد، چون گناهان، متفاوت و مردم نیز مختلفنـد، و از طرفی از سوی شـیعه و سـنی وارد شده است که «با پدید آمدن شبهات حدود اجرا نمی گردد» «۲» و ظاهرا مراد از حدود در عبارت فوق اعم از حد و تعزیر می باشد.

بنـابراین در مواردی که گناه کوچکی از فرد سر بزنـد که با وسـیله ای سـبکتر و کمتر از تنبیه بـدنی بتوان جلوی آن را گرفت مجاز به اجرای تنبیه بدنی نمی باشیم. و بطور کلی این

مسأله مسئلهٔ مشکلی است. «۳»

---

(۱)- ممکن است گفته شود: اطلاقات ادله اولی لا ولایه لاحد علی احد دلالت بر عدم جواز تصرف در سلطه و شئون دیگری دارد و قهرا هم جواز ضرب و هم غیر آن را نفی می کند و قدر مسلم تخصیص ادله اولیه همان مقدار ضرب است و در جواز غیر آن شک در تخصیص زائد داریم و در چنین مواردی اطلاقات ادله اولیه باید مورد عمل قرار گیرد نه اصالت برائت. (مقرر)

(۲)- ان الحدود تدرأ بالشبهات.

(۳)- همانگونه که استاد- حفظه الله- اشاره فرمودند و در مراتب امر به معروف و نهی از منکر نیز این معنی بصورت گسترده مورد بحث قرار گرفت، اگر بتوان به شکلهای دیگری غیر از زدن و زندان و تبعید جلو جرم را گرفت، باید به آنها متوسل شد و به تعبیر امیر المؤمنین (ع): «آخر الدواء الکی- آخرین دواء داغ کردن (یا نیشتر زدن) است».

و اصولا- چگونگی برخورد با مجرم و شناخت جرم و راه پیشگیری از گناه و اعمال خلاف شرع و خلاف عفت و سلامت جامعه، مسأله ساده ای نیست که صرفا با تنبیه بدنی و شلاق بتوان از آن پیشگیری کرد و مجرم را از ارتکاب گناه یا تکرار آن بازداشت. بسا در شرایطی و نسبت به افرادی اگر

- سنجیده عمل نشود نه تنها نتیجه ای ببار نخواهد آورد بلکه نتیجه معکوس در برخواهد داشت.

بر پایه همین ضرورت است که با پیشرفت علوم و بررسی ضرورتها و نیازهای جامعه، شاخه های مختلفی از علوم در زمینه جامعه شناسی کیفری، جرم شناسی و چگونگی برخورد با مجرمین پدید آمده که برای قضات، مأموران قضائی، مربیان و مصلحان جامعه و

همه افرادی که به شکلی با انواع جرم و مجرم سر و کار دارند اطلاع و آگاهی از آن ضروری است.

اصولا تنبیه کردن و جدا کردن بزهکار از اجتماع در برخی موارد اجتناب ناپذیر است ولی این تنبیه و جدائی، الزاما باید بخاطر تربیت و اصلاح و بازسازی و بازآفرینی مجرم صورت گیرد و به مجرم نیز این معنی فهمانده شود، و الا- این عمل نیز خود تبدیل به عقده خواهد شد و اثر سوء آن گریبان فرد و اجتماع را می گیرد و از یک فرد خطاکار معمولی بسا یک جنایتکار حرفه ای با تجربه ساخته خواهد شد.

در این قسمت بجاست برای روشن شدن موضوع و آگاهی از نظر صاحب نظران و کارشناسان در این زمینه، گزیده ای از دیدگاهها و مکتبهای جامعه شناسی کیفری را به نقل از کتاب «جامعه شناسی کیفری» اثر دکتر رضا مظلومان- چاپ دانشگاه تهران در نهایت اجمال و اختصار یادآور شویم.

باشد که اهمیت موضوع بیشتر مورد عنایت و نظر قرار گیرد، و با بازشناسی ریشه های جرم در مجازات و بازپروری مجرم به شکل مناسب عمل شود:

۱- مکتب جغرافیایی: این مکتب که امروز بنام اکولوژی (بوم شناسی) شناخته می شود توسط «کتله» بلژیکی و «گری» فرانسوی پایه گذاری شد و در بین سالهای ۱۸۳۰ تا ۱۸۸۰ گسترش و رونق بسیار یافت.

کتله هیچ گاه فرد را به تنهائی موضوع تحقیقات خود قرار نمی دهد بلکه همانطور که خود می گوید: این پیکره یکپارچه اجتماع است که مورد نظر می باشد و متأسفانه این موضوع بسیار با اهمیت در جرم شناسی همواره مورد تسامح قرار گرفته است، به نظر او اجتماع مسئول کلیه جرائمی است که اتفاق می افتد، زیرا خود، آنها را به وجود می آورد،

در این میان بزهکار فقط یک واسطه و یک آلت اجرائی بیش نیست.

او معتقـد است هر ملت و هر دوره ای دارای مفاسـد مخصوص به خود است که از هر جهت قابـل مطالعه و بررسـی می باشـد، جرم هم یکی از این معایب و آفتهای اجتماعی است این پدیده یک نشانه و علامت بیماری است و افراد را مبتلا می سازد.

(۲)- مکتـب سوسـیالیست: این مکتب، اساسـا به بررسـی روابـط موجـود میـان پدیـده بزهکـاری و اقتصـاد می پردازد، یکی از دانشـمندان معتقـد به این مکتب می نویسـد: بزهکاری که یکی از زخمهای نفرت انگیز اجتماع است بـدون شک زاییده عامل اقتصادی است ... فقر و گرسنگی فرد تهی دست را در تمام

- لحظات و تمام سالها و تمام زندگی چون سایه ای تعقیب می کند، این پدیده شـخص را در یک لحظه از میان نمی برد بلکه او را بـا سـایر ناراحتیها، محرومیتها و تمام حوایـج برآورده نشـده همراه می سازد و بطور مـداوم جسم را هـدف قرار می دهـد، روح را فاسـد می کنـد وجـدان را به تباهی می کشانـد، نژاد را دگرگون می کند، بیماریهای گوناگون را به وجود می آورد و مفاسـدی همچون الکلیسم، رشـک و حسـد، بیزاری از کار، تباهی روح، بی شـرمی وجـدان، تنبلی، گـدائی، ولگردی، روسپی گری، دزدی و ... را می آفریند.

کـارل مارکس که یکی از پایه گـذاران مکتب سوسـیالیست است به کلیه ارتباطهای اجتماعی و پدیـده های ضـد اجتماعی که بزهکاری یکی از آنهاست ریشه مادی می دهـد و زیربنای همه آنها را مسائل اقتصادی می داند، بر حسب عقاید مارکسـیستی، بزهکاری آفریده شـرایط اقتصادی است، عدم تساوی در توزیع ثروت افراد را به سوی جرم می راند زیرا این پدیده در حقیقت واکنشی علیه بی عدالتی اجتماعی است.

(۳)- مکتب تحققی: این

مکتب، عامل اصلی جرم را نفسانیات انسان می دانـد که در نهاد فرد مجرم بصورت مادرزاد وجود دارد، این مکتب از بزهکار مادرزاد یاد می کند که از نظر اخلاقی، روانی و جسـمانی فردی غیر عادی است، چنین فردی قدرت پیش بینی نتایج حاصله از کـار خـود را نـدارد، فردی خودخواه، خوددوست، بی اراده، تشـنه سـفاکی و انتقـام و عـاری از هرگونه احساسـات رحیمـانه و انساندوستی است.

این مکتب معتقد است که قسـمت خارجی بدن پاسخگوی صـفات روح است و نقصانهای اخلاقی وابسـته به معایب جسـمانی است که این بی قاعده گیها در دندانها، چشمها، آرواره ها، بغل، دست، دماغ، گوش و سایر اعضاء آنها نمودار است.

بنیانگذاران این نظریه معتقدند که محیط اجتماعی به جرمی شـکل می دهد که ریشه اش در عوامل جسـمانی، موجود باشد در غیر این صورت قادر نیست که جرمی را بوجود بیاورد.

«آنریکوفری» استاد حقوق جزا در رم (۱۹۲۹- ۱۸۵۶) که یکی از پایه گذاران این مکتب است مجرم ها را به پنج دسـته تقسیم می کند:

۱- مجرمان اتفاقی ۲- مجرمان عاطفی ۳- مجرمان بر حسب عادت ۴- مجرمان دیوانه ۵- مجرمان مادرزاد.

وی این پنج دسته را به دو گروه قابل اصلاح (مجرمان اتفاقی و عاطفی) و غیر قابل اصلاح (سه دسته دیگر) تقسیم کرد.

۴- مکتب محیط اجتماعی: این مکتب، تحقیقات اجتماعی را جانشـین بررسـیهای فردی کرد و بزهکاری را نتیجه عوامل محیط قلمداد نمود. پیشوای این مکتب «دکتر لاکاسانی» که در بین سالهای

- (۱۹۲۴ – ۱۸۴۳) می زیسـته در این زمینه معتقـد است که عامـل فردی در ارتکـاب جرم به نسـبت قابـل ملاحظه ای ناشـی از محیط اجتماعی و عوامل وابسته به آن از قبیل تربیت، محرومیتها، لذات، اعتیادات، ازدواج، تلقینات و ... می باشد و اگر

کلیه پدیـده هـا بطور عمیق مورد بررسـی قرار گیرد، به خوبی دانسـته می شود که شـرایط فردی چیزی جز نتیجه شـرایط محیط نیست، او معتقد بود که: محیط اجتماعی مایه پرورش بزهکاری است، میکرب، بزهکار است، عنصری که اهمیتی برای آن نمی توان قائل شد مگر تا روزی که این مایه (محیط اجتماعی) آن را پرورش دهد.

او همواره می گفت: اجتماعات دارای بزهکارانی است که لایق داشتن آنهاست.

(۵)- مکتب جامعه شناسی: این مکتب توسط «امیل دورکیم» (۱۹۱۹- ۱۸۵۸) پایه گذاری شد.

دورکیم معتقـد به اثر جامعه است، زیرا به نظر او چنانچه اعضاء جوامع به فرض محال می توانسـتند منفرد و جـدا از یکـدیگر و بـدون ارتباط و تماس با هم زنـدگی کننـد، دیگر آثار خاص و احوالی که نزد آنها موجود است یافت نمی شد، به همین دلیل باید اذعان کرد که با مطالعه فرد هیچ گاه به آنچه که در هیات اجتماع می گذرد نمی توان پی برد زیرا جامعه غیر از فرد است و آنچه که در آن موجود است در فرد تنها وجود ندارد.

به نظر وی جرم بـاعث از هم گسسـتن رشـته ای می شـود که وابسـتگی هـای اجتمـاعی آن را بوجـود می آورد به همین جهت واکنش اجتماع را بصورت اعمال مجازات علیه عامل برمی انگیزاند.

خطوط اصلی نظرات دورکیم را می توان به شکل ذیل خلاصه کرد:

۱- چون بزهکاری یک پدیده عادی است بنابراین از علل استثنائی و اتفاقی ناشی نمی شود.

۲- برای شناخت علت بزهکاری باید ساختمان و فرهنگ اجتماع را مورد مطالعه قرار داد.

۳- چون بزهکاری نتیجه جریانات بزرگ دسـته جمعی اجتماع است، روابطش با مجموع ساختمان اجتماعیش یک خصوصیت مداوم را بیان می دارد.

۴- جرم یک عامل سلامت عموم و یک پدیده تکمیل کننده هر اجتماع سالم است.

به

نظر دورکیم، اصولاً- مجازات بر روی افراد شرافتمند عمل می کند نه بر روی بزهکاران زیرا چون عمل مجازات شفا دادن زخمهائی است که به احساسات جمعی وارد شده، لذا باید نقش خود را در جائی ایفا کند که این احساسات وجود داشته باشد.

۶- مکتب دفاع اجتماعی: این مکتب، معتقد است که اولین کوشش اجتماع باید تا حد ممکن صرف کاهش دادن عوامل و شرایط بوجودآورنده جرم باشد، این کوشش باید به وسیله اقدامات بسیار اساسی اجتماعی مانند مبارزه علیه الکلیسم، کمکهای اجتماعی، ایجاد نظم اطمینان بخش در فروش اسلحه های گرم و ... انجام گیرد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۰۷

از آنچه ذکر شد حکم مجازات مالی نیز روشن می گردد. اما بخاطر اهمیت این بحث ما تحت عنوانی مستقل، درباره آن گفتگو خواهیم کرد.

جهت پنجم: تعزیر مالی

اشاره

آیا می توان مجرم را بوسیله مال- بصورت نابود کردن، یا گرفتن از او- مورد

- اصلاح و معالجه بزهکار برای حفظ اجتماع از گزندهای مجدد او و بازگرداندن مجرم به اجتماع و احترام به شخصیت او، موضوع اصلی سیاست کیفری این مکتب و یکی دیگر از هدفهای اساسی آن است.

این مکتب ضمن پذیرفتن اعمال مجازات که فقط بخاطر معالجه و درمان بزهکار است توصیه می کند که روشهای دیگری نیز بکار برده شود.

انجمن جهانی دفاع اجتماعی که بر اساس دیدگاههای این مکتب در سال «۱۹۴۹» پایه گذاری گردید اساس بهترین روش حقوق کیفری را که باید به مرحله اجرا درآید بطریق ذیل ارائه می دهد:

الف: باید کوشش کرد تا اقدامات مختلف بوسیله حقوق کیفری درهم جمع شود تا بتوان در حد ممکن روش واحدی بدست آورد که قادر باشد علیه اعمال جنائی به مبارزه بپردازد.

ب:

شایسته است که این روش انتخابی، بطور کامل دارای مراحل مختلف باشد تا دادگاه بتواند در هر مرحله مخصوص، اقدامات لازمی را که مناسب شرایط و اوضاع فرد باشد، انتخاب نماید.

ج: باید روشهای قضائی و درمانهای سالب آزادی که در مورد بزهکار اعمال می گردد بر پایه یک روش مداوم و مرحله ای بر مبنای اندیشه دفاع اجتماعی استوار گردد.

برخی از نظرات این مکتب در سازمان ملل متحد مورد تأیید قرار گرفت و سازمان ملل تحت تاثیر آن در سال ۱۹۴۸ بخش دفاع اجتماعی را تأسیس کرد، نمونه ای از اصول عملی ارائه شده توسط این مکتب از این قرار است:

انسانی شدن کیفرها و دگرگونی در زندانها، طبقه بندی کردن بزهکاران و اصلاح و بازسازی آنان، اجرای مجازات بر حسب شخصیت و درجه انحراف مجرم، اعمال کیفرهای تدریجی مختلف از مرحله زندان انفرادی، تا مرحله نیمه آزادی، تشکیل شدن سازمان کمکهای اجتماعی و پزشکی و روانی، عمومیت یافتن آزادی مشروط، تشکیل یافتن سازمانی برای تعیین قاضی ناظر بر اجرای مجازات.

برخی از اصول فوق در اولین کنگره سازمان ملل متحد که در سال ۱۶۵۵ برای پیشگیری از جرم و معالجه بزهکاران تشکیل شد، مورد قبول اعضاء قرار گرفت. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۰۸

تعزیر و تنبیه قرار داد؟ در این مسأله دو دیدگاه است:

[الف: دیدگاه جواز:] از آن روی که غرض از تعزیر بازداشتن افراد از ارتکاب اعمال ناپسند است و بسا تعزیر مالی در رسیدن به این مقصود مؤثرتر و بازدارنده تر و برای مجرم و اجتماع نافع تر باشد، پس اطلاق ادله حکومت، بر جواز آن دلالت دارد، و بعلاوه روایات مختلف در مسائل گوناگون نیز وارد شده

که صحت آن را به ذهن نزدیکتر می کند.

[ب: دیدگاه عدم جواز:] از آن جهت که احکام شرعی، توقیفی است و بستگی به نظر شارع مقدس دارد و نمی توان از آنچه در باب حدود و تعزیرات وارد شده تجاوز کرد و موارد دیگر را به آن اضافه نمود. «۱»

در هر صورت مسأله از مسائل مهمه ایست که بویژه در این زمان بسیار مورد ابتلا است و باید به آن توجه نمود.

[طرح بحث در این زمینه:]

ابن اخوه در باب پنجاهم از کتاب معالم القربه می نویسد:

---

(۱)- شخصیت محترم آیت الله لطف الله صافی در جزوه ای که تحت عنوان «التعزیر، انواعه و ملحقاته» نگاشته اند این دیدگاه را پذیرفته و تعزیر مالی را جایز نشمرده اند و بلکه تصریح فرموده اند که من هیچ یک از فقهای شیعه را نیافتم که به تعزیر مالی فتوی داده باشند بلکه برعکس مرحوم علامه بطور جزم فرموده در تعزیر نمی توان مجرم را مجروح نمود یا مال او را گرفت، فقط در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده که برخی از حنفیه تعزیر مالی را جایز شمرده اند بشرط اینکه پس از توبه اموال وی به او مسترد گردد.

ایشان در این زمینه برخی از روایات باب را نیز مطرح نموده و از جهت سند یا دلالت یا اینکه فقط اختصاص به همان مورد خاص دارد مورد خدشه قرار می دهند، که برای اطلاع بیشتر از این دیدگاه و نظرات ایشان می توان به کتاب «التعزیر انواعه و ملحقاته. مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، صفحه ۹۲» مراجعه نمود. (مقرر)

«فصل: و اما تعزیر بوسیله مال جایز است نزد مالك، و شافعی در نظر قدیم «۱» خود،

بدان دلیل که ابن عباس [از پیامبر (ص)] روایت کرده که اگر کسی در ابتدای شروع خون [حیض] با همسر خود همبستر شود یک دینار و اگر در اواخر آن باشد نصف دینار باید بپردازد.

و نیز کسی که در پرداخت زکاه تقلب و خیانت کند، زکاه بعلاوه قسمتی از مال او به عنوان مجازات از او گرفته می شود و استدلال شده به حدیث «بهز بن حکیم» از پدرش از جدش از پیامبر (ص) که فرمود: «در هر چهل شتر بیابان چر، یک شتر یک ساله است، هر کس با رغبت بپردازد پاداش آن را می برد، و آن کس که نپردازد من آن را همراه با قسمتی از مالش از او می گیرم این دستوری از دستورات خداست و برای آل محمد هم در آن بهره ای نیست» و نیز روایت شده که سعید بن مسیب (سعد بن ابی وقاص خ. ل) لباس [یا وسایل صید (سلب)] کسی که در مدینه صیدی را شکار کرده بود گرفت و گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «کسی که فردی را ببیند که در مدینه صید می کند لباس او از آن اوست» «۲» و مراد به سلب در اینجا تنها لباس است.

و امام [غزالی] نیز همین گونه روایت را نقل کرده است.

و در برخی روایات آمده که بعضی افراد در مورد [بازپس دادن] لباس صیاد با سعد گفتگو کردند ولی او گفت: من طعمه ای را که رسول خدا (ص) به من هدیه داده بازپس نمی دهم.

و نیز روایت شده که عمر، شیر تقلبی [شیری که آب به آن اضافه شده بود] را به زمین ریخت و از علی (ع) روایت شده که

آن حضرت، گندم های احتکار شده را به آتش سوزاند.

امام غزالی می گوید: والی اگر مصلحت بداند می تواند اینگونه کارها را انجام دهد.

---

(۱)- شافعی در اواخر زندگی خود یک مسافرت به مصر داشت و آن سفر در دیدگاههای او بسیار اثر گذاشت و برخی نظرات او عوض شد و لذا در موارد بسیار برمی خوریم که از شافعی دو قول نقل شده است. (الف- م، جلسه ۲۱۰ درس).

(۲)- ممکن است از این روایت استفاده شود که حفظ محیط زیست و حیات وحوش با امام و حکومت جامعه است و کسی حق ندارد در محدوده و حومه شهرها به شکار بپردازد و این قانون به شهر مدینه اختصاص نداشته باشد بلکه هر کس حیات وحوش را به خطر بیندازد باید جریمه بپردازد و باید لباس یا وسیله صید او را گرفت. (الف- م، جلسه ۲۱۰ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۱۰

و من می گویم: می توانند ظرفهایی که در آن شراب نگهداری می شود را بخاطر ابراز نارضایتی بشکنند. پیامبر (ص) نیز در زمان خود این عمل را انجام داد بخاطر اینکه انزجار خود را بیشتر نشان دهد. و نسخ آن نیز ثابت نشده است، و لکن در آن زمان نیاز به ابراز انزجار و ناراحتی شدید وجود داشت. و اگر والی طبق اجتهاد خود چنین نیازی را تشخیص دهد می تواند همانگونه عمل کند، ولی چون این عمل نیاز به اجتهاد دقیق دارد سایر مردم، مجاز نیستند اینگونه عمل کنند» «۱».

به نظر ما حدیث لزوم پرداخت کفاره در همبستر شدن با زن حائض مطلبی است که از طرق ما [شیعه امامیه] هم روایاتی بدین مضمون- در کتاب وسائل «۲»- وارد

شده است و برخی پرداخت آن را حمل بر استحباب نموده اند که مطابق با نظر ما است.

از آن جمله در خبر محمد بن مسلم آمده است که گفت از امام باقر (ع) در مورد مردی که در زمان حیض همسرش با وی همبستر شده پرسش کردم حضرت فرمود: اگر در ابتدای حیض بوده است باید یک دینار و اگر در اواخر آن بوده است نیم دینار بپردازد.

عرض کردم آیا حد هم بر او واجب می شود؟ فرمود: بله بیست و پنج تازیانه یک چهارم حد زناکار ...» «۳»

و اما حدیث بهز بن حکیم: این روایت را ابو داود در کتاب سنن خویش آورده است و در آن [بجای کلمه مرتجزا] «من اعطاها مؤتجرا بها- کسی که برای کسب ثواب زکواتش را بپردازد» «۴» آمده است. و ظاهرا همین عبارت درست است.

باز در سنن به سند خویش از سلیمان بن ابی عبد الله آمده که گفت: سعد بن ابی وقاص را دیدم که مردی را که در حرم مدینه- جائی که رسول خدا (ص) صید در آن را تحریم کرده بود- به صید پرداخته بود گرفته و لباسش را از تنش بیرون آورده بود و دوستانش در مورد [بازگرداندن] لباس صیاد با او سخن می گفتند و او می گفت: پیامبر

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۹۴- ۱۹۵ (چاپ مصر ۲۸۷- ۲۸۸).

(۲)- ر، ک، وسائل ۲/ ۵۷۴ ابواب حیض باب ۲۸ و ۱۸/ ۵۸۶، ابواب بقیه الحدود، باب ۱۳.

(۳)- وسائل ۱۸/ ۵۸۶، ابواب بقیه الحدود، باب ۱۳، حدیث ۱.

(۴)- سنن ابی داود ۱/ ۳۶۳، کتاب زکاه، باب زکاه سائمه.

خدا (ص) این حرم را محترم

شمرده و فرموده: «کسی که مشاهده کند کسی در اینجا صید می کند لباسش را از او بگیرد» و من طعمه ای که رسول خدا (ص) نصیب من فرموده به شما بازنمی گردانم ولی اگر خواستید پول آن را می پردازم «۱».

همین روایت را احمد [حنبل] در مسند خود با کمی تغییرات [بدون لفظ ثیابه] آورده است «۲».

باز در سنن به سند وی از غلام سعد، روایت شده که سعد برخی از بردگان مدینه را مشاهده کرد که درختان مدینه را می برند، وسائل آنان را گرفت و- به اربابهایشان- گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که از بریدن درختان مدینه نهی می کرد و می فرمود: کسی که از آن چیزی ببرد وسایلش برای کسی است که او را دستگیر می کند» «۳».

در توضیح معنی «سلب» که در متن عربی روایت آمده ابن اثیر در نهایه می نویسد:

«از همین مورد است «من قتل قتیلا فله سلبه- کسی که کسی را بکشد وسایل او مال اوست»، این مفهوم در روایات دیگری نیز آمده و معنی آن اینست که در جنگ هنگامی که یک حریف بر دیگری ظفر می یافت وسایلی که با او و همراه او بود نظیر سلاح، لباس، اسب و سایر وسائل او را به غنیمت می گرفت، و سلب بر وزن فعل به معنی مفعول است یعنی مسلوب، یعنی وسایلی که از حریف به چنگ می آمد» «۴».

بر این اساس پس معنی «سلب» چیزی اعم از لباس و غیر لباس است. و آنچه در صید ممنوع، مناسب است گرفته شود وسایل صید، و در قطع درختان، ابزار قطع درختان است.

و اما روایت سوزاندن گندمهای احتکار شده توسط حضرت علی (ع)، این روایتی

---

(۱)- سنن

ابی داود ۱/ ۴۷۰، کتاب المناسک، باب فی تحریم المدینه.

(۲)- من رایتموه یصید فیه شیئا فله سلبه. (مسند احمد ۱/ ۱۷۰).

(۳)- من قطع منه شیئا فلمن اخذه سلبه. (سنن ابی داود ۱/ ۴۷۰، کتاب المناسک، باب فی تحریم المدینه).

(۴)- نهایه ۲/ ۳۸۷.

است که آن را ابن حزم در محلی به سند خویش از ابی الحکم نقل کرده که گفت: «علی بن ابی طالب طعام احتکارشده ای را که صد هزار درهم [یا دینار] ارزش داشت آتش زد» «۱» و از حبیش نقل شده که گفت: علی بن ابی طالب (ع) در کوفه خرمنهای احتکارشده ای را از من آتش زد که اگر آتش زده نشده بود همانند مالیات کل کوفه از آن سود می بردم» «۲».

و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده:

«برخی از حنفیه تعزیر به مال را- به شرط اینکه اگر توبه کرد به او بازگردانند- جایز شمرده اند. پس اگر ما از عقوبتها، حد سرقت و حد قذف، و نیز حد قصاص و برخی چیزهائی که شارع برای آن کفاره قرار داده- نظیر اقسام مختلف سوگند و همبستر شدن با همسر در حال حیض- را کنار گذاریم عقوبتهای جرایم اخلاقی و مالی و سایر معاصی، منوط به نظر حاکم و اجتهاد اوست و وظیفه اوست که برای همه پلیدیها و جرایم قوانین ویژه وضع نماید» «۳».

لکن در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«فصل: تعزیر، با زدن و حبس و توبیخ است، و جایز نیست بریدن عضوی از بدن مجرم و جراحت رساندن به او و گرفتن مالش، زیرا از سوی پیشوایان در این مورد حکم شرعی بما نرسیده است

و نیز آنچه واجب است تادیب است و تادیب با اتلاف حاصل نمی گردد» «۴».

خلاصه کلام اینکه تعزیر مالی در کلمات فقهای سنت مطرح بوده، و شما نقل از مالک و شافعی در نظر قدیم خود و برخی از حنفیه را ملاحظه فرمودید که بدان قائل بوده اند و برای جواز آن به روایات وارده در گرفتن وسایل صید شکارچی، قطع کنندگان درختان در حرم مدینه، گرفتن قسمتی از اموال همراه با زکاه از مانع زکاه، به آتش

---

(۱)- انّ علی بن ابی طالب احرق طعاما احتکر بمائه الف.

(۲)- محلّی ۹/ ۶۵ (جلد ۶) مسأله ۱۵۶۷.

(۳)- الفقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۴۰۱.

(۴)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۳۴۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۱۳

کشیده شدن گندمهای احتکار شده توسط امیر المؤمنین (ع) گرفتن کفاره از کسی که با زن حائض همبستر شده، استناد و استدلال نموده بودند که از نظر شما گذشت «۱».

دلایلی که برای تعزیر مالی- بصورت گرفتن یا نابود کردن اموال- می توان بدان استناد نمود:

اشاره

علاوه بر آنچه گفته شد برای جواز تعزیر مالی به دلایل زیر می توان استناد نمود اگر چه برخی از آنها قابل مناقشه است:

اول: سوزاندن مجسمه گوساله ای که مورد پرستش قرار گرفته بود توسط حضرت موسی (ع).

در سوره طه آمده است: وَ انْظُرْ إِلیٰ إِلٰهِکَ الَّذِی ظَلْتَ عَلَیْهِ عٰاکِفاً، لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِی الْیَمِّ نَسْفاً «۲». اکنون این خدایت را که به پرستش خدمتش ایستاده ای بنگر، که آن را در آتش می سوزانیم و خاکسترش را بباد می دهیم.

و احکام ادیان گذشته را تا آنگاه که نسخ آن ثابت نشده می توان در شریعت اسلام هم استصحاب نمود. و روشن است که گوساله سامری گوساله بسیار گران قیمتی بوده که سامری با مجموع زیورآلات بنی اسرائیل آن را ساخته بود.

از این آیه شریفه استفاده می شود که درهم شکستن و از بین بردن مظاهر فساد که ممکن است افراد ساده و کج فکر را بطرف

تباهی بکشاند بر نگهداری آن در موزه ها ترجیح دارد.

---

(۱)- این مسأله در فقه شیعه، چون مبتلا به نبوده مطرح نشده، مثلا شما ملاحظه می فرمائید کتاب جواهر که به آن گستردگی در مسائل فقهی بحث کرده راجع به تعزیر مالی مطلبی عنوان نفرموده، ولی امروز از مسائل مبتلا به است، لذا ما در حد وسع خود به طرح مسأله می پردازیم ان شاء الله بعدا آقایان گسترده تر آن را مورد بررسی قرار می دهند. (الف- م، جلسه ۲۱۳ درس).

(۲)- طه (۲۰)/ ۹۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۱۴

دوم: خراب کردن و آتش زدن مسجد ضرار با توجه به مالیت آن توسط پیامبر اکرم (ص).

در مجمع البیان آمده است:

«پیامبر خدا (ص) هنگامی که از تبوک بازگشت، عاصم بن عوف عجلانی و مالك بن دخشم را فرستاد ... و به آنان فرمود: بروید این مسجد که اهل آن ستمگرند را خراب کرده و آتش بزنید. و روایت شده که آن حضرت عمار بن یاسر و وحشی را فرستاد که آن را آتش بزنند و دستور داد که محل آن

را جای ریختن خاکروبه و آشغال قرار دهند «۱»».

در این ارتباط به «درّ المنثور» نیز می توان مراجعه نمود «۲».

سوم: تهدید پیامبر (ص) مبنی بر این که خانه کسانی که به جماعت حاضر نمی شوند را به آتش خواهد کشید.

در صحیحه ابن سنان از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: برخی از مردم در زمان رسول خدا (ص) از نماز خواندن در مسجد کندی می ورزیدند، آن حضرت فرمود: وقت آن رسیده که بر در خانه کسانی که نماز خود را در مسجد نمی خوانند دستور دهیم هیزم بریزند و خانه هایشان را بر سرشان آتش بزنند «۳».

و در حدیث دیگری از آن حضرت (ص) منقول است: کسانی که در نماز شرکت نمی کنند از عمل ناپسند خود دست بردارند، و الاـ به مؤذن دستور می دهم که اذان بگوید و پس از اقامه نماز به یکی از اهل بیتم یعنی علی دستور می دهم که خانه هایشان را به آتش بکشد، زیرا در نماز شرکت نکرده اند «۴».

---

(۱)- مجمع البیان ۳/ ۷۳ (جزء ۵).

(۲)- در المنثور ۳/ ۲۷۷.

(۳)- فیوشک قوم یدعون الصلاه فی المسجد ان نأمر بحطب فیوضع علی ابوابهم فیوقد علیهم نار فتحرق علیهم بیوتهم. (وسائل ۵/ ۳۷۷، ابواب نماز جماعت، باب ۲، حدیث ۱۰).

(۴)- لینتهین اقوام لاـ یشهدون الصلاه او لآمرّن مؤذّنا یؤذّن ثم یقیم ثم آمر رجلا من اهل بیتی، و هو علیّ، فلیحرقن علی اقوام بیوتهم بحزم الحطب، لانهم لا یأتون الصلاه، (وسائل ۵/ ۳۷۶، ابواب صلاه الجماعه، باب ۲، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۱۵

چهارم: آنچه از پیامبر (ص) وارد شده در تهدید به مصادره لباس و وسائل فردی که از زدن دف (تنبک) و نواختن موسیقی حرام کسب درآمد می کرد.

حضرت به او فرمود: از اینجا برخیز و در پیشگاه خدا توبه کن، اگر از این به بعد مرتکب چنین عملی بشوی بشکل دردناک ترا می زنم، و سرت را می تراشم و از میان خانواده تبعیدت می کنم و وسایل و لباسهایت را به تاراج برای جوانان اهل مدینه حلال می کنم «۱».

پنجم: روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) در مورد شکستن خم های شراب و دونیم کردن ظرفهای آن وارد شده است:

۱- در سنن ترمذی به سند خود از ابی طلحه وارد شده که گفت: به پیامبر خدا (ص) عرض کردم برای یتیم هائی که تحت پوشش من هستند شراب خریده ام [تا با آن تجارت کنم] حضرت فرمود: «شرابها را بریز و خم ها را بشکن» «۲».

۲- در مسند احمد به سند خود از عبد الله عمر وارد شده که گفت:

«رسول خدا (ص) مرا فرمان داد کاردی برای او بیاورم، من کارد دسته دار بلند به نزدش آوردم، آن حضرت نوک آن را تیز کرد، آنگاه به من داد و فرمود: فردا با این کارد به نزد من بیا، من چنین کردم، آن حضرت با اصحاب خود به بازارهای مدینه حرکت کرد- در آن زمان خیک های شرابی را از شام آورده بودند- حضرت آن کارد را از من گرفت و خیک هایی را که مشاهده می فرمود سوراخ می کرد آنگاه کارد را به من داد و به اصحابش دستور فرمود که به همراه من بیایند و مرا یاری دهند، و به من دستور داد که به همه بازارها بروم و خیک شراب سوراخ نکرده ای باقی نگذارم من نیز چنین کردم و

---

(۱)- قم عنی، و تب الی الله، اما انک ان فعلت بعدا لتقدمه الیک ضربتک ضربا وجیعا، و حلقت رأسک مثله، و نفیتک من اهلك، و احللت سلبک نهبه لفتیان

اهل المدینه. (سنن ابن ماجه ۲/ ۸۷۲، کتاب الحدود، باب المخنثین، حدیث ۲۶۱۳).

(۲)- اهرق الخمر و اکسر الدنان، (سنن ترمذی ۲/ ۳۷۹، ابواب البیوع، باب ۵۸، حدیث ۱۳۱۱).

در بازارهای مدینه خیک شراب سوراخ نکرده ای باقی نگذاشتم «۱»».

نظیر این روایت در جای دیگر مسند وی نیز آمده است «۲».

۳- در روایت دیگری آمده است که عبد الله [عمر] به خدا سوگند یاد می کرد که آنچه پیامبر (ص) پس از حرمت شراب بدان دستور فرمود، این بود که شرابهای ساخته شده از خرما و کشمش را به زمین بریزید و خم هایش را بشکنند «۳».

ولی آنچه من از روایاتمان [از طرق شیعه] یافتم بدین مضمون است: که پس از نزول آیات تحریم شراب، پیامبر (ص) از منزل خارج شده و به مسجد تشریف آوردند و دستور فرمودند، همه ظرفهائی که در آن شراب انداخته بودند آوردند، سپس آنها را خالی کردند، ولی در آن اسمی از شکستن و یا سوراخ کردن ظرفها نیامده است، نظیر این مضمون در روایات سنت نیز آمده است، که برای اطلاع بیشتر می توان به تفسیر آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا، إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ» «۴» مراجعه نمود.

در باب اشربه صحیح مسلم نیز روایاتی در این زمینه آمده است «۵».

ششم: آنچه از آن حضرت (ص) در ارتباط با دستور شکستن دیگهائی که در جنگ خیبر گوشت الاغ در آن طبخ شده بود آمده است.

در صحیح بخاری ضمن حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده که آن حضرت فرمود:

«این آتشها چیست؟ چه چیزی می پزید؟» گفتند: گوشت. فرمود: «چه گوشتی؟»

---

(۱)- مسند احمد ۲/ ۱۳۲.

(۲)- مسند احمد ۲/ ۷۱.

(۳)- کان عبد الله یحلف بالله ان التی امر بها رسول الله (ص)

حين حرمت الخمر ان تكسر دنانه و ان تكفأ لمن التمر و الزبيب. (نيل الأوطار/ ۳۳۰، كتاب الغصب و الضمانات، باب روايات شكستن ظرفهاى شراب، از دارقطنى، حديث ۳).

(۴)- مائده (۵)/ ۹۰ ر، ك، تفسير البرهان ۱/ ۴۹۷، و در المنثور ۲/ ۳۱۶).

(۵)- صحيح مسلم ۳/ ۱۵۷۰، باب ۱.

عرض كردند: گوشت الاغ اهلى. پيامبر (ص) فرمود: «اينها را بريزيد و ظرفهايش را هم بشكنيد» شخصى گفت: اى رسول خدا آيا آنها را بريزيم و ظرفهايش را بشوئيم؟

حضرت فرمود: «يا اينكه اين كار را بكنيد» «۱».

و لكن حرمت گوشت الاغ براى ما- شيعه- روشن نيست، بلكه طبق نظر ما مكروه است، و ضعيف تر از آن نجاست آن است كه از تقرير آن حضرت نسبت به شستن ظرفهاى آن و يا از پليد شمردن آن در روايت انس در همين باب «۲» استفاده مى گردد. البته ممكن است حكم به حرمت بطور موقت و براى مصلحتى موقتى بوده است، و اين مطلبى است درخور توجه.

هفتم: آنچه از آن حضرت (ص) در مورد سوزاندن دو لباس زرد وارد شده است:

در سنن نسائى به نقل از عبد الله بن عمرو آمده كه وى در حالى كه دو لباس زرد به تن داشت بر پيامبر (ص) وارد شد. حضرت خشمگين شد و فرمود: «برو و اين دو را دور بينداز» گفت: كجا بيندازم اى رسول خدا؟ فرمود: «در آتش» «۳».

هشتم: آنچه درباره سوزاندن متاع شخص خيانتكار وارد شده:

---

(۱)- فقال النبى (ص): ما هذه النيران؟ على اى شى ء توقدون؟ قالوا: على لحم، قال: على اى لحم؟ قالوا: لحم الحمر الانسيه. قال النبى (ص): اهريقوها و اكسروها. فقال رجل: يا رسول الله او نهريقها و نغسلها؟ قال: او ذلك (صحيح بخارى ۳/ ۴۹، كتاب مغازى، باب جنگ خيبر).

(۲)- صحيح بخارى ۳/ ۴۹، كتاب مغازى، باب جنگ خيبر.

(۳)- عن عبد الله بن عمرو انه اتى النبى (ص) و عليه ثوبان معصفران، فغضب النبى (ص) و قال: اذهب فاطرحها عنك.

قال: اين يا رسول الله؟ قال: فى النار. (سنن نسائى ۸/ ۲۰۳، كتاب الزينه، ذكر النهى عن لبس المعصفر.)

در کتابهـای سـنت روایت در مـذمت پوشـیدن لبـاس زرد زیاد داریم در سـند این روایت عبـد الله بن عمر بن عاص است و در کتب اهل سنت از او روایات زیادی نقل شده است. می گویند ابو هریره می گفت:

بـا اینکه من روایت بسـیار نقـل کرده ام ولی عبـد الله ابن عمر از من بیشتر روایت نقل کرده است. و چنانچه نوشـته انـد او فقط یازده سال از پدرش کوچکتر بوده است و فقهای سنت در نقل روایت او را موثق می دانند.

(الف- م، جلسه ۲۱۲ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۱۸

در کتاب جهاد سنن ابی داود از پیامبر (ص) روایت شده که اگر مشاهده کردید شخصی در متاع خود تقلب می کند متاعش

را آتش کشیده و او را بزنید «۱».

در روایت دیگری آمده است که: پیامبر خدا (ص) و ابو بکر و عمر متاع خیانت کننده را آتش زده و او را کتك زدند «۲».

نهم: آنچه از امیر المؤمنین (ع) در مورد خراب کردن و یا آتش زدن خانه های کسانی که از وی جدا شده و به معاویه می پیوستند وارد شده است.

۱- در کتـاب وقعه صـفین بعـد از بیـان اعتراض مالـك اشتر به جریر پس از بـاز گشت وی [جریر] از شام می نویسـد: چون که جریر اعتراض وی را شـنید به قرقیسا پناهنده شد و افرادی از [قبیله] قسـر (قیس خ. ل) به وی ملحق شدند ... و علی (ع) به خانه جریر رفـت و سـاکنین آن را متفرق کرد و خـانه اش را آتش زد، آنگـاه ابـو زرعـه بن عمر بن جریر خـارج شـد و گفت: خـدا خیرت دهـد در اینجـا زمینهای غیر جریر نیز هست، پس حضـرت از آنجا به خانه ثویر بن عامر رفت و آنجا را نیز آتش زد و او مرد سرشناسی بود که به جریر ملحق شده بود «۳».

۲- باز در همان کتاب در داستان ملحق شدن ابن معتم و حنظله بن ربیع صحابی کاتب «۴» و قومشان به معاویه آمده است:

---

(۱)- اذا وجدتم الرجل قد غلّ فاحرقوا متاعه و اضربوه. (سنن ابی داود ۲/ ۶۳، کتاب جهاد، باب عقوبه غالّ).

(۲)- ان رسول الله (ص) و ابا بکر و عمر حرّقوا متاع الغالّ و ضربوه. (سنن ابی داود ۲/ ۶۳، کتاب جهاد، باب عقوبت غالّ).

(۳)- وقعه صفین/ ۶۰.

(۴)- حنظله بن ربیع که به او ابن ربیعه صـیفی نیز گفته می شود، پسـر برادر اکثم بن صـیفی، حکیم عرب است و در آن زمـان برای پیامبر اکرم (ص) یک بار نامه نوشته بود. از این جهت به کاتب معروف شده بود این شخص

در ماجرای جنگ جمل از یاری حضرت علی (ع) استنکاف کرد و چنانچه گفته شده این همان کسی است که به پیامبر (ص) گفته بود یهودیان در هفته یک روز اختصاصی دارند و مسیحیان یک روز، چه خوب بود ما هم یک روز داشتیم و متعاقب آن سوره جمعه نازل گردید. (وقعه صفین ذیل صفحه ۹۷- نقل از الاصابه/ ۱۸۵۵ و المعارف ۱۳۰). (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۱۹

«و اما حنظله همراه با بیست و سه نفر از اقوامش از شهر خارج شدند و لیکن آن دو به همراه معاویه نجنگیدند بلکه از هر دو فرقه دوری گزیدند. پس چون حنظله گریخت علی (ع) فرمان به خرابی خانه او داد، این فرمان را بکر بن تمیم و شبث بن ربعی، مأموران گماشته شده به اجرا درآوردند «۱». این ماجرا را ابن ابی الحدید نیز به نقل از همین کتاب روایت کرده است» «۲».

۲- در شرح ابن ابی الحدید آمده است:

«تاریخ نویسان نوشته اند که علی (ع) خانه جریر و خانه کسانی که به همراه او از شهر خارج شده و از آن حضرت جدا شده بودند را خراب کرد. یکی از این افراد ابو اراکه بن مالک بن عامر قسری است که او را به نامزدی دختر خود پذیرفته بود. و جای خانه او در کوفه در زمان قدیم به «دار ابی اراکه» معروف بود «۳»».

۴- در مستدرک از کتاب الغارات در ماجرای مصقله بن هبیره شیبانی، پس از فرار و ملحق شدنش به معاویه و سخنان امیر المؤمنین (ع) در مورد وی می نویسد:

«و آنگاه آن حضرت (ع) به خانه وی شتافت و آن را

خراب کرد» «۴».

دهم: آنچه از امیر المؤمنین (ع) در مورد به آتش کشیدن محل شراب فروشی روایت شده است «۵».

یازدهم: همه موارد کفارات

اعم از آزاد کردن بنده، صدقه دادن به مال، اطعام مسکین با یک مد [حدود یک کیلو] طعام یا اطعام شصت فقیر یا اطعام ده فقیر و یا

---

(۱)- وقعه صفین / ۹۷.

(۲)- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳/ ۱۷۶- ۱۷۷.

(۳)- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳/ ۱۱۸.

(۴)- مستدرك الوسائل ۳/ ۲۰۷، ابواب کیفیه حکم، باب ۲۴، حدیث ۶.

(۵)- ر، ك، کتاب الحسبه از ابن تیمیه/ ۵۹.

پوشاندن آنها که همه اینها به نوعی بار مالی دارد و نوعی تادیب و تعزیر محسوب می گردد، اگر چه امر عبادی نیز هست و قصد قربت در آن شرط می باشد ولی از همه اینها به نوعی استفاده می شود تعزیر مالی جائز است. البته در این مطلب نکته ایست درخور تأمل «۱».

دوازدهم: آنچه در مورد سوزاندن حیوان موطوئه

وارد شده است «۲».

سیزدهم: آنچه امیر المؤمنین (ع) نسبت به منذر بن جارود، عامل خود بر محلی بنام اصطخر قضاوت نمود

که به وی نوشت: «اما بعد، همانا نیکی پدرت مرا نسبت به تو فریفت، و اینک تو از پیروی هوای نفس خویش دست بر نمی داری! ... آنگاه که نامه من به تو رسید به سوی من حرکت کن، و السلام».

و آنگاه که وی به نزد حضرت آمد، او را از کار برکنار نموده و به سی هزار درهم یا دینار جریمه کرد «۳».

این نامه در نهج البلاغه نیز با کمی تفاوت آمده است «۴».

چهاردهم: روایاتی که در پرداخت دو برابر متاع به عنوان غرامت آمده:

سکونی به سندی که اشکالی در آن نیست از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

---

(۱)- شاید وجه تأمل این باشد که معمولا تعزیر شرعی در موارد صدور گناه از شخص مکلف می باشد و در بعضی از موارد ذکر شده نظیر اطعام یک مدّ طعام به مسکین بجای قضای روزه ماه رمضان که شخص نتوانسته آن را انجام دهد گناهی انجام نشده است. (مقرر)

(۲)- ر، ک، وسائل ۱۸/ ۵۷۰، ابواب نکاح بهائم، باب ۱.

(۳)- تاریخ یعقوبی ۲/ ۱۷۹.

(۴)- نهج البلاغه، فیض ۱۰۷۳، لح/ ۴۶۱، نامه ۷۱.

«پیامبر (ص) در مورد کسی که میوه های نارس را که در پوست اند از سر درخت ربوده بود حکم کرد که آنچه از آن خورده چیزی بر وی نیست و آنچه را با خود برده باید تعزیر شود و دو برابر قیمت آن را بپردازد «۱»».

البته استدلال به این روایت مبنی بر اینست که پرداخت دو برابر قیمت بیان همان تعزیر باشد پس عطف، یا تفسیر جمله ما قبل، یا متمم اوست. و اینکه فرمود پیامبر (ص) حکم کرد (قضی) ظهور در این دارد که این حکم یک حکم حکومتی

بوده [برای همان مورد بخصوص] نه یک حکم فقهی [و عام برای همه موارد «۲»].

و لکن محتمل است که این حکم از آن روی بوده که میوه موجود بر شاخه درخت قابل رشد و نمو بوده بگونه ای که اگر بر درخت می ماند قهرا قیمت آن افزون می گردید و گواه بر همین نظر است اینکه ظاهرا غرامت باید به صاحب میوه پرداخت شود و اگر از باب تعزیر بود شایسته بود که به بیت المال و خزانه دولت واریز شود.

و لکن فتوی دادن به این مضمون از کسی نقل نشده و التزام بدان مشکل است، زیرا ملاک قیمت گذاری در اجناس تلف شده و تضمین آن، حال فعلی آنست نه اینکه در آینده چه و چنان خواهد شد، پس اگر کسی زراعت یا درختان کوچک یا بچه ماهیها یا سایر حیوانات کسی را در کوچکی تلف کرد آیا باید قیمت آن را به لحاظ استعدادهای آینده یا کیفیتی که در چند ماه یا چند سال بعد بدان حد می رسیدند بپردازد؟

من گمان نمی کنم اینچنین باشد، مگر اینکه مابین قوه نزدیک به فعلیت نظیر همین مورد [میوه های نارس] و سایر موارد در مثالهای مذکوره فرق بگذاریم. و این مطلبی است درخور توجه.

مرحوم علامه مجلسی (ره) در مرآه العقول در شرح این روایت می نویسد:

---

(۱)- قضی النبی (ص) فیمن سرق الثمار فی کمه: فما اکل منه فلا شی ء علیه، و ما حمل فیعزّر و یغرم قیمته مرتین. (وسائل ۱۸/ ۵۱۶، باب ۲۳ از ابواب حد سرقت، حدیث ۲).

(۲)- البته از آن جهت که قول و فعل و تقریر معصوم برای ما حجت است حکم حکومتی آن حضرت (ص) هم برای ما

یک حکم فقهی است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۲۲

«تا آنجا که ما دیده ایم هیچ یک از اصحاب به ظاهر این روایت عمل نکرده اند.

مرحوم علامه والد من (ره) می گوید:

ممکن است این پرداخت دو برابر، بخاطر آنچه که خورده و آن چه که برده است باشد، زیرا جواز خوردن مشروط به اینست که نبرد» [و اگر برد باید بهای آنچه را که خورده است نیز بپردازد] «۱».

البته به نظر ما آنچه پدر علامه مجلسی فرموده خلاف ظاهر روایت است زیرا ظاهر روایت این است که برای خوردن چیزی بر او نیست اگر چه با بردن همراه باشد.

نظیر روایت سکونی روایتی است که احمد در مسند به سند خویش از عبد الله عمرو بن عاص روایت کرده که وی از پیامبر (ص) درباره میوه و آنچه بر بوته و شاخه هاست پرسش کرد، حضرت فرمود: «آنکه با دهان خورده و دامن پر نکرده، چیزی بر او نیست، اما آنکه برده دو برابر آن را باید بپردازد و علاوه بر آن با کتک مجازات شود» «۲».

ولی در سنن ابی داود با همان سند ذکر شده مضمون فوق را از پیامبر (ص) چنین نقل کرده:

از آن حضرت حکم سرقت میوه آویزان بر درخت سؤال شد فرمود: هر کس نیاز داشته و فقط به اندازه خوردن سرقت کرده چیزی بر او نیست و هر کس دامن خود را پر کرده باشد پس از عقوبت باید به مقدار دو برابر آن غرامت بدهد و اگر میوه های سرقت شده در جای مخصوص خشک شدن بوده و قیمت آنها به اندازه قیمت یک سپر برسد باید دست سارق قطع شود و اگر

به آن مقدار نرسد باید دو برابر قیمت میوه های مسروقه غرامت بدهد و بعلاوه عقوبت شود «۳».

همین روایت را نسائی در سنن آورده آنگاه روایت دیگری را از عبد الله بن

---

(۱)- مرآه العقول ۴/ ۱۷۸ (چاپ قدیم).

(۲)- من اکل بفمه و لم یتخذ خبنه فلیس علیه شی ء و من وجد قد احتمل ففیه ثمنه مرتین و ضرب نکال.

(مسند احمد ۲/ ۲۰۷).

(۳)- سنن ابی داود ۲/ ۴۴۹- کتاب الحدود.

عمرو بـدین مضـمون نقل می کنـد که: مردی از [قبیله] مزینه خـدمت پیامبر خدا (ص) آمد و عرض کرد یا رسول الله نظر شـما درباره [سـرقت] گوسـفندان نگهداری شده در کوه چیست؟ حضرت فرمود: پرداخت گوسفندان و مثل گوسفندان و مجازات، ولی در [سرقت] چارپایان قطع [دست] نیست مگر آنان که در آغل نگهداری می شوند و قیمت آن به اندازه پول یک سپر می رسد که در آن قطع دست است، و اگر به اندازه پول سپر نرسد در آن دو برابر غرامت است و چند تازیانه مجازات.

گفت: ای رسول خدا درباره میوه آویزان بر درخت چه می فرمایید؟

فرمود: عین آن و ماننـد آن و مجـازات، و در میوه هـای آویزان بر درخت، قطع دست نیست مگر آنهـایی را که در محـل جمع آوری میوه گرد آورده اند، پس آنچه از محل نگهداری میوه سـرقت می شود و بهای آن به اندازه قیمت یک سپر است در آن مجازات قطع است. و آنچه به قیمت سپر نمی رسد، پرداخت دو برابر قیمت و چند تازیانه مجازات آنست «۱».

روشن است که آن احتمالی که در خبر سکونی یادآور شدیم- که از باب تعزیر نبوده بلکه بعلت قابل رشد بودن

میوه نارس بوده است- در این دو روایت مطرح نیست و پرداخت غرامت از باب تعزیر است اگر چه غرامت به صاحب مال پرداخت می گردد.

خلاصه آنچه از مجموع این روایات و روایات مشابه آن به دست می آید اینست که تعزیر مالی به شکل از بین بردن مال یا گرفتن از صاحب آن، چیزی است که اجمالا در شرع وجود دارد و وجهی برای بعید شمردن آن وجود ندارد و انسان اطمینان می یابد که برخی از این روایات اجمالا از معصوم صادر شده است. و علت این که فقهای ما

---

(۱)- سنن نسائی ۸/ ۸۵- ۸۶، کتاب قطع السارق- الثمر یسرق بعد ان یؤویه الجرین. در متن عربی این روایت چنانچه در نهایه آمده است: جرین جایگاهی است که در آن میوه ها را نگهداری و خشک می کرده اند. و حریسه الجبل: گوسفندانی است که در کوه نگهداری می شده اند، در مقابل آنها که در آغل نگهداری می شده اند. و واژه «مراح» با ضمه جایگاهی است که گوسفندان شب بدانجا می رفته اند (آغل) و مراد به «ثمر معلق» میوه ایست که به شاخه ها آویزان است.

امامیه متعرض این مسأله نشده اند از آن روست که این گونه تعزیر نمودن مجرمین از شئون حکومت است و آنان از حکومت برکنار بوده اند. چنانچه بر صاحب نظران پوشیده نیست.

پانزدهم: آنچه در لزوم دریافت قیمت بنده از کسی که بنده خود را شکنجه کرده، وارد شده است:

در خبر مسمع بن عبد الملك، از امام صادق (ع) منقول است که فرمود:

شخصی را نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که بنده خود را شکنجه داده بود تا حدی که از دنیا رفته بود حضرت به عنوان مجازات به وی یکصد تازیانه زد و یک سال زندانش کرد و قیمت بنده

را از او گرفت و بین فقرا تقسیم کرد «۱».

در روایت دیگری از امام صادق (ع) منقول است در مورد مردی که بنده خود را کشته بود فرمود:

«به شدت او را کتک می زنند و قیمت بنده را به نفع بیت المال از او می گیرند» «۲».

در روایت یونس از آن حضرت (ع) منقول است که از وی درباره مردی که بنده اش را کشته بود پرسش شد فرمود: اگر سابقه قتل ندارد، به شدت کتکش می زنند و قیمت بنده را از او گرفته و به بیت المال می پردازند «۳».

شانزدهم: اطمینان عقلی که موجب وثوق به حکم است:

بدین تقریب که: تعزیر امر عبادی تعبدی محض نیست که برای مصالح غیبی- که

---

(۱)- ان امير المؤمنين (ع) رفع اليه رجل عذّب عبده حتى مات فضربه مائه نكالا و حبسه سنه و اغرمه قيمه العبد فتصدق بها عنه. (وسائل ۱۹/ ۶۸، ابواب قصاص در نفس، باب ۳۷، حدیث ۵).

(۲)- انه يضرب ضربا وجيعا و تؤخذ منه قيمته لبيت المال. (وسائل ۱۹/ ۶۹، ابواب قصاص در نفس، باب ۳۷، حدیث ۱۰)

(۳)- ان كان غير معروف بالقتل ضرب ضربا شديدا و اخذ منه قيمه العبد و يدفع الى بيت المال المسلمين.

(وسائل ۱۹/ ۶۹، ابواب قصاص در نفس، باب ۳۸، حدیث ۲).

ما از آن آگاهی نداریم- تشریع شده باشد، بلکه غرض از تعزیر ادب کردن و جلوگیری از تکرار آن و نیز توجه و تنبه همه کسانی است که آن را می شنوند و می بینند، تا بدین وسیله فرد و اجتماع اصلاح شود و برای دستیابی به همین هدف است که تعیین حدود و مقدار آن به عهده حاکم مشرف بر امور محول شده

است و در راستای این هدف بسا تعزیر مالی تاثیر آن بر نفوس شدیدتر و بحال مجرم و جامعه نافع تر باشد و برعکس زدن و تنبیه مضر و باعث انزجار و نفرت گردد. و در اینجا نکته ایست شایان تأمل «۱».

هفدهم: اولویت قطعی:

همانگونه که انسان به حکم عقل و شرع بر مال خویش مسلط است و بدون اجازه او نمی توان در اموالش تصرف کرد همین گونه بر جان و بدن خویش نیز مسلط است و بلکه این تسلط به اولویت قطعی ثابت است، چرا که سلطه بر مال از شئون و لوازم سلطه بر جان است، پس اگر برای تادیب و بازداشتن از اعمال ناپسند بتوان با زدن و تنبیه کردن سلطه وی بر بدنش را نقض کرد و حریم او را شکست، پس باید نقض سلطه مالی وی بطریق اولی جایز باشد. لکن به همین انگیزه و به همان مقدار که ضرورت دارد، و چگونگی و مقدار آن هم به عهده حاکمی که به مصالح جامعه آگاه است واگذار شده است.

در شریعت حضرت یوسف پیامبر (ص) نیز اینگونه بود که اگر کالای سرقت شده در متاع کسی یافت می شد شخص سارق جزای عمل ناپسند خود بود و او را به خاطر ارتکاب این عمل به بردگی می گرفتند «۲»، حال آیا خرد انسان می پذیرد که برای ارتکاب

---

(۱)- تحریم اقتصادی معمول در دنیا نیز از مقوله تعزیر به حساب می آید و در چارچوب تنبیه و در خط مطلوب قرار گرفتن دولت مورد تعزیر به کار می رود. (مقرر)

(۲)- قرآن کریم در سوره یوسف آیات ۷۴ و ۷۵ در ارتباط با پیدا شدن جام زرین در متاع یکی از برادران

حضرت یوسف مطلب را اینگونه ترسیم می فرماید: قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ - قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ، كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ - غلامان گفتند اگر کشف شد که شما دروغ می گوئید جزای وی [سارق] چیست؟ گفتند جزای کسی که این جام در رحل او یافت شود اینست که او را به بردگی برگیرند، ما ستمکاران را اینگونه به کیفر می رسانیم. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۲۶

جرمی کسی به بردگی گرفته شده و ذات و جان او تملك شود ولی مصادره قسمتی از اموال وی بدین منظور صحیح نیست؟ «۱».

از سوی دیگر می توان گفت علت این که تعزیر بدنی در جامعه شایع شده و در اخبار و روایات آمده اینست که دسترسی بدان آسان تر و مورد آن گسترده تر و تاثیر آن در غالب افراد شدیدتر بوده است [نه این که تعزیر منحصر به آن باشد] البته حدود شرعی که اندازه آن در شرع مشخص شده همه افراد در برابر آن یکسان هستند و شفاعت و تعطیل و تبعیض و تعویضی در آن پذیرفته نیست، چنانچه این مطلب روشنی است.

و مؤید همین معنی است استقرار سیره عقلاـ در عصرهای مختلف بر تعزیر مالی در بیشتر جرایم بخصوص تخلفاتی که جنبه مالی دارد. و هم اکنون نیز در زمان ما در تخلفاتی نظیر تخلفات رانندگی، ورود جنس قاچاق، (گمرکات) تاخیر در پرداخت مالیاتها، احتکار و اجحاف و ... این نوع جریمه شایع و رایج است و این مطلبی است شایان توجه «۲». [شاید تحریم های اقتصادی معمول در بین دولتهای قوی و ضعیف را نیز]

---

(۱)- نظیر همین مطلب را ما در باب احتکار یادآور شده ایم.

آیا این همه روایات که در باب احتکار آمده فقط منحصر به احتکار خرما و کشمش است ولی مثلا اگر کسی برنج را که این همه مورد نیاز جامعه است احتکار کرد، آن را جایز بدانیم؟! اینها یک مسائلی است که انسان می فهمد در آن یک تعبد محض نیست، و به علم ایقوف- حدس قطعی-! هم که شده انسان درک می کند که این گونه مسائل توقیفی و انحصاری در موارد ذکر شده نیست. (الف- م، جلسه ۲۱۳ درس).

(۲)- نظام جمهوری اسلامی ایران نیز علاوه بر جریمه های متداوله که بصورت مالی اخذ می گردد قانونی را تحت عنوان «قانون تعزیرات حکومتی» توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام در مورخه ۲۳/ ۱۲/ ۶۷ به تصویب رساند که در آن برای جرایمی نظیر گران فروشی، کم فروشی و تقلب، احتکار، عدم درج قیمت، اخفاء و امتناع از عرضه کالا، عدم صدور فاکتور، عدم اجرای ضوابط قیمت گذاری و توزیع، مجازاتهای مالی وضع نمود که متن آن در روزنامه های رسمی مورخه ۱۰/ ۱/ ۱۳۶۸ به چاپ رسید و در اختیار عموم قرار گرفت. البته پیش از آن نیز [در سال ۶۳] مسأله جواز تعزیرات مالی توسط دادستان کل آن زمان مرحوم آیت اللّه ربانی املشی از امام- قدس سرّه- سؤال شد و معظم له بنا بر نقل آیت اللّه مؤمن قمی آن را به فقیه عالیقدر ارجاع دادند و فرمودند: در این مسأله یعنی تعزیر مالی در محاکم قضائی به فتوای آیت اللّه منتظری عمل شود» (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۲۷

[بتوان از همین باب شمرد]

هجدهم: اطلاقات ادله حکومت و ولایت فقیه جامع شرایط:

غرض از تأسیس دولت و حکومت حقه، چیزی جز تنظیم و اصلاح اجتماع، جبران اشکالات و

انحرافات، گسترش معروف و ریشه کن کردن منکر و فساد نیست. پس حاکم مشرف بر جامعه می توانـد و بلکه بر وی واجب است که هر چه را به صلاح جامعه و نظام می داند [در چارچوب قوانین اسلام] به مورد اجرا بگذارد.

انواع تعزیرات برای تادیب مجرمین و اصلاح آنان نیز از همین موارد است. که اصطلاحا به این صنف از احکام «احکام ولائیه و سلطانیه» می گویند. خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» «۱» پس اگر انسان بتواند در مال و جان خویش برخی تصرفات را انجام دهد پیامبر (ص) به ولایت بر او در اینگونه تصرفات اولی است. و مقتضای ولایت فقیه در زمان غیبت اینست که هر آنچه برای پیغمبر (ص) از حق ولایت شرعی [در امور حکومتی] وجود داشت، برای فقیه نیز وجود دارد که مباحث آن به تفصیل از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

علاوه بر آن اداره جامعه متوقف بر صرف اموال بسیار زیاد است و یکی از منابع مهم تأمین آن- که با حکم عقل و عرف نیز موافقت دارد- جریمه های مالی است، که بخاطر وجوب ذی المقدمه [اداره حکومت]، مقدمه [تأمین منابع مالی آن] نیز واجب می گردد.

از سوی دیگر در امر ولایت، اگر انتخاب والی با انتخاب مردم مشخص گردد، می توان مجازات مالی و سایر مقررات را به عنوان شرایط ضمن عقد مشخص نمود، و بلکه انتخاب حاکم اساسا برای تنفیذ و اجرای همان مقررات [مصرح در قانون اساسی]

---

(۱)- احزاب (۳۳)/ ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۲۸

است «۱».

و لکن ممکن است در این استدلال مناقشه نمود بدین گونه که: وظیفه حاکم اسلامی چیزی جز تنظیم اجتماع و

اصلاح آن بر اساس دستورات و مقررات الهی نیست، و او نمی تواند از سوی خود چیزی را اختراع و ابداع نماید و مقام فقیه بالاتر از پیغمبر (ص) نیست که خداوند به وی می فرماید: «إِنّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ «۲»- ما کتاب را بر تو فرستادیم تا آن گونه که خداوند ترا می نمایاند بین مردم حکم کنی». و در جای دیگر می فرماید: «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ، فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَکَ مِنَ الْحَقِّ «۳»، و قرآن را به حق بر تو فرستادیم که تصدیق به راستی و درستی همه کتب که در برابر اوست کرده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی می دهد، پس بین آنان بدانچه خدا فرستاده حکم کن و در اثر پیروی از خواهشهای ایشان حکم حقی که به تو آمده وامگذار».

و همانگونه که «حدود شرعی» امور مقدر و معینی است و تخلف از آن و تعویض آن با مجازات دیگر جایز نیست، تعزیرات هم همین گونه است.

پس عمده دلیل بر تعمیم تعزیر به همه گناهان همان روایات حاکمه «که خداوند برای هر چیز حدی معین فرموده و برای کسی که از حدود الهی تجاوز کند حدی مقرر فرموده» می باشد و بسا ظهور این روایات در این است که تعزیرات نیز یک سنخ از حدود مقرره معینه است یعنی منحصر به کتک زدن و شلاق می باشد و تعدّی از آن جایز

---

(۱)- بنا بر مبنای فقهی حضرت استاد که انتخاب و بیعت مردم را در تحقق ولایت و رهبری شرط می دانند

باید گفت داشتن و نداشتن چنین اختیاری برای حاکم منوط به چگونگی بیعت است اگر آنها چنین اختیارات مطلق و گسترده ای به او داده باشند او می تواند اعمال نماید وگرنه نمی تواند و خبرگان نیز باید از طرف مردم چنین حقی را داشته باشند و طبعا خبرگان بر اساس قانون اساسی مورد تصویب اکثریت قاطع مردم اقدام به انتخاب رهبر و تعیین حدود و ثغور برای اختیارات او می نمایند. (مقرر)

(۲)- نساء (۴)/ ۱۰۵.

(۳)- مائده (۵)/ ۴۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۲۹

نیست.

خلاصه کلام اینکه: امر دایر است بین اخذ به اطلاق لفظ «حد» و «تعزیر» به لحاظ مفهوم لغوی وسیع آن که همان منع و تادیب است- که در این صورت شامل هر مجازاتی که موجب منع مجرم از ارتکاب گناه و باعث تادیب او است از آن جمله «تعزیر مالی» می گردد- و بین اخذ به اطلاق عرفی آنها، که در اذهان منصرف به شلاق و زدن است. که پیش از این در جهت چهارم به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

خاتمه: [تقسیم مجازاتهای مالی]

اشاره

در پایان این مبحث برای تکمیل موضوع آنچه را برخی در تقسیم مجازاتهای مالی یادآور شده اند یادآور می شویم:

در کتاب الفقه الاسلامی و ادلته به نقل از دیگران می نویسد:

«مجازاتهای مالی به سه دسته تقسیم می شود: اتلاف، تغییر، تملیك.

۱- اتلاف:

اتلاف یعنی نابود کردن محل منکرات چه عین آن منکر باشد یا صفات و اشکال تابع آن نظیر نابود کردن بت ها به شکستن و آتش زدن، و درهم شکستن آلات لهو و لعب- نزد اکثر فقها- و شکستن و پاره کردن ظرفهای شراب، و آتش زدن دستگاهی که در آن شراب می سازند- طبق نظر مشهور در مذهب احمد و مالك و دیگران- بر اساس آنچه عمر در آتش زدن مغازه شراب فروشی انجام داد، و طبق عمل علی (ع) در به آتش کشیدن دهکده ای که محل فروش شراب بود، زیرا مکان خریدوفروش شراب در حکم ظرف آنست و مانند ریختن عمر، شیری را که برای فروش به آب آمیخته شده بود، و طایفه ای

از فقها طبق آن فتوی داده اند. و نظیر آن است نابود کردن کالاهای مغشوش، نظیر پارچه های نامرغوب.

۲- تغییر:

گاهی از اوقات مجازات مالی تنها شامل تغییر شـی ء می گردد مانند آنکه پیامبر (ص) شکستن پولهای رایج در میان مسلمانان- همچون درهم و دینار- تا وقتی که اشکالی در آنها نباشد را منع فرموده است، در حالی که اگر در آنها اشکال و عیبی بوجود آید، باید آنها را شکست و از بین برد، پیامبر (ص) نیز در مورد تمثالی که در خانه اش بود یا پرده ای که بر روی آن تصاویری نقش بسته بود چنین کرد. آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۳۰

حضرت در این باره به بریدن سر تمثال فرمان داد که پس از انجام این کار آن را به هیئت درختی درآورد یا آنکه دستور داد پرده را بریدند و از آن روبالشی درست کردند.

علما نیز بر وجوب از بین بردن و

تغییر دادن صورت هر شی ء که حرام العین بوده و یا از چیزهای حرام ساخته شده اتفاق کرده اند. مانند آنکه بر تفکیک آلات لهو و لعب و تغییر دادن تصویرها و نقش و نگارهای کشیده شده حکم نموده اند. اما علما در جایز بودن اتلاف محل یعنی عین این اشیاء بخاطر چیزها و صورتهایی که در آنها قرار داده شده، اختلاف کرده اند. مؤلف این کتاب گوید نظریه صحیح تر که کتاب و سنت و اجماع علمای گذشته بر آن دلالت دارند- و مطابق ظاهر مذهب مالك و احمد و دیگران است- جایز بودن این عمل می باشد.

۳- تملیک:

[یعنی چیزی را از ملك کسی خارج و ملك دیگری نمودن] مانند روایتی که ابو داود و دیگر مؤلفان سنی از پیامبر نقل کرده اند که در آن درباره کسی که میوه درخت را قبل از آنکه برای خشك کردن در آفتاب پهن شود بدزدد که در این صورت باید چند ضربه شلاق به او زد و دو برابر قیمت میوه، به عنوان جریمه، از او گرفته شود، همچنین درباره کسی که چهارپائی را در خارج از طویله بدزدد، باید علاوه بر زدن چند ضربه تازیانه به او، دو برابر مبلغ آن حیوان از او نیز اخذ گردد. عمر بن خطاب هم دربارهٔ شی ء گم شده ای که کسی آن را پیدا کرده و پنهان نموده است داوری نمود که باید دو برابر قیمت آن شی ء از شخص پنهان کننده گرفته شود. گروهی از علماء مانند احمد و عده ای دیگر این نظریه را پذیرفته اند. ضمنا عمر و دیگران در باره بندگان گرسنه ای که شتر اعرابی را دزدیده بودند حکم کرده که صاحب بنده ها باید دو

برابر قیمت شتر را به مالک آن بپردازد و از قطع کردن دست آنها چشم پوشید.

عثمان بن عفان نیز بر مسلمانی که یکی از پیروان اهل کتاب را به عمد کشته بود، دیه مضاعف تعیین کرد. به عبارت دیگر برای او پرداخت دیه کامل را واجب گردانید. زیرا دیه ذمی مقتول معادل نصف دیه مقتول مسلمان است (و دو برابر آن به اندازه یک دیه کامل می شود) و احمد بن حنبل نیز از همین رویه متابعت کرده است» «۱».

البته بعضی از مطالبی که ذکر شد موافق با نظریه و طریقه علمای امامیه نبود آن را

---

(۱)- الفقه الاسلامی و ادلته ۶/ ۲۰۲- ۲۰۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۳۱

تنها از باب ذکر کلیه آراء و نظریات در اینجا نقل نمودیم. «۱».

جهت ششم: میزان تعزیر بدنی و مقدار آن از جهت قلت و کثرت:

[نظر فقها در این زمینه]

۱- شیخ طوسی در باب اشربه از کتاب خلاف می نویسد:

«مقدار تعزیر به میزان حد کامل نیست بلکه کمتر از آنست. کمترین مقدار حدود برای افراد آزاد هشتاد ضربه است بنابراین تعزیر این عده هفتاد و نه ضربه می باشد، و چون کمترین مقدار در حدود برای بندگان و مملوکان ۴۰ ضربه بوده از اینرو تعزیر آنان سی و نه ضربه است. شافعی گوید: کمترین مقدار حدود برای افراد آزاد چهل ضربه، حد شرب خمر است. و در تعزیر این مقدار افزونتر از ۳۹ ضربه نمی گردد.

همچنین کمترین مقدار حدود در افراد مملوک و بنده بیست ضربه، حد شرب خمر، است که در تعزیر، این مقدار از نوزده ضربه فراتر نمی رود. ابو حنیفه می گوید: تعداد ضربات در تعزیر به اندازه میزان ضربات در کمترین حدود بالغ نمی شود و کمترین حد در نظر او چهل ضربه بوده

که به عنوان حد قذف یا حد شرب خمر مرتکبان این گناهان به مملوکان زده می شود. و در تعزیر، مقدار آن هرگز به چهل ضربه بالغ نمی گردد. ابن ابی لیلی و ابو یوسف نیز گفته اند: کمترین میزان در حدود ۸۰ ضربه است تعداد ضربات در تعزیر به این اندازه نمی رسد و بیشترین مقدار ضربات در تعزیر هفتاد و نه ضربه

---

(۱)- پس خلاصه نظر ما در این باب این شد که «حد» یعنی منع، و تعزیر هم [طبق اطلاق لفظی آن] یعنی تأدیب که مقید به ضرب نیست، بلکه ضرب به عنوان نمونه و مصداق، ذکر شده است و تعزیر مالی هم اگر حاکم آن را اصلح دید مانعی ندارد. البته این نظر ما است آقایان هم می توانند اجتهاد کنند. (الف- م، جلسه ۲۱۳ درس).

بر اساس همین نظر و فتوای حضرت استاد بود که به نقل آیت اللّه مؤمن عضو فعلی شورای نگهبان و عضو سابق شورای عالی قضائی، امام خمینی- رضوان اللّه تعالی علیه- در زمان حیات خویش در پاسخ به آیت اللّه ربانی املشی دادستان کل کشور فرموده بودند: «در این مورد [تعزیر مالی] به نظر حضرت آیت اللّه منتظری در محاکم قضائی عمل شود». مشروح این پرسش و پاسخ و سایر ارجاعات امام خمینی به آیت اللّه العظمی منتظری- علاوه بر جزوه ای که حاوی تمام ارجاعات امام قدس سرّه به معظم له است- در مقدمه جلد اول همین کتاب صفحات ۶۹- ۷۱ آمده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۳۲

می باشد. و این قول مانند سخن ماست که قبلا گفته شد. مالک و اوزاعی گفته اند: تعیین مقدار تعزیر منوط بر نظر

و اجتهاد امام است. یعنی اگر حاکم به مصلحت دانست، می تواند سیصد ضربه یا اگر خواست بیش از آن را اجراء نماید چنانکه عمر به کسی که در مکتوبی تقلب کرده بود سیصد ضربه شلاق زد» «۱».

چنانکه ملاحظه می شود آنچه شیخ در خلاف بدان رفته نه با حقیقت و نه با اقوال دیگری که در سایر کتابهایش بدان قائل شده موافق نیست، زیرا بر فرض آنکه تعداد ضربات در تعزیر باید کمتر از تعداد ضربات در کمترین حدود باشد، پس کمترین تعداد ضربات در حد «قیادت» «۲»- واسطه گری در زنا- بوده که مطابق خبر عبد اللّه بن سنان ۷۵ ضربه است «۳» و از آن کمتر حد ۵/ ۱۲ ضربه بوده بر کسی که با وجود زن آزاد، کنیزکی را به ازدواج خود درآورده و یا با وجود زن مسلمان زن ذمیه ای را به ازدواج خود درآورد چنانکه در خبر منصور بن حازم بدان اشاره شده است «۴». البته بنابراین که اینها چون از طرف شرع انور مورد تقدیر و تعیین قرار گرفته از حدود باشد.

۲- شیخ طوسی در کتاب نهایه گوید:

«هرگاه دو مرد با یک مرد و یک بچه، عریان در زیر یک لحاف یافت شوند و علیه آنان بینه ای اقامه شود یا آنکه خود به اقرار بپردازند، بنا بر صلاحدید امام هر یک از ایشان از سی تا نود و نه ضربه زده می شود» «۵».

با این وصف عبارتی که شیخ در باب اشربه کتاب خلاف ذکر نموده و میزان حد را هشتاد ضربه دانسته بود، چه محملی می تواند وجود داشته باشد؟

۳- ابن ادریس در کتاب سرائر می نویسد:

«توجیه مطلب آنست که اگر تخلفات انجام

گرفته از نوع جرائمی باشد که با اعمالی

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۲۴، مسأله ۱۴.

(۲)- رساندن زن و مرد از طریق حرام به یکدیگر، به اصطلاح مردم «جاکشی».

(۳)- وسائل ۱۸/ ۴۲۹، ابواب حد السحق و القیاده، باب ۵، حدیث ۱.

(۴)- وسائل ۱۸/ ۴۱۵، ابواب حد زنا، باب ۴۹، حدیث ۱.

(۵)- نهایه/ ۷۰۵.

همچون زنا، لواط و سحق «۱» تناسب داشته باشد، تعداد ضربات حد در این نوع جرائم صد تازیانه بوده و میزان تعزیر در این نوع گناهان کمتر از تعداد ضربات در حد است و حاکم اجازه دارد در این گناهان متخلف را از سی تا نود و نه ضربه تازیانه بزند. یعنی یک ضربه از صد کمتر، اما اگر جرم مرتکب شده با اعمال نامبرده در بالا مناسبت نداشت، میزان ضربات تعزیر مانند تعداد ضربات در حدودی است که برای آنها هشتاد ضربه بر متخلف جاری می گردد که حد «شارب الخمر» و «قذف کننده» «۲» از نظر ما اینگونه است و تعداد ضربات در تعزیر به هشتاد بالغ نمی گردد. بلکه آغاز آن از سی ضربه بوده و به هفتاد و نه ضربه ختم می شود و علت تفاوت عباراتی که در کتابها آمده و گاهی میزان تعزیر را ۹۹ و گاهی دیگر هفتاد و نه ذکر کرده اند، همین است. (صاحب سرائر در ادامه سخنان خود می گوید:) امری که مذهب و اخبار ما بر آن دلالت دارد آنست که میزان تعزیر، اعم از آنکه جرم انجام شده با زنا یا با قذف تناسب داشته باشد، به تعداد ضربات در حد کامل که همان یکصد ضربه است، بالغ نمی شود و اما سخنی

که شیخ طوسی از عبارات مخالفان و گفتار برخی دیگر از علماء و نیز اجتهادات و قیاسات باطله ایشان بدان تصریح کرده صحیح نبوده و باطل است» «۳».

لازمه عبارت اخیر ابن ادریس آن است که حکم قاذف و کسانی همچون او هشتاد ضربه است و اگر کسی جرمش از قاذف کمتر و سبکتر باشد می توان به او تا نود و نه ضربه زد در حالی که من گمان ندارم کسی به این مطلب ملتزم شده باشد.

۴- محقق [حلی] در شرایع می نویسد:

«میزان تعزیر در افراد آزاد، و همچنین مملوکان و بندگان به میزان حد نمی رسد» «۴».

همین مطلب در کتاب قواعد نیز ذکر شده که قبلا آورده شد «۵».

۵- در جواهر: حد حر، به صد و حد بنده به چهل تازیانه تفسیر شده است، ولی

---

(۱)- مالیدن آلت تناسلی زنان به یکدیگر.

(۲)- کسی که به شخص بی گناهی تهمت ناموسی از قبیل زنا یا لواط می زند.

(۳)- سرائر/ ۴۵۰.

(۴)- شرایع ۴/ ۱۶۸.

(۵)- قواعد ۲/ ۲۶۲.

برای ما روشن نیست که از چه رو مؤلّف این کتاب بالاترین تعداد ضربات را در حد حر و کمترین آن را در حد بنده تفسیر نموده است، وی سپس می گوید:

«بلکه گاهی گفته می شود که تعزیر چه در مورد شخص آزاد یا برده و در هر گناهی نباید به اندازه تعداد ضربات در کمترین حدود آن صنف برسد. که تعداد ضربات حد برای فرد آزاد (حر) ۷۵ ضربه و برای بنده (مملوک) ۴۰ ضربه است. همچنین گفته شده است که میزان ضربات در تعزیر گناهانی که با زنا مناسبت دارند، نباید به اندازه تعداد ضربات در حد زنا

برسـد و نیز تعداد ضـربات در گناهانی که با قذف و شـرب خمر تناسب دارند نباید به اندازه تعداد ضـربات حد در آن گناهان برسـد و در مورد گناهانی که گناه مشابه و مناسبی که حـد داشـته باشـد ندارنـد نباید تعداد ضـربات در آنها به میزان ضـربات کمترین حـد، که هفتاد و پنـج ضـربه که «حـد قواد» است برسد. و این قول را در کتاب مسالک از شـیخ طوسـی و از فاضل در مختلف حکایت کرده است» «۱».

۶- نووی در کتاب منهاج که در فقه شافعیه نگاشته شده می گوید:

«اگر متخلفی را تعزیر کننـد، در مورد بنـده بایـد از بیست تازیانه و در مورد آزاد از چهل ضـربه تازیانه کمتر باشـد و برخی در مورد فرد آزاد هم بیست ضـربه تازیـانه را ذکر کرده انـد و اجرای این تعـداد ضـربات در تمـام گناهان بنا بر قول اصـح یکسان است» «۲».

۷- در کتاب مغنی نوشته ابن قدامه حنبلی آمده است:

«دربـاره مقـدار ضـربات در تعزیر از احمـد نقل قولهای مختلفی صورت گرفته است بنا بر روایتی از او میزان تعزیر از ده ضـربه بیشتر نیست و احمد خود در بعضـی مواقع بر آن تصـریح کرده و اسحاق نیز با تکیه بر روایتی که ابو برده آن را از پیامبر (ص) نقل نموده این قول را پذیرفته است. ابو برده نقل می کند که پیامبر فرمود: کسـی را بیشتر از ده ضـربه شلاق نمی زنند مگر در اجرای حـدی از حـدود الهی. علمـا نیز بر این حـدیث اتفاق دارنـد. روایت دوم که خرقی آن را ذکر کرده با عبارت «لا یبلغ به الحد» آمده است ... و احتمال دارد که منظور احمد

و خرقی از آن چنین باشـد که با ارتکاب هر جرمی، مقـدار ضـربات در تعزیر به انـدازه تعداد ضـربات حد، در همان گناه نمی رسد، و می تواند در گناهان غیر همجنس و نامتناسب با آن گناهان، تعداد ضربات افزون از

---

(۱)- جواهر ۴۱/ ۴۴۸.

(۲)- منهاج/ ۵۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۳۵

تعـداد ضـربات در حـد تعیین شـده باشـد. از احمـد نیز نظریه ای که بر مطلب ذکر شده دلالت داشـته باشد، روایت شده است، بنـابراین میزان ضـربات در تعزیر عمل وطی، نود و نه ضـربه شـلاق است که تعـداد ضـربات در آن از حـد زنا کمتر است و در مورد سایر جرایم غیر وطی، میزان ضربات در تعزیر کمتر از اندازه تعداد ضربات در کمترین حدود شرعی است ...

مالک می گوید: در صورت صلاحدید امام، تعداد ضربات در تعزیر از میزان ضربات تعیین شده در حد هم اضافه تر می شود. زیرا روایت کرده انـد که «معن بن زائـده» مهری جعلی، ماننـد مهر بیت المال ساخته بود و آن را به مأمور بیت المال نشان داده بدین وسیله مقداری مال از او گرفت. این خبر به عمر رسـید و وی صد ضـربه بر معن بن زائده جاری کرد و او را حبس نمود. آنگـاه برخی افراد سـخنانی در ارتباط با او مطرح کردنـد [از او شـفاعت کرده یا برای وی سـعایت کردنـد] عمر بار دیگر صـد ضربه بر او زد پس از آن بازهم در ارتباط با وی سخن گفتند باز صد ضربه دیگر بر او زد و او را تبعید نمود» «۱».

۸- کاشانی در کتاب خود موسوم به بدایع الصنایع که در فقه حنفی نگاشته، چنین می گوید:

«تعزیر در مورد

قذف كودك یا مجنون با زدن تحقق می یابد. و مطابق سخن ابو حنیفه در این مورد بالاترین رقم تعزیر سی و نه ضربه، و طبق نظر ابو یوسف هفتاد و پنج ضربه، و طبق روایت نوادر از او، هفتاد و نه ضربه می باشد» «۲».

۹- ابن حزم در کتاب محلی می نویسد:

«علما در تعیین تعداد ضربات در تعزیر اختلاف نظر دارند [۱] گروهی می گویند برای تعزیر از نظر مقدار محدودیتی وجود ندارد و تعیین مقدار آن بستگی به نظر امام دارد و تعداد ضربات در آن می تواند از تعداد ضربات در حدود هم افزونتر شود.

این نظریه مالک و نیز یکی از اقوال نقل شده از ابو یوسف و همچنین از نظریات ابو ثور و طحاوی از پیروان ابو حنیفه می باشد. [۲] دسته ای دیگر از علما گویند: تعزیر

---

(۱)- مغنی ۱۰/ ۳۴۷.

(۲)- بدایع الصنائع ۷/ ۶۴.

صد ضربه شلاق و کمتر از آن است. [۳] عده ای نیز گویند: بیشترین مقدار ضربات در تعزیر نود و نه ضربه است. [۴] برخی دیگر گفته اند بالاترین مقدار تعزیر ۷۹ ضربه تازیانه است و تعداد ضربات از آن بیشتر نمی شود این قول یکی از اقوال ابو یوسف نیز می باشد. [۵] و برخی دیگر گویند بالاترین تعزیر ۷۵ تازیانه و کمتر از آن است و این قول ابن ابی لیلی و یکی دیگر از اقوال ابو یوسف می باشد. [۶] بعضی دیگر علما می گویند: بالاترین مقدار ضربات در تعزیر سی ضربه است. [۷] طایفه دیگری از علما بر این عقیده اند که: بیست ضربه شلاق بالاترین رقم ضربات در تعزیر است. [۸] گروه دیگری از آنان گفته اند: مقدار ضربات

در تعزیر از نه ضربه بیشتر نمی شود. این سخن برخی از پیروان و اصحاب شافعی است. [۹] و آخرین قول آن است که بالاترین مقدار ضربات در تعزیر ۱۰ ضربه است و جایز نیست که تعداد ضربات از آن افزونتر گردد.

این سخن از آن لیث بن سعد و اصحاب ماست» «۱».

۱۰- در کتاب معالم القربه گفته شده است:

«مقدار ضربات در تعزیر به اندازه تعداد ضربات کمترین حد از حدود تعیین شده بالغ نمی گردد، زیرا پیامبر (ص) فرمود: مجازاتی که تعداد ضربات در آن به اندازه تعداد ضربات در حد نرسد، تعزیر نامیده می شود. «۲» از طرفی چون اهمیت خطاها و معاصی که متخلف را بخاطر ارتکاب آنها مورد تعزیر قرار می دهند کمتر از خطاهایی است که متخلف را بخاطر انجام آن حد می زنند، از اینرو آنچه در حد واجب و ضروری است در تعزیر واجب و لازم نیست. اگر متخلف حر (آزاد) باشد تعداد ضربات در تعزیر برای او به میزان چهل ضربه نمی رسد و اگر متخلف مملوك و بنده باشد مقدار تعزیر برای او کمتر از ده ضربه شلاق است. ابو حنیفه بیشترین مقدار ضربات را در تعزیر آزاد و بنده سی و نه ضربه ذکر کرده و ابو یوسف آن را هفتاد و پنج ضربه دانسته است. مالك و اوزاعی گویند که مقدار تعزیر بسته به نظر امام و صلاحدید اوست. استدلال ما بر این که تعزیر باید به هر حال به مقدار حد نرسد روایتی است از پیامبر (ص) که فرمود: «به متخلف بیش از ده (بیست) ضربه تازیانه نزنید، مگر در موقع اجرای حدی از حدود

---

(۱)- محلی ۸/ ۴۰۱ (جزء

۱۱) مسأله ۲۳۰۵.

(۲)- من بلغ ما لیس بحد فهو من التعزیر. من به کتابهای اهل سنت که مراجعه کردم چنین روایتی نیافتم اگر این روایت باشد در این زمینه روایت خوبی است. (الف، م، جلسه ۲۱۴ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۳۷

الهی» «۱». ظاهر روایت بیانگر آنست که در هیچ حالی نمی توان به متخلف بیش از ده (بیست) ضربه جاری کرد مگر آن که دلیل شرعی برای آن موجود باشد.

استدلال دیگر ما اینست که پیامبر (ص) حدود را برای معاصی مشخصی تعیین فرمود بنابراین بخاطر انجام گناهانی که اهمیت آنها کمتر از آن معاصی مشخصه است، نمی توان همان مجازاتها را تکرار نمود. بلکه لازم است مجازات این دسته از گناهان کمتر از حدود تعیین شده باشد» «۲».

مطالبی که نقل شد برخی از عبارات و سخنان علمای خاصه و عامه درباره تعیین مقدار ضربات در تعزیر بود که از نظر شما گذشت.

جمع بندی نظرات در مسأله:

آنچه از نقل این اقوال به دست می آید آن است که دانشمندان در این باره گفتار فراوانی دارند که جمع بندی آنها چنین است:

اول: همانطور که از کتابهای شرایع و قواعد ذکر کردم مقدار ضربات در تعزیر حر (آزاد) برابر با تعداد ضربات در حد تعیین شده برای او نیست و در مورد بنده نیز همین مطلب صادق است. اما پوشیده نیست که عبارت این دو تن مجمل است چرا که هم اقل و هم اکثر حد در آن محتمل است- یعنی در حر و برده هم حد اقل هست و هم حد اکثر بر حسب گناهان خاص- قبلا توجیه صاحب جواهر را در مورد شرح این اجمال بیان کردیم، و گفتیم که

وی صـد ضـربه را مقـدار حـد برای فرد آزاد یعنی حد اکثر و چهل را برای بنده یعنی اقل حد ذکر کرده بود و شاید نظر ایشان همان یکی کمتر از صـد باشـد که اصـحاب بدان فتوا داده بودند و روایات: مشاهده دو مرد، یا دو زن، یا یک زن و مرد بیگانه زیر یک لحاف، بدان دلالت داشت که در باب دهم از ابواب حد زنا، کتاب

---

(۱)- لا تجلدوا احدا فوق عشره (عشرین) جلده الا فی حدّ من حدود اللّه- تعالی-

(۲)- معالم القربه/ ۱۹۲ (چاپ مصر/ ۲۸۵) باب ۵۰، فصل تعازیر.

وسائل آمده است «۱».

دوم: تعـداد ضـربات در تعزیر فرد آزاد به انـدازه کمترین تعـداد ضـربات در حد او و نیز تعداد ضـربات در تعزیر بنده به اندازه کمترین تعداد ضربات در او بالغ نمی گردد.

کمترین تعداد ضـربات در حد آزاد و بنده، یک بار بنا بر نقل شـیخ طوسی در خلاف به ترتیب هشتاد و چهل تازیانه ذکر شده است- هر چنـد که مـا آن را مورد مناقشه قرار دادیم- و یک بار دیگر به ترتیب، هفتاد و پنـج و چهل ضـربه تازیانه ذکر شـده، چنانچه در جواهر آمده است و بار دیگر چهل و بیست آمده چنانچه از شافعی و دیگران نقل شده است.

سوم: مقـدار ضـربات در تعزیر مطلقا چه در مورد حـد یا برده و در مورد هر گناهی به انـدازه کمترین مقـدار آن در حد، برای بنـده بالغ نمی شود، و کمترین مقـدار ضـربات را یک بار به چهل ضـربه، چنانکه در جواهر نقل شـده و نیز رقم مورد قبول ابو حنیفه بوده است و

بار دیگر مطابق نقل منهاج و معالم القربه به بیست ضربه تفسیر کرده اند.

چهارم: مقدار ضـربات در تعزیر مطلقا [چه حد یا برده و در هر گناهی] به اندازه بیشترین مقدار ضربات در حد یعنی صد ضربه نمی رسد، کما این که ظاهر عبارت این ادریس در سرائر است.

پنجم: بایـد بین معاصـی تفاوت گـذاشت و هر معصـیتی را متناسب با حـدی که برای آن تعیین شـده سـنجید- که تعزیر در هر گناهی نباید به مقدار حد در آن نوع گناه برسد- چنانکه این قول در کتاب سرائر آمده بود و در مسالک همین قول را به شیخ و در مختلف به فاضل نسبت داده بودند. ابن قدامه نیز آن را از احمد نقل کرده بود.

ششم: بیشترین مقدار ضربات در تعزیر هفتاد و پنج بوده که این قول از ابن ابی لیلی و ابو یوسف نقل شده است.

هفتم: مقدار ضربات در تعزیر صد و کمتر از آن است. این قول مبنی بر حکایت

---

(۱)- ر، ك، وسائل ۱۸/ ۳۶۳.

ابن حزم در کتاب محلی است، و البته برخی از اخبار وارده درباره وجود دو فرد لخت در زیر یک لحاف مؤیـد این قول اسـت که روایات آن در باب دهم از ابواب حد زنا در کتاب وسائل آمده است.

هشتم: بیشترین مقدار ضربات در تعزیر سی تازیانه است.

نهم: بالاترین رقم ضربات در تعزیر ۹ ضربه بوده که مرجع این قول و نیز قول پیشین، کتاب محلی است.

دهم: مقدار ضربات در تعزیر بیش از ده ضربه نیست، این قول در یکی از دو روایتی که از احمد نقل شده آمده است.

یازدهم: مقدار ضربات در

تعزیر بستگی به نظر امام دارد و به همین جهت برای آن حدی تعیین نشده است، مالک و اوزاعی چنین نظریه ای داده اند.

این تمام اقوالی بود که ما توانستیم در بررسی پیرامون این مسأله بر آنها دست یابیم. واضح است که اقوال ذکر شده درباره تعیین مقدار ضربات در تعزیر، مربوط به جرایمی است که از جانب شرع برای آنها مقداری تعیین نشده و در صورتی که شرع مقدس خود مقداری مشخص برای این دسته از گناهان تعیین کرده باشد، رعایت مقدار تعیین شده در اجرای تعزیرات لازم و واجب می باشد. مگر آنکه گفته شود اگر مقدار ضربات در تعزیر از سوی شرع مشخص شد، از مصادیق حدود می گردد و اسم تعزیر بر آن صادق نیست.

در کتاب مسالک آمده است:

«اصل در تعزیرات عدم تعیین مقدار معلوم است و غالبا در افراد و موارد آن، مقداری مشخص نمی شود، اما روایاتی نقل شده که مقدار ضربات در بعضی از موارد تعزیرات را مشخص نموده است و پنج مورد ذیل از این جمله می باشد:

۱- تعزیر کسی که در روز ماه رمضان با زوجه خود مجامعت کرده که برای مجازات وی بیست و پنج ضربه تعیین شده است.

۲- کسی که با داشتن همسر آزدی، بدون اذن او، کنیزی را به زنی گیرد، و بر او دخول کند که یک هشتم حد زنا یعنی ۵/ ۱۲ ضربه بر او زده می شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴۰

۳- تعزیر دو نفر لخت که در زیر یک پوشش خوابیده باشند که طبق قولی از ۳۰ تا ۹۹ ضربه بر آنان زده می شود.

۴- تعزیر کسی که با انگشت پرده بکارت دختری را پاره

کند. برابر نظر شیخ طوسی تعداد ضربات در تعزیر این فرد از ۳۰ تا ۷۷ و طبق قول مفید از ۳۰ تا ۸۰ و طبق قول ابن ادریس از ۳۰ تا ۹۹ ضربه برای مجازات او تعیین شده است.

۵- تعزیر مرد و زنی که بصورت عریان در زیر یک لحاف و یا پوشش خوابیده اند تعداد ضربات این خطا طبق قول شیخ مفید از ده تا نود و نه ضربه است درحالی که شیخ طوسی در این باره بدون ذکر تعداد ضربات تنها بطور اطلاق تعزیر را ذکر کرده و در کتاب خلاف گفته است: اصحاب ما در این باره «حد» روایت کرده اند» «۱»

البته علاوه بر موارد فوق، می توان وطی زن حائض و وطی چهارپایان را که در باره مرتکبان آنها بیست و پنج ضربه تازیانه وارد شده نیز اضافه نمود مگر آنکه آنها را جزو موارد حدود اصطلاحی قلمداد کنیم. از این گذشته من بر قولی که در مسالک از شیخ نقل کرده درباره مجازات کسی که با انگشت پرده بکارت دختری را زایل کرده باشد وقوف نیافتم بلکه وی در کتاب نهایه در این باره می نویسد: چنین کسی باید بین سی تا نود و نه ضربه مورد تعزیر قرار بگیرد «۲»

اکنون با دانستن مطالبی که گذشت، روایات وارده در این باب را یادآور می شویم. این روایات به دو نوع تقسیم می گردند:

نوع اول روایاتی است که درباره جرایمی خاص و مقدار تعیین شده ضربات تعزیر سخن می گوید که موارد آن را به نقل از کتاب مسالک یادآور شدیم. نوع دوم روایاتی است که برای تحدید تعزیر به نحو اطلاق وارد شده و ما در این باره

بحث خود را ادامه می دهیم:

اخبار و روایات وارده در مقدار تعزیرات:

۱- حماد بن عثمان در صحیحه خود از امام صادق (ع) نقل می کند: به آن حضرت

---

(۱)- مسالک ۲/ ۴۲۳.

(۲)- نهایه/ ۶۹۹.

عرض کردم مقدار تعزیر چقدر است؟ فرمود: کمتر از حد. گفتم: آیا کمتر از هشتاد ضربه است؟ فرمود: خیر اما کمتر از چهل ضربه که حد بندگان است، می باشد، گفتم: آن چقدر است؟ فرمود: این مقدار به نظر حاکم درباره نوع گناه و حالت و نیروی جسمانی متخلف بستگی دارد. «۱»

از ظاهر حدیث اینطور مستفاد می گردد که تعزیر در زدن انحصار دارد، مگر آن که بگوییم مراد امام، ذکر مصداق غالب و رایج تعزیر بوده نه مطلق آن. همچنین این حدیث را می توان به عنوان دلیل قول سوم اعتبار نمود که بنا بر آن تعداد حد اکثر ضربات در تعزیر نباید به تعداد ضربات در کمترین حد بندگان برسد، اعم از آن که متخلف آزاد باشد یا مملوک، و معصیت هرگونه معصیتی که باشد. اما در ناحیه قلت هیچ اندازه ای برای تعزیر منظور نشده و تعیین مقدار آن به تشخیص والی و حاکم شرع واگذار شده است، و با توجه به موارد خاصی که از کتاب مسالک نقل شد می توان عموم این حدیث را تخصیص زد.

از سوی دیگر گویا «حماد» چنین می پنداشته که کمترین ضربات حد برای افراد آزاد هشتاد ضربه است و شاید ظاهر این حدیث هم قبول و تأیید پندار او از ناحیه امام مبنی بر این مطلب باشد ولی با توجه به نکته ای که قبلا گفتیم که کمترین تعداد ضربات در حد مربوط به عمل قیادت حرام بوده که

هفتاد و پنج ضربه در آن به متخلف زده می شود، روایت حماد ما را با مشکل مواجه می سازد.

۲- در موثقه اسحاق بن عمار آمده است که گفت از ابو ابراهیم (امام موسی بن

---

(۱)- حماد بن عثمان، عن ابی عبد اللّه (ع) قال قلت له: کم التعزیر؟ فقال دون الحد. قال قلت: دون ثمانین؟

قال: لا ـ و لکن دون اربعین، فانها حد المملوک. قلت: و کم ذاک؟ قال علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوه بدنه. (وسائل ۱۸/ ۵۸۴، ابواب بقیه الحدود، باب ۱۰، حدیث ۳).

این روایت طبق نقل صدوق در علل صحیحه است، ولی طبق نقل مرحوم کلینی در کافی نمی توان آن را صحیحه دانست، زیرا در سلسله سند کافی، حسین بن محمد و علی بن محمد و حسن بن علی [وشاء] آمده که وثاقت آنان مورد خدشه است. (الف- م، جلسه ۲۱۵ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴۲

جعفر (ع) پرسیدم: مقدار تعزیر چقدر است؟ فرمود: ده و اندی تازیانه ما بین ده تا بیست «۱»

نظیر این روایت در مستدرک از نوادر احمد بن محمد بن عیسی از اسحاق بن عمار نقل شده است. «۲»

مضمون این موثقه با مفاد آنچه در صحیحه حماد ذکر شده بود، از نظر کثرت و قلت ضربات، متفاوت است- زیرا صحیحه در جهت کثرت تا ۳۹ ضربه را جایز می دانست و در ناحیه قلت هم موکول به تشخیص والی نموده بود که بسا کمتر از ده ضربه را تشخیص دهد- و ابن حمزه در کتاب وسیله درباره تعزیر قذف، تا جایی که شرایط حد در آن متحقق نشده، به مضمون این روایت فتوا داده است

«۳».

۳- در مرسله صدوق، آمده است که پیامبر خدا (ص) فرمود: برای هیچ والی که به خداوند و روز جزا ایمان داشته باشد، سزاوار نیست که به متخلفی بیش از ده ضربه تازیانه بزند مگر در اجرای حد. و اگر متخلف جزو بندگان و مملوکان بود می توانند برای ادب کردن او از سه تا پنج ضربه به او تازیانه بزنند. «۴»

علت آن که صدوق قاطعانه این روایت را به پیامبر (ص) اسناد می دهد آنست که مضمون حدیث در نزد او اثبات شده و او به صدور این حدیث از جانب رسول اکرم (ص)

---

(۱)- سالت ابا ابراهیم (ع) عن التعزیر کم هو؟ قال: بضعه عشر سوطا، ما بین العشره الی عشرین (وسائل ۱۸/ ۵۸۳، ابواب بقیه الحدود، باب ۱۰، حدیث ۱).

علت موثقه بودن روایت اینست که اسحاق بن عمار فطحی مذهب بود، البته فطحی ها دو دسته هستند یک دسته آنها که به امامت عبد اللّه افطح قائل بوده اند و پس از آنکه بعد از ۷۵ روز او از دنیا رفت به امامت امام موسی بن جعفر (ع) روی آوردند. و دسته دوم آنان که به همان اعتقاد ماندند و امامت امام موسی بن جعفر (ع) را نپذیرفتند و اسحاق بن عمار از دسته اول است (الف- م، جلسه ۲۱۵ درس).

(۲)- مستدرک الوسائل ۳/ ۲۴۸، ابواب بقیه الحدود باب ۶، حدیث ۲.

(۳)- ر، ک، جوامع الفقهیه/ ۷۸۳.

(۴)- لا- یحل لوال یؤمن باللّه و الیوم الآخر آن یجلد اکثر من عشره اسواط الا فی حد. و اذن فی ادب المملوک من ثلاثه الی خمسه. (وسائل ۱۸/ ۵۸۴، ابواب بقیه الحدود، باب ۱۰، حدیث ۲).

علم و یقین پیدا کرده است. «۱» در ضـمن، مضمون این حدیث موافق با قول دهم است که قبلا از احمد در یکی از دو روایتی که از او نقل شده بود، ذکر شد.

۴- در کتاب مستدرک به نقل از جعفریات از امام علی (ع) نقل شـده است که پیامبر (ص) فرمود: برای هر کس که به خدا و روز قیامت ایمان دارد جایز نیست که بر ده ضربه تازیانه بیفزاید مگر در اجرای حد. «۲»

۵- در صحیح بخاری از ابو برده نقل شده که پیامبر (ص) می فرمود: بجز در اجرای حدی از حدود الهی به متخلف بیش از ده ضربه شـلاق زده نمی شود. و نیز در همان کتاب و از همان حضـرت (ص) نقل شده است که فرمود: در هیچ مجازاتی بیش از ده ضربه شلاق زده نمی شود مگر در اجرای حدی از حدود الهی.

در روایت سومی از پیامبر (ص) در همان کتاب نقل شـده است: بیش از ده ضـربه تازیانه به کسـی نزنیـد مگر در هنگام اجرای حدی از حدود الهی. «۳»

راوی این روایت «ابو برده»- به ضم با- همان ابن نیار انصاری است که در عقبه دوم به همراه هفتاد تن دیگر از صـحابه حضور داشت و در غزوات بـدر و احد و تمام صـحنه ها و مشاهد دیگر در رکاب پیغمبر (ص) بود همچنین وی در تمام جنگهای علی (ع)، آن حضرت را همراهی کرد. و مضامین سه روایت ذکر شده با روایت مرسله صدوق موافق است.

---

(۱)- آقایـان که به منبر تشریف می برنـد یـا چیزی می نویسـند، اگر گفتنـد قـال رسول اللّه قال الصادق، اگر نام راوی را ذکر نکنند و

نسبت به صدور آن شک داشته باشند این خود یک نوع قول بدون علم است و گناه است، در نقل روایت یا باید یقین باشد یا حجت شرعی. البته این نکته را عرض کنم که قول بدون علم غیر از دروغ است که در باب روزه یکی از مبطلات روزه دروغ بستن به خدا و رسول است، قول بدون علم مبطل روزه نیست. (الف- م، جلسه ۲۱۶ درس).

(۲)- قال رسول اللّه (ص) لا یحل لاحد یؤمن باللّه و الیوم الآخر ان یزید علی عشره اسواط الا فی حد. (مستدرک ۳/ ۲۴۸، ابواب بقیه الحدود، باب ۶، حدیث ۳).

(۳)- لا تجلدوا فوق عشر اسواط الا فی حدّ من حدود اللّه. (صحیح بخاری ۴/ ۱۸۳، کتاب محاربین ... باب مقدار تعزیر و تادیب).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴۴

۶- در کتاب مستدرک به نقل از فقه الرضا آمده است: تعداد ضربات در تعزیر مابین ده و اندی تازیانه تا سی و نه تازیانه و تعداد ضربات در تادیب بین سه تا ده ضربه است. «۱»

گویا این جمله منقول از فقه الرضا میان روایات این باب جمع نموده بطوری که آن دسته از روایات که در آن از ده ضربه سخن گفته شده بر تادیب کسانی حمل می شود که متصدی امری هستند که در آن تنها حزازت و کراهت بوده و به حد حرمت نرسیده است. بنابراین اخبار ذکر شده در مقام بیان بیشترین مقدار مجازات در تادیب است و گواه این نکته، ذیل مرسله است- که تادیب برده را تا پنج ضربه یعنی نصف تادیب فرد آزاد ذکر کرد- و مقصود از کلمه حد در این

روایت اعم از حد اصطلاحی و تعزیر می باشد. همچنین مضمون روایت موثقه اسحاق را بر تحدید تعزیر از نظر کمترین مقدار ضرب، و صحیحه حماد را بر تحدید تعزیر از نظر بیشترین مقدار ضربات حمل کرده است. مقصود از ذکر کلمه بضعه عشر (ده و اندی) در روایت موثقه اسحاق از یازده به بالا ـ می باشد. ولی از سوی دیگر با توجه به ذکر کلمه والی در روایت مرسله صدوق بعید است که ما بتوانیم مضمون آن را بر تادیب حمل کنیم زیرا اجرای تادیب تنها اختصاص به والی ندارد- پدر نیز حق دارد فرزند را تادیب نماید- لکن این اشکال در سایر

---

(۱)- التعزیر مابین بضعه عشر سوطا الی تسعه و ثلاثین و التادیب مابین ثلاثه الی عشره. (مستدرک الوسائل ۳/ ۲۴۸، ابواب بقیه الحدود، حدیث ۱، منقول از فقه الرضا/ ۳۰۹).

البته همانگونه که بارها عرض کرده ام به نظر من فقه الرضا همان رساله علی بن بابویه است که برخی از علماء با آن معامله روایت می کنند و دلیل آن هم اینست که فتواهایی که مرحوم صدوق در من لا یحضر از پدرش نقل می کند که در فقه الرضا به همان شکل آمده است و من در این مطلب آن قدر معتقد شده ام که هر جا علامه در مختلف چیزی را از رساله علی بن بابویه نقل می کند من می روم سراغ کتاب فقه الرضا و عبارت را در آنجا پیدا می کنم. و این قرینه بسیار خوبی است به اینکه این دو کتاب یکی است.

این کتاب در جمع بین روایات اختلافی همواره مورد مراجعه فقها بوده و غیر از چند مورد که خلاف اجماع در آن

دیده می شود بقیه موارد آن متقن است و از مضامین آن استفاده می شود که مؤلف آن احاطه کامل به مسائل فقه شیعه داشته است. (الف- م، جلسه ۲۱۶ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴۵

اخباری که بر ده ضربه دلالت داشت وارد نیست- زیرا کلمه والی در آنها نیست-

۷- در روایت عبید بن زراره آمده است که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: اگر با مردی مواجه شوم که بنده مسلمانی را به زنا متهم می کند، در حالی که از آن بنده جز خوبی چیزی ندانیم، به کسی که به او تهمت زده، حد حر را بجز یک تازیانه اجرا می نمایم. «۱»

مراد از ذکر کلمه حد در این روایت نیز همان تعزیر است. زیرا در حد اصطلاحی قذف، شرط است که مقذوف (کسی که مورد تهمت قرار گرفته) آزاد باشد.

چنانکه موثقه ابو بصیر بر این مطلب گواه است که از امام صادق (ع) نقل می کند که فرمود: هر کس بر بنده ای (عبد) افترا زند، به خاطر حرمت اسلام تعزیر می گردد. «۲»

روایتی که از عبید نقل شده، خصوصا به انضمام روایاتی که در مورد فراهم ساختن مقدمات زنا آمده که باید نود و نه ضربه تازیانه جاری گردد، مطابق قول پنجم یعنی تفصیل بین معاصی است، به این معنا که در هر معصیتی باید مجازات متناسب با آن را در نظر گرفت، مثلا تعداد ضربات در تعزیر کسی که در پی فراهم آوردن مقدمات زنا بوده، کمتر از حد خود زناست. همچنین تعداد ضربات در مورد گناهانی که از جهاتی با قذف مناسبت دارد کمتر از حد خود قذف می باشد. قبلا نیز نقل

شـد که در مسالک این قول به شیخ و فاضل- علامه حلی- نسبت داده شـده است و فرمایش امام (ع) که: او را به انـدازه حد «حر» می زنیم بجز یک تازیانه کمتر بر تعین این مقدار دلالت ندارد، بلکه امام (ع) در مقام بیان بیشترین مقدار ضربات در حد است و آن حضرت (ع) مقدار ضربات را به نسبت موردی که ذکر میکند اختیار کرده است.

اینهـا روایـاتی بود که مـا در این بـاره بر آنهـا دست یـافتیم. امـا اشـکال در طریقه جمع کردن میـان این روایـات و رفع تعارض موجود در آنهاست.

---

(۱)- لو أتیت برجل قـذف عبـدا مسـلما بالزنا لا نعلم منه الا خیرا لضـربته الحد حدّ الحرّ الا سوطا. (وسائل ۱۸/ ۴۳۴، ابواب حد قذف، باب ۴، حدیث ۲).

(۲)- من افتری علی مملوک عزّر لحرمه الاسلام. (وسائل ۱۸/ ۴۳۶، ابواب حد قذف، باب ۴، حدیث ۱۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴۶

ممکن است کسی این طور بگوید: خبری که از عبید نقل شد تنها بر مورد خود، یعنی تهمت زنا بر بنده (عبد) مسلمان، منحصر است. بنـابراین این حـدیث هم مشـابه و معـادل اخبار دیگری است که در موارد خاصه در کتاب مسالک نقل شـده بود و ما به همه آنهـا در مورد ویژه خود، فتوا می دهیم. از اینرو در تعزیرات عـامه، امر دایر است در بین کمتر از چهـل ضـربه، بـدون هیچ حـدی از نظر کمترین مقـدار ضـربات چنـانکه صـحیحه حماد بر آن دلالت دارد، و بین بالاتر از یازده تا سـی و نه ضـربه، برابر گفته ای که از کتاب فقه الرضا نقل شد، یا مطابق موثقه اسحاق بن عمار امر دایر

است بین یازده تا بیست و یا آنکه تعداد ضربات بنا بر مرسله صدوق و روایاتی که بدین مضمون اند از ده ضربه افزونتر نمی شود.

اکنون اگر در مقام ایراد گفته شود: که خبر عبید به انضمام دیگر اخبار وارد شده درباره مقدمات زنا، ممکن است بر این نکته دلالت کند که مقدار تعزیر در مورد گناهانی که با زنا مناسبت دارند، کمتر از تعداد ضربات در حد زناست، و نیز تعداد ضربات در جرایمی که با قذف مناسبت دارند، کمتر از تعداد ضربات در حد قذف می باشد، بنابراین اخباری که بر معاصی عموما دلالت دارند باید بر گناهانی حمل شوند که گناهان مناسبی از نوع خودشان که حد داشته باشد ندارد.

در پاسخ این ایراد گفته می شود: روایت نقل شده از عبید تنها درباره متهم کردن مملوک صالح به زنا می باشد، و این روایت تمام موارد قذف و شتم و سب و هجا و ایذا را در بر نمی گیرد و اینکه می بینیم امام صادق (ع) در اینجا اجرای چنین مقداری از تعزیر را انتخاب می کند بخاطر وجود مرتبه خاصی از گناه است و دال بر تعین این مقدار در سایر گناهان ذکر شده نیست. همچنانکه اخبار منقوله ای که درباره خوابیدن دو نفر بصورت عریان در زیر یک لحاف ذکر شده، دلالت بر حکم بوسیدن و لمس و غیره را ندارد، هر چند که بعضی از فقها حکم آن را در موارد بوسه و ... نیز تعمیم داده اند.

بنابراین توجیه بهتر همان است که روایات خاص بر موارد خاص آن حمل شود و حکم غیر موارد خاصه مشمول مضامین روایات عامه باشد. بنابراین آنچه در اینجا حائز

مبانی فقهی

اهمیت است دفع تعارض میان این اخبار- عامه- می باشد که امری مشکل به نظر می رسد.

ممکن است گفته شود کسی از علمای امامیه به روایت مرسله صدوق و سایر روایاتی که مضمونی مشابه آن دارند که زائد بر ده ضربه تعزیر جائز نیست، فتوا نداده اند و تنها برخی از فقهای سنت مانند احمد آن هم در یکی از دو روایتی که از او نقل شده، مطابق این حدیث فتوا داده است. و همانگونه که قبلا توضیح داده شد می توان این روایت را به قرینه ذیل آن که- تعبیر ادب المملوک دارد- بر تادیب حمل کرد، و حد را نیز به مفهومی اعم از حد اصطلاحی و تعزیر معنی نمود.

همچنین بر مضمون روایت موثقه ایراد می شود که اولا: هیچ فقیهی جز ابن حمزه در کتاب وسیله در خصوص گناهانی که با قذف تناسب دارد به این روایت فتوا نداده است، البته شافعی به استناد گفته کتاب منهاج در یکی از دو قولی که از او روایت شده به عدم جواز افزون شدن مقدار تعزیر از بیست ضربه فتوا داده است.

ثانیا: از ظاهر این روایت بدست می آید که بیشترین مقدار تعزیر نوزده یا بیست ضربه است و ممکن است ظهور صحیحه حماد در جایز بودن مقدار تعزیر تا سی و نه ضربه قویتر از این روایت باشد. به علاوه صحت سند در صحیحه باعث ترجیح آن بر روایت موثقه میگردد.

از سوی دیگر شاید بتوان مضمون روایت موثقه را به عنوان ذکر مثال و تعیین بعضی از مصادیق تعزیر حمل کرد و مؤید این احتمال روایات مطلقه ای است که در بسیاری ابواب مختلف در

مقام بیان حکم تعزیر آمده بدون این که اشاره ای به مقدار آن شده باشد. بدین ترتیب میان روایت صحیحه حماد و موثقه اسحاق را می توان جمع کرد و عبارت نقل شده از کتاب فقه الرضا (ع) نیز دلیل بر این جمع است.

نگارنده بنا بر تتبعاتی که انجام داده چنین نتیجه گرفته است که کتاب فقه الرضا (ع) رساله علی بن بابویه قمی بوده که بعنوان مرجع علمای امامیه، در هنگام عدم دسترسی به نصوص شرعی، مورد استفاده قرار می گرفته است و علی بن بابویه قمی خود دانشمندی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۴۸

فقیه و بصیر در فقه اهل بیت (ع) به شمار می آید.

[خلاصه کلام و نتیجه:]

نتیجه آنچه ذکر شد این است که روایاتی که متضمن تعزیرات خاصه می باشد بر همان موارد خاص خود حمل می شوند و جمع میان اخبار عامه همان گونه است که در روایت فقه الرضا (ع) نقل شد، یعنی مقدار ضربات در تعزیر بین یازده تا سی و نه ضربه تازیانه می باشد.

ممکن است بتوان توجیه دیگری برای بیان اختلاف اخبار در خصوص مقدار تعزیر ارائه داد. به این معنا که تفاوت مقدار ضربات در تعزیر به تفاوت جرایم و مجرمان بر حسب موقعیت و حسن یا سوء سابقه بستگی داشته و یا آنکه منوط به مراتب تعزیر و شرایط زمانی و مکانی و ... باشد، تعزیر نیز امر تعبدی محض نیست تا مانند حد، مقداری معین و مشخص داشته باشد، بلکه چنانکه بارها گفته شد مراد از اجرای تعزیر، تادیب شخص و تنبه جامعه است. بنابراین با مختلف شدن جهات تعزیر، مقدار ضربات در آن نیز متفاوت می شود. بدین گونه باید روایات

مختلفه المضـمون را بر جهات فوق الـذكر حمل نمود. گويا فرمايش پيامبر (ص) و ائمه (ع) در هر يك از اين احاديث در واقع ارشـادى و باصـطلاح راهنماى پرسشـگران به مرتبه خاصـى از تعزير است. چنانكه امام صادق (ع) طبق صـحيحه حماد، در اين باره فرمود: مقدار تعزير بر حسب صلاحديد والى و با توجه به نوع گناه و ميزان قوه بدنى مجرم تعيين مى گردد. «۱»

البته والى نمى توانـد مقـدار ضـربات را در تعزير بيشتر از ضـربات در حـد جارى سازد. بلكه حتى به مقـدار حد همان گناه هم نمى توانـد بر متهم تازيانه بزنـد. چنانكه روايت معتبر سكونى از امام صادق (ع) و آن حضـرت از پـدرانش بر اين نكته دلالت دارد.

---

(۱)- على قدر ما يراه الوالى من ذنب الرجل و قوه بدنه. (وسائل ۱۸/ ۵۸۴، ابواب بقيه الحدود، باب ۱۰، حديث ۳).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۳، ص: ۵۴۹

سكونى نقـل مى كنـد كه امـام صادق (ع) فرمود: پيامبر گفت: هر كس در جارى ساختن مجازاتى غير از حـد، به مقـدار حـد، تنبيه كند خود از متجاوزان است. «۱»

بيهقى نيز اين روايت را از ضحاك از پيامبر (ص) نقل كرده است. «۲»

---

(۱)- من بلغ حدا فى غير حد فهو من المعتدين. (وسائل ۱۸/ ۳۱۲، ابواب مقدمات الحدود، باب ۳، حديث ۶).

(۲)- سنن بيهقى ۸/ ۳۲۷، كتاب الاشربه و الحد فيها. باب ما جاء فى التعزير و انه لا يبلغ به اربعين.

استاد بزرگوار در پايـان درس خويش در ارتبـاط بـا فرا رسـيدن هفته وحـدت- ميلاـد بـا سعادت پيامبر اكرم (ص)- كه خود بنيانگذار آن مى باشد، مطالبى را بيان فرمودند كه به اجمال يادآور مى شويم.

من بارها عرض كرده ام كه

معنی هفته وحدت این نیست که اهل سنت از عقاید و فقه خودشان و یا شیعه از عقاید و فقه خودش دست بردارد، البته به عقیده ما حق همان فقه شیعه است، از باب اینکه پیامبر (ص) در مراحل مختلف بارها بدین مضمون فرمود: «انی اوشک ان ادعی فاجیب و انی تارک فیکم الثقلین ان تمسکتم بهما لن تضلوا، کتاب اللّه و عترتی».

در این حدیث متواتر بین فریقین، پیامبر اکرم (ص) عترت خویش را عدل کتاب خدا قرار داده اند و فرمودند اگر به آنها تمسک کنید گمراه نمی شوید و معنی تمسک عمل به نظر و دستورات آنهاست. و فقه امام صادق و امام باقر علیهما السلام قطعا از فقه ابو حنیفه و مالک و شافعی کمتر نیست، بنابراین با وجود فتوای امام صادق و امام باقر (ع) ما مجوزی نداریم که به فتوای دیگران عمل کنیم در صورتی که خود آنان برای امام صادق (ع) اهمیت قائل بوده اند. بنابراین، عقیده ما اینست که اگر به فقه اهل بیت عمل نکنیم پیش خداوند جوابی نداریم و این غیر از مسأله امامت و ولایت است. در آن زمینه هم ما معتقدیم که ائمه معصومین (ع) امام منصوص هستند و تا وقتی که امام منصوص هست نوبت به انتخاب نمی رسد.

علاوه بر آن حدیث ثقلین اگر بر فرض مسأله حکومت را اثبات نکند مسلما مسأله حجیت نظر آنان در مسائل فقهی را اثبات می کند و اینها مسائلی است که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرد.

ولی نکته قابل ملاحظه اینست که اکنون در دنیای امروز که مسلمانان به انحاء مختلف تحت فشار هستند اگر ما بیائیم یکدیگر را

تخطئه و تکفیر کنیم آیا کار درستی است؟ امروز عمال استعمار میلیونها دلار خرج می کنند که مسلمانان را بجان هم بیندازند، در هندوستان، در پاکستان در جاهای دیگر دنیا، گاهی کسانی را اجیر می کنند که چیزهایی علیه شیعه بنویسند که اینها قائل به تحریف قرآنند، حاجی نوری اینگونه گفته، در فلان کتاب چنین روایتی آمده ... مگر سنی ها در کتابهایشان اینگونه روایات را ندارند؟! در صحیح بخاری روایتی است که از عمر نقل می کند که آیه رجم در قرآن بوده و افتاده است.

خوب معلوم است که این روایت درست نیست ما تحریف قرآن را قبول نداریم چه از طرق سنت نقل شده باشد چه شیعه، ولی پیامبر اکرم (ص) هنگامی که قرآن را برای اصحاب می خواندند گاهی توضیح می دادند، گاهی تطبیق بر مورد می فرمودند و این جمله «هکذا نزلت» که در بعضی جاها آمده، بسا خود

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۵۰

جهت هفتم: مقدار ضرب تادیبی:

پوشیده نیست که تعزیر بچه یا مملوک متخلف با تعزیر مجرم تفاوت دارد. زیرا تعزیر در قبال عملی که ذاتا حرام است جاری می گردد. در حالی که تادیب در قبال عملی اجرا می گردد که صدور آن از نظر عادت شایسته نبوده و آن عمل هم ذاتا به حد حرمت شرعی نرسیده است و مقدار ضربات در آن نیز به مقدار ضربات در تعزیر بالغ نمی شود.

شیخ طوسی در آخر باب حدود از کتاب نهایه می گوید:

کودک و مملوک اگر مرتکب خطا شوند به پنج تا شش ضربه تادیب می شوند و نباید آنها را از این بیشتر زد. «۱»

محقق در کتاب شرایع می نویسد:

تادیب کودک و مملوک، با بیش از ده ضربه مکروه است.

اصل در این

مسأله اخبار مستفیضی است که به آنها اشاره می شود:

۱- حماد بن عثمان گوید از امام صادق (ع) درباره تادیب کودک و بنده سؤال کردم، فرمود: پنج یا شش ضربه بزن و با او نرمی کن. «۲»

- جبرئیل هم این جمله را می گفته یا تطبیق بر مورد می کرده ولی نه به عنوان قرآن، و بعضی فکر می کردند که اینها هم جزء آیه بوده است، یکی از ضروریات دین ما است که قرآن تحریف نشده، ما روایات بسیاری داریم که هر روایتی را به کتاب خدا عرضه کنیم و اگر مخالف آنست اصلا حجت نیست، خود قرآن می فرماید: «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ». و می فرماید: «لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ».

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۵۵۰

و متأسفانه این امکانات و ثروتهای کشورهای اسلامی بجای اینکه صرف وحدت مسلمانان و مبارزه با دشمنان اسلام شود خرج تفرقه افکنی می شود. خداوند ان شاء اللّه اسلام و مسلمین را از شر کفار و اجانب و عمال تفرقه افکن آنان مصون و محفوظ نگهدارد. (الف- م، جلسه ۲۱۱ درس).

(۱)- نهایه/ ۷۳۲.

(۲)- حماد بن عثمان قال قلت لأبی عبد اللّه فی ادب الصبی و المملوک فقال: خمسه او سته و ارفق. (وسائل ۱۸/ ۵۸۱، ابواب بقیه الحدود، باب ۸، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۵۱

۲- زراره گوید به امام صادق (ع) عرض کردم درباره تادیب بنده چه می فرمائید؟

فرمود: آنچه به صورت ناخودآگاه از او سرزد، مجازاتی

ندارد، اما در مواردی که ترا نافرمانی کرد، زدن او بی اشکال است، گفتم: او را چقدر بزنم؟ فرمود: سه یا چهار یا پنج ضربه به او بزن. «۱»

۳- سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که دانش آموزان صفحات نوشته های خود را در مقابل امیر المؤمنین (ع) قرار دادند تا یکی از آنها را انتخاب کند. حضرت فرمود:

این کار نوعی از قضاوت است و روا داشتن ظلم در آن همچون ظلم در اصل حکومت است. به معلم خود پیغام دهید اگر شما را بیش از سه ضربه تنبیه کند مورد قصاص قرار می گیرد «۲».

۴- در روایت موثق اسحاق بن عمار آمده است که گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم گاهی اوقات غلامم را به خاطر بعضی از کارها تنبیه می کنم، فرمود: او را چقدر می زنی؟ گفتم: شاید صد ضربه. فرمود: صد ضربه؟! صد ضربه؟! و بار دیگر همین لفظ را تکرار نمود و سپس فرمود: یعنی به اندازه حد زنا او را می زنی؟! از خدا بترس. به او گفتم: فدایت شوم پس چقدر بزنم؟ فرمود: یک ضربه بزن. گفتم: سوگند به خدا اگر او بداند من فقط به او یک ضربه می زنم دست از کار خود نمی کشد. فرمود: دو ضربه بزن.

گفتم: این نیز هلاک من است. سپس گوید: آن قدر با امام چانه زدم تا آن را به پنج ضربه رسانید و سپس در خشم شد و فرمود: ای اسحاق، اگر حد خطایی را که او مرتکب شد دانستی، برای او حد جاری کن و از حدود تعیین شده الهی تجاوز منما. «۳»

---

(۱)- ما تری فی ضرب المملوک؟ قال: ما اتی فیه علی یدیه فلا

شی ء علیه، و اما ما عصاک فیه فلا باس. قلت:

کم اضربه؟ قال: ثلاثه او اربعه او خمسه. (وسائل ۱۸/ ۵۸۲، ابواب بقیه الحدود، باب ۸، حدیث ۳).

(۲)- ان امیر المؤمنین (ع) القی صبیان الکتاب الواحهم بین یدیه لیخیر بینهم، فقال: اما انها حکومه، و الجور فیها کالجور فی الحکم. ابلغوا معلمکم ان ضربکم فوق ثلاث ضربات فی الادب اقتص منه. (وسائل ۱۸ / ۵۸۲، ابواب بقیه الحدود، باب ۸، حدیث ۲).

(۳)- اسحاق بن عمار قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) ربما ضربت الغلام فی بعض ما یجرم. قال و کم تضربه؟ قلت:

ربما ضربته مائه، فقال مائه؟! فاعاد ذلک مرتین ثم قال: حد الزنا؟ اتق اللّه فقلت: جعلت فداک فکم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۵۲

[در این روایت نیز حد به معنای اعم از حد اصطلاحی و تعزیر و تادیب است].

۵- علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر (ع) پرسید: آیا شخصی می تواند بنده اش را به خاطر جرمی که مرتکب شده بزند؟ فرمود: «باید او را به اندازه گناهی که کرده تنبیه کند، اگر بنده ای زنا کرد باید او را شلاق زد و اگر مرتکب کاری غیر از آن شد باید به او یک یا دو یا در همین حدود شلاق زد و در مجازات بنده افراط نشود» «۱»

۶- در مستدرک از فقه الرضا (ع) نقل شده است که: «مقدار ضربات در تادیب بین سه تا ده ضربه است» «۲»

و روایات دیگری از این قبیل، در جهت ششم نیز توضیح دادیم که می توان تمام روایاتی را که بر ده ضربه دلالت دارد بر تادیب نیز حمل کرد.

بدیهی است همانطور که قبلا نیز اشاره شد اگر

بنـده مکلفی دست به ارتکـاب یکی از معاصـی شـرعی که برای آنها حـد و تعزیر، معین شـده بزنـد، یا آنکه بچه ممیز مرتکب برخی از گناهان مانند لواط و سرقت و ... بشود این روایات شامل آن نمی گردد.

زیرا آنچه در این موارد اجرا می گردد تعزیر است نه تادیب. پس مورد اجرای تادیب، تخلفات عادی است نه تخلفات شـرعی، خصوصا تخلفات شرعی بسیار ناپسند.

مطلب دیگر اینکه: آیـا اجرای تادیب در موارد خاص خودش واجب است یا خیر؟ پاسـخ این است که: اگر ما اجرای تادیب را در تخلفات عادی محصور کنیم- که ظاهرا چنین است- وجهی برای واجب بودن آن وجود ندارد. ولی اگر گفتیم اجرای

- ینبغی لی ان اضربه؟ فقال: واحدا. فقلت: و اللّه لو علم انی لا اضربه الا واحدا ما ترک لی شیئا الا افسده.

قـال: فـاثنین. فقلت: هـذا هو هلاکی. قال: فلم ازل اماکسه حتی بلغ خمسه، ثم غضب، فقال: یا اسـحاق، ان کنت تـدری حـد ما اجرم فاقم الحد فیه و لا تعدّ حدود اللّه.

(وسائل ۱۸/ ۳۳۹، ابواب مقدمات الحدود، باب ۳۰، حدیث ۲).

(۱)- قال سألته عن رجل هل یصـلح له ان یضـرب مملوکه فی الـذنب یذنبه؟ قال (ع): یضـربه علی قدر ذنبه. ان زنی جلده و ان کان غیر ذلک فعلی قدر ذنبه: السوط و السوطین و شـبهه، و لا یفرط فی العقوبه. (وسائل ۱۸/ ۳۴۰، ابواب مقدمات حدود، باب ۳۰، حدیث ۸).

(۲)- مستدرک الوسائل ۳/ ۲۴۸، ابواب بقیه الحدود، باب ۶، حدیث ۱، منقول از فقه الرضا ۳۱۰).

تادیب اعم از تخلفات عادیه و برخی از امور محرم ذاتی- شرعی است، در این

مسأله تفصیل وجود دارد، به این ترتیب که اگر بر ترک آن فساد مترتب باشد، اجرای آن واجب است، و در غیر این صورت واجب نیست و اگر بنده ای بخاطر از بین بردن حق مولایش تادیب می شود، عفو او راجح تر است چنانکه سیره ائمه (ع) در برخورد با تخلفات بندگانشان بر این امر گواه است.

در کتاب جواهر [در ارتباط با فلسفه تادیب آمده است]

«سزاوار است بدانیم که مثلا در تادیب کودک، مصلحت وی در نظر است نه آنچه زاییده غضب نفسانی [بیرون ریختن خشم و انتقام کشی] است، که در این صورت شخص ادب کننده، گاهی خود باید مورد تادیب قرار گیرد» «۱»

و برای آنچه در کتاب شرایع نقل شده بود دلیل روشنی نیافتیم. زیرا از روایتی که از کتاب فقه الرضا (ع) نقل شده بود مبنی بر آنکه: «مقدار ضربات در تادیب بین سه تا ده ضربه است» علاوه بر عدم حجیت آن، دلالتی بر کراهت بیش از ده در آن وجود نداشت.

و مشکل می توان روایت مرسله ای را که از صدوق نقل شده بر کراهت حمل کرد، زیرا روایت مذکور کاملاـ در حرمت ظهور دارد و شاید مقصود از آن مورد، به قرینه ذکر والی همان تعزیر باشد نه تادیب، البته مفاد خبر ابو برده و روایات دیگری نظیر آن اعم است و می توان آن را از راه جمع حمل بر تادیب نمود.

به هرحال، بهتر است در این باره به همان قول کتاب نهایه که به احتیاط نزدیکتر است تمسک کرد هر چند که می توان گفت، در موارد ضروری ممکن است در تادیب، از شش ضربه هم تجاوز کرد به شرطی که در اجرای تادیب زیاده روی

نشود. زیرا غرض از اجرای آن، حصول ادب است و چنانکه گذشت این امور تعبدی صرف محسوب نشده و لذا در خصوص موارد اجرای تعزیر و تادیب، روایات معمولاـ بطور مطلق بدون اشاره بمقدار آنها وارد شده و این امر ظهور دارد در اینکه تشخیص مقادیر آن به عهده معزر یا

---

(۱)- جواهر ۴۱/ ۴۴۶.

مؤدب و صلاحدید آنان از جهت مقتضیات و شرایط گذارده شده است.«۱»

چون بحث ما در مورد وظایف حکام بود و اجرای تادیبات از وظایف آنان به شمار نمی آید لذا این مبحث را به اجمال و در حاشیه آن مباحث یادآور شدیم.

جهت هشتم: حکم کسی که در اثر اجرای حد یا تعزیر، یا تادیب کشته شده است:

[اقوال فقها در این زمینه]

۱- شیخ طوسی در کتاب اشربه از کتاب خلاف گوید:

«مسأله ۹: اگر امام متخلف شارب الخمری را هشتاد ضربه شلاق بزند و متخلف در اثر اجرای تنبیه بمیرد، هیچ مسئولیتی بر گردن امام نیست. ولی شافعی گوید: بر امام است که نصف دیه را بپردازد. دلیل ما آن است که حد، هشتاد ضربه می باشد. در حالی که شافعی پایه حد را بر چهل ضربه گذاشته و بدین خاطر بیت المال را ضامن پرداخت دیه مقتول کرده است.

مسأله ۱۰: اگر امام فرد واجب التعزیر یا جایز التعزیری را مورد ضرب قرار دهد و متخلف در اثر اجرای تعزیر از دنیا برود، هیچ مسئولیتی بر عهده امام نیست. نظر ابو حنیفه نیز چنین است. ولی شافعی می گوید: پرداخت دیه مقتول بر امام واجب است.

در اینکه از کجا باید دیه او را داد دو عقیده مطرح شده است: اولین عقیده که در نظر آنان مقرون به صحت است آنست که دیه بر عاقله [خویشان پدری امام

یا قاتل] واجب است و عقیده دوم آن است که پرداخت دیه از بیت المال است، دلیل ما آن است که

---

(۱)- من در بچگی فقط سه ماه مدرسه رفتم و بعد، از مدرسه فرار کردم، علت آن هم این بود که الفبا را پدرم به من یاد می داد، یک بار در مدرسه «ح» حطی را به همان شکل که پدرم برایم گفته بود نوشتم، معلم ناراحت شد و با شلاق مرا زد که از مدرسه رفتن سیر شدم و دیگر مدرسه نرفتیم که نرفتیم. بالاخره تادیب و تربیت حسابی دارد و زدن نباید به گونه ای باشد که در فرد اثر سوء داشته باشد. (الف- م، جلسه ۲۱۷ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۵۵

اصل برائت ذمه بوده و اجرای اصل اشتغال نیازمند دلیل است ...» «۱»

۲- همچنین شیخ طوسی در کتاب اشربه از کتاب مبسوط می نویسد:

«اگر امام به تعزیر متخلفی بپردازد و آن متخلف در اثر اجرای تعزیر جان خود را از دست بدهد باید تمام دیه وی پرداخت گردد زیرا زدن وی تادیبی بوده است و در مورد اینکه این دیه از کجا باید پرداخت شود، عده ای گویند: از بیت المال و این مقتضای مذهب ما است. و دسته ای می گویند بر عاقله است. این صحیح ترین قول نزد آنهاست.

و اگر ما قائل شویم که بطور کلی ضمانی در کار نیست قول قوی و صحیحی را گفته ایم زیرا از علی (ع) روایت شده است که فرمود: «اگر بر کسی حدی جاری کنیم و وی در اثر اجرای حد از دنیا رفت، هیچ ضمانی نیست». و تعزیر نیز نوعی حد محسوب می شود هر چند که

شماره آن معین نشده است». «۲»

۳- در باب اشربه از کتاب مبسوط نیز چنین آمده است:

«اگر متخلف در اثر اجرای تنبیه بمیرد خواه این تنبیه تعزیر وجوبی باشد یا اباحی هیچ مسئولیتی متوجه امام نیست. این نظریه ایست که مذهب ما آن را اقتضا می کند.

کسانی که می گویند چه کسی ضامن مقتول است دو دسته اند. عده ای گویند: بیت المال باید دیه مقتول را بپردازد و گروهی دیگر آن را بر عهده عاقله [خویشاوندان پدری قاتل یا امام] دانسته اند. و بنا بر آنچه گفته اند کفاره نیز بدان تعلق می گیرد. اگر پدر یا جد، کودکی را به عنوان تادیب بزنند و کودک بمیرد یا آنکه امام یا حاکم یا امین او و یا وصی او یا معلمی، کودکی را برای تادیب مورد ضرب قرار دهند و آن کودک در اثر تنبیه جان بسپارد، آنها ضامن قتل کودک هستند، زیرا اجرای تادیب به شرط سلامت کودک مباح و روا شده بود و از نظر ما باید دیه کودک را از مال خود بپردازند ولی از نظر علمای عامه پرداخت دیه بر عهده عاقله قاتل است» «۳»

۴- محقق در باب حدود از کتاب شرایع گوید:

«اگر کسی در اثر اجرای حد یا تعزیر بمیرد، هیچ دیه ای بخاطر او پرداخت نمی شود، از ناحیه بعضی گفته می شود که پرداخت دیه او بر بیت المال واجب است

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۲۲.

(۲)- من اقمنا علیه حدا من حدود اللّه فمات فلا ضمان (مبسوط ۸/ ۶۳).

(۳)- مبسوط ۸/ ۶۶.

ولی قول اول از طریق روایات بدست می آید» «۱»

۵- محقق در اواخر حدود از کتاب شرایع می گوید:

«هشتم: هنگامی که مردی همسر خود

را به عنوان تادیب مشروع «۲» بزند و زن در اثر این تنبیه از دنیا برود، شیخ طوسی در این باره قائل به پرداخت دیه شده زیرا اجرای تادیب را مشروط به سلامت فرد می داند، ولی در این مسأله تردید است زیرا تادیب در این مورد از جملهٔ تعزیرات اجازه داده شده از سوی شرع است. و اگر پدر یا جد پدری فرزند خود را به خاطر تادیب مورد ضرب قرار دهند و آن کودك در اثر ضربات وارده بمیرد، باید دیه او را از مال خود بپردازند» «۳».

۶- در کتاب مغنی، نوشته ابن قدامه آمده است:

«فصل: اگر متخلفی بخاطر اجرای تعزیر جان سپرد، هیچ ضمانی بر دیگری نیست.

مالك و ابو حنیفه نیز چنین گویند. لکن شافعی، امام را ضامن پرداخت دیه می داند و برای اثبات این گفته به فرموده حضرت علی (ع) استناد جسته که: «کسی که در اثر اجرای حد بمیرد تصور نمی کنم که چیزی به عهده کسی بیاید زیرا این کار حق یعنی اجراء حد بوده که او را کشته، البته جز حد خمر زیرا از پیامبر (ص) در این مورد چیزی بما نرسیده است». همچنین آن حضرت (ع) به عمر در زمانی که به دنبال زن بارداری فرستاده و آن زن بچه خود را سقط کرده، به ضمان جنین آن زن اشاره کرد.

لیکن دلیل ما آن است که تعزیر، عقوبتی شرعی است که به منظور ممانعت از مجرم جاری می گردد و در صورتی که مجرم در اثر اجرای تعزیر تلف گردد، مانند حد، کسی ضامن او نیست» «۴».

روایتی که در اینجا از علی (ع) نقل شد مبنی بر عدم رسیدن چیزی

از پیامبر در اجرای حد شرب خمر با روایتی که صدوق در کتاب خصال از آن حضرت (ع) نقل کرده

---

(۱)- شرایع ۴/ ۱۷۱.

(۲)- تـادیب مشـروع به هنگـام ناشـزه شـدن زن، عـدم تمکین، بیرون رفتن از خـانه بـدون اجازه، ترک واجبات نظیر نماز و ... (مقرر)

(۳)- شرایع ۴/ ۱۹۲.

(۴)- مغنی ۱۰/ ۳۴۹.

که پیامبر (ص) هشتاد ضربه بخاطر شرب خمر جاری ساخت «۱»، معارضت دارد. در کتاب مصنف نوشته عبد الرزاق به نقل از حسن «۲» آمده است: «پیامبر (ص) بخاطر شـرب خمر هشتاد ضربه جاری کرد» «۳». همچنین در همان کتاب از حسن نقل شده است که عمر بن خطاب در نظر داشت در حاشـیه و تفسـیر قرآن بنویسد که پیامبر (ص) هشـتاد ضـربه بخاطر شرب خمر جاری کرد و وقت لاهل العراق ذات عرق، یعنی ذات عرق را میقات اهل عراق قرار داد که از آنجا محرم شوند. «۴»

اما ضمانت جنین سقط شده، بر ضمان در بحث ما دلالت ندارد زیرا از جنین جرمی سر نزده و تعزیری بر او نبوده است.

۷- باز در کتاب مغنی آمده است:

«اگر زنی در اثر تـادیب شـرعی توسـط شـوهرش، از دنیـا برود بر شـوهر او ضـمانی تعلق نمی گیرد همچنین اگر دانش آموزی توسط معلم تادیب گردد و بمیرد هیچ ضمانی بر عهده معلم نیست. نظریه مالک نیز همین است. لکن شافعی و ابو حنیفه گویند که ضمان مقتول بر عهده آنان است و علت گفته هر دو گروه همانست که در پیش نقل شد.

«خلال» می گوید: اگر معلم همانطور که تابعان و فقها گفته اند سه ضربه بزنند و شاگرد در اثر آن سه

ضربه بمیرد، وی ضامن نیست ولی اگر معلم شاگرد را به شدت تنبیه کند بطوری که بر آن عنوان تادیب صادق نیاید ضامن قتل شاگرد است زیرا در زدن، راه تعدی گرفته است. قاضی گوید: بدین گونه با قیاس بر سخنان علما، هنگامی که پدر یا جد یا حاکم یا امین او و یا وصی کودکی او را به عنوان تادیب بطوری بزنند که آن کودک در اثر تادیب بمیرد، همچون معلم هیچ ضمانی بر عهده آنان نیست» «۵».

---

(۱)- ان رسول اللّه (ص) ضرب فی الخمر ثمانین. (وسائل ۱۸/ ۴۶۸، ابواب حد مسکر، باب ۳ حدیث ۸).

(۲)- احتمالا حسن بصری است که روایت را با واسطه از امیر المؤمنین (ع) گرفته است (الف- م، جلسه ۲۱۹ درس).

(۳)- ان النبی (ص) ضرب فی الخمر ثمانین. همّ عمر بن الخطاب ان یکتب فی المصحف ان رسول اللّه (ص) ضرب فی الخمر ثمانین، و وقت لاهل العراق ذات عرق. (مصنف ۷/ ۳۷۹ باب حد خمر، حدیث ۱۳۵۴۷ و ۱۳۵۴۸)

(۴)- همان مدرک.

(۵)- مغنی ۱۰/ ۳۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۵۸

۸- ماوردی در بیان وجوه اختلاف میان حد و تعزیر گوید:

«وجه سوم: در حد اگر تلف و مرگ و میر رخ دهد خون متخلف هدر است لکن اگر در تعزیر چنین پیشامدی رخ دهد باعث ضمان می گردد و شاهد این مورد جایی است که عمر زنی را ترسانید و آن زن بچه ای را که در شکم داشت سقط کرد. عمر در این باره با علی (ع) مشورت کرد و بنا به پیشنهاد آن حضرت دیه بچه را به آن زن پرداخت» «۱».

۹- در کتاب معالم القربه ذکر شده

است:

«اگر امام متخلفی را تعزیر کند، بطوری که باعث مرگ وی شود، امام ضامن قتل او می گردد. عده ای گویند: امام ضامن قتل متخلف نیست و مذهب ما همان قول اول است زیرا این قول از عمر و علی (ع) نقل شده و کسی با آنان مخالفت نکرده است.

دلیل دیگر، آن است که تعداد ضربه ها در تعزیر مشخص نشده، پس، زدن بیش از توان ضمان آور است مانند آنکه شوهر، همسر خود و یا معلم دانش آموزی را تنبیه کند. ما در تعزیر از آن جهت امام را ضامن می دانیم که تعزیر، تادیبی است که در آن سلامت متخلف شرط شده، پس اگر اجرای آن سبب تلف و از بین رفتن گردد، معلوم می شود که امام تا این حد مجاز نبوده و ضمان مقتول بر عهده اوست.

ابو حنیفه در این باره گوید: اگر امام تشخیص دهد که جز زدن وسیله دیگری باعث اصلاح متخلف نمی شود باید او را بزند. ولی اگر تشخیص داد با وسیله دیگری غیر از تنبیه می تواند متخلف را اصلاح کند بین زدن و انتخاب وسیله دیگر مختار است. و اگر متخلف در هر دو حالت در اثر اجرای تعزیر بمیرد، ضمانی در عهده امام نیست» «۲».

۱۰- ولی در کتاب احکام السلطانیه نوشته ابو یعلی الفراء آمده است:

«اگر متخلف در اثر اجرای تعزیر از بین برود ضمان او بر گردن امام نیست، همچنین اگر معلم دانش آموزی را به عنوان تادیب به مقداری که در عرف رایج است، بزند و نیز اگر شوهر، همسر خود را بخاطر نشوز بزند و در اثر آن دانش آموز یا زن بمیرند، ضمانی متوجه معلم و شوهر نمی گردد. و در روایت

ابو طالب بر این نکته تصریح شده. از ابو طالب سؤال شد: آیا میان زن و شوهر قصاص صورت می گیرد؟

گفت: اگر زدن به خاطر تادیب وی بوده، قصاص صورت نمی پذیرد».

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۲۳۸.

(۲)- معالم القربه/ ۱۹۳ (چاپ مصر/ ۲۸۶) باب ۵۰، فصل تعازیر.

بکر بن محمد نیز نقل می کند اگر مردی همسرش را به منظور تادیب زد و در اثر آن دست یا پای زن را شکست یا در بدن زن زخمی وارد نمود، قصاصی بر او نیست.

ابو بکر خلال در کتاب تادیب می نویسد: اگر معلمی شاگردان خود را بصورت متعادل و در حد توان آنان تنبیه کند و سه ضربه به آنها بزند، هیچ ضمانی متوجه او نیست. و بدین گونه است اگر پدری فرزند خود را مورد تنبیه قرار دهد» «۱».

مطالب ذکر شده برخی از عبارات علما و نویسندگان شیعی و سنی درباره این مسأله بود.

آنچه از این عبارات بدست می آید تسالم همگی بر عدم ضمان در حدود تعیین شده است بجز در مواردی که از اجرای حد تعیین شده فراتر رفته باشند. اما نزاع در تعزیرات و تادیبات است، و فرق بین این دو- یعنی بین حدود و بین تعزیرات و تادیبات- چنانکه در برخی از این عبارات هم بدان اشاره رفته بود، آنست که برای حد مصطلح، مقداری مشخص از جانب خدای تعالی تعیین شده، بنابراین اگر متصدی اجرای حد، بدون هیچ گونه تعدی و تفریطی به اجرای آن بپردازد هیچ وجهی برای ضامن بودن او متصور نیست زیرا حکمی که وی مأمور اجرای آن شده از جانب خداوند تعالی تعیین گشته و وی تنها مجری

فرمان الهی بوده است. اما در تعزیر و تادیب چون مقدار خاصی برای آنها تعیین نشده و حاکم یا والی خود حد و مقدار آن را مشخص می کنند و از طرفی غرض از اجرای آنها، تادیب با حفظ موضوع و سلامت متخلف است، در صورتی که متخلف بمیرد، می توان گفت که مرگ متخلف مربوط به خطا یا اشتباه والی یا حاکم در تعیین مقدار ضربات در تعزیر یا تادیب بوده است، از اینرو حاکم یا والی، ضامن مقتول می باشند. اگر چه ضمان حاکم بر عهده بیت المال است نه بر عهده شخص حاکم. چنانکه روایت اصبغ بن نباته دلالت بر این معنا دارد. وی می گوید: امیر المؤمنین (ع) قضاوت کرد و فرمود: اگر قضات در خون یا قطع عضوی از متخلف دچار خطا شدند، دیه آنها بر عهده

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۲۸۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۶۰

بیت المال مسلمین است «۱»، مانند همین روایت در کتاب کافی و با سندی قابل اعتماد از ابو مریم از حضرت باقر (ع) نقل شده که فرمود: «امیر المؤمنین (ع) قضاوت نمود ...» «۲».

روایات و اخبار مسأله:

روایات و اخبار ذکر شده در خصوص این مسأله به دو دسته تقسیم می گردد:

دسته اول روایاتی است که به طور مطلق بر عدم پرداخت دیه به کسانی که در اثر اجرای حد یا قصاص کشته شده اند دلالت دارد. از جمله این اخبار عبارتست از:

۱- صحیحه حلبی که از امام صادق (ع) روایت می کند: «هر متخلفی که در اثر اجرای حد یا قصاص از بین رفت دیه ای برای او نیست» «۳».

۲- «کنانی» نقل می کند که از امام صادق (ع) درباره دیه کسی پرسیدم که

در اثر اجرای قصاص مرده است. آن حضرت فرمود: «اگر قرار بر پرداخت دیه بود کسی مورد قصاص قرار نمی گرفت». همچنین آن حضرت فرمود: «هر کس در اثر اجرای حد، جان سپارد، دیه ای برای او نیست» روایت شحام از امام صادق (ع) نیز بدین گونه است «۴».

۳- معلی بن عثمان از امام صادق (ع) نقل می کند که آن حضرت فرمود: «هر کس در اثر اجرای حد یا قصاص بمیرد، دیه ای برای او نیست» «۵».

۴- در کتاب مستدرک به نقل از دعائم الاسلام آمده است که علی (ع) فرمود: «اگر

---

(۱)- ان ما اخطأه القضاه فی دم او قطع فهو علی بیت المال المسلمین. (وسائل ۱۸/ ۱۶۵، ابواب آداب قاضی، باب ۱۰، حدیث ۱).

(۲)- وسائل ۱۹/ ۱۱۱ ابواب دعوی القتل، باب ۷ حدیث ۱. خبر اصبغ بن نباته با حذف سند نقل شده ولی خبر ابی مریم در سلسله سند آن ابن فضال است که از فرقه فطحیه می باشد ولی موثوق به است. (الف- م، جلسه ۲۱۹ درس).

(۳)- ایما رجل قتله الحد او القصاص فلا دیه له. (وسائل ۱۹/ ۴۷، ابواب قصاص نفس، باب ۲۴، حدیث ۹).

(۴)- من قتله الحد فلا دیه له (وسائل ۱۹/ ۴۶، ابواب قصاص نفس، باب ۲۴ حدیث ۱).

(۵)- من قتله القصاص او الحد لم یکن له دیه. (وسائل ۱۹/ ۴۷، ابواب قصاص نفس، باب ۲۴ حدیث ۶).

برای کسی حد جاری شد و در اثر آن از دنیا رفت دیه و قصاصی برای او نخواهد بود» «۱».

۵- همچنین در همان کتاب به نقل از دعائم الاسلام از علی (ع) روایت شده که فرمود: «اگر کسی

در اثر اجرای حد یا قصاص بمیرد، چیزی برای او نیست و او کشته حکم قرآن است» «۲».

ممکن است مقصود از کلمه حد در این روایات و نظایر آنها، معنای اعم آن- که عبارت از حد اصطلاحی و تعزیر است- باشد، از اینرو که اینگونه الفاظ اگر با هم در استعمال جمع شوند [از جهت معنی] از یکدیگر جدا و اگر از هم جدا استعمال گردند [از لحاظ معنی] با هم جمع خواهند بود، و این نکته ایست درخور تأمل. (زیرا در کلمه حد این حرف مورد قبول است ولی در کلمه تعزیر معلوم نیست).

اگر گفته شود، منظور از ذکر کلمه حد در این روایات با توجه به قرینه هم ردیف شدن آن با کلمه قصاص، فقط حد قتل است، از اینرو شامل موارد تنبیهی- که احیانا در خلال آن ممکن است کسی بمیرد- نمی گردد تا چه رسد به در برگرفتن تعزیرات.

پاسخ می گوییم که: این ایراد مقبول نیست زیرا [درست برعکس] قصاص نیز در اینجا معنای اعمی دارد که هم شامل قصاص نفس و هم شامل قصاص اعضا می گردد.

دسته دوم: روایاتی است که بر تفاوت میان «حدود اللّه» و «حدود الناس» دلالت دارند اخبار زیر از این گونه اند:

۶- حسن بن محبوب از حسن بن صالح ابن حی ثوری «۳» و او از امام صادق (ع) روایت می کند که: شنیدم آن حضرت می فرمود: «اگر بر کسی حدی از حدود الهی جاری

---

(۱)- من اقیم علیه حد فمات فلا دیه و لا قود. (مستدرک الوسائل ۳/ ۲۵۵، ابواب قصاص نفس، باب ۲۲ حدیث ۲، منقول از دعائم ۲/ ۴۶۶).

(۲)- من مات فی حد او قصاص فهو قتیل القرآن

فلا شی ء علیه (مستدرک الوسائل ۳/ ۲۵۵ ابواب قصاص نفس، باب ۲۲، حدیث ۳، منقول از دعائم ۲/ ۴۲۷).

(۳)- حسن بن صالح بن حی ثوری از رؤسای زیدیه بوده و صالحیه که یک طایفه از زیدیه می باشند به همین شخص منسوبند. (الف- م، جلسه ۲۱۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۶۲

نمودیم بطوری که منجر به مرگ وی گردید، دیه او بر عهده ما نیست. ولی اگر بر کسی حدی از حدود الناس را جاری ساختیم بطوری که باعث مرگ متخلف شد پرداخت دیه او بر عهده ماست» «۱».

۷- صدوق گوید امام صادق (ع) فرمود: «اگر بر کسی حدی از حدود الهی جاری نمودیم بطوری که منجر به مرگ وی گردید، دیه او بر عهده ما نیست. ولی اگر بر کسی حدی از حدود الناس را جاری ساختیم بطوری که باعث مرگ متخلف شد پرداخت آن بر عهده ماست» «۲»

ظاهرا این دو روایت یکی است «۳» و اینکه صدوق روایت را قاطعانه به امام نسبت می دهد بر ثبوت این خبر در نزد او دلالت دارد، وگرنه استفاده از چنین تعبیری جایز نیست. چرا که بدون علم و آگاهی نمی توان قولی را به کسی مخصوصا به امام منتسب نمود علاوه بر آنکه، سلسله سند این حدیث تا ثوری صحیح بوده و ابن محبوب نیز از اصحاب اجماع است با توجه به نکات ذکر شده شاید برای ما در اعتماد بر این خبر کافی باشد، اگر چه ثوری خود از فرقه زیدیه بتریّه بوده و وثاقت او در نزد علمای رجال به ثبوت نرسیده است. ضمنا از ظاهر سخنان شیخ طوسی در استبصار «۴» چنین بر می آید

که او نیز بر این خبر اعتماد داشته و روایات دسته اول را بر آن حمل کرده و نتیجتا- بین حدود اللّه و حقوق الناس- قائل به تفصیل شده است.

بهر ترتیب، در باب حدود قول به تفصیل، که از راه جمع روایات می توان بدان

---

(۱)- من ضربناه حدا من حدود اللّه فمات فلا دیه علینا و من ضربناه حدا من حدود الناس فمات فان دیته علینا.

(وسائل ۱۹/ ۴۶، ابواب قصاص نفس، باب ۲۴، حدیث ۳).

(۲)- من ضربناه حدا من حدود اللّه فمات فلا دیه له علینا، و من ضربناه حدا من حدود الناس فمات فان دیته علینا، (وسائل ۱۸/ ۳۱۲، ابواب مقدمات حدود، باب ۳، حدود ۴).

(۳)- اشکالی که به مرحوم صاحب وسائل هست و مرحوم آیت اللّه بروجردی هم این اشکال را به ایشان داشت اینست که ایشان به مناسبت های مختلف روایات را در جاهای متعدد نقل کرده و گاهی آنها را قطعه قطعه کرده و هر قطعه را به مناسبت در جائی آورده است. (الف- م، جلسه ۲۱۹).

(۴)- استبصار ۴/ ۲۷۹، باب من قتله الحد، حدیث ۳.

تمسک کرد، به طریقه احتیاط نزدیکتر است. نمونه حدود الناس، حد قذف است.

و ظاهرا مراد امام (ع) از عبارت: پرداخت دیه او بر ماست، آنست که چون ما به عنوان حکام مسلمین در جامعه هستیم دیه مقتول بر عهده ما خواهد بود، بنابراین چنانکه قبلا- نیز در روایت اصبغ بن نباته ذکر شد پرداخت دیه بر عهده بیت المال مسلمانان است.

اما در تعزیرات و تادیبات، قاعده اولیه اقتضای ضمان دارد. زیرا امام (ع) فرمود:

«خون مسلمان باطل و ضایع نمی شود» «۱».

ولی احتمال

دارد برای عدم ضمان در تعزیرات و تادیبات به اصل برائت و قاعده احسان [ما علی المحسنین من سبیل] و نیز روایاتی که قبلا ذکر شد! و کلمه حد در آن ها از مفهومی عام برخوردار بوده استدلال شود، با این توجیه که هرگاه لفظ حد منفردا ذکر گردد مفهوم آن شامل همه قوانینی است که از طرف شرع برای ممانعت و جلوگیری از مجرم تشریع شده بعلاوه، به نظر عرف در تمام مجازاتها، حکم شرع یکی است.

اما آنچه به احتیاط نزدیک است همان حکم به ضمان است بخصوص در تادیبات، زیرا هنگامی که دلیل [روائی] وجود دارد- که خون مسلمان باطل نمی شود- نمی توان به اصل [برائت] تمسک نمود.

از سوی دیگر در تعزیرات، پرداخت ضمان بر عهده بیت المال است نه بر عهده حاکم محسن و نیکوکار- پس نمی توان بقاعده: «ما علی المحسنین من سبیل» برای نفی ضمان استدلال نمود- و اینکه مراد از حد مطرح شده در روایات مفهوم گسترده آن [اعم از حد و تعزیر و تادیب] باشد مطلب درستی نیست. زیرا ما در تفاوت میان حدود و تعزیرات و تادیبات، بیان کردیم که مرگ متخلف در اثر اجرای حد مستند به حکم الهی است در حالی که مرگ متخلف در اثر اجرای تعزیر و یا تادیب ممکن است مستند به خطای حاکم یا ولی در تعیین مقدار تنبیه باشد. البته اینگونه خطاها از امام معصوم صادر نمی شود.

---

(۱)- لا یبطل دم امرئ مسلم. (وسائل ۱۹/ ۱۱۲، ابواب دعوی القتل، باب ۸ حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۶۴

تمام مواردی که ذکر شد مربوط به جایی است که مجری حکم از وظیفه خود

فراتر نرود وگرنه در مورد کسی که از وظیفه تعیین شده خود تجاوز کند و سبب مرگ متخلف گردد قطعا ضامن مقتول بوده و ضمان بر شخص او تعلق می گیرد.

[احادیثی که ذیلا ذکر می شوند بر نکته فوق دلالت می کنند:]

۱- سماعه روایت می کند که امام صادق (ع) فرمود: «برای هر چیزی حدی است و کسی که از این حد تجاوز کند بر وی نیز حدی است» «۱».

۲- صدوق گوید علی (ع) برای مردم خطبه خواند و فرمود: «خداوند حدودی معین نموده است پس مراقب باشید که از آنها تجاوز نکنید» «۲».

۳- سکونی از امام صادق (ع) و ایشان از پدرانش (ع) نقل کرده که پیامبر (ص) فرمود:

«هر کس مقدار ضربات را در غیر حد به مقدار حد برساند از متجاوزان است» «۳» (این روایت و روایت بعد در مورد تجاوز از مقدار تعزیر است).

۴- حمران بن اعین، در صحیحه خود از امام باقر (ع) روایت کرده است که فرمود:

«سه ضربه از حدود است هر کس از آن پا فراتر نهد بر او اجرای حد واجب می شود» «۴».

۵- حسن بن صالح ثوری از امام باقر (ع) روایت می کند که علی (ع) به قنبر دستور داد تا درباره مردی حد جاری نماید. قنبر در تعداد ضربات اشتباه کرد و سه ضربه بیش از آنچه بدان مأمور بود زد و علی (ع) قصاص آن سه ضربه را از قنبر گرفت» «۵».

در این زمینه اخبار و روایات دیگری نیز ذکر شده که می توانید به آنها مراجعه نمائید «۶».

---

(۱)- ان لکل شی ء حدا، و من تعدّی ذلک الحد کان له حد.

(۲)- ان اللّه حد حدودا فلا تعتدوها.

(۳)- من بلغ حدا فی

غیر حد فهو من المعتدین.

(۴)- من الحدود ثلث جلد و من تعدی ذلک کان علیه حد.

(۵)- ان امیر المؤمنین (ع) امر قنبرا ان یضرب رجلا حدا، فغلط قنبر، فزاده ثلاثه اسواط، فاقاده علی (ع) من قنبر بثلاثه اسواط.

(۶)- ر، ک، وسائل ۱۸/ ۳۱۱- ۳۱۳، ابواب مقدمات حدود، باب ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۶۵

و اگر ثابت شود که متصدی اجرای حکم، در وظیفه خود تعدی روا داشته مصداق آیه «فَمَنِ اعْتَدیٰ عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدیٰ عَلَیْکُمْ» «۱» قرار می گیرد یعنی: آن کس که بر شما تجاوز کرد می توانید به او تجاوز کنید به مانند آنچه بر شما تجاوز کرده است».

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا دیه بر حد و بر مقداری که بیش از حد زده شده مطلقا نصف می گردد؟ از این جهت که مرگ مجرم عرفا مربوط به این دو بوده، و قصاص و دیه با توجه به تعداد مجرمان تقسیم می گردد نه بر حسب مقدار جرایم؟ یا آنکه بنا بر قول صاحب جواهر، قصاص و دیه بین حد و مقدار زائد بر حسب تازیانه ها، تقسیم می گردد؟ یا آنکه دیه و قصاص در تمام موارد فوق متوجه مجری حد است؟ چرا که وی در اجرای حکم تعدی نموده، و زیادت اخیر موجب مرگ مجرم شده است، و عرفا و بلکه عقلا- معلول، مستند به جزء اخیر از علت است که در پی بی آن حاصل شده- مانند آنکه بر کسی که به علل دیگری رو به مرگ است، ضرباتی بزنند و وی بخاطر این ضربات جان بسپارد، یا آنکه در کشتی سنگینی که احتمال غرق شدن آن می رود سنگ بزرگی

بیفکنند و باعث غرق آن گردند-؟

در این مسأله نظریات مختلفی از جانب فقها و علما ابراز شده که در جای خود باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد، اما به نظر نگارنده قول اخیر، صحیح تر است.

محقق حلی در پایان بحث حد شرب خمر در کتاب شرایع گوید:

«سوم: اگر حاکم در مورد کسی حد قتل جاری کند و پس از اجرای حد، فسق شاهدها آشکار شود دیه مقتول بر عهده بیت المال بوده و حاکم یا خویشان پدری او ضامن آن نیستند. اگر حاکم بر زن حامله ای اقامه حد کند و آن زن از ترس، بچه خود را سقط نماید، از نظر شیخ طوسی دیه جنین بر عهده بیت المال بوده و این قول قوی است چرا که این حکم خطا بوده و دیه خطای حاکم باید از طریق بیت المال پرداخت گردد.

ولی عده ای گویند دیه مقتول بر عهده خویشاوندان پدری- عاقله- امام است و این قضیه ای است که بین عمر با علی (ع) رخ داد. اگر حاکم به تنبیه شخصی، بیش از حد

---

(۱)- بقره (۲)/ ۱۹۴.

فرمان داده باشد و مجرم بخاطر آن بمیرد پرداخت نیمی از دیه از مال شخصی حاکم واجب است. زیرا این قتل به قتل عمد شبیه است هر چند که مجری آن را ندانسته به اجرا گذارده باشد. اما اگر حاکم از روی سهو بدان فرمان داده باشد نصف دیه باید از بیت المال پرداخت گردد. اگر حاکم به همان مقداری که تعیین شده کفایت کرد ولی مجری عمدا بر مقدار تعیین شده ضرباتی چند اضافه کرد و بدین وسیله موجب مرگ مجرم

گردیـد بایـد نیمی از دیه از مال مجری حد، پرداخت شود و در موردی که مجری سـهوا بر مقدار تعیین شده در حد، ضـرباتی چنـد بیفزایـد، پرداخت دیه مقتول بر عهـده خویشان پـدری- عاقله- مجری است و در این باره احتمال دیگری نیز وجود دارد» «۱».

مقصود محقق حلی از قضیه ای که بین عمر با علی (ع) رخ داده همان پیشامدی است که قبلا از طریق سخنان علمای اهل سنت نقل شد و این روایت در وسائل الشیعه نیز آمده است «۲».

صاحب جواهر درباره احتمال دیگری که محقق ذکر کرده می گوید:

«احتمـال دیگر تقسـیط دیه بر تازیـانه هـایی است که منجر به مرگ مجرم شـده و آن تمـام ضـرباتی است که در اجرای حـد و مقدار افزون بر آن بر مجرم زده اند» «۳».

و ما احتمال دادیم که پرداخت همه دیه متوجه مجری حد باشد زیرا ضربات اضافی، جزء آخر علت محسوب می گردد.

جهت نهم: نگاهی گذرا به راههای اثبات جرم در حدود و تعزیرات:

[کلام شرائع در این زمینه]

ما این بحث را از کتاب شـرایع نوشـته محقق حلی پی می گیریم و کسانی که طالب پژوهش تفصیلی در این باره هستند باید به کتاب حدود مراجعه کنند:

محقق در شرایع گوید:

---

(۱)- شرایع ۴/ ۱۷۱.

(۲)- وسائل ۱۹/ ۲۰۰، ابواب موجبات ضمان، باب ۳۰، حدیث ۱).

(۳)- جواهر ۴۱/ ۴۷۵.

«زنا با اقرار و بینه ثابت می گردد. در اقرار، شـروط: بلوغ و کمال و اختیار و آزادی اقرارکننـده و نیز تکرار اقرار، چهار مرتبه و در چهار مجلس، لحاظ می شود. و اگر کمتر از چهار نفر به انجام عمل زنا اقرار کردنـد اجرای حـد واجب نیست و بایـد تعزیر اجرا گردد. شیخ طوسی در کتابهای خلاف و مبسوط در موردی که چهار مرتبه

اقرار در یک مجلس انجام گیرد گفته است: چنین اقراری موجب ثبوت زنا نیست و در آن تردید راه دارد ... اما در مورد بینه کمتر از چهار مرد یا سه مرد و دو زن کفایت نمیکند و در این باره شهادت زنان به صورت جداگانه و یا شهادت یک مرد و شش زن مسموع نیست. لکن شهادت دو مرد و چهار زن مقبول است ولی فقط در اجراء تازیانه نه رجم و سنگسار نمودن. و اگر کمتر از چهار نفر بر انجام عمل زنا شهادت دهند تازیانه واجب نیست و در مورد همه آنها به خاطر دروغگویی و ایراد بهتان، حد- قذف- اجرا می گردد» «۱».

در همان کتاب نیز در بحث از لواط، سحق و قیادت گفته شده است:

«لواط عبارتست از مجامعت دو جنس مذکر از طریق دخول آلت در مقعد و یا غیر آن- کارهای دیگر غیر از دخول- و هر کدام از آنها جز با چهار مرتبه اقرار یا شهادت چهار گواه عینی مرد اثبات نمی شود و در اقرارکننده شروط: بلوغ، کمال عقل و اختیار، خواه فاعل باشد یا مفعول، مد نظر قرار می گیرد. اگر کمتر از چهار مرتبه بر این عمل اقرار کرد، اجرای حد منتفی شده و تعزیر بر او جاری می گردد. و اگر تعداد شاهدان کمتر از چهار نفر باشد، وقوع چنین کاری ثابت نمی شود و بر گواهان به خاطر دروغگویی و ایراد اتهام، حد- قذف- جاری می کنند و بنا بر قول اصح حاکم در این باره، خواه امام باشد یا غیر امام، به علم خود می تواند حکم دهد» «۲».

البته محقق در اینجا متذکر حکم سحق نگردیده ولی در کتاب

شهادات آن را به منزله لواط قلمداد کرده است. در همین کتاب درباره قیادت گفته شده است:

«عمل قیادت با دو بار اقرار و با توجه به بلوغ و کمال عقل و آزادی و اختیار اقرارکننده یا با شهادت دو شاهد دو شاهد اثبات می گردد» «۳».

---

(۱)- شرایع ۴/ ۱۵۱- ۱۵۲.

(۲)- شرایع ۴/ ۱۵۹.

(۳)- شرایع ۴/ ۱۶۱.

همچنین محقق درباره قذف می نویسد:

«قذف با شهادت دو گواه عادل یا با دو بار اقرار ثابت می شود و باید در اقرارکننده شروط: تکلیف و آزادی و اختیار را لحاظ نمود» «۱».

و درباره مسکرات گفته است:

«این جرم با شهادت دو گواه عادل و مسلمان ثابت می شود و در این باره شهادت زنان به صورت جداگانه یا با هم مورد قبول نیست و همچنین با دو مرتبه اقرار ثابت می شود و یک مرتبه کافی نیست.

و در اقرارکننده شروط: بلوغ، کمال عقل، آزادی- در برابر بردگی- و اختیار لحاظ می گردد» «۲».

وی همچنین در مورد سرقت می گوید:

«این جرم با شهادت دو شاهد عادل یا با دو مرتبه اقرار ثابت می گردد و یک بار اقرار کافی نیست و اقرارکننده باید بالغ، عاقل و دارای آزادی و اختیار باشد» «۳».

محقق درباره محارب می نویسد:

«این جرم با اقرار، و لو یک بار، و شهادت دو مرد عادل ثابت می شود و در این خصوص شهادت زنان، به صورت جداگانه یا همراه با مردان، مورد قبول قرار نمی گیرد» «۴».

وی همچنین درباره وطی حیوانات گوید:

«این جرم با شـهادت دو مرد عادل ثابت می گردد و شهادت زنان به صورت همراه با مردان یا جداگانه مورد پذیرش واقع نمی شود. و یک مرتبه اقرار نیز در ثبوت این جرم کافی

است مشروط بر آنکه چهارپا متعلق به شخص وطی کننده باشد و الا در این مورد تعزیر جاری می گردد هرچند که اقرار مکرر گردد. برخی گویند انجام این جرم جز با دو بار اقرار محرز نمی گردد که این قول خطاست» «۵».

---

(۱)- شرایع ۴/ ۱۶۷.

(۲)- شرایع ۴/ ۱۶۹.

(۳)- شرایع ۴/ ۱۷۶.

(۴)- شرایع ۴/ ۱۸۰.

(۵)- شرایع ۴/ ۱۸۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۶۹

در این کتاب درباره استمناء ذکر شده است:

«این جرم با شهادت دو نفر عادل یا با اقرار، و لو یک بار، ثابت می شود. گروهی گویند این گناه با یک بار اقرار ثابت نمی گردد که این نظر وهمی بیش نیست» «۱».

محقق همچنین در ذیل مسأله قذف گفته است:

«پنجم: هر عملی که بخاطر ارتکاب آن تعزیر به عنوان حقوق الهی اجرا می گردد، بنا بر قولی، با گواهی دو شاهد یا دو مرتبه اقرار ثابت می گردد» «۲».

این کل مطالبی بود که ما در نظر داشتیم آن را از شرایع نقل کنیم.

واضح است که عمومات اولیه بر کفایت شهادت دو مرد عادل یا یک بار اقرار، به جز در مواردی که دلیلی بر خلاف آن وجود دارد، دلالت می کند. البته در مواردی که اقرار به صورتی به ضرر دیگری باشد، از اعتبار ساقط می شود. همچون اقرار بنده که بر ضرر مولایش می باشد. همچنین ممکن است که اعتبار تعدد اقرار در تعزیر و مانند آن که در شرایع نقل شد در اثر قیاس به باب زنا و امثال آن باشد که در اقرار بر آنها، عدد شهود آنها اعتبار می شود.

[آیا برای گرفتن اعتراف از متهم می توان به روشهای آزاردهنده و زندان و تعزیر متوسل شد؟]

اکنون سخن بدینجا می رسد که اگر مورد اتهامی پیدا شود اما نتوان دلیلی برای اثبات آن اقامه نمود آیا

می توان بـا این وصف، اسـباب مزاحمت برای متهم فراهم کرد و او را زنـدانی نمود و یا به منظور کشف جرم او را مورد تعزیر قرار داد؟ در پاسـخ بـه ایـن سؤال تفصـیلاتی ذکر کرده انـد کـه تعرض آنهـا سـبب تطویـل کلاـم می گردد. در اینجـا تـوجه خوانندگان محترم را به خلاـصه مطـالبی که «ماوردی» در کتاب احکام السلطانیه بـدان اشاره کرده جلب می نماییم، آنگاه به اجمال بررسی نکاتی را در این زمینه پی می گیریم و پژوهش گسترده را به فضلاء پژوهشگر وامی گذاریم.

---

(۱)- شرایع ۴/ ۱۸۹.

(۲)- شرایع ۴/ ۱۶۷.

ماوردی در احکام السلطانیه در این ارتباط می نویسد:

«جرایم افعالی هسـتند که دست یازیـدن به آنها از طرف شـرع ممنوع شـده و خـدای تعالی برای جلوگیری از وقوع آنها اجرای حـد یـا تعزیر را تعیین نمـوده است. در ایراد اتهـام، سـیاست دینی، مقتضـی برائت متهم است و اگر جرم واقعـا مورد ثبوت قرار گیرد، احکـام شـرعیه مخصـوص آن بایـد اجراء گردد، امـا کیفیـت ایـن جرایـم پس از تهمت و پیش از ثبـوت اتهـام، بسـته به چگونگی موقعیت ناظر جامعه است که وقوع جرمی پیش او گزارش شـده است. اگر ناظر، در مقام حاکم [قاضـی] باشـد و فرد متهم به سـرقت یا زنایی را نزد او آورده باشند این تهمت در نحوه تصمیم گیری او تاثیری ندارد و نمی تواند متهم را به منظور کشـف جرم و حصول برائت حبس کنـد. و یـا به طرق دیگر و از راه اجبـار او را به اقرار وادار کنـد. و در اتهـام سـرقت، جز از مدعی که مال او به سرقت رفته کلامی نمی شنود و اقرار متهم یا انکار

او را در نظر می گیرد ولی اگر مجرم، متهم به انجام عمل زنا باشد دعوی کسی را علیه او نمی شنود، مگر پس از آنکه زنی را که با او زنا شده، معرفی نماید و کیفیت کاری که با آن زن انجام شده و سزاوار حد زناست، بیان کند. پس اگر متهم بدین صورت که ادعا شده اقرار کرد، بر وی حد جاری می کند، و اگر آن را انکار کرد، در حالی که بیّنه ای بر ضد وی موجود بود، حاکم باید آن را بشنود، در غیر این صورت، اگر حق، از جمله حق الناس باشد و مدعی، پیگیر آن بود، حاکم باید متهم را سوگند دهد، ولی در حقوق اللّه احتیاج به سوگند دادن نیست.

ولی اگر ناظری که متهم بدو ارجاع می شود، امیر یا از مسئولان رسیدگی به حوادث [دادستانیها و اطلاعات] بود، وی از طرق کشف و بازجوئی سود می جوید که قضات و حکام [محکمه] فاقد آن هستند. این اسباب و طرق نه صورت دارند که حکم این دو ناظر به واسطه آن ها متفاوت می شود:

اول: امیر می تواند بدون تحقیق درباره دعوی، اتهامات شخص متهم را از کارگزاران حکومتی جویا شود و برای فهمیدن چگونگی حالات متهم به سخنان آنان گوش فرا دارد که آیا متهم اهل فتنه و گناه می باشد؟ و آیا متهم در بین مردم به ارتکاب این عمل شهرت دارد یا ندارد؟ اگر عمال حکومتی، متهم را از این اتهامات مبرا دانستند، مورد اتهام مسکوت گذارده شده وی را آزاد می کنند. ولی اگر ایشان متهم را از ارتکاب به چنان افعالی بری ندانستند، بر وی سختگیری می کنند و از اسباب و طرق کشف

جرم در این زمینه استفاده می برند و این یکی از اختیاراتی است که قضات از آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۱

محرومند.

دوم: امیر می تواند با در نظر گرفتن شواهد حال و اوصاف متهم، درباره قوت یا ضعف اتهام مربوطه، نظر دهد، مثلا اگر کسی متهم به عمل زنا باشد و آن فرد نیز اخلاقا مطیع زنان بوده و اهل شوخی و بذله گویی با ایشان باشد، مورد اتهام تقویت می شود و اگر عکس این بوده، مورد اتهام ضعیف شمرده می شود. این یکی دیگر از اختیاراتی است که برای قضات تجویز نشده.

سوم: امیر می تواند به منظور کشف و حصول برائت متهم در حبس کردن او تعجیل به خرج دهد. البته نظریاتی که درباره مقدار حبس عنوان شده، متفاوت است. عبد اللّه زبیری یکی از اصحاب شافعی، ذکر کرده که مدت این حبس یک ماه است ولی دیگران عقیده دارند که این مقدار نامشخص و بسته به رای امام و اجتهاد شخصی اوست. حال آنکه قضات نمی توانند کسی را بازداشت نمایند مگر در مواردی که حقیقت کاملا مشهود و آشکار باشد.

چهارم: در صورتی که امکان وقوع جرم درباره متهم قوت داشته باشد، امیر می تواند او را از باب تعزیر، نه حد، تنبیه کند تا بدین وسیله سخن راست را از متهم بشنود.

آنگاه اگر متهم در حالی که مضروب شده، به موارد اتهام اقرار نمود باید چگونگی حالت وی را در آنچه به خاطر آن کتک خورده، لحاظ نمود. پس اگر متهم، کتک خورده تا نسبت به مورد اتهام اقرار کند، اقرار وی هیچ ارزشی ندارد ولی اگر او را بزنند تا درستی حالش معلوم گردد و

در این حال متهم دست به اقرار بزند از تنبیه او خودداری می شود و مجددا جهت اقرار جدید از او بازپرسی می کنند اگر برای دومین بـار اقرار کرد، همین اقرار به عنوان ملاک تلقی می شود و اقرار اول را لحاظ نمی کننـد و اگر مجرم بر اولین اقرار- که در حال کتک بوده- اقتصار ورزیـد و آن را برای مرتبه دوم تکرار نکرد بر او سـختگیری نمی کنند تا همان اقرار اول را تکرار نماید- اگر چه به نظر ما این نظر ناخوشایند می نماید-

پنجم: در مـورد متهمی که به کرات دست به ارتکـاب جرم می زنـد و بـا اجرای حـدود هم دست از اعمـال خـود بر نمی دارد بطوری که مردم نیز بخـاطر اعمـال وی دچـار ضـرر و زیـان می گردنـد، امیر می توانـد چنین فردی را پس از تأمین خوراک و پوشـاک از بودجه بیت المال، علی الـدوام در زنـدان نگه دارد تا بمیرد و حال آنکه این مورد جزو اختیارات قضات به شـمار نیامده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۲

ششم: امیر می توانـد به منظـور حصـول برائت متهم و دقت و پیگیری او در کشـف اتهـام وارد شـده بر وی در مـورد تجـاوز به حقوق خداوند و حقوق مردم، او را سوگند دهد و برای امیر باکی نیست متهمی را سوگند دهد تا زن او مطلقه، یا بنده او آزاد و یا مال او صدقه گردد که قضات حق ندارند کسی را به غیر از حق معلوم سوگند دهند و از قسم بخدای متعال تجاوز کرده و به طلاق زن یا آزادی بنده شخص متهم، حکم کنند «۱».

هفتم: امیر می تواند مجرمان را اجبارا به توبه وادارد یا بطور

دلخواه برای آنان تنبیهاتی مقرر کند. همچنین برای امیر اشکال ندارد که مجرمانی را که سزای آنان قتل نیست به قتل تهدید کند. چرا که این تهدید از باب زهر چشم گرفتن محسوب می شود که خود نوعی تعزیر به شمار می آید.

هشتم: امیر می تواند گواهی پیروان ادیان دیگر را بشنود، بخصوص اگر تعداد آنان زیاد باشد ولی قضات مجاز به استماع شهادت آنان نمی باشند.

نهم: امیر می تواند درگیریها را مورد توجه قرار دهد و در آنها اعمال نظر کند هر چند درگیری موجب حد یا غرامتی نشده باشد پس اگر در یکی از دو طرف اثری- از قبیل زخم و غیره- نباشد، باید به سخنان کسی که در اقامه دعوا سبقت جسته گوش فرادهد.

و اگر در یکی از دو طرف دعوا، اثری باشد، بین علما اختلاف است، برخی از آنان گفته اند: امیر باید ابتدا گفتار کسی را که دارای اثر است، استماع کند ولی نظریه ای که مورد قبول اکثر فقها نیز می باشد آن است که امیر باید سخنان نخستین کسی را که در طرح دعوا سبقت جسته، بشنود و کسی که آغازگر حمله و نزاع بوده، دارای جرم سنگین تر و مستحق تنبیه بیشتری خواهد بود ... این وجوه اختلاف در بین کار امرا و قضات، در حال بازجوئی متهم و قبل از ثبوت حد بر او، وجود دارد. زیرا وظیفه امیر به سیاست مربوط است و وظیفه قضات به صدور حکم و اجرای احکام» «۲».

ابو یعلی نیز در کتاب خود قریب به این مضمون را ذکر کرده است «۳».

---

(۱)- فقهای سنت قسم بطلاق زن و آزادی بنده را صحیح می دانند ولی در نزد علماء شیعه فقط قسم

به خدا صحیح است. (مقرر)

(۲)- احکام السلطانیه، ماوردی/ ۲۱۹- ۲۲۱.

(۳)- احکام السلطانیه، ابو یعلی/ ۲۵۷- ۲۶۰. از ظاهر کلمات این دو فقیه اهل سنت استفاده می شود که چون امراء، نمایندگان سیاسی حاکم و خلیفه می باشند دارای قدرت و اختیارات شرعی بیشتری در مقایسه با

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۳

ظاهرا چنین به نظر می رسد که آنچه ماوردی و ابو یعلی در مورد اعتماد امیران بر گفته های کارگزاران حکومتی، بدون تحقیق از کم و کیف مسأله، و نیز جایز بودن تنبیه متهم با توجه به گفتار آنان، آورده اند در جهت توجیه روش خلفا و امرا در تعزیر متهمان و آزار آنان به مجرد ایراد اتهام بدیشان بوده است. ما در این باره بحثی داریم که آن را طی چند مسأله به صورت اجمال یادآور می شویم:

مسأله نخست: [آیا شکنجه و تعزیر متهم برای کشف جرم جایز است یا خیر؟]

ظاهرا زدن متهم و تعزیر وی به مجرد ایراد اتهام، برای کشف و اطلاع از عملی که ممکن است از وی یا غیر از او سرزده باشد، یا برای پی بردن به حوادث، و وقایع خارجی، ظلم و تجاوز محسوب می گردد و این عمل با «وجدان عمومی» و قانون «سلطه مردم بر خود» و نیز «اصل برائت از تهمت ها تا زمانی که دلیلی برای ثبوت آنها ارائه نگشته».

و نیز با روایاتی که بر تحریم زدن مردم و آزار آنان وارد شده، مخالفت دارد، از جمله، روایات ذیل است:

۱- در صحیحه حلبی از امام صادق (ع) نقل شده که پیامبر (ص) فرمود:

«سرکش ترین بنده بر خدا کسی است که به قتل کسی که قاتل او نیست کمر بندد و کسی را بزند که او را نزده است» «۱».

۲- «وشّاء» می گوید شنیدم که

امام رضا (ع) گفت: پیامبر (ص) فرمود: «خدا لعنت

- قضات هستند و قضات فقط حق حکم کردن طبق احکام شرعی و اجراء آن را دارند و بعید نیست که ریشه فقهی و فکری این تفکر همان تفکر ولایت مطلقه داشتن حاکم اسلامی باشد که در هرکجا هرچه را مصلحت حکومت و سیاست دانست می تواند انجام دهد هر چند دلیل شرعی خاص و حکمی مخصوص در آن مورد وارد نشده باشد. (مقرر)

(۱)- ان اعتی الناس علی اللّه عز و جل من قتل غیر قاتله و من ضرب من لم یضربه. (وسائل ۱۹/ ۱۱ ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۴

کند کسی را که به قتل فردی غیر از قاتل خود کمر می بندد و کسی را غیر از ضارب خود، مورد ضرب قرار می دهد» «۱» و به همین مضمون روایات دیگری نیز وارد شده که باید مراجعه شود.

۳- جابر روایت می کند که امام صادق (ع) فرمود: «اگر کسی، دیگری را تازیانه ای بزند خداوند نیز او را با تازیانه ای از آتش خواهد زد» «۲».

۴- سکونی از امام صادق (ع) روایت می کند که پیامبر فرمود: «مبغوض ترین بنده در نزد خدا کسی است که- برای زدن- پشت مسلمانی را به ناحق لخت کند» «۳».

و واضح است به مجرد شک و اتهام، حقی ثابت نشده است تا بتوان مسلمانی را کتک زد.

۵- در صحیح مسلم به نقل از «عروه» آمده است که هشام بن حکیم، مردی از حمص را یافت که به خاطر پرداخت جزیه به آزار گروهی از مردم «نبط» در زیر آفتاب مشغول بود. هشام پرسید: این کار برای چیست؟ من

از پیامبر شنیدم که فرمود: «خداوند کسانی را که در دنیا به آزار مردم پرداخته اند، مورد آزار قرار می دهد» «۴».

در روایت دیگری از هشام بن حکیم بن حزام آمده است که گفت: روزی او در شام بر گروهی گذر کرد که بر سر آنها روغن ریخته و آنان را در آفتاب نگه داشته بودند.

وی پرسید: این چه کاری است؟ پاسخ دادند: این افراد را به خاطر پرداخت خراج چنین

---

(۱)- لعن اللّه من قتل غیر قاتله او ضرب غیر ضاربه. الحدیث (وسائل ۱۹/ ۱۱، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۳).

(۲)- لو ان رجلا ضرب رجلا سوطا لضربه اللّه سوطا من نار. (وسائل ۱۹/ ۱۲ باب ۴ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۷).

(۳)- ان ابغض الناس الی اللّه عز و جل رجل جرّد ظهر مسلم بغیر حق (وسائل ۱۸/ ۳۳۶، ابواب مقدمات حدود. باب ۲۶، حدیث ۱).

(۴)- ان اللّه یعذب الذین یعذبون الناس فی الدنیا. (صحیح مسلم ۴/ ۲۰۱۸، کتاب برّ وصله و آداب، باب ۲۳، ذیل حدیث ۲۶۱۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۵

آزار می دهند. گفت: بدانید که من از پیامبر شنیدم که می فرمود: «خداوند کسانی را که در دنیا به آزار مردم پرداخته اند، مورد آزار قرار می دهد» «۱».

نظیر این روایت روایات دیگری نیز در این زمینه وارد شده است. احمد [حنبل] نیز در مسند خویش مشابه آن را آورده است. «۲»

در کامل ابن اثیر نیز آمده است.

«ابو فراس گفت: عمر روزی برای مردم خطبه خواند و گفت: ای مردم من کارگزار و فرمانروا برای شما مشخص نکردم تا بر گرده شما بکوبند و اموالتان را به ناروا برگیرند. من اینان را به

سوی شما فرستادم تا دین و سنت های پیامبر شما را به شما بیاموزانند- پس هر کس که غیر از این عمل کند، او را به نزد من آورید، به خدایی که جان عمر به دست اوست از او تقاص می کنم.

در این هنگام عمرو بن عاص خود را به وی رساند و گفت: ای امیر المؤمنین آیا اگر یکی از فرمانروایان مسلمانان، زیردستان و رعیت خود را مورد تادیب قرار دهد از او انتقام می کشی؟ گفت: بله، به آنکه جانم به دست اوست سوگند که از او انتقام می کشم، و چگونه از او انتقام نکشم با اینکه دیدم پیامبر خدا (ص) از خویش انتقام می گرفت! هشدار که هرگز مسلمانان را نزنید که آنان را خوار گردانیده اید، و بی جا از آنان ستایش نکنید که آنان را فریفته اید، و حقوق آنان را از آنان بازندارید که ناسپاسی آنان کرده اید، و به خشم به آنان منگرید، که فاسدشان ساخته اید» «۳»

تعرض به مردم و زدن و آزار ایشان به مجرد ایراد اتهام، سبب تزلزل روحی مردم و موجب عدم احساس امنیت اجتماعی حتی برای افراد بی گناه و پاک می گردد. قرآن و سنت نیز با در نظر گرفتن همین نکته و برای ایجاد امنیت و آرامش در زندگی مردم، تجسس در امور زندگی افراد را ممنوع نموده و این خود در واقع از بزرگترین مصالحی

---

(۱)- ان اللّه یعذب الذین یعذبون فی الدنیا (صحیح مسلم ۴/ ۲۰۱۷ کتاب بر وصله و آداب، باب ۲۳، حدیث ۲۶۱۳)

(۲)- ر، ک، مسند احمد ۳/ ۴۰۴.

(۳)- کامل ابن اثیر ۳/ ۵۶.

است که شرع مبین بدان توجه داشته است.

در

این باره خداوند در قرآن می فرماید: وَ لٰا تَجَسَّسُوا- تجسس نکنید» «۱».

و در سنن بیهقی به نقل از جمعی از صحابه پیامبر (ص) نقل شده است که آن حضرت فرمود: «اگر امیر درصدد پیگیری موارد شک و شبهه در مردم باشد آنان را فاسد کرده است» «۲».

و نیز از آن حضرت نقل نموده است که فرمود: «اگر تو در پی عیب و ایراد یا لغزشهای مردم باشی آنان را فاسد کرده ای یا به فساد نزدیک ساخته ای» «۳».

در این باره روایات فراوانی وجود دارد که ما در فصل «استخبارات- اطلاعات» به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

[در هر حال در مورد تنبیه و زدن متهم به مجرد شک و اتهام و پیش از ثبوت جرم هیچ توجیهی نیست] مگر آنکه گفته شود: اگر موضوعی از اهمیت قابل توجهی برخوردار باشد، مانند حفظ نظام، که احتمال ضعیف هم در آن منجز است، و با فرض آنکه حفظ نظام منوط بر تعزیر متهم برای کشف مسئله ای است، آنگاه می توان بر اساس باب تزاحم، روا بودن تنبیه و ایذای متهم را قبول کرد، زیرا بنا بر قاعده باب تزاحم، مصلحت امر واجب و مهم، با امر حرامی که مفسده آن در حد مصلحت آن واجب نبوده

---

(۱)- حجرات (۴۹)/ ۱۲.

(۲)- ان الامیر اذا ابتغی الریبه فی الناس افسدهم. (سنن بیهقی ۸/ ۳۳۳، کتاب الاشربه و الحد فیها، باب نهی از تجسس).

(۳)- انک ان اتبعت عورات الناس افسدتهم او کدت ان تفسدهم. (سنن بیهقی ۸/ ۳۳۳، کتاب الاشربه و الحدّ فیها، باب نهی از تجسس).

روشی که برای کسب اطلاع از لغزشها و خطاهای شخصی افراد اکنون در دنیا در بازجویی ها

معمول است از قبیل وادار نمودن افراد به تک نویسی برای دیگران و افشاء نقاط ضعف آنان یا بازگو کردن فرد متهم تمام لغزشهای خود را از سالها پیش و حتی دوران کودکی با دستوری که از پیامبر (ص) در این روایت نقل شده کاملا منافات دارد (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۷

تزاحم پیدا کرده و پذیرفتن اولی، از ارجحیت برخوردار است» «۱».

مسأله دوم: [آیا اعترافهای زیر شکنجه و تعزیر، دارای ارزش قانونی و شرعی است؟]

در اینکه اعتراف همراه با شکنجه و فشار فاقد ارزش و اعتبار شرعی است، اشکالی وجود ندارد و روایات مستفیضه زیر- علاوه بر روایت رفع آنچه بدان مکره شده اند- بر این معنا دلالت می کند:

۱- ابو البختری از امام صادق (ع) روایت می کند که علی (ع) فرمود: «کسی که هنگام تجرید (عریان کردن و کتک خوردن) یا ترساندن یا حبس یا تهدید، به جرمی اقرار کند، بر او حدی نیست» «۲».

۲- اسحاق بن عمار از جعفر و او از پدرش و وی از علی (ع) نقل می کند که فرمود:

«دست متهمی که به نوعی از زدن ترسانیده شده قطع نمی شود. همچنین نمی توان او را در زنجیر کرد یا زندانی و شکنجه نمود و اگر متهم از روی میل و اراده خود به جرم اعتراف نکند بخاطر ترساندن وی «حد» از او ساقط می گردد» «۳».

---

(۱)- در صورتی که اطلاعات فرد بسیار مهم و برای حفظ نظام مسلمانان ضروری باشد، در این صورت اظهار این اطلاعات بر فرد واجب است، و در صورت خودداری از ابراز آن، فرد متهم به عنوان ترک واجب مورد تعزیر قرار می گیرد، ولی در فحشاء و منکرات نمی شود فرد متهم را برای اعتراف به آن تعزیر کرد حتی در اینگونه

موارد، کتمان آن هم واجب است مگر اینکه بصورت شبکه فساد باشد و متهمین با گسترش این کار درصدد به انحراف کشاندن جامعه اسلامی و جوانان مسلمان باشند که آن مسأله دیگری است.

(الف- م، جلسه ۲۲۳). این فرض که حفظ نظام مسلمانان منوط به تعزیر یک متهم باشد علاوه بر اینکه یک فرض فوق العاده نادری است زیرا هیچ گاه یک فرد نمی تواند اطلاعاتی داشته باشد که نظام مسلمانان را مختل یا نابود سازد بعلاوه موجب اثبات وهن و ضعف نظام هم می شود زیرا آن قدر یک نظام باید ضعیف باشد که حفظ آن منوط به تعزیر یک متهم شده است و از این گذشته مسأله حفظ حیثیت و آبروی اسلام و انقلاب را نباید از حفظ نظام کمتر گرفت. (مقرر)

(۲)- من اقر عند تجرید او تخویف او حبس او تهدید فلا حد علیه. (وسائل ۱۸/ ۴۹۷، ابواب حد سرقت، باب ۷، حدیث ۲).

(۳)- لا قطع علی احد یخوف من ضرب و لا قید و لا سجن و لا تعنیف و ان لم یعترف سقط عنه لمکان التخویف. (وسائل ۱۸/ ۴۹۸، ابواب حد سرقت، باب ۷، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۷۸

۳- در صحیحه سلیمان بن خالد آمده است که: «از امام صادق (ع) درباره مردی پرسیدم که مرتکب سرقت شده ولی آن را انکار می کند. و او را می زنند تا آنکه شی ء مسروقه را تحویل می دهد آیا در اینگونه موارد می توان دست او را قطع کرد؟

فرمود: بلی، ولی اگر اعتراف می کرد اما شی ء مسروقه را بازپس نمی داد نمی توانستند دست او را قطع کنند زیرا او بخاطر تنبیه به چنین جرمی اعتراف کرده بود»

«۱».

۴- در دعائم الاسلام از امیر المؤمنین (ع) روایت شده است که فرمود: «هر کس به واسطه تخویف یا حبس و یا زدن به گناهی اقرار کرد، این اقرار بر ضد او اعتباری ندارد و بخاطر آن بر وی حد جاری نمی کنند» «۲».

۵- در همین کتاب از همان حضرت نقل شده است: «مردی که متهم به دزدی بود را نزد آن حضرت آوردند- گمان می کنم که آن حضرت ترسیده بود که آن مرد از حضرت ترسیده باشد بطوری که اگر علی (ع) از وی در این باره پرسش کند او از شدت ترس به کاری که نکرده بود اقرار کند- آن حضرت از وی پرسید: آیا دزدی کرده ای؟ اگر می خواهی بگو «نه»، آن مرد گفت: خیر. و هیچ بینه ای هم علیه آن مرد نبود. آنگاه علی (ع) او را رها کرد» «۳».

این دو روایت اخیر در کتاب مستدرک نیز ذکر شده است «۴».

۶- در مسند زید بن علی آمده است: «زید بن علی از پدرش و او از جدش (ع)

---

(۱)- سالت ابا عبد اللّه (ع) عن رجل سرق سرقه فکابر عنها فضرب، فجاء بها عینها هل یجب علیه القطع؟ قال:

نعم. و لکن لو اعترف و لم یجئ بالسرقه لم تقطع یده، لانه اعترف علی العذاب. (وسائل ۱۸/ ۴۹۷، ابواب حد سرقت، باب ۷ حدیث ۱).

(۲)- من اقر بحد علی تخویف او حبس او ضرب لم یجز ذلک علیه و لا یحد. (دعائم الاسلام ۲/ ۴۶۶ کتاب حدود فصل ۵، حدیث ۱۶۵۵).

(۳)- انه اتی برجل اتهم بسرقه- اظنه خاف علیه ان یکون اذا سأله تهیب بسؤاله فأقر بما لم یفعل- فقال له علی (ع) اسرقت؟ قل:

لاـ ان شئت، فقال: لاـ و لم تكن علیه بینه، فخلی سبیله. (دعائم الاسلام ۲/ ۴۶۹، کتاب سارقین و محاربین. فصل ۱، حدیث ۱۶۶۹).

(۴)- مستدرک ۳/ ۲۳۶، کتاب سارقین و محاربین، فصل ۱، حدیث ۱ و ۲).

برای من چنین حدیث کرد: در زمانی که عمر متصدی امر خلافت بود زن حامله ای را نزد او آوردند و عمر از آن زن پرسش کرد و وی بر گناهانی اعتراف کرد. سپس عمر دستور داد تا آن زن را سنگسار کنند. علی (ع) با آن زن مواجه گردید و پرسید: این زن را برای چه می برید؟ گفتند: عمر دستور داده او را سنگسار کنیم. علی (ع) زن را بازگردانید و به عمر گفت: آیا تو فرمان رجم این زن را صادر کرده ای؟ گفت: آری این زن در محضر من به گناهانش اعتراف کرد. علی (ع) به او فرمود: این دلیل توست علیه آن زن، اما چه دلیلی علیه بچه ای که در شکم حمل می کند داری؟ عمر جواب داد: نمی دانستم که او حامله است.

حضرت فرمود: اگر نمی دانستی باید کاری می کردی تا مطمئن شوی در رحم او بچه نیست. سپس آن حضرت فرمود: شاید تو بر این زن بانگ زده ای یا او را ترسانیده ای؟

عمر گفت: چنین است. آن حضرت فرمود آیا نشنیده ای که پیامبر می گفت: «بر کسی که پس از دچار شدن به آزار و بلا اعتراف نماید، حدی جاری نمی شود و کسی که به بند در آید یا زندانی شود و یا مورد تهدید قرار بگیرد اقرارش فاقد اعتبار است».

آنگاه عمر آن زن را آزاد کرد و گفت: مادران ناتوانند از آنکه

فرزندی همچون علی بن أبی طالب (ع) بزایند. اگر علی نمی بود، همانا عمر هلاک می شد. «۱».

نظیر این روایت در بحار از کشف الغمه، از مناقب خوارزمی، از زمخشری- با حذف سند- از حسن، نقل شده است «۲».

۷- در جعفریات به نقل از جعفر بن محمد از پدرش و او از جدش روایت می کند که از وی درباره مردی سؤال شد که علیه خودش بر قتل و یا جرمی اعتراف می کند، امام صادق (ع) فرمود: «اجرای قصاص و حد بر کسی که بواسطه تخویف و حبس و ضرب و زنجیر اقرار کرده جایز نیست» «۳».

---

(۱)- مسند زید/ ۲۹۹، کتاب حدود، باب حد زانی.

(۲)- بحار الانوار ۴۰/ ۲۷۷، تاریخ امیر المؤمنین (ع)، باب ۹۷، حدیث ۴۱.

(۳)- لا- یجوز علی رجل قود و لا حد باقرار بتخویف و لا حبس و لا بضرب و لا بقید. (جعفریات، که به همراه قرب الاسناد چاپ شده/ ۱۲۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۸۰

۸- در سنن ابو داود آمده است:

«اموالی از قبیله «کلاعیون» به سرقت رفت و آنان گروهی از بافندگان را به این دزدی متهم کردند، بدین منظور نزد نعمان بن بشیر صحابی پیامبر آورده شدند و وی آنها را چند روزی بازداشت نمود و سپس آزاد کرد. کلاعیون به حضور نعمان رسیده و گفتند:

آیا متهمان را بدون زدن و یا سختگیری رها کردی؟ نعمان به آنان گفت: شما چه می خواهید؟ اگر می خواهید آنان را بزنم، اگر اموال شما نزد آنان بود همان شده که می خواستید، ولی اگر نبود، پشت شما را می آزارم به همان اندازه که به پشت آنان شلاق زده ام. به او گفتند آیا این حکم تو

است؟ نعمان گفت: این حکم خدا و پیامبر اوست» «۱».

نسایی نیز این حدیث را در سنن خود نقل کرده است «۲».

ظاهرا مشار الیه «هذا» [این حکم ...] قصاص از شاکیان در صورت کتک بی جا خوردن متهمین است نه اصل جایز بودن زدن. بنابراین، روایت مذکور با مواردی که گذشت تعارض پیدا نمی کند و حد اقل اینکه در روایت اجمال وجود دارد سند این روایت قابل اعتماد برای ما نیست.

۹- در کنز العمال از ابن مسعود روایت شده که گفت: «در این امت عریان کردن، به چهار میخ کشیدن، کند و زنجیر کردن و دستبند زدن روا و حلال نیست» «۳».

۱۰- در بحار الانوار به نقل از علل الشرایع از امام باقر (ع) روایت کرده که فرمود:

«اولین چیزی که باعث شد فرمانروایان شکنجه را جایز بشمرند، دروغی بود که انس بن مالک به رسول خدا (ص) نسبت داد که پیامبر دست مردی را با میخ به دیوار کوبید. از اینجا

---

(۱)- سنن ابی داود ۲/ ۴۴۸، کتاب حدود، باب امتحان (بازجوئی) متهم با زدن.

(۲)- سنن نسایی ۸/ ۶۶ کتاب قطع سارق، باب امتحان (بازجوئی) سارق با حبس و زدن.

(۳)- لا یحل فی هذه الامه التجرید و لا مد و لا غل و لا صفد. (کنز العمال ۵/ ۴۰۴، قسمت افعال، کتاب حدود، فصل احکام آن، حدیث ۱۳۴۳۵).

بود که فرمانروایان تعذیب و آزار مردم را جایز دانستند» «۱».

۱۱- در کتاب علی امام متقین نوشته عبد الرحمن شرقاوی آمده است:

«امام علی (ع) اصول بسیاری وضع کرد ... از جمله وی از زدن متهم جلوگیری کرد و دستور داد برای گرفتن اعتراف

از زدن و آزار دادن متهم خودداری کنند و این دستور حضرت در عصری بود که از تعذیب و شکنجه به عنوان روشی برای تحقیق استفاده می شد. آن حضرت در حمایت از تعهدات متهم می فرمود: اگر ارتکاب جرم با اقرار یا بینه ثابت شود بر او حد جاری می کنم وگرنه متعرض او نمی شوم» «۲».

البته محققان و پژوهندگان می توانند با مراجعه به مدارک و منابع به بیش از آنچه در این باب گفته شد، دست یابند.

خلاصه کلام آنکه: تعزیر و شکنجه متهم به صرف احتمال و شک مشکل است، و ترتیب اثر دادن بر اعترافی که مبتنی بر شکنجه و تنبیه باشد مشکل تر از آن.

با آنچه ذکر شد معلوم می شود که بر امام و قضات جایز نیست که بر اقاریر متهمانی که به نحوی با استفاده از اسباب و ابزارهای تحقیق و تجسس مانند حبس، تخویف، شکنجه و استفاده از حیله ها و نیرنگ های دیگر دست به اعتراف می زنند، اعتماد کنند و اینچنین اعترافات و اقرارهائی در محاکم شرع فاقد ارزش و اعتبار می باشند.

در این باره در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است:

«هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است. اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند، مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و

---

(۱)- ان اول ما استحل الامراء العذاب لكذبه كذبها انس بن مالك على رسول اللّه (ص): «انه سمر يد رجل الى الحائط» و من ثم استحل الامراء العذاب. (بحار الانوار ۷۶/ ۲۰۳- (چاپ ایران ۷۹/ ۲۰۳) کتاب نواهی، باب ۹۴، حدیث ۱)

(۲)- کتاب علی امام المتقین ۲/ ۳۶۹. من نمی دانم ایشان این مطلب را

از کجا نقل کرده اند ولی بر اساس این گفته معلوم می شود که شکنجه کردن از زندان اوین و قزل قلعه و زمان شاه ملعون در نیامده بلکه آن زمان هم اقرار و اعتراف گرفتن زیر شکنجه متداول بوده و امام (ع) این شیوه را مردود دانسته اند. (الف- م، جلسه ۲۲۳ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۸۲

اعتبار است.

متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می شود» «۱»

مسأله سوم: [آیا متهم را می توان برای روشن شدن حقیقت در مورد حق الناس زندانی کرد؟]

اشاره

ظاهرا حبس متهم به منظور کشف حقیقت یا برای گرفتن حقوق مردم علی الخصوص در دیه قتل و با فرض آنکه متهم ممکن است متواری شود و دسترسی به او امکان پذیر نباشد، جایز است و اخباری که ذیلا ذکر می شود بر این نکته دلالت دارند.

۱- در وسائل الشیعه به سندی که نسبتا بد نیست از سکونی از امام صادق (ع) نقل شده که گفت: «پیامبر کسی را که متهم به قتل بود شش روز حبس می کرد، اگر اولیای مقتول دلیل حسابی خدمت آن حضرت می آوردند (او را نگه می داشت) وگرنه وی را رها می کرد» «۲».

۲- ترمذی در سنن به سند خویش از بهز بن حکیم از پدرش از جدش روایت می کند که «پیامبر کسی را بخاطر اتهامی زندانی و سپس رها کرد» «۳».

ابو داود نیز مانند این روایت را نقل کرده است. «۴»

۳- در کتاب التراتیب الاداریه آمده است: «بعضی گفته اند پیامبر در مدینه کسی را بخاطر اتهامی زندانی کرد». عبد الرزاق و نسایی در تألیفات خود، این روایت را از بهز بن حکیم از پدرش از جدش نقل کرده اند و ابو داود در کتاب خود این روایت را از

---

(۱)- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل سی و

هشتم.

(۲)- ان النبی کـان یحبس فی تهمه الـدم سـته ایام فان جاء اولیاء المقتول بثبت و الا خلی سبیله (وسائل ۱۹/ ۱۲۱، ابواب دعوی القتل، باب ۱۲، حدیث ۱).

(۳)- ان النبی (ص) حبس رجلا فی تهمه ثم خلی عنه. (سنن ترمذی ۲/ ۴۳۵، ابواب دیات، باب ۱۹، حدیث ۱۴۳۸).

(۴)- سنن ابی داود ۲/ ۲۸۲، کتاب الاقضیه، باب حبس در دین و غیر آن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۸۳

طریق بهز بن حکیم چنین نقـل می کنـد: «پیامبر گروهی از مردان قوم مرا بخاطر اتهام قتل زنـدانی کرد ...» و در غیر کتاب عبد الرزاق این خبر چنین روایت شده: «پیامبر در ساعتی از روز مردی را بازداشت و سپس او را آزاد کرد» «۱».

۴- در دعائم الاسلام، از علی (ع) روایت شده که فرمود: «در هیچ اتهامی به جز قتل، کسی را بازداشت نمی کنند و حبس پس از آشکار شدن و شناختن حق، ظلم است» «۲».

در مستدرک نیز این روایت به نقل از کتاب فوق ذکر شده است «۳».

۵- در سنن بیهقی از قول امام باقر (ع) ذکر شده که علی (ع) فرمود: «متهم تنها به منظور روشن شدن جرم در نظر امام، زندانی می شود و حبس متهم پس از آن، ظلم است» «۴».

۶- در کتاب غارات از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود: «من کسی را به صرف اتهام دستگیر نمی کنم و نیز کسی را از روی گمان و حدس مجازات نمی نمایم و جز با کسی که به مخالفت با من برخاسته و دشمنی خود را آشکار و علنی ساخته به جنگ بر نمی خیزم ...» «۵».

ابن ابی الحدید در شرح خود بر نهج

البلاغه «۶» و طبری در تاریخ خود همین

---

(۱)- تراتیب الاداریه ۱/ ۲۹۶.

(۲)- لا حبس فی تهمه الا فی دم و الحبس بعد معرفه الحق ظلم. (دعائم الاسلام ۲/ ۵۳۹، کتاب آداب قضات، حدیث ۱۹۱۶.

(۳)- مستدرک ۳/ ۲۶۲، ابواب دعوی القتل، باب ۱۰، حدیث ۱.

(۴)- انما الحبس حتی یتبین للامام، فما حبس بعد ذلک فهو جور. (سنن بیهقی ۶/ ۵۳، کتاب تفلیس، باب حبس متهم به افلاس و ورشکستگی).

(۵)- انی لا آخذ علی التهمه و لا اعاقب علی الظن، و لا اقاتل الا من خالفنی و ناصبنی و اظهر لی العداوه ...

(الغارات ۱/ ۳۷۱).

(۶)- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳/ ۱۴۸.

روایت را نقل کرده اند «۱».

۷- همچنین در کتاب غارات در قضیه خروج «خریت بن راشد» از قبیله بنی ناجیه بر علی (ع) و اعتراض عبد اللّه بن قعین بر امیر المؤمنین به خاطر زندانی نکردن خریت آمده است:

«گفتم: یا امیر المؤمنین چرا خریت را نگرفتی تا او را در زندان نگهداریم؟ فرمود:

اگر می خواستیم چنین کاری بکنیم، زندانها از کسانی که پیش ما متهم بکاری می باشند پر می شد و حال آنکه برای من روا نیست در مقابل مردم قرار بگیرم و آنان را حبس و مجازات کنم مگر آنکه خود مخالفت را با ما اظهار کنند» «۲»

ابن ابی الحدید نیز همین روایت را از آن حضرت نقل کرده است «۳».

غیر از روایاتی که بدان ها اشاره رفت، اخبار دیگری در این باب وارد شده که ما در جهت یازدهم، فصل زندانها [جلد بعدی کتاب] به طرح آنها خواهیم پرداخت.

[بحث و بررسی مسأله:]

مقتضای اصل اولی در مسأله، عدم جواز تعرض به شخص،

به مجرد اتهام است.

چرا که این کار با آزادی فرد و سلطه او بر خودش تعارض دارد و به علاوه با اصل برائت نیز مخالف است. بنابراین جایز بودن اقدام به چنین عملی نیازمند دلیلی محکم و قاطع است. روایتی که از سکونی نقل کردیم تنها در خصوص قتل است و هیچ گونه دلالتی بر جواز حبس در غیر مورد قتل ندارد. روایت «بهز بن حکیم» بر فرض صحت صدور آن ظاهرش اینست که مسئله ای بوده که در واقعه خاصی روی داده است. بنابراین نمی توان آن را مطلق دانست، بعلاوه آنکه ما نیز از مورد آن آگاهی نداریم. و ممکن است که مورد

---

(۱)- تاریخ طبری ۶/ ۳۴۴۳.

(۲)- انا لو فعلنا هذا لکل من نتهمه من الناس ملانا السجون منهم. و لا اراني یسعني الوثوب علی الناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتی یظهروا لنا الخلاف. (الغارات ۱/ ۳۳۵).

(۳)- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳/ ۱۲۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۸۵

این حدیث نیز قتل باشد. و روایتی که از دعائم الاسلام نقل شد مقتضای آن عدم جواز حبس در غیر اتهام قتل است و روایتهایی که از غارات نقل کردیم، مقتضی عدم جواز حبس است مطلقا مگر آنکه گفته شود مورد آنها فعالیت های سیاسی است. به هرحال حکم دستگیری و زندانی افراد به مجرد اتهام، به غیر از وقتی که مورد اتهام قتل باشد، در نهایت اشکال است.

ممکن است گفته شود که حفظ کیان و نظام مسلمانان و نیز حراست از اموال و حقوق ایشان در نظر شارع امر مهمی به حساب می آید و این دو متکی بر دستگیری متهمان و حبس آنان

به منظور کشف و تحقیق در چگونگی اتهام است، علی الخصوص وقتی که فرار متهم نیز بعیـد نباشد، با این وصف، قائل شدن به عدم جواز حبس و دسـتگیری افراد، باعث از بین رفتن حقوق و اموال و ایجاد اختلال در امور مسلمانان می گردد. مخصوصا وقتی که فساد بر زمانه و مردم آن عصر غلبه نماید «۱».

ظـاهرا در چنین مواقعی دسـتگیری و حبس افراد جـایز است، به ویژه وقتی که پـای امری مهم و معتنـابه در کار باشـد و احتمال وقوع آن نیز از نظر عقلا بعید نباشد. اما باید در نظر داشت که انجام چنین کاری، حتّی الإمکان باید با رعایت دقت و احتیاط و حفظ شئون و شخصیت افراد انجام پذیرد.

البته روشن است که تعرض به حقوق افراد و حبس آنـان به مجرد توهم و ایراد اتهامـات واهی و بی پـایه بر آنـان جایز نیست و سزاوار است که مضمون برخی از احادیث که بر منع از دستگیری و حبس افراد دلالت داشت بر این موارد حمل نمود.

اما روایتی که از دعائم الاسـلام نقل گردیـد، علاوه بر ثابت نبودن صدور این حدیث، از معصوم، ممکن است حصـر ذکر شده در آن نسـبت به این سـنخ از امور، حصـر اضافی باشد که در محاورات نیز این نوع حصر بسیار به کار می آید، و شاید زندانی کردن

---

(۱)- این نکته بـا سـیره پیامبر (ص) و حضـرت امیر (ع) با آنکه آن دو بزرگوار به حفظ نظام و کیان اسـلامی و اموال و حقوق مردم بسیار اهمیت می دادند منافات دارد. چگونه می توان پیش از ارتکاب جرم کسی را بازداشت و یا زندانی کرد؟ (مقرر).

مردم به خاطر امور جزئی و حقیر و قابل اغماض در آن عصر- مانند زمان ما- رایج بوده و حضرت امیر (ع) قصد نفی آن را داشته است.

خلاصه کلام اینکه این مباحث از قبیل سایر موارد باب تزاحم به شمار می آید که طی آن یکی از دو طرف از باب «الاهم فالاهم» انتخاب و به مورد اجرا گذاشته می شود «۱».

اما بعد از ذکر همه این مباحث باز باید یادآور شد که دستگیری مسلمان و حبس او به مجرد اتهام و احتمال، به جز در مورد قتل، خالی از اشکال نیست، زیرا شرع مبین اسلام به حفظ حریم و شئون مسلمان بسیار اهمیت داده، مگر آنکه اتهام غیر قتل از نظر درجه اهمیت همپای حد قتل باشد، و این مطلبی است درخور توجه «۲».

محقق در کتاب قصاص از شرایع می نویسد:

«چهارم: وقتی که فردی متهم می شود و صاحب خون از حاکم می خواهد که متهم زندانی بشود تا برای اثبات ادعای خود بینه ای ارائه دهد، در لزوم اجابت متهم تردید است، کسانی که در این مورد حبس متهم را روا دانسته اند به روایتی که سکونی از امام صادق (ع) نقل کرده استناد جسته اند که «پیامبر (ص) فرد متهم به قتلی را شش روز بازداشت می کرد و اگر اولیای دم در این مدت با دلیل و بینه می آمدند او را نگه می داشت وگرنه وی را آزاد می نمود» ولی راوی روایت، سکونی است که ضعیف است» «۳».

در جواهر به دنبال این قول گفته شده:

---

(۱)- و در زمان ما که حیثیت اسلام و انقلاب اسلامی در معرض تهاجم دشمن جهانی قرار گرفته است باید در معادلات باب تزاحم و

انتخاب الاهم فالاهم حیثیت و آبرو و جاذبه اسلام و انقلاب و نیز تکیه اسلام بر اصول و ارزشها را کاملا حساب نمود و چه بسا در مواردی همانگونه که حضرت استاد کرارا یادآور شده اند لازم باشد خود و قدرت و حکومت چند روزه را فدای اسلام و انقلاب نماییم. (مقرر)

(۲)- اگر قاعده قطعی حفظ حریم و شئون اسلامی مسلمانان استثناءپذیر شد در عمل، با سلیقه ها و انگیزه های گوناگونی که در حکومتها هست نمی توان آن را به حد و مرزی محدود نمود و قهرا کار به همان جایی می رسد که در گذشته توسط خلافتهای به ظاهر اسلامی رسید. (مقرر).

(۳)- شرایع ۴/ ۲۲۷، روایت منقوله در وسائل ۱۹/ ۱۲۱، باب ۱۲، از ابواب دعوی القتل آمده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۸۷

«چون اینگونه موارد با اصل برائت مخالفت دارد باید از عمل به آن- روایت سکونی- خودداری کرد زیرا حبس متهم در واقع تعجیل در مجازاتی است که موجبی برای آن نیست، و لذا قول مختار ابن ادریس و فخر المحققین و جدّ او و دیگران نیز عدم جواز چنین اقدامی است. و از مختلف [علامه] نقل شده که اگر تهمت پیش حاکم مطرح شد، باید متهم را شش روز در زندان نگهدارد که هم به روایت سکونی عمل شده باشد و هم مراعات نفوس و حفظ حق آنها بشود و اگر اتهام پیش کسی غیر از حاکم مطرح شد، با توجه به اصل [برائت] زندانی کردن متهم موردی ندارد.

و در هر حال عمل به مضمون روایت مذکور خالی از قوت نیست، چون که به مضمون آن عمل نموده اند و گفته شده است که علماء

درباره صحت روایاتی که از طریق راوی مزبور [سکونی] نقل شده اجماع کرده اند ...

البته ظاهرا این حکم مختص به قتل بوده زیرا با توجه به اصل برائت، باید نسبت به قدر متیقنی که از اصل خارج شده [فقط مورد قتل] اکتفا شود، و به موارد ایراد جرح مربوط نمی گردد» «۱».

مسأله چهارم: [جواز تعزیر در موارد یقین حاکم به وجود اطلاعات مهم نزد متهم]

اشاره

مواردی که ذکر شد، همه مربوط به مواقعی است که اتهام توام با احتمال باشد. اما اگر حاکم پی برد که نزد شخصی در خصوص حفظ نظام و رفع فتنه یا تقویت اسلام و رفع شر دشمنان یا در احقاق حقوق مسلمانان اطلاعات سودمند و ارزشمندی وجود دارد، به طوری که عقل و شرع بر وجوب اعلام آن حکم می دهند، و شخص او نیز به وجوب این عمل و اهمیت آن از نظر شرع اعتقاد دارد و در این ارتباط در شبهه نیست. اما با این وصف از روی عناد و یا فرار از حق به کتمان اطلاعات خود می پردازد. در این صورت تعزیر فرد فقط برای کشف و اطلاع از معلومات وی جایز است ولی بر این اقرار و اعتراف او مجازات مترتب نیست مگر در صورت علم قاضی و قائل شدن به جواز حکم قاضی بر طبق علم خویش.

---

(۱)- جواهر ۴۲/ ۲۷۷ (طبق تصحیح دیگر/ ۲۶۰).

و این از آن رو است که پیش از این یادآور شدیم که بر ترک هر واجب تعزیر جایز است، خداوند متعال می فرماید: «شهادت را کتمان نکنید و هر کس آن را کتمان کند همانا قلبش گنهکار است» «۱» و شاید موارد شکنجه یا تهدیدی که بخاطر کشف حقیقت در برخی

از احادیث بـدان اشاره شـده از همین قبیل است. یعنی حاکم به وجود اطلاعات در نزد شـخص و کتمان کردن او آگاه باشد یا آنکه خون متهم از نظر شرع هدر باشد. در این باره بی مناسبت نیست که به موارد زیر توجه شود:

۱- از جمله مواردی که در این خصوص وارد شده، قضیه «کنانه ابن ابی الحقیق» است، بدین ترتیب که وقتی پیامبر اکرم (ص) بـا یهودیـان خیبر بر اسـاس محفوظ بودن خون آنـان در برابر واگـذاری همه اموال خویش به مسـلمانان مصالحه کرد. از جمله اموال آنان گنج «کنانه»- زیورآلات آل ابی الحقیق- بود که وی آن را مخفی کرد و وجود آن را انکار نمود وقتی وجود گنج معلوم شـد و از مخفیگاه آن خارج شـد پیامبر «زبیر بن عوام» را مأموریت داد تا «کنانه» را شـکنجه دهد تا تمام گنج و چیزهای قیمتی دیگر را تحویل دهد. زبیر نیز به آزار کنانه مشغول شد و حتی سنگ آتش زنه ای بر سینه کنانه قرار داد «۲».

۲- در سـیره ابن هشام آمـده است: وقتی پیامبر (ص) با کنانه که گنج بنی نضـیر نزد او بود، مواجه گردید و درباره آن گنج از او سؤال کرد، کنانه وجود گنـج را انکار کرد. سـپس پیامبر (ص) به شـکافی اشاره کرد و آن را حفر کردند و مقداری از گنج را خارج کردند.

سپس پیـامبر از او خواست که بـاقی گنـج را نیز تسـلیم کنـد امـا کنـانه از این کـار امتناع ورزیـد و پیامبر (ص) به زبیر بن عوام فرمود: او را شکنجه کن تا آنچه را نزد اوست تسلیم نماید.

زبیر نیز با آتش زنه ای بر سینه کنانه میزد تا

بر آنچه پنهان می کرد واقف گردد. آنگاه پیامبر (ص) کنانه را به محمد بن مسلمه سپرد و شخص اخیر کنانه را به قصاص برادرش محمود بن مسلمه به قتل رسانید و گردنش را قطع کرد «۳».

---

(۱)- و لا تکتموا الشهاده و من یکتمها فانه آثم قلبه. (بقره (۲)/ ۲۸۳).

(۲)- مغازی واقدی ۲/ ۶۷۲.

(۳)- سیره ابن هشام ۳/ ۳۵۱.

در تاریخ طبری نیز همین داستان آمده است «۱».

در این باره یادآور می شود که پس از آنکه پیامبر موافقت کرد که اموال ساکنان خیبر به مسلمانان تعلق گیرد، گنج مذکور هم در زمره اموال مسلمانان قرار گرفت. کنانه نیز ادعا می کرد که چیزی از آن گنج باقی نمانده و در این باره ذمه خود را از خدا و رسول او مبرا می دانست و می گفت اگر چیزی از آن گنج نزد من یافت شود خونم حلال باد.

هنگامی که محل اختفای گنج معلوم شد، دروغ کنانه نیز آشکار گردید و بدین ترتیب ریختن خون او جایز شمرده شد.

بنابراین نباید در مورد خون و حریم مسلمانی که کشتن او تحریم شده، به این حدیث استدلال کرد. علاوه بر آنکه مسلمانان به اطلاعات کنانه و انکار او از روی عناد و ستیزه جویی یقین و آگاهی داشتند [پس نباید موارد شک و احتمال وجود اطلاعات مهم نزد متهمی را به آن قیاس نمود].

۳- در جنگ بدر دو غلام را نزد پیامبر آوردند و آن حضرت در حال نماز بود. آن دو غلام گفتند: ما هر دو برای قریش آب می بریم آنان ما را مأمور کرده اند تا برایشان آب بیاوریم. مسلمانان به گفتار آنان متقاعد نشدند چرا

که می پنداشتند این هر دو، غلام ابو سفیان هستند لذا آن دو غلام را مورد ضرب قرار دادند تا آنکه در مرتبه دوم اقرار کردند که: ما هر دو غلام ابو سفیان هستیم. مسلمانان نیز ایشان را رها کردند. در این هنگام پیامبر (ص) رکوع و دو سجده اش را بجا آورد و سپس سلام نماز را گفت و خطاب به مسلمانان فرمود: هنگامی که به شما راست می گویند آنها را می زنید و چون دروغ میگویند ایشان را رها می کنید؟ سوگند به خدا که این هر دو غلام از آن قبیله قریش می باشند «۲».

نظیر این روایت را بیهقی در سنن خویش از انس «۳» و واقدی در مغازی «۴» نقل کرده

---

(۱)- تاریخ طبری ۳/ ۱۵۸۲.

(۲)- سیره ابن هشام ۲/ ۲۶۸.

(۳)- سنن بیهقی ۹/ ۱۴۸، کتاب سیر، باب اطلاع گیری از اسرای مشرکین.

(۴)- مغازی ۱/ ۵۲.

است.

استدلال به این روایت مبنی بر تقریر و امضاء پیامبر در خصوص اصل زدن برای کشف حقیقت می باشد. لکن چنین استدلالی ممنوع است [امضاء و تقریر پیامبر نسبت به مشروعیت اصل ضرب از روایت به دست نمی آید] به علاوه آنکه حفظ حرمت این دو غلام به خاطر آنکه از اهل حرب بودند، لازم نبوده است.

۴- پس از آنکه «حاطب بن ابی بلتعه» نامه ای از مدینه برای قریش فرستاد و در آن قریش را از آنچه محمد (ص) برای جنگ با آنان جمع آورده بود مطلع کرد، نامه را به زنی سپرد تا آن را در میان موهای خود جای داد و موهایش را بر روی هم بافت. پیامبر از غیب بر این واقعه آگاهی یافت

و علی (ع) و زبیر را برای دستگیری زن گسیل کرد. آنان، زن را یافتند و بار سفر وی را مورد بازرسی قرار دادند اما نامه ای پیدا نکردند. علی (ع) گفت: نه پیامبر (ص) دروغ گفته و نه ما دروغگوئیم آن نامه را به ما بده و گرنه ترا لخت میکنیم ... «۱»

واضح است که برداشتن حجاب زن و برهنه کردن او در آن دوران، شکنجه ای محسوب می شده است.

[روایات مؤید مسأله]

مؤید تمام مطالب ذکر شده روایاتی است که در مورد تعذیب یا تهدید در قبال ترک فرایض و واجبات و خودداری از انجام آنها وارد شده مانند:

۱- در وسائل الشیعه از امام رضا (ع) و او از پدرانش و آنها از علی (ع) نقل کرده اند که گفت: پیامبر (ص) فرمود: «بدهکاری که توان پرداخت بدهی خود را دارد، خودداری وی از پرداخت بدهی، باعث حلال شدن ریختن آبرو و مجازات اوست، مگر اینکه

---

(۱)- سیره ابن هشام ۴/ ۴۱.

بدهی او در محرمات الهی باشد» «۱».

همچنین وسائل الشیعه از حماد بن عثمان از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: مولی [کسی که قسم می خورد از همبستر شدن با همسر خود بیش از چهار ماه خودداری ورزد] اگر از طلاق دادن همسر خودداری می نمود امیر المؤمنین برای او حصاری از نی (چوب) بنا می کرد و آب و غذا را از وی دور می نمود تا طلاق دهد «۲»

۲- در همان مأخذ به نقل از تفسیر علی بن ابراهیم آمده است: روایت کرده اند که علی (ع) حصاری از نی (چوب) بنا کرده و در آن مردی را که با زن خود ایلا کرده،

پس از گـذشت چهـار مـاه در آن حبس نمود و به او فرمود: یا با همسـر خود زناشوئی می کنی و یا آنکه او را طلاق می دهی وگرنه این حصار را با تو به آتش می کشم «۳».

۳- در وسائل الشیعه آمـده است: پیامبر (ص) فرمود: «بایـد کسانی که برای اقامه نماز جماعت در مسـجد حاضـر نمی شوند از این کار خود دست بردارند وگرنه به مؤذنی دسـتور می دهم تا اذان داده سـپس به مردی از خاندانم، که علی (ع) باشد دستور می دهم تا خانه هایشان را با هیزم به آتش کشد چرا که آنان برای نماز در مسجد حاضر نمی شوند» «۴».

پیش از این در باب حسبه، موارد زیادی از دستورات حسبه پیامبر (ص) و علی (ع) در این خصوص ذکر شد که در بسیاری از آنها از زدن و تعذیب هم نام برده شده بود

---

(۱)- لیّ الواجـد بالـدین یحـل عرضه و عقوبته ما لم یکن دینه فیما یکره اللّه- عز و جل- (وسائل ۱۳/ ۹۰، ابواب دین و قرض، باب ۸، حدیث ۱).

(۲)- المولی اذا ابی ان یطلق، قـال: کـان امیر المؤمنین (ع) یجعـل له حظیره من قصب و یجعله [یحبسه- التهـذیب] فیهـا و یمنعه من الطعام و الشراب حتی یطلّق. (وسائل ۱۵/ ۵۴۵، ابواب ایلاء باب ۱۱، حدیث ۱).

(۳)- اما ان ترجع الی المناکحه و اما ان تطلق، و إلا احرقت علیک الحظیره. (وسائل ۱۵/ ۵۴۶ ابواب ایلاء، باب ۱۱، حدیث ۶)

(۴)- لینتهین اقوام لا- یشـهدون الصـلاه او لا-مرن مؤذنـا یؤذن ثم یقیم ثم آمر رجلا من اهل بیتی و هو علی، فلیحرقن علی اقوام بیوتهم بحزم الحطب لانهم لا یأتون الصلاه، (وسائل ۵/ ۳۷۶، ابواب

نماز جماعت، باب ۲ حدیث ۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۹۲

و می توان بدانها مراجعه نمود.

خلاصه کلام اینکه: در اموری که مربوط به حفظ نظام و تقویت اسلام و صیانت حقوق مسلمین باشد و کسی در این باره دارای اطلاعاتی باشد، عقلا و شرعا واجب است که آن اطلاعات را بازگو نماید و اگر حاکم پی برد که فردی از عمل به این وظیفه مهم سرباز می زند می تواند او را همچون تعزیر بخاطر سایر واجبات شرعیه، تعزیر نماید.

[مشروط بر اینکه حاکم، احراز کند بنظر خود متهم، اطلاعات او دارای اهمیت است و شرعا اظهار آنها واجب است].

مسأله پنجم: [عدم جواز تعزیر برای اعتراف به جرایم اخلاقی و حق اللّه]

آنچه تاکنون ذکر شد مربوط به حقوق عامه و مهم مردم بود. اما در مورد جرایمی همچون زنا، لواط، شرب خمر و مانند آن که جزو حق اللّه محسوب می شود، اظهار و اعتراف بر آن گناهان بر مرتکب واجب نبوده و حاکم نیز نمی تواند او را برای گرفتن اقرار، تعزیر یا تهدید کند. بلکه در امثال چنین خطاهایی، سزاوار است که شخص، آنها را پنهان دارد و از آنها به درگاه خداوند توبه نماید. در این باب نیز احادیث بسیاری نقل شده است، از آن جمله:

۱- ابو العباس روایت می کند که امام صادق (ع) فرمود: «مردی نزد پیامبر آمد و گفت: من زنا کرده ام (تا آنکه می گوید) پیامبر (ص) فرمود: اگر او گناه خود را پنهان می کرد و توبه می نمود بهتر بود» «۱».

۲- اصبغ بن نباته نقل می کند که مردی نزد علی (ع) آمد و گفت: یا علی من زنا کرده ام، مرا پاک گردان. آن حضرت روی خود را از او برگرفت. سپس به او گفت: بنشین

آنگاه فرمود: آیا کسی از شما نمی تواند وقتی که مرتکب این گناه می شود آن را پنهان کند

---

(۱)- اتی النبی (ص) رجل فقال: انی زنیت (الی ان قال) فقال رسول اللّه (ص) لو استتر ثم تاب کان خیرا له.

(وسائل، ۱۸/ ۳۲۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۶، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۹۳

همانطور که خداوند آن را پنهان می نماید؟ آن مرد دوباره برخاست و گفت: من زنا کرده ام و مرا پاک گردان. حضرت به او فرمود: چه عاملی ترا به آنچه می گویی فرا می خواند؟ مرد گفت: طلب طهارت. حضرت فرمود: چه طهارتی برتر و بهتر از توبه است؟ سپس روی خود را به طرف اصحابش برگرداند و با آنها در صحبت شد. مرد مجددا بپاخاست و گفت: یا علی من زنا کرده ام مرا پاک کن. حضرت به او گفت: آیا چیزی از قرآن خوانده ای؟ گفت: آری، فرمود: بخوان، مرد مقداری قرآن خواند و آن را درست تلاوت کرد. سپس حضرت به او فرمود: آیا می دانی خداوند در نماز و زکات تو چه حقوقی واجب گردانیده؟ گفت: آری. امام از او پرسش کرد و آن مرد پاسخ درست داد امام باز پرسید: آیا به مرضی مبتلایی یا آنکه در سر یا بدنت عارضه ای هست؟ گفت:

خیر فرمود: برو تا بعدا همانطور که آشکارا از تو سؤال کردیم در خفا از تو نیز پرسش می نمائیم و اگر تو خودت بدینجا بازنگردی ما ترا فرا نمی خوانیم «۱». [اقرار مرتبه چهارم او را حضرت تاخیر انداخت بلکه آن شخص از اقرار منصرف شود و به او نیز راه فرار از حد الهی را القاء نمود].

۳- در روایت مرسله

«برقی» از علی (ع)، در حدیث زنا کننده ای که چهار مرتبه به آن اقرار کرده آمده که آن حضرت به قنبر فرمود: از او محافظت کن، سپس در خشم شد و فرمود: چه زشت است که کسی از شما مرتکب این گناهان گردد و خود را مقابل دیدگان مردم رسوا نماید. چرا او در خانه اش توبه نکرد؟ بخدا سوگند توبه او در میان خود و خدایش بسی بافضیلت تر از آن است که من بر او حد جاری کنم «۲».

۴- در کتاب حدود موطا مالک به نقل از «زید بن اسلم از پیامبر (ص)» نقل شده که فرمود: اکنون موقع آن در رسیده که حدود الهی را رعایت کنید. هر کس از شما مرتکب

---

(۱)- وسائل ۱۸/ ۳۲۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۶، حدیث ۶.

(۲)- ما اقبح بالرجل منکم ان یأتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رءوس الملاء، افلا تاب فی بیته؟

فو اللّه لتوبته فیما بینه و بین اللّه افضل من اقامتی علیه الحد. (وسائل ۱۸/ ۳۲۷، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۶ حدیث ۲).

این نوع کثافت کاریهای نامشروع گردد باید آن را با پوششی الهی، بپوشاند و هر کس نزد ما به گناه خویش اعتراف کند، حدود الهی را بر وی اجرا می کنیم «۱».

نظیر این روایت را شیخ [طوسی] در کتاب اقرار و کتاب سرقت مبسوط آورده است «۲».

۵- همچنین در موطا به نقل از سعید بن مسیب آمده است که گفت: شنیدم پیامبر به مردی از قبیله اسلم که به او «هزال» می گفتند: فرمود: ای هزال اگر آنچه انجام دادی را با ردای خود می پوشاندی برای تو بهتر

می بود «۳».

و روایات دیگری از این قبیل.

البته اگر مجرمی غیر از تعدی به حقوق الهی، حق الناس هم بر گردن داشته باشد مانند آنکه علیه او ادعا شود که با بچه ای لواط کرده و او را زخمی نموده، یا با زنی به عنف زنا کرده، حکم وی همان حکمی است که قبلا در مورد حق الناس عنوان گردید «۴».

---

(۱)- أيها الناس، قد آن لكم ان تنتهوا عن حدود اللّه. من اصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر اللّه، فانه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب اللّه. (الموطأ ۲/ ۱۶۹، كتاب حدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا).

(۲)- ر، ک، مبسوط ۳/ ۲، و ۸/ ۴۰.

(۳)- يا هزال لو سترته بردائک لكان خيرا لک. (الموطا ۲/ ۱۶۶. كتاب حدود، باب ما جاء في الرجم).

(۴)- شنیده شده که بعضی از آقایان در دستگاه قضائی در ارتباط با مسائل فحشاء افرادی را تعزیر می کنند که به جرم خویش اعتراف کنند! این بخاطر عدم آگاهی از مسأله است. خدا رحمت کند مرحوم آیت اللّه بروجردی را، ایشان این اواخر عمر شریفشان، کتاب القضاء شروع کرده بودند یکی از آقایان سر درس شروع کرد راجع به موضوعی به سر و صدا کردن. ایشان خیلی ناراحت شد و فرمود: این آخر عمر وقتی است که من باید استراحت بکنم و وقت و حوصله بررسی این مسائل را هم ندارم اما می بینم خواهی نخواهی بعضی آقایان در دستگاه قضائی وارد می شوند و لازم است مسائل قضاء را بدانند و من لازم می دانم این مباحث را بحث کنم.

حال آن زمان که دستگاه قضائی چندان هم مطلوب نبود و بسا تقویت نظام

ظلم بود ایشان اینگونه می فرمودند ولی اکنون در شرایط فعلی بالاخره افرادی که دارای فضل و عقل هستند و می توانند خودشان را کنترل کنند و مطابق موازین شرعی عمل کنند لازم است به حد کفایت به این مسئولیت بپردازند، و اگر نروند افرادی که صلاحیت ندارند یا کم صلاحیت دارند می روند و مشکلاتی را ببار می آورند.

البته ما مسائل را اینجا اجمالاً به تناسب بحث حکومت بحث می کنیم، برخی از این مسائل در کتب فقهی هم بحث نشده ما بالاخره یک راه باریکی را می رویم، گسترش این راه و آسفالتش با آقایان. (الف- م، جلسه ۲۲۵ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۹۵

خلاصه آنچه در این مقام ذکر شد عبارت از پنج مسأله بود:

۱- عدم جواز تعزیر به مجرد اتهام که ظلم است.

۲- اعتراف ناشی از تعذیب و شکنجه از نظر شرع غیر معتبر است.

۳- برای جلوگیری از فرار متهم، حبس وی به منظور کشف حقیقت یا پرداخت حقوق مردم، بخصوص در مورد قتل، جایز می باشد.

۴- اگر حاکم بداند نزد کسی اطلاعات سودمندی درباره حفظ نظام مسلمانان یا احقاق حقوق آنان وجود دارد، می تواند او را تعزیر کند.

۵- نمی توان کسی را به اتهام ارتکاب گناهانی همچون زنا یا امثال آن، که از حقوق محضه الهی محسوب می شود، تعزیر نمود تا اعتراف نماید.

جهت دهم: اشاره ای اجمالی به فروع دیگری از این باب

اشاره

مخفی نماند که در این بحث فروع دیگری ذکر شده که علما آنها را در کتاب حدود نقل کرده اند و ظاهرا حکم حدود و تعزیرات در غالب آنها یکی است و بحث مفصل در باره این مسائل در حوصله این کتاب نمی گنجد. از اینرو ما تنها به ذکر برخی از روایات وارد شده

در این باب می پردازیم و تفصیل مطلب را به کتب فقهی که در مورد حدود بحث کرده اند، احاله می دهیم و به خصوص به آقایان قضات محاکم، و دادگاههای اسلامی و مجریان احکام توصیه می کنیم که به این روایات و به مسائلی که در مبحث قوه قضائیه، درباره آداب حکم و قضاوت، یادآور شدیم توجه و التفات نمایند:

اول: پس از اثبات حد، در اجرای آن کاهلی جایز نیست:

۱- سکونی از جعفر بن محمد و او از پدرش و او از علی (ع) نقل می کند که فرمود:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۹۶

«در اجرای حدود حتی برای یک ساعت هم جای تأمل نیست» «۱».

۲- صدوق از علی (ع) روایت کرده که فرمود: اگر در اقامه حد جای شاید و احتمال باشد حد معطل خواهد ماند «۲».

دوم: معوق ماندن اثبات حدود با ایراد شبهه و پذیرفته نشدن شفاعت و سوگند در اجرای آن:

۱- صدوق روایت می کند که پیامبر فرمود: «اثبات حدود را در صورت ایراد شبهه متوقف کنید و هیچ شفاعت و کفالت و سوگندی در اجرای حدود پذیرفته نیست» «۳».

۲- ترمذی به سند خویش نقل می کند که پیامبر فرمود: «تا آنجا که می توانید حدود را بر مسلمانان اقامه نکنید و اگر محملی برای رهایی آنان یافتید، ایشان را رها کنید. زیرا اگر امام در عفو دچار خطا شود بسی بهتر است از آنکه در مجازات اشتباه کند» «۴».

۳- در سنن ابن ماجه از ابو هریره نقل شده که پیامبر (ص) فرمود: هرگاه راه- فراری- برای اجرای حدود یافتید از اقامه آن بر افراد خودداری کنید «۵».

۴- مثنی حناط از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: پیامبر (ص) به اسامه بن زید

---

(۱)- لیس فی الحدود نظر ساعه. (وسائل ۱۸/ ۳۳۶، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۵ حدیث ۱).

(۲)- اذا کان فی الحد لعلّ او عسی فالحد معطل. (وسائل ۱۸/ ۳۳۶، ابواب مقدمات حدود باب ۲۵، حدیث ۲).

(۳)- ادرءوا الحدود بالشبهات و لا شفاعه و لا کفاله و لا یمین فی حد. (وسائل ۱۸/ ۳۳۶، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۴، حدیث ۴).

(۴)- ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فان كان له مخرج فخلّوا سبيله، فان الامام ان يخطئ

فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبه. (سنن ترمذی، ۲/ ۴۳۸، ابواب حدود، باب ۲ حدیث ۱۴۴۷).

(۵)- ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا. (سنن ابن ماجه ۲/ ۸۵۰، کتاب حدود، باب ۵ (باب الستر علی المؤمن) حدیث ۲۵۴۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۹۷

فرمود در حد، شفاعت پذیرفته نیست «۱».

۵- سکونی با سندی معتبر از امام صادق (ع) روایت می کند که آن حضرت گفت:

علی (ع) فرمود: اگر درباره کسی اجرای حد به ثبوت رسید نباید درباره او شفاعت کرد.

زیرا امام صاحب اختیار در حد نیست ولی اگر مورد گناه به امام نرسیده و مجرم نیز از کرده خود نادم باشد می توان به شفاعت او برخاست و در امور دیگری به جز حد، با تقاضای مشفوع له می توان شفاعت نمود. و شفاعت در حق مسلمان و غیر مسلمان، بدون اذن طرف انجام نمی شود «۲».

ضمنا روایات دیگری مبنی بر عدم جواز شفاعت در اجرای حد، وارد شده که می توان با رجوع به مدارک و منابع بر آنها وقوف یافت.

۶- اسحاق بن عمار از جعفر بن محمد و او از پدرش نقل می کند که: مردی نزد علی (ع) آمد و علیه شخصی طرح دعوا نمود و گفت: آن مرد بر من افترا زده، علی (ع) خطاب به متهم گفت: آیا تو چنین کاری کرده ای؟ متهم گفت: خیر. سپس علی (ع) رو به مدعی کرد و گفت: آیا بینه ای داری؟ مدعی گفت: خیر ولی او را سوگند بده. علی (ع) فرمود: بر او سوگندی نیست «۳».

---

(۱)- لا یشفع فی حد. (وسائل ۱۸/ ۳۳۳، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۰ حدیث ۲)

(۲)- لا یشفعن احد فی حد اذا بلغ

الامام، فانه لا یملکه. و اشفع فیما لم یبلغ الامام اذا رایت الندم. و اشفع عند الامام فی غیر الحد مع الرجوع من المشفوع له. و لا یشفع فی حق امری مسلم و لا غیره الا باذنه. (وسائل ۱۸/ ۳۳۳، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۰، حدیث ۴).

لازم به یادآوری است که در اجرای حد همان سر و صدا و تبلیغاتش مطلوب است که در مردم رعب و ترس از ارتکاب گناه ایجاد بشود، به همین خاطر اگر در یک سال یک بار هم با سر و صدا و تبلیغات مؤثر یک حد انجام بشود بهتر از اینست که هر روز چندین نفر را حد بزنند و اهمیت آن پیش چشم مردم کم بشود. (الف- م، جلسه ۲۲۵ درس).

(۳)- ان رجلا استعدی علیا (ع) علی رجل فقال: انه افتری علی، فقال علی (ع) للرجل: أ فعلت ما فعلت؟ فقال:

لا، ثم قال علی (ع) للمستعدی، أ لک بینه؟ قال: فقال: ما لی بینه فاحلفه لی، قال علی (ع) ما علیه یمین.

(وسائل ۱۸/ ۳۳۵، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۴، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۵۹۸

سوم: تحریم زدن مسلمان به ناحق و در هنگام خشم و وجوب دفاع از مظلوم:

۱- سکونی به سندی معتبر از امام صادق (ع) روایت می کند که پیامبر فرمود:

«مبغوض ترین فرد در نزد خداوند کسی است که پشت مسلمانی را به ناحق لخت و مضروب کرده است» «۱».

۲- در روایت مرسله ابن اسباط ذکر شده که پیامبر (ص) در هنگام غضب، تادیب افراد را منع کرده است «۲».

۳- در روایت موثق مسعده بن صدقه از جعفر و او از پدرش امام باقر علیهما السلام آمده است که فرمود: «هرگاه شما درصدد یاری کسی که توسط حاکم

جائر و ظالمی هدف ضرب و شتم یا ظلم و قتل قرار گرفته نباشید نباید شاهد و ناظر آن صحنه باشید زیرا یاری مؤمن بر هر مسلمانی فریضه الهی است و راحت طلبی و عافیت جوئی تا هنگامی است که صحت و دلیلی برای قیام و یاری مظلومی نباشد» «۳».

۴- در مستدرک به نقل از دائم الاسلام آمده است که پیامبر (ص) فرمود: پشت مؤمن حریم خداوند است مگر برای اجرای حد «۴».

۵- همچنین در مستدرک به نقل از دعائم الاسلام آمده است که امیر المؤمنین (ع) به رفاعه نوشت: نسبت به خطاهایی که از مؤمنان می دانی با آنان طریق مدارا پیشه کن،

---

(۱)- ان ابغض الناس الی اللّه- عز و جل- رجل جرّد ظهر مسلم بغیر حق. (رسائل ۱۸/ ۳۳۶، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۶، حدیث ۱).

(۲)- نهی رسول اللّه (ص) عن الادب عند الغضب. (وسائل ۱۸/ ۳۳۷، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۶، حدیث ۲).

(۳)- لا یحضرن احدکم رجلا یضربه سلطان جائر ظلما و عدوانا و لا مقتولا و لا مظلوما اذا لم ینصره لان نصره المؤمن علی المسلم فریضه واجبه اذا هو حضره، و العافیه اوسع ما لم تلزمک الحجه الظاهره (وسائل ۱۸/ ۳۱۳، ابواب مقدمات حدود، باب ۴ حدیث ۱).

(۴)- ظهر المؤمن حمی اللّه، الا من حد (مستدرک الوسائل ۳/ ۲۲۰، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۳، حدیث ۲).

زیرا پشت مؤمن حریم خداوند است و خود او مورد اکرام خدا است و ثواب خداوند برای اوست و کسی که بر مؤمن ستم روا دارد خصم خداست، پس مبادا که خصم تو باشد «۱».

۶- همچنین در مستدرک به نقل از

کتاب مناقب ابن شهر آشوب آمده است: چون حضرت امیر المؤمنین (ع) در جنگ با عمرو بن عبد ود روبرو گشت بر او ضربتی وارد نکرد، و عمرو به علی بدگوئی کرد و حذیفه از سوی آن حضرت دفاع کرد. پیامبر (ص) فرمود: حذیفه! اندکی تأمل کن. علی به زودی سبب وقفه کار خود را بازخواهدگفت.

سپس علی (ع) عمرو را کشت و به نزد پیامبر بازآمد. رسول خدا علت وقفه علی (ع) را از وی سؤال کرد، آن حضرت (ع) پاسخ داد: او به مادرم دشنام داد و بر صورتم آب دهان افکند لذا ترسیدم او را بخاطر ارضای نفس خودم بکشم اندکی رهایش کردم تا خشمم فرو نشست، آنگاه او را برای خدا کشتم «۲».

چهارم: عفو امام از اجرای حدود و تعزیرات:

اشاره

۱- ضریس کناسی نقل می کند که امام باقر (ع) فرمود: بجز شخص امام کسی نمی تواند از اجرای حدود مربوط به حق اللّه گذشت نماید. اما اگر اجرای حدود مربوط به نقض حق الناس باشد کسان دیگری غیر از امام نیز می توانند از اقامه آن چشم پوشی نمایند «۳».

زنجیره سند این روایت تا ضریس صحیحه است. ولی شخص ضریس کناسی در بین رجال حدیث ناشناخته است، مگر اینکه این نقص را با بودن ابن محبوب در سلسله

---

(۱)- دار عن المؤمنین ما استطعت، فان ظهره حمی اللّه، و نفسه کریمه علی اللّه، و له یکون ثواب اللّه، و ظالمه خصم اللّه فلا یکون خصمک. (مستدرک الوسائل ۳/ ۲۲۰، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۳، حدیث ۵).

(۲)- قد کان شتم امی و تفل فی وجهی، فخشیت ان اضربه لحظّ نفسی، فترکته حتی سکن ما بی ثم قتلته فی اللّه.

(مستدرک الوسائل ۳/ ۲۲۰، ابواب

مقدمات حدود، باب ۲۳، حدیث ۵).

(۳)- لا یعفی عن الحدود التی للّه دون الامام فاما ما کان من حق الناس فی حد فلا باس بان یعفی عنه دون الامام.

(وسائل ۱۸/ ۳۳۱، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۸، حدیث ۱.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۰۰

سند روایت که از اصحاب اجماع است جبران نمائیم. از سوی دیگر محتوایی که این خبر متضمن بیان آن است عقد سلب می باشد نه عقد ایجاب، به عبارت دیگر ثابت می کند اگر در مواردی حقوق الهی از سوی کسی نقض شد «غیر امام» نمی تواند از اجرای حدود صرف نظر نماید نه آنکه برای امام جایز است که چنین فردی را مورد عفو قرار دهد.

البته مفهوم کلام، به صورت اجمالی، همین است اما مطلق نیست زیرا می توان آن را به قرینه اخبار دیگر بر خصوص حالت اقرار به گناهی که فقط حق اللّه است حمل کرد و بر فرض اطلاق، باز باید روایت ذکر شده را به وسیله این اخبار مقید نمود. [زیرا روایات صحیحه ای هست که دلالت بر این دارد که اگر با تنبیه شرعی اقامه حد لازم شد هیچ کس حتی امام نمی تواند آن را عفو کند].

۲- در مرسله «برقی» از یکی از صادقین [امام باقر و یا امام صادق علیهما السلام] آمده است که فرمود: «مردی نزد علی (ع) آمد و اقرار به سرقت کرد حضرت به او فرمود: آیا چیزی از قرآن خوانده ای؟ عرض کرد: آری سوره بقره را خوانده ام. حضرت فرمود: پس دست ترا بخاطر سوره بقره به تو بخشیدم. اشعث در این میانه بپا خاست و گفت: آیا اجرای حدی از حدود الهی را تعطیل می کنی؟ علی (ع)

به او فرمود: تو چه می دانی؟ اگر بینه ای اقامه می شد امام نمی توانست از اقامه حد درگذرد لکن اگر مجرم خود به خطای خویش اعتراف کرد حکم او در اختیار امام است اگر بخواهد او را عفو می کند و اگر هم بخواهد می تواند دست او را قطع نماید «۱».

مانند این روایت را طلحه بن زید از جعفر بن محمد (ع) نیز نقل کرده است «۲».

زنجیره سند این حدیث تا «طلحه» صحیح است و طلحه اگر چه به قولی «بتری»

---

(۱)- جاء رجل الی امیر المؤمنین (ع) فأقرّ بالسرقه، فقال له: أ تقرأ شیئا من القرآن؟ قال: نعم، سوره البقره، قال:

قد وهبت یدک لسوره البقره. قال: فقال الاشعث: أ تعطل حدا من حدود اللّه؟ فقال: ما یدریک ما هذا؟ اذا قامت البینه فلیس للامام ان یعفو، و اذا اقرّ الرجل علی نفسه فذاک الی الامام ان شاء عفا، و ان شاء قطع.

(وسائل ۱۸/ ۳۳۱، ابواب مقدمات حدود باب ۱۸، حدیث ۳).

(۲)- وسائل ۱۸/ ۳۳۱ ابواب مقدمات حدود، باب ۱۸، حدیث ۳).

است اما شیخ طوسی کتاب او را قابل اعتماد دانسته «۱»، و مفاد این روایت حاکی از تفاوت در میان بینه و اقرار است که شیخ نیز در کتاب نهایه چنانکه بعدا خواهیم گفت بر همین مضمون فتوا داده است.

۳- در تحف العقول از ابو الحسن سوم- حضرت هادی (ع)- روایت شده که ضمن حدیثی فرمود: «و اما مردی که خود بدون آنکه بینه ای علیه او اقامه گردد بر عمل لواط اقرار کند، امامی که از سوی خدا تعیین شده وقتی می تواند از جانب خداوند به مجازات این مرد اقدام

کند به همان نسبت می تواند از طرف خداوند او را ببخشاید. آیا نشنیده ای که خداوند- در قرآن، سوره ص آیه ۳۹- می گوید: این بخشش و تحفه ماست، پس ببخشا یا امساک کن بدون حساب «۲».

ظاهر این روایت نیز گویای تفصیل [بین اثبات جرم با بینه و یا اقرار] است.

هر چند که بعید نیست بتوان از تعلیلی که از آخر کلام حضرت استفاده می شود بر جایز بودن عفو امام در هر دو حالت پی برد.

گفتار علما در این باره:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۳، ص: ۶۰۱

شیخ مفید در کتاب مقنعه می فرماید:

«کسی که زنا کرد ولی قبل از اقامه شهادت بر ضد او، از کرده خود توبه نمود توبه اش باعث اسقاط حد از او می گردد. ولی اگر متهم پس از اقامه شهادت بر ضد او توبه کرد، امام در بخشیدن وی یا اجرای حد بر او- با توجه به تشخیص مصلحت برای وی و مسلمانان- مخیر است، ولی اگر متخلف از کرده خود توبه نکرد، در هیچ حالی بخشیدن او و از اجراء حد جایز نیست «۳».

---

(۱)- فهرست شیخ طوسی/ ۸۶ (چاپ دیگر/ ۱۱۲).

(۲)- و اما الرجل الذی اعترف باللواط فانه لم یقم علیه البینه، و انما تطوع بالاقرار من نفسه و اذا کان للامام الذی من اللّه ان یعاقب عن اللّه کان له ان یمن عن اللّه. اما سمعت قول اللّه: هذا عطاؤنا فامنن او امسک بغیر حساب.

(وسائل ۱۸/ ۳۳۱، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۸، حدیث ۴).

(۳)- مقنعه/ ۱۲۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص:

شیخ طوسی در نهایه گوید:

«کسی که زنا کرد و قبل از اقامه بینه توبه نمود، این توبه او سبب جلوگیری از اجرای حد می گردد. و اگر مجرم پس از اقامه شهادت توبه کرد، اجرای حد بر وی واجب بوده و امام نمی تواند او را مورد عفو قرار دهد. و اگر مجرم شخصا در نزد امام به گناه خود اعتراف کرد و سپس اظهار توبه نمود امام در بخشیدن او و یا اقامه حد بر او طبق تشخیص خود، مخیر است و تا زمانی که متخلف توبه نکرده امام نمی تواند از گناه او چشم بپوشد» «۱».

ابو صلاح حلبی در کافی می نویسد:

«اگر مرد یا زن زناکار قبل از اقامه بینه توبه کرده و طریقه صحیح پیش گرفتند اجرای حد از آنها ساقط می شود و اگر آنها پس از اقامه بینه توبه کردند، امام عادل میان عفو یا اقامه حد بر آنها مخیر است. این اختیار برای دیگران جز با اجازه امام ثابت نیست. ولی اگر شخص در نهان توبه کند بسیار بهتر است از آنکه به کرده خود اقرار نماید تا حد بر او اجرا گردد» «۲».

ابن زهره در غنیه می گوید:

«اگر مجرم پس از ثبوت زنا، توبه کرد امام می تواند او را مورد عفو قرار دهد و این اختیار به کس دیگری جز او داده نشده است» «۳».

با عنایت به عبارات نقل شده، معلوم می شود که موضوع عفو از نظر شیخ مفید در صورت ثبوت جرم با شهادت و در نزد حلبی ثبوت جرم با بینه و در نزد شیخ طوسی ثبوت جرم با اقرار و در نزد ابن زهره، مطلق است. و البته احتمال دارد

که مفیـد و حلبی نیز قائل به اطلاق باشـند. چرا که اگر عفو در هنگام اقامه بینه جایز باشد به طریق اولی در اقرار نیز جایز است. بلکه می توان گفت: منظور از شـهادت در عبارت مفیـد اعم از بینه و اقرار است، زیرا اقرار خود نوعی شـهادت است که فرد بر ضد خود می دهد.

تمام کسانی که نام آنها برده شد توبه را به عنوان یک شرط ذکر کرده اند و ظاهرا

---

(۱)- نهایه/ ۶۹۶.

(۲)- کافی/ ۴۰۷.

(۳)- جوامع فقهیه/ ۵۶۰.

بر عـدم جواز عفو بـدون اظهار توبه، نظر داشـته انـد، ولی در روایاتی که گـذشت نامی از توبه برده نشده بود، مگر آنکه گفته شود از اینکه مجرم خود داوطلبـانه به گنـاه خویش اقرار نموده معلوم می شود که او توبه کرده است وگرنه خود، اعـتراف نمی نمود، علاوه بر آنکه عفو در مورد متخلفی که بر تکرار جرم اصرار می ورزد و از کرده خود توبه نکرده موردی ندارد.

لکن این هر دو وجه ممنوع است. زیرا احتمـال دارد مجرم چه بسا به گناه خود اقرار کنـد در وقتی که جرم وی نزدیک است با اقامه شـهادت ثابت شود، و او با امید به بخشش امام یا تخفیف در مجازات به گناه خود اقرار نماید، یا اینکه امام تشخیص دهد که عفو مجرم موجبـات حسن ظن او را نسـبت به اسـلام فراهم می کنـد هر چنـد فعلاـ توبه نکرده باشـد و در نـتیجه متخلف به اسلام روی می آورد و به انجام تکالیف الهی می پردازد.

همچنین ممکن است که حاکم در قبال عفو مجرم، از او خدمت مهم و سودمندی را در جهت منافع اسلام و مسلمانان توقع

داشته باشد و بدین وسیله از گناه او درگذرد، اگر چه متخلف از کرده خود توبه نکرده باشد.

در هر حال، مقتضای جمع بین روایات در این باره، عبارتست از تفصیل بین مواردی که جرم و گناه شخص با بینه ثابت می شود و مواردی که راه اثبات آن از طریق اقرار است.

از سوی دیگر اگر ما اجرای حدود را به علم حاکم جایز بدانیم در این صورت آیا آن را به بینه ملحق کنیم یا به اقرار؟

در این باره دو وجه به نظر می رسد و شاید از عموم تعلیلی که در روایت تحف العقول آمده بود- روایت سوم- بتوان بر جواز عفو در آن پی برد. [از تعلیل چنین بدست می آید که هرکجا امام حق مجازات کردن مجرم را دارد حق عفو او را نیز دارد]

و مقصود از کلمه امام در روایات این باب و نظایر آن، کسی است که متصدی حکومت حقه و عادله در هر عصر و زمانی باشد و این کلمه مختص به امام معصوم نیست.

و با توجه به دلایلی که در مباحث سابق درباره لزوم وجود حکومت و ضرورت تشکیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۰۴

آن در تمام دورانها، بیان شد می توان به آسانی بدان پی برد، چنانچه بارها یادآور شدیم که لفظ امام بر رهبر و پیشوای مسلمانان در هر عصر، قابل اطلاق است.

نکته دیگر اینکه: مورد عفو امام ظاهرا مواردی است که انحصارا حق اللّه است اما در مورد حدی که طرف حق الناس آن بر طرف حق اللّه غالب آید، مانند حد قذف، امام حق عفو ندارد و عفو مجرم در گرو گذشت صاحب حق بوده و

علت آن واضح و روشن است.

عفو از اجرای تعزیرات:

تمام مطالبی که تا کنون گفته شد مربوط به حدود تعیین شده شرعی بود، اما در تعزیرات که تعیین مقدار آن بر عهده امام و حاکم گذارده شده اگر متخلفی به حقی از حقوق مردم تجاوز کند عفو او مبتنی بر گذشت صاحب حق است. ولی اگر متخلف حقی از حقوق الهی را زیر پا نهاد، با توجه به اطلاق آیات و روایات فراوانی که در مورد عفو و اغماض وارد شده و نیز با عنایت به سیره پیامبر (ص) و علی (ع) و غیر آن دو بزرگوار، امام می تواند متخلف را عفو کند، البته در صورتی که بخشش او را به صلاح تشخیص دهد، و موجب تجری او نگردد. در این خصوص آیات و روایاتی وارد شده که اجمالا یادآور می شویم: «۱»

۱- قوله تعالی: وَ الْکاظِمِینَ الْغَیْظَ، وَ الْعافِینَ عَنِ النّاسِ، وَ اللّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ «۲»- کسانی که خشم خود را می خورند و مردم را عفو می کنند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

---

(۱)- روایات در این زمینه بسیار زیاد است اما ما گزیده ای از آن را که بیشتر در ارتباط با مسائل حکومتی بود یادآور شدیم، و چون وضع کتاب ما مربوط به حکومت است و در اداره جامعه عفو و بخشش مجرمان یکی از ابزار حکومت است ما به آدرس روایات اکتفا نکرده و عین آن را یادآور شدیم. (الف- م، جلسه ۲۲۸ درس).

(۲)- آل عمران (۳)/ ۱۳۴.

۲- وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلی خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلّا قَلِیلًا مِنْهُمْ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ، إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ «۱» پیوسته بر خیانت

آنـان آگـاه می شوی مگر عـده کمی از ایشـان، پس از آنهـا در گـذر و کـار بـدشان را عفو کن، همانا خداونـد نیکوکاران را دوست دارد.

۳- خُذِ الْعَفْوَ، وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ، وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ «۲»- عفو پیشه کن و به نیکویی فرمان ده و از نادانان دوری کن.

۴- فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ «۳»- از آنان درگذر، گذشتنی نیکو.

۵- ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ السَّيِّئَهَ، نَحْنُ أَعْلَمُ بِما يَصِفُونَ «۴»- بدی را با آنچه نیکوست دفع کن و ما به آنچه توصـیف می کنند آگاهیم.

۶- وَ اصْبِرْ عَلى ما يَقُولُونَ، وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلًا «۵»- بر آنچه می گویند صبر کن و به طرزی نیکو از آنان کناره بگیر.

۷- در اصول کافی از سکونی نقل کرده که امام صادق (ع) گفت: پیامبر (ص) فرمود:

گـذشت پیشه کنیـد. زیرا عفو و گـذشت جز عزت بر بنـده نمی افزایـد پس یکدیگر را مورد عفو قرار دهید تا خداوند شـما را سرافراز نماید «۶».

۸- همچنین در اصـول کـافی به نقـل از حمران از امـام بـاقر (ع) روایت شـده است که فرمود: نـدامت بر عفو و اغمـاض برتر و آسانتر از ندامت بر مجازات است «۷».

۹- همچنین در همان کتاب به نقل از زراره ذکر کرده که امام باقر (ع) فرمود: زن

---

(۱)- مائده (۵)/ ۱۳.

(۲)- اعراف (۷)/ ۱۹۹.

(۳)- حجر (۱۵)/ ۸۵.

(۴)- مؤمنین (۲۳)/ ۹۶.

(۵)- مزمل (۷۳)/ ۱۰.

(۶)- قال رسول اللّه (ص): علیکم بالعفو فان العفو لا یزیـد العبـد الا عزا فتعافوا یعزکم اللّه. (کافی ۲/ ۱۰۸، کتاب ایمان و کفر، باب عفو، حدیث ۵).

(۷)- الندامه علی العفو افضل و ایسر من الندامه علی العقوبه. (کافی ۲/ ۱۰۸، کتاب ایمان و کفر، باب عفو، حدیث ۶).

مبانی

فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۰۶

یهودیه ای که گوشت گوسفند آغشته به سم برای پیامبر (ص) مهیا کرده بود را نزد آن حضرت آوردند، پیامبر (ص) به وی فرمود: چه چیز تو را واداشت تا چنین کاری کنی؟ زن پاسخ داد: من با خود گفتم اگر پیامبر است این گوشت به وی آسیبی نمی رساند و اگر پادشاه است مردم را از دست او آسوده خاطر کرده ام. امام (ع) فرمود: پیامبر (ص) از خطای آن زن چشم پوشی نموده و او را عفو کرد «۱».

۱۰- وقتی مالک اشتر از جانب حضرت امیر (ع) به عنوان والی مصر رهسپار آنجا می شد، آن حضرت (ع) طی نامه ای که در نهج البلاغه آمده به او می نویسد: مهربانی، خوش رفتاری و نیکویی با رعیت را در دل خود جای بده و مبادا نسبت به ایشان همچون جانور درنده ای باشی و خوردنشان را غنیمت بدانی که آنان دو گروه اند: یا با تو برادر دینی اند و یا آنکه در آفرینش مانند تو هستند، گاهی لغزش از آنان پیشی می گیرد و بدکاری به آنان روی می آورد و عمدا یا سهوا گناهی از آنان صادر می شود، پس تو با بخشش و گذشت خود، آنان را عفو کن همانطور که دوست می داری خداوند با بخشش و گذشتش ترا مورد عفو قرار دهد. زیرا تو بر آنها برتری و آن کس که ترا به حکمرانی فرستاده از تو بالاتر و برتر است و خداوند برتر از کسی است که این حکومت را به تو سپرده ... و هرگز از عفو و گذشت پشیمان و از کیفر دادن مردم شاد و خوش حال مباش «۲».

۱۱- همچنین در نهج البلاغه آمده

است: سزاوارترین مردم بر گذشت،

---

(۱)- ان رسول اللّه (ص) اتی بالیهودیه التی سمت الشاه للنبی (ص) فقال لها: ما حملک علی ما صنعت؟ فقالت:

قلت: ان کان نبیا لم یضره و ان کان ملکا ارحت الناس منه، قال: فعفا رسول اللّه (ص) عنها. (کافی ۲/ ۱۰۸، کتاب ایمان و کفر، باب عفو، حدیث ۹).

(۲)- و اشعر قلبک الرحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم، و لا تکونن علیهم سبعا ضاریا تغتنم اکلهم، فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین، او نظیر لک فی الخلق. یعرض منهم الزلل و تعرض لهم العلل، و یؤتی علی ایدیهم فی العمد و الخطأ، فاعطهم من عفوک و صفحک مثل الذی تحب ان یعطیک اللّه من عفوه و صفحه.

فإنک فوقهم، و والی الامر علیک فوقک، و اللّه فوق من ولاک ... و لا تندمن علی عفو، و لا تبجحن بعقوبه.

(نهج البلاغه: فیض/ ۹۹۳، لح ۴۲۷- ۴۲۸، نامه ۵۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۰۷

قدرتمندترین آنان در مجازات کردن است «۱». (یعنی حکومتها و دولتها).

۱۲- همچنین در همانجا نقل شده است: از لغزشهای افراد با آبرو و شخصیت در درگذرید زیرا فردی از آنان نمی لغزد جز آنکه دست خدا در دست اوست و او را بلند می کند «۲».

ضمنا نظیر این روایت در غرر و درر آمده است «۳». و در پایان جهت اول از این بحث نیز روایاتی به این مضامین از دعائم الاسلام و سنن ابی داود ذکر گردید که می توانید به آنها مراجعه فرمائید.

۱۳- ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه می نویسد: مردم بصره با علی (ع) وارد جنگ شدند و به روی او و اولادش شمشیر کشیده

و به او ناسزا و لعنت نثار کردند، اما هنگامی که علی (ع) بر آنان چیره شد، تیغ از آنان برگرفت و منادی آن حضرت در محل اجتماع بصریان ندا می داد که: هر کس که از میدان کارزار عقب نشسته تعقیب نمی شود و بر هیچ مجروحی حمله نمی شود و هیچ اسیری کشته نخواهد شد و هر کس که سلاح خود را بر زمین گذارد در امان است و آن کس که خود را به جمع لشکریان امام برساند در امان می ماند و از جرم آنان چشم پوشی می شود و خانواده آنان اسیر نمی گردد و مال آنان به غنیمت گرفته نمی شود. و این در حالی است که اگر علی (ع) می خواست می توانست با آنان همه کاری بکند، اما او بجز عفو و اغماض دست از تمام این اعمال شست و روش او مانند روش پیامبر (ص) در روز فتح مکه بود. او بخشید در حالی که کینه ها و حسادت ها هنوز از بین نرفته و بدی ها فراموش نشده بود «۴».

۱۴- در خصال به نقل از رساله الحقوق امام سجاد (ع) آمده است: و اما حق رعیت

---

(۱)- اولی الناس بالعفو اقدرهم علی العقوبه (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۱۲، لح/ ۴۷۸، حکمت ۵۲).

(۲)- اقیلوا ذوی المروءات عثراتهم. فما یعثر منهم عاثر الا و ید اللّه بیده یرفعه. (نهج البلاغه فیض/ ۱۰۹۵، لح/ ۴۷۱، حکمت ۱۹).

(۳)- غرر و درر ۲/ ۲۶۰، حدیث ۲۵۵۰.

(۴)- شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه ۱/ ۲۳.

بر سلطان اینست که بدانی آنانی که بخاطر ضعف خویش و توانائی تو رعیت تو شده اند، پس واجب است که با عدالت با

آنان رفتار کنی و برای آنان همانند پدری مهربان باشی، ناآگاهیهای آنها را چشم پوشی کنی و با عجله آنان را مورد مؤاخذه قرار ندهی و همواره سپاس خداوند بجای بیاوری که خداوند به تو توان و قدرت بر آنان داده «۱».

۱۵- در تحف العقول از امام صادق (ع) نقل شده است: بر عهده سلطان و حاکم است که سه چیز را در مورد عام و خاص به اجرا گذارد:

پاداش دادن به نیکوکار تا رغبت به انجام اعمال نیک در او بیشتر گردد. پوشاندن گناه خطاکار تا توبه کند و از گناه بازگردد و ایجاد الفت بین همگان بوسیله احسان کردن و انصاف بخرج دادن «۲».

۱۶- در بحار الانوار به نقل از مصباح الشریعه آمده است که امام صادق (ع) فرمود: گذشت در هنگام قدرت از شیوه های پیامبران و متقین است و تفسیر عفو آن است که رفیق خود را به سبب خطایی که آشکارا مرتکب شده مورد مؤاخذه قرار ندهی و آنچه را که در خفا از او دیده ای به دست فراموشی سپاری و از روی احسان اختیارات بیشتری به او بدهی «۳».

۱۷- در غرر و درر روایت شده است که علی (ع) فرمود: گذشت، زکات قدرت است «۴».

---

(۱)- و اما حق رعیتک بالسلطان فان تعلم انهم صاروا رعیتک لضعفهم و قوتک، فیجب ان تعدل فیهم و تکون لهم کالوالد الرحیم، و تغفر لهم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبه و تشکر اللّه- عز و جل- علی ما آتاک من القوه علیهم. (خصال/ ۵۶۷، قسمت دوم).

(۲)- ثلاثه تجب علی السلطان للخاصه و العامه: مکافأه المحسن بالاحسان لیزدادوا رغبه فیه، و تغمد ذنوب المسی ء لیتوب و یرجع

عن غيه، و تألفهم جميعا بالاحسان و الانصاف. (تحف العقول،/ ۳۱۹).

(۳)- العفو عند القدره من سنن المرسلين و المتقين. و تفسير العفو ان لا تلزم صاحبك فيما اجرم ظاهرا و تنسى من الاصل ما اصبت منه باطنا، و تزيد على الاختيارات احسانا. (بحار الانوار ۶۸/ ۴۲۳ (چاپ ایران ۷۱/ ۴۲۳) کتاب ایمان و کفر، مکارم اخلاق، باب ۹۳ حدیث ۶۲).

(۴)- العفو زكاه القدره. (غرر و درر ۱/ ۲۳۰، حدیث ۹۲۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۰۹

۱۸- همچنین در همانجا آمده است: سرعت در عفو از اخلاق بزرگواران است «۱».

۱۹- همچنین نقل شده است: از خطاهای افراد درگذر و از اجرای حدود خودداری نما و از آنچه برای تو به روشنی آشکار نشده درگذر «۲».

۲۰- همچنین آمده است: از لغزشهای افراد درگذر و خطایای آنها را نادیده گیر تا- در جامعه یا پیش خداوند- به درجات بالاتر برسی «۳».

۲۱- همچنین روایت شده است: در عقوبت گناه تعجیل روا مدار و بین آنها- بین گناه و عقوبت- جایی هم برای عفو باز کن تا بدان وسیله به اجر و ثواب الهی نایل شوی «۴».

۲۲- همچنین ذکر شده است: عذرهای مردم را پذیرا باش تا از برادری آنان برخوردار گردی و با آنان به خوش رویی رفتار کن تا کینه آنان با تو خاتمه یابد «۵».

۲۳- همچنین آمده است: خداشناس ترین مردم عذرپذیرترین آنان است نسبت به مردم هر چند که برای آنان عذری نباشد «۶».

۲۴- همچنین نقل شده است: بدترین مردم کسی است که عذر دیگران را نمی پذیرد و گناه را نادیده نمی انگارد «۷».

۲۵- همچنین روایت شده است: قبول پوزش مجرم از لوازم بزرگواری و از محاسن خصلت های

نیکو است «۸».

---

(۱)- المبادره الی العفو من اخلاق الکرام. (غرر و درر ۲/ ۴، حدیث ۱۵۶۶).

(۲)- اقل العثره و ادرأ الحد، و تجاوز عما لم یصرح لک به. (غرر و درر ۲/ ۱۹۷، حدیث ۲۳۶۴).

(۳)- تجاوز عن الزلل و اقل العثرات ترفع لک الدرجات (غرر و درر ۳/ ۳۱۴، حدیث ۴۵۶۶).

(۴)- لا تعاجل الذنب بالعقوبه، و اترک بینهما للعفو موضعا تحرز به الاجر و المثوبه. (غرر و درر ۶/ ۳۰۶، حدیث ۱۰۳۴۳).

(۵)- اقبل اعذار الناس تستمتع باخائهم، و القهم بالبشر تمت اضغانهم. (غرر و درر ۲/ ۲۱۵ حدیث ۲۴۲۰).

(۶)- اعرف الناس باللّه اعذرهم للناس و ان لم یجد لهم عذرا. (غرر و درر ۲/ ۴۴۴، حدیث ۳۲۳۰).

(۷)- شر الناس من لا یقبل العذر و لا یقبل الذنب. (غرر و درر ۴/ ۱۶۵، حدیث ۵۶۸۵).

(۸)- قبول عذر المجرم من مواجب الکرم و محاسن الشیم. (غرر و درر ۴/ ۵۱۷، حدیث ۶۸۱۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۱۰

۲۶- همچنین آمده است: چه زشت است مجازات با پوزش طلبی! «۱».

۲۷- همچنین نقل شده است: بدترین مردم کسی است که از لغزشهای دیگران گذشت نمی کند و عیوب آنان را نمی پوشاند «۲».

۲۸- همچنین در غرر و درر آمده است: جوانمردی عبارتست از عدالت در حکم روایی، گذشت با وجود داشتن قدرت و مواسات در زندگی «۳».

۲۹- همچنین در همانجا آمده است: زیبایی سیاست، عدالت در فرمانروایی و گذشت با وجود قدرت است «۴».

۳۰- همچنین نقل شده است: پیروزی بزرگواران عفو و احسان، و پیروزی لئیمان طغیانگری و ستم پیشگی است «۵».

۳۱- و نیز روایت شده است: در هنگام برخورداری از قدرت، فضیلت عفو آشکار می گردد «۶».

۳۲- همچنین ذکر شده است: برای

شفاعت گنهکار پیروزی کافی است «۷».

۳۳- همچنین آمده است: هر کس از جرایم مردم چشم پوشد به مجموعه فضائل دست یافته است «۸».

۳۴- همچنین نقل شده است: چشم پوشی از گناه مردم، قسمتی از دین است «۹».

۳۵- و نیز در همانجا آمده است: به مردم به خاطر انجام افعال نیکو پاداش بده و از

---

(۱)- ما اقبح العقوبه مع الاعتذار. (غرر و درر ۶/ ۶۸، حدیث ۹۵۴۱).

(۲)- شر الناس من لا یعفو عن الزله و لا یستر العوره. (غرر و درر ۴/ ۱۷۵، حدیث ۵۷۳۵).

(۳)- المروءه العدل فی الامره، و العفو مع القدره، و المواساه فی العشره. (غرر و درر ۲/ ۱۴۲، حدیث ۲۱۱۲).

(۴)- جمال السیاسه العدل فی الامره، و العفو مع القدره. (غرر و درر ۳/ ۳۷۵، حدیث ۴۷۹۲).

(۵)- ظفر الکرام عفو و احسان. ظفر اللئام تجبر و طغیان. (غرر و درر ۴/ ۲۷۳- ۲۷۴، حدیث ۶۰۴۴ و ۶۰۴۵).

(۶)- عند کمال القدره تظهر فضیله العفو. (غرر و درر ۴/ ۳۲۴، حدیث ۶۲۱۵).

(۷)- کفی بالظفر شافعا للمذنب. (غرر و درر، ۴/ ۵۷۹، حدیث ۷۰۵۲).

(۸)- من عفی عن الجرائم فقد اخذ بجوامع الفضل. (غرر و درر ۵/ ۳۰۷، حدیث ۸۴۹۹).

(۹)- من الدین التجاوز عن الجرم (غرر و درر ۶/ ۳۷، حدیث ۹۴۰۰).

گناهان آنان تا زمانی که باعث ایجاد رخنه ای در دین یا ضعفی در حکومت اسلامی نشده درگذر «۱».

۳۶- همچنین روایت شده است: با گناهکار هرگز با چیزی بهتر از عفو مقابله نمی شود «۲».

۳۷- همچنین نقل شده است: چه بسیار گناهانی که مقدار مجازات آن فقط هشدار دادن به مجرم است «۳».

۳۸- در بحار الانوار از امام حسن مجتبی (ع)

روایت شده که فرمود: در عقوبت گناه تعجیل به خرج مده و بین آنها راهی برای اعتذار باقی بگذار «۴».

و بهمین مضمون، روایات فراوانی نقل شده که پژوهندگان می توانند با مراجعه به مدارک و منابع بر آنها دست یابند.

۳۹- در سنن بیهقی از ابن مسعود روایت شده مردی که زن نامحرمی را بوسیده بود به حضور پیامبر (ص) رسید و ماجرا را برای آن حضرت نقل کرد، بدنبال آن، آیه زیر نازل گردید: نماز را در دو طرف روز و پاره ای از شب بپا دار، همانا که نیکوئیها، بدیها را از بین می برد و این یادآوری است برای یادآوری کنندگان «۵». آن مرد با شنیدن این آیه به پیامبر (ص) عرض کرد: آیا این آیه شامل حال من می شود؟ پیامبر فرمود: این آیه شامل حال هر کسی از امت من است که بدان عمل کند. این روایت را بخاری در صحیح از

---

(۱)- جاز بالحسنه و تجاوز عن السیئه ما لم یکن ثلما فی الدین او وهنا فی سلطان الاسلام. (غرر و درر ۳/ ۳۷۳، حدیث ۴۷۸۸). در ارتباط با موضوع بحث ما این روایت خوبی است و سایر روایات را شرح کرده است، در واقع حدود عفو را مشخص نموده است. (الف- م، جلسه ۲۲۸).

(۲)- لا یقابل مسی ء قط بأفضل من العفو عنه. (غرر و درر ۶/ ۴۲۷، حدیث ۱۰۸۸۰).

(۳)- رب ذنب مقدار العقوبه علیه اعلام المذنب به. (غرر و درر ۴/ ۷۳، حدیث ۵۳۴۲).

(۴)- لا تعاجل الذنب بالعقوبه و اجعل بینهما للاعتذار طریقا (غرر و درر ۴/ ۷۳، حدیث ۵۳۴۲).

(۵)- وَ أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ،

ذٰلِکَ ذِکْرىٰ لِلذّاکِرِینَ (هود (۱۱)/ ۱۱۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۱۲

مسدّد و مسلم از ابو کامل و غیر او روایت کرده اند «۱».

۴۰- و نیز در سنن بیهقی از عبد اللّه نقل شده است که مردی نزد پیامبر آمد و گفت:

من در دورترین نقطه از شهر (مدینه) با زنی برخورد کرده و از او به اندازه ای کمتر از حد مجامعت برخوردار گشته ام پس هر حکمی که درباره من صلاح می دانید اجرا نمایید.

عمر به او گفت: اگر خود گناهت را پنهان می داشتی، خداوند نیز گناهت را می پوشانید.

عبد اللّه گفت: پیامبر (ص) به آن مرد چیزی نفرمود و آن مرد برخاست و از محضر پیامبر (ص) خارج شد آنگاه پیامبر (ص) مردی را بدنبال او فرستاد تا این آیه را برای او بخواند که: نماز را در دو طرف روز و پاره ای از شب بپا دار همانا نیکوئیها، بدیها را از بین می برد. و این یادآوری است برای یادکنندگان. مردی از آن میانه برخاست و گفت: آیا این آیه تنها شامل حال اوست؟ پیامبر (ص) فرمود: این آیه شامل حال همه است.

مسلم نیز این روایت را در صحیح ذکر کرده است «۲».

می توان از دو حدیث اخیر الذکر ترجیح عفو را نسبت به کسی که متدین و ملازم نماز بوده استنباط کرد و شاید مراد از ذوی الهیئات (اشخاص آبرومند و متشخص) در حدیثی که قبلا گذشت نیز همین دیانت داران و اهل فضیلت و کسانی باشند که دارای سوابق حسنه بوده اند نه کسانی که ظاهر خود را می آرایند و دارای اموال و امتیازات کاذبی باشند. گواه این معنا روایت سیف بن عمیره از امام صادق (ع)

است که فرمود: از خطایای نیکوکاران درگذرید «۳».

قضیه حاطب بن ابی بلتعه یکی از موارد عفو با نگرش به حسن سابقه افراد است.

این شخص- همچون یک جاسوس و ستون پنجم دشمن- طی نوشتن نامه ای به کفار قریش آنان را نسبت به امکاناتی که پیامبر (ص) برای یک جنگ غافلگیرکننده با قریش تدارک دیده بود، آگاه نموده بود. اما زمانی که پیامبر از کار او اطلاع یافت، به خاطر

---

(۱)- سنن بیهقی ۸/ ۲۴۱، کتاب حدود، باب من اصاب ذنبا دون حد ثم تاب ...

(۲)- سنن بیهقی ۸/ ۲۴۱، کتاب حدود، باب من اصاب ذنبا دون حد ثم تاب ...

(۳)- اجیزوا (اقیلوا خ) لاهل المعروف عثراتهم. (وسائل ۱۱/ ۵۳۵، ابواب فعل المعروف باب ۶ حدیث ۳).

حسن سابقه وی و شرکت و حضور در جنگ بدر، از خطای او درگذشت و فرمود: حاطب در جنگ بدر حضور داشته و تو چه می دانی که خداوند بر اهل بدر توجه کرده است «۱».

محصل کلام آنست که اگر در مواردی اجرای تعزیر بخاطر نقض یکی از حقوق الهی بوده و شخص مجرم شایستگی عفو و اغماض را دارا باشد عفو او صحیح و بلکه مستحسن است اما اگر اجرای تعزیر برای احقاق حقی از حقوق مردم باشد آیا حاکم می تواند بدون کسب اجازه از صاحب حق، از گناه متخلف چشم پوشی کند یا خیر؟

در این مسأله دو نظریه اظهار شده است: اگر چه ما خود قبلا- معلوم کردیم که در این موارد تا زمانی که صاحب حق اجازه نداده حاکم، حق بخشیدن متخلف را ندارد جز آنکه بگوئیم حاکم در جنگها و زدوخوردهای همگانی

که مصالح عمومی جامعه مطرح است می تواند از گناه مجرم درگذرد.

ماوردی در هنگام بیان وجوه اختلاف میان حد و تعزیر در این باره می نویسد:

«وجه دوم: اگر چه در حد، عفو از گناه و شفاعت جایز نیست ولی در تعزیر هم عفو و هم شفاعت پذیرفته و جایز است. اگر اجرای تعزیر به خاطر حقی از حقوق حکومت، نه حقوق مردم، باشد ولیّ امر می تواند در عفو متخلف یا تعزیر او طریقه اصلح را پیش گیرد و جایز است که او در این مورد شفاعت کسی را که خواستار عفو گناهکار است، بپذیرد. از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: در محضر من شفاعت کنید و خداوند هر چه خواهد بر زبان پیامبر خود جاری خواهد ساخت.

اگر اجرای تعزیر به خاطر زیر پا گذاشتن حقی از حقوق مردم باشد مانند اجرای تعزیر در موارد فحاشی و زد و خورد، که در آن هم حقی از مشتوم و مضروب نقض شده و هم حقی از حکومت که وظیفه آن در این موارد اصلاح و تهذیب جامعه است، در این موارد ولی امر مجاز نیست با عفو متخلف حق مشتوم و مضروب را ساقط کند و باید در گرفتن حق مشتوم و مضروب از فحش دهنده و ضارب تلاش نماید ولی اگر مشتوم و

---

(۱)- قد شهد بدرا و ما یدریک لعل اللّه اطلع علی اهل بدر. (سنن ابی داود ۲/ ۴۵، کتاب جهاد، باب حکم جاسوس مسلمان).

مضروب از حق خود گذشتند، ولی امر در اجرای تعزیر مجرم برای اصلاح وی و یا چشم پوشی از خطای او به عنوان عفو،

مختار و آزاد است.

و اگر قبل از اقامه دعوا نزد حاکم، طرفین از فحش و زدن، یکدیگر را عفو کردند، اجرای تعزیر برای احقاق حقوق مردم ساقط می شود، لکن در سقوط حق حکومت و اصلاح فرد اختلاف شده است ...» «۱».

در باب پنجاهم از کتاب معالم القربه آمده است:

«اگر امام یا نایب امام مصلحت را در عفو مجرم از تعزیر دیدند، این کار برای آنها جایز است. شیخ ابو حامد بدون اینکه تفاوتی میان حق الناس و غیر آن بگذارد متذکر این مورد شده و به این قول پیامبر (ص) استناد جسته که فرمود: از خطایای افراد آبرومند، مگر در اجرای حدود چشم پوشی کنید «۲». و پائین ترین درجه امر، اباحه است.

زیرا زدن (تعزیر) تعدادی برای آن معین نشده و واجب نیست، مانند زدن زوجه.

در مهذب آمده است: در مواردی که حقی از حقوق مردم تضییع شده باشد ترک تعزیر جایز نیست. غزالی گوید: در قضایایی که پای یکی از حقوق مردم در میان باشد، با وجود درخواست صاحب حق، حاکم نمی تواند در اجرای تعزیر اهمال کند ولی آیا حاکم، حق دارد در اینگونه موارد فقط بر توبیخ زبانی، به عنوان تعزیر بسنده کند؟ در پاسخ به این سؤال دو وجه ابراز کرده اند: بر والی است که با تعزیر ناسزا دهنده و ضارب، حق مشتوم و مضروب را ادا کند و اگر اینان از حق خود گذشتند ولی امر با صلاحدید خود میان تعزیر متخلف به عنوان اصلاح جامعه که یکی از حقوق مصالح عمومی است، و عفو و گذشت متخلف، مختار و آزاد است. اما اگر طرفین قبل از طرح دعوا در محضر حاکم نسبت

به شتم و ضرب، یکدیگر را عفو کردند حق الناس از تعزیر ساقط می گردد» «۳».

از جمله دلایلی که بر جواز عفو دلالت دارد، شیوه برخورد پیامبر (ص) و ائمه است

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۲۳۷.

(۲)- اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم الا- فی الحدود. راوی این روایت عایشه است. در کتاب دعائم الاسلام نیز این روایت آمده ولی بجای هیئات «اکرام» [افراد بزرگوار و با شخصیت] آمده. کتاب تحف العقول نیز همین مضمون را با تعبیر «ذوی الهناه» آدم های گرفتار و مصیبت زده آورده است. (الف- م، جلسه ۲۲۹ درس).

(۳)- معالم القربه/ ۱۹۲ (چاپ مصر/ ۲۸۶).

که در بسیاری از تخلفاتی که موجب تعزیر بوده روش عفو و اغماض پیشه می کرده اند و این نکته برای آنان که در تاریخ تحقیق نموده اند واضح و آشکار است.

ممکن است گفته شود: اگر امام یا نایب او می توانند مطلقا در اجرای تعزیرات یا در آنچه مربوط به حق اللّه است عفو و چشم پوشی روا دارند، پس روایات و فتاوائی که بر وجوب اجرای تعزیر دلالت می کنند، به ویژه روایاتی که در آنها لفظ وجوب بکار رفته، چگونه توجیه می شوند؟

در پاسخ باید گفت: ما ناچاریم لفظ وجوب در این روایات را بر معنای لغوی آن یعنی ثبوت حمل کنیم یا آنکه وجوب را بر حسب طبع فعل و قطع نظر از آنکه آیا در اینجا عفو و اغماض مورد دارد- که به آن وجوب اقتضایی گویند- در نظر بگیریم.

چنانکه لفظ عفو نیز بیانگر همین مفهوم است- عفو از چیزی که طبعا اقتضاء وجود داشته است- یا آنکه مراد از آن مواردی است که حقوق مردم در میان

است و صاحب حق به عفو متخلف راضی نیست، و این نکته ایست شایان توجه.

پنجم: عدم جواز اجرای حدود در هوای بسیار گرم و بسیار سرد

۱- کلینی از هشام بن احمر و او از عبد صالح [امام موسی بن جعفر (ع)] نقل می کند که با آن حضرت در مسجد نشسته بودم. صدای مردی شنیده می شد که در روزی سرد، به هنگام نماز صبح، زده می شد. آن حضرت فرمود چه خبر است؟ گفتند: مردی را شلاق می زنند. فرمود سبحان اللّه آیا در این موقع؟! در زمستان برای متخلف جز در گرمترین ساعات روز و در تابستان جز در خنک ترین ساعات روز حدی جاری نمی شود «۱».

۲- کلینی از ابو داود مسترق از برخی از اصحاب نقل می کند که گفت: با امام

---

(۱)- انه لا یضرب احد فی شی ء من الحدود فی الشتاء الا فی احر ساعه من النهار، و لا فی الصیف الا فی ابرد ما یکون من النهار. (وسائل ۱۸/ ۳۱۵، ابواب مقدمات حدود، حدیث ۱).

صادق (ع) رد می شدیم، ناگهان با مردی برخورد کردیم که در حال تازیانه خوردن بود.

امام فرمود: سبحان اللّه! در چنین وقتی او را می زنند؟ گفتم آیا زدن هم موقعی دارد؟

فرمود: بلی اگر فصل سرما باشد در گرمترین ساعات از روز و اگر فصل گرما باشد در خنکترین ساعات روز باید متخلف را تنبیه کنند «۱». شیخ طوسی نیز این دو روایت را نقل کرده است.

۳- کلینی از سعدان بن مسلم از عده ای از اصحاب نقل کرده است که حضرت ابو الحسن (ع) برای حاجتی بیرون رفت در بین راه با مردی مواجه شد که در زمستان بر او حد جاری می کردند، حضرت فرمود: سبحان اللّه!

چنین کاری سزاوار نیست. عرض کردم آیا اجرای حد وقت خاصی دارد؟ فرمود: آری شایسته است فرد را اگر در زمستان حد می زنند در گرمترین ساعات روز و اگر در تابستان بر کسی اجرای حد می کنند در خنکترین ساعات روز انجام دهند «۲».

اطلاق روایات گواه بر شمول این حکم بر تمام حدود- حتی حد زنا که در آن اعمال شدت بیشتری در نظر گرفته شده- می باشد، و از ظاهر دو روایت نخست نیز می توان بر حرمت این عمل پی برد اگر چه با توجه به لفظ «سزاوار است» (ینبغی) در روایت اخیر می توان نهی را حمل بر کراهت نمود. اما به عقیده ما لفظ [لا ینبغی] بر حسب لغت منافی با حرمت نیست مانند لفظ کراهت در لغت، هر چند در اصطلاح ما این دو واژه در مفهوم کراهت اصطلاحی ظهور دارند. علاوه بر این احتمال دارد واقعه یاد شده در حدیث اول و سوم یکی باشد بنابراین یکی از آن دو روایت یا هر دو، نقل به معنا شده است.

در جواهر گفته شده:

---

(۱)- ... قال نعم، اذا كان فی البرد ضرب فی حر النهار و اذا كان فی الحر ضرب فی برد النهار. (وسائل ۱۸/ ۳۱۵، ابواب مقدمات حدود، باب ۷ حدیث ۲)

(۲)- ... قال: نعم، ینبغی لمن یحد فی الشتاء ان یحد فی حر النهار، و لمن حد فی الصیف ان یحد فی برد النهار.

(وسائل ۱۸/ ۳۱۶، ابواب مقدمات حدود، باب ۷ حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۱۷

«ظاهر نص و فتوی- چنانکه شهید در مسالك بر آن تصریح کرده- وجوب است نه استحباب، در این صورت اگر والی بدون هیچ

توجیهی در غیر این ساعات اجرای حد کند ضامن است» «۱».

واضح است که با تنقیح مناط و از راه قیاس اولویت می توان حکم ضرب تعزیری را نیز از این روایات استفاده کرد. [زیرا وقتی حد با آن عنایت خاص شارع مقدس نسبت به آن باید در موقع خاصی اجراء گردد اجرای تعزیر که نسبت به حدود در مرتبه پایین تری قرار دارد بطریق اولی محدود به زمان خاص می باشد]

ششم: جاری نکردن حدود بر افراد مریض یا مجروح تا هنگام بهبودی- یا مدارا کردن با آنان در اجرا.

[در این ارتباط به روایات ذیل توجه فرمایید]

۱- کلینی از سکونی نقل می کند که امام صادق (ع) فرمود: علی (ع) با مردی مواجه شد که بایستی بر او حد جاری می کردند و آن مرد زخم و جراحات زیادی در بدن داشت.

آن حضرت فرمود: او را در جایی نگاه دارید تا بهبود یابد، مبادا زخم های او را بکنید و باعث مرگ او شوید «۲». صدوق نیز این حدیث را روایت کرده است.

۲- کلینی از ابو العباس نقل می کند که امام صادق (ع) فرمود: مرد زشت روی کوتاه قدی که شکمش آب آورده و رگهای شکمش سطبر شده بود را به جرم زنا نزد پیامبر آوردند. زن مورد اتهام گفت: چیزی از این مرد نمی دانم جز آنکه ناگهان بر من دخول کرد. پیامبر خطاب به آن مرد فرمود: آیا زنا کرده ای؟ گفت: آری و آن مرد متأهل نبود.

سپس پیامبر (ص) چشمش را بالا و پایین آورد، آنگاه شاخه خرمایی طلبید و آن را صد

---

(۱)- جواهر ۴۱/ ۳۴۴.

(۲)- اتی امیر المؤمنین (ع) برجل اصاب حدا و به قروح فی جسده کثیره، فقال امیر المؤمنین (ع) اقروه حتی تبرأ، و لا تنکؤوها علیه فتقتلوه. (وسائل ۱۸/ ۳۲۱، ابواب مقدمات حدود،

باب ۱۳، حدیث ۴).

رشته کرد و با آن رشته ها به مجرم زد «۱». [پیامبر (ص) به دلیل مریضی متهم صد ضربه را با یک دسته صد شاخه ای به او وارد نمود]

۳- در موثقه سماعه از امام صادق (ع) و ایشان از پدرش و وی از پدرانش و آنها از پیامبر (ص) نقل کرده اند: مرد شکم گنده ای را که مرتکب فعل حرامی شده بود، نزد پیامبر حاضر کردند و آن حضرت شاخه خرمایی را که صد رشته داشت طلبید و به عنوان حد یک ضربه با آن به متخلف زد «۲». [به احتمال قوی این روایت و روایت سابق یک قصه را نقل می کنند].

۴- صدوق از موسی بن بکر از زراره نقل می کند که امام باقر (ع) فرمود: اگر کسی دسته ای از چوب یا شاخه ای که چندین رشته داشته باشد، برگیرد و با آن یک ضربه بر متخلف جاری کند در صورت تساوی تعداد شاخه ها با ضربه های حد متخلف، از حد کفایت می کند «۳».

در این باب روایات دیگری نیز نقل شده که از نظر مضمون به احادیث ذکر شده نزدیکند. البته علماء، روایاتی را که در آن اجرای حد به وسیله شاخه درخت خرما ذکر شده- و یک ضربه با صد رشته بجای صد ضربه حساب می شود- بر مواردی خاص، مانند بیماری که امید بهبود ندارد یا آن که مصلحت در پیش انداختن اقامه حد بر او باشد، حمل کرده اند.

شیخ طوسی در نهایه گوید:

«کسی که اجرای حد بر او واجب شده ولی مریض است، واگذاشته می شود تا بهبود

---

(۱)- اتی رسول اللّه (ص) برجل دمیم قصیر قد سقی بطنه و

قد درت عروق بطنه قد فجر بامرأه، فقالت المرأه:

ما علمت به الا و قد دخل علی. فقال له رسول اللّه (ص): أ زنیت؟ فقال له: نعم، و لم یکن احصن، فصعد رسول اللّه (ص) بصره و خفضه، ثم دعا بعذق فقده مائه، ثم ضربه بشماریخه. (وسائل ۱۸/ ۳۲۲، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۳، حدیث ۵).

(۲)- انه اتی برجل کبیر البطن قد اصاب محرما، فدعا رسول اللّه (ص) بعرجون فیه مائه شمراخ، فضربه مره واحده، فکان الحد. (وسائل ۱۸/ ۳۲۲، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۳، حدیث ۷).

(۳)- لو ان رجلا اخذ حزمه من قضبان او اصلا فیه قضبان فضربه ضربه واحده اجزأه عن عده ما یرید ان یجلد من عده القضبان. (وسائل ۱۸/ ۳۲۳، ابواب مقدمات حدود، باب ۱۳، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۱۹

حاصل کند. اما اگر مصلحت او در پیش انداختن اجرای حد باشد، شاخه ای از خرما را که صد رشته داشته باشد یا چیزی همانند آن را تهیه کرده و با آن یک ضربه بر مجرم می زنند و همین یک ضربه برای او کافیست» «۱».

در شرایع نیز در این باره ذکر شده است:

«اگر مصلحت در تعجیل اقامه حد باشد، با شاخه ای که تعداد رشته هایش به اندازه تعداد تازیانه های مقرر شده باشد حد جاری می گردد و لازم نیست که تمام رشته ها بر بدن متخلف اصابت کند» «۲».

اما از ظاهر حدیث اخیر- که صدوق آن را روایت کرد- چنین بر می آید که این کیفیت زدن، مطلقا و لو در حال سلامتی و اختیار متخلف، کفایت می کند. ولی من گمان نمی کنم کسی طبق این مضمون فتوا داده باشد، لذا ناگزیر این روایت را

باید با توجه به روایتهای سابق که گذشت فقط بر مریض حمل نمود.

با توجه به آنچه در این مسأله و نیز مسأله سابق گفته شد معلوم می شود که شارع مقدس به ایذاء و آزار مجرم به بیشتر از اندازه ای که شلاق طبعا در حالت عادی فرد را ناراحت می کند رضایت نداده است. ضمنا از راه تنقیح مناط و استفاده اولویت، حکم ضرب تعزیری را نیز از همین اخبار می توان بدست آورد.

هفتم: کیفیت اقامه حدود و تعزیرات:

اشاره

۱- در کافی با سندی موثق از زراره نقل شده که امام باقر (ع) فرمود: متخلف مرد را باید به صورت ایستاده و متخلف زن را به صورت نشسته حد زد. و بر هر عضوی از اعضای بدن شلاق زده می شود مگر سر و آلات تناسلی «۳». صدوق نیز همین روایت را نقل کرده جز آنکه در ذیل حدیث آورده است: و از زدن صورت و آلات تناسلی خودداری

---

(۱)- نهایه/ ۷۰۱.

(۲)- شرایع ۴/ ۱۵۶.

(۳)- یضرب الرجل الحد قائما، و المرأه قاعده، و یضرب علی کل عضو، و یترک الراس و المذاکیر (وسائل ۱۸/ ۳۶۹، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۲).

می شود.

۲- اسحاق بن عمار در روایت موثق خود می گوید: از ابو ابراهیم- حضرت موسی بن جعفر (ع)- پرسیدم: به زانی چگونه باید شلاق زد؟ فرمود: به شدیدترین وجه. عرض کردم: آیا او را از روی لباس می زنند؟ فرمود: لباس او را باید بکنند. گفتم: به مفتری چگونه باید شلاق زد؟ فرمود: به شکل متوسط شدید و ضعیف باید از روی لباسش به همه بدن او تازیانه زد «۱».

۳- حدیث موثق دیگری از همان راوی است که

می گوید: از ابو ابراهیم (ع) پرسیدم به زانی چگونه باید شلاق زد؟ فرمود: به شدیدترین وجه. گفتم: آیا از روی لباس به او شلاق می زنند؟ فرمود: خیر بلکه باید او را لخت کنند «۲».

البته مقصود از کندن لباس و لخت کردن متخلف، کندن هر پوششی است مگر آنچه عورت او را می پوشاند و بدن زن تماما عورت محسوب می شود- پس نباید او را هنگام زدن حد لخت نمود- و علت آن هم واضح است.

۴- سماعه در خبری موثق از امام صادق (ع) روایت می کند که فرمود: حد زانی مانند شدیدترین حدود است «۳».

۵- حریز به نقل از شخص دیگری از امام باقر (ع) روایت می کند که فرمود: حد بر تمام بدن جاری می شود و آلت تناسلی و صورت مورد ضرب قرار نمی گیرد و به شکل متوسط بین شدید و ضعیف شلاق می خورند «۴». در وسائل آمده است که شاید این حکم

---

(۱)- سالت ابا ابراهیم (ع) عن الزانی کیف یجلد؟ قال: اشد الجلد. قلت: فمن فوق ثیابه؟ قال: بل تخلع ثیابه.

قلت: فالمفتری؟ قال: یضرب بین الضربین جسده کله فوق ثیابه. (وسائل ۱۸/ ۳۶۹، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۲).

(۲)- سالت عن الزانی کیف یجلد؟ قال: اشد الجلد فقلت من فوق الثیاب قال: بل یجرد. (وسائل ۱۸/ ۳۶۹، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۳).

(۳)- حد الزانی کاشد ما یکون من الحدود. (وسائل ۱۸/ ۳۷۰، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۴).

(۴)- یفرق الحد علی الجسد کله، و یتقی الفرج و الوجه، و یضرب بین الضربین. (وسائل ۱۸/ ۳۷۰، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۶).

مخصوص است به

غیر زنا.

۶- مسمع بن عبد الملك از امام ششم (ع) نقل می کند که پیامبر (ص) فرمود: حد زانی شدیدتر از حد شارب الخمر و حد شارب الخمر شدیدتر از حد قاذف و حد قاذف شدیدتر از تعزیر است «۱».

۷- ابو البختری از جعفر و او از پدرش و وی از علی (ع) نقل می کند که فرمود: حد زانی شدیدتر از حد قاذف و حد شارب الخمر شدیدتر از حد قاذف اجرا می گردد «۲».

۸- صدوق در کتابهای عیون و علل از محمد بن سنان نقل می کند که امام رضا (ع) در پاسخ نامه او چنین نوشت: از آن جهت بر بدن زانی به شدیدترین وجهی شلاق می زنند که او به انجام عمل جنسی مشغول شده و تمام اعضای بدن وی از این عمل بهره برده است. بنابراین، زدن برای او به عنوان مجازات و برای دیگران به عنوان پند و عبرت تعیین شده و ارتکاب به زنا عظیم ترین گناهان است «۳».

۹- شیخ طوسی از طلحه بن زید و او از جعفر و وی از پدرش (ع) نقل می کند که فرمود: متخلف را برای اجرای حد نه برهنه می کنند و نه دست و پای او را برای بستن می کشند و فرمود: هر طور که زانی را یافته اند، به همانگونه بر او حد جاری می کنند. اگر او را لخت دیده اند بر بدن برهنه او حد جاری می نمایند و اگر او را (در حال ارتکاب عمل زنا) با لباس یافته اند بر بدن پوشیده او حد جاری می کنند «۴».

زنجیره سند این روایت تا طلحه صحیحه است و طلحه بن زید را اگر چه گفته اند

---

(۱)- الزانی اشد ضربا من شارب

الخمر و شارب الخمر اشد ضربا من القاذف و القاذف اشد ضربا من التعزير.

(وسائل ۱۸/ ۴۴۹، ابواب حد قذف، باب ۱۵، حدیث ۵).

(۲)- حد الزانی اشد من حد القاذف، و حد الشارب اشد من حد القاذف. (وسائل ۱۸/ ۳۷۰، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۹).

(۳)- و عله ضرب الزانی علی جسده بأشد الضرب لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد کله به، فجعل الضرب عقوبه له، و عبره لغیره. و هو اعظم الجنایات. (وسائل ۱۸/ ۳۷۰، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۸).

(۴)- لا یجرد فی حد و لا یشنج، یعنی: یمد. و قال: یضرب الزانی علی الحال التی یوجد علیها: ان وجد عریانا ضرب عریانا و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه. (وسائل ۱۸/ ۳۷۰، ابواب حد زنا، باب ۱۱، حدیث ۷).

بتری مذهب است، لکن شیخ طوسی درباره او گفته است: کتاب او مورد اعتماد است «۱».

و علما روایت های او را مورد عمل قرار می دهند.

۱۰- در دعائم الاسلام نقل شده که علی (ع) درباره آیه شریفه: و نگیرد شما را در آن دو رأفتی در دین خدا «۲». فرمود: این مربوط به اقامه حدود است. اگر زانی را در اثنای عمل زنا برهنه ببینند بر بدن برهنه او حد جاری می کنند و اگر او را (در حال انجام عمل زنا) با لباس ببینند بر بدن پوشیده او حد جاری می سازند و باید به زانی به شدیدترین وجه شلاق بزنند. مرد باید ایستاده و زن باید نشسته زده شود و همه اعضای مرد یا زن، بجز صورت و آلات تناسلی آنان باید شدیدا مورد ضرب قرار

گیرد «۳». این روایت در کتاب مستدرک نیز آمده است «۴».

محقق در شرایع گوید:

«زانی باید به صورت برهنه مورد اجرای حد قرار گیرد و عده ای گویند به هر حالی که او را یافته اند باید بر او حد بزنند «۵».

می توان قول نخست را- که باید لخت شود- چنین تقویت کرد که مفهوم «جلد» همان به پوست زدن است [جلد در لغت عرب به معنی پوست است و جلده یعنی به پوست او زد] مانند واژه: ظهره و بطنه و رأسه که به معنی زدن به پشت، شکم و سر می باشد. بنابراین، موارد ذکر شده افعالی هستند که از اسم ها گرفته شده اند.

اما پذیرفتن قول دوم- که لخت کردن لازم نیست- بیشتر با طریقه احتیاط موافقت دارد زیرا اجرای حدود و سایر اوصاف و خصوصیات آن، با ایراد شبهات

---

(۱)- فهرست شیخ طوسی/ ۸۶ (چاپ دیگر/ ۱۱۲).

(۲)- و لا تأخذكم بهما رأفه فی دین اللّه. (نور (۲۴)/ ۲).

(۳)- قال: اقامه الحدود، ان وجد الزانی عریانا ضرب عریانا، و ان وجد و علیه ثیاب ضرب و علیه ثیابه. و یجلد أشد الجلد. و یضرب الرجل قائما، و المراه قاعده، و یضرب کل عضو منه و منها ما خلا الوجه و الفرج و المذاکیر کاشد ما یکون من الضرب. (دعائم الاسلام ۲/ ۴۵۱، کتاب حدود، فصل ۲، حدیث ۱۵۸۰).

(۴)- مستدرک الوسائل ۳/ ۲۲۳، ابواب حدود زنا، باب ۹، حدیث ۳.

(۵)- شرایع ۴/ ۱۵۷.

برداشته می شود- و لزوم لخت کردن زانی هنگام اجراء حد مورد شبهه و شک است- و اطلاق سخن امام (ع) که فرمود: لباسش را می کنند یا او را برهنه کنند- در

حدیث اسحاق بن عمار- باید از باب حمل مطلق بر مفصل و مقید، بر خبر مفصل طلحه حمل گردد [یعنی خبر طلحه شارح و مبین خبر اسحاق بن عمار است] و بعلاوه میتوان گفت: از آن جهت که زانی در اغلب موارد، در حال انجام زنا بدون لباس و بصورت برهنه یافت می شود شاید بتوان اطلاق حدیث را محمول بر اغلبیت دانست، و این نکته ایست شایان دقت.

۱۱- در سنن ابی داود از ابو هریره نقل شده که رسول اکرم (ص) فرمود: هرگاه کسی را مورد اجرای حد قرار می دهید مراقب صورت او باشید «۱».

۱۲- بیهقی از هنیده بن خالد نقل می کند که او مشاهده کرده است که علی (ع) دستور داد بر مردی حد جاری کنند و به مجری آن فرمود: او را بزن و حق هر عضوی از بدن او را با شلاق بده و از زدن صورت و آلت تناسلی او برحذر باش «۲».

عبد الرزاق نیز مانند این روایت را از عکرمه بن خالد در کتاب مصنف نقل کرده است «۳»

۱۳- بیهقی روایت می کند که علی (ع) با مردی به جرم شراب خواری روبرو گردید، آن حضرت فرمان اجرای حد را بر او صادر کرد و فرمود: دو دست مجرم را آزاد گذارید تا به وسیله آنها از خودش محافظت کند «۴». عبد الرزاق نیز همین روایت را در کتاب خود آورده است «۵».

---

(۱)- اذا ضرب احدکم فلیتق الوجه. (سنن ابی داود ۲/ ۴۷۶، کتاب حدود، باب زدن حد به صورت).

(۲)- اضرب و اعط کل عضو حقه، و اتق وجهه و مذاکیره. سنن بیهقی ۸/ ۳۲۷، کتاب الاشربه و الحد فیها، باب ما جاء

فی صفه السوط و الضرب.

(۳)- المصنف ۷/ ۳۷۰، باب ضرب حدود، حدیث ۱۳۵۱۷.

(۴)- دع له یدیه یتّقی بهما. (سنن بیهقی ۸/ ۳۲۶، کتاب الاشربه و الحد فیها، باب ما جاء فی صفه السوط و الضرب).

(۵)- المصنف ۷/ ۳۷۰، باب ضرب حدود، حدیث ۱۳۵۱۸.

۱۴- همچنین عبد الرزاق از معمر و وی از یحیی بن ابی کثیر نقل می کند که مردی نزد پیامبر آمد و گفت: یا رسول اللّه من مرتکب گناهی شده ام، حد آن را بر من جاری کن، پیامبر (ص) نیز تازیانه ای طلب کرد. برای آن حضرت تازیانه ای آوردند که قسمت پایین آن دارای گره هایی بود. پیامبر با دیدن آن تازیانه آن را پس زد و فرمود: تازیانه ای نرم تر از این بیاورید سپس برای او تازیانه ای که انتهایش بریده شده بود (مکسور العجز) آوردند آن حضرت مجددا فرمود: تازیانه ای سخت تر از این بیاورید. آنگاه تازیانه ای متوسط برای او آوردند و پیامبر (ص) امر کرد تا بر آن متخلف حد جاری کنند. سپس بر بالای منبر رفت و در حالی که در چهره اش خشم و ناراحتی موج میزد خطاب به مردم گفت: ای مردم! همانا خداوند همه گناهان را چه پنهان و چه آشکار بر شما حرام فرمود.

پس هر کس دست به یکی از گناهان آلود باید آن را به ستر الهی بپوشاند. زیرا هر کدام از شما که چیزی از آن را به ما بازگوید اینچنین مجازات می گردد «۱».

[کلامی از معالم القربه و احکام سلطانیه در این زمینه:]

در اینجا بی مناسبت نیست که قسمتی از مطالب کتاب معالم القربه را که در آغاز باب پنجاهم در خصوص کیفیت اقامه حدود و تعزیرات نگاشته، یادآور گردیم:

«از آن قبیل

است تازیانه و دره (آلتی است برای زدن): در هنگام اجرای حد با تازیانه، باید از تازیانه متوسط استفاده کرد، نه بسیار محکم و نه بسیار نرم، به طوری که باعث ایجاد ناراحتی نگردد.

دلیل ما بر گفته فوق، روایتی است از زید بن اسلم که گوید: مردی در حضور پیامبر (ص) به انجام عمل زنا اعتراف کرد. پیامبر (ص) تازیانه ای درخواست کرد، برای

---

(۱)- ان رجلا- جاء الی النبی (ص) فقال: یا رسول اللّه، انی اصبت حدا فاقمه علی، فدعا رسول اللّه (ص) بسوط جدید علیه ثمرته. فقال: لا- سوط دون هذا. فاتی بسوط مکسور العجز (الفجر) فقال: لا سوط فوق هذا، فاتی بسوط بین السوطین، فامر به فجلد، ثم صعد المنبر و الغضب یعرف فی وجهه فقال: أیها الناس، ان اللّه تعالی حرم علیکم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن فمن اصاب منها شیئا فلیستر بستر اللّه، فانه من یرفع الینا من ذلک شیئا نقمه. (المصنف ۷/ ۳۶۹، باب ضرب حدود، حدیث ۱۳۵۱۵).

آن حضرت تازیانه ای مکسور آماده کردند. آن حضرت فرمود: تازیانه ای سخت تر از این بیاورید. سپس تازیانه ای نو آوردند. آن حضرت فرمود: تازیانه ای نرمتر از این بیاورید. آنگاه تازیانه نرمی حاضر ساختند و آن حضرت اقامه حد فرمود. دره نیز وسیله ای است که از پوست گاو یا شتر به صورتی درهم بافته و دوخته شده است، این وسیله را بر جایگاه محتسب می آویزند تا مردم آن را ببینند و دل بدکاران از مشاهده آن به لرزه درافتد و افراد مکار و حقه باز از آن بترسند و اگر زناکاری را نزد محتسب حاضر کردند، در صورتی

که بدون همسر بوده محتسب در ملاء عام به او صد ضربه می زند چنانکه خداوند می فرماید: و باید گروهی از مؤمنان شاهد تعذیب آن دو باشند ...

متخلف مرد به هنگام اقامه حد و تعزیر باید ایستاده باشد، دست و پایش را نمی بندند و نه به چهار میخ می کشند، زیرا هر یک از اعضا سهمی در ضربات دارند و در زدن باید مراقب صورت، سر، فرج، خاصره، و سایر مواضع حساس بدن بود چرا که روایت کرده اند که علی (ع) به جلاد فرمود: متخلف را بزن و حق هر عضوی را ادا کن ولی از زدن صورت و آلات تناسلی او پرهیز نما.

اکثر علمای شافعی گویند: سر نیز مورد ضرب قرار می گیرد، برای آنکه ابو بکر به جلاد گفت: بر سر متخلف نیز تازیانه بزن که شیطان در اوست.

و از طرف دیگر چون سر غالبا پوشیده است و حفاظ دارد آسیبی بر آن وارد نمی شود و حکم خاصره نیز مانند حکم سر است. ابو حنیفه می گوید: در حد از ضربه زدن به سر باید خودداری کرد. و این نظریه صحیحتر است زیرا بیم آسیب آن می رود و نباید متخلف را به صورت برهنه حد زد بلکه بر او پیراهنی می پوشانند و اگر متخلف جبه با آستر (کلفت) یا پوستین بر تن داشت باید آن را از تن او بیرون کرد زیرا مانع رسیدن ضربات بر بدن متخلف است. باید اجرای ضربات را فقط بر عهده مردان گذاشت زیرا آنان در انجام این کار مهارت دارند و نباید در اثر اجرای ضربات جراحت و یا خونریزی در بدن مجرم ایجاد شود. اما بر زن باید در حالی

که نشسته و پوششی بر اوست حد جاری نمود. چرا که زن عورت است و اگر در حالت ایستاده بر او حد جاری گردد احتمال دارد بدن او کشف شود. ضمنا باید لباس او را محکم بر بدنش بست تا بخوبی بدن او را بپوشاند. شافعی در این باره گوید: متصدی پوشاندن چنین زنی باید زن دیگری باشد که لباس او را بر بدنش محکم ببندد ...

اما خصوصیات ضرب تعزیری: جایز است در این مورد از عصا و تازیانه ای که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۲۶

گره های آن شکسته و از بین رفته استفاده شود و چنانکه گذشت نباید شدت ضربات منجر به ایجاد خونریزی در بدن مجرم گردد و ضربات در اجراء حد باید به تمام اعضای بدن، بجز اعضایی که جایز نیست بر آنها ضربه زد، اصابت کند تا بدین ترتیب هر عضو بهره خود را از ضربات ببرد. و نباید همه ضربات را تنها بر قسمتی از بدن جاری نمود.

ولی در ضرب تعزیری اختلاف شده است. غالب علمای شافعی آن را جاری مجرای حد در تقسیم آن به تمام اعضای بدن دانسته اند. ولی عبد اللّه زبیری فرود آوردن همه ضربات تعزیری را به یک موضع از بدن روا شمرده است.

جایز است در هنگام تعزیر فرد را برهنه کنند، بجز مقداری که با آن عورت خود را می پوشاند و اگر دست از ارتکاب اعمال زشت خود برنداشت او را در میان مردم با رسوایی بگردانند و گناهش را اعلام کنند. همچنین می توانند موهای متخلف را بتراشند اما نباید ریش او را بتراشند و در اینکه آیا می توان صورت مجرم را سیاه کرد

یـا نه اختلاف شـده ولی اکثر علمـا آن را جایز دانسـته انـد. همچنین نقل شـده است که امرا و حکام سابق متخلف را به عنوان مجازات، وارونه بر چارپا می نشانده اند «۱».

همچنین در تعزیر جـایز است متخلف را به صورت زنـده به صـلیب کشـند امـا نبایـد او را از خوردن و آشامیـدن و نیز از وضـو گرفتن برای نماز بازدارند و متخلف باید در

---

(۱)- از باب مطایبه هم که شده بد نیست در اینجا به عنوان شاهد مثال به داستان نفطویه اشاره کنیم. لا بد آقایان این داستان را شنیده اند، نقل می کنند که نفطویه ادیب بصـره بوده و روی اعراب و تلفظ کلمات خیلی حساس بوده، یک روز در شهر بصره می گذشته چشمش به در خانه یکی از بزرگان شهر می افتد که «بسم اللّه» سر در آن غلط نوشته شده بود و اعراب ضمه، روی هاء اللّه گذاشـته بودنـد، بسـیار ناراحت می شود و می گوید در شـهری که من هسـتم اینگونه غلطهای فاحش نوشـته می شود! بالاخره درب خانه را می زند و به صاحب خانه می گوید این بسم اللّه شـما غلط است باید به کسر نوشته شود، صاحب خانه به حرف او اعتنائی نمی کند، نفطویه هر روز که به درس می رفته تا چشـمش به این بسم اللّه می افتاده ناراحت می شده است، تا اینکه بالاخره یک شب نردبانی بر می دارد و می رود بسم اللّه را درست کنـد، در همان حال به عنوان سارق او را دسـتگیر می کننـد، فردای آن روز بصورت وارونه سوار الاغش می کننـد تا در شـهر بگرداننـد، نوشـته ای به گردن او آویزان می کننـد که روی آن نوشته شده بود: هذا نفطویه اراد ان یسرق. قاف یسرق را

به غلط به ضـمه نوشته بودند او اظهار بی تابی و ناراحتی می کرد و همانگونه که او را در شهر می گرداندند فریاد می زد: آی مردم این غلط است که نوشـته اند «ان یسـرق» به فتح قاف درست است، ان ناصـبه نصب می دهد**!** اعراب این را درست کنید**!!** (الف- م، جلسه ۲۳۱ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۲۷

این مـدت به اشـاره نماز گزارد و پس از آزاد شـدن نماز خود را اعاده نمایـد و بایـد توجه داشت که به صـلیب کشـیدن مجرم بیش از سه روز به طول نینجامد» «۱».

ماوردی در کتاب احکام السلطانیه می نویسد:

«در ضـرب تعزیری می توان بـا عصـا و تازیانه ای که گره هایش از بین رفته ماننـد حـد، اجرای تعزیر نمود. و در مورد تعزیر با شلاقی که گره های آن از بین نرفته، اختلاف شده است. زبیری انجام آن را جایز می داند، اگر چه نحوه ضـرب تعزیری از حد هم تجـاوز کنـد. همچنین او اجرای ضـربات در تعزیر را تـا حـدی که منجر به خونریزی شود، جـایز دانسـته است. اکثر علمـای شـافعی به ممنوعیت اجرای تعزیر با تازیانه ای که گره هایش از بین نرفته، معتقـد می باشـند. به این دلیل که ضـرب در حـدود شدیدتر و سـخت تر از ضـرب در تعزیرات است و در ضـربات حد، استعمال تازیانه گره دار ممنوع است، پس بطریق اولی این کار در تعزیرات نیز ممنوع است، همچنین ضـربات تعزیر نبایـد به اندازه ای باشد که بدن را زخم نماید. و ضـربات در حد باید بر تمام اعضای بـدن اصابت کنـد بجز مواضع حساسـی که بایـد از ضـربه زدن بر آنها خودداری کرد تا بـدین ترتیب هر عضـو نصیب خود را از اجرای حد

برخوردار شود و جایز نیست که همه ضربات را بر یک قسمت از بدن متوجه کرد.

در ضرب تعزیری اختلاف شده است. اکثر علمای شافعی آن را جاری مجرای ضرب در حد، از نظر تقسیم آن بر تمام بدن و ممنوعیت جاری کردن همه ضربات در یک قسمت از بدن محسوب نموده اند، لکن «زبیری» با آنان مخالفت کرده و اجرای ضرب در یک قسمت از بدن را اجازه داده و استدلال کرده است که- چون در تعزیر حاکم می تواند همه آن را اجراء نکند- اگر بتوان اجرای ضربات را از تمام قسمتهای بدن اسقاط کرد پس می توان آن را از بعضی از اعضای بدن هم اسقاط نمود، بخلاف حد- که حاکم نه در همه آن و نه در بعض آن اختیار اسقاط ندارد- همچنین می توان متخلف را در حالی که زنده است بر صلیب آویخت. زیرا پیامبر مردی را بر کوهی به اسم «ابو ناب» بر صلیب کشید. ولی نباید متخلف را در آن حالت از خوردن، آشامیدن و نیز از وضو گرفتن برای نماز منع نمود و مجرم باید در آن موقعیت نماز خود را به اشاره بخواند و چون از آن حالت رها شد نمازهای خوانده شده خود را اعاده کند و نباید او را

---

(۱)- معالم القربه/ ۱۸۴- ۱۸۵ و ۱۹۳- ۱۹۴ (چاپ مصر ۲۷۷- ۲۷۸ و ۲۸۷).

بیش از سه روز به صلیب بیاویزند می توان متخلف را در اجرای تعزیر برهنه کرد به جز آن مقداری که به وسیله آن عورت خود را می پوشاند و اگر متخلف دست از تکرار جرم برنداشت باید در میان مردم

رسوا گردد و گناه او را اعلام نمایند. همچنین می توان به عنوان تعزیر موی سر او را تراشید ولی این کار در مورد تراشیدن ریش او جایز نمی باشد. در سیاه کردن روی متخلفان به عنوان تعزیر اختلاف شده، بسیاری از علما آن را تجویز کرده، عده اندکی نیز آن را جایز ندانسته اند» «۱».

البته مخفی نماند که اقامه دلیل بر برخی از مطالبی که در این عبارات آمده مشکل است و اکثر مواردی که ذکر شده جنبه استحسانی دارد، برخی از آنها نیز با مضامین روایاتی که قبلا نقل شد مخالفت دارد. در هر حال در تمامی این موارد احتیاط بهتر می باشد و طریق آن نیز روشن است.

جهت یازدهم: بازگشت به آغاز سخن:

پیش از این در آغاز بحث تعزیرات از کتاب مبسوط نقل شد که هر کس مرتکب معصیتی گردد که مستوجب اجرای حد نباشد، تعزیر می گردد «۲». همچنین در همانجا از کتابهای شرایع و قواعد نقل کردیم که هر کس مرتکب فعل حرامی گردید یا از انجام امر واجبی سرباز زد بر امام است که او را به میزانی که به حد نرسد، تعزیر نماید «۳».

این تعریف کلی است که علمای شیعی و سنی هر یک بر طبق آن فتوا داده و سپس برای شرح و بسط آن مثالهایی ذکر کرده اند. از جمله کسانی که مثالها و مصادیق فراوانی برای این تعریف ذکر کرده «ابو صلاح حلبی» یکی از اعاظم فقهای شیعه (متوفی ۴۴۷ ه) است که در اینجا گفتار او به عنوان تکمله ای در بحث تعزیرات شرعی نقل

---

(۱)- احکام سلطانیه ۲۳۸- ۲۳۹.

(۲)- مبسوط ۸/ ۶۹.

(۳)- شرایع ۴/ ۱۶۸ و قواعد ۲/ ۲۶۲.

می شود. وی در کتاب خود موسوم به کافی می نویسد:

«تعزیر تادیبی است که خداونـد آن را لازم شـمرده و به واسـطه اجرای آن جلوی فرد تعزیر شونده (مجرم) و افراد مکلف دیگر گرفته می شود و سـبب اسـتحقاق تعزیر اخلال در انجام واجبات و انتشار اعمال قبیحی است که هیچ حدی از جانب شرع برای آن در نظر گرفته نشده. حکم اجرای تعزیر با دو مرتبه اقرار یا شهادت دو نفر عادل واجب می شود.

از جمله موارد تعزیر، اخلال در برخی از واجبات عقلی است همچون رد امانت، قضای دین، یا فرایض شـرعی دیگری همچون نماز، زکات، روزه، حج و ... نیز دیگر فرایض مبتدئه (بدون سـبب و شـرط) و مسـببه (واجبی که به سـبب و شـرطی واجب می شود) و مشترطه، که در اینگونه موارد حـاکم اسـلامی بایـد مجرم را به وسـیله ای که او و دیگران را از خطا بازمی دارد تأدیب نموده و با توسل به آن او و دیگران را به انجام واجبات وادار نماید.

از جمله موارد دیگر تعزیر آنست که فرد، مرتکب برخی از افعـال قبیـح و گنـاه آلود گردد، که این افعال خود بر دو نوع است: دسته ای از آنها مانند: وجود مرد و زنی است در زیر یک پوشش یا یک خانه بدون آنکه در میان آنها خویشتن داری و تحفظ رعایت گردد و یاماننـد آنکه آن دو به یکدیگر بچسـبند یا همدیگر را ببوسـند و دست به اعمالی بالاتر از آن بزنند که در این صورت بر حسب صـلاحدید حاکم جامعه، از ۱۰ ضربه تا ۹۹ ضـربه تعزیر می گردند، همین حکم درباره دو مردی که در زیر یک پوشش به صورت برهنه باشند

یا دو زنی که بدین گونه باشند و یا یک مرد و یک بچه که در یک خانه و یا در زیر یک پتو باشند، به شرطی که در تمام موارد ذکر شده ریبه و انگیزه شیطانی وجود داشته باشد و یا آنها مرتکب اعمال دیگری همچون چسبیدن و بوسیدن یکدیگر گردند نیز صادق است.

همچنین کودکی که با او لواط شده و نیز ناقص العقل و دو بچه ای که با هم لواط کرده باشند و یا دو دختر بچه ای که از یکدیگر بهره جنسی برده اند و کودکی که با زن، بازی (جنسی) کند و کودک و دختربچه ای که با هم باشند و زن روانی که مورد تجاوز قرار گرفته و کنیزی که مدعی است خانم مالك او او را به انجام عمل سحق (آلت تناسلی یکدیگر را بهم مالیدن) واداشته و نیز برده مفعولی که مدعی است مرد مالک او او را وادار به انجام عمل لواط کرده، تعزیر می شوند. مالک کنیز هنگامی که وی را بر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۳۰

فحشاء واداشته باشد تعزیر می گردد و بر کنیز نیز حد جاری می کنند. (ظاهرا: بر کنیز حد جاری نمی کنند، صحیح باشد) و هر کس که خود کمتر از چهار مرتبه بر عمل زنا یا لواط یا سحق اقرار کند و از آن برنگردد تعزیر می شود. همچنین آن کس که دو مرتبه اقرار کرد یا دو شاهد بر وطی او در خارج از فرج گواهی دادند تعزیر می گردد.

و کسی که کنیزی را که بالاشتراک خریده یا غنیمت گرفته شده و یا کنیز مکاتبه ای را که برخی از او آزاد شده، وطی نماید تعزیر

می شود. و حکم کسی که دیگری را با شبهه نکاح وطی کند نیز چنین است. همچنین بر کسی که دختر بکری را با انگشت بکارتش را از بین برده باشد، تعزیر می کنند و باید مهر المثل آن دختر را نیز بپردازد و نیز اگر کسی با دست خود استمنا کند یا چارپایی را وطی نماید یا آنکه پس از مرگ کسانی که به او حلال بوده نظیر زن یا کنیز خود با آنها مجامعت کند و یا با برخی از محرمات مباشرت جنسی که موجب حد نشود نماید مورد تعزیر قرار می گیرد.

اگر کسی دیگری را با کلمات و عباراتی که گویای اتهام به زنا یا لواط است مورد تعرض و خطاب قرار دهد، مثلا به او بگوید ولد الزنا یا بگوید ولد الحیض یا ولد خبیث باید تعزیر گردد. همچنین اگر دیگری را متهم به وطی چهارپا کند و یا به او تهمت استمنا، سرقت، قیادت، شرب خمر، اکل حرام یا دروغگویی وارد کند و یا به زنی اتهام سحق ببندد، باید فرد متهم کننده مورد تعزیر قرار گیرد. همچنین اگر کسی، دیگری را با گفتن الفاظی همچون سفله- پست- ساقط- بی آبرو- سفیه، احمق، فاسق، مجرم، کافر، تارك الصلاه و روزه خوار مورد استهزا قرار دهد، در صورتی که افراد مورد اتهام و استهزا به آن صفات مشهور نباشند، باید فرد استهزاء‌کننده را تعزیر کنند.

اما اگر افرادی که مورد استهزاء قرار گرفته اند، بدانچه به آن نسبت داده شده اند شهرت داشته باشند، مانند کسانی که به صورت آشکار شراب یا فقاع می نوشند یا علنا به فروش آنها اشتغال دارند و یا کسی که با عود و ابزار و

آلات دیگر موسیقی سروکار دارد، یا نماز نمی خواند و یا روزه می خورد بر کسی که آنها را بدین صفات استهزاء کرده و نیز بر کسی که آنها را با اوصافی نظیر فاسق ساقط، مجرم و یا عاصی مسخره کرده، اقامه تعزیر نمی شود همچنین اگر کسی خود به عمل زنا یا لواط اعتراف کرده باشد بر کسی که به او گفته زانی یا لواط کار تعزیر اجرا نمی گردد.

اگر دو فرد عاقل به هم تهمت بزنند باید هر دو تعزیر شوند. همچنین اگر مرد مسلمان و آزاد و یا زن مسلمان و آزاد، بنده یا کنیز یا مردی ذمی یا زنی ذمی یا بچه یا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۳۱

مردی دیوانه و یا زنی دیوانه را مورد تهمت قرار دهند باید تعزیر گردند. همچنین اگر بنده ها یا کنیزها و یا اهل کتاب یکدیگر را مورد اتهام و ناروا قرار دهند، باید تعزیر شوند.

اگر مسلمان یا کافری، شخص دیگری را به صفت یا عملی که بدان معروف بوده و خود شخص متهم نیز بر انجام چنین کاری از قبیل کفر و یا فسق معترف است، متهم نمایند تعزیر بر آنها اقامه نمی گردد، بلکه مسلمان در این حالت خداوند را نیز عبادت کرده است.

اگر مسلمانی به عیب جویی از نقایص بدنی همچون کوری، لنگی، جنون، جذام و برص در دیگران پرداخت، تعزیر می شود و اگر کافری دست به چنین کاری بزند مجازات می گردد، ولی اگر مسلمانی به عیب جویی از نقایص بدنی کافری پرداخت تعزیر نمی شود. اگر یک تن عده ای را با یک لفظ که مستوجب تعزیر است، مورد تعرض قرار دهد و یا به هر یک چیزی

بگوید بنا بر طریقی که در قذف گفته شد، بر وی تعزیر اقامه می شود. اگر مرد به فرزند یا غلام و یا کنیزش اتهام وارد کند، تعزیر می شود.

اگر کسی مالی را سرقت کند که بخاطر فقدان برخی از شروط مستوجب قطع دست نباشد، باید تعزیر شود، مانند دزدی بنده از مولایش، فرزند از پدرش، واجب النفقه از کسی که پرداخت نفقه بر عهده اوست، شریک از شریک دیگر، کسی که برای اولین بار دزدی می کند، هر چه که از یک چهارم دینار کمتر باشد مقداری که از ربع دینار بیشتر بوده ولی حفاظ مورد اجازه نداشته (ظاهرا: حفاظ نداشته، یا حفاظ داشته ولی اجازه ورود داشته) یا حفاظ داشته ولی از آنجا بیرون نبرده، یا دزدی از مالی که مشترک است مانند دزدی غنیمت جنگ یا دزدی از راه اختلاس و حیله، یا گیج کردن طرف معامله، یا دزدی از راه کم فروشی، که در همه این موارد علاوه بر تعزیر آنچه را که گرفته بازگردانده می شود. و بخاطر هر چیزی نظیر: خوردن، آشامیدن، خرید، فروش، تعلم، علم، نظر، سعی، تهدید، گوش دادن، اجیر شدن، اجیر گرفتن، امر یا نهی، اگر بصورت قبیح و در جهت خلاف شرع باشد باید مجرم تعزیر گردد.

کسی که مرتکب عملی شده و مستوجب تعزیر است، اگر عاقل (در نسخه ای عامل) باشد و در روز یا شب بزرگ و محترمی همچون جمعه، عید، روز ماه رمضان یا شب آن، یا در مکان محترمی همچون مسجد الحرام یا مسجد الرسول (ص) یا مسجد کوفه یا در

بعضی از مشاهد ائمه (ع) یا مسجد جامع و

یا مسجد محل دست به ارتکاب چنین کاری زده باشد، در هنگام اجرای تعزیر، بر او سخت می گیرند و اگر کاری که مجرم مرتکب شده مستحق اجرای حد باشد، تعزیر سختی نیز بخاطر حرمت زمان و مکان بر حد او افزوده می شود.

اگر کسی که با اقرار خود اجرای تادیب بر او واجب شده از اقرارش برگردد و یا پیش از آنکه او را نزد حاکم حاضر کنند از عمل خود توبه کند و آن جرم نیز در زمره حقوق الهی بوده باشد، وجوب اقامه تادیب بر او ساقط می گردد. ولی اگر جرم انجام شده، در خصوص حقوق مردم بوده باشد، توبه و یا رجوع مجرم از اقرار تاثیری در ساقط شدن تادیب از او ندارد. و بخشیدن او مربوط به نظر صاحب حق است.

مقدار ضربات در تعزیر گناهانی که با قذف- اتهام زنا و لواط به کسی زدن- مناسبت دارد، مانند تعریض (گوشه و کنایه زدن)، مسخره کردن و یا لقب نهادن بر دیگران از سه تا هفتاد و نه ضربه است و مقدار تعزیر در گناهان دیگر از سه تا نود و نه ضربه است. این مقدار بر کسی جاری می گردد که عالم بوده یا توانایی کسب آگاهی را داشته و با قصد، مرتکب این جرم شده باشد. بنابراین کسی که سهوا مرتکب این فعل شده، یا کودکی که قصد او صحیح نیست، یا دیوانه همیشگی در صورت ارتکاب اعمال فوق تعزیر نمی شوند. و اگر مجرم پس از تعزیر، مجددا مرتکب خلافی شد برای بار دوم، سوم و چهارم مورد تعزیر قرار می گیرد، و او را وادار می کنند تا از کردار خود توبه کند

و اگر پس از توبه از نو مرتکب جرمی شد و بر آن اصرار کرد او را باید به بدترین وجه کشت» «۱».

سخن ابو صلاح در کافی، در این باره به پایان رسید و ما به خاطر جامعیت آن با وجود طولانی بودن، تمام آن را نقل کردیم.

جهت دوازدهم: اشاره به برخی از تفاوتهای حد و تعزیر:

محقق حلی در آغاز باب حدود از کتاب شرایع گوید:

---

(۱)- کافی ابو الصلاح/ ۴۱۶- ۴۲۰.

«هر مجازاتی را که مقدار آن تعیین شده حد و آن مجازاتی را که چنین نباشد تعزیر نامند» «۱».

ممکن است بر تعریف اول (حد) به خاطر عدم مانعیت آن و بر تعریف دوم (تعزیر) به خاطر عدم جامعیت آن ایراد گرفته شود. زیرا تمام انواع قصاص و دیات علی رغم آنکه مقدار آنها مشخص شده حد نامیده نمی شوند و از طرفی در برخی از مجازات ها، با وجود آنکه مقدار آنها تعیین شده تعزیر نام گرفته اند مانند کلیه کفارات، و عقوبت وطی زن روزه دار یا حایض و نظایر آن.

شاید بتوان در مورد اول چنین پاسخ داد که اگر در مورد حدود قید حق اللّه را اضافه کنیم، قصاص و دیات از این تعریف خارج می شود و در مورد دوم اگر تعریف را با کلمه «غالبا» همراه آوریم شامل تعزیراتی که مقدار آنها مشخص شده نیز می گردد.

چنانکه در برخی از عبارات نقل شده از علما این قید به کار رفته بود. اما با این وصف، ذکر حد قذف، مورد اول را دچار ایراد می کند، چرا که مجازات قذف، با وجود اینکه جزو «حق الناس» می باشد ولی از سوی علماء بدون هیچ اشکالی، جزو حدود شمرده شده است. مضافا بر

آنکه هنوز اشکال در کفارات به قوت خود باقی است- زیرا با اینکه مقدار کفارات تعیین شده، ولی معمولاـ آنها را جزء تعزیرات حساب می کنند- در تعریف دوم هم بخاطر تداخل میزان حد و تعزیر نیز ایراد و اشکال بوجود می آید.

شهید اول در کتاب القواعد و الفوائد می فرماید:

«فایده: میان حد و تعزیر از ده جهت اختلاف وجود دارد:

اول: مقدار تعزیر در طرف قلت آن مشخص نشده بلکه در طرف کثرت آن مشخص شده و آن به اینست که به اندازه مقدار تعیین شده در حد نرسد. البته بسیاری از علمای عامه بیشتر شدن مقدار تعزیر را از حد جایز دانسته اند. مستند آنها در این باره روایتی است از «عمر»، بدین گونه که وی مردی را به خاطر آنکه نامه ای جعل کرده و نقش مهری مانند مهر عمر بر آن زده بود شلاق زد. چون عده ای در نزد وی به شفاعت از آن

---

(۱)- شرایع ۴/ ۱۴۷.

متخلف برخاستند «عمر» به آنان گفت: آیا مرا به رسوایی افکنده و من وی را فراموش کنم؟ سپس صد ضربه دیگر بر او زد و پس از آن نیز صد ضربه دیگر بر او جاری ساخت.

دوم: فرد آزاد و بنده در برابر اجرای تعزیر یکسانند.

سوم: تعزیر بر خلاف حد، بسته به بزرگی و کوچکی گناه است. زیرا در اجرای حد مسمای فعل کفایت می کند، لذا در قطع دست، فرقی بین سرقت یک ربع دینار با سرقت یک کیسه زر و یا تفاوتی بین نوشیدن یک قطره شراب با نوشیدن خمره ای از آن نیست، با این که اختلاف مفاسد بین آن دو بسیار است.

چهارم:

تعزیر تابع عمل مفسده آمیز است هر چند که آن عمل معصیت به شمار نیاید مانند تادیب کودکان، چهارپایان و دیوانگان که به خاطر مصلحت آنان انجام می گیرد. بعضی از علما به این قسم، نام تادیب داده اند. اما حنفی ها به علت نوشیدن شراب خرما گرچه مست کننده نباشد حد بر آنان اجراء می شود [با اینکه به فتوای ابو حنیفه اگر شراب کم نوشیده شد و مستی نیاورد حرام نیست] زیرا پیروی ایشان از امامشان ابو حنیفه غلط و فاسد است. برای آنکه این حکم ابی حنیفه منافات دارد با نصوصی که ما در دست داریم مثل این روایت: «آنچه مقدار زیاد آن مسکر است مقدار کم آن هم حرام می باشد» «۱».

و هم با قیاس جلی مورد قبول اهل تسنن- زیرا طبق چنین قیاسی باید شراب، هر چند مست کننده نباشد حرام باشد- و گواهی و شهادت حنفی نیز بخاطر این فسق یعنی نوشیدن شراب مورد پذیرش قرار نمی گیرد.

پنجم: اگر معصیت انجام شده، کوچک باشد تعزیر هم ناچیز خواهد بود در حدی که می توان گفت تاثیری بر متخلف ندارد. تا جائی که گفته شده در این موارد تعزیر نیست زیرا اندک آن بی فایده است و زیاد آن جایز نیست.

ششم: حکم اجرای تعزیر با احراز توبه ساقط می شود و در خصوص اثبات این حکم درباره برخی از حدود، اختلاف شده و ظاهر آن است که اجرای حدود در صورتی با توبه ساقط می گردد که تا آن لحظه بینه ای اقامه نشده باشد.

هفتم: در اجرای تعزیر، به خاطر تنوع مجازاتها در این باب، حاکم در انتخاب

---

(۱)- ما اسکر کثیره فقلیله حرام. (وسائل ۱۷/ ۲۲۲، ابواب اشربه محرمه، باب ۱، حدیث ۵).

هر یک از موارد مخیر است در حالی که در اجرای حدود، به جز اجرای حد محاربه، تخییری برای حاکم نیست.

هشتم: مقدار تعزیر با نگرش به حال فاعل، مفعول و جرم انجام شده، تغییر می کند در حالی که در حدود اینگونه نیست.

نهم: اگر نوع مجازاتها در هر شهر و سرزمینی مختلف باشد، عادت و رسوم آن شهر باید رعایت گردد.

دهم: تعزیر یا به خاطر نقض «حق اللّه» است مانند دروغگویی و یا به خاطر نقض حق الناس محض است مثل دشنام دادن و یا به خاطر جرمی است که در آن هم حق الهی و هم حق مردم نقض شده مانند دشنام دادن به مردگان خوشنام و صالح. در حالی که نمی توان حد را یک بار به عنوان حق اللّه و دیگر بار به عنوان حق الناس اجرا کرد. بلکه اجرای تمام حدود به خاطر حق اللّه بوده به جز حد قذف که در آن اختلاف شده است» «۱».

فاضل سیوری گوید:

«به نظر من در مورد آخر- قذف- اشکالی وجود دارد زیرا نمی توان اجرای تعزیر را محضا برای حق الناس دانست. چون خداوند به تعظیم و بزرگداشت حرمت مؤمن فرمان داده و اهانت به او را تحریم کرده است. بنابراین اگر کسی خلاف این فرمان عمل کند مستحق تعزیر می گردد» «۲».

بر این پایه، شهید اول نیز هم عقیده محقق و علامه و کسانی است که با آنان هم نظرند، یعنی عدم بلوغ تعزیر به مقدار حد را معتبر دانسته است. همچنین وی به روایاتی که مقدار تعزیر را ده ضربه یا ده ضربه و اندی می دانند توجهی نکرده و شاید

این اخبار را بر تادیب یا ارشاد به بعضی درجات تعزیر یا ذکر آن موارد را از باب مثال می دانسته است و آنچه ایشان به حنفی ها نسبت داده، با قواعد و اصول رایج موافقت ندارند «۳». البته در

---

(۱)- القواعد و الفوائد ۲/ ۱۴۲- ۱۴۴.

(۲)- نضد القواعد/ ۴۷۳.

(۳)- زیرا اگر شخص پیرو ابو حنیفه جاهل قاصر باشد نه مقصر و به خیال خود، از حق پیروی می کند هر چند تقلید او فاسد است ولی وجهی برای اجراء حد بر افعال او که از روی ناآگاهی و قصور بوده وجود ندارد.

(مقرر)

برخی از مواردی که شهید نقل کرده، مناقشاتی صورت گرفته و نیز چنانکه قبلا هم گفتیم، بین حد و تعزیر تفاوتهای دیگری نیز ذکر شده که می توانید به مباحث قبلی مراجعه کنید.

ماوردی در احکام سلطانیّه بین حد و تعزیر از سه جهت فرق گذاشته است، وی می گوید:

«تعزیر از سه جهت با حدود تفاوت دارد:

اولا: تعزیر تادیبی افراد متشخص و آبرومند سبکتر و کمتر از تعزیر متخلفانی است که چنین نیستند. زیرا پیامبر (ص) فرمود: از لغزشهای افراد متشخص درگذرید. بنابراین تعزیر بر حسب مراتب و شئون افراد، درجه بندی می گردد ولی در اجرای حدود شرعی هیچ گونه تفاوتی بین مردم وجود ندارد. با توجه به نکته ذکر شده تعزیر کسی که صاحب شان و ارزش اجتماعی بوده با اعراض از او انجام می شود. در حالی که کسی که پایین تر از اوست با درشتی و سختگیری نسبت به وی تعزیر می گردد. و تعزیر فردی که از نظر منزلت در مرتبه پایین تر از قبلی قرار دارد با گفتار خشن و استخفاف، تا حدی

که به قـذف و سب و دشـنام نرسـد صورت می پذیرد. پس در مورد کسانی که در مرتبه پایین تری جای دارند با حبس کردن آنـان، اجرای تعزیر می شود، و این افراد را بر حسب نوع گنـاه و لغزشـی که مرتکب آن شـده انـد در زنـدان نگـاه می دارنـد. ممکن است بعضی از آنان یک روز و برخی دیگر بیش از یک روز، تا مدت زمانی مشخص، در حبس باقی بمانند.

ابو عبـد اللّه زبیری از علمـای شافعی در این باره می گویـد: منتهای مـدت حبس برای برائت از جرم و کشف آن چنـد ماه (در معالم القربه یک ماه ذکر شده) و برای تادیب شـش ماه است. سـپس در مورد کسانی که در مراتب پایین تری از افراد قبل قرار دارنـد بـا توجه به کثرت گناهـان آنـان و نیز با عنایت به امکان کشـش و میل دیگران به انجام چنان جرایمی، و ایجاد خسارت برای مردم، با تبعیـد و دور ساختن آنان از محل جرم تعزیر جاری می شود ... سـپس در مورد کسانی که در مرتبه پایین تری از گروه قبل جای دارنـد، بر حسب نوع جرم، با زدن تعزیر می گردنـد. که مقـدار زدن متناسب با تاثیر جرم و میزان بازدارنـدگی وی از تکرار گناه صورت می گیرد.

ثانیا: در حدود، عفو متخلف یا شفاعت از او جایی ندارد اما در تعزیر، حاکم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص: ۶۳۷

می توانـد متخلف را مورد عفو قرار دهـد و شـفاعت افراد را دربـاره او بپـذیرد. اگر تعزیر به خـاطر حق حکومت و اصـلاح فرد انجام می پذیرد و اجرای آن ربطی به احقاق حقی از حقوق مردم ندارد، حاکم می تواند بنا به تشخیص خود متخلف را

عفو و یا تعزیر نمایـد و نیز می توانـد به درخواست کسـی که شـفاعت از مجرم می کنـد پاسخ مثبت دهد. در این باره از پیامبر (ص) روایت شـده که فرمود: «نزد من از متخلفان شـفاعت کنیـد و خـدا هم هر آنچه را که خواهـد بر زبان پیامبرش جاری می سـازد». ولی اگر اجرای تعزیر مربوط به احقـاق حقی از حقوق مردم باشـد مثـل تعزیر به خاطر دشـنام و زد و خورد، عفو جایی نـدارد. زیرا در اینگونه موارد تعزیر از جهتی مربوط به حق مضـروب و فردی است که مورد ناسـزا قرار گرفته و از جانب دیگر مربوط به حق حکومت برای اصلاح و تهذیب متخلف است ...

ثالثـا: اگر متخلف در اجرای حـد از بین برود خون او هـدر است درحالی که در تعزیر، از بین رفتن متخلف موجب ضـمان می گردد» «۱».

آنچه ماوردی درباره جایز نبودن عفو در حـدود ذکر کرده با آنچه ما در جهت دهم بحث عنوان کردیم- که امام می توانـد از اجرای حـدود چشم پوشـی کنـد مشـروط بر آنکه ثبوت خلاف با اقرار مجرم باشـد- نه بوسـیله بینه- و خود از کرده اش اظهار نـدامت کنـد- منافـات دارد. البته آنچه ایشـان دربـاره جـایز بـودن عفو امـام در تعزیرات ذکر کرده مشـروط بر اینکه امـام عفو متخلف را صـلاح بدانـد و بخشـیدن وی موجب تجری متخلف نگردد مطلب صـحیحی است، که مباحث آن به تفصـیل از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

---

(۱)- احکام سلطانیه/ ۲۳۶- ۲۳۸.

جلد چهارم

اجازه نامه مؤلف محترم دامت برکاته، برای چاپ:

باسمه تعالی محضر مبارک استاد بزرگوار فقیه عالیقدر آیه اللّه العظمی منتظر دام عزه

پس از سلام و آرزوی توفیق و عمر پربرکت برای حضرتعالی.

کتاب پرارزش و ماندگار «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه

الدوله الاسلامیه» که توسط حضرتعالی نگارش یافته و تدریس شده است و از مدتی پیش با اجازه و زیر نظر حضرتعالی ترجمه آن آغاز گردیده بود، اکنون تحت عنوان «مبانی فقهی حکومت اسلامی» آماده چاپ و نشر گردیده که مستدعی است در صورت صلاحدید اجازه چاپ و نشر آن را صادر فرمائید.

در تنظیم این مجموعه همواره تلاش بر این بوده که با توجه به فنی بودن مباحث، مطالب کتاب روان و قابل استفاده برای عموم، ترجمه و تقریر شود و برای حصول اطمینان بیشتر از چند نفر فضلا، درخواست شد مجددا متن آن را با متن عربی مورد تطبیق قرار دهند، و نیز طبق راهنمائی حضرتعالی، مطالب افاضه شده در جلسات درس که در متن عربی کتاب نیامده و توضیح برخی اصطلاحات، و یادآوری برخی نکات در پاورقی درج گردیده تا ضمن جامعیت کتاب از متن متمایز باشد.

ادام اللّه ظلکم الوارف

ابو الفضل شکوری- محمود صلواتی

بسْم اللّه الرَّحْمن الرَّحیم حجج اسلام آقایان صلواتی و شکوری دامت افاضاتهما ضمن تقدیر از خدمات علمی و فرهنگی شما انتشار و ترجمه کتاب مانعی ندارد. خداوند به من و شما توفیق خدمت به اسلام و مسلمین عنایت فرماید. و السلام علیکم و رحمه اللّه.

۲۸/ ۹/ ۱۳۶۷ حسین علی منتظری نجف آبادی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷

یادداشت مترجم:

* اشاره ای به ریشه های انقلاب و زمینه سازان آن:

«انقلاب اسلامی ایران» یکی از ناب ترین پدیده های اجتماعی و تاریخی بود که با جانفشانیهای مردم مسلمان و پیشاهنگی روحانیت متعهد و شرکت همه اقشار مردم با رهبری آیه العظمی امام خمینی (قدس سرّه) و یاری فقها و عالمان هم فکر و هم سنگر او در ۲۲ بهمن ماه سال ۱۳۵۷

خورشیدی، در افق تاریخ کشور ما درخشیدن گرفت. البتّه این پدیده تاریخی مانند همه پدیده های تاریخی دیگر، خلق السّاعه نبود و ریشه های استواری در تاریخ گذشته و معاصر کشور اسلامی ما داشت.

حرکت سیاسی روحانیّت شیعه در ایران معاصر در واقع از زمان وقوع جنگ ایران و روس در زمان فتحعلی شاه و بدنبال آن با حکم تاریخی مجتهد مبارز و گمنام تاریخ ما مرحوم آیه اللّه میرزا مسیح تهرانی مبنی بر اشغال سفارت روس در تهران و تنبیه قانون شکنان روسی در ایران بویژه «گریبایدوف وزیر مختار» در رأس آنان بود. با این حرکت شاید برای نخستین بار قشر وسیعی از مردم و روحانیّت هم از حکومت مستبد ایران فاصله گرفتند و هم بر آغاز مبارزات ضد استعماری خود پای فشردند.

میرزا مسیح از ایران تبعید شد لکن اندیشه و حرکت او به عنوان یک الگوی الهام بخش در ذهن مردم مسلمان ایران باقی ماند.

در مراحل بعد بویژه در نهضت تحریم تنباکو، مبارزات ضد استبدادی و ضد استعماری روحانیّت بر محور اندیشه ها و موازین اسلامی، انجام و تشکل بیشتری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸

به خود گرفت و مرجع تقلید آن عصر مرحوم آیه اللّه میرزا محمد حسن شیرازی سمبل این حرکت گردید.

روشنگری و مبارزات علمای اعلام و قشر درس خوانده و آگاه جامعه بر ضد نظام استبدادی سلطنت مطلقه همچنان ادامه داشت تا اینکه بعد از قتل ناصر الدین شاه توسط یک طلبه به نام «میرزا رضا کرمانی» به تدریج مبارزات علما و مردم با سلطنت مطلقه اوج و جهت گیری بیشتری گرفت تا اینکه بالاخره با ورود مراجع تقلید نامداری همچون حضرات آیات آخوند ملا

محمـد کاظم خراسانی، حاجی میرزا حسـین نجل حاج میرزا خلیل تهرانی و ملّا عبد اللّه مازندرانی به صـحنه مبارزات در حوزه علمیه نجف و دیگر علمای بزرگ مقیم ایران مانند حاجی شـیخ فضل اللّه نوری، سـیّد محمد طباطبائی، سید عبد اللّه بهبهانی و دیگران مبـارزه ضـد استبدادی با الهام از اسـلام و به منظور ایجاد نظام عـدل و تأسـیس عـدالتخانه، به اوج خود رسـید. لکن با ورود چهره هـای نفـاق افکـن در قـالب افراد معمّم (ماننـد سـید حسن تقی زاده) و غیر معمّم (ماننـد حیـدر خـان عمـو اوغلـو و دیگران) و تلقین برنامه های انحرافی به انقلاب مشروطه، در صف واحد آن شکاف افتاد و رهبران بزرگی همچون حاجی شیخ فضـل اللّه نوری و غیره به بهـانه های واهی تیر اتّهام ضـدّیت با انقلاب مشـروطه خورده و از صـحنه طرد شدنـد. تا اینکه قضـیّه «مشروطه و مشروعه» پیش آمد و به شهادت مظلومانه آن مجتهد بزرگوار انجامید که انّا للّه و انّا اللّه راجعون.

در این برهه از تاریـخ انقلاب مشـروطه بود که همگان به نفوذ افکار اجنبی در آن و انحرافش از اهـداف اولیه پی بردنـد. لکن دشـمن برنـامه خـود را محکم و حسـاب شـده ریخته بود. چرا که بعـد از گـذشت چنـد سـال از عمر انقلاب بـا آن عظمت، با کودتای ۱۲۹۹ «رضـا خـان» کـذائی وارث انقلاب مشـروطه شـد. مبارزات مجتهـدین و علما و در رأس همه آنان آیه اللّه سـید حسن مـدرّس بـا نظـام کودتـا آغـاز گردیـد. لکن بـا خشونت سـرکوب شـد. و مردم نیز برای همیشه دل از «انقلاب مشـروطه» بریدند، و به مبارزات خود با رژیم فاسد پهلوی ادامه دادند که در این میان از علما

و مراجع تقلید بنامی همچون حضرات آیات سید یونس اردبیلی، حاج آقا حسین قمی، حاجی میرزا محمود آقا زاده خراسانی، سید ابو الحسن انگجی، حاج میرزا صادق آقا مجتهد تبریزی، حاج آقا نور اللّه اصفهانی، حاجی شیخ محمد تقی بافقی و دیگران می توان نام برد که با استبداد سلطنت مطلقه رضا خانی که در قالب باصطلاح «مشروطه» ادامه داشت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹

مبارزات زیادی انجام دادند.

بعد از گذشت این مراحل و با الهام از این تجارب گرانقدر بود که «نهضت نفت» با دخالت بزرگانی همچون آیه اللّه سید ابو القاسم کاشانی شکل گرفت و خیزشهای مسلحانه ای از نوع فدائیان اسلام در صحنه های مبارزاتی خودنمایی کردند.

تا اینکه بعد از رحلت مرجع تقلید نامدار شیعه حضرت آیه اللّه العظمی بروجردی ره قضیه تصویب لایحه انجمهای ایالتی ولایتی پیش آمد که از کانال باصطلاح قانون برنامه های اسلام زادیی را آغاز کرده بود. مبارزات علما و مراجع تقلید وقت با آن شروع شده و تقریبا به پیروزی رسید.

شاه معدوم با الهام از تئوریسین های آمریکائی برای جبران آن شکست، برنامه موسوم به «لوایح ششگانه»، «رفراندوم» و «انقلاب سفید» خود را آغاز کرد که مبارزه با آن نیز از حوزه علمیه قم آغاز گردید و در نهایت به قیام خونین ۱۵ خرداد (۱۲ محرّم) سال ۱۳۴۲ منجر گردید.

در طول این مبارزات بود که مرجعیّت امام خمینی نیز با تلاش یاران و شاگردان ممتاز او همچون آیه اللّه العظمی منتظری و غیره حتمیّت پیدا کرد، و «رهبری» مبارزه کاملا مشخّص و مشار با لبنان گردید.

هر چند که بعد از سرکوبی قیام ۱۵ خرداد، امام خمینی ره از ایران تبعید

شدنـد، لکن بـا حضور یـاران و همفکران او در جمع مردم مسـلمان ایران و با پیامهای ارسالی آن بزرگ، مبارزه همچنان ادامه پیدا کرد. هر چند که این مبارزه به بهای گزاف شـهادت گروهی و زجر و شکنجه دیدن گروه دیگری از عالمان اسلامی ادامه می یافت، لکن شـیرینی و حلاوت پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن ماه، همه آن تلخیها را زدود. و تبدیل به وجد و شـعف گردانید. بعد از پیروزی انقلاب اسـلامی، دشـمنان بسـیار کوشیدند که تجربه انقلاب مشروطه را تکرار کرده و انقلاب اسلامی را در سطح سران دچار تشتّت و تفرقه کنند، لکن فراست و هوشمندیهای مبذول شده از آن جلوگیری کرده است، و امید آنکه در آینده صفوف و قلوب صاحبان اصلی انقلاب اسلامی هر چه فشرده و به هم نزدیک شود تا دشمنان مأیوس شوند.

*** سخنی درباره کتاب حاضر و جایگاه آن در حفظ انقلاب:**

بعد از پیروزی انقلاب که «ولایت فقیه» به عنوان اساس و مجوز فکری نظام

مطرح شد، کتاب مسـتند و جامعی در تبیین مفهوم و مبانی آن وجود نداشت و نیاز به بررسی جامع در این زمینه محسوس بود. بطوری که هنوز هم تبیین مبانی و مسائل فقهی حکومت اسلامی بر محور ولایت فقیه از کارهای علمی بسیار ضروری و مهمّی است که هر روز نیاز بیشتری برای پرداختن به آن احساس می شود. انجام گسترده و همه جانبهٔ این مهمّ بر عهدهٔ فقهاء بزرگوار حوزه هـای علمیـهٔ اسـلامی است. هر چنـد که مسائل مربوط به مبحث ولایت فقیه و دیگر فروعات مربوط به شـئون حکومت و کیفیّت ادارهٔ جامعه بر پایهٔ قوانین اسلامی، در طول تاریخ فقه، بگونهٔ پراکنده در

ابواب مختلف فقه مورد بحث و یا مورد اشاره قرار گرفته است. لکن تا کنون بحث استدلالی جامعی که دربردارندهٔ همهٔ مبانی و مسائل این موضوع در یک کتاب باشد تدوین نیافته بود. نخستین بار حضرت امام خمینی (قدّس سره الشریف) مسأله ولایت فقیه را به عنوان تئوری تأسیس حکومت اسلامی بطور جدّی مطرح ساختند. و بر پایهٔ این نظریّه بود که حکومت اسلامی در ایران تأسیس یافت.

بحث تفصیلی ولایت فقیه و اثبات آن از طرق استدلالی و علمی جدیدتر و نیز تبیین شئون ولیّ فقیه و نظامات فقهی مربوط به چگونگی ادارهٔ جامعه اسلامی بر پایه قوانین فقه شیعه، از جمله امور مهمّی بود که استاد بزرگوار ما و یکی از یاران دیرین امام خمینی (قدّس سرّه)، یعنی حضرت آیه اللّه العظمی منتظری، بر عهده گرفته و طیّ بحثهای مستمر خود در حوزهٔ علمیّه قم عمده مباحث آن را تأسیس، مدوّن و مهذّب فرمودند.

او که یک فقیه و اصولی برجستهٔ برخاسته از مدرس و مکتب فقهی فقیه کم نظیر و نامدار شیعه حضرت آیه اللّه العظمی بروجردی قدّس سرّه بود، با تکیه بر موازین اصولی در طول چهار سال تدریس خود در سطح درس خارج (بالاترین سطح تحصیلی روحانیّون شیعه در حوزه ها) مباحث و مسائل مفصل این قسمت از فقه اهل بیت عصمت و طهارت را حلّاجی نموده و از این طریق علاوه بر تنویر افکار فضلاء حوزهٔ علمیّه و تربیت شاگردان زیاد، نتیجهٔ تحقیقات و تدریس خود را نیز در چهار جلد کتاب استدلالی مفصّل به زبان عربی و به نام «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه- پژوهشهائی دربارهٔ ولایت فقیه

و فقه حکومتی اسلام» شخصا نوشته و در اختیار جوامع اسلامی گذاشتند.

نگارندهٔ این سطور نیز از جمله استفاده کنندگان جلسات پرفیض آن درسها بودم و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۱

طبق سنّت دیرینهٔ رایج در حوزه های علمیّه «گزارش» آن درسها را که اصطلاحا (تقریرات) نامیده می شود می نوشتم. از آنجا که آگاهی داشتم که حضرت استاد حفظه اللّه شخصا آن مباحث را به عربی می نوشتند، تصمیم من بر این بود که بتدریج آن تقریرات را به فارسی آماده ساخته و منتشر کنم. در این بین اطلاع حاصل شد که فاضل محترم حجه الاسلام آقای محمود صلواتی نیز مشغول همین کار بوده و مقداری نیز از اوایل کتاب را آماده کرده اند.

لذا متن مفصّلی که توسط نگارنده دربارهٔ تاریخچهٔ فقه حکومتی اسلام و زندگینامهٔ علمی حضرت استاد حفظه اللّه نوشته شده بود در اختیار آقای صلواتی گذاشته شد تا در مقدّمه جلد اوّل ترجمه به نام «مبانی فقهی حکومت اسلامی» درج کنند و آن مقدمه در کتاب یاد شده، جلد اوّل از صفحه ۷ تا صفحه ۷۶ با حذف برخی قسمتها، توسّط مؤسّسه کیهان به چاپ رسیده است.

اکنون قسمت نخست از ترجمه های انجام گرفته توسّط این جانب همراه با برخی توضیحات و تعلیقات دربارهٔ «احکام و آداب زندانها» و نیز «احکام استخبارات» از نظر فقه اسلامی به خدمت خوانند گام محترم ارائه می گردد.

این بحث در واقع ترجمه فصل هفتم و فصل هشتم از کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدّوله الاسلامیه» می باشد که در جلد دوّم متن عربی چاپ شدهٔ آن از صفحهٔ ۴۲۱ تا صفحه ۵۹۱ مندرج است. در اینجا یادآوری می کنیم که قسمت نخست

این کتاب (احکام و آداب زندانها) چند سال قبل زیر نظر حضرت استاد دام ظله العالی توسط این جانب ترجمه و در روزنامه کیهان به صورت سلسله مقالات به چاپ رسیده است. قسمت دوم آن (احکام استخبارات) نیز در بهار سال ۱۳۶۶ ترجمه و به نظر استاد رسیده بود، لکن تا کنون در جایی به چاپ نرسیده است.

باید توّجه داشته باشیم که تا کنون مسائل فقهی مربوط به زندانها و اطلاعات در تاریخ فقه ما هرگز باین صورت آن هم توسّط یک فقیه و مجتهد جامع الشّرائط با رعایت موازین و اصول، نوشته نشده است، از این نظر کتاب حاضر منحصر به فرد و نمونه است. البته پیشتر آقای «وائلی» از دانشمندان سوریه کتابی به نام «احکام السّجون» نوشته اند که در جای خود سودمند است، لکن دارای این شرایط و ویژگیها نمی باشد.

در هر صورت محتوای این کتاب از سه قسمت تشکیل یافته است:

متن: متن کتاب بطور دقیق ترجمه نوشته شخص حضرت استاد می باشد که در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲

حدّ مقدور با رعایت امانت توسّط نگارنده به فارسی برگردانیده شده است. اگر افزودن مطلبی را در متن لازم دیده ام آن را در داخل کروشه [] قرار داده ایم که از سخنان حضرت استاد متمایز باشد.

حواشی: علاوه بر متن، مطالب فراوانی نیز در پابرگها آورده شده است که خود آن نیز دو قسمت است:

۱- یک دسته از مطالب حواشی از آن شخص حضرت استاد حفظه اللّه می باشد که آن را در متن کتاب ننوشته بودند. لکن در سر جلسات تدریس بیان فرموده اند. این موارد را با مشخص نمودن شمارۀ سری جلسات تدریس با افزودن

جملهٔ (از افاضات معظم له در جلسهٔ ... درس فقه) در پایان هر پاورقی علامت گذاری کرده ایم. مجموع این مطالب افزوده متجاوز از پنجاه مورد می باشد.

۲- دستهٔ دیگری از مطالب موجود در پابرگها نیز توضیحات و تعلیقاتی است که این جانب به عنوان «تقریر نویس» درسهای ایشان در پابرگ آورده و با افزودن کلمهٔ (مقرّر) در آخر آن، از مطالب حضرت استاد متمایز ساخته ایم که مجموع آن از اوّل تا آخر کتاب، حدود هفتاد مورد می باشد.

بیش از این مصدّع اوقات خوانندگان محترم نگردیده و آنان را به استفاده از مطالب کتاب دعوت می کنیم.

و آخر دعوانا ان الحمد للّه رب العالمین و الصلاه علی رسوله خاتم النبیّین و آله الطّاهرین.

قم- حوزهٔ علمیه: ابو الفضل شکوری

۳۰/ ۲/ ۱۳۶۸ خورشیدی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳

[تتمه بخش ششم (محدودهٔ ولایت و وظائف ولی فقیه/ حاکم اسلامی)]

فصل هفتم احکام و آداب اداره زندانها

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۵

بحث اوّل: مفهوم زندان از دیدگاه لغوی

باید توجه داشته باشیم که در زبان عربی واژه های زیاد و گوناگونی به معنی و مفهوم «زندان» دلالت دارند. مانند واژه های سجن، حبس، وقف، و ایقاف، حصر، اثبات، اقرار، امساك، و مانند اینها، لکن مشهورترین آنها همان دو واژهٔ نخستین یعنی «سجن» و «حبس» می باشند، روی همین جهت است اینك برخی از سخنان دانشمندان دانش لغت شناسی را دربارهٔ مفهوم این دو واژه نقل می کنیم:

۱- راغب در کتاب مفردات چنین گفته است:

«السِّجن: در زندان نگه داشتن. واژهٔ سجن به همین معنی در این آیه هم با فتحه و هم با کسرهٔ سین خوانده شده است: «رب السّجن أحبّ إلیّ ...»

پروردگارا زندان برای من دوست داشتنی تر از آن چیزی است که مرا به آن فرا می خوانند.

واژهٔ سجن به همان معنی در این دو آیه نیز بکار رفته است: «لَیَسْجُنُنَّهُ حَتّی حینٍ»، «وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیان» «۱».

---

(۱). مفردات/ ۲۳۰، آیه های سه گانه نیز به ترتیب از سورهٔ یوسف (۱۲) شماره های ۳۳، ۳۵، ۳۶ می باشند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶

۲- بازهم راغب گفته است:

«الحبس: مانع شدن از آمد و شد، چنانکه خداوند متعال فرموده:

«تَحْبسُونَهُما منْ بَعْد الصَّلاه ...» یعنی بعد از نماز از آمد و شد آن دو نفر وصیّ و شاهد مانع شوید تا سوگند یاد کنند که ...

و نیز حبس به معنای محلی که آب را در خود نگه می دارد، یعنی آب انبار هم گفته شده است.» «۲».

۳- در کتاب صحاح اللّغه گفته است:

سجن با کسرهٔ سین: زندان، السّجن با فتحهٔ سین مصدر و بمعنای زندانی کردن می باشد. سجنه نیز بمعنای حبسه است. یعنی او را بازداشت

کرد.» «۳».

۴- باز هم در صحاح یاد شده چنین آمده است:

«حبس: ضد تخلیه و گشودگی است. حبس و احتباس هر دو به یک معنی هستند و احتبس بمعنی خود را حبس نمود این واژه هم متعدی استعمال می شود و هم غیر متعدی.

تحبّس علی کذا، یعنی خود را به آن امر مقید و پای بند ساخت.» «۴»

۵- در کتاب قاموس آمده:

«سجنه: او را حبس کرد، سجن الهمّ: اندوه خود را پنهان نمود. سجن با کسرهٔ سین: محبس و زندان، صاحب و مسئول آن را نیز سجّان- زندان بان- گویند، چنانکه سجین [بر وزن جنین] شخص زندانی را گویند.» «۵»

---

(۲). مفردات/ ۱۰۴، آیه نیز از سورهٔ مائده (۵)، شماره ۱۰۶ می باشد. این آیهٔ شریفه دربارهٔ دو نفر نصرانی بنامهای «ابن بندی» و «ابن ابی ماریه» نازل شده است. آنان همسفر شخصی به نام «تمیم داری»- مسلمان- بودند که تمیم در راه درگذشت و اموال خود را برای انتقال به ورثه، به آن دو نفر سپرد، آنان برخی از اشیاء قیمتی را برداشته و بقیه را به ورثه تمیم داری رساندند، میان ورثه تمیم داری و آن دو نفر اختلاف شد، برای قضاوت پیش رسول خدا (ص) رفتند که این آیه شریفه نازل شد. (ر. ک: ترجمهٔ المیزان ج ۶/ ۳۳۸.)

لکن طبق نقل شیخ طوسی ره «ابن ابی ماریه» مسلمان بود و مرد، تمیم داری و برادرش عدی داری نصرانی مورد شأن نزول آیه هستند. (ر. ک: التبیان ج ۴/ ۴۲، چاپ بیروت.) (مقرر).

(۳). صحاح اللغه ج ۵/ ۲۱۳۳.

(۴). صحاح اللغه ج ۳/ ۹۱۵.

(۵). القاموس/ ۸۲۴.

۶- باز در قاموس چنین آمده است:

«حبس: بازداشت

کردن. محبس محل بازداشت و بازداشتگاه گفته می شود: حبسه، یحبسه: او را بازداشت کرد، او را بازداشت می کند.» «۶»

۷- در لسان العرب گفته است:

«السّجن: زندان. السّجن با فتحۀ سین مصدر است به معنای زندانی کردن.

سجنه: او را زندانی کرد. سجّان: صاحب و مسئول زندان، زندانبان. سجین:

شخص زندانی، (در سجین مؤنث و مذکر فرقی ندارند، هم به مرد زندانی سجین گفته می شود و هم به زن زندانی، و در آخر آن هاء تأنیث آورده نمی شود.» «۷»

۸- باز در لسان العرب آمده است:

«حبس، احتبس و حبسه، همه بمعنای جلوگیری کردن و بازداشتن هستند.

حبس ضـد تخلیه و گشودگی است. احتبسه: او را بازداشت نمود، احتبس بنفسه: خود را مقیـد و پای بند گردانید، این واژه هم متعدی و هم غیر متعدّی استعمال می شود.

... حبس، محبسه، محبس: اسم مکان و محل هستند و معنای بازداشتگاه می دهند.» «۸»

از مجموع آنچه که گفته شد چنین بدست می آید که مفاد و مفهوم دو واژۀ سجن و حبس عبارتست از: محدود ساختن کسی و منع او از آمد و شد آزاد و تصـرفات آزادانه. بنابراین در مکان آن ویژگی خاصـی شرط نمی باشد و وجود برخی امکانات و یا عدم آن تأثیری در تحقق این نامگذاری ندارد، شرط عمده اینست که شخص زندانی از آمد و شد آزاد ممنوع و مقید باشد.

در کتاب «خطط مقریزی» چنین گفته است:

«زندان از نظر شرع، محبوس کردن در یک مکان تنگ نمی باشد، بلکه

---

(۶). همان مدرک/ ۳۴۵.

(۷). لسان العرب ۱۳/ ۲۰۳.

(۸). لسان العرب ج ۶/ ۴۴.

عبارتست از اینکه شخص بازداشت شود و از تصرف های خودخواه و آزادانه ممنوع گردد، این بازداشت چه

در خانه ای باشد و چه در مسجدی، و چه از این طریق که شخص مورد نظر را زیر سرپرستی اجباری خود درآورد، و یا اینکه وکیل و مأموری را بر او بگمارند که در همه جا با او باشد و از او جدا نشود. به همین سبب است که رسول خدا (ص) زندانی را اسیر نامیده است. چنانکه ابو داود و ابن ماجه از هرماس بن حبیب، و او از پدرش، روایت کرده اند، که پدر هرماس گفت:

شخصی را که به من بدهکار بود نزد رسول خدا (ص) بردم «و از او شکایت کردم»، پیامبر به من فرمود: او را به همراه خود نگه دار و از او جدا نشو! سپس آن حضرت افزود: ای برادر تمیمی تصمیم داری با اسیرت چه کار کنی؟

و در گزارش ابن ماجه چنین است: رسول خدا (ص) بعد از آنکه به من دستور داد که بدهکارم را با خود بازداشت کنم، در پایان روز بر من گذر کرده و فرمود:

اسیرت چه کار کرد، ای برادر تمیمی؟

در عصر پیامبر اسلام این را زندان می نامیدند، در زمان ابو بکر نیز چنین بود، در آن زمان محبس معیّنی برای زندانی کردن مجرم آماده نشده بود. لکن در زمان حکومت عمر کشور گسترش یافت و ملّت افزون شدند، از اینروی عمر در مکه خانه ای را از صفوان بن امیه به مبلغ چهار هزار درهم خریداری و آن را زندان قرار داد، و مجرمان را در آنجا حبس می کرد.

با توجه به این مسائل است که علماء در اینکه آیا باید جای بخصوصی به عنوان زندان وجود داشته باشد یا نه، اختلاف نظر پیدا کرده اند و دو دسته شده اند.

آن دسته که به عدم لزوم آن قائلند به این مسأله احتجاج و استناد می کنند که چنین چیزی نه در عصر رسول خدا (ص) وجود داشته و نه در زمان خلیفۀ بعد از او.

در آن زمان زندانی را در جای خاصی زندانی نمی کردند، بلکه او را بازداشت نموده و در هر جا که شد نگه می داشتند، و یا بر او مأمور و نگهبان می گماشتند که این کار «ترسیم» نامیده می شد، و یا اینکه شخص طلبکار غلام خود را بر او می گماشت که از او جدا نشود.

اما آن دسته که به لزوم ایجاد زندان معیّن قائلند، آنان نیز به روش عمر بن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹

خطاب استناد کرده اند. در زمان شخص رسول خدا (ص)، ابو بکر، عمر، عثمان و علی رضی اللّه عنه، سنت و شیوه بر این استوار بود، که کسی را برای دین و قرض زندانی نمی کردند، طلبکار را بر او می گماشتند. نخستین کسی که برای دین زندانی کرد، شریح قاضی بود.

اما این نوع زندان که اکنون رایج می باشد، از نظر هیچ فرد مسلمانی جایز نیست. چرا که گروه انبوهی را بنام زندانی در یک جای تنگ گرد می آورند بگونه ای که از تحصیل وضو و بجای آوردن نماز ناتوان و غیر متمکن می باشند، برخی از آنان عورت برخی دیگر را می بینند، در تابستان بخاطر گرما و در زمستان بخاطر سرما، مورد آزار قرار می گیرند. چه بسا که بعضی از آنان یک سال و بیشتر در زندان می ماند و هیچ امکانی هم ندارد، در صورتی که اصل زندان او موجب ضمانت است. «۹»

در کتاب تراتیب الاداریه نیز از کتاب احکام السلطانیه

ماوردی، مطلبی را قریب به مضمون سخن مقریزی نقل کرده است، «۱۰» لکن ما به الأحکام السّلطانیّه مراجعه کردیم ولی این مطلب را در آنجا نیافتیم. در هر صورت آنچه که مقریزی نوشته، سخن استواری است، چرا که قبلا بیان کردم که خصوصیات مکانی در حصول مفهوم زندان نقش ندارد، زندان به مفهومی که در عصر ما رایج است، در بیشترین موارد ستمی بر انسان و انسانیت است و با موازین خرد و شریعت مخالف است.

در کتاب تراتیب الإداریّه آمده است:

«امام ابو عبد اللّه فرزند فرج، مولای ابن طلّاع در کتاب أقضیه (قضاوتها) گفته: دانشمندان اختلاف دارند در اینکه آیا رسول خدا (ص) و ابو بکر هیچ گاه کسی را زندانی کردند یا نه؟ برخی از آنان گفته اند رسول خدا (ص) زندان نداشت و هیچ گاه کسی را زندان نکرد، اما برخی دیگر گفته اند در مدینه متهمی را به زندان انداخت. این مطلب را عبد الرّزاق و نسائی در کتابهایشان از

---

(۹). الخطط ج ۳/ ۹۹.

(۱۰). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۹۵.

«بهز بن حکیم» از پدرش و از جدش، روایت کرده اند. ابو داود نیز در کتاب خود از بهز بن حکیم این را نقل کرده است که جدش گفته: رسول خدا (ص) گروهی از خویشان مرا در رابطه با یک اتهام خون، حبس کرد ... در کتاب بدائع السلک قاضی ابن ازرق به نقل از ابن فرحون و او از ابن قیم جوزیه، آورده است: حبس شرعی این نیست که آدم را در یک جای تنگ زندانی کنند، بلکه بازداشت شخص و منع او از تصرف می باشد، چه در یک خانه

باشـد و چه در مسـجد، و چه آنکه بسـتانکار را بر او بگمارنـد، و به همین جهت بود که پیامبر اسـلام (ص) این نوع زنـدانی را اسیر نامید.» «۱۱»

ناگفته نماند که در آزاد بودن و عدم ممنوعیت انسان از آمد و شد، منافع و سودهائی برای او و بسـتگانش وجود دارد، چنانکه گاهی نیز در آن ضـرر و زیانهائی برای خود یا دیگران ممکن است به همراه داشـته باشـد. بنابراین برای آزاد بودن شـخص دو نوع آثار و پی آمـدهای متضاد، مترتب می شود. از این روی، اگر زندانی ساختن شـخص به انگیزه محروم ساختن او از آثار و پی آمـدهای نوع اول (منـافع) باشـد، این نوع زنـدان مجازاتی از باب حـدّ و یا تعزیر به شـمار می آیـد، اما اگر زنـدانی ساختن شخص فقـط به انگیزهٔ دفع ضـرر و زیانهـای احتمالی باشـد، در این صورت عنوان آن مجازات نخواهـد بود، بلکه بعنوان حفظ حقوق مردم و رفع شـر و ستم از آنان تلقی می شود، و شاید بتوان گفت اکثر موارد مشروع زندان در شرایع و أدیان الهی، بنابر انگیزه های دوم می باشد. و ما در آینده این مسأله را بیان خواهیم کرد.

---

(۱۱). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۹۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱

بحث دوم: مشروعیت اجمالی زندان

[دلالت آیاتی قرآن بر مشروعیت زندان]

طبق دلالت «ادلهٔ چهارگانه» زندان مشروعیت دارد. «۱۲» برای اثبات این مقصود، در کتاب خـدا و قرآن مجید به آیه های ذیل استدلال و استناد کرده اند:

۱- إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ، أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ. «۱۳»

«کسانی که با خدا و پیامبر او می ستیزند و محاربه می کنند، و در

زمین به فساد و تبهکاری می کوشند، سزای شان جز این نیست که کشته شوند، یا به دار آویخته شوند یا [یکی از] دستها و [یکی از] پاهایشان بعکس یکدیگر بریده

---

(۱۲). در اصطلاح فقه و اصول فقه «أدلّهٔ أربعه» یا دلیلهای چهارگانه عبارتند از:

۱- کتاب: که همان کتاب الله و قرآن مجید است.

۲- سنت: مجموع سیره و سخن معصومین که با شرایط خاصی بدست ما رسیده باشد.

۳- اجماع: اتفاق آراء فقهاء و اسلام شناسان در یک مسأله، بگونه ای که کوچکترین اختلافی در آن نباشد و کاشف از رأی امام معصوم باشد.

۴- عقل.

هر فتوا و حکم فقهی و شرعی که دست کم به یکی از این چهار منبع مستند نباشد، فاقد اعتبار است.

(مقرر).

(۱۳). سورهٔ مائده (۵)/ ۳۳.

شود، و یا از آن سرزمین نفی شوند.».

بیشترین مفسران قرآن واژه «نفی» را در این آیه شریفه بمعنای «حبس» و زندان گرفته اند. چنانکه در برخی از روایات نیز این آیه همین گونه تفسیر شده است. اینک چند نمونه از آن موارد را در اینجا می آوریم:

۱- طبرسی در مجمع البیان چنین گفته است:

«ابو حنیفه و یاران او گفته اند که در این آیه منظور از «نفی» همان حبس و زندان است، و بر این گفتار خود چنین اقامهٔ برهان کرده اند که:

اشخاص زندانی به منزلهٔ اخراج شدگان از این دنیا هستند، بویژه آنگاه که از هر گونه تصرفی ممنوع باشند، و میان آنان و اهل شان حائل و مانعی در کار باشد، افزون شود بر اینها شدائد و سختیهای زندان. از همین باب است که برخی از زندانیان چنین سروده اند:

خرجنا من الدّنيا و نحن من أهلها فلسنا من الأحياء فيها و

لا الموتی إذا جأنا السّجان یوما لحاجه عجبنا و قلنا جاء هذا من الدّنیا

یعنی: ما از دنیا بیرون رانده شده ایم و دیگر از اهل آن نمی باشیم، ما در زندان نه از شمار زندگان محسوب می شویم و نه از شمار مردگان. هرگاه که زندانبان برای کاری، به درون زندان درآید، ما همه شگفت زده می شویم و می گوئیم:

این از دنیا آمده است! «۱۴»

۲- کاشانی نیز در کتاب بدائع الصّنایع، مطلبی را نزدیک به همین مضمون، ضمن روایتی از نخعی از او نقل کرده است. «۱۵»

۳- ماوردی نیز در کتاب أحکام السّلطانیّه چنین گفته است:

«دربارهٔ جملهٔ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» مفسّرین قرآن چهار قول دارند:

اول: منظور از آن اینست که آنان (محاربین) را از سرزمینهای اسلامی بیرون کنند، و به سرزمین شرک ببرند. این قول از آن مالک بن انس، حسن [بصری]، قتاده و زهری می باشد.

---

(۱۴). مجمع البیان ج/ ۱۸۸ (جزء ۳).

(۱۵). بدایع الصنایع ج ۷/ ۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۳

دوم: اینکه آنان را از یک شهر بیرون کنند و در شهر دیگری جای دهند. این قول نیز از آن عمر بن عبد العزیز و سعید بن جبیر میباشد.

سوم: اینکه نفی بمعنای حبس و زندان می باشد. این نیز قول ابو حنیفه و مالک است.

چهارم: اینکه بر آنان حدود جاری شود و سپس تبعید شوند. این قول از آن ابن عباس و شافعی می باشد.» «۱۶»

۴- در کتاب «المدوّنه الکبری» که دربردارندهٔ فتاوای مالک بن أنس می باشد، چنین آمده است:

«مالک گفت: برخی از محاربین کسانی هستند که با یک عصا یا چیزی [شبیه آن] خروج و محاربه می کنند، و در همان حال دستگیر می شوند، بدون اینکه

راهی را ترسانده [و قطع طریق کرده] باشند، و یا مالی را برده و کسی را کشته باشند. مالک گفت: دربارهٔ این قبیل اشخاص محارب اگر آسان ترین و کمترین مجازات اعمال شود، من اشکالی نمی بینم. پرسیدم: آیا کمترین مجازات محارب در نزد مالک چیست؟

گفت: کمترین و آسانترین آن اینست که او را شلاق (جلد) بزنند و سپس از آن بلد تبعید نمایند و در تبعیدگاه نیز زندانی کنند ....

گفتم: در آنجا که تبعید شده چه مقدار در زندان بماند؟ مالک گفت:

مقداری که به توبهٔ او یقین کنیم.» «۱۷»

۵- در کتاب «المنهاج» تألیف نووی در فقه شافعی در باب قاطع الطّریق [مبحث مربوط به سزای راهزنان] چنین گفته است:

«اگر امام کسانی را شناسائی [و دستگیر] کند، که راهها را ناامن و ترسناک کرده باشند، لکن از کسی مالی نگرفته و به جانی آسیب نرسانده باشند، در این صورت امام آنان را بواسطهٔ زندانی ساختن و غیره، تعزیر می کند.» «۱۸»

---

(۱۶). الاحکام السطانیه/ ۶۲.

(۱۷). المدونه الکبری ج ۴/ ۴۲۹.

(۱۸). المنهاج/ ۵۳۲.

ظاهر اینست که نووی و امثال او این فتوی را از آیهٔ شریفهٔ مورد بحث ما گرفته اند، و در این آیه واژهٔ «نفی» را بمعنای «حبس» و زندان گرفته اند.

۶- در کتاب وسائل، از عیاشی از ابی جعفر محمد بن علی الرضا (ع) در ضمن حدیثی، چنین آمده است:

«اگر محاربین فقط راه را ناامن و ترسناک گردانیدند، و کسی را نکشته و مالی را از کسی نگرفتند، حکم می شود که زندانی شوند. این است معنای «نفیهم من الأرض»- نفی محاربین از زمین- در صورت ترسناک ساختن راهها.» «۱۹»

۷- در «مسند زید» از

علی (ع) روایت شده که فرمود:

«دزدها آنگاه که دست به راهزنی زده و اسلحه بکشند، اما کسی را نکشته و از کسی مالی نگرفته باشند، و دستگیر شوند، زندانی می شوند تا زمانی که بمیرند. و اینست معنای «نفیهم من الأرض.» «۲۰»

در توجیه اینکه چرا جمله «نفی من الأرض»- تبعید کردن از زمین، به معنای حبس و زندان است، ممکن است چنین گفته شود: نفی کردن و دور ساختن از زمین بمعنای حقیقی امکان پذیر نیست، چون هر جائی که آن شخص تبعید و نفی شده را بفرستند، بناچار آنجا نیز نقطه ای از زمین خواهد بود. بنابراین باید گفت:

مراد از «نفی من الأرض»- تبعید کردن از زمین، اینست که شخص بزهکار را در شرایطی قرار بدهند که آزادی و اختیارات ویژۀ زندگان از او سلب شود، و چنین شرایط و حالتی هم بناچار با زندان تطبیق می کند. چنانکه پیشتر نیز گفتیم در مجمع البیان هم به این معنی اشاره کرده است. «۲۱»

---

(۱۹). عن العیاشی، عن ابی جعفر محمد بن علی الرضا (ع) فی حدیث:

«فان كانوا أخافوا السبیل فقط و لم یقتلوا أحدا و لم یأخذوا مالاـ أمر بایداعهم الحبس. فان ذالك معنی نفهم من الارض باخافتهم السبیل.

وسائل ج ۱۸/ ۵۳۶، باب ۱ از ابواب حد محارب، حدیث ۸.

(۲۰). مسند زید/ ۳۲۳، كتاب السّیر باب قطّاع الطریق.

(۲۱). ممكن است گفته شود: در آیۀ شریفه و در جملۀ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» و حتی واژۀ «الْأَرْضِ» در اول آیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵

علاوه بر آنچه که گفته شد باید توجه داشته باشیم که مقصود از «نفی» اینست که رابطۀ شخص مجرم با اهل خانه و اهل

آبـادی خود بریـده شود، و این مقصود بـا حبس و زنـدان حاصـل می شود. این مطلب واضـحی است و بـا انـدک تأمل و دقت دریافته می شود.

بـا این حـال بیشتر بزرگـان امـامیه در اینجـا به حبس و زنـدان فتوا نـداده انـد. شـیخ طوسـی ره در کتاب «نهایه» خود که آن را بمنظور نقل فتاوی تدوین کرده، دربارهٔ این مسأله چنین فرموده است:

«اگر شـخص محارب کسـی را مجروح نساخته و مال کسـی را نگرفته باشد، واجب است که او را از آن سـرزمینی که در آنجا مرتکب این جرم شـده، تبعیـد کننـد، و بجای دیگری منتقل نمایند. و به اهالی آنجا بنویسـند که این شـخص محارب و تبعیدی می باشد، با او معاشرت و اکل و شرب نکنید، و با او معامله انجام ندهید، و با او ننشینید.» «۲۲»

این مطلب دلالت بر تبعید دارد و نه زندان، مگر اینکه این نوع سختگیری و تضییق را نیز، نوعی زندان بنامیم.

بازهم شیخ طوسی ره در کتاب خلاف، مسأله ۳ از کتاب قطاع الطریق، چنین میگوید:

«ما به روشنی گفتیم که منظور از نفی من الارض، اینست که او [یعنی

- شـریفه، الف و لاـم «الْأَرْضِ» الف و لام عهـد است و در نتیجه معنای «الْأَرْضِ» «زمین» بمعنای عام آن یعنی «همـهٔ کرهٔ زمین» نمی باشد، بلکه زمین محل وقوع جرم منظور است و معنای جمله «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» اینست: «تبعید شوند از آن زمینی که در آنجا اقدام به محاربه کرده اند.»

چنـانکه در آیه های ۴ و ۵ سورهٔ قصـص: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْأَرْضِ» و دنبالـهٔ آن: «وَ نُرِیـدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ»، الف و لام «الارض» عهد ذهنی است و

منظـور از «الارض»، «سـرزمین مصـر» است، و نه همـهٔ کرهٔ زمین. اسـتاد شـهید مرحوم مطهری نیز «الارض» را در دو آیـهٔ فوق (ضمن درسهای معارف قرآن) همینطور معنی و ترجمه می کردند.

اگر «الْأَرْضِ» را در جملهٔ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» به این صورت معنی کنیم، نظر اکثر فقهاء شیعه و اصحاب ما مانند شیخ طوسی و امثال او تأیید می شود. (مقرر).

(۲۲). النهایه/ ۷۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶

شخص محارب] را از شـهر و سـرزمین خودش بیرون کنند، و به او اجازه ندهند در جائی ساکن شود، مگر اینکه توبه کند. اگر قصد کرد به سـرزمین شـرک [و کشورهای خارجی] برود، ممانعت می شود، و اگر اهالی سـرزمین شـرک به او امکان و اجازه ورود به کشورشان را دادند، با آنان اعلان جنگ می شود.

امـا ابو حنیفه گفته است: منظور از «نفی» کردن اینست که در همـان شـهر خود زنـدانی شود. ابو العباس بن سـریج گفته است: منظور اینست در جـائی غیر از شـهر خود زنـدانی شود اما دلیل ما بر نظر خودمان همانا اجماع طائفه امامیه و روایات آنهاست». «۲۳»

تا آنجا که من دیده ام و آگاهی دارم، در کتابهای «مقنعه و شرایع» [که از کتب مهم فقه شیعه هستند] زندان را ذکر نکرده اند. اما در کتاب «مبسوط» شیخ طوسی، این مطلب وجود دارد:

«دربـارهٔ شـخص محـارب، گروهی گفته انـد که هرگـاه اسـلحه حمـل کنـد و راه را ناامن و ترسـناک گردانـد تا راهزنی کنـد، حکمش اینست که امـام مسـلمین در صورت دستیـابی به او، تعزیرش نمایـد. و منظور از این تعزیر این است که او را از شـهر و محل خودش تبعید کرده و در جای دیگری زندانی

کنند. دسته ای نیز گفته اند: بجای دیگر تبعید می شود اما در آنجا محبوسش نمی کنند. نظریه و مذهب ما نیز همین است. الا اینکه بزرگان ما امامیه روایت کرده اند که به او در هیچ جا اجازه سکونت داده نمی شود، بطور کلی از سرزمین اسلام تبعید می شود ...» «۲۴»

در کتاب «کافی» از ابو الصّلاح حلبی چنین گفته شده است:

«و اگر محاربین کسی را نکشته و مال کسی را نیز نگرفته باشند، باید از زمین نفی شوند، یا باینکه زندانی شوند، و یا به این صورت که از شهری به شهر دیگر فرستاده شوند.» «۲۵»

---

(۲۳). الخلاف ج ۳/ ۲۱۱.

(۲۴). المبسوط ج ۸/ ۴۷.

(۲۵). الکافی/ ۲۵۲.

در هر صورت به معنای زندان بودن «نفی من الأرض» مورد اشکال می باشد، مگر اینکه گفته شودن «نفی» در اینجا بمعنای حد شرعی قطعی نیست، بلکه از مصادیق «تعزیر» می باشد، چنانکه در کتاب خلاف، مبسوط و غیر آنها به این مطلب اشاره شده است، بنابراین حاکم در صورت صلاحدید در همهٔ موارد تعزیر می تواند حکم به زندان کند.

و یا اینکه گفته شود، آنچه که در روایات و فتاوی آمده همه از مصادیق «نفی» هستند، بنابراین اختیار سایر وجوه و گونه های نفی هیچ منافاتی با آن مصادیق ندارد.

۲- دومین آیه ای که دربارهٔ زندان نازل شده، این آیهٔ شریفه از سورهٔ نساء میباشد:

وَ اللّاتی یَأْتینَ الْفاحشَةَ منْ نسائکُمْ فَاسْتَشْهدُوا عَلَیْهنَّ أَرْبَعَةً منْکُمْ، فَإنْ شَهدُوا فَأَمْسکُوهُنَّ فی الْبُیُوت حَتّی یَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ یَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبیلًا.» «۲۶»

«دربارهٔ آن دسته از زنان شما که مرتکب فحشاء می شوند، [برای اثبات جرم شان] چهار گواه عادل از مردان بگیرید، اگر چهار مرد بر فحشاء آنان

گواهی دادنـد، آنان را در خانه ها نگهداریـد (- امساک کنید) تا مرگشان فرا رسد، و یا اینکه خداوند در آینده برای آنان راه دیگری قرار دهد [و تشریع کند].» «۲۷»

مفسـران قرآن و فقهاء واژۀ «امساک» را در این آیه بمعنای حبس و زندان گرفته اند. چنانچه بیشترین آنان معتقدند که این آیه با نزول آیه مربوط به جلد و

---

(۲۶). سورۀ نساء (۴)/ ۱۵.

(۲۷). برخی از علماء شیعه دربارۀ این آیه شریفه چنین نوشته اند:

«قول خداونـد که می فرمایـد: أَوْ یَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا، یعنی خداونـد بر ایشـان راهی پدیـد آرد، «سبیلا» در اینجا بمعنی نکاح است، زیرا که با نکاح زنان بی نیاز می شوند. بعضـی گفته اند: مراد از سبیل حد است، زیرا که حد در آن زمان مشـروع نبوده است، چنین است در کشاف. «شرح کتاب الناسخ و المنسوخ/ ۱۳۷، ۱۳۸، از ابن المتوج، ترجمه دکتر جعفر اسلامی.

برخی دیگر نیز عنوان «فـاحشه» موجود در متن این آیه را منحصـرا «مسـاحقه» گرفته و به شـدت از آن دفـاع کرده انـد. ر. ک: مدرک سابق، پاورقی مترجم. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۸

رجم (- سنگسار) نسخ شده است. آنان افزوده اند که جلد و رجم همان راه پیش بینی شده در آیۀ شریفه می باشند. «۲۸»

در این باره طبرسی در «مجمع البیان» چنین گفته است:

«فامسـکوهنّ یعنی آن زنان را در خانه زنـدانی کنید تا مرگشان فرا رسد، یتوفاهن الموت، یعنی در آن خانه ها بمیرند. در آغاز کار اسـلام دربارۀ زنان فاجره که فحشاء آنان با گواهی چهار شاهـد (چهار مرد عادل) ثابت می شد، شـیوۀ کار این بود که آن زنان در خانه زندانی می شدند و تا زمان فرا رسیدن مرگشان در آنجا

می ماندند، سپس این شیوه با نزول آیه و تشریع آئین سنگسار (رجم) زناکاران محصنه و جلد (تازیانه زدن) زناکاران مجرد و غیر متأهل، منسوخ گردید. و این طبق مفاد قسمت آخر آیه شریفه بود که می فرماید: «أَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبیلًا». «۲۹»

گفته اند وقتی که این آیه نازل شد: الزّانیَةُ وَ الزّانی فَاجْلدُوا کُلَّ واحدٍ منْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ (- زن زناکار و مرد زناکار را به هرکدامشان یکصد تازیانه بزنید)، پیامبر

---

(۲۸). جلد بر وزن «سنگ» از مادهٔ جلد بمعنای پوست گرفته شده است، و منظور از آن تازیانهٔ مخصوصی است که از پوست حیوانات ساخته می شود. از نظر اسلام زن و مرد زناکار غیر محصنه (- غیر متأهل و یا متأهلی که همسرش در سفر باشد) را یکصد ضربه با تازیانه های یاد شده، حد می زنند و اصطلاحا این کار را جلد می نامند. ر. ک: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ج ۲/ ۴- ۱۰۲، حسن مصطفوی.

واژهٔ رجم نیز در اصل بمعنای، سنگ، قبر، پرتاب کردن سنگ، و قتل بوده است، (مدرک سابق ج ۴/ ۷۳) لکن در اصطلاح فقهی سنگسار نمودن زن و مرد زناکار محصنه (متأهلی که همسرش در سفر نباشد) را گویند، لذا رجم مرادف با سنگسار است. (مقرر).

(۲۹). «نسخ» در لغت عرب به معنای نوشتن و نسخه برداری و نیز بمعنای نقل و تحویل و دگرگونی است، اصطلاح تناسخ مواریث و دهور نیز از همین بابت درست شده است. همچنین نسخ در لغت به معنای «زایل کردن» نیز آمده است، چنانکه گفته می شود: نسخت الشمس الظل، یعنی آفتاب سایه را زایل و نسخ کرد.

اما نسخ در اصطلاح تفسیر قرآن عبارتست از اینکه: چیزی که

در شریعت اسلام بواسطهٔ آیه حکمش ثابت بوده است، بواسطه نزول آیهٔ دیگری از جانب خداوند برداشته شود، اعم از اینکه از احکام تکلیفی باشد مانند حرمت و وجوب و ... و یا از احکام وضعی مانند ضمان و ملکیت و ... همچنین به متروک شدن یک دین آسمانی توسط دین آسمانی بعدی نسخ می گویند، مانند منسوخ و متروک شدن ادیان پیشین توسط دین اسلام.

مسأله نسخ شدن حکم قبلی توسط حکم بعدی یعنی ناسخ و منسوخ چنانکه در قرآن وجود دارد، در احادیث نبوی (ص) نیز وجود دارد. برای آگاهی بیشتر ر. ک: شرح کتاب الناسخ و المنسوخ صفحه ۱۸ ببعد نوشتهٔ ابن المتوج و حسینی قاری، ترجمهٔ دکتر محمد اسلامی- بنیاد علوم قرآن. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹

اسلام فرمود: از من بیاموزید که خداوند برای زنان فاجره راهی قرار داد و حدی معلوم گردانید، و آن اینکه در صورت زنا کردن شخص غیر متأهل (بکر) با غیر متأهل یکصد ضربه تازیانه (جلد) باضافهٔ یک سال تبعید، و در صورت زنا کردن شخص متأهل یکصد ضربه تازیانه و سنگسار قرار داد. «۳۰»

۳- سومین آیه ای که دربارهٔ زندان وجود دارد، این آیه از سورهٔ مائده می باشد:

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا شَهادَهُ بَیْنکُمْ إذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ حینَ الْوَصیَّه اثْنان ذَوا عَدْلٍ منْکُمْ أَوْ آخَران منْ غَیْرکُمْ إنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فی الْأَرْض فَأَصابَتْکُمْ مُصیبَهُ الْمَوْت، تَحْبسُونَهُما منْ بَعْد الصَّلاه فَیُقْسمان باللّه إن ارْتَبْتُمْ لا نَشْتَری به ثَمَناً وَ لَوْ کانَ ذا قُرْبی وَ لا نَکْتُمُ شَهادَهَ اللّه إنّا إذاً لَمنَ الْآثمینَ. «۳۱»

«ای کسانی که ایمان آورده اید، آن وقتی که مرگ شما فرا رسید، از میان

خودتان شاهد بگیرید دو نفر عادل هنگامی که وصیت می کنید، و اگر در حال مسافرت و درنوردیدن زمین هستید و نشانه های مرگتان آشکار گردید [و مسلمانی به همراه شما نبود] دو نفر از غیر مسلمین را شاهد وصیت خود قرار بدهید. [و اگر در شهادت آن دو غیر مسلمان شک داشتید] آنان را بعد از نماز حبس کنید و به خدای سوگند دهید که قسم بخورند ما سوگند خود را به چیزی نفروشیم، و گواهی خود را بخاطر چیزی پنهان نمی داریم، وگرنه از جملهٔ گناهکاران خواهیم بود.»

از اینکه در این آیه شریفه، هنگام قسم دادن و تحلیف آن دو شاهد را بعد از اقامه نماز قرار داده است، ظاهرا چنین معلوم می شود که زندانی کردن دو شاهد بعد از نماز در بحق و درست شهادت دادن آنان مؤثر می باشد. و شاید با تأکید

---

(۳۰). مجمع البیان ج ۲/ ۲۰- ۲۱ (جزء ۳). متن عربی فرمایش رسول خدا (ص) نیز چنین است: خذوا عنی: قد جعل اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا: البكر بالبكر جلد مائه و تغريب عام، و الثيب بالثيب جلد مائه و الرجم.

(۳۱). سورهٔ مائده (۵)/ ۱۰۶، دربارهٔ شأن نزول این آیهٔ شریفه به ذیل ردیف ۲۷ از پاورقی های این مبحث مراجعه فرمائید.

و نیز در این باره مطالب سودمندی در کتاب «شرح کتاب الناسخ و المنسوخ» ابن المتوج و حسینی قاری صفحه ۶۵ ببعد وجود دارد. (مقرر).

بر همین نکته بتوان گفت که مراد از «نماز» یاد شده در آیه، نمازی است که خود شاهدها می خوانند، و نه مطلق نماز.

طبرسی در مجمع البیان دربارهٔ معنی و تفسیر این آیه

چنین گفته است:

مقصود از اینکه می فرماید: «آنان را بعد از نماز حبس کنید»، بعد از نماز عصر است، چون که مردم حجاز مراسم قسم و تحلیف را بعد از خواندن نماز عصر انجام می دادند، به این دلیل که در آن وقت مردم بیش از هر وقت دیگری گرد هم می آمدند. این مطلب از ابو جعفر امام باقر (ع) و نیز از قتاده، سعید بن جبیر و غیر آنان، روایت شده است. و نیز گفته شده است که موقع تحلیف بعد از نماز ظهر و یا نماز عصر [بگونهٔ اختیاری] می باشد، و این سخن از آن حسن [بصری] می باشد.

و نیز گفته شده است دربارهٔ اهل ذمه (یعنی غیر مسلمانان دارای کتاب آسمانی که در کشور اسلام و در پناه مسلمین زندگی می کنند)، بعد از نماز خود آنان مقصود می باشد. و این سخن از آن ابن عباس و سدی میباشد.

منظور از واژهٔ «تحبسونهما- آنان را حبس کنید «اینست که آنان را نگهدارید و از رفتن شان مانع شوید ... مخاطب کلمهٔ «تحبسونهما» نیز ورثهٔ شخص متوفی می باشند. چنانکه اگر قاضی ها را نیز مخاطب فرض کنیم، روا می باشد، در این صورت فعل مضارع (- تحبسونهما) بمعنای فعل امر (- أحبسهما) خواهد بود. این سخن را ابن انباری بیان کرده است.» «**۳۲**»

در تفسیر این آیه، از ابن عربی نیز نقل شده، که چنین گفته است:

«اینکه خداوند فرموده: «آنان را بعد از نماز حبس کنید»، دلیل این مطلب است که باید هر شخصی که حقی بر او واجب شده، زندانی شود تا آن حق را ادا نماید. این یکی از اصول حکمت و حکمی از احکام دین است.

توضیح اینکه: حقوقی که

بر ذمه کسی تعلق می گیرد، دو قسم میباشد: اول، حقوقی که در کوتاه مدت و اندک زمان می توان آن را بازستاند. دوم، حقوقی که بازستاندن آن در کوتاه مدت امکان ندارد، و باید در بلند مدت بازستانده

---

(۳۲). مجمع البیان ج ۲/ ۲۵۷ (جزء ۳).

شود.

[در صورت دوم] اگر آن شخصی را که حقی بر گردنش تعلق گرفته آزاد بگذارند، امکان دارد از دیدها غایب و پنهان شود، و بدین وسیله حقی از بین برود، از اینرو، چاره ای جز این نیست که از او وثیقه بگیرند. یا چیزی را وثیقه بگیرند که مالیت دارد و از نظر ارزش برابری می کند با آن حق، و این همان چیزی است که گرو و رهن نامیده می شود. انجام این کار اولویت دارد و شایستهٔ تأکید است.

و یا اینکه اخذ وثیقه به این صورت باشد که شخص دیگری به نیابت از آن فرد متهم، ادای آن حق را در صورت مطالبه، بر ذمه و عهدهٔ خود بگیرد. [انجام این شیوه اولی و مناسب نمی باشد] برای اینکه همان احتمال غایب شدن و پنهان گشتن دربارهٔ این شخص دوم نیز، می رود، و عذری که در آزاد گذاردن شخص اول بود، در مورد شخص دوم و نایب نیز وجود دارد. و غیر از این ها نیز راه حلی وجود ندارد، جز اینکه بگوئیم آن شخص متهم خودش باید بعنوان وثیقه، زندانی شود، تا زمانی که حق مورد مطالبه را ادا نماید.

اگر آن حق از حقوق بدنی باشد و برابر مالی نداشته باشد، مانند حدود، قصاص، و از طرفی در کوتاه مدت نیز نتوان استیفای حق نمود، در

این صورت راهی جز این وجود ندارد که خود آن شـخص زندانی شود. بنابراین حکمت و راز تشـریع زندان در اسلام این می باشد که گفته شد.

ترمذی و ابو داود روایت کرده اند که شخص پیامبر اسلام (ص) مردی را به خاطر تهمتی زندانی فرمود و بعدا او را آزاد کرد.» «۳۳»

۴- چهارمین آیه از آیات قرآن که دربارهٔ مشروعیت زندان وجود دارد، این آیه از سورهٔ توبه می باشد:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ. «۳۴»

---

(۳۳). احکام السجون وائلی/ ۳۸، او نیز از احکام القرآن ج ۲/ ۷۲۳، ابن عربی ابی بکر محمد بن عبد الله نقل کرده است.

(۳۴). سورهٔ توبه (۹)/ ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۲

«هرگـاه که ماههای حرام «۳۵» به پایان رسـید، مشـرکان را در هر جا که یافتید بکشـید، و آنان را دسـتگیر و محصور (زندانی) کنید.».

در مجمع البیان درباره تفسیر این آیه چنین گفته است:

«معنای «و احصـروهم- آنان را محصور کنیـد» اینست: آنان را زندانی کنید، اسـیر و عبد بگیرید، یا از آنان فدیه و غرامت مالی بگیریـد. و نیز گفته شده که منظور از «محصور کردن» آنان، اینست که از دخول آنان به شـهر مکه و نیز از آمد و رفت آزادانه در سرزمینهای اسلامی، مانع شوند.» «۳۶»

---

(۳۵). گاه شـماری اسـلامی بر پایهٔ ماه های قمری استوار می باشد. در گاه شماری قمری نام چهار ماه از دوازده ماه در هر سال به ترتیب ذیل، ذی قعده، ذیحجه، محرم و رجب نامیده می شوند.

این چهار ماه در اصـطلاح اسـلام و قرآن مجیـد «ماه های حرام» نامیـده می شوند، و در این ماهها دست یازیدن به جنگ حرام می باشد، مگر اینکه از

باب اضطرار و بعنوان دفاع باشد که در این صورت اشکال ندارد. (مقرر)

(۳۶). مجمع البیان ج ۳/ ۷ (جزء ۵).

در اینجا بیان این نکته سودمند بنظر می رسد که بدانیم: مفسرین قرآن مجید این آیه شریفه (... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... سورهٔ توبه/ ۵) را «آیهٔ سیف» یعنی آیه شمشیر و سلاح می نامند و آن را برخی ها ناسخ یکصد و بیست و چهار آیه می دانند که در ضمن آنها رفتار مسالمت آمیز با مشرکان توصیه شده است. لذا در اینجا مناسبت دارد مطلبی را از کتاب شهاب الدین احمد بن المتوج شاگرد فخر المحققین، همدرس شهید اول و استاد ابن فهد حلی، با شرح و توضیح سید عبد الجلیل حسینی قاری، عینا نقل کنیم:

«بدان هر چه در قرآن است از قبیل «اعرض عنهم» یعنی از آنان اعراض کن و «تول عنهم» یعنی به آنان پشت کن «و ذرهم» بخودشان واگذار و آنچه شبیه به این است از قبیل قول خداوند «وَ مَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنْكَ كُفْرُهُ- لقمان/ ۲۲» یعنی آنکه گمراه شد کفر او ترا اندوهگین نکند (پس ناسخ) یعنی ناسخ همه این گونه آیات (آیه سیف است) و ... (و این آیات) یعنی آیاتی که آیه سیف آنها را نسخ کرده است (یکصد و بیست و چهار آیه است) که تفصیل آن ان شاء الله خواهد آمد. (و آیه سیف این آیه است قول خداوند تعالی:

وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ- الآیه- توبه/ ۳۴) یعنی پس بکشید آنان را هر جا که یافتید. حکم مشرکین را حق سبحانه تعالی بیان کرده است بعد از گذشتن مدت و گفته است:

(فاذا انسلخ الاشهر الحرم. توبه/ ۵) یعنی پس چون

سرآیـد ماههای حرام که معروف انـد، ذو القعـده و ذو الحجه و محرم و رجب (فَاقْتُلُوا الْمُشْـرِکِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) یعنی پس بکشـید مشـرکان را (که عهدشـکنی کردند) هر جا بیابید و شمشـیر در میانشان بگذارید هر جائی که باشند در حلّ باشند یا در حرم، «فخذوهم و احصروهم» یعنی و بگیرید ایشان را و بازدارید ایشان را یعنی حبسشان کنید و به بندگیشان بگیرید.

... یا فـدیه از ایشان اخذ کنید. و بعضـی گفته اند [معنای و احصـر و هم یعنی] از دخول به مکه منعشان کنید و نگذارید که در مکه بیایند و همچنین منعشان کنید از اینکه در بلاد اسلام تصرفی داشته باشند.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۳

چنانکه پیشتر نیز گفتیم، باید توجه داشـته باشـیم که در لسان و فرهنگ قرآن و سنت حبس و زندان بمعنای جای دادن مجرم و یا متهم در یک مکان تنگ و تاریک نمی باشـد، بلکه حبس همانا بازداشت می باشـد که از نظر معنی ضد تخلیه و بحال خود رها بودن، می باشد. بنابراین منظور از حبس و زندان همان بازداشتن شخص زندانی از آمد و شد و تصرفات آزادانه می باشد، و نه بیشتر از آن.

- شرح کتاب الناسخ و المنسوخ/ ۲۹، ترجمه دکتر محمد جعفر اسلامی، از انتشارات بنیاد علوم اسلامی.

(مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۴

مشروعیت زندان از دیدگاه سنت معصومین (ع)

تا اینجا مشـروعیت زنـدان از نظر قرآن مجیـد بررسـی شد و اینک می پردازیم به بررسـی آن از دیدگاه سـنت. روایاتی که فی الجمله دلالت بر مشروعیت زندان دارند، فراوان هستند، و تعدادشان مستفیض است. «۳۷»

بلکه می توان گفت شمار آنها از طریق راویان دو طایفهٔ شیعه و سنی به حد تواتر اجمالی

رسیده است. در اینجا چند نمونه از آنها را درج می کنیم، تعداد

---

(۳۷). در دانش حدیث شناسی که اصطلاحا «علم درایه» و یا «درایه الحدیث» نامیده می شود، روایات رسیده از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) را با ملاکهای گوناگون به انواع مختلف تقسیم کرده اند، که از جمله آنها و مقدم بر همه، می توان «حدیث متواتر» و «حدیث خبر واحد» را نام برد. هر کدام از این دو نیز انواعی دارند. حضرت استاد دامت برکاته، اندکی بعد در متن کتاب حدیث متواتر و انواع سه گانه آن را توضیح داده اند. خبر واحد نیز انواعی دارد که از جمله آنها و نیز یکی از بهترین انواع خبر واحد، «حدیث مستفیض» نام دارد.

بر پایهٔ آنچه بزرگان دانش درایه و حدیث شناسی مانند شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی و زین الدین شهید ثانی گفته اند، حدیث مستفیض آن روایت و حدیثی است که زنجیرهٔ سند و راویان آن افزون بر سه باشد، نام دیگر آن نیز «حدیث مشهور» می باشد. دانشمندان درایه در توضیح آن افزوده اند که روایتگران حدیث مستفیض در هیچ مقطع و مرحلهٔ زمانی نباید از تعداد یاد شده کمتر باشد.

وجه تسمیهٔ آن به «مستفیض» نیز از این جهت است که این واژه از ریشهٔ فیض و فیضان می باشد، و فیضان آب نیز، فراوانی، وفور و بالا آمدن آن را گویند. حدیث مستفیض نیز آن روایت غیر متواتری است که در میان خبرهای واحد، رتبه و جایگاه ممتاز و بالائی دارد. آنچه گفته شد مفهوم حدیث مستفیض در اصطلاح شیعی است. اما در اصطلاح سنی، حدیث مشهور (مستفیض) آن حدیثی است که شیوع و شناختگی آن ویژه متخصّصین دانشمندان

و علما حدیث باشد و در میان آنها شهرت داشته باشد.

ر. ك: به کتابهای: الدرایه فی علم مصطلح الحدیث/ ۱۶، شهید ثانی، مطبعه النعمان نجف، وصول الاخیار الی اصول الاخبار/ ۹۹، شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی، نشر مجمع الذّخائر الاسلامیه، قم، با تحقیق ع. کوهکمری. معرفه علوم الحدیث/ ۱۱۴، حاکم نیشابوری، چاپ حیدرآباد هند. و نیز ضیاء الدرایه/ ۲۸، ضیاء الدین علامه، چاپ نجف. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۵

زیادی از این نوع روایات نیز در ادامهٔ همین مباحث آورده خواهد شد:

۱- در فصل خصومات از کتاب صحیح بخاری با سند ویژهٔ او از ابو هریره روایت شده که ابو هریره چنین گفت:

«رسول خدا (ص) دسته ای سواره را به سوی منطقهٔ نجد فرستاد که هنگام بازگشت مردی از بنی حنیفه را دستگیر کرده و با خود به مدینه آوردند. او رئیس اهل یمامه بود و ثمامه بن اثال نامیده می شد. او را به یکی از ستونهای مسجد بستند [که فرار نکند]، رسول خدا (ص) وقتی او را دید [بدون آنکه به بسته شدن و محبوس گردیدنش اعتراض کند]، فرمود: چه خبر داری ثمامه؟

جواب داد: ای محمد خیر است، سپس داستان را بیان کرد. بعد از آن رسول خدا (ص) فرمود: ثمامه را رها کنید.» «۳۸»

۲- باز در همان کتاب آمده است:

از پیامبر نقل می شود که می فرمود: «سر پیچی شخص دارا و خودداری او از پرداختن بدهی دیگران، عقوبت و آزار و آبروی او را حلال می کند.»

سفیان گفته است: منظور از حلیت آبرو این است که شخص طلبکار [در ملاء عام] به او بگوید: چرا بدهی مرا نمی دهی و از پرداخت آن

طفره می روی! و منظور از حلیت آزار او نیز، حلیت زندانی کردن اوست.» «۳۹»

همانند این روایت را ابو داوود و ابن ماجه نیز نقل کرده اند و ما آنها را در مبحث یازدهم این کتاب، ضمن نقل روایات مربوط به موارد زندان در دین آورده ایم.

۳- ابو داود با سند ویژهٔ خود روایت کرده است از بهز بن حکیم او نیز از پدر و جد خود که:

---

(۳۸). صحیح بخاری ج ۲/ ۶۲، کتاب فی الاستقراض و اداء الدیون، باب التوثیق ممن تخشی معرته.

(۳۹). صحیح بخاری ج ۲/ ۵۸، کتاب فی الاستقراض و اداء الدیون، باب لصاحب الحق مقال. متن کلام رسول خدا (ص): «لیّ الواجد یحلّ عقوبته و غرضه ...».

اصل واژهٔ «لیّ»، «لوی» بوده است، بخاطر پرهیز از لنگی در کلام و برای رعایت قاعده ای که می گوید در این موارد باید «واو» تبدیل به «ی» شود، «واو» آن تبدیل به «یاء» گردیده و در یاء دوّم ادغام شده است.

(از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۷ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۶

«رسول خدا (ص) مرد متهمی را زندانی کرد.» «۴۰»

۳- در حدیث صحیح «۴۱» عبد اللّه بن سنان از امام صادق (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود:

«مردی به حضور پیامبر اسلام (ص) آمد و گفت: من مادری دارم که هر کس به سوی او دست دراز کند، او آن شخص را به خود می پذیرد و از خود نمی راند، [با او چه کار کنم؟] رسول خدا (ص) فرمود: او را زندانی کن. آن شخص پاسخ داد: او را زندانی کردم اما مؤثر نشده است. حضرت فرمود: او را از دیدار دیگران بازدار و نگذار کسی بر

او وارد شود. آن شخص جواب داد:

این کار را نیز کرده ام، اثری نداشته است. حضرت رسول (ص) فرمود: او را ببند، چرا که تو نمی توانی احسان و نیکی بالاتر از این در حق مادرت انجام بدهی، که او را از محارم خدا بازداشته باشی.» «۴۲»

---

(۴۰). سنن ابو داود ج ۲/ ۲۸۲، کتاب الاقضیه، باب فی الحبس فی الدین و غیره.

(۴۱). «حدیث صحیح» یا «صحیحه» در اصطلاح علماء و فقهاء شیعه اینگونه تعریف می شود: «آن حدیثی که زنجیرهٔ سند آن بدون انقطاع به شخص معصوم ((پیامبر یا یکی از ائمه معصومین (ع)) از طریق نقل افراد امامی عادل، پیوند بخورد، صحیحه نامیده می شود.» الدرایه فی علم مصطلح الحدیث/ ۱۹، شهید ثانی، چاپ نجف مطبعه النعمان.

لکن اخباریون از شیعه حدیث صحیح را به مفهوم یاد شده، قبول ندارند، آنان می گویند: «حدیث صحیح آن حدیثی است که سند آن به معصوم متصل شود، اعم از اینکه راوی آن عادل، امامی و مورد وثوق باشد و یا نباشد، صحت اتصال آن به معصوم را از قرائن خارجیه باید بفهمیم و نه از طریق مورد وثوق بودن و یا نبودن شخص راوی. «هدایه الأبرار الی طریق الائمه الاطهار/ ۱۶، نوشته شیخ حسین کرکی عاملی، تحقیق رءوف جمال الدین، افست در ایران از چاپ بغداد.

دانشمندان اهل سنت تعریفی از حدیث صحیح دارند که خلاف این هر دو است، و آن اینکه می گویند:

«حدیث صحیح حدیثی است که مسند باشد، یعنی راویان آن بدون انقطاع و پی درپی از همدیگر آن را روایت کنند تا به شخص پیامبر (ص) برسانند، مشروط بر اینکه آن روایت شاذّ و نادر نباشد. «علوم الحدیث و مصطلحه/

۱۴۵ و ۱۵۷، دکتر صبحی صالح، چاپ بیروت.

با توجه به اختلاف نظرهای یاد شده دربارهٔ معنای حدیث معنای حدیث صحیح، خوانندگان باید توجه داشته باشند که در این سلسله نوشته، فقط معنای اول از حدیث صحیح که از شهید ثانی نقل کردیم، منظور می باشد. (مقرر).

(۴۲). و فی صحیحه عبد الله بن سنان، عن ابی عبد الله (ع)، قال: جاء رجل الی رسول الله (ص) فقال: ان امّی لا تدفع ید لامس؟ قال: فاحبسها. قال: قد فعلت. قال: فامنع من یدخل علیها. قال: قد فعلت. قال: قیّدها،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۷

در پایان این حدیث علت جواز زندانی و مقید ساختن آن زن از زبان امام (ع) به روشنی بیان شده است [که عبارتست از بازداشتن آن زن از ارتکاب گناه] و این تعلیل عمومیت دارد و غیر این مورد را نیز در برمی گیرد. از این رو می توان گفت در همه مواردی که بازداشتن یک فرد از ارتکاب گناه منحصر به حبس و تقیید او باشد، این کار جایز است.

۵- در روایت غیاث بن ابراهیم از امام جعفر صادق (ع)، از پدرش نقل شده که آن حضرت فرمود:

«علی (ع) کسانی را که بدهی خود را به مردم پرداخت نمی کردند زندانی می کرد، سپس آنگاه که ورشکسته و تهیدست بودن آن شخص روشن می شد، او را آزاد می کرد، تا برود و مالی بدست آورد.» «۴۳»

۶- در حدیث موثقهٔ عمار، از امام ابی عبد اللّه صادق (ع) نقل شده که آن حضرت فرمود:

«مردی را پیش امیر المؤمنین (ع) آوردند که کفیل مرد دیگری شده بود، آن حضرت او را زندانی کرد و فرمود: رفیقت را بیار.» «۴۴»

در

کتابهای حدیثی روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد.

۷- برقی از پدرش و او از علی (ع) [بگونهٔ مرسل و حذف زنجیرهٔ سند روایت] نقل کرده که آن حضرت فرمود:

بر امام مسلمین واجب است این کسان را زندانی کند: علماء فاسق، پزشکان نادان و غیر متخصص، اکریاء ورشکسته.» «۴۵»

- فإنک لا- تبرها بشی ء أفضل من أن تمنعها من محارم الله- عز و جل-. وسائل ج ۱۸ / ۴۱۴، باب ۴۸، از ابواب حد الزنا، حدیث ۱

(۴۳). و فی خبر غیاث بن ابراهیم، عن جعفر (ع)، عن أبیه: أنّ علیّا « (ع) کان یحبس فی الدّین فإذا تبیّن له حاجه و إفلاس خلّی سبیله حتّی یستفید مالا». وسائل ج ۱۳/ ۱۴۸، باب ۷ من کتاب الحجر، حدیث ۱.

(۴۴). و فی موثقه عمار، عن ابی عبد الله (ع)، قال: اتی امیر المؤمنین (ع) برجل قد تکفّل بنفس رجل، فحبسه و قال: اطلب صاحبک. «وسائل ج ۱۳/ ۱۵۶، باب ۹ از کتاب ضمان حدیث ۱.

(۴۵). و عن البرقی، عن أبیه، عن علی (ع)، قال: «یجب علی الإمام أن یحبس الفسّاق من العلماء، و الجهال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۸

واژهٔ «اکریاء» جمع کلمهٔ «کرّی» [بر وزن نقی] می باشد. کرّی نیز به معنای شخص اجاره دهنده و اجاره گیرنده، هر دو می باشد. و شاید بتوان گفت این واژه همهٔ دلالها و کسانی را که در معاملات نقش واسطه را ایفا می کنند در برمی گیرد.

۸- در روایت حریز از امام صادق (ع) نقل شده که آن حضرت فرمود:

«در زندان جز سه کس را نمی توان تا ابد و دم مرگ نگاه داشت: کسی که فردی را نگاه داشته تا توسط دیگری به

قتل برسد، زن مسلمانی که از آئین اسلام برگشته و مرتد شود، دزد بعد از آنکه دوباره حد شرعی بر او جاری شود که در بار نخست دست [راست] او را قطع می کننـد، و در دومین بـار دزدی پـای [چپ] او را قطع می کننـد، در بار سوم اگر دزدی کرد محکوم به زندان ابد می گردد.» «۴۶»

- من الأطباء، و المفالیس من الاكرياء.»

وسائل ج ۱۸/ ۲۲۱، باب ۳۲ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ۳.

یک توضیح لازم:

در کتاب وسائل الشیعه ضـمن نقل حـدیث یاد شده، در پایان آن چنین افزوده است: قال: و قال علیه السـلام: «حبس الامام بعد الحـدّ ظلم.» یعنی امـام مسـلمین اگر کسـی را بعـد از آنکه بر او حـد جاری کرد در زنـدان نگهـدارد، ظلم کرده است. «مؤلف کتاب وسائل بعد از مطلب فوق نیز چنین افزوده است: «و رواه الشّیخ بأسناده عن الصفّار، عن ابراهیم بن هاشم، عن النّوفلی، عن السّکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ (ع). «یعنی شیخ طوسی «آن را» با سند خود از صفّار و ...، از علی (ع) نقل کرده است.

چنـانکه ملاحظه می فرمائیـد این حـدیث دارای زنجیره سـند می باشـد و مرسل و بـدون سـند نیست و لـذا اعتبار بیشتری دارد، درحـالی که حـدیث برقی که در متن کتاب ملاحظه فرمودیـد، بگونه مرسل نقل شـده است. آیا این دو یک حـدیث هسـتند با زنجیرهٔ سـند منتهی بـه سـکونی و یـا دو حـدیث هسـتند، یکی از برقی و دومی یعنی قسـمت پایـانی و ذیـل از شـیخ طوسـی و سکونی؟ عبارت صاحب کتاب وسائل الشیعه که گفت: «و شیخ طوسی آن را با سند خود از صفار و ... روایت کرده

است. «چنین به گمـان آدم می دهـد که منظور از «آن» همـان روایت برقی است، در حالی که این گمان اشـتباه است و زنجیرهٔ سند فقط از آن قسمت پایانی این حدیث یعنی جمله «حبس الامام بعد الحدّ ظلم» می باشد، و حدیث برقی بدون زنجیرهٔ سند و مرسل می باشد.

شیخ طوسی با این زنجیره سند فقط قسمت پایانی آن را نقل کرده است که در این قسمت با برقی مشترک اند.

برقی نیز فقـط قسـمت اول را نقـل کرده است. این نکتـهٔ قابـل توجهی است که بایـد مورد تأمل و دقت قرار بگیرد. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۷ درس فقه).

(۴۶). و فی خبر حریز، عن ابی عبد الله (ع)، قال: لا یخلد فی السّجن الّا ثلاثه: الّذی یمسک علی الموت ... یحفظه حتّی یقتل، و المرأه المرتدّه عن الاسلام، و السّارق بعد قطع الید و الرجل. وسائل ج ۱۸/ ۲۲۱، باب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۹

این اخبار و احادیث از باب نمونه ذکر شدنـد، از این نوع روایات فراوان است که در آینـده در مبحثی زیر عنوان «آنچه دربارهٔ زنـدان روایت شـده» همـهٔ آنهـا را نیز نقل خواهیم کرد. چون در این بحث به مسأله «تواتر» اشاره شـد، از این رو مناسب اسـت توضیحی دربارهٔ «خبر متواتر» بدهیم:

خبر متواتر آن خبر و گزارشی است که راههای گزارش و شمارهٔ گزارشگرانش به اندازه ای زیاد باشند، که نسبت به صحت و درستی آن در انسان ایجاد علم و یقین کنند، خبر متواتر به این معنی سه قسم است.

اول- «متواتر لفظی»:

منظور از آن اینست که همهٔ راویان و گزارشگران به اتفاق، وقوع یک حادثه، موضوع و یک معنی

را، با یک لفظ روایت کنند.

دوم- «متواتر معنوی»:

و مقصود از آن اینست که همۀ راویان و گزارشگران وقوع یک حادثه و یک معنی را با الفاظ گوناگون روایت کنند، که در حقیقت همۀ آنان و یا اکثرشان از نظر کاربرد کلمات در نقل و گزارش آن تصرف کرده و آن را نقل به مضمون و «نقل به معنی» کرده اند. مانند روایات مربوط به غدیر خم و نصب شدن علی امیر المؤمنین (ع) به مقام خلافت و جانشینی رسول خدا (ص)، که راویان مختلف آن را روایت کرده اند، لکن با الفاظ گوناگون و نه با لفظ واحد.

- ۳۲، از ابواب کیفیه الحکم حدیث ۱.

باید توجه داشته باشیم که منحصر کردن موارد «زندان ابد» در اسلام به سه مورد یاد شده، از باب «حصر اضافی» است، و این حکم نسبت به جو صدور این حدیث که در آن زمان حکام هر کسی را محکوم به زندان ابد می کردند، بیان شده است، و امام (ع) می خواهد بگوید هر کس را نمی توان محکوم به زندان ابد کرد، موارد زندان ابد در اسلام بسیار محدود است که از عمده موارد آن سه مورد یاد شده است. البته غیر از سه مورد بالاـ چند مورد دیگر نیز وجود دارد که حکم آن «حبس ابد» میباشد. (از افاضات معظم له در جلسۀ ۲۳۷ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۵۰

سوم- «متواتر اجمالی»:

منظور از تواتر اجمالی اینست که راویان و گزارش گران هر کدام یک واقعه و حادثه بخصوصی را روایت کنند با الفاظ گوناگون و گاهی از امامان مختلف، لکن شمار گزارشها و روایات آنان که در مجموع به یک

مقصود کلی نظر دارند، چنان زیاد باشد که انسان فی الجمله یقین کند که برخی از آنها بطور قطع از معصوم صادر شده است و در اثر فزونی شمار روایات و گوناگونی شرایط صدور و نقل آنها، احتمال دروغ بودن همه آنها از بین برود. چنانکه مسأله مورد بحث ما یعنی «زندان» از این نمونه ها است. «۴۷» چرا که هر یک از روایات مربوط به زندان، مسأله خاصی از آن را، از امام و پیشوای معینی در بردارند. با این همه است که برای ما علم اجمالی و یقین حاصل می شود که مجموع این روایات نمی تواند از اساس دروغ باشد. از آنجائی که مشروعیت زندان از تک تک آنها استفاده می شود، بناچار در نهایت نیز مشروعیت زندان ثابت می گردد.

همانند این نوع تواتر اجمالی [که همان علم اجمالی است] در ابواب فقه اسلامی فراوان می باشد.

دلالت اجماع بر مشروعیت زندان؟

برخی از فقهاء حنفی و شافعی بر مشروعیت زندان ادعای اجماع کرده اند، و

---

(۴۷). از جمله: مثالها و نمونه های «تواتر معنوی» چنانکه گفتیم حادثهٔ غدیر می باشد و از جمله مثالها و نمونه های «تواتر اجمالی» در تاریخ اسلام، مسئلهٔ شجاعت و جانبازی های امیر المؤمنین علی (ع) در راه دفاع از اسلام و آرمانهای مقدس اسلامی است. برخی ها گاهی این مسأله را بعنوان نمونه و مثال برای «تواتر معنوی» ذکر می کنند که درست نیست، تواتر معنوی مثالش همان واقعهٔ غدیر خم و نصب علی (ع) به خلافت می باشد، و این دومی از موارد تواتر اجمالی است، چون حوادث و جنگها متعدد و مختلف بوده و گزارشگران نیز متفاوت و متعدد، لکن از مجموع آنها اجمالاـ مسأله شجاعت و فداکار بودن آن حضرت استفاده

می شود.

(از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۷ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۵۱

این مطلب را مؤلف کتاب «احکام السجون» نقل کرده است. «۴۸» لکن با توجه به اینکه مسأله زندان در کتابهای فقهی شیعه و اکثر کتابهای سنّت بگونهٔ مستقل معنون و مطرح نبوده است، از این رو باید گفت، اجماع محقق در آن امکان ندارد، ولی با این حال می توان ادعا نمود که در مسأله اجماع مقدر و فرضی وجود دارد. به این معنی که مسأله ضرورت زندان و مشروعیت آن به اندازه ای روشن می باشد که اگر از هر فقیه شیعی و یا سنی دربارهٔ آن سؤال شود، بناچار او به مشروعیت آن فتوا خواهد داد. (و اجماع تقدیری یا مقدر نیز به همین معنی می باشد).

و لکن با اینهمه، بعد از آنکه مشروعیت زندان از طریق قرآن و سنت معصومین ثابت شد، دیگر نیازی به وجود اجماع نمی باشد. برای اینکه اجماع در نزد ما شیعه و پیروان فقه اهل بیت عصمت موضوعیت ندارد و به خودی خود حجت نیست، بلکه حجیت و ارزشمندی آن از این دیدگاه می باشد که کاشف از قول و نظر پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) است، بنابراین وقتی که مسألهٔ مشروعیت زندان که مکشوف اجماع است، از طریق قرآن و سنت برای ما قطعی است، دیگر نیازی به کشف و کاشف [اجماع] وجود ندارد. (این مسألهٔ موضوعیت نداشتن اجماع نیز چیزی است که ما تا کنون بارها آن را مطرح و گوشزد کرده ایم).

مشروعیت زندان از دیدگاه عقل

زندان از نظر عقل نیز مشروعیت دارد و توضیح آن نیز به گونهٔ فشرده، از این قرار است:

عقل حکم می کند بر اینکه حفظ

نظام و کیان اجتماع واجب و لازم است، و بایـد حقوق و مصالـح عمومی مورد حمایت و پاسداری قرار بگیرد، پر واضح است که

---

(۴۸). ر. ک: احکام السجون/ ۴۸، نوشته وائلی.

این غرض حاصل نمی شود جز از طریق ایجاد یک حکومت نیرومنـد و عدالت پیشه ای که مورد اطاعت مردم باشد، و مصالح عمومی را تأمین کرده و شر معصیت کاران و ستمکاران را از آنان دور گرداند.

زندانی کردن شـخص بزهکار نیز هر چند که به ضـرر شـخص اوست و با این قاعده که هر کسـی بر جان و مال و دیگر شـئون زنـدگی خود مسـلط می باشـد منافـات دارد، لکن از طرف دیگر آزاد گذاشـتن او نیز امنیت همگانی را تهدیـد کرده و حقوق دیگران را ضایع می گردانـد. با توجه به این واقعیت است که عقل سـلیم حکم می کنـد به اینکه رعایت مصالح عمومی جامعه بر رعایت مصالـح افراد، مقـدم می باشد، و شـخص بزهکار را به خاطر حفظ مصالح عمومی و از بین بردن شـر و زیان وجودی بزهکار، باید زندانی و محدود کرد.

از طرف دیگر همانگونه که در جای مناسب خود به ثبوت رسیده است:

«هر چیزی که عقـل به آن حکم کنـد، شـرع نیز به آن حکم می کنـد.» بنابراین با توجه به همه آنچه که گفته شـد، مشـروعیت زندان ثابت گردید، نه تنها مشروعیت آن به ثبوت رسید، بلکه اجمالا وجوب و ضرورت آن نیز ثابت شد.

بحث سوم: دربارۀ نخستین کسی که در اسلام، زندان ساخت

چنانکه پیشتر ملاحظه فرمودید، زندان در زمان خود پیامبر اسلام (ص) رایج و معمول بوده است، لکن مفهوم زندان، مرادف و ملازم با این نبوده

است که جایگاه ویژه ای با خصوصیات معین بوده باشد، بلکه عمل زندانی کردن گاهی در خانه و گاهی در مسجد و گاهی نیز در دالان و پیش ورود یک خانه و یا در مکانهای دیگر صورت می گرفته است و مقصود از آن نیز چیزی بیشتر از این نبوده که آزادی های فرد بزهکار را محدود ساخته و از آمد و شد آزادانهٔ او جلوگیری کنند.

اما اینکه در تاریخ اسلام اولین بار چه کسی زندان ساخت و جای ویژه ای را به آن اختصاص داد، سخن زیاد گفته شده است. از جمله اینکه گفته شده، نخستین بانی زندان در اسلام عمر بوده است. چنانکه گفته شده است که نخستین بانی زندان علی (ع) بوده است و نه عمر. در هر صورت، برخی از این اقوال را در اینجا یاد می کنیم، هر چند که بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد و فائده فقهی آن چندان مهم نمی باشد:

۱- در کتاب «مسند زید»، زید از پدرش امام زین العابدین (ع) و او از پدرش امام حسین (ع)، از علی (ع) روایت کرده است که:

«امیر المؤمنین (ع) زندانی ساخت و آن را «نافع»- سودمند- نامید، سپس آن را ویران نمود و زندان دیگری ساخت و نام آن را «مخیّس» گذاشت. آن حضرت دربارهٔ آن چنین می فرمود:

أ لم ترانی کیّسا مکیّسا «بنیت بعد نافع مخیسّا». «۴۹»

از نشانه های کیاست و تدبیر من اینست که زندان نافع و بعد از آن زندان مخیّس را ساختم.» «۵۰»

دربارهٔ واژهٔ مخیس، در قاموس اللغه چنین آمده است:

«خیّسه تخییسا» یعنی او را خوار گردانید. مخیّس مانند معظّم (با فتحه ظاء) و محدّث (با کسره

دال): یعنی زندان. و نیز نام زندانی بوده که علی (ع) آن را بنا نمود. او، نخست آن را از نی ساخته و نافع نامگذاری کرده بود. دزدها آن را سوراخ کرده [و در رفتند، لذا بجای آن مخیس را ساخت] و چنین فرمود:

«أما ترانی کیّسا مکیّسا بنیت بعد نافع مخیّسا بابا حصینا و أمینا کیسا.» «۵۱»

معنی دو بیت اول را جلوتر گفتیم، معنی بیت سوم نیز چنین است: ... دارای دروازهٔ استوار و امینی با تدبیر.

۲- در کتاب «احکام السّجون» به نقل از کتاب «الوسائل الی مسامره الأوائل» دربارهٔ نخستین بانی زندان در اسلام چنین گفته است:

«نخستین کسی که در اسلام زندان ساخت، علی بن ابی طالب (ع) بود.

خلفاء پیش از او زندانیان را در چاهها [یعنی سردابها و زیرزمینها] زندانی می کردند. گزارش شده است که یک دزدی که از زندان آن حضرت فرار کرده بود، این شعر را می خواند:

و لو أنّی بقیت به الیهم لجرّونی إلی شیخ بطین

یعنی: اگر من در زندان می ماندم، البته مرا پیش آن پیرمرد شکم برآمده

---

(۴۹). در منسد زید «أ لم ترانی ...» ضبط شده است، و لکن به نظر می رسد که اشتباه باشد، صورت درست آن یا «أ لا ترانی ...» و یا «أما ترانی» باید باشد. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۸ درس فقه).

(۵۰). مسند زید/ ۲۶۶، کتاب الشهادات، باب القضاء.

(۵۱). القاموس/ ۳۴۹.

می بردند.» «۵۲»

۳- و نیز از کتاب فقهی ابن همام حنفی به نام «شرح فتح القدیر فی فقه الحنفی» نقل شده است:

«در دورهٔ پیامبر اسلام (ص) و ابو بکر زندان وجود نداشت، افراد را در مسجد

و پیش ورود و دالان خانه ها زندانی می کردند، تا اینکه عمر در مکه منزلی را به مبلغ چهار هزار درهم خریداری کرد و به زندان اختصاص داد.

چنانکه گفته شده است: در زمان عمر و عثمان نیز، تا زمان علی (ع) زندان وجود نداشت، زندان را علی (ع) بنا نمود. و زندان ساخته شدهٔ آن حضرت نخستین زندانی است که در اسلام ساخته شده است. در «الفائق» گفته است: علی (ع) ابتدا یک زندان از نی بنا نمود و اسم آن را «نافع» گذاشت، دزدها آن را سوراخ نمودند و زندانیان از آن فرار کردند. سپس آن حضرت زندانی از خشت ساخته و نام آن را مخیس گذاشت، و این سخن علی (ع) در این باره می باشد:

أما ترانی کیّسا مکیّسا بنیت بعد نافع مخیسّا سجنا حصینا و أمینا کیّسا.» «۵۳»

۴- صاحب کتاب «الغارات» با سند ویژهٔ خود از کسی بنام «سابق البربری» گزارش کرده است که او گفت:

«من زندان علی (ع) را که آن را از نی و چوب ساخته بود دیدم که مردم آن را سوراخ کرده و بیرون می رفتند. از اینرو علی (ع) آن را با گچ و آجر ساخت. من از آن حضرت شنیدم که می گفت:

الا ترانی کیّسا بنیت بعد نافع مخیّسا.» «۵۴»

۵- در تراتیب الاداریه نیز چنین گفته است:

«در کتاب اتحاف الرّواه بمسلسل القضاه از امام احمد بن شلبی حنفی،

---

(۵۲). احکام السجون/ ۴۵.

(۵۳). احکام السجون/ ۴۶.

(۵۴). الغارات ج ۱/ ۱۳۲.

ضمن یاد کرد نخستین های مربوط به علی (ع) چنین آورده است: نخستین کسی که در اسلام زندان ساخت علی (ع) بود. خلفاء پیش از او افراد را

در چاهها [سـردابها و زیرزمینها] زنـدانی می کردند. در کتاب شـفاء الغلیل خفاجی گفته است: در زمان پیامبر اسـلام (ص) ابو بکر، عمر و عثمـان زنـدان وجود نـداشت، افراد را در مسـجد و یـا در پیش ورود و دالانهـای منـازل، یعنی هر جـائی که امکان داشت، زندانی می کردند. زمان علی (ع) که فرا رسـید او یک زندان ساخت و نام آن را نافع گذاشت، او نخستین کسـی است که در تاریخ اسـلام زندان ساخته است. این زندان عاری از اسـتواری و دژ بود، برای همین بود که زندانیان از آن فرار کردند، از اینرو او زنـدان اسـتوار دیگری ساخت و نام آن را مخیس گـذاشت. مخیس با خاء نقطه دار و یاء مشـدد می باشد، یاء آن را هم مفتوح و هم مکسور می توان خوانـد ... من می گویم: شایـد عمر پیش از خریـداری آن خـانه ای که ویژهٔ زنـدان قرار داده بود، افراد را در چاههـا [سـردابها و زیرزمینهـا] زنـدانی می کرده است. چون که بیهقی از نافع بن حارث روایت کرده است که عمر از صفوان بن امیه خانه ای را به مبلغ چهار هزار خریداری کرده و به زندان اختصاص داد.

سلطان ابو الأملاک مولای اسـماعیل بن شـریف علوی، از علماء فاس یعنی از کسانی همچون قاضی بردله، مناوی، ابن رحال و مانند آنها، سؤال کرد که:

نخستین سازندهٔ زندان در اسلام چه کسی بود؟

و اینکه گفته شـده در اوایل افراد را در چاهها زنـدانی می کردنـد، مقصود چیست، و چگونه در چاهها زندانی می کردند؟ آیا در میـان روایت سـیوطی که گفته است نخسـتین بـانی و سازنـدهٔ زنـدان در اسـلام علی (ع) بود، و روایت ابن فرحون که گفته است: نخستین بانی

زنـدان در اسـلام عمر بود و این کار را زمانی انجام داد که کشورش گسترش پیدا کرد، چگونه می توان جمع کرده و تعارض شان را از بین برد؟

شیخ مناوی از این پرسشها اینگونه پاسخ داد:

تعـارض روایتهـای سـیوطی و ابن فرحـون را اینگـونه می توان از بین برد که بگوئیم: عمر نخسـتین بـار خـانه ای را که به قصـد زندان بنا نشده بود بلکه بعنوان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۵۷

سکونت شخصی ساخته شده بود، بعنوان زندان مورد استفاده قرار داد، لکن علی (ع) نخستین کسی است که یک ساختمانی را از آغاز کار به قصد اینکه محلی برای سکونت زندانیان قرار داده شود بنا نمود.

امـا اینکه منظور از بئر و چـاه در روایت چیست، و چگونه در چاههـا افراد را زنـدانی می کردنـد؟ منظور از چاه در روایت چاه آب نیسـت، بلکـه سـردابها و انبارهـای زیرزمینی اسـت که برای مقاصـد مختلـف سـاخته می شدنـد، و زنـدانیان را نیز در آنجا نگهداری می کردند. این سـردابها و انبارهای زیرزمینی گاهی به اندازه ای وسعت داشتند که دویست نفر آدم در آن جای می گرفتند، بویژه سـردابهای متعلّق به آثار باقیمانده از سـران و پادشاهان اقوام پیشین بسیار وسعت داشتند، آثار اقوام بعدی در این زمینه با آنها قابل مقایسه نبودند. این سـردابها و انبارهای زیرزمینی از آن جهت که مانند چاه در زیرزمین قرار داشتند، و دارای درهای ورودی کوچک و باریکی بودند، از این جهت چاه نامیده می شدند.» «۵۵»

در فصل خصومات از کتاب صحیح بخاری نیز چنین نقل شده است:

«نافع بن عبد الحارث در مکه از صفوان بن امیه یک خانه ای خرید که از آن بعنوان زندان استفاده کنند. نافع به

صفوان گفت: ما این معامله را انجام می دهیم، اگر عمر راضی شد که این معامله واقع شده و مال اوست، و اگر عمر راضی نشد به این معامله، [من تعهد می کنم که] چهار صد دینار مال صفوان باشد.» «۵۶»

چنانکه ملاحظه می کنید در این روایت گفته نشده است که آیا عمر به این معامله رضایت داده و آن را تأیید کرد یا نه. و نیز در روایت معلوم نشده که آیا این خانه بعد از آن بعنوان زندان مورد استفاده قرار گرفته است یا نه.

---

(۵۵). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۹۷- ۲۹۹.

(۵۶). صحیح البخاری ج ۲/ ۶۲، کتاب فی الاستقراض و أداء الدّیون ...، باب الرّبط و الحبس فی الحرام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۵۹

بحث چهارم: موضوع زندان و انگیزه ها و اهداف آن از نظر شرعی

[انگیزه ها]

پر واضح است که موضوع کیفرهای شرعی [از جمله کیفر زندان] عبارتست از: انسانی که به حد بلوغ رسیده، عاقل، قادر و در کار خود صاحب اختیار و غیر مجبور باشد. این مطلب بسیار روشنی است و هر کس که اندک آگاهی از فقه شیعه و سنی داشته باشد آن را می فهمد.

بلی، گاهی نیز می توان کودکان، دیوانگان و حتی چهار پایان را تأدیب کرد هر چند که این تأدیب بصورتی شبیه به زندانی کردن باشد، لکن به هر حال تأدیب غیر از کیفر دادن است. [این راجع به موضوع زندان از نظر اسلام و اینکه چه کسی را می توان از طریق زندانی کردن کیفر داد، و انگیزه ها و اهداف زندان چیست؟ اکنون می پردازیم به بیان آن].

هدف اصلی از وضع کیفرهای شرعی انتقام، فروخواباندن خشم شخصی و ارضاء قوۀ غضبیه نیست. چنانکه کیفرهای شرعی از امور تعبدی صرف نمی باشند که به

انگیزهٔ تحصیل تقرب و نزدیکی به خدا و با قصد تعبد انجام بگیرند. بلکه مقصود از وضع و تشریع این آئینهای کیفری نابود ساختن ریشه های فساد و اصلاح و سالم سازی جامعه و فرد می باشد. این معیار و ملاک کیفرهای شرعی است. و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۰

هر کسی که پژوهش در قرآن و سنت معصومین (ع) داشته باشد، این مطلب را بوضوح درک خواهد کرد.

آیا مگر نمی بینید که مهمترین کیفرهای شرعی و دشوارترین آن «قصاص نفس» می باشد، و عبارتست از کشتن شخص و اعدام او، و لکن با این حال خداوند متعال آن را از این نظر که موجب تأمین امنیت جامعه و دوام زندگی مردم می باشد، تشریع کرده، و در این باره چنین فرموده است:

«وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» «۵۷» یعنی ای خردمندان در پیاده کردن قانون قصاص، دوام زندگی شما نهفته است.

نه تنها کیفرهای شرعی بلکه احکام شرعی در واقع تابع مصالح و مفاسد واقعی می باشند، و هیچ تکلیف شرعی بدون ملاک و گزاف نمی باشد، هر چند که ما نتوانیم آن مصالح و مفاسد واقعی را درک کنیم. در این زمینه توجه و دقت در حدیثی که از امام رضا (ع) روایت شده لازم به نظر می رسد.

در کتاب «علل الشرایع» از امام رضا (ع) روایت شده است که در جواب نامهٔ محمد بن سنان «۵۸»، چنین نوشت:

---

(۵۷). سورهٔ بقره (۲)/ ۱۷۹.

(۵۸). «محمد بن سنان زاهری» حضور ائمه سه گانه یعنی امام موسی کاظم، امام علی بن موسی الرضا و ابو جعفر ثانی حضرت جواد (ع) را درک کرده است. برخی می گویند حضور حضرت هادی (ع) را نیز درک

کرده است. او در سال ۲۲۰ ه وفات کرد. محمـد بن سـنان یاد شده در میان علماء رجال بسـیار مورد بحث قرار گرفته، عده ای (بویژه قـدماء از رجـالیون شـیعه) او را مورد طعن و تضـعیف قرار داده انـد، برخی دیگر نیز (که بطور عمـده از متـأخرین علماء رجال ماننـد مجلسـی اول، وحیـد بهبهانی، و علامـهٔ مامقانی صاحب تنقیـح المقال و ...) او را تأییـد و توثیق کرده انـد. و برخی دیگر نیز راجع به تضعیف و یا توثیق او موضع ممتنع و بی تفاوت گرفته و باصطلاح از «متوقفین» می باشند.

ابو العبـاس نجاشـی که دقیق ترین علماء رجال به شـمار می آیـد در اواسط کتاب الفهرست خود ذیل کلمـهٔ «محمـد بن سـنان» (صفحهٔ ۳۲۸ چاپ جامعهٔ مدرسـین قم) ابتدا درباره اش چنین گفته است: «محمد بن سنان» بسیار ضعیف است، نمی توان به او اعتمـاد کرد، در روایـاتی کـه او به تنهـائی نقـل کرده و دیگران آنهـا را نقـل نکرده انـد نمی توانـد مـورد التفـات باشـد.» پس گزارشـی از شخصـی بنـام عبـد اللّه بن محمـد بنـان نقل کرده که گواه بر اضـطرابات عقیـدتی حاکم بر وجود او در دورانی از زندگی اش می باشد.

لکن نجاشی در اواخر کتاب خود ذیل حرف «میاح مدائنی» بشدت او را مورد تضعیف و جرح قرار داده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۱

«نامه تو بدسـتم رسـید، در آن یاد کرده بودی که برخی از مسـلمانان و اهل قبله چنین می پندارنـد که خداونـد تبارک و تعالی هیچ چیزی را حلال و یا حرام نکرده است، مگر فقط به این علت که بندگان او در برابرش متعبد شوند.

[یعنی حلال و حرام خدا و تکالیف بندگان هیچ گونه تابع مصالح و مفاسد واقعی نیستند، صرفا

برای تحصیل تعبد و فرمانبرداری مخلوقات می باشد.]

گوینده این سخن از راه راست بسیار بدور افتاده و دچار آفت و زیانی آشکار گردیده است.

بـدلیل اینکه اگر چنین می بود [که احکام خـدا تابع مصالح و مفاسد نمی شد] آنگاه البته که جایز می شد که خداوند بندگان خود را با تبدیل کردن حلال به حرام و حرام به حلال به تعبد در برابر خود فرا خواند. حتی جایز می شد که با فراخواندن آنان به ترک نماز، روزه و همهٔ کارهای نیک، و انکار وجود خدا، پیامبران، کتب آسـمانی و الهی، و نفی حرمت زنا، دزدی و حرام بودن محارم به یکـدیگر و دیگر مسائل مشابه و هماننـد اینها که موجب پیـدایش فساد در ادارهٔ جامعه و باعث نابودی خلق می باشند، به تعبد در برابر خود فراخواند ...

از اینروست که ما چنین دریافته ایم که در همه چیزهائی که خداوند حلال

– و بی اعتبـار سـاخته است. عبـارت نجاشـی چنین است: «میـاح مـدائنی بسـیار ضـعیف است، او کتابی دارد که به رسالـهٔ میاح مشـهور است، طریق و راوی کتاب او که «محمد بن سـنان» باشد از خود او نیز ضـعیف تر می باشد. و ...» (صـفحهٔ **۴۲۴** و **۴۲۵** الفهرست نجاشی چاپ جامعه مدرسین قم).

شیـخ طوسـی ره نیز نام او (محمـد بن سـنان) را یک بار بـدون هیچ گونه اظهار نظر در کتاب فهرست خود ثبت کرده (صـفحه **۱۳۱** منشورات شـریف رضـی– قم) یک بار نیز در صفحه **۱۴۳** کتـاب خود (همـان چـاپ) او را ذکر کرده و چنین گفته است: «محمد بن سنان دارای کتابهائی است و او مورد طعن و تضعیف قرار گرفته است.»

شیخ مفید ره نیز در بسیاری موارد او را تضعیف

کرده و در یک مورد توثیق کرده است. (رجوع کنید:

تنقیح المقال مامقانی ج ۳/ ۱۲۴– ۱۲۶).

عمده اتهام او اینست که اولا اهل غلو بوده است، و ثانیا کتابهایش مستند نبوده و از طریق و جاده که شیوهٔ نامطمئنی برای نقل و روایت حدیث است، بدست آمده است.

مرحوم علامهٔ مامقانی کوشش کرده است این اتهامات را از او دور گرداند و توثیقش کند، چنانکه علامه وحید بهبهانی و مجلسی اول (طبق نقل مامقانی) این کار را کرده اند. لکن چنین بنظر می رسد که حق اینست گفته شود متفردات او ضعیف است، و این راه جمع در میان اقوال متباین علماء رجال در این باره می باشد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۲

گردانیده به خاطر رعایت مصلحت بندگان خود و حفظ دوام و بقای آنان بوده است، و چیزهائی است که مردم براستی نیازمند آنند و نمیتوانند بدون آنها زندگی کنند. چنانکه همه چیزهائی که خداوند حرام گردانیده است، از آن امور هستند که ارتکابشان موجب هلاکت و نابودی خلق است.» «۵۹»

---

(۵۹). علل الشرایع/ ۱۹۷ (چاپ یک جلدی)، علل الشرایع ج ۲/ ۵۹۲ (چاپ دو جلدی) باب ۳۸۵ (باب نوادر العلل)، حدیث ۴۳.

جاءنی کتابک، تذکر أن بعض اهل القبله یزعم أن اللّه- تبارک و تعالی- لم یحل شیئا و لم یحرمه لعله أکثر من التعبد لعباده بذلک! قد ضل من قال ذلک ضلالا بعیدا و خَسِرَ خُسْرٰاناً مُبِيناً، لانه لو کان ذلک لکان جائزا أن یستعبدهم بتحلیل ما حرم و تحریم ما أحل، حتی یستعبدهم بترک الصلاه و الصیام و أعمال البر کلها، و الانکار له و لرسوله و کتبه و الجحود، (و- ظ.) بالزنا و السرقه

و تحریم ذوات المحارم، و ما أشبه ذلک من الامور التی فیها فساد التدبیر و فناء الخلق ... انا وجدنا کل ما أحل اللّه ففیه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم الیه الحاجه التی لا یستغنون عنها، و وجدنا المحرم من الأشیاء لا حاجه بالعباد الیه و وجدناه مفسدا داعیا الی الفناء و الهلاک

منظور از «برخی از اهل قبله» در این حدیث طایفهٔ و نحلهٔ کلامی پیرو ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری هستند که در تاریخ عقاید و ادیان به «اشاعره» معروفند. و حضرت رضا علیه السلام در صدد رد رأی باطل آنان در این مسأله بوده است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۳۸ درس فقه).

باید در توضیح مطلب فوق این را بیفزائیم: که در تاریخ اسلام فرقه ها و نحله های گوناگونی پیدا شدند که در مسائل عقیدتی با هم اختلاف نظر داشتند و در محافل مناظره و یا از طریق نوشتن کتب و مقالات با همدیگر منازعه، مناظره و مبارزه داشته اند. اینان را فرقه ها و مشربهای کلامی می نامند که مهمترین آنها سه مشرب کلامی: شیعهٔ امامیه، معتزله و اشاعره هستند.

امامیه اصول معارف و عقاید خود را از خاندان عصمت پیامبر اسلام یعنی کسانی مانند امیر المؤمنین علی (ع) و ...، امام باقر و امام صادق (ع) و ... گرفته اند، و معتقدات مشترکشان با فرقهٔ معتزله بیش از اشاعره می باشد. فرقه معتزله را شخصی به نام «واصل بن عطا» متولد سال ۸۰، پی ریزی کرد، که مشرب کلامی مورد حمایت بنی عباس در اوایل کارشان بود، لکن بعد یکی از شاگردان برجستهٔ «ابو علی جبائی» در قرن چهارم که یکی از رهبران معتزله بود، شخص

ابو الحسن اشعری معروف بود که راه خود را بعد از مرگ استادش جبائی از او جدا کرده و مسلک کلامی جدیدی به نام «اشعریگری» یا «اشاعره» را پی ریزی کرد. از جملهٔ اصول اعتقادی اشاعره این است که خداوند را در قیامت بندگانش خواهند دید، و نیز تکلیف ما لا یطاق را از طرف خدا جایز می دانند، یعنی می گویند خداوند هم میتواند بندگان خود را به اموری مکلف کند که قادر به انجام آن هستند و هم به اموری که قادر به انجام آن نیستند، حسن و قبح عقلی را نیز قبول ندارند، اصل عدل را که مورد اعتقاد مشترك امامیه و معتزله است قبول ندارند، و نیز معتقدند که تشریع قوانین و تکالیف از طرف خداوند تابع رعایت مصلحت بندگان نیست، و مصالح و مفاسد واقعی نقشی در احکام الهی ندارند و حضرت رضا (ع) در حدیث یاد شده از این عقیدهٔ اخیر الذکر آنان پاسخ فرموده اند.

برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ اشاعره و دیگر فرقه ها به کتابهای ذیل مراجعه فرمائید: ۱- تحقیقی در مسائل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۳

در این باره روایات دیگر نیز فراوان است و هر کس که اهل تتبع و پژوهش باشد به آن دست خواهد یافت. روی این اصل باید بگوئیم که از نظر شرع مقدس لازم است زندانها بگونه ای ترتیب داده شود که محکوم اراده و خواست حکام و یا زندان بانان نباشند، بلکه بگونه ای ترتیب داده شوند که زندان مانع ارتکاب جرم قبل از زندانی شدن و موجب تنبه و پشیمانی زندانی بعد از به زندان افتادن باشد. و همهٔ سختگیری ها و آسان گیری ها نسبت به زندانیان با همین

ملاک شرعی صورت بگیرد. یعنی میزان تأثیر مجازات در اصلاح مجرم ملاک کار باشد.

بطور خلاصه باید گفت که: همهٔ کیفرهای شرعی از جمله کیفر زندانی کردن به عنوان تعزیز، به انگیزهٔ اصلاح فرد و تأمین مصالح جامعه تشریع شده و باید با همین انگیزه اجرا و اعمال شود، و نه به انگیزهٔ انتقام گرفتن از مجرمین و بزهکاران و نابودسازی شخص بزهکار و یا شکستن شخصیت و تحقیر او.

بنابراین باید مسئول و متصدی زندان و زندانیان همچون یک پزشک ماهر نسبت به بیمار خود عمل کند، که هیچ قصد و انگیزه ای جز معالجهٔ بیمار و بازگرداندن سلامتی او ندارد. پزشک گاهی عضو فاسدی از اعضاء بدن را می سوزاند و یا اصولاً آن را قطع می کند و از این طریق بیمار خود را بهبودی بخشیده و به دامن جامعه بازمی گرداند. لکن جای تأسف بسیار می باشد که در زمان ما در بیشترین کشورهای جهان، حتی در کشورهای مسلمان اساس نظام و ادارهٔ زندانها مطابق با خواست و مذاق شرع مقدس و عقل سالم نمی باشد. برای همین است که نه تنها جنبهٔ اصلاحی ندارد، بلکه نتیجه و حاصلی جز خسارت و زیان مالی و جانی به بار نمی آورد.

[کلام کتاب «التشریع الجنائی الاسلامی» در اشکالات زندان]

اشاره

نویسندهٔ کتاب «التشریع الجنائی الاسلامی» «۶۰» در این زمینه سخنانی (بسیار

- کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی از دکتر شیخ الاسلامی. ۲- الشیعه بین الاشاعره و المعتزله از هاشم معروف الحسنی، ۳- مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، از ابو الحسن اشعری ترجمه محسن مؤیدی.

(مقرر).

(۶۰). کتاب «التشریع الجنائی الاسلامی» یعنی نظام کیفری اسلام که در دو مجلد و مجموعا در حدود یک هزار و ششصد

جالب) دارد که چکیدهٔ آنها از این قرار است:

«ملاک و معیار درست برای موفقیت هر نوع قانون کیفری و مجازاتی عبارتست از میزان اثربخشی آن در اصلاح بزهکاران و از بین بردن بزهکاری، اگر با اعمال آن قانون از شمار کاسته شده و موارد ارتکاب جرم پائین آمده آن قانون کیفری، دارای پیروزی و موفقیت می باشد، و اگر در اثر کاربرد آن قانون بر شمار بزهکاران و موارد وقوع آن افزوده شود، در این صورت آن قانون ناموفق و شکست خورده به حساب می آید، و واجب می شود که قانون جامع تر و مفیدتری جایگزین آن گردد، و با اعمال آن قانون دوم از وقوع جرم و افزایش شمار مجرمین جلوگیری بعمل آید.

مجازات و کیفر دادن مجرمین بواسطه زندان در عصر ما یکی از مهمترین و شایع ترین شیوه های کیفری برای اصلاح مجرمین به شمار آمده است، بواسطه آن بزهکاری که برای نخستین بار مرتکب خلاف شده، در کنار بزهکارانی که برای چندمین بار مرتکب آن شده و در بزهکاری تخصص و مهارتهای ویژه ای یافته اند، مورد مجازات قرار گرفته و در کنار همدیگر زندانی می شوند.

چنانکه بواسطه زندان، مردان، زنان، جوانان و پیران کیفر داده می شوند، همانگونه که مجرمین مهم و کسانی که مرتکب جرائم سنگین شده اند با مجرمین سبک جرم از طریق زندان مورد مجازات قرار می گیرند، و شیوهٔ کار نیز چنین است که همه این انواع و دسته های مختلف بزهکاران، تقریبا به یک شیوه و در شرایط مساوی زندانی می شوند.

- صفحه دارد، در بیروت توسط دار الکتاب العربی به چاپ رسیده است. و یکی از بهترین کتابهای حقوقی اسلام بر وفق فقه اهل سنت می باشد

که در عصـر حاضـر نوشـته شده است. نویسـندهٔ آن مرد روحانی، مبارز و دانشـمند مصـری و از علماء الازهر به نام «عبد القادر عوده» می باشد که از اعضاء برجسته و فعال اخوان المسلمین بود و توسط حکومت جمال عبد الناصر به جرم فعالیتهای اسلامی اعـدام شـده و به مقـام شـهادت رسـید. زینب الغزالی دربـاره اش می نویسـد: «عبـد القادر عوده مرد روحانی و دانشـمند محترم الاـزهر که امپراطوری بریتانیـا در جنـگ سـال ۱۹۵۱ م مبلغ ده هزار جنیـه برای زنــده و مردهٔ او جـایزه گذاشــته بـود، بـدنبال رویدادهای ۱۹۵۴ توسط جمال عبد الناصر به شهادت رسید.»

ر. ک: «روزهائی از زندگی من»، نوشته زینب الغزالی، ترجمه کمال حاج سید جوادی، شرکت تعاونی ترجمه و نشر بین الملل، ۱۳۶۱ ه ش، صفحات ۵۲ تا ۵۴ (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۵

کیفر دادن بزهکاران از طریق زنـدان با این شـیوه ای که گفته شد، موجب به بار آمدن نتایج خطرناک و مشـکلات پیچیده در این زمینه گردیده است، که آنها را بگونه ذیل می توان دسته بندی کرد:

۱- «آسیب دیدن تولیدات کشور و خزانهٔ دولت»:

کیفر زندان بدین گونه است که همهٔ محکوم شدگان از هر صـنفی که باشند در زندان نگهداری می شوند تا مدت محکومیت شان به پایان برسد ...، و این در حالی است که محکوم شدگان بگونهٔ غالب از اشخاص تندرستی هستند که قادر به کار کردن و تولیـد می باشـند. از اینرو نگه داشـتن آنان در زندان موجب تعطیل شدن نیروی کار آنان و بهدر رفتن انرژی شان می باشد، که اگر به شـیوهٔ دیگری غیر از زنـدان [ماننـد تعزیز و تنبیه بدنی] مورد مجازات قرار گرفته و در زندان نمی ماندند، ممکن بود اینهمه نیروی خود را در راه اجتماع مصرف

کنند.

هیچ تردیدی نیست که شیوه های کیفری دیگری به جز زندان هم وجود دارد که بتواند موجب تنبه و پشیمانی بزهکاران گردیده و در مبارزه با بزهکاری مؤثر واقع شود که باید مورد استفاده واقع شود، مثلا مانند تازیانه ...

درست است که تلاشهای فراوانی صورت گرفته تا از نیروی کار زندانیان بهره برداری شود [مانند تأسیس کارگاههای ویژهٔ زندانیان و اردوگاههای اجباری کار و غیره]، لکن با اینهمه دست اندرکاران این امور موفق نشده اند که جز برای شمار اندکی از زندانیان کار فراهم نمایند، اکثریت زندانیان بگونهٔ کاملا بیکار عمر خود را در زندانها می گذرانند. آنان از بودجهٔ دولت می خورند، می پوشند و مورد درمان و معالجه قرار می گیرند، بدون اینکه بازدهی برای آن داشته باشند ...

۲- «به فساد کشیدن زندانیان»:

با اینهمه زیانهای مالی که به آن اشاره شد، اگر کیفر زندان به اصلاح و سالم سازی بزهکاران منجر می گردید، ممکن بود جامعه آن زیانهای مالی را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۶

بپذیرد، و لکن زندانها نه تنها موجب اصلاح زندانیان نمی شوند، بلکه صالحین و سالمهای آنان را نیز تباه ساخته، و بر تباهی تبهکاران نیز می افزایند. در زندانها، بزهکاران حرفه ای و انس گرفته به فساد، و بزهکاران حرفه ای و متخصص در برخی از انواع جرائم را با مجرمین معمولی و غیر حرفه ای در یک جا گرد می آورند، چنانکه در زندانها کسانی که براستی مجرم و بزهکار نمی باشند بلکه به اعتبارات قانونی و طبق مصالح ویژه محکوم به زندان شده اند، در کنار دیگر بزهکاران زندانی می شوند، مانند متخلفین از مقررات دولتی در موارد مربوط به حمل سلاح و یا کشت و زرع گندم و جو، و نیز مانند افرادی که مرتکب

جرمهای خطئی شده اند.

گردهم آوردن این طبقات و سکونت دادن آنان در کنار همدیگر موجب شیوع و سرایت جرائم و بزهکاری های گوناگون در میان شان می گردد، و بزهکاران کارکشته و حرفه ای اطلاعات و تجربیات ناسالم خود را به دیگران که پائین تر از آنان هستند منتقل می کنند، و بزهکاران ویژه کار از آموزش دادن همزندانیان خود امتناع نمی کنند. چنانکه مجرمین راستین نیز ذهنهای ساده همزندانی های خود را همچون یک زمین مستعد و حاصلخیز به شمار آورده و تخم فساد در آنها می پاشند، به گونه ای که هر زندانی که از زندان بیرون می آید، درون خود را با انواع گوناگون بزهکاری انباشته و سیراب ساخته است.

تجربه نشان داده است که برخی از افراد به اتهام برخی از مسائل جزئی که عرف آنها را «جرم» محسوب نمی کند به زندان افتاده، و قبل از زندان نیز ظواهر را حفظ می کرده و از اینکه جزء آدمهای بزهکار و مجرم شمرده شود ناراحت می شده است، و لکن بعد از خروج از زندان، زشتی جرائم و بزهکاری ها در برابرش فروریخته است و تبدیل به فردی شده است که به ارتکاب جرم مباهات می کند ...

بنابراین، زندان بر خلاف آنچه که شهرت داده شده که موجب تنبه و اصلاح بزهکاران می شود، بلکه لانۀ فساد، و جایگاهی برای انتقال شیوه های بزهکاری می باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۷

... اما اینکه گفته می شود، می توان جای جوانان را از سالمندان جدا کرده و هر کدام از آنها را در زندان جداگانه ای نگه داشت، این نیز هرگز نمی تواند راه چاره باشد، چون آمار نشان می دهد که بیشترین بزهکاران از افراد جوان هستند، و آمیخته شدن جوانانی که برای نخستین بار

به زندان می آیند، با افراد با سابقه موجب شیوع فساد است.

۳- «از بین رفتن استعداد تنبه و اصلاح پذیری»:

کیفر دادن از طریق زندان مبتنی بر این فرض است که زندان موجب تنبه و پشیمانی شخص مجرم می گردد، لکن واقعیت خارجی بر خلاف آنست، عملا ثابت شده است که زندان از نظر ایجاد پشیمانی هیچ گونه تأثیری در نفوس مجرمین ندارد.

کسانی که حتی به زندان های سخت محکوم شده و در زندان کارهای طاقت فرسائی بر آنان تحمیل می شود، به محض خروج از زندان دوباره بزهکاری را از سر می گیرند. اگر زندان تأثیری در آنان داشت، به این زودی به تبهکاری های قبلی خود بازنمی گشتند ...

۴- «نابودی احساس مسئولیت»:

کیفر زندان علاوه بر اینکه نسبت به جرائم بازدارنده نیست، خود زندانیان را نیز فاقد احساس مسئولیت می گرداند، و بذر گرایش به بیهوده گذرانی را در وجود آنان می کارد. چرا که شمار زیادی از زندانیان مدت بلندی را در زندان می گذرانند و در آنجا خوراک، پوشاک و دیگر وسائل گذران زندگی شان آماده است، بدون اینکه کمترین زحمتی در این راه متحمل شوند، از اینرو بیکاره بار آمده و به تنبلی و بیهوده گذرانی عادت می کنند ...، در نتیجه هر نوع احساس مسئولیت نسبت به خود و خانواده شان در وجود آنان می میرد. اینان وقتی که از زندان بیرون می آیند بعد از اندک مدتی کوشش می کنند دوباره به زندان برگردند، البته نه به خاطر علاقه مندی به بزهکاری، بلکه بدلیل اعتیاد به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۸

بیهوده گذرانی و تنبلی. «۶۱»

۵- «افزایش هیبت و ارعاب گری مجرمین»:

این زندانها موجب افزایش قدرت خیالی مجرمین و میزان ارعابگری آنان در میان مردم می گردد. لذا برخی از مجرمین زندان را به این قصد ترک نموده و بیرون می آیند که کلّی بر جامعه شده و در سایهٔ جرم سابق به ارعاب و ترساندن مردم و باجگیری از آنان پرداخته، و در سایهٔ این قدرت و نفوذ موهوم زندگی کنند. «۶۲»

۶- «کاهش سطح بهداشت و اخلاق».

چنانکه می دانیم اعمال کیفر زندان موجب این است که شمار زیادی از افراد تندرست و نیرومند برای مدتهای مختلف در یک جا سکونت داده شوند و از آزادی های خود و مراوده و پیوند با همسرانشان ممنوع گردند. از طرف دیگر چون هر سال بر شمار زندانیان افزوده می شود، اما ندامتگاهها و زندانها همچنان ثابت هستند، از اینرو مسئولین مجبور می شوند آنان را با فشار تمام در اتاقهای همان زندانها جا بدهند و در نتیجه زندگی در زندان شبیه زندگی ماهی های سردین در قوطی های مخصوص خود می باشد ...

افزایش و ازدحام زندانیان و عدم وفور وسائل و امکانات بهداشتی لازم و محرومیت و ممنوعیت آنان از ارتباط با همسرانشان، همه و همه روی هم

---

(۶۱). من یادم هست که در اواخر دوران رضا خان و در جنگ جهانی دوم، در اصفهان نان خیلی کم بود، بگونه ای که می بایست آدم یک تا دو ساعت در صف می ماند تا یک نصفه نان به او بدهند، صفها شلوغ می شد و مردم مدتها در زحمت بودند، از آن طرف میدیدیم که پاسبانها می آمدند و نان می گرفتند تا برای زندانیان ببرند، یعنی آنها عاطل و باطل در زندان خوابیده بودند و نانشان براحتی بدستشان می رسید، که برخی ها در آن شرایط می گفتند ای

کاش ما هم زندانی می بودیم. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۹ درس فقه).

(۶۲). من یادم هست که در سابق در شهر ما یک نفر آدم قلدری بود که چهار تا هم زن داشت و به خاطر جرائمی که مرتکب می شـد، هر چنـد وقت یک بار در زندان بود، ولی زندگی مرفهی داشت، چون از این و آن بخاطر قلدری و ارعابگری موهوم خود باج می گرفت، و از این نمونه ها در همه جا زیاد است. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۹ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۶۹

جمع شده و موجب پیدایش امراض پوستی، ریوی و دیگر بیماری های مسری و خطرناک در میان زندانیان می گردد ...

با این وضع باید گفت زندانها وسیله ای برای پخش بیماری ها در میان زندانیان و باعث از بین رفتن خصیصهٔ مردی و به تباهی کشـیده شدن خلق و خوی آنان می باشد. پی آمدهای ناگوار زندان به همین مقدار نیز محدود نمی ماند، بلکه موجب پیدایش فساد در بیرون زنـدان نیز می گردد، چون زنـدانی شـدن عده ای از مردان سـبب این می شود که همسـران، دختران و خواهران آنان احتمالا در معرض گمراهی و انحراف و آلودگی قرار بگیرند، و بخاطر برخی نیازها رو درو با شیطان شوند.

۷- «افزایش بزهکاریها»:

کیفر زنـدان بـا این انگیزه بوجـود آمـده است که جلـو افزایش بزهکاریهـا را گرفته و جرائم را در کنـترل قـانون بیـاورد، لیکن آمارهای صحیح و دقیق نشان می دهند که بزهکاریها سال به سال رو به افزایش است، با سرعتی رو به افزایش است که موجب جلب توجه شده و هر کسی را به فکر و تأمل وامی دارد ...

بکار گرفتن نظام حقوقی غیر اسلامی باعث این

می شود که گروه زیادی از افراد تندرست و قادر بر کار در زندان بیکار بمانند و از هزینه دولت مصرف کنند. که جامعه و امت اسلامی از این طریق متحمل دو ضرر مالی عمده می گردد: اول اینکه هزینه زندگی این زندانیان را باید بپردازد. دوم اینکه از کار تولیدی آنان محروم شود، که اگر به طریقی غیر از زندان مجازات می شدند، این خسارت پیش نمی آمد.

لکن اگر نظام حقوقی و فقه اسلامی بکار گرفته شود، این زیانهای مالی و معنوی به بار نخواهد آمد. چون که در شریعت اسلام جرائمی از نوع حدود و قصاص از طریق زندان کیفر داده نمی شوند، و این نوع جرائم (حدود و قصاص) نیز حدود سه چهارم جرائم عادی هستند. چنانکه شریعت اسلام در مورد تنبیه های پائین تر از حد یعنی تعزیرات نیز کیفر تازیانه را بر کیفر زندان ترجیح داده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۰

است، و فقط در مواردی که نوع زندان ابد باشد آن را می پذیرد تا آن بزهکاران در جائی بدور از جامعه نگهداری شوند تا مرگشان فرا رسد و جامعه نیز از آسیب شان در امان باشد. کیفر زندان ابد نیز در اسلام جز در موارد ویژه یعنی آنجا که جرم بسیار مهم باشد و یا مجرم بطور مکرر مرتکب یک جرمی بشود، تشریع نشده است. هرگاه فرض شود که کیفر تازیانه (جلد) در نصف دیگر جرائم تطبیق می کند و قابل اجرا می باشد، رقم بقیهٔ جرائم به ۱۵٪ کل جرائم کاهش می یابد که شیوهٔ کیفر دادن آن مقدار نیز در میان شیوه های کیفر زندان، جریمه مالی، و تبعید و امثال اینها تقسیم می شود، فرض ما بر

اینست که فقط جرائم و بزهکاریهائی که باقی می اند و باید از راهی به جز تازیانه و زندان ابد کیفر داده شوند، جرمهای کوچکی هستند که در اغلب موارد آنها را می توان از طریق پند و نصیحت، توبیخ، جریمه مالی و زندان تعلیقی مورد علاج قرار داد. نتیجه بکار گرفتن این شیوه این می شود که زندانی موجود بالفعل همه جرائم و خلافها به حدود ۱۵٪ منحصر شود. و به این هدف نمی توان رسید جز اینکه نظام کیفری اسلام کاملا به کار گرفته شود ...» «۶۳»

---

(۶۳). التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱/ ۷۳۰- ۷۴۲، نوشتۀ عبد القادر عوده.

حضرت استاد دامت برکاته ضمن تدوین این قسمت مطالبی را نیز بعنوان توضیح و تکمیل موارد یاد شده افزوده اند که به برخی از آنها اشاره می شد:

در فقه اسلامی شیوۀ تنبیه دادن و نظام کیفری و بطور کلی تعزیرات شرعیه بطور عمده روی تازیانه و «ضرب» متمرکز شده است و نه «حبس»، یعنی مجرم بعنوان تعزیر چند تازیانه می خورد و آزاد می شود و می رود دنبال کسب و کار خود، این بخاطر اینست که جنبۀ بازدارندگی تازیانه نسبت به ارتکاب جرائم بیشتر از حبس و زندان است. و تازیانه اصلاح کننده تر است و موجب زیان و خسارت مالی و اقتصادی خود متهم و جامعه و دول نیز نمی گردد. اما کیفر دادن از طریق زندان به سبک امروزی که شیوۀ غربی است، در واقع آموزشگاه فساد و انحراف است و از این طریق نمی توان مجرمین را اصلاح کرده و جلو افزایش جرائم را گرفت.

نکتۀ دیگر اینکه: گاهی ارتکاب برخی از جرائم ناشی از بدذاتی طرف نیست، بلکه برخی عوامل خارجیه آن را موجب شده اند،

مانند فقر و ناچیزی و بیکاری و امثال اینها. در این قبیل موارد راه اصـلاح و پاک سازی جامعه از وجود این نوع جرائم، منحصر بـه از بیـن بردن این عوامـل و اسـباب خـارجیه است. ۶۵٪ زنـدانیان مـا در ارتبـاط با مواد مخـدر است و کیفر زنـدان هیـچ گاه نتوانسته است این مشکل را حل کند، لذا باید مقدمات و اسباب خارجیه آن از بین برده شود. خلاصه، اعمال مجازات از طریق زندان به سبک رایج در این زمان موجب از بین رفتن جرائم نمی شود. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۹ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۱

از اینجا که مسألهٔ زندانیان که در قوانین غیر اسلامی رایج در کشورها و دنیای کنونی، خود یکی از مشکلات عصر حاضر شده است، تـا جـائی که گـاهی از وجود آن نسـبت به اساس حکومتها و نظامها احساس خطر می شود، لـذا لازم است دربارهٔ شـیوه هـائی که مـوجب کـاهش تعـداد زنـدانیان و زنـدانها می گردد، مطـالعه و فکر شـود، و از طریق به کـار گرفتن تعزیزات دیگر، مجرمین مجـازات شونـد. و نیز لازم است شـیوهٔ عفو و اغمـاض در پیش گرفته شـده، و یـا در اکثر موارد که نیـازی به تعزیز و زندان نیست، از راه توبیخ، تهدید و نصیحت، اشخاص متهم را اصلاح نمایند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۳

بحث پنجم: جایگاه زندان در میان کیفرهای شرعی

اشاره

آیا کیفر زندان در میان دیگر کیفرهای شرعی چه جایگاهی دارد؟ آیا آن از حدود شمرده می شود و یا از تعزیزات، و یا هیچ کـدام و یا اینکه به حسب موارد فرق می کنـد، [یعنی گاهی از مصادیق حدود، گاهی از مصادیق تعزیزات شـمرده می شود، و گاهی هم نه

حد به شمار می آید و نه تعزیر و فاقد جنبه های کیفری است؟]

برای تبیین این موضوع به ناچار باید مقدمه ای را ذکر کنیم، و آن اینکه:

در اسلام کیفرهائی که برای جرائم و بزهکاری های مختلف تشریع شده از این قرار می باشد: حدود، تعزیرات، کفاره ها، قصاص و دیات. این کیفرها در مجموع خود دو قسم می شوند. قسم اول «حق اللّه» نام دارد، و قسم دوم «حق الناس».

در قسم اول جنبهٔ حق خدا بودن بر کیفر مورد نظر یا تمحض دارد و یا غلبه، مانند کفاره ها و اکثر حدود شرعی. و نیز تعزیرات مربوط به مقدمات عمل زنا، لواط و امثال اینها. و لکن در قسم دوم از کیفرهای شرعی جنبه های اینکه از حقوق مردم (ناس) باشد، بر کیفر غلبه دارد. مانند قصاص، دیات، بلکه حتی قذف نیز چنین است، چنانکه تعزیراتی که دربارهٔ افراد فحاش اجرا می شود نیز از این قبیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۴

است. «۶۴»

در بحثهای پیشین به نقل از صاحب کتاب شرایع فرق حد و تعزیر را بیان کردیم. او در اول کتاب حدود شرایع در این باره چنین فرموده است:

«هر جرمی که دارای کیفر شرعی معیّن و اندازه دار باشد، حد نامیده می شود.

و هر جرمی که دارای کیفر شرعی معین نباشد تعزیر نام دارد.» «۶۵»

سابقا گفتیم این تعریفی که صاحب شرایع دربارهٔ حد و تعزیر ارائه داده دارای اشکال می باشد، چون واژه های «حد» و «تعزیر» نام خود آن کیفرهای مخصوص می باشند، و نه نام موضوع آنها، چنانچه در بحث دوازدهم از مبحث تعزیرات نیز گفتیم که این تعریف نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. «۶۶»

---

(۶۴). در توضیح بیشتر دو اصطلاح

«حق اللّه» و «حق الناس» باید توجه داشته باشیم که: برخی از جرائم و بزهکاری ها هستند که کیفر دادن عاملین آنها منوط به شکایت شاکی خاصی نمی باشد، دستگاه قضائی دولت اسلام در صورتی که وقوع آن جرم را مبرهن تشخیص بدهد، یعنی بینه و شهود کافی اقامه شده و یا اقرار توسط خود مجرم صورت گرفته باشد، می تواند او را به کیفر مقرر شرعی برساند. مانند حد زدن به شخص زناکار. این نوع کیفرهای شرعی «حق اللّه» نامیده می شوند، و از حقوق خدا هستند و اعمال مجازات دربارهٔ آنها منوط و مشروط به شکایت و یا اذن کسی نمی باشد. و لکن برخی از جرائم نیز وجود دارد که اعمال مجازات برای آنها شاکی خصوص لازم دارد، مانند «حد قذف». و منظور از حد قذف این است که اگر کسی یک زن و یا مرد مسلمان را متهم به عمل زنا و یا دیگر منکرات شرعی نماید و نتواند بگونهٔ شرعی آن را ثابت کند یعنی چهار شاهد عادل برای اثبات آن بیاورد، خود او را در صورت درخواست شخص مقذوف به دلیل «قذف» یعنی تهمت زدن به مردان و زنان پاکدامن، هشتاد ضربه تازیانه می زنند.

همهٔ موارد حق الناس از این جهت که به اخلال نظم جامعه نیز منجر می شود، جنبه حق اللّه نیز دارند.

(مقرر).

(۶۵). کل ماله عقوبه مقدره یسمی حدا و ما لیس کذلک یسمی تعزیرا. الشرایع ج ۴/ ۱۴۷.

(۶۶). حضرت استاد دامت برکاته، ضمن تدریس این قسمت چنین افزودند:

بر این تعریف دو اشکال وارد است:

۱- اول اینکه در این تعریف آنچه را که «کیفر معین» دارد حد نامیده است، درحالی که حدّ به خود آن

کیفر معین می گوینـد و نه به آنچه که دارای کیفر معین می باشـد مثل زنا، خود زنا حـد نامیـده نمی شود، کیفری که به خاطر ارتکاب داده می شود «حد» نام دارد.

۲- اشـکال دیگر اینست که ایشان فرمودنـد: فرق حد و تعزیر در این است که حد کیفر مقرر و معین دارد، اما تعزیر آنست که کیفر مقرر و معین نداشته باشد.

این مطلب نیز درست نیست چون در شرع اسلام عقوبات و کیفرهای دیگری هم وجود دارند که اندازهٔ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۵

مـا پیشتر اشاره کردیم به اینکه در آزاد بودن هر شخصـی منافع و سودهائی هست که به خود او و یا فرزنـد، و یا پـدر و مادر و خانواده، خویشاوندانش و حتی به جامعه برمی گردد. و نیز چه بسا بر آزاد بودن او ضرر و زیانهائی بار باشد، مثل اینکه موجب از بین رفتن حقوق اشخاص دیگر و یا جامعه باشد.

بنابراین اگر زنـدانی کردن یک شـخص به انگیزهٔ سـلب آزادی و تنبه و تأدیب او و تنبه و عبرت دیگران باشد، در این صورت زندان جنبهٔ کیفری پیدا کرده و از مصادیق حد و یا تعزیر بشمار می آید.

لکن اگر زنـدانی کردن او به انگیزهٔ جلوگیری از وارد آمـدن زیـان و ضـرر توسـط او به افراد دیگر یـا جامعه و یا به خاطر فرار کردنش باشـد، در این صـورت جنبـهٔ تـأدیبی و کیفری نـدارد، و حـد یـا تعزیر نامیـده نمی شود. چرا که بعنوان تـأدیب و تنـبیه زنـدانی نشـده است، بلکه فقـط به خاطر اینکه سـتم و شـر او از دیگران دفع شود و یا جلو فرارش گرفته شود تا از این رهگـذر زیانی به

مـدعی او نرسد، زندانی شده است. تازه اگر به این صورت از زندانی شدن شـخص نیز عنوان تأدیب و کیفر صدق کند، موارد دیگری هست که بطور مسـلم خارج از عنوان تأدیب و کیفر می باشـد. ماننـد زندانی کردن شـخص متهمی که هنوز جرم او به ثبوت نرسـیده، و فقط به خاطر انجام تحقیقات و بازجوئی های لازم بازداشت شده است. با توجه به آنچه که تا کنون گفته شد روشن گردید که:

زندان در اسلام گاهی بعنوان اجرای «حد» به کار گرفته می شود، مانند

- مقرر و معین دارنـد و لکن اصـطلاحا «حـد» نامیده نمی شوند، مانند کفارات، قصاص و دیات. پس از این جهت این تعریف مانع از ورود اغیار تحت این عنوان نمی باشد و ناقص است.

و نیز ایشان فرمودند: هر چیزی که کیفر مقرر و معین نداشـته باشد، تعزیر نام دارد و مواردی را که دارای کیفر معین است نمی توان تعزیر نامیـد. درحـالی که در فقه مـا مواردی هست که چنین نیست. مثلا همبستر شـدن شوهر با همسـر حائض خود و یا با همسـر روزه دارش، دارای کیفر معین به اسم کفاره می باشد که اندازه اش هم تعیین شده است، و لکن اصطلاحا کسی آنها را «حد» نمی نامد، اینها از باب تعزیر است و فقها نیز در تعزیرات از آنها بحث می کنند.

بنابراین تعریف ارائه شـده توسط صاحب شـرایع- ره- مورد اشـکال است و جامع و مانع نیست. (از افاضات معظم له در جلسـهٔ ۲۴۰ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۶

زنـدانی کردن زن محارب که بجای تبعیـد و نفی من الارض که احتمال داده شـده او را زندان کنند و نیز مانند کیفر دادن دزد در مرتبه

سوم دزدی اش بعد از آنکه در دو مرتبه اول دست و پای او قطع شده باشد- به زندان ابد. چون ظاهر مطلب اینست که حکم زندان ابد دربارهٔ دزد این چنینی، درست مانند قطع دست و پای او، بعنوان حد می باشد.

زندان در اسلام گاهی نیز بعنوان تعزیر به کار گرفته می شود و نه بعنوان حد.

مثل اینکه قضات گاهی بجای تعزیر از طریق تازیانه زدن، مجرم را محکوم به زندان می کنند و بدین وسیله او را تعزیر می کنند. و یا بعنوان تعزیر حکم به تازیانه به اضافه زندان صادر می کنند. البته در صورتی که به جایز بودن چنین کاری معتقد باشیم، چنانکه اقوی اینست که چنین کاری شرعا جایز است. ما آن را قبلا بصورت مفصل مورد بحث قرار دادیم، و روایاتی را هم که در این زمینه وارد شده اند، در بحث مربوط به «جمع میان روایات تازیانه و زندان» ذکر خواهیم کرد.

در اسلام زندان گاهی هم اساسا جنبه کیفری ندارد، یعنی نه حد است و نه تعزیر مانند زندانی کردن شخص متهم به این انگیزه که حقیقت مطلب آشکار شود، و این را اصطلاحا «بازداشت موقت» می نامند. و این در جائی است که هنوز جرم ثابت نشده است، تا آن شخص بعنوان یک بزهکار مجازات و زندانی شود و نیز زندانی کردن همهٔ کسانی که آنان را فقط به خاطر دفع شرشان از مردم زندانی می کنند، دارای همین عنوان می باشد، یعنی نه از باب حد است و نه از باب تعزیر. بدلیل اینکه در به زندان انداختن چنین افراد در نظر نیست که بواسطه زندان آنان را تأدیب و تنبیه کنند، تا بتوان نام «تعزیر»

بر آن نهاد. مگر اینکه کسی بگوید در خلال این محبوس بودن ادب کردن و تنبیه نیز بطور قهری حاصل می شود گرچه باین قصد نباشد، و همین مقدار می تواند موجب صدق عنوان تعزیر بر این مورد باشد، که این مسأله جای اندیشه و تدبر می باشد و کسی که در روایات شیعه و سنّی تتبع نماید در میابد که بیشتر زندانهای معمول در زمان پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) از نوع سوّم یعنی برای تحقیق و یا چهارم یعنی برای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۷

دفع شرّ زندانی از مردم بوده و نه بعنوان حدّ و یا تعزیر.

لکن در کتاب «احکام السجون» وائلی قاطعانه حکم داده شده به اینکه کیفر زندان در اسلام از سنخ «تعزیرات» است، و هیچ عنوانی به جز «تعزیر» بر آن صدق نمی کند. چکیدهٔ سخن او از این قرار است:

دلایل تعزیری بودن کیفر زندان از این قرار است:

۱- می دانیم که حد کیفر شرعی است که مقدار معین و مقرر دارد و اندازهٔ آن از طریق نص معلوم شده است. اما تعزیرات اندازهٔ مقرر و تعیین شده ندارد، بلکه تعیین مقدار آن به صوابدید و نظر امام مسلمین واگذار شده است. و چون زندان کیفری است که دارای مقدار معین نیست، لذا در چارچوب چوب تعزیرات می گنجد.

۲- زندان از جمله کیفرهائی است که در صورت تحصیل یقین نسبت به توبهٔ شخص زندانی امام مسلمین و یا نائب او می تواند او را عفو کند. و اگر زندان از مصادیق حدود بود، امام نمی توانست آن را عفو کند و چیزی از مدتش بکاهد، چون از اختیارات امام نیست که در حدود عفو کند.

۳- در زمان رسول خدا (ص) کیفر

زنـدان در مسـجد عملی می شـد و مجرم را در مسـجد زندانی می کردند، اگر زندان از جمله حدود می بود، آن را در مسـجد جاری نمی ساختند و عملی نمی کردند، چون پیامبر (ص) از اجراء حدود در مساجد نهی فرموده است. و به همین خاطر اسـت که می بینیم فقهاء نیز زندان را در بخش مربوط به تعزیرات جای داده و بر تعزیر بودن آن تصریح کرده اند.» «۶۷»

ولی ما می گوئیم بدیهی است که تعزیرات از جمله شیوه های کیفری اسلام است، و هر نوع زندانی و محبوس کردن به انگیزهٔ مجازات و کیفر دادن نمی باشد، مانند زندانی کردن شخص متهم که هنوز بزهکاری اش ثابت نشده باشد، اما ادلّه سه گانه ای که مؤلف کتاب یاد شده (احکام السجون) بعنوان دلیل بر اثبات

---

(۶۷). احکام السجون/ ۵۷.

تعزیری بودن انحصاری زندان ذکر کرده، هیچ کدام مقصود او را ثابت نمی کنند، و مردود می باشند.

دلیل اول وائلی از دو جهت مردود می باشد:

اولا: درست است که تعزیر عبارت از آنست که مقـدارش در شـرع تعیین نشده باشد، و لکن چنین نیست که هر عقوبتی که در شرع مقدارش معین نباشد بتوان تعزیر نامید و میان این دو تفاوت بسیار است.

ثانیا: در برخی از موارد مقدار زندان از طرف شارع معین گردیده، و از این جهت ممکن است از مصادیق حدود شمرده شود و نه تعزیرات، [مانند دسـتور دهندهٔ قتل و یا دزدی که بعد از دو بار حد خوردن و قطع دست و پایش برای بار سوم دزدی کند و دستگیر شود که در این صورت محکوم به زندان ابد است].

دلیل دوم او بر تعزیری بودن کیفر زندان نیز از این

جهت مردود است که: عفو امـام اختصاص به تعزیرات نـدارد، بلکه گاهی شامل حـدود نیز می شود، چنانکه در حـدود نیز در صورت ثابت شـدن جرم از طریق اقرار، امام می تواند آن را عفو کند. و حتی بنابر قول شـیخ مفید ره و برخی دیگر از فقها که او را در این سـخن پیروی کرده اند، امام در حدود نیز مطلقا حق عفو دارد چه از طریق اقرار ثابت شده باشد و چه از طریق بینه و شهود. ما پیش تر آن را بگونه تفصیلی نقل کرده ایم.

دلیل سوم او از دو جهت مردود است:

اولا: آنچه که در روایت آمـده است که در زمان پیامبر در مسـجد زنـدانی می کرده انـد، احتمال است که آن موارد مربوط به متهمینی باشد که هنوز مجرم شناخته نشده بودند، و این زندان جنبهٔ کیفری نداشته است.

ثانیا: ممکن است گفته شود نهی از اجرای حـد در مسـجد به موارد تازیانه و جلـد انصـراف دارد، و نه به کیفر رسانی و اجرای حد از طریق زندان، وجه انصراف به تازیانه نیز از این جهت است که بواسطهٔ آن از آلودگی احتمالی مسجد جلوگیری شود، و داد و فریاد او موجب هتک احترام مسجد نگردد. و این موضوع شایسته تدبر می باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۷۹

بحث ششم: موارد جمع میان زندان و دیگر کیفرهای شرعی

[در مجموع، زندان چهار قسم می باشد]

از آنچه که تا کنون یاد کردیم چنین بدست آمد که زندان در اسلام با اهداف و انگیزه های مختلفی بکار گرفته می شود. مثلا گاهی بعنوان حـد و گاهی بعنوان تعزیر. و در این دو صورت هـدف از به کار گرفتن آن تنبیه شـخص بزهکار و اصـلاح او، و تنبه و عبرت گیری دیگران می باشد. گاهی نیز زندان فاقد جنبه های کیفری

است و صرفا برای جلوگیری از فرار متهم تا روشن شـدن حقیقت و یا برای بازجوئی او و بخاطر بازپس گرفتن حق و دینی که بر ذمهٔ اوست، او را زندانی می کنند. و گاهی برای دفع شرّ و ضرر زندانی از دیگران است که در این صورت هدف این نیست که او متنبه و اصلاح شود، بلکه فقط برای دفع شر و ضرر او از دیگران زندانی شده است.

بنابراین، در مجموع، زندان چهار قسم می باشد. در دو قسم اول، یعنی آنجا که بعنوان حد و یا تعزیر بکار گرفته می شود، اگر دیگر از کیفرها نیز بـدان افزوده شـود جـایز می باشـد. ماننـد مقیـد سـاختن، تازیـانه زدن پیش از زنـدان و یـا در زنـدان، و نیز سختگیری در خوراک، ممنوع الملاقات بودن و دیگر امور مشـابه. البته همـهٔ اینهـا در صورتی است که حـاکم عـادل و دانا از روی بصیرت تشخیص بدهد که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۰

این قبیل کارها از نظر روانشناسـی، در تنبه و پشـیمانی و اصـلاح شـدن او مؤثر است، [و نه اینکه از روی انتقام و کینهٔ شخصـی این کارها انجام بگیرد].

لذا واجب است که در تشخیص اصل لزوم و عدم لزوم و چگونگی و مقدار آن دقت و مطالعه کافی صورت بگیرد. برای اینکه اگر این مطالعـات و دقتهـای لازم صورت نگیرد، چه بسـا ممکن است، وسوسه هـای نفس امـاره و انتقـام جوئی های شخصـی بسـیار مرموزانه پـا در میـان بگذارنـد، و یـا اینکه اجرای حکم بـدست کسـانی سپرده شود که نسبت به موازین شـرعی ناآگـاه هستند، و یا دارای کینه، خاطره بد، غل و غش و اغراض پنهانی نادرست و بیماری

روحی هستند، در این صورت حقوق زندانیان و اسرا مورد تعدی قرار خواهد گرفت، و موجب این خواهد شد که آنان افرادی عقده ای بار آمده و از تسلیم و گردن نهادن به حق خودداری ورزند، در صورتی که چنین امیدی از ابتدا وجود داشت در این صورت هدف اصلی از کیفررسانی که همان امید به اصلاح و ندامت آنان بود، بطور کلی از بین برود.

در هر صورت باید دانست که کیفرهای شرعی همانند معالجات بسیار دقیق، و دشوار پزشکی می باشد که باید بسیار سنجیده، بموقع و درست انجام بگیرد، و این دقتها عملی نمیشود جز از افراد خبره. که شیوه ها و موارد لازم و ابزارهای بخصوص را بدانند، و از مقدار ضروری نیز نباید تجاوز کند. اینها که گفته شد همه به قسم اول و دوم از اقسام زندان، یعنی حد و تعزیر مربوط می شود که با انگیزه های کیفررسانی صورت می گیرد.

اما در مورد قسم سوم و چهارم از اقسام زندان، غالبا دلیلی وجود ندارد که علاوه بر زندان دیگر کیفرها و سخت گیری ها را بتوان بکار برد، بلکه حتی می توان گفت اعمال چنین رفتاری با آنان نسبت به آنان و انسان ستم محسوب می شود. برای اینکه انگیزه زندانی کردن آنان فقط اینست که فرار نکنند، و آزادی شان سلب می شود و این هدف نیز بدون اعمال شیوه های خشن حاصل می شود و دلیلی برای بکارگیری آن وجود ندارد. از طرفی اعمال تضییقات بر هر انسانی طبق قاعدهٔ اولی با تسلط او بر جانش مغایرت و مباینت دارد. بلکه حتی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۱

در این موارد می توان گفت کتک زدن و امثال آن سبب واجب

شدن قصاص و پرداخت دیه بر ضارب می شود.

البته در خصوص بازداشت موقتی که بمنظور کشف یک حقیقت صورت گرفته باشد، می توان زندانی را ممنوع الملاقات اعلام کرده و از دیدار خانواده و دوستانش جلوگیری کرد. و نیز اگر یقین داشته باشیم که زندانی از یک مطلبی خبر دارد که طبق موازین شرعی اظهار و فاش ساختن آن مطلب بر او واجب است، ولی او از اظهار آن واجب خودداری می کند، در این صورت او را از باب ترک واجب تعزیر نیز می توان کرد. «۶۸»

و لکن کسی که فقط به منظور جلوگیری او از فرار و یا دفع شر او از دیگران و افراد جامعه زندانی شده است و ما به تنبه و بازگشت او نیز امیدی نداریم، دلیلی بر جواز اعمال تضییقات وجود ندارد، و طبیعت زندان نیز بیش از این را اقتضا نمی کند که فقط مانع آمد و شد و آزادی او در جامعه باشیم.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۴، ص: ۸۱

بطور خلاصه باید گفت سختگیری ها و بکار بستن تضییقات فقط بعنوان ضرورت جائز می باشد و بدیهی است که ضرورتها نیز باید با مطالعه مقدارسنجی شوند و مقدار افزون بر ضرورت شرعا حرام می باشد.

اجبار زندانی برای مصاحبهٔ تلویزیونی:

با توجه به آنچه که گفته شد، آشکار گردید که مجبور ساختن زندانیان به انجام مصاحبهٔ تلویزیونی به سبکی که در روزگار ما رایج می باشد از نظر شرع حرام است، چون موجب تحقیر و درهم شکستن شخصیت اجتماعی آنان می گردد و

---

(۶۸). مثلا اگر

یقین داشته باشیم که یک متهمی دارای یک سری اطلاعات مهم می باشد که موجودیت نظام اسلامی موقوف بر کشف آنهاست و لکن او از اظهار آن مطالب سری خودداری بکند در این صورت اظهار بر او واجب می شود و بخاطر ترک واجب می توان او را تازیانه زد و تعزیر کرد. لکن فقط در صورتی است که یقین داشته باشیم، اما به صرف گمان و حدس نمیتوان او را تعزیر کرد. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۹ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۲

شارع مقدس هم که به حفظ آبروی مسلمین بسیار علاقه مند می باشد، به این امر رضایت ندارد. «۶۹» احادیث زیادی هست که به وجوب حفظ آبروی مسلمین دلالت دارند، مانند روایاتی که ذیلا ذکر می شوند:

۱- مرحوم کلینی در اصول کافی با سند ویژهٔ خود از پیامبر اسلام (ص) روایت کرده که آن حضرت فرمودند:

«بدنبال کشف و فاش سازی لغزشهای مسلمانان نباشید، هر کس این کار را انجام بدهد خداوند اسرار او را فاش می سازد، و هر کس که خداوند اسرارش را فاش سازد، خدا او را مفتضح نیز می گرداند.» «۷۰»

۲- و نیز در همان کتاب از پیامبر اسلام (ص) روایت شده که فرمود:

«خداوند فرموده است: هر کس که بندهٔ مؤمن مرا خوار سازد، در حقیقت با من

---

(۶۹). با توجه به اینکه برخی از بزهکاری ها را در اسلام با تحقیر و شخصیت شکنی شخص مجرم کیفر می دهند، مانند «قوّاد» یعنی کسی که واسطه و دلال جمع کنندهٔ اشخاص برای کارهای جنسی نامشروع باشد، که می دانیم «قوّاد» را هفتاد و پنج ضربه تازیانه زده و موی سرش را نیز می تراشند و با آن وضع

در میان مردم می گردانند (– تشـهیر) تا مردم او را بشناسـند. با توجه به این مطلب شاید بتوان گفت تشـهیر که ضـمن آن بطور طبیعی تحقیر مجرم نیز نهفته است، در فقه موارد اسـتثناشده ای دارد. (دربـارهٔ تشـهیر قوّاد ر. ک: شـرایع الاسـلام ج ۴/ ۱۶۲، با تحقیق عبد الحسین محمد علی).

با توجه به مطلب یاد شده جای این سؤال هست که پرسـیده شود: عمل تشـهیر در زمان حاضـر با بودن وسایلی مانند تلویزیون، روزنـامه و غیره که می توان شـخص مورد نظر و مجرم را هم بطور زنـده از طریق تلویزیون و هم بگونـهٔ صـامت از طریق چاپ عکس او در روزنامه ها در سـطح وسـیعی به همگان معرفی کرد، آیا بازهـم منحصـرا از طریق گرداندن او در محلات و بازار و ... بایـد صورت بگیرد، و یا اینکه می توان او را از طریق ظاهر ساختن در صـفحهٔ تلویزیون و انجام مصاحبه و پخش اعترافاتش «تشـهیر» نمـود؟ اگر جـواب این سـؤال مثبت باشـد، سـؤال دیگری بـدنبال آن مطرح می شود و آن اینکه آیـا این عمـل تشـهیر تلویزیونی منحصـر به موارد خاصـی مانند قواد می باشد که برای تشهیر او نص وجود دارد و یا اینکه برخی از جرمهای دیگری را نیز که شـناختن مرتکب و عامل آن برای مردم مفید و در برخی موارد شاید ضـروری باشد، می توان تشهیر تلویزیونی کرد؟ اگر جـواب این سؤال نیز مثبت باشـد در این صورت شایـد بتوان گفت: حرمت اجبـار به مصـاحبه تلویزیونی اسـتثنابردار است. (مقرر).

(۷۰). فی الکافی بسـنده، عن رسول اللّه (ص)، قال: «لا تتبعوا عثرات المسـلمین، فانه من تتبع عثرات المسلمین تتبع اللّه عثرته، و من تتبع اللّه عثرته یفضحه.

(اصول کافی ج ۲/ ۳۵۵، کتاب الایمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۳

به معارضه و جنگ پرداخته است.» «۷۱»

۳- باز در اصول کافی آمده است که عبد الله بن سنان گفت:

به او [یعنی به امام صادق (ع)] گفتم:

«آیا عورت مؤمن بر مؤمن حرام است؟ فرمود: بلی. گفتم: منظور از عورت اعضاء پائین تن آدمی است؟ فرمود: نه، منظور آن نیست که گمان کرده ای، منظور از حرمت عورت مؤمن، حرمت پخش اسرار اوست.» «۷۲»

۴- در کتاب غرر و درر آمدی از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که:

«هر کس که پرده از اسرار برادر مسلمان خود برگیرد، اسرار خانۀ او فاش خواهد شد.» «۷۳»

۵- باز در غرر و درر از علی (ع) نقل شده که فرمود:

«بدترین مردم کسانی هستند که لغزشهای دیگران را نبخشند و اسرار آنان را نپوشانند.» «۷۴»

روایات در این باره بسیار فراوان است.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز چنین آمده است:

«هتک حرمت و حیثیت کسی که بحکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی، یا تبعید شده، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است.» «۷۵»

البته اگر شخص بزهکار در عناد نسبت به حق و ارتکاب جرم و تظاهر به آن به مرحله ای برسد که هیچ گونه احترامی برای او در نزد خدا و خردمندان باقی نماند،

---

(۷۱). قال رسول اللّه (ص): قال اللّه- عز و جل-: «قد نابذنی من أذلّ عبدی المؤمن.» (همان مدرک/ ۳۵۲، باب من أذی المسلمین، حدیث ۶.)

(۷۲). و فی الکافی أیضا بسنده، عن عبد اللّه بن سنان، قال: قلت له: عوره المؤمن علی المؤمن حرام؟ قال: نعم.

قلت: تعنى سفليه؟ قال: ليس

حیث تذهب، انما هو اذاعه سرّه. اصول کافی ج ۲/ ۳۵۸، کتاب الایمان و الکفر، باب الروایه علی المؤمن، حدیث ۲.

(۷۳). و عن أمیر المؤمنین (ع): «من کشف حجاب أخیه انکشف عورات بیته.» (غرر و درر آمدی ج ۵/ ۳۷۱، حدیث ۸۸۰۲).

(۷۴). عن امیر المؤمنین (ع) قال: شر الناس من لا یعفو عن الزّله و لا یستر العوره.

(غرر و درر، ج ۴/ ۱۷۵، حدیث ۵۷۳۵.)

(۷۵). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصل سی و نهم.

و به یک فرد متهتک، دریده و منحط تبدیل شود، در این صورت پخش اسرار او مانعی ندارد، مشروط بر اینکه این کار موجب هتک حرمت دیگران نشود.

همچنین اگر کسی در فساد و بزهکاری به جائی برسد که ضرورت داشته باشد مردم او را بشناسند تا فریبش را نخورند و به او اعتماد نکنند، چنانکه دربارۀ «شاهد زور» یعنی کسی که به دروغ شهادت بدهد، که او را در میان مردم می گردانند و به مردم معرفی می کنند، و نیز «امین سوق» یعنی کسی که امین و بازرس بازار مسلمین باشد و در کار خود خیانت کند، باید او را به همراه یک منادی به مردم معرفی کنند، مانند داستان «ابن هرمه» که بعدا خواهیم گفت. و نیز امثال این موارد که در صورت ایجاب مصلحت اسرار افراد را می توان افشا و پخش کرد.

بر پایۀ مطالبی که بیان کردیم، آشکار گردید که نمی توان شخص زندانی را مجبور به انجام دادن اموری ساخت که منافی با سلطۀ بر جان و نفس خویش باشد، مانند شرکت در برخی از مراسم و جشنها، یا بر عهده گرفتن برخی از

مسئولیتها و کارها، یا کمک به اطلاعات و امثال اینها، این بحث بسیار شایسته تعمق و دقت است، پس باید روی آن دقت نمود.

[موارد مربوط به انضمام کیفرهای دیگر به کیفر زندان]

اشاره

در بسیاری از روایات و فتاوی موارد مربوط به انضمام کیفرهای دیگر به کیفر زندان مورد اشاره و ذکر قرار گرفته است که در اینجا آن مواردی را که آگاهی یافته ام اشاره می کنم:

۱- «زن مرتدّ»:

در روایت صحیحه حمّاد، دربارهٔ زنی که از اسلام برگردد، از امام صادق (ع) چنین روایت شده است:

«زنی که مرتد شود کشته نمی شود، بلکه کارهای دشوار به او واگذار می گردد، و در خوردنی ها و آشامیدنی ها بیش از نیاز اولیه در اختیارش قرار داده نمی شود، و لباس زبر پوشانیده می شود، و به هنگام هر نماز به او چند تازیانه می زنند.» «۷۶» در روایت دیگری نقل شده که:

---

(۷۶). عن ابی عبد اللّه (ع) فی المرتدّه عن الاسلام قال:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۵

«هرگاه زن مسلمانی از اسلام برگردد و مرتد شود، البته از او خواسته می شود که از این کار توبه کند، اگر توبه کند آزاد است، و اگر توبه نکند تا ابد در زندان نگهداشته می شود و در زندان نیز باید بر او سختگیری کنند.» «۷۷»

۲- «کف زن، «۷۸» جیب بر و نبّاش»:

در روایت سکونی از امام صادق (ع) چنین آمده است:

«مردی را نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که گوشواره ای را از گوش دختر بچه ای ربوده و فرار کرده بود. آن حضرت فرمود: این کار سرقت بشمار نمی آید بلکه یک هجوم غارتگرانه است، [لذا بعنوان دزد دست او را نبرید بلکه] او را کتک زده و سپس زندانی کردند.» «۷۹»

مشابه این روایت در کتاب جعفریات نیز هست که جداگانه ذکر خواهیم کرد. «۸۰» در کتاب «دعائم الاسلام» از جعفر بن محمد (ع) روایت شده که فرمود:

«دست طرار (جیب بر) و مختلس (- کف زن) بعنوان دزدی قطع نمی شود، بلکه آنان را به شـدت کتک زده و سـپس زنـدانی می کنند. طرار کسی است که مالی را از آستین و یا لباس مردم می برد و در میرود، مختلس نیز کسی است که مالی را

می قاپد و می رباید.» «۸۱»

- لا تقتل و تستخدم خدمه شدیده، و تمنع الطعام و الشرات الا ما یمسک نفسها، و تلبس خشن الثیاب و تضرب علی الصلوات. (وسائل ج ۱۸/ ۵۴۹، باب ۴ من ابواب حد المرتدّ، حدیث ۱.).

(۷۷). و فی خبر: و المرأه اذا ارتدت عن الاسلام استتیبت فان تابت، و الا خلدت فی السجن و ضیق علیها فی حبسها. (وسائل ج ۱۸/ ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حد المرتد، حدیث ۶).

(۷۸). «کف زن» ترجمه واژۀ «مختلس» است و مختلس در عربی به کسی می گویند که با تردستی چیزی را بدزدد اما به اختلاسی که در فارسی بمعنای خیانت در اموال عمومی و سوء استفاده از آن رایج می باشد، در عربی «غلول» می گویند و نه «اختلاس». (مقرر).

(۷۹). عن ابی عبد اللّه (ع): «ان امیر المؤمنین أتی برجل اختلس درّه من أذن جاریه، فقال (ع): هذه الدغاره المعلنه، فضربه و حبسه.» (وسائل ج ۱۸/ ۵۰۳، باب ۱۲ از ابواب حد سرقت حدیث ۴.)

(۸۰). ر. ک: مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۷، باب ۱۲ از ابواب حد سرقت، حدیث ۱.

(۸۱). عن جعفر بن محمد (ع): «انه لاـ یقطع الطرار و هو الذی یقطع النفقه من کمّ الرجل او ثوبه، و لاـ المختلس و هو الذی یختطف الشی ء، و لکن یضربان ضربا شدیدا و یحبسان. (دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۳، کتاب السراق، فصل ۲ حدیث ۱۶۹۰.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۶

باز در همان کتاب دعائم از جعفر بن محمد (ع) روایت شده که فرمود:

«دست نبّاش [یعنی کسی که قبرها را می شکافد و کفن های مردگان را می دزدد] را قطع نمی کنند، مگر اینکه بارها به این کار اقدام

کرده و دستگیر شده باشد، لکن در هر بار او را به شدت کتک زده و به کیفر می رسانند و بگونه ای تنبیه می کنند که درس عبرت دیگران باشد و سپس زندانی می کنند.» «۸۲»

و نیز در کتاب «مسند زید بن علی (ع)»، زید از پدرش از جدش، او نیز از علی (ع) نقل کرده:

«علی (ع) در مواردی که کسی نفقه و خرجی افراد واجب النفقه و تحت تکفل خود را نمی پرداخت و نیز در دین، قصاص، حدود و همهٔ موارد مربوط به حقوق افراد خطاکار را زندانی می کرد. و نیز آن حضرت مهاجمان و ربایندگان علنی اموال مردم را، به زنجیر می کشید، و آن زنجیرها را قفل می کردند، و مأموران ویژه ای وجود داشتند که در اوقات نماز یک قسمت آن زنجیرهای قفل شده را باز می کردند تا آنان نماز بخوانند.» «۸۳»

باید توجه داشته باشیم که واژهٔ «دعار» در متن حدیث [که ما آن را به مهاجم و ربایندهٔ علنی مال مردم ترجمه کردیم] سه گونه خوانده می شود، و در هر سه صورت نیز معنای آنها نزدیک بهم می باشد.

دعار با ضمهٔ دال و تشدید عین بدون نقطه جمع کلمهٔ «داعر» می باشد و داعر نیز بمعنای شخص خبیث و تبهکار است.

«ذعار» با ذال نقطه دار و عین بدون نقطه نیز بمعنای شخص خبیث و معیوب

---

(۸۲). قال جعفر بن محمد (ع): لا تقطع يد النباش الا ان يؤخذ و قد نبش مرارا و يعاقب في كل مره عقوبه، و ينكل و يحبس.» (دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۶، کتاب السراق، حدیث ۱۷۰۷.)

لازم به یادآوری است که «نکل ینکل» در لغت بمعنای تنبیه و مجازات کسی است که مایه درس عبرت

دیگران باشد. (مقرر).

(۸۳). عن زید بن علی (ع)، عن أبیه، عن جده، عن علی (ع): «انه کان یحبس فی النفقه و فی الدین، و فی القصاص، و فی الحدود، و فی جمیع الحقوق، و کان یقید الدعّار بقیود لها أقفال، و یوکل بهم من یحلها لهم فی أوقات الصلاه من أحد الجانبین.».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۷

می باشد. و با عین نقطه دار یعنی «غ» بمعنای شخص مهاجم می باشد.

۳- «کسی که موی سر زنی را بتراشد»:

در روایت عبد الله بن سنان هست که او گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم:

«فدایت شوم مجازات و کیفر آن مردی که به زور موی سر زنی را بتراشد [و او را از زیبائی زنانه ساقط کند] چیست؟ فرمود: او را ابتدا بگونهٔ دردآوری کتک می زنند، و سپس در زندان مسلمانها زندانی می کنند تا زمانی که موی آن زن رشد کند و به حالت نخستین خود برگردد. اگر موی او رشد کرد، از آن مرد مهر المثل میگیرند و به آن زن می پردازند، و اگر موی آن زن آسیب ببیند و دیگر رشد نکند، از آن مرد دیه و خون بهای کامل یک انسان را گرفته و به آن زن می پردازند ...» «۸۴»

۴- «ایلاءکننده هرگاه که از طلاق و یا رجوع به همسر خود، خودداری کند»:

در روایت حماد بن عثمان از امام صادق (ع) روایت شده که راوی پرسید:

«هرگاه که شخص ایلاءکننده از طلاق دادن همسر [و یا پرداخت کفارهٔ آن و رجوع به همسر خود] خودداری کند، چه باید کرد؟

حضرت صادق (ع) جواب داد: در این موارد امیر المؤمنین (ع) او را در داخل محوطه ای که اطراف آن با، نی محصور شده بود زندانی می کرد، و او را از

---

(۸۴). فی خبر عبد اللّه بن سنان، قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع): «جعلت فداک ما علی رجل وثب علی امرأه فحلق رأسها؟ قال: یضرب ضربا وجیعا، و یحبس فی سجن المسلمین حتی یستبرأ شعرها، فان نبت أخذ منه مهر نسائها، و ان لم ینبت أخذ منه الدیه کامله ...»

(وسائل ج ۱۹/ ۲۵۵، باب ۳۰ از ابواب دیات اعضاء، حدیث ۱).

اصطلاح «مهر نسائها» که در متن حدیث شریف آمده مرادف با «مهر المثل» میباشد. منظور از

«مهر المثل» میزان مهریه و کابین همانند، قرین و نیز خویشاوندان آن زن است. یعنی باید ببینند در آن جامعه «امثال» آن زن چه اندازه مهریه دارند، آن مقدار بعنوان «مهر المثل» به آن زن از بابت دیهٔ موهایش پرداخته شود.

و غرض از «خویشاوندان او» در فقه امامیه، طبق مشهور: خویشاوندان زن از دو طرف یعنی پدر و مادر هر دو می باشد. و منظور از مماثلت و همانندی نیز صفات و خصوصیاتی از قبیل جمال، شرف، عقل و ادب، حسن تدبیر در منزل، بکارت و بیوگی و امثال اینها می باشد.

برای آگاهی بیشتر ر. ك: فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی/ ۱۷۱، محسن جابر عربلو، انتشارات امیر کبیر.

(مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۸

نوشیدنی و خوردنی ممنوع می کرد تا اینکه طلاق بگوید.» «۸۵»

روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد که بعدا بازگویی خواهیم کرد.

۵- «میگساری در ماه رمضان»:

در روایت ابو مریم چنین آمده است:

«شاعری بود بنام نجاشی «۸۶» که در ماه رمضان میگساری کرده بود، او را دستگیر کرده و به نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند، حضرت، او را هشتاد ضربه تازیانه زد [که همان حد تعیین شده برای میگساری است] سپس او را یک شب نیز زندانی کرد، فردا او را از زندان آورده و دوباره بیست ضربه تازیانه

---

(۸۵). فی خبر حماد بن عثمان عن ابی عبد اللّه (ع) قال: «أ لمؤلی اذا أبی أن یطلق؟ قال (ع): کان امیر المؤمنین (ع) یجعل له حظیره من قصب و یجعله (یحبسه) فیها و یمنعه من الطعام و الشراب حتی یطلق.»

وسائل الشیعه ج ۱۵/ ۵۴۵، باب ۱۱ از ابواب ایلاء، حدیث ۱.

یک توضیح لازم: ایلاء مصدر باب افعال است

و در لغت بمعنای سوگند آمده است، ریشهٔ لغوی آن «الیه» می باشد، چنانکه شاعر عرب زبان گفته است: «علی الیه و صیام شهر ...»، جمع آن نیز «ألایا» و «أليات» است، چنانکه کلمه «عشیه» به دو گونه: «عشایا» و «عشیات» جمع بسته می شود.

اما ایلاء در اصطلاح فقهی، چنانکه صاحب کتاب ریاض فرموده عبارتست از اینکه:

«مردی سوگند بخورد که با همسر دائمی خود نزدیکی نکند و عمل زناشوئی انجام ندهد، الی الابد و یا بدون تعیین وقت و یا در مدتی که مقدار آن بیش از چهار ماه باشد، و این کار را بمنظور آزار و زیان رسانی به زن خود انجام دهد.»

چنین کسی را «مولی» یا ایلاء کننده می نامند و در صورت شکایت زن، حاکم شرع آن مرد را مجبور می کند بر اینکه یا او را طلاق دهد و یا اینکه از سوگند خود رجوع کرده و با زن خود همسری و همبستری کند، که البته اگر قبل از انقضاء موعد مقرر در ایلاء باشد (مثلا در حین سه ماهگی، و یا ماه اول و ...) آن مرد باید کفاره نیز بپردازد.

ایلاء در دوران جاهلیت نوعی طلاق محسوب می شد، و مردانی که می خواستند زنان خود را طلاق بدهند و در عین حال نگذارند او با مرد دیگری ازدواج کند، ایلاء می کردند و آن زن بیچاره و بدبخت می شد. دین مقدس اسلام این قانون جاهلانه را به نفع زنان منسوخ کرد و آیه های شریفه ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره در این مورد نازل شد که مضمونش اینست که: یا باید این مردان به آن زنان رجوع کنند و یا آنان را طلاق گویند.

در این رابطه ر. ك: ادوار فقه

ج ۱/ ۳۱۳، ج ۲/ ۱۹۸، شرایع الاسلام ج ۳/ ۸۳- ۸۹ با تحقیق عبد الحسین محمد علی، تفسیر ابو الفتوح رازی، ذیل آیات یاد شده. (مقرر).

(۸۶). اتفاقا این شاعر نجاشی یکی از دوستداران و طرفداران امیر المؤمنین (ع) بود و لکن حضرت حد معین شرعی را اجرا کرد، علاوه بر آن بیست ضربه تازیانه نیز با یک فاصله زمانی بعنوان تنبیه و تعزیر او در هتک حرمت ماه رمضان زد که جالب توجه می باشد. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۳۹ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۸۹

زدند. نجاشی گفت: یا امیر المؤمنین! آن هشتاد ضربه ای که زدی که حد تعیین شده و شرعی میگساری بود، پس این بیست ضربه دیگر چیست؟ حضرت فرمود:

این هم برای جسارتی است که مرتکب شده و در ماه رمضان میگساری کرده ای.» «۸۷»

۶- «دستیار قتل»:

«۸۸» روایتی از عمرو بن ابی المقدام هست، آن روایت دربردارندهٔ داستان مردی است که به منصور دوانیقی از دو نفر مردی که شبانه به منزل برادر او یورش برده و برادرش را از منزل ربوده اند و سپس یکی از آنها او را نگهداشته و دیگری کشته است، شکایت برده است. در این قضیه منصور امام جعفر صادق (ع) را دعوت کرد که در این باره قضاوت کند، آن حضرت نیز چنین قضاوت کرد:

«به برادر شخص مقتول دستور داد که گردن قاتل را بزنند، سپس دستور داد که [آن شخص دوم را که قاتل مستقیم نبود ولی دستیار قتل بود] کتک بزنند و سپس زندانی کنند، و نیز دستور داد در زندان بر بالای سر او چنین بنویسند:

این شخص تا پایان عمر خود در زندان

می ماند و در هر سال نیز پنجاه تازیانه بر او می زنند.» «۸۹»

همانند این روایت را در کتاب «دعائم الاسلام» نیز نقل کرده است. «۹۰»

۷- «قاتل عمدی آنگاه که قصاص نشود»:

در روایت فضیل بن یسار آمده است که به حضرت ابو جعفر (ع) عرض کردم:

---

(۸۷). وسائل ۱۸/ ۴۷۴، باب ۹ از ابواب حد مسکر، حدیث ۱.

(۸۸). جملۀ «دستیار قتل» ترجمۀ این جمله عربی است: من أمسك أحدا لیقتله الآخر» یعنی «کسی که یک نفر را بگیرد تا شخص دیگری او را بکشد» که بنظر می رسد که رساترین ترجمۀ اصطلاحی آن همان دستیار قتل باشد. (مقرر).

(۸۹). وسائل ج ۱۹/ ۳۶، باب ۱۸، از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱.

احتمالاـ این «پنجاه تازیانه» به خاطر اینست که آنان شبانه به منزل آن شخص یورش برده و با جبر و خشونت او را از منزلش ربوده اند، وگرنه در موارد عادی مجازات کسی که یک نفر را بگیرد تا دیگری او را بکشد، فقط زندان ابد می باشد. (از افاضات معظم له در جلسۀ ۲۳۹ درس فقه).

(۹۰). دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۰۶- ۴۰۷، کتاب الدیات فصل ۲، حدیث ۱۴۱۹.

«ده نفر هستند که مشترکا یک نفر را کشته اند چه کار باید کرد؟ حضرت فرمود: اختیار با اولیاء مقتول است، اگر خواسته باشند می توانند دیه و خونبهای نه نفر از آنان را به ولی شان پرداخت کرده و همگی ده نفر را به عنوان قصاص بکشند. و اگر بخواهند می توانند فقط یک نفر از میان آن ده نفر را با اختیار برگزیده و بعنوان قصاص بکشند، در این صورت آن نه نفر باید هرکدام شان یکدهم خونبهای او را [یعنی شخص قصاص شده را]

به ولی او پرداخت کنند. بعد از آن نیز حاکم مسلمین آنان را تأدیب نموده و زندانی می کند.» «۹۱»

مشابه این روایت، روایت مرسلی است که مرحوم کلینی آن را نقل کرده و چنین گفته است:

«در روایت دیگری آمده است که: سپس از حقوق والی و حاکم مسلمین است که او را تأدیب و زندانی کند.» «۹۲»

زیرا ظاهر اینست که ادب کردن غیر از زندانی کردن است.

۸- «کسی که به دروغ شهادت می دهد»:

در روایت غیاث بن ابراهیم، از جعفر از پدرش گزارش شده است که:

«علی (ع) هرگاه کسی را می گرفت که به دروغ شهادت داده بود، اگر آن شخص غریب بود، او را به میان قبیله و محل زندگی خود می فرستاد (تا در آنجا در میان مردم گردانده شود و بعنوان شاهد زور [شهادت دهندهٔ به دروغ] معرفی گردد) و اگر شخص بازاری بود، او را به بازار می فرستاد که در آنجا به مردم معرفی شود، آنگاه چنین کسی را چند روز زندانی می کرد، و سپس آزاد و

---

(۹۱). فی خبر فضیل بن یسار قال: قلت لأبی جعفر (ع): عشره قتلوا رجلا؟ قال: ان شاء اولیاؤه قتلوهم جمیعا و غرموا تسع دیات، و ان شاءوا تخیروا رجلا فقتلوه و أدی التسعه الباقون الی اهل المقتول الاخیر عشر الدّیه کل رجل منهم. قال (ع): ثم الوالی بعد یلی أدبهم و حبسهم.»

(وسائل ج ۱۹/ ۳۰، باب ۱۲ از ابواب قصاص در نفس، حدیث ۶.)

(۹۲). قال الکلینی: و فی روایه اخری: «ثم للوالی بعد أدبه و حبسه.» (وسائل ج ۱۹/ ۳۰۳ باب ۴ از ابواب عاقله، حدیث ۲.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۹۱

مرخصش می کرد.» «۹۳»

در کتاب سنن بیهقی نیز از شخصی به

نام مکحون گزارش شده که:

«عمر بن خطاب به نمایندگان خود در منطقۀ شام نوشت که شخص به دروغ شهادت دهنده را چهل ضربه تازیانه زده و سرش را نیز بتراشند و صورتش را نیز با رنگ سیاه رنگ آمیزی کنند، و در شهر بگردانند، و سپس به مدت طولانی او را زندانی کنند.» «۹۴»

البته لازم به یادآوری است که بیهقی یاد شده این روایت را ضعیف شمرده است.

۹- «امین بازار در صورتی که در شغل خود خیانت کند»:

در کتاب دعائم الاسلام، روایت کرده است که:

«علی (ع) به خیانت امین منصوب خودش در بازار اهواز که شخصی به نام ابن هرمه بود، آگاهی پیدا کرد. لذا، به قاضی القضاه آن منطقه که رفاعه نام داشت چنین نوشت:

آنگاه که نامه مرا خواندی، ابن هرمه را از بازار دستگیر کرده و زندانی کن، و با جار کشیدن خیانت او را به مردم اعلان کن. و نیز نظریه من درباره او را به دیگر قاضیان آن منطقه بنویس و ابلاغ کن. دربارۀ ابن هرمه کوچکترین غفلت و ارفاق را روا مدار، که در آن صورت در نزد خدا هلاک میشوی و من نیز ترا به بدترین وضع برکنار خواهم کرد، در این باره خدا را به یاد تو آورده و هشدارت می دهم.

روز جمعه که فرا رسید ابن هرمه را از زندان بیرون بیار و سی و پنج ضربه تازیانه بزن و سپس در بازار او را بگردان و به مردم معرفی کن، پس اگر کسی ادعای مالی بر ضد او داشت از او یک شاهد به ضمیمۀ یک قسم بخواه، و آن مقدار ادعای ثابت شده را از مال ابن هرمه به آن شخص بده. سپس او را با

(۹۳). خبر غیاث بن ابراهیم، عن جعفر، عن أبیه أن علیا (ع) کان اذا أخـذ شاهد زور، فان کان غریبا بعث به الی حیه، و ان کان سوقیا بعث به الی سوقه، فطیف به، ثم یحبسه ایاما ثم یخلی سبیله. (وسائل ج ۱۸/ ۲۴۴، باب ۱۵ از ابواب شهادات، حدیث ۲.)

(۹۴). سنن بیهقی ج ۱۰/ ۱۴۲، کتاب آداب القاضی، باب ما یفعل شاهد الزور.

وضع خفت بار و تحقیرآمیز بداخل زندان بازگردان، و دو پا او را در زنجیر قرار بده، و لکن وقت نماز پای او را دوباره باز کن تا نماز بخواند.

به او اجـازه نـده که بـا کسـانی که برایش خوراك و پوشـاك و نوشـیدنی و یا فرش و زیرانـداز می آورنـد، خلوت کنـد. و به کسانی که میرونـد او را به آینـده امیدوار ساخته و دلداری اش می دهند، اجازه نده که با او دیدار کنند، و اگر در نزد تو ثابت شد که کسی به او دلداری داده و به آنچه که به ضرر مسلمانی می باشد با او سخن گفته است، آن شخص را نیز با تازیانه بزن و زندانی کن تا زمانی که از کار خود توبه کند.

همه زنـدانیان را شـبانگاه به حیاط زندان بیاور تا هواخوری کنند، اما به ابن هرمه اجازهٔ چنین کاری را مده. مگر احتمال بدهی که اگر او را برای هواخوری اجازه ندهی می میرد و تلف می شود. در این صورت به او نیز اجازهٔ هواخوری بده.

اگر دیـدی توان و اسـتعداد کتک خوردن دارد بعـد از گذشت سـی روز باز او را سـی و پنج تازیانه دیگر بزن. و همه کارهای خود را برای

من بنویس و گزارش کن، و نیز برایم بنویس که به جای او در بازار چه کسی را نصب کرده ای.

حقوق آن خائن را نیز قطع کن.» «۹۵»

---

(۹۵). امین السوق اذا خان: ففی دعائم الاسلام، عن علی (ع): «انه استدرک علی ابن هرمه عن خیانه- و کان علی سوق الأهواز- فکتب الی رفاعه: اذا قرأت کتابی فنّح ابن هرمه عن السوق، و أوقفه للناس و اسجنه و ناد علیه. و اکتب الی اهل عملک تعلمهم رأیی فیه. و لا تأخذک فیه غفله و لا تفریط فتهلک عند اللّه و أعزلک اخبث عزله، و أعیدک باللّه من ذلک.

فاذا کان یوم الجمعه فأخرجه من السجن و اضربه خمسه و ثلاثین سوطا و طف به الی الأسواق. فمن أتی علیه بشاهد فحلفه مع شاهده و ادفع الیه من مکسبه ما شهد به علیه، و مر به الی السجن مهانا مقبوحا منبوحا، و احزم رجلیه بحزام و اخرجه وقت الصلاه.

و لا تحل (و لا تخل خ. ل) بینه و بین من یأتیه بمطعم أو مشرب أو ملبس أو مفرش، و لا تدع أحدا یدخل الیه ممن یلقّنه اللّدد و یرجیه الخلوص (الخلاص خ. ل) فان صحّ عندک أن احدا لقنه ما یضرّ به مسلما فاضربه بالدّره فاحبسه حتی یتوب.

و مر باخراج اهل السجن فی اللیل الی صحن السجن لیتفرجوا غیر ابن هرمه، الا أن تخاف موته فتخرجه مع اهل السجن الی الصحن. فان رأیت به طاقه أو استطاعه فاضربه بعد ثلاثین یوما خمسه و ثلاثین سوطا بعد الخمسه و الثلاثین الأولی. و اکتب الیّ بما فعلت فی السوق و من اخترت بعد الخائن، و اقطع عن الخائن رزقه.». (دعائم الاسلام

ج ۲/ ۵۳۲، کتاب آداب القضاه، حدیث ۱۸۹۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۹۳

این حدیث را صاحب کتاب مستدرک الوسائل نیز نقل کرده است. «۹۶»

۱۰- «کسی که به شخص مجرم چیزی را بیاموزد که بر زیان مسلمان دیگر میباشد»:

حدیث قبلی که از کتاب دعائم الاسلام نقل کردیم، به این مسأله دلالت دارد. «۹۷» [که کسی که به مجرم راه و روشی را یاد می دهد و مطالبی را تلقین می کند که آن موجب ضایع شدن حق یک مسلمان می باشد، باید آن شخص تلقین کنند را بزنند و تا هنگام توبه اش زندانی کنند].

۱۱- «کسی که مملوک خود را بکشد»:

دربارۀ زندانی شدن کسی که مملوک خود را می کشد دو حدیث را آورده ایم:

۱- در روایت ابو الفتح جرجانی از حضرت ابو الحسن (ع) که از آن حضرت دربارۀ کسی که مملوک و یا مملوکۀ خود را بکشد سؤال شد؟ پاسخ فرمود:

«اگر مملوک از آن خود او بوده، قاتل را تأدیب و سپس زندانی می کنند، اما اگر قاتل کسی باشد که در این کار معروف باشد، و به این نام شناخته شده باشد که ممالیک را می کشد، باید کشته شود.» «۹۸»

۲- در روایت مسمع بن عبد الملک از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

«شخصی را که مملوک خود را آزار رسانده و کشته بود به نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند، آن حضرت با بند محکمی صد ضربه بر او زد و سپس یک سال زندانی ساخت. معادل قیمت آن مملوک را نیز از آن شخص گرفته و به نیت مملوک

---

(۹۶). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۰۷، باب ۲۴ از ابواب کیفیه الحکم حدیث ۵.

(۹۷). اگر به صحت این حدیث و اعتبارش معتقد باشیم، مسأله «وکالت» را بگونه ای که در حقوق نظامهای غربی مطرح می باشد و در کشورهای اسلامی نیز رایج است، در پرتو این حدیث می توان مورد نقد و تجدید نظر قرار داده و برای وکیل که معمولا به مجرم موکل

خود مطالبی را می آموزد و تلقین می کند، یک چارچوب اسلامی جدیدی تعیین و تدوین کرد که بحث تفصیلی آن مناسب مقام نیست. (مقرر).

(۹۸). فی روایه أبی الفتح الجرجانی، عن ابی الحسن (ع) فی رجل قتل مملوکه أو مملوکته؟ قال: ان کان المملوک له أدّب و حبس الا أن یکون معروفا بقتل الممالیك فیقتل به.

(وسائل ج ۱۹/ ۶۹، باب ۳۸ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۹۴

مقتول صدقه داد.» «۹۹»

۱۲- «کسی که برای سومین بار دزدی کند»:

در این باره نیز دو حدیث را می آوریم:

۱- عیاشی از سکونی و او از جعفر بن محمد، از پدرش، از علی (ع) روایت کرده:

«دزدی را به نزد علی (ع) آوردند، آن حضرت یک دست او را قطع کرد، بعد از مدتی دوباره او را به خاطر دزدی دستگیر کرده و به نزد آن حضرت آوردند، دستور داد پای چپ او را نیز قطع کردند سپس برای سومین بار او را به همان جرم دستگیر کرده و به نزد آن حضرت آوردند. آن حضرت فرمود: من از پروردگارم شرم دارم که برای او و هیچ دستی باقی نگذارم که بواسطهٔ آن بخورد و بیاشامد و خود را تطهیر نماید، و یا پائی برایش باقی نگذارم که بواسطهٔ آن راه برود، از اینرو او را تازیانه زده و به زندان سپرد و خرج او را نیز از بیت المال قرار داد.» «۱۰۰» ۱

۲- در کتاب مستدرک الوسائل نیز از کتاب جعفریات با سند خود چنین گزارش کرده است:

«شیوهٔ امیر المؤمنین بر این بود: وقتی که کسی به جرم دزدی دستگیر و دست و پایش قطع می شد و بار سوم او را به

همـان جرم به نزدش می آوردنـد، تازیانه اش می زد و سپس زنـدانی می ساخت و خرجی او را نیز از بیت المال مسـلمین قرار می داد.» «(۱۰۱)» ۱

---

(۹۹). فی خبر مسمع بن عبـد الملک، عن ابی عبـد اللّه (ع) أن أمیر المؤمنین (ع) رفع الیه رجل عـذّب عبده حتی مات، فضـربه مائه نکالا، و حبسه سنه، و أغرمه قیمه العبد فتصدق بها عنه.

(وسائل ج ۱۹/ ۶۸، باب ۳۷ حد سرقت، حدیث ۱۶.)

(۱۰۰). عن العیاشی، عن السکونی، عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن علی (ع): «انه أتی بسارق فقطع یده، ثم أتی به مره أخری فقطع رجله الیسری، ثم أتی به ثالثه فقال انی أستحی من ربی أن لا أدع له یـدا یأکل بها و یشـرب بها و یستنجی بها و لا رجلا یمشی علیها، فجلده و استودعه السجن و أنفق علیه من بیت المال.»

(وسائل ج ۱۸/ ۴۹۶، باب ۵ از ابواب سرقت، حدیث ۱۶.)

(۱۰۱). عن الجعفریات بسنده: «و کان امیر المؤمنین (ع) اذا سرق السارق بعد أن تقطع یده و رجله، جلّد و حبس

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۹۵

ابو یوسف نیز در کتاب خراج خود [خطاب به هارون الرشید] دربارهٔ حکم و کیفر کسانی که جاسوسی کنند چنین گفته است:

«ای امیر المؤمنین! از من دربارهٔ جاسوسـها پرسـیده ای، [جواب سؤالت از این قرار می باشد:] جاسوسـها یا از کفاری هستند که در پناه اسـلام و مسـلمین می باشـند و در کشور اسلام زندگی می کنند (- اهل ذمه)، و یا از کفاری هستند که در پناه اسلام و مسلمین و کشور اسلامی نمی باشند و کافر حربی هستند و یا از افراد مسلمان هستند. اگر کسانی از کفار حربی و

یا کفار ذمی که جزیه پرداز و خراجگزار مسلمین از یهود، نصارا و مجوس بودند و جاسوسی کردند، گردنشان را بزن. و اگر کسانی از خود مسلمانان اقدام به جاسوسی کردند، تن آنان را به سختی بدرد بیاور (کتکشان بزن) و به کیفرشان برسان، آنگاه برای مدتی طولانی زندانی شان کن، تا از این کار توبه کنند.» «(۱۰۲)» ۱

قبلاـ به نقل از کتاب «المدونه الکبری» از مالک نقل کردیم که او دربارهٔ کسی که با عصا و یا با چیزی دیگری خروج کند ولی راهها را ترسناک و ناامن نکند، و از کسی مالی نگرفته باشد، و کسی را به قتل نرسانده باشد، گفته است:

«در مجازات چنین مجرمی اگر به آسان ترین قسم کیفر اکتفا شود، من عیب و اشکالی نمی بینم. از او پرسیدند: در نزد مالک آسان ترین کیفر کدام است؟ پاسخ داد: اینکه او را تازیانه بزنند و تبعید کنند و در تبعیدگاهش نیز زندانی اش کنند.» «(۱۰۳)» ۱

از مالک مشابه این نیز دربارهٔ زناکار بکر نقل شده است: «(۱۰۴)» ۱

- فی السجن و أنفق علیه من فی ء المسلمین.»

(مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۶، باب ۵ باب ۵ از ابواب حد سرقت، حدیث ۲.)

(۱۰۲). الخراج/ ۱۸۹.

(۱۰۳). المدونه الکبری ج ۴/ ۴۲۹.

(۱۰۴). ر. ک: احکام السجون/ ۱۰۹.

بحث هفتم: انواع زندان به حسب دسته های زندانیان

بدون تردید از دیدگاه شرعی واجب است که در ادارهٔ زندانها و برنامه های آنها، اهداف اصلاحگرانهٔ اسلامی و معیارها و موازین شرعی رعایت شود. از اینرو پرواضح است که مخلوط شدن زن و مرد در یک جایگاه خلوتی مانند زندان، صد در صد موجب تباهی آنان خواهد شد. همانگونه که مخلوط شدن نوجوانان

و جوانان ساده دل و بی تجربه با بزرگسالان کار کشته و مهارت یافته در انواع فساد و شیوه های هرزگی و فساد و دزدی، در یک مکان خلوت و فارغی که در آنجا آنان هیچ گونه مشغله و کاری جز گفتگو و بگو و بخند ندارند، باعث این می شود که نوباوگان و نوجوانان از نظر خلق و خوی و رفتار و کردار به فساد آلوده شوند، و این مسئله ای است که بطور یقین شرع مقدس به آن راضی نیست.

از اینرو، بایسته است که برای هر دسته و صنفی از زندانیان، جایگاه جداگانه و مخصوصی اختصاص یابد، تا به تباهکاری نیفتند. بر پایه همین واقعیت است که محل زندگی زندانیان جوان و بی تجربه و ساده، از محل زندگی آنانی که مستغرق در انحراف فکری و عقیدتی، فاسد و دلبسته به مرامهای باطل و مولد کینه و دشمنی هستند، در زندان از همدیگر جدا شود. برای اینکه در اثرپذیری افراد نوجوان معاشرت مداوم با افراد فاسد مؤثر می باشد. اگر این شیوه رعایت نشود، در

آن صورت، زندانی که به انگیزهٔ اصلاح افراد پدید آمده، به عامل افساد آنان تبدیل می شود. در کتاب «تراتیب الاداریه» کتانی، چنین آمده است:

«در کتابهای سیره درباره کیفیت مسلمان شدن عدی پسر حاتم و فرار او به منطقه شام چنین آمده است: عدی وقتی که شنید سپاهیان اسلام به سوی او می آیند، آن سرزمین را ترک کرد، نیروهای پیامبر اسلام (ص) او را تعقیب می کردند که به عده ای برخوردند، که در میان آنان دختر حاتم [و خواهر عدی] نیز بود، سپاهیان او را نیز با دیگر اسیران قبیله طی

به اسیری گرفته و به نزد پیامبر (ص) آوردند. رسول خدا (ص) وقتی که شنید عدی به سوی شام گریخته است، دختر حاتم را در دم مسجد در درون یک محل محصوری که زنان را در آنجا زندانی می کردند، زندانی کردند.» «۱۰۵» ۱

از این مطلب معلوم می شود که در زمان رسول خدا (ص) زندان وجود داشته است، و نیز زندان زنان جدا از زندان مردان بوده است.

در کتاب «احکام السجون» وائلی نیز در این باره چنین آمده است

«ابن عابدین در کتاب خود به نام «رد المحتار علی الدر المختار» گفته است: باید برای زنان زندان جداگانه ای وجود داشته باشد، و این برای جلوگیری از فتنه و فساد لازم است. و نیز ابن عابدین به ضرورت جداسازی محل زیست زندانیان کم سن از بزرگسالان تصریح کرده است. چنانکه سرخسی نیز در کتاب مبسوط خود به این مطلب تصریح کرده و گفته است:

واجب و لازم است زندان زنانی که در رابطه با دین زندانی می شوند، جدا از زندان مردان باشد، تا فتنه و فسادی پدید نیاید.» «۱۰۶» ۱

تصریح انحصاری مورد دین بطور یقین از باب نمونه و مثال است، که بیشترین علل زندان زنان به این برمی گشته است. و در متن کلام سرخسی واژهٔ ینبغی- سزاوار است» ظاهرا به معنای وجوب است [چنانکه ما آن را به لازم و واجب است ترجمه کردیم] و نه بمعنای استحباب.

---

(۱۰۵). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۹۹.

(۱۰۶). احکام السجون/ ۱۰۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۹۹

بحث هشتم: تقسیم زندان به انواع مختلف بحسب موجبات آن

اشاره

[زندان با توجه به عوامل و انگیزه های گوناگونی که موجب جای گرفتن افراد زندانی در آن می گردد، به چند قسم تقسیم شده

است که] ما چکیدهٔ مطالب مربوط به این تقسیم بندی را به نقل از کتاب احکام السجون در اینجا درج می کنیم:

«با تتبع و پژوهش در متون روائی و آثار و آراء فقها برای دخول افراد به زندان، چهار موجب و عامل می توان ذکر کرد:

اول– زندانی احتیاطی:

بازداشت موقت یا زندان احتیاطی عبارت از اینست که فرد متهم پیش از اثبات جرم او بعنوان موقت در زندان بماند و تحت نظر قرار بگیرد. و این در حالی است که احتمال هست که جرمی برای او ثابت نشود، و او از اتهام تبرئه شود.

زندان نسبت به چنین فردی، جنبهٔ کیفری ندارد، «۱۰۷» ۱ بلکه صرفا از باب

---

(۱۰۷). این سخن وائلی با حرفهای قبلی او که ما در بحث پنجم از مباحث زندان نقل کردیم، تناقض دارد، او در آنجا کوشش می کرد ثابت کند که زندان در اسلام فقط بعنوان «تعزیر» وجود دارد. اما زندان به عنوان حد و یا زندان به عنوان عملی غیر کیفری وجود ندارد، درحالی که در اینجا می گوید: «زندان نسبت به چنین فردی جنبه کیفری ندارد». بنابراین در اینجا بر خلاف سخن قبلی خود، غیر از زندان تعزیری، نوع دیگری از زندان را نیز

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۰

احتیاط و برای جلوگیری از گریختن احتمالی او در حین تحقیقات و یا بمنظور اینکه نتواند بر مجاری تحقیقات قضائی تأثیر نامطلوب بگذارد، زندانی می شود.

از اینرو باید با او بگونه ای رفتار شود که از اشخاص به زندان محکوم شده و مجرم، متمایز باشد. از ابن قیم جوزیه در کتاب «الطرق الحکمیه» چنین آمده است: از جمله موارد دعاوی در دادگاهها اینست که شخص متهم مجهول الحال

باشـد و نیکوکارگی و بـدکارگی او ثابت نشده باشد، چنین متهمی نیز برای انجام تحقیقات درباره او و کشف حقیقت زندانی می شـود. این مطلب در نزد همگی علمـاء اسـلام ثـابت و مـورد قبـول است. بیشـترین پیشوایـان فقه و حـدیث نیز بر این مطلب تصـریح کرده انـد که والی و قاضـی می توانـد چنین کسـی را حبس کنـد. از جمله مالک، ابو حنیفه، احمـد بن حنبل و پیروان اینان به این مطلب تصـریح کرده انـد. امام احمـد حنبل گفته است: رسول خـدا (ص) در مورد اتهامی یک شـخص را زنـدانی کرد. احمد سپس افزوده است که این کار برای اینست که حقیقت قضیه برای قاضی آشکار شود ....

از نمونه هـا و مثالهـای این نوع زنـدان مطلبی است که سـید محسن عـاملی در کتـاب خود به نـام «عجایب احکام امیر المؤمنین (ع)» آورده است و گفته است: علی (ع) یـک نفر متهم به قتـل را زنـدانی کرد تا دربارهٔ دیگر متهمان آن قضـیه که با آن متهم بودند، تحقیق کند.

دوم– زندان اکتشافی:

«۱۰۸» ۱ مانند زندانی کردن کسی که مدیونست و حال او از نظر تنگدستی و تمکن و دارائی و نداری معلوم نباشد.

چنانکه در وسائل الشـیعه روایت کرده که علی (ع) در مورد دین به تأخیر افتاده قضاوت نمود که شـخص مدیون زندانی شود، تا اگر مفلس و ورشکسته و نیازمند بودن او ثابت شد، از زندان آزاد شود تا بتواند مالی بدست آورد. «۱۰۹» ۱ و

– پـذیرفته است، و آن زنـدانی است که اساسا جنبهٔ کیفر نداشـته باشد، اعم از حد و تعزیر. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۳ درس فقه).

(۱۰۸). ترجمه «السجن الاستبرائی» می باشد، یعنی زندانی که به

منظور کشف برائت و بی تقصیری متهم می باشد. و ما در فارسی «زندان اکتشافی» را معادل آن قرار دادیم که گویاتر به نظر می رسد. (مقرر).

(۱۰۹). این همان حدیث «غیاث بن ابراهیم» است که توسط سید محسن عاملی با حذف سند، نقل بمعنی شده است، و متن آن به نقل از وسائل الشیعه ج ۱۳/ ۱۴۸، باب ۷ از ابواب حجر، حدیث ۱ در بحث دوم از مباحث

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۱

نیز مانند زندانی کردن شخص متهم به تباهکاری و دزدی به منظور امتحان کردن او در زندان. «۱۱۰» ۱

سوم- زندان حقوقی:

یعنی زندانی کردن بانگیزهٔ اخذ یک حق از آن فرد زندانی، این مسأله هم در حقوق عمومی وجود دارد و هم در حقوق خاص اشخاص.

نمونهٔ آن در حقوق خصوصی آن روایتی است که در وسایل الشیعه گزارش شده است که:

شیوهٔ علی امیر المؤمنین (ع) بر این استوار بود که سه کس را زندانی می کرد:

کسی که مال یتیمی را خورده باشد، کسی که مال یتیمی را غصب کرده باشد، و کسی که [کلاهبرداری کند یعنی] امینی که در امانت خیانت کرده و آن را ربوده باشد.

در حقوق عمومی نیز نمونهٔ آن مطلبی است که ابن نجار حنبلی در کتاب منتهی الإرادات خود بیان کرده و گفته است: اگر کسی به آزاررسانی مردم مشهور شود- هر چند که این آزاررسانی بواسطهٔ چشمک زدن باشد- محکوم به حبس ابد می شود.

و نیز مانند زندانی کردن جاسوس مسلمان و کیفررسانی او که باید تا هنگامی که توبه نکرده در زندان بماند.

چهارم- زندان جنائی:

مثالها و نمونه های آن فراوان است، از جمله آنها

- زندان و در ردیف ۵ از احادیث مربوط به مشروعیت زندان در این کتاب درج شده است.

ضمنا از سخن برخی از فقهاء شیعه چنین برمی آید که گویا زندان برای کشف حال مدیون از نظر تمکن و تنگدستی نیز به

نحوی جنبهٔ «کیفری» دارد و نه جنبهٔ اکتشافی و استبرائی، چون به خاطر «مطل» یعنی سهل انگاری و یا امتناع مدیون از پرداخت وام خود، اجرا می شود. و این مطلب از سخن مرحوم صاحب حدائق مستفاد می شود، هر چند که ذیل کلام او به نحوی با صدر کلامش مخالفت دارد. (ر. ک: حدائق الناضره ج ۵/ ۲۸۲، چاپ سنگی.) (مقرر).

(۱۱۰).

فرق نوع اول (زنـدان احتیاطی- بازداشت موقت) با نوع دوم یعنی زنـدان اسـتبرائی (- اکتشافی) چنـدان روشن نیست، بنظر می رسـد که یک شـیئی هسـتند. هر چنـد که شایـد بتوان گفت: اولی در جائی است که بدون مقدمه [و بدون اینکه شاکی داشـته باشـد] به کسـی مثلا در خیابان مشـکوک شونـد و بگیرنـد و تا درباره اش تحقیقات کنند. اما دومی در آنجاست که او مدیون است و یـا منسوب به فسـاد است و بـا این سـابقه دسـتگیر می شود. و لکن این فرق چنـدان مـتین و درست بنظر نمی رسـد. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۳ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۲

روایتی است که می گویـد: «علی (ع) دربـاره چهار نفر که در حال مستی با چاقو همـدیگر را مورد حمله و ضـرب قرار داده و شکم یکـدیگر را پاره کرده بودنـد، اینگونه قضاوت کرد که آنان را به زنـدان انـداخت تا به حال عادی بیایند، در این حال دو نفر از آنان [در اثر جراحاتی که به همدیگر وارد ساخته بودند] مردند، و دو نفر دیگر زنده ماندند. حضرت، حکم داد که قبیله های آن چهار نفر خونبهای آنان را بپردازند، و خونبهای مربوط به زخمهای آن دو نفر باقی مانده را نیز از خونبها و دیه آن دو نفر مقتول کسر کرده و به آنان پرداخت کرد ...» «(۱۱۱)» ۱

واژهٔ «تباعجوا» در متن عربی و اصلی حدیث از «بعج» است. و «بعج البطن» یعنی شکم او را پاره کرد.

ناگفته نماند فرق میان قسم اول و دوم برای ما معلوم نگردید، بهتر این بود که آن دو را یک قسم قرار بدهند. چنانکه برخی

از زنـدانیان صـرفا برای حقی که صـد در صد از حقوق الله است زندانی می شوند، مانند زن مرتد، آیا این نوع موارد را باید از مصادیق قسم سوم قرار بدهیم و یا خود آن بطور مستقل یک قسم جداگانه می باشد؟

همچنین در زمان ما نوع دیگری از زنـدان رایـج می باشـد که زنـدان سیاسـی نام دارد که موجب آن برخی از عقاید، اعمال و افکار سیاسـی است، و در این تقسـیم بنـدی مربوط به زنـدان گنجانـده نشـده است. مگر اینکه کسـی بگویـد این نوع زندان از مصادیق حبسـی است که موجب آن تضـییع حقوق عمومی و اجتماعی است. و یا اینکه گفته شود که زنـدانی کردن انسانها به اسـتناد این چنین جرمی یـک بـدعت می باشـد و مخـالف آزادی هـای مردم در بیـان دیـدگاههای سیاسـی شـان است، که این آزادی ها مادامی که منجر به قتل، غارت و سلب و آسایش و امنیت

---

(۱۱۱). احکام السجون/ ۱۲۸– ۱۳۰.

«ان علیا» قضـی فی اربعه تباعجوا بالسـکاکین و هم سـکاری، فسـجنهم حتی یفیقوا، فمات منهم اثنان و بقی اثنان، فقضی بالدیه علی قبائل الاربعه و أخذ جراحه الباقین من دیه المقتولین.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۳

اجتماع نشده، مجاز هسـتند، و شـیوه های زندگی اصـحاب پیامبر اسلام (ص) و نیز ائمه معصومین (ع) شاهد زنده ای برای این مطلب می باشند. «۱۱۲» ۱

---

(۱۱۲). در سابق در میان مسـلمین زنـدانی سیاسـی به این معنی که هر کس که عقیـده ای بر خلاف عقیده رایج حکومت وقت داشـته باشد، زندانی شود وجود نداشـته است و مطرح نبوده است. مثلا ابن کوا در مسجد علنا بر زیان و ضد امیر المؤمنین علی (ع) سخن می گفته است. و یا امام صادق (ع)

با امثال ابن ابی العوجاء دهری به مناظره و گفتگو می پرداخته است، البته آن حضرت قدرت اجرائی را در دست نداشته است، اما امیر المؤمنین (ع) چرا، و لکن تا مادامی که آنان دست به عملی نمی زدند، مورد تعرض قرار نمی گرفتند. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۳ درس فقه)

البته چنانکه حضرت استاد دامت برکاته نیز در متن بطور مجمل و تلویحی مورد اشاره قرار داده اند، نظام کیفری اسلام در مورد انحرافات و بزهکاریهای سیاسی، چارچوب ویژه ای دارد که شاید بتوان نظام و چارچوب آن را بدین گونه توضیح داد:

اگر جرائم مانند اظهار مخالفت با دولت، خروج و بغی و ارعاب عموم را بتوان جرم سیاسی نامید، شیوه جزائی اسلام دربارهٔ اینها اینست که اگر منجر به قتل و یا از بین رفتن مال مردم و صدمه دیدن امنیت همگانی و ... بشود، مجازات آن به عنوان محاربه، اعدام میباشد و دیگر مسئله ای به نام زندان در کار نخواهد بود. البته این در صورتی است که «نفی من الارض» در آیهٔ مربوط به مجازات محاربین به معنای «زندان» نباشد.

و اگر عقاید افراد به عمل ارعابی و مسلحانه علیه نظام و جامعه منجر نشود، مانند حرفهای ابن کوا و غیره، در آن صورت مورد تعرض قرار نمی گیرند.

از مجموع مجرمین اعتقادی فقط زن مرتد می باشد که محکوم به زندان می شود، او نیز در صورت توبه کردن از زندان آزاد می شود.

لذا باید گفت در چارچوب نظام حقوقی اسلامی زندان و زندانی سیاسی بمعنای رایج زمان ما که ناشی از اندیشه ها و حقوق ملل غربی است، موضوعیت ندارد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۵

بحث نهم: درباره هزینه ها و مخارج زندان و زندانیان

اشاره

با توجه به اینکه

زندان از مصالح عمومی است و بازستانی حقوق ضایع شده مردم و نیز تنبیه و ادب کردن بزهکاران، تأمین امنیت راهها و حفظ نظام بر آن استوار می باشد، به ناچار باید هزینه های ایجاد و نگهداری و نیز مخارج کارمندان آن از بیت المال باشد. اما احتمال اینکه این هزینه ها از مال شخصی زندانیان گرفته شود ضعیف می باشد، و ضعیف تر و نادرست تر از آن اینکه احتمال داده شود که این هزینه ها از مال شخص خود قاضی مصرف می شود.

علاوه بر آنچه که گفتیم، باید توجه داشته باشیم که چنین چیزی در عصر رسول خدا (ص) و امیر المؤمنین (ع) و در تاریخ اسلام سابقه ندارد که هزینه های مربوط به زندان و اداره کنندگان آن از زندانیان یا شخص حاکم گرفته شود. ما پیشتر بازگوئی کردیم که امیر المؤمنین (ع) در کوفه دو زندان بنا کرد و نام آنها را «نافع» و «مخیّس» گذاشت. ظاهر قضیه اینست که آن حضرت زندانهای یاد شده را از بیت المال بنا کرد، و نه از مال شخصی خود و یا زندانیان.

بحث دیگر دربارهٔ مخارج شخصی زندانیان است که آیا نفقه و مخارج آنان [مانند خوراک، پوشاک و دیگر نیازهای شخصی مشابه] بدون توجه به اینکه از

چه صنفی هستند و آیا دارای توانائی و تمکن مالی هستند یا نه، بر عهدهٔ بیت المال و خزانهٔ دولت است و یا بر عهدهٔ خودشان؟ و یا اینکه میان زندانی یی که قادر به تهیهٔ خرج و نفقه خود بوده و متمکن می باشد، با زندانی یی که تهیدست و فقیر است، فرق هست، هر چند که اولی تمکن خود

را از راه کار کردن در داخل زنـدان بـدست بیاورد؟ و یا اینکه میان زنـدانی ابـد و غیر ابـد فرق هست. و خرج ابدی ها از بیت المـال و خرج غیر ابـدی هـا بر عهـده خودشـان است؟ همـانگونه که در برخی روایـات وارد شـده. و یـا اینکه فرق هست میـان متهمین بازداشت موقت و بزهکاران محکوم به زنـدان، و خرج دسـتهٔ اول بـدلیل اینکه هنوز مجرم شـناخته نشـده انـد بر عهـده دولت و بیت المال و دسـته دوم بر عهده خودشان است، چون که شـخص مجرم خودش باعث محبوسیت خود می باشد و طبق اقتضای قاعده باید هزینه زندگی خود را بر عهده بگیرد؟

آیا کدامیک از فرضها و وجوه درست می باشد؟ در هر صورت در این مسأله وجوه و شقوق چندی وجود دارد، که آنها را در اینجا مورد بررسی قرار خواهیم داد:

ابتدا، می پردازیم به بیان آنچه که مقتضای اصل اولی در این مسأله می باشد.

سپس روایتهائی را که در این باره بدست ما رسـیده بحث و بررسی می کنیم، بعد از آن نیز به منظور تکمیل بحث و افزونی هر چه بیشتر فایدهٔ آن آراء و نظریات علماء، فقهاء و نویسندگان را نقل خواهیم کرد:

مقتضای اصل اولی در مسأله مخارج شخصی زندانیان

این مطلب بسـیار بدیهی است که مخارج هر کسی در زندگی اولا و بالذات بر عهدهٔ خود او می باشد، چنانکه مخارج خانوادهٔ هر کس نیز همینطور است، یعنی بایـد از اموال آن شـخص تـأمین شود. این مسـأله در مورد افراد بزهکـار محکوم به زنـدان نیز کاملاـ صـادق است و طبق قاعـدهٔ اولی هیـچ دلیل موجهی وجود نـدارد که مخارج او در زنـدان در صورت تمکن و توانائی بر تهیه، بر عهدهٔ دیگران و بیت المال

مبانی

باشد. البته پرواضح است که سخن ما دربارهٔ مطلق زندان هر چند که نامشروع بوده باشد، نیست، بلکه دربارهٔ زندانی سخن می گوئیم که بحق باشد و خداوند آن را اجازه داده باشد، مانند اینکه کسی برای روشن شدن یک مسأله قضائی مورد نظر شرع به عنوان متهم بازداشت شود، و یا بخاطر کارهای نادرست و تبهکاریهایش، و یا بدلیل سردواندن طلبکاران و سهل انگاری و یا خودداری از پرداختن طلب آنان، به زندان بیافتد. البته اگر شخص زندانی فقیر باشد و از تحصیل مخارج شخصی خود ناتوان گردد، و در نتیجه او و خانواده اش بدون وسیله برای امرار معاش بمانند، و از طرف دیگر محبوسیت او مانع از کار کردن و انتخاب یک شغل مناسب حال و مقدورش باشد، در این صورت او نیز به عنوان یک فرد تهیدست و فقیر، حکم دیگر فقیران را پیدا می کند، که می توانند از بیت المال مسلمین که برای پر کردن خلأهای عمومی و رفع این نوع کمبودها آماده شد، استفاده کند.

بطور خلاصه باید گفت: فرق هست میان افراد غنی بالفعل و بالقوه [مانند کسی که مال موجود و پول نقد ندارد ولی هنری دارد که می تواند حتی در درون زندان نیز از طریق آن مال و پولی بدست آورد.] و افراد فقیر و ناتوان، مخارج افراد غنی، هر چند غنای آنان بگونه بالقوه باشد، بر عهده خودشان است، و لکن مخارج افراد تهیدست و فقیر از بیت المال داده می شود.

ممکن است بعنوان اشکال وارد کردن بر این مطلب گفته شود: منظور از حبس کردن او، یعنی شخص مجرم غنی، اینست که شر

و آزاررسانی او بر مسلمین دفع شود، و بنابراین از این جهت که در تأمین مصالح مسلمین استفاده از بیت المال بلامانع است، دفع شر و آزار او نیز از جمله مصالح مسلمین است، و پرداختن مخارج او از بیت المال با این عنوان، اشکالی ندارد. درست مانند مخارج و هزینه های مربوط به ایجاد و ادارهٔ خود زندانها.

لکن باید توجه داشته باشیم که میان این دو موضوع یعنی «زندان» و «زندانی» تفاوت آشکاری وجود دارد، و آن اینکه مخارج هر فردی از افراد بشر بحسب طبع

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۸

نخستین و قاعده اولی بر عهده خود او می باشد. و از طرفی فرض بر اینست که خود او با تقصیر و ارتکاب جرم موجب زندانی شدن خودش گردیده است. و نیز فرض بر اینست که او غنی است و توانائی ادارهٔ معاش خود را دارد، هر چند خودش زندانی است. از اینرو دلیلی وجود ندارد که مخارج او بر بیت المال تحمیل شود.

البته جای این سخن هست که کسی بگوید: مطلبی که گفته شد فقط دربارهٔ زندانیانی صدق می کند که مجرم شناخته شده و به زندان محکوم شده اند که حبس آنان مستند به کار خودشان است و مقصر می باشند. لکن کسانی که پیش از کشف و اثبات جرمشان به عنوان متهم بازداشت موقت شده و در زندان افتاده اند، هنوز مقصر بودنشان ثابت نشده است و محبوس بودن آنان مستند به کار خودشان نیست، بازداشت او صرفا برای تأمین مصالح عمومی جامعه صورت گرفته و تحمیل مخارج بر او از مصادیق ضرر و زیانهای جبران ناپذیر است، لذا باید مخارج او، تا زمانی که

قضیهٔ اتهامش روشن شود، بر عهدهٔ دولت و از بیت المال باشد.

این تفصیل و فرق گذاشتن در میان اصناف مختلف زندانیان، قولی است که من آن را قوی و قابل قبول می دانم، اما به موردی بر نخورده ام که کسی بر آن فتوا داده باشد.

دربارهٔ متهم بازداشت موقت شده نیز این احتمال هست که گفته شود که اگر در دوران بازداشت جرم او ثابت گردید، می توان مخارج دوران بازداشت را نیز از او مطالبه کرد، چون مقصر بودنش ثابت شده است. «۱۱۳» ۱

در هر صورت لازم است که به مقتضا و مفاد قواعد اولیه مادامی که دلیلی بر خلاف آن پیدا نشده، عمل شود. [مقتضای این قواعد نیز همان تفصیلی است که بیان گردید.]

---

(۱۱۳). البته اگر ملاک این باشد و تکیه بر قواعد شود، عکس قضیه را نیز می توان محتمل دانست، و آن اینکه:

اگر در طول بازداشت موقت یک متهم، جرمی بر او ثابت نشد و او از اتهام تبرئه گردید، می تواند ضررهائی را که به خاطر این بازداشت موقت، که در طریق تأمین مصالح عمومی و اجتماعی صورت گرفته بود، بر او وارد شده، از بیت المال و دولت مطالبه کند، و مخصوصا با استناد به قاعدهٔ لا ضرر، بازپرداخت و جبران این زیانهای وارده از بیت المال، بر دولت و یا دستگاه قضائی واجب می شود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۰۹

روایات مربوط به مخارج زندانیان:

اینک می پردازیم به بازگوئی روایتهای مربوط به این مسأله و تبیین مراد و مقصود آنها، و آن روایات از این قرارند:

۱- در کتاب وسائل از کتاب «قرب الاسناد» با سند ویژهٔ خود از امام صادق (ع) از پدرش نقل کرده که:

«علی

بن أبی طالب (ع)، هنگامی که ابن ملجم او را مجروح کرده بود، فرمود:

این اسیر را زندانی کنید، و خوراک به او بدهید، و با اسیرتان خوب رفتار کنید، اگر من زنده ماندم خودم می دانم که با او چه رفتار بکنم، یا او را قصاص می کنم، و یا اینکه عفو میکنم ...» «۱۱۴» ۱

مشابه این روایت را بیهقی نیز از جعفر بن محمد (ع) از پدرش نقل کرده است. «۱۱۵» ۱ البته این مطلب پنهان نیست که این روایت درصدد بازگوئی یک حادثه ویژه می باشد، و در مقام بیان یک حکم کلی و شامل دربارهٔ همهٔ زندانیان نمی باشد. شاید این سفارش حضرت به اینکه او را خوراک بدهید و ... ناشی از این باشد که آن حضرت از لحاظ عاطفی و اخلاقی توصیه کرده است که با فردی که در منزل او اسیر زندانی بوده اینگونه رفتار شود. و ظاهر هم اینست که منظورش این بوده که از طعام و خوراک شخصی حضرت به او نیز داده شود و نه از بیت المال.

۲- در روایت ابو بصیر، از امام صادق (ع) گزارش شده است که آن حضرت فرمود:

«علی (ع) هر کس را که به زندان ابد محکوم می شد از بیت المال مسلمین

---

(۱۱۴). وسائل ۱۹/ ۹۶ باب ۶۲ از ابواب قصاص حدیث ۴.

(۱۱۵). سنن بیهقی ج ۸/ ۱۸۳، کتاب قتال اهل البغی، باب الرجل یقتل واحدا من المسلمین.)

خرجی می داد.» «۱۱۶» ۱

ظاهر این روایت بر این دلالت دارد که این حکم، یعنی تأمین مخارج زندانی محکوم به ابد از بیت المال، یک حکم کلی و فراگیر است

و همه زندانیان ابدی را در بر می گیرد. چنانکه بیان آن با استفاده از قالب ماضی استمراری دلالت بر تکرار و استمرار این شیوه توسط حضرت علی (ع) دارد.

۲- کلینی از گروهی از اصحاب، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از نضر بن سوید از قاسم از امام صادق (ع) نقل کرده که قاسم گفت:

«از آن حضرت دربارهٔ دزد سؤال کردم که آیا با او چگونه باید رفتار کرد؟

آن حضرت فرمود: از پدرم شنیدم که گفت: در زمان علی (ع) مردی را به نزد آن بزرگوار آوردند که دزدی کرده بود، آن حضرت دست [راست] او را قطع کرد.

پس از مدتی برای بار دوم دزدی کرده بود که باز به نزد آن حضرت آوردند. این دفعه پای او را بگونهٔ عکس دستش قطع کرد. [یعنی پای چپ او را قطع کرد]. پس از مدتی باز دزدی کرده بود که برای سومین بار او را به حضور آن بزرگوار آوردند که در این دفعه او را به زندان ابد محکوم کرده و خرجی اش را نیز از بیت المال مسلمین قرار داد و فرمود: رسول خدا (ص) چنین عمل می کرد، و من نیز با او مخالفت نمی کنم.» «۱۱۷» ۱

---

(۱۱۶). فی خبر ابی بصیر عن ابی عبد اللّه (ص): ان علیا (ع) کان یطعم من خلّد فی السجن من بیت مال المسلمین. (وسائل ج ۱۱/ ۶۹، باب ۳۲ از ابواب جهاد العدو، حدیث ۲.)

(۱۱۷). روی الکلینی عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن القاسم، عن أبی عبد اللّه (ع)، قال: سألته عن رجل سرق، فقال:

سمعت أبی یقول: اتی علی (ع) فی زمانه برجل قد سرق فقطع یده، ثم اتی به ثانیه فقطع رجله من خلاف ثم اتی به ثالثه فخلده فی السجن و أنفق علیه من بیت مال المسلمین و قال: هکذا صنع رسول اللّه (ص) لا أخالفه.» (وسائل ج ۱۸/ ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حد سرقت حدیث ۳.)

در این حدیث جملهٔ: «رسول خدا چنین می کرد و من نیز با او مخالفت نمی کنم»، تعریض و ردّی است بر رأی سران و علماء اهل سنت در این مسأله. چون طبق روایاتی که عمل می کردند که: در مرتبه اول دزدی دست راست او، در مرتبه دوم دست چپ او، و در مرتبه سوم پای راست و در مرتبه چهارم پای چپ او را قطع کرده و در مرتبه پنجم او را محکوم به زندان ابد می کردند.

امیر المؤمنین (ع) می خواهد بفرماید که این شیوه خلاف شیوهٔ رسول خدا (ص) می باشد، لذا من نیز به آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۱

شیخ طوسی ره نیز همین روایت را با سند ویژهٔ خود از حسین بن سعید، از نضر بن سوید، از «ابی القاسم» روایت کرده است. «۱۱۸» ۱

ظاهر اینست که در سند مربوط به کلینی منظور از «قاسم»، «قاسم بن سلیمان» است که از نظر رجال شناسی مجهول الحال و ناشناخته می باشد، هر چند که گفته شده است که نقل کردن نضر بن سوید از او، او را از این ناشناختگی بیرون ساخته و تبدیل به حدیث حسن و نیکو می کند. و اما اینکه در سند مربوط به شیخ طوسی به جای «قاسم»، «ابو القاسم» آمده است، اینکه مراد از این

ابو القاسم کیست، معلوم نمی باشد، شاید هم تحریف و تصحیف شده «قاسم» باشد. «۱۱۹» ۱

- عمل نمی کنم.

البته روایت شده است که عمر بعدها در مسأله مربوط به حد دزدی به نظر علی (ع) عمل می کرد. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۴ درس فقه).

(۱۱۸). تهذیب الاحکام ج ۱۰/ ۱۰۴، باب ۸ از کتاب حدود، حدیث ۲۲.

(۱۱۹). حضرت استاد دامت برکاته، در حین تدریس علاوه بر آنچه که در متن آمده، مطالب ذیل را نیز بر آن افزودند:

در سند این حدیث حسین بن سعید و احمد بن محمد هر دو خوبند، و منظور از احمد بن محمد نیز احمد بن محمد بن عیسی است. اینها طبقه هفتم از طبقات راویان هستند و از اصحاب حضرت جواد و حضرت هادی (ع) می باشند و با هم معاصر بوده اند، چنانکه احمد بن محمد بن خالد نیز با آنها معاصر بوده است.

نضر بن سوید نیز خوب و از طبقه شش به شمار می رود. (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۴ درس فقه).

این «قاسم» که در سند حدیث نامش ذکر شده و حضرت استاد دامت برکاته نیز فرمودند منظور از او همان «قاسم بن سلیمان» می باشد، در میان دانشمندان رجال شناس مورد اختلاف می باشد که آیا به احادیث او می توان اعتماد کرد یا نه. او هم به «قاسم بن سلیمان بغدادی» معروف است و هم به «قاسم بن سلیمان کوفی». علامهٔ مامقانی این هر دو را یکی به شمار آورده و گفته است: او بغدادی الاصل بوده و لکن بعدا مقیم کوفه شده و از این جهت به هر دو نام یعنی «بغدادی» و «کوفی» شهرت یافته است.

مرحوم مامقانی سپس دربارهٔ

امکان اعتماد به مرویات او چنین گفته است:

«ظاهر سخن شیخ طوسی و نجاشی دربارۀ این فرد اینست که او از رجال امامی بوده است [یعنی مهمل و ناشناخته نیست]، چنانکه در تعلیمات وحید بهبهانی (ره) نیز آمده است که شیخ صدوق به قاسم بن سلیمان یاد شده طریق روایتی داشته است، و این خود اشاره به اینست که شیخ صدوق به روایات او اعتماد می کرده است.

علاوه بر آنچه که گفتیم باید توجه داشت که نضر بن سوید از او (یعنی قاسم بن سلیمان) نقل حدیث

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۲

ولی باید گفت بدیهی است که آنچه در این روایت از عمل امیر المؤمنین (ع) نقل شده به یک واقعه ویژه مربوط می شود. شاید آن شخص فقیر بوده است و توانائی بر تحصیل رزق خود را نداشته است، لذا این حدیث دلالت ندارد بر اینکه هر زندانی را باید نفقه و خرجی داد.

چنانکه ظاهر اینست که در این قسمت از سخن علی (ع) که به شیوۀ رسول خدا (ص) استناد و اشاره شده، با این تعبیر که «رسول خدا چنین عمل می کرد و من نیز با او مخالفت نمیکنم»، پرداخت خرجی و هزینه زندانی منظور نبوده است، بلکه مسأله محکوم به زندان ابد کردن دزد در مرتبه سوم دزدی مورد اشاره قرار گرفته است، بعنوان تعریض بر شیوۀ ابو بکر و عمر که در مرتبه های سوم و چهارم دزدی نیز دست و پای دزد را قطع می کردند، چنانکه اخبار و روایات اهل سنت نیز، بر این مسأله دلالت دارند.

۴- روایت دیگر در این باره، حدیث صحیح ابو بصیر می باشد که از امام صادق (ع)

روایت کرده که فرمود:

«یک پای دزد بعد از آنکه یک دست او قطع شد، بریده می شود، و بعد از آن هیچ بریده نمی شود، در مرتبه سوم نیز به زندان محکوم میگردد، و خرجی او را نیز از بیت المال مسلمین قرار می دهند.» «۱۲۰» ۱

۵- روایت صحیح حلبی از امام صادق دربارهٔ سرقت نیز از جمله این روایات است که فرمود:

«یک پای دزد بعد از آنکه یک دست او بریده شد، بریده می شود. و بعد از آن هیچ بریده نمی شود، و اگر در مرتبهٔ سوم دزدی کرد به زندان محکوم می شود و

- می کرده است، و نضر بن سوید نیز صحیح الحدیث می باشد. یعنی [عادل و موثق است]، در جامع الرواث نیز اضافه کرده است که حسین بن سعید، حماد، و یونس بن عبد الرحمن از او نقل حدیث کرده اند.»

تنقیح المقال فی علم الرجال ج ۲/ ۲۰، قاسم من ابواب القاف.

و نیز رجوع کنید به همان مدرک ج ۳/ ۲۷۰، نضر من ابواب المیم. (مقرر).

(۱۲۰). تقطع رجل السارق بعد قطع الید ثم لا یقطع بعد، و لکن ان عاد حبس و أنفق علیه من بیت مال المسلمین.» (وسائل ج ۱۸/ ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حد سرقت حدیث ۶.)

خرجی او نیز از بیت المال قرار داده می شود.» «۱۲۱» ۱

ظاهر اینست که می توان به اطلاق عبارت این دو روایت صحیحه استناد کرد، و احتمال اینکه خصوص مورد سرقت ویژگی بخصوصی داشته باشد «۱۲۲» ۱

[یعنی فقط مخارج سارقین را بدهند و نه دیگر زندانیان را] ضعیف است. چنانکه احتمال خصوصیت داشتن موارد مربوط به زندان ابد نیز ضعیف

می باشـد، هر چنـد که مورد این دو حـدیث همان زندان ابد می باشد و برخی روایات دیگر نیز بر آن دلالت دارند. مگر اینکه گفته شود: اغلب کسانی که محکوم به زنـدان ابـد می شوند غیر متمکن و تهیدست می باشـند، [بدلیل اینکه اگر ذخیره ای هم داشـته باشـند به خاطر طول مـدت زنـدان، دچار فقر و ناداری می گردنـد]، از اینرو، حکم زندانیان توانمند و متمکن از این دو حدیث استفاده نمی شود. «۱۲۳» ۱

۶- موثقه سماعه، سماعه می گوید:

«از آن حضـرت درباره دزدی که یک بار دزدی کرده و دسـتش را قطع کرده انـد پرسـیدم [که در بار دوم اگر دزدی کرد چه باید کرد؟] در جواب فرمودند: بعد از آنکه دستش بریده شد، باید پای او را ببرند، و اگر دوباره دزدی کرد

---

(۱۲۱). صـحیحه الحلبی، عن أبی عبـد اللّه (ع) فی حـدیث فی السـرقه، قال: «تقطع الیـد و الرجل ثم لا یقطع بعد، و لکن ان عاد حبس و أنفق علیه من بیت مال المسلمین.»

(۱۲۲). احتمال وجود خصوصیت «سارقین محکوم به ابد» کاملا منتفی نیست. بدلیل اینکه اکثر اخبار مربوط به لزوم تأمین نفقه زنـدانی، مربوط به سارق مکرر سـرقت تا نوبت سوم می باشـد. لذا «سارقین محکوم به ابد» شاید از این نظر که دست و پایشان قطع شده و قادر به انجام کار نمی باشـند از طرف شارع مورد اسـتثنا قرار گرفته باشـند. و یا اینکه مسـکین و فقیر محسوب شده باشند. (مقرر).

(۱۲۳). نکته دربارۀ این قبیل اخبار که معمولا واژۀ «مرد» در آنها مطرح شـده، اینست که این اخبار در مصداق شامل زن و مرد هر دو می باشند و اختصاص به مردها ندارند، یعنی اینطور نیست که

اگر «زن» دزدی کرد این حدود درباره اش جای نشود، و یا تفاوت داشته باشد. مثال این همان روایات مربوط به مثلا شکیات است که راوی از امام سؤالی می کند: «رجل شک فی الثلاث و الاربع؟» یعنی «مردی» در نماز بین سه و چهار شک کرده است چه کار کند؟ امام پاسخ می دهد: «یبنی علی الاربع» یعنی بنا را بر چهار بگذارد.

معنی این روایت این نیست که این حکم مخصوص مردها می باشد و اگر زنی در نماز شک کرد جور دیگری عمل کند. محل بحث ما نیز از این قبیل است.

(از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۵ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۴

محکوم به حبس ابد شده و مخارجش نیز از بیت المال مسلمین پرداخته می شود.» «۱۲۴» ۱

۷- شیخ صدوق با اسناد خود از «قضاوتهای امیر المؤمنین (ع)» روایت کرده که:

«امیر المؤمنین (ع) روشش بر این بود که اگر کسی برای اولین بار دزدی می کرد دست راست او را می برید، اگر دوباره دزدی می کرد پای چپ او را می برید، و اگر برای سومین بار دزدی می کرد، او را به زندان ابد محکوم می کرد، و مخارجش را از بیت المال قرار می داد.» «۱۲۵» ۱

۸- از تفسیر عیاشی، از سکونی، از جعفر بن محمد از پدرش روایت کرده اند که:

«دزدی را برای نخستین بار به نزد علی (ع) آوردند و او دست او را برید و ...

[درباره سوم] او را تازیانه زده و به زندان سپرد و مخارجش را نیز از بیت المال قرار داد.» «۱۲۶» ۱

۹- در کتاب دعائم الاسلام از علی (ع) نقل شده که آن حضرت فرمود:

«هر کس که به زندان

ابد محکوم شود او را از بیت المال روزی میدهند، و جز سه دسته، دیگری به زندان ابد محکوم نمی شود: یکی از آن سه دسته دستیار قتل یعنی کسی است که یک نفر را بگیرد و شخص دیگری او را بکشد، دوم زن مرتد تا زمانی که توبه نکرده است، سوم دزد [در سومین نوبت دزدی و در

---

(۱۲۴). موثقه سماعه، قال: «سألته عن السارق و قد قطعت یده، یده، فقال: تقطع رجله بعد یده، فان عاد حبس فی السجن و أنفق علیه من بیت مال المسلمین.»

وسائل ج ۱۸/ ۴۹۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت حدیث ۱۴.

(۱۲۵). و روی الصدوق باسناده الی قضایا أمیر المؤمنین (ع): «أنه کان اذا سرق الرجل اولا- قطع یمینه، فان عاد قطع رجله الیسری، فان عاد ثالثه خلده السجن و أنفق من بیت المال.» وسائل ج ۱۸/ ۴۹۵، باب ۵ از ابواب حد سرقت، حدیث ۱۰

(۱۲۶). و عن العیاشی فی تفسیره، عن السکونی، عن جعفر بن محمد عن أبیه، عن علی (ع) أنه اتی بسارق فقطع یده ... فجلده و استودعه السجن و أنفق علیه من بیت المال.».

(وسائل ج ۱۸/ ۴۹۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت، حدیث ۱۶.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۵

صورتی که قبلا] یک دست و پای او بریده شده باشد، یعنی اگر برای سومین بار دزدی کند.» «۱۲۷» ۱

این حدیث را در کتاب مستدرک الوسائل نیز نقل کرده است. «۱۲۸» ۱

۱۰- باز در دعائم الاسلام ضمن حدیثی آورده است:

«شیوۀ علی (ع) مبتنی بر این بود وقتی که دزد را برای سومین بار و بعد از قطع شدن دست و پایش، به

نزد آن حضرت می آوردند، او را محکوم به زندان ابد می کرد، و مخارجش را از اموال عمومی مسلمین قرار می داد، و اگر در زندان نیز دزدی می کرد او را می کشت.» «۱۲۹» ۱

در مستدرک نیز این روایت را نقل کرده است. «۱۳۰» ۱

۱۱- در مستدرک از کتاب جعفریات با سند ویژه ای که او دارد، روایت کرده:

«علی (ع) بعد از آنکه [در نوبتهای اول و دوم] دست و پای دزد را قطع می کرد، [در نوبت سوم] او را تازیانه زده و به حبس ابد محکوم می کرد، و مخارجش را نیز از اموال عمومی مسلمین می پرداخت.» «۱۳۱» ۱

۱۲- باز در مستدرک از کتاب «نوادر» احمد بن محمد بن عیسی با سند او از امام صادق (ع) ضمن حدیثی روایت کرده که آن حضرت فرمود:

---

(۱۲۷). و فی دعائم الاسلام، عن علی (ع) أنه قال: «من خلّد فی السجن رزق من بیت المال و لا یخلّد فی السجن الا ثلاثه: الذی یمسک علی الموت، المرأه ترتدّ الا أن تتوب، و السارق بعد قطع الید و الرجل، یعنی اذا سرق بعد ذلک فی الثالثه.» و رواه عنه فی المستدرک. دعائم الاسلام ج ۲/ ۵۳۹، کتاب آداب القضاء، حدیث ۱۹۱۷.

(۱۲۸). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت، حدیث ۴.

(۱۲۹). و فیه أیضا فی حدیث: «و کان علی (ع) اذا اتی بالسارق فی الثالثه بعد أن قطع یده و رجله فی المرتین خلّده فی السجن و أنفق علیه من فی ء المسلمین، فان سرق فی السجن قتله.» (دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۰، فصل ۱ حدیث ۱۶۷۴.)

(۱۳۰). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت،

حدیث ۳.)

(۱۳۱). و فی المستدرک، عن الجعفریات بسنده: «و کان امیر المؤمنین اذا سرق السارق بعد أن تقطع یده و رجله جلّد و حبس فی السجن و أنفق علیه من فی ء المسلمین.»

(مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت، حدیث ۲.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۶

«اول دست دزد را می برند و سپس پای او را، و اگر بازهم دزدی کرد، دیگر چیزی از تن بریده نمی شود، و لکن او را به زندان ابد محکوم کرده و مخارجش را از بیت المال می پردازند.» «۱۳۲» ۱

در این زمینه، اینها که نقل کردیم آن مقدار روایاتی است که ما به آنها دسترسی پیدا کرده ایم و دلالت این روایت ها بگونهٔ کلی و اجمالی بر اینکه هزینه و مخارج زندانیان از بیت المال می باشد، آشکار است البته ظاهر برخی از آنها کلیت و اطلاق نیز دارد، لذا به سبب آنها آن مطلبی که ما در ابتدای بحث راجع به مقتضای اصل اولی در مسأله گفتیم، مردود می شود. «۱۳۳» ۱

مگر اینکه کسی بگوید مورد همهٔ روایات سومین نوبت دزدی می باشد که محکوم به حبس ابد است، و طبیعتا اکثر این نوع افراد که به حبس ابد محکوم می شوند زندگی شان متلاشی شده و راه معیشتشان بسته می شود، بنابراین از این روایات حکم آن کسانی که دارای سرمایه و ثروت هستند، فهمیده نمی شود.

[کلام چند تن از علماء در این باره]

در کتاب قضاء از ملحقات عروه گفته است:

«ظاهر اینست که مخارج زندان از بیت المال تأمین می شود و اگر در بیت المال چیزی وجود نداشت، در آن صورت بر عهدهٔ خود شخص زندانی می باشد، و احتمال هست که بر عهدهٔ آن کسی باشد

که شخص زندانی به نفع او زندانی شده است.» «۱۳۴» ۱

---

(۱۳۲). عن نوادر أحمد بن محمد بن عیسی بسنده، عن أبی عبد اللّه (ع) فی حدیث، قال: «و یقطع من السارق الرجل بعد الید، فان عاد فلا قطع و لکن یخلّد السجن و ینفق علیه من بیت المال.»

(مستدرک ج ۳/ ۲۳۶، از ابواب حد سرقت، حدیث ۶.)

(۱۳۳). اشاره به مطلبی است که حضرت استاد دامت برکاته در آغاز این مبحث داشتند مبنی بر اینکه طبق قاعده و اصل اولی هر کس باید مخارج شخص خود و عائله تحت تکفلش را بر عهده بگیرد و زندانیان نیز چنین هستند، مگر اینکه دلیل مستقل دیگری وجود داشته باشد که کلیت و شمول این اصل اون را بشکند، روایاتی که تا اینجا نقل و بررسی فرمود، آنها را بعنوان ناقض کلیت آن اصل و قاعدۀ اولی به شمار آورده اند. (مقرر).

(۱۳۴). ملحقات العروه الوثقی ج ۳/ ۵۶، کتاب القضاء، فصل ۳، مسأله ۱۳. البته در موارد مربوط به دین برای زندانی «طرف» وجود دارد، لکن اغلب زندانیان اتهام شان و جرمشان چیزی غیر از عدم پرداخت دین است، و لذا اصولاـ «طرف» ندارند، زندانی بنفع شخص خاصی محکوم و محبوس نشده است، در این موارد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۷

محل بحث صاحب کتاب عروه سهل انگاری و امتناع مدیون از پرداختن دین می باشد، که در آن صورت او را به نفع طلبکار زندانی می کنند.

در کتاب مستند الشیعه نیز چنین نوشته شده است:

«مخارج زندانی در دوران گذران زندان تعیین شده، از مال شخصی او تأمین می شود، دلیل آن نیز روشن است. [و آن عبارتست از اقتضای قاعدۀ اولیه

که مخارج هر کسی بر عهدهٔ خود او می باشد، مگر اینکه با دلیل جداگانه ای استثنا خورده باشد].

لکن مشکل آنجاست که زندانی شخصا و بحسب ظاهر مالی نداشته باشد، و مخارج روزانه خود را با قرض و یا کسب روزمزد و یا از راه سؤال و تکدی بدست بیاورد، و یا اینکه سربار شخص دیگر بوده باشد، و به همین دلیل گاهی زندانی شدن خود را آرزومند باشد.

همچنین در مورد مخارج زندان نیز (مانند مخارج زندانی) مشکل وجود دارد که از کجا باید تأمین گردد. چرا که زندان یک جای مناسب لازم دارد، مراقبت و زندانبان لازم دارد که شبانه روز نگهبانی داده و از فرار زندانی جلوگیری کند. اگر بیت المالی وجود داشته باشد هر دو هزینه بر عهدهٔ بیت المال است، و اگر بیت المالی موجود نباشد، اگر طرف دعوای او از مال شخصی خود این هزینه ها را بپردازد، مشکل برطرف می شود، در غیر این صورت مخارج را نمی توان به شخص قاضی تحمیل کرد، چون تحمیل ضرر محسوب می شود که شرعا منتفی می باشد. لذا ادله نفی ضرر با ادله لزوم زندان تعارض پیدا کرده و هر دو ساقط می شود، بعد از آن اصل عدم وجوب زندان بر قاضی جاری می شود، و یا اینکه گفته می شود قاضی مختار است که زندانی کند و یا زندانی نکند، که در این صورت نیز می تواند او را آزاد کند و

– چه کار باید کرد؟ علاوه بر اینکه پذیرش چنین مطلبی موجب این است که مثلا شخص طلبکار برای گرفتن طلب خود همان مقدار و یا حتی مقدار بیشتر پول صرف کند و متحمل زیان شود، مانند رژیم شاه

که برای وصول چک های بلامحل و عقب افتاده می بایست آن طرف پول قابل اعتنائی را خرج می کرد. و ... (از افاضات معظم له در جلسهٔ ۲۴۵ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۱۸

چیزی بر قاضی واجب نیست.» «۱۳۵» ۱

در کتاب خراج قاضی ابو یوسف که آن را برای «هارون الرشید» نوشته است، در این باره سخن بلندی هست که یاد کرد آن در اینجا مناسبت دارد، ابو یوسف خطاب به هارون چنین نوشته است:

«ای امیر مؤمنان! دربارهٔ افراد بی بند و بار و مزاحم، فاسق و دزد که بدلیل ارتکاب برخی از بزهکاری ها دستگیر و زندانی می شوند، از من پرسیده ای که چه باید کرد؟ آیا مخارج آنان را در زندان باید پرداخت؟ و آیا این مخارج پرداختی از کجا باید تأمین شود، از صدقات و احسانهای مردم؟ و یا از غیر آن؟ و اصولاً با این زندانیان در زندان چگونه باید رفتار شود؟

من می گویم: پاسخ این سؤالات از این قرار است: این زندانیان اگر مال و اندوخته ای نداشته باشند که از آن بخورند و تن خود را نگهدارند، باید مخارج شان یا از راه صدقات و یا از بیت المال تأمین شود. تو می توانی هر کدام از این دو راه را بر گزینی.

اما آنچه که در نزد من پسندیده تر می باشد اینست که مخارج همهٔ آنان از بیت المال پرداخته شود. شیوهٔ دیگر نه جا دارد و نه حلال است. «۱۳۶» ۱

درحالی که اگر یک مشرک در دست مسلمانان اسیر شود، تا هنگام صدور حکم درباره او لازم است خوراک او را بدهند و با او رفتار نیک کنند، چگونه می توان یک فرد مسلمانی را که

مرتکب اشتباه و یا گناه گردیده، به حال خود واگذاشت تا بمیرد؟ و این در حالی است که او در اثر قضا و قدر و یا نادانی

---

(۱۳۵). مستند الشیعه ج ۲/ ۵۴۹.

باید توجه داشته باشیم که مرحوم نراقی (صاحب مستند الشیعه) در اینجا مسائل مربوط به عصر و دورهٔ خود را که حکومت اسلامی وجود نداشته و حکام شرع بصورت معمولی مرجع مردم بوده اند و هر کدام در یک گوشه ای قضاوتی داشته اند، در نظر داشته است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۵ درس فقه).

(۱۳۶). به نظر می رسد که ابو یوسف (یکی از بزرگان فقه حنفی) ضمن آنکه شیوهٔ ادارهٔ زندانها به سبک معمول هارون را نمی پسندیده و در عین حال از مخالفت علنی و آشکار با هارون می ترسیده است، لذا به او می گوید: «تو آزادی» که این نارضایتی ابو یوسف از وضع زندانهای آن زمان از سخنان بعدی او بوضوح قابل فهم می باشد. در هر صورت او فتوای خود را در لابلای پند و نصیحت، حدیث و قیدهای «اما» و «اگر» باز گفته است. (مقرر).

خود، به سوی آن کار کشیده شده است.

ای امیر مؤمنان! خلفاء پیشین نیز قوت زندانیان را از قبیل خوراک، خورشت، پوشاک زمستانی و تابستانی به آنان می دادند. نخستین کسی که به این کار اقدام کرد علی بن أبی طالب- کرم اللّه وجهه- در سرزمین عراق بود، سپس معاویه نیز در شام از او پیروی کرد. سپس خلفاء بعدی این روش را ادامه دادند.

اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر، از عبد الملک بن عمیر، برای من گزارش کرد که او گفت:

«شیوهٔ علی بن أبی طالب

بر این بود، هرگاه که در میان مردم یا یک قبیله، یک مرد بی بندوبار و مزاحم دیگران پیدا می شد، او را دستگیر و زندانی می کرد، اگر آن شخص مالی داشت خرجی او را از مالش قرار می داد، و اگر مالی نداشت مخارجش را از بیت المال می پرداخت، و می فرمود:

شر او را از مردم دور ساخته و از بیت المال مردم نیز برایش مصرف می کنیم. «۱۳۷» ۱

بازهم برخی از اساتید حدیث من برایم از جعفر بن برقان نقل کردند که او گفت:

عمر بن عبد العزیز برای من [که قاضی القضاه و یا مسئول زندان بوده] چنین نوشت: «در زندانهایتان هیچ کس از مسلمانان را بگونه ای در بند قرار ندهید که نتواند ایستاده نماز بخواند، و شبانگاهان هیچ زندانی را در بند و زنجیر قرار ندهید مگر اینکه اتهام او خون باشد [و از گریختنش بترسید] و از صدقات برای تأمین خوراک و خورشت مناسب حال آنان مصرف کنید.

و السلام.» «۱۳۸» ۱

بنابراین تو نیز فرمان بده تا خوراک این زندانیان را تأمین کنند، و این کار را با

---

(۱۳۷).: حدثنی اسماعیل بن ... قال: کان علی بن ابی طالب اذا کان فی القبیله او القوم الرجل الداعر، حبسه، فان کان له مال انفق علیه من ماله، و ان لم یکن له مال، أنفق علیه من بیت مال المسلمین و قال: یحبس عنهم شرّه و ینفق علیه من بیت مالهم. (حدیث).

(۱۳۸). ظاهر اینست که منظور از صدقات اعم از احسانها و تبرعات مردم و زکات و بیت المال می باشد، چون مقرری تعیین شده است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۵ درس فقه.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴،

این شیوه انجام بده که به جای خوردنی، معادل آن را پول و درهم ماهانه بپرداز، برای اینکه اگر برای آنان نان مقرر کنی، گردانندگان زندان و نگهبانان در آن دستبرد می زنند. برای پرداخت پول مقرری ماهانه به آنان مردی نیکوکار و شایسته تر را بگمار، تا نام زندانیان حقوق بگیر را بنویسد و در نزد خود نگهدارد، و بر اساس آن نامها ماه به ماه حقوق مقرری شان را پرداخت نماید. به این صورت که در زندان بنشیند و تک تک زندانیان را با نام صدا کند و پول او را در دستش بگذارد [تا هیچ گونه احتمال دستبرد زندانبانها و نگهبانان باقی نماند.] و اگر دید یکی از آن کسانی که نامشان ثبت شده، آزاد گردیده، و رفته است، حقوق او را بازگرداند.

مقدار این پول در هر ماه برای هر نفر باید ده درهم باشد. البته همهٔ کسانی که در زندان هستند نیازی به این ندارند که مقرری ماهانه بگیرند.

لباس آنان در زمستان باید یک پیراهن و یک عبا باشد، و در تابستان یک پیراهن با یک روپوش. این روش دربارهٔ زنان زندانی نیز باید اجرا شود، [با این تفاوت که] لباس زنان در زمستان یک پیراهن، یک مقنعه و یک عبا، و در تابستان یک پیراهن با یک مقنعه و یک روپوش.

مخارج زندانیان را تأمین کن و بدین وسیله آنان را از اینکه در زنجیرهای بسته شده بیرون زندان روند و از مردم صدقه جمع کنند، بی نیاز گردان، چرا که این کار ننگ بسیار بزرگی است، که عده ای مسلمان در اثر اشتباه و گناه خود زندانی شده و در زنجیرهای بهم پیوسته برای

گردآوری صدقه بیرون بیایند! «۱۳۹» ۱

من گمـان نمی کنم حتی مشرکین نیز بـا مسـلمانانی که در دست آنـان اسـیر باشـند، چنین رفتـاری را روا دارنـد. پس چگونه رواست [که در سـرزمین اسـلام و خود مسـلمانان] با اهل اسلام چنین رفتاری داشته باشند؟ و مسلمانان زندانی را در زنجیرهای بهم پیوسـته برای گردآوری صـدقات بیرون بیاورنـد، تـا آنان بتواننـد گرسـنگی خود را از این راه برطرف کننـد، و چه بسا که چیزی به

---

(۱۳۹). این مطلب نشان می دهـد که در آن زمان و در حکومت هارون الرشـید با زنـدانیان اینگونه رفتار می شـده است که ابو یوسف از این کار نادرست برآشـفته و هارون را متذکر شده است که آن را متروک سازد. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۵ درس فقه.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۲۱

گیرشان بیاید و یا نه!

هیـچ کس از فرزنـدان آدم عاری از گناه نمی باشـند، بنابراین، دسـتور بـده دربارۀ آنان بگونه ای که من بازگوئی کردم، رفتار شود.

هرگـاه یکی از زنـدانیان بمیرد و خویشاونـدی نداشـته باشـد که او را کفن و دفن نمایـد، بایـد از هزینه بیت المال او را غسل و کفن کرده و دفن کننـد. از طریق افراد مورد اعتماد به من گزارش رسـیده است که چه بسا یک فرد غریب و بی خویشاوند می میرد، یک و یا دو روز جنازۀ او در همانجا می مانـد، تا از والی دسـتور دفن او را بگیرند، و تا دیگر زندانیان با صدقاتی که در میان خود جمع می کننـد هزینه حمل او به گورسـتان را تهیه نماینـد، و توسط یک حمال اجیر شده به گورسـتان حمل کرده و بدون غسل و کفن و نماز او را

دفن کنند! این چه ننگ و مصیبت بزرگی برای اسلام و مسلمانان می باشد! اگر تو دستور بدهی که درباره بزهکاران حدود و کیفرهای شرعی اجرا شود، البته که از شمار زندانیان کاسته خواهد شد، و افراد فاسق و بی بند و بار نیز دچار وحشت شده و مرتکب گناه نخواهند شد. افزونی شمار زندانیان بدلیل عدم توجه به امر آنان می باشد، فقط افراد را زندانی می کنند، اما دربارهٔ آنان هیچ دقت نمی کنند.

به والیان و کارگزاران عالی رتبه خود دستور بده هر روز در امر زندانیان تأمل و دقت و رسیدگی کنند. افراد مستحق تأدیب و تعزیر را با [تازیانه] تعزیر کرده و آزاد نمایند، و اگر دیدند کسی بدون دلیل متهم شده، او را نیز تبرئه و آزاد کنند. و به آنان برسان که در تأدیب خطاکاران زیاده روی نکنند و از مقدار قابل تحمل و حلال شرعی تجاوز ننمایند. چرا که به من گزارش رسیده که آنان گاهی یک مرد متهم و یا بزهکار را سیصد، دویست و یا کمتر و بیشتر، تازیانه می زنند! و این چیزی است که نه حلال است و نه قابل تحمل. برای اینکه از نظر شرع پشت [و تن] مؤمن قرق می باشد و او را نمی توان کتک زد، مگر آنجائی که بواسطهٔ ارتکاب کار ناشایست، یا قذف (تهمت زدن به افراد پاکدامن)، یا بخاطر میگساری و بدمستی [که اینها شرعا حد نام دارد، و دارای مقدار معین نیز می باشد] و نیز در برخی موارد نیز میتوان تأدیب و تعزیر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۲۲

کرد و این در جائی است که حد شرعی معین وجود نداشته باشد.

چنانکه به من گزارش

رسیده کارگزاران تو، در این چارچوب معین عمل نمی کنند، آنان را همینطوری می زنند، و این در حالی است که پیامبر اسلام (ص) از زدن نمازگزاران (یعنی مسلمانان) نهی فرموده است.» «۱۴۰» ۱

ما سخن ابو یوسف را با این درازا، به این دلیل نقل کردیم که دربردارندهٔ امور بسیار دقیقی می باشد، و نیز از نظر تاریخی نشان دهندهٔ کیفیت رفتار کارگزاران و امراء آن اعصار با زندانیان و اسراء می باشد. همچنانکه از آن برمی آید که ابو یوسف از نظر تأمین مخارج، میان زندانیان متمکن و فقیر با استناد به سخن امیر المؤمنین علی (ع)، فرق قائل بوده است.

«ماوردی» نیز در کتاب «احکام السلطانیه» خود دربارهٔ هزینه های زندانیان چنین گفته است:

«برای امیر جایز است کسی را که بارها مرتکب خلاف و بزهکاری شده و اجراء حدود نیز او را متنبه نساخته است، بگونه ابد زندانی کند تا اینکه بمیرد.

و این در صورتی است که وجود او در بیرون موجب زیان رسیدن به مردم گردد، روزی و پوشاک او نیز باید از بیت المال تأمین شود، چون بواسطهٔ این زندانی شدن شر او از مردم کوتاه می شود.» «۱۴۱» ۱

در کتاب «احکام السجون» نیز به نقل از کتاب «نظم الحکم فی مصر»- نظامهای حکومتی در مصر- چنین آورده است:

«نخستین کسی که از میان خلفاء راشدین برای خوراک و پوشاک زمستانی و تابستانی زندانیان مقرری تعیین کرد، امام علی (ع) می باشد. اگر شخص مجرم دارای تمکن مالی بود، مخارج او را از مالش قرار می داد، و اگر تنگدست و بی مال بود، مخارج او را از بیت المال مسلمین می پرداخت، تا بواسطه محبوس شدن مسلمین از شر او در

امان باشند.» «۱۴۲» ۱

---

(۱۴۰). الخراج/ ۱۴۹- ۱۵۱.

(۱۴۱). الاحکام السلطانیه/ ۲۲۰.

(۱۴۲). احکام السجون/ ۱۲۵.

در هر صورت، قول قوی و قابل قبول در مسأله اینست که معتقد به تفصیل باشیم. یعنی میان اشخاص مالدار و متمکن، چه مال و تمکن شان بالفعل باشد و یا بالقوه که بتوانند تحصیل و تأمین معاش کنند، فرق قائل شویم، و بگوئیم مخارج مالداران و متمکنین بر عهده خودشان و مخارج تهیدستان و غیر متمکنین بر عهده بیت المال می باشد. مگر اینکه مصالحی در کار باشد که برای رعایت آن مصالح، حکومت از پذیرش هر نوع مال و خرجی از خارج زندانها خودداری کند، و مثلاـ اقتضای مصلحت این باشد که مخارج همه آنان از بیت المال تأمین و تحت برنامه واحد قرار بگیرد، چنانکه شیوه اکثریت زندانهای دنیا در عصر ما بر همین الگو استوار است. این مسأله ای است که شایسته تدبر و دقت می باشد.

بحث دهم: یاد کرد برخی از مسائل مربوط به حقوق زندانیان

اشاره

از مجموع مسائل جزئی که در این بحث یاد خواهیم کرد، چنین بدست می آید که اجمالاـ مراعات حال زندانیان در مسائل مربوط به نیازهای مادی و معنوی آنان، و کوشش برای آزادی آنان از زندان، و نیز همت گماشتن به ایجاد امکانات و تسهیلات برای آنان در حدی که به مقصود کیفری زندان خدشه وارد نکند، واجب می باشد. [این مسائل را در چهار محور به قرار ذیل مورد بحث قرار می دهیم]:

اول- توجه و دقت در حال زندانیان:

با توجه به اینکه در همه عصرها، زندانها زیر نظر قوه قضائیه قرار داشته است، چنانکه شیوهٔ رایج در زمان ما نیز همین است، از این رو فقهاء اسلام در مبحث «آداب قضاوت» ذکر کرده اند که از جمله وظایف اولیه هر قاضی که نخستین بار به قضاوت منصوب می شود اینست که در حال زندانیانی که به حکم قاضی قبلی محکوم و زندانی شده اند، توجه و درباره آنان دقت

کند، تا با رسیدگی او فرد بی گناهی در زندان نماند. در مبحث «آداب القضاء» از کتاب مبسوط، چنین

فرموده است:

«قاضی، نخستین بار که به قضاوت می پردازد، باید در حال زندانیانی که توسط قاضی معزول زندانی شده اند وارسی کند، چرا که زندان یک نوع کیفر و عذاب است، اگر کسی بی جهت به این کیفر محکوم شده باشد باید او را آزاد کند. و چه بسا کسانی بنا حق محکوم به زندان شده باشند.» «۱۴۳» ۱

تا پایان سخن مؤلف مبسوط که ما این مقدار را از آن برگزیدیم. در کتاب قضاء شرایع نیز در مبحث آدابی که بر قاضی مستحب است، چنین فرموده است:

«... سپس قاضی حال زندانیان را وارسی

کرده و نـام آنان را [در دفتری] یادداشت می کنـد، و در شـهر، نامهای آنان را برای همگان اعلان میکنـد، تا طرف خصم شان مستحضـر شده [و برای اقامه دعوی در نزد قاضـی گرد آیند]، قاضی باید وقت معینی قرار بدهد، وقتی که همگان در آن موعد معین گرد آمدنـد، هر یك از زنـدانیان را جـداگانه دعوت کرده و از علت زنـدانی شـدنش می پرسـد، و سـخن او را بر طرف مقابل و خصم او عرضه می کنـد، اگر علت و موجب برای زنـدانی شـدنش ثابت شد، دوباره او را به زندان می فرسـتد، وگرنه وضـعیت او را برای همگان اظهار داشـته و در صورت نبودن خصم آزادش می کنـد. همچنین اگر یك زندانی مدعی شد: من خصم و شاکی نـدارم، وضع او را برای همگان اعلان می کنـد، اگر خصـمی برای او پیـدا نشـد، آزادش می کند. و گفته شده است او را بعد از قسم دادن آزاد میکند.» «۱۴۴» ۱

در کتاب منهاج، تألیف نووی از فقهاء شافعی چنین گفته است:

«قاضـی ابتـدا در حال زندانیان وارسـی می کند، اگر کسـی گفت: من به حق زندانی شده ام، به حبس او ادامه می دهد، و اگر کسی گفت: مرا بناحق زندانی کرده اند، باید از شاکی و خصم او بخواهد که بر ادعای خود دلیل اقامه کند.» «۱۴۵» ۱

---

(۱۴۳). مبسوط ج ۸/ ۹۱.

(۱۴۴). شرایع ج ۴/ ۷۳.

(۱۴۵). المنهاج/ ۵۹۱.

در کتاب احکام السجون به نقل از کتاب مهذب ابو اسحاق شیرازی از فقهاء شافعی چنین آورده است:

«مستحب است قاضی کار خود را با وارسی و دقت در حال زندانیان آغاز کند، چرا که زندان نوعی کیفر و عذاب است،

و چه بسا در میان آنان کسانی باشند که مستحق زندان نباشند و آزادکردن شان واجب باشد، از این بابت مستحب است که کار قاضی از توجه به آنان آغاز شود. بدین صورت که نام زندانیان نوشته شده و در شهرها اعلان شود که: قاضی در روز فلان می خواهد حال زندانیان را وارسی کند، هر کس زندانی دارد در آنجا حاضر شود!

هرگاه شاکی ها و طرفهای دعوای زندانیان حضور بهم رسانیدند، او زندانیان را یکی یکی بیرون آورده [و به بازپرسی و داوری میپردازد] اگر به این نتیجه رسید که آن زندانی استحقاق زندانی شدن ندارد، او را آزاد می کند. و لکن اگر معلوم گردید که بحق زندانی گردیده است، دوباره او را به زندان بازمی گرداند.» «۱۴۶» ۱

بیشترین فقهاء شیعه و سنی این مطلبی را که یاد کردیم در کتاب قضاء به صراحت بیان کرده اند و علاقه مندان می توانند مراجعه کنند، از این مطلب روشن می شود که فقه اسلامی به سرنوشت زندانیان و لزوم وارسی حال آنان چقدر اهمیت قائل است، این مطلب را می توان با زندانهای رایج در اکثر کشورهای کنونی دنیا مقایسه کرد که پر از زندانی هائی هستند که ماهها و بلکه سالها بلاتکلیف در زندان مانده اند و کسی به حال آنان رسیدگی نمی کند.

دوم- مراعات نیازمندیهای زندانیان:

بر امام مسلمین واجب است که نیازمندیهای زندانیان در زمینه های مادی و

---

(۱۴۶). احکام السجون/ ۱۲۰، به نقل از المهذب ج ۲/ ۲۹۸.

باید توجه داشته باشیم که در روزگاران پیشین، تشکیلات مربوط به ثبت و اندکس هویت و پرونده متهمین و مجرمین و بایگانی آنها به صورت معمول این زمان که در هر آن قابل دسترسی میباشد نبوده است.

لذا در این

زمان شیوهٔ عمل و اعلان قاضی جدید با شیوهٔ قدما تفاوت پیدا می کند، و مادامی که محکومین دلیل واضحی بر مظلومیت خود نداشته باشند، طرح مجدد دعوی در محضر قاضی با اشکال مواجه می شود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۲۸

معیشتی مانند خوراک، دارو، هوای صاف و ناآلوده، پوشاکهای تابستانی و زمستانی و دیگر نیازمندیها و تسهیلات لازم را فراهم آورد. ما پیشتر نیز در بحث نهم مفصلا درباره نفقه و مخارج زندانیان سخن گفتیم و از کتاب الخراج ابو یوسف مطالبی را نقل کردیم که از جمله آنها این بند بود:

«شیوه خلفا بر این بوده که نیازمندیهای زندانیان مانند خوراک، خورش و پوشاک زمستانی و تابستانی را فراهم می آوردند. نخستین کسی که به این عمل اقدام کرد علی بن ابی طالب- کرم اللّه وجهه- بود، که در عراق این کار را انجام داد، سپس معاویه نیز در شام (از او پیروی) کرد و سپس خلفای بعدی نیز به این شیوه ادامه دادند.» «۱۴۷» ۱

در کتاب «احکام السجون» نیز در این باره چنین آمده است:

«ساختمان زندان باید بگونه ای باشد که بادخور و هواخور داشته باشد و از گرما و سرما بتواند زندانی را حفظ کند و آسایش طبیعی او را فراهم آورد. به همین دلیل است که میبینیم که رسول خدا (ص) محکومین را در خانه های معمولی که مردم در آنها زندگی می کردند زندانی میکرد و از نظر نور و گشایش کاملا قابل قبول بود چنانکه آن حضرت اسیران جنگی را که هنوز حکم نهائی درباره آنان صادر نشده بود نیز در چنین خانه هائی زندانی میکرد، چرا که آنان را در خانه های اصحاب خود

پخش میکرد و گاهی نیز حبس همه آنان در یک خانه بود، چنانکه یک بار آنان را در خانه یک زن انصاری از قبیله بنی نجار زندانی فرمود.» «۱۴۸» ۱

در کتاب «بدایع الصنائع» نیز چنین آمده است:

«و اما بیان اینکه چه چیزی را باید از زندانی منع کرد و چه چیزی را بر او آزاد گذاشت از این قرار است: زندانی از رفتن به سر مشاغل خود در بیرون زندان ممنوع است و نیز از رفتن به مراسم نمازهای جمعه و جماعت، اعیاد، تشییع جنائز، عیادت بیماران، دید و بازدید و مهمانی ممنوع است، چرا که زندان

---

(۱۴۷)./ ۱۴۹.

(۱۴۸). احکام السجون/ ۱۱۷.

برای اینست که از این طریق به زندانی فشار وارد شود تا مجبور گردد دین خود را پرداخت کند. لذا هرگاه از کارها و مشاغل دنیوی و دینی خود ممنوع شود، این کار باعث خواهد شد که او دین خود را پرداخت کند.

لکن از آمدن خویشاوندان او بدیدارش جلوگیری نباید کرد، برای اینکه این دیدار آن هدف تنبیهی و ارشادی زندان را بر هم نمی زند، بلکه گاهی خود وسیله حصول آن میشود (مثل اینکه ملاقاتی ها او را ملامت کنند و مؤثر واقع شوند) زندانی را نباید از تصرفات مشروع او مانند خریدوفروش، هبه، صدقه دادن، اقرار به نفع دیگر طلبکاران، بازداشت، او هر کدام از این کارها را انجام بدهد نافذ است و طلبکاران او نمی توانند آن را ابطال کنند و این عدم جواز منع او از تصرفات مشروع به این خاطر است که زندان بخودی خود موجب از بین رفتن شایستگی و اهلیت او برای

تصرفات مشروع نمیگردد ...» «۱۴۹» ۱.

آنچه که صاحب بدائع الصنائع راجع به عدم جواز خروج زندانی به مراسم نماز جمعه ذکر کرده با آن مطلبی که ما به همین زودی خواهیم گفت که از وظایف امام اینست که زندانی را برای نمازهای جمعه و اعیاد بیرون بیاورد، لکن نه بطور آزاد بلکه زیر نظر نگهبانان و با ضمانت گرفتن از اولیای آنان منافات دارد.

از جمله امور مهمی که در این رابطه باید بدانیم اینست که شرایطی ایجاد شود که در آن زندانی بتواند با همسر خود دیدار و خلوت کند. برای اینکه نیاز جنسی یکی از نیرومندترین نیازهای انسانی است و جدائی انداختن میان شوهر و زن به مدت طولانی موجب پدید آمدن اموری میگردد که خرد و شریعت بدان رضایت نمیدهند و چه بسا موجب جدائی کامل آنان و از هم پاشیدن کانون خانواده شان گردد.

در «مستدرک الوسائل» به نقل از جعفریات از علی (ع) نقل شده است که:

---

(۱۴۹). بدائع الصنائع ج ۷/ ۱۷۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۰

«زنی از همسرش به علی (ع) شکایت برد، آن حضرت دستور داد آن مرد را زندانی کنند و جرم مرد این بود که نفقه و خرجی زن خود را نمی پرداخت که باو زیان می رساند. آن مرد (شوهر) گفت: زنم را نیز با من زندانی بکن! حضرت فرمود: این حق توست، و به زن فرمود: همراه او برو.» «۱۵۰» ۱

سوم- ضامن بودن زندانبان در صورت کوتاهی و زیاده روی: «۱۵۱» ۱

اگر زندانبان در تأمین امنیت جایگاه زندانی، یا هوا، خوراک، دارو و دیگر نیازمندیهای ضروری زندگی او کوتاهی کند، و در اثر این کوتاهی، زندانی بمیرد و یا بیمار شود، ظاهر اینست که او ضامن

است و باید قصاص شود و یا اینکه [در

---

(۱۵۰). عن الجعفریات بسنده عن جعفر بن محمد عن أبیه، عن جده، عن علی (ع): «ان امرأه استعدت علیا (ع) علی زوجها فامر علیّ و بحبسه، و ذلک الزوج لا ینفق علیها إضرارا بها، فقال الزوج: احبسها معی. فقال علی (ع): لک ذلک، انطلقی معه»

(مستدرک الوسائل ج ۲/ ۴۹۷، باب ۶ از کتاب الحجر، حدیث ۳).

(۱۵۱) اگر در حفظ امنیت و تأمین نیازمندیهای ضروری زندانی از طرف زندانبان کوتاهی و تفریط شود مانند اینکه محل زندگی او ضد عفونی نشود و مثلا مار و عقرب در آنجا باشد، و زندانی را بگزد، و یا او را در محلی زندانی کنند که حیوانات وحشی و درنده در آنجا باشد صورتها به لحاظ اینکه «سبب اقوی از مباشر» است، اتلاف مصداق پیدا می کند، و همه این موارد از نمونه ها و مصادیق «اتلاف بالتّسبیب» شمرده می شوند، از این جهت در صورت عمدی بودن این تفریط و کوتاهی، و در صورتی که کوتاهی اش عمدی نباشد، دیه شخص متوفی بر ذمه زندانبان. چون که «اتلاف بالتسبیب» ضمان آور است.

من یادم است آن وقتی که مرحوم آیه اللّه العظمی بروجردی (ره) کتاب غصب را تدریس میکردند و من نیز مباحث ایشان را در این زمینه نوشته ام ولی هنوز چاپ نشده است، در آنجا ایشان اسباب ضمان را سه دسته کردند:

۱- تلف

۲- اتلاف بالمباشره

۳- اتلاف بالتسبیب

و برای اتلاف بالتسبیب نیز حدود سی- چهل مورد مثال و نمونه همراه با روایات آنها را ذکر کردند که ما چنانکه گفتم همهٔ آن را نوشته ایم.

لذا گاهی ممکن است در مرگ و یا بیماری یک انسان سبب خیلی قوی تر

از مباشر باشد، و ضمان بیاورد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۶ درس فقه.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۱

صورت عمدی نبودن این کوتاهی] دیه او را بپردازد، برای اینکه مرگ و بیماری آن زندانی از نظر عرف به کوتاهی زندانبان نسبت داده می شود.

[در این باره فقهاء شیعه و سنی سخنان فراوانی دارند که ما در اینجا چند نمونه را نقل می کنیم]:

۱- شیخ طوسی در کتاب خلاف، مسأله ۱۹ از مبحث جنایات، چنین فرموده است:

«اگر بچه ای را گرفته و بناحق زندانی کنند. «۱۵۱» ۱ و در نتیجه دیواری بر روی او خراب شود و یا حیوان درنده ای او را بکشد و یا مار و عقربی او را بگزد و بمیرد، بر زندانی کنندهٔ او ضمان هست، ابو حنیفه نیز همین سخن را گفته است. و لکن شافعی گفته است: او ضامن نیست.

دلیل ما شیعه بر اینکه زندانی کننده ضامن است، اجماع طایفه و روایات «۱۵۲» ۱ می باشد. چنانکه شیوهٔ احتیاط نیز آن را اقتضا می کند. «۱۵۳» ۱ و لکن اگر آن بچه با اجل طبیعی بمیرد (- مات حتف انفه)، بدون هیچ اختلاف نظر باید گفت که زندانی کننده ضامن نیست.» «۱۵۴» ۱

ظاهر اینست که مراد ایشان از روایات طایفه شیعه که بر ضمان دلالت دارند در موارد مشابه مورد یاد شده باشد یعنی آنجائی که از نظر عرف، مرگ او مستند به

---

(۱۵۱). البته زندانی کردن بچه در هر صورت «بناحق» و ظلما می باشد، و جایز نیست، چون بچه که مکلف نیست، لذا در صورت خطا کردن می توان او را «تأدیب» کرد و نه زندانی. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۶ درس فقه.).

(۱۵۲).

شیخ که فرموده: «اخبار و روایات طایفه دلالت بر ضـمان دارند» باید توجه داشته باشیم که روایات مستقل و بخصوصی در این بـاره وجود نـدارد، بلکه همـان روایـات مربوط به ضـمان در صورت اتلاف بالتسبیب بوده که از مجموع آنها یک قاعـدهٔ کلی اصـطیاد شـده است، وگرنه ما با این عنوانی که اگر کسـی بچه ای را زنـدانی کرد و در زنـدان تلف شـد، ضامن است، روایت نداریم. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۶ درس فقه.).

(۱۵۳). اینکه شیخ فرموده: «اقتضاء روش احتیاط» (- طریقه الاحتیاط)، شیخ علیه الرحمه در خلاف گاهی آن را بکار می برد و گاهی «اصاله البراءه» را، و این را در فقه دلیل تبرعی می گویند، این بی ملاک هم هست، چون اینجا جای اصاله البراءه است و نه جای احتیاط. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۶ درس فقه.).

(۱۵۴). الخلاف ج ۲/ ۹۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۲

کار «سبب» باشد. و مراد از واژهٔ «حتف الانف» در متن عربی عبارت ایشان نیز همان «اجل طبیعی» است.

امـا اینکه ایشـان فقـط «بچه» را ذکر کرده انـد و نه بزرگسـال را، شایـد از این جهت باشـد که در این قبیـل موارد مرگ بچه به عوامـل یـاد شـده قابل نسـبت دادن است، درحالی که بزرگسالان اینگونه نیسـتند، چون که بزرگسالان می تواننـد از خود دفاع کنند، و با فریاد از دیگران اسـتمداد بطلبند. بلی اگر بزرگسالان را نیز بگونه ای زندانی کرده باشند که نتوانند از خود [در برابر حیوانـات درنـده و مـار و عقرب و ...] دفاع کننـد و یا کمک بخواهنـد ظاهر اینست که زنـدانی کننـده در این موارد نیز ضامن است.

چنانکه هیچ فرقی نیست بین اینکه آن

شخص بناحق زنـدانی شـده باشـد و یا به حق و اسـتحقاقا، در هر صورت حبس کننـده ضامن است، بـدلیل اینکه فقط «زنـدانی کردن» او مشـروع بوده است و لکن قرار دادن او در معرض و دسترس حیوانـات درنـده و یا مار و عقرب و کنار دیوار خراب و در حال ویرانی مشروع نبوده است. این مسئله ای است شایسته دقت و تأمل. «۱۵۵» ۱

۲- در کتاب الجراح از مبسوط شیخ طوسی آمده است:

«هرگاه قاضـی شـخص حرّ و آزادی را دسـتگیر کرده و زندانی کند، و او در زندان بمیرد [مسأله دو صورت پیدا می کند، اول اینکه] اگر از نظر خوراک و پوشاک به او رسـیدگی شـده باشـد و با این حال بمیرد، زنـدانی کننده ضامن نیست، اعم از اینکه آن زنـدانی بچه باشـد و یا بزرگسال. برخی ها گفته انـد: و اگر خردسال و بچه باشـد، در این صورت اگر با اجل طبیعی بمیرد ضمانی در

---

(۱۵۵). در واقع ما در اینجا چهار تا حاشیه بر مطلب مرحوم شیخ طوسی زدیم:

۱- اینکه مراد از روایات، روایات مربوط به «ضمان اتلاف بالتّسبیب» است.

۲- زندانی کردن بچه در هر صورت ظلما و بناحق است.

۳- در صورت کوتاهی زندانی کننده و زندانبان، فرقی میان بچه و بزرگسال نیست.

۴- در هر صورت فرقی میان زندانی شدن بحق و مشروع و زندانی شدن بناحق وجود ندارد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۶ درس فقه.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۳

کار نیست، و اگر مرگ او سـبب داشـته باشد مانند اینکه مار و عقرب او را بگزد، و یا حیوانات درنده او را بکشـند، یا دیوار و سقف بر سر او فرود آید و او

را بکشد، در این صورت زندانی کننده ضامن است، و این مطلبی است که مذهب و روایات ما آن را اقتضا می کنند.

و لکن اگر خوراک و پوشاک و یا یکی از اینها را از او قطع کنند، و یا اطاق را بر او تیغه کنند که هوا داخل نشود و او بمیرد، در این صورت اگر او در مدتی که عرفا گفته شود چنین کسی اگر در این حال بماند می میرد، بمیرد، زندانی کننده باید قصاص شود، و اگر در مدتی کمتر از معمول بمیرد، بر زندانی کننده دیه لازم می شود. و این مسأله با توجه به اختلاف حالات افراد انسانی و شرایط زمانی فرق می کند. اگر او گرسنه و تشنه و هوا نیز بسیار گرم باشد، در مدت زمان کوتاهتری خواهد مرد، و اگر او سیر و سیراب باشد و هوا نیز معتدل، و یا سرد باشد، مرگش بطول خواهد انجامید، لذا این مسائل معتبر می باشند. اگر مرگ در مدت زمانی واقع شود که اگر افراد همانند نیز بودند می مردند، قصاص لازم می شود، و اگر مردن او جنبۀ استثنائی داشته و امثال او در این مدت کم نمی میرند، خون بها (دیه) لازم می شود.» «۱۵۶» ۱

۳- در کتاب جنایات از «قواعد علامه» در ضمن تشریح انواع و اشکال مختلف قتل (درباره زندانی) چنین آمده است:

«اگر او را زندانی کنند، و خوردنی و نوشیدنی را به مدتی که معمولا نمی شود به آن طاقت آورد، از او منع کنند و در نتیجه او بمیرد، یا موجب پیدایش بیماریی گردد که بعد از خروج از زندان بمیرد، و یا موجب به تحلیل رفتن قوا و ضعف زندانی گردد و این ضعف

مفرط باعث از بین رفتن او گردد، این قتل عمد حساب میشود [و موجب قصاص زندانی کننده و زندانبان میباشد].

این مسأله با توجه به تفاوت اختلافی که افراد در وجود و توانشان دارند و نیز با توجه به اختلاف احوال و شرایط زمانی، جنبه های متفاوتی پیدا میکند. مثلا شخص سیراب در هوای سرد به میزان بیشتری توان صبر و مقاومت دارد که

---

(۱۵۶). المبسوط ج ۷/ ۱۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۴

همانند آن از یک شخص تشنه در هوای گرم، امکان پذیر نیست و شخص سرد مزاج به میزانی زیادتر از شخص گرم مزاج توان تحمل گرسنگی را دارد.

اگر یک شخص گرسنه را با علم باینکه او گرسنه است زندانی کنند و او در اثر گرسنگی بمیرد، موجب قصاص میگردد. چنانکه اگر به شخص بیمار ضربه ای بزنند که بواسطه آن بمیرد درحالی که معمولاـ با آن ضربه آدم سالم نمی میرد، باز موجب قصاص می شود. و لکن اگر این کارها بدون علم زندانی کننده و زندانبان به واقع قضیه صورت بگیرد در لازم شدن قصاص اشکال هست.

اگر قصاص را منتفی دانستیم در اینکه آیا همه خون بها (دیه) بر او واجب میشود و یا با توجه باینکه مرگ او ناشی از گرسنگی در دو مرحله بوده [مرحله اول قبل از آمدن به زندان که مثلا به مدت ده ساعت گرسنگی کشیده، و مرحله دوم در زندان که مزید بر گرسنگی قبلی شده و موجب مرگ او گردیده است]، نصف خون بها بر او واجب میشود، جای اشکال هست.» «۱۵۷» ۱

۴- در کتاب «احکام السجون» به نقل از کتاب «مبسوط» سرخسی از فقهاء اهل سنت چنین آمده است:

«اگر زندانی را

در خانه ای قرار داده و در را بر روی او ببندنـد تا با همان حال بمیرد، طبق نظر دو یار ابو حنیفه- قاضـی ابو یوسف و محمد بن حسن شـیبانی- عامـل این کـار ضـامن دیه اوست، برای اینکه او از حـد متعارف تجاوز کرده و سـبب اتلاف و نابودی شـخص زندانی شده است، بنابراین به منزله کسی است که در راه مردم چاه بکند.» «۱۵۸» ۱

---

(۱۵۷). القواعد ج ۲/ ۲۷۸.

(۱۵۸). احکام السجون/ ۱۱۸.

این «حـافر البئر فی الطریق- کسـی که در جـاده و معبر مردم چـاه کنـده» مثـال معروفی است که فقهاء در مورد «ضـمان اتلاف بـالتسبیب» آن را ذکر میکننـد. هر چنـد کـه حـدیث معروفی از رسـول خـدا (ص) در کتـب شـیعه و سـنی روایت شـده که آن حضـرت فرموده: البئر جبار، العجماء جبار و ...، یعنی کسـی که در چاه و یا در چاله معـدن بیافتـد و بمیرد صاحب چاه و معدن ضامن نیست و خون او به هدر است، و اگر حیوان زبان بسته کسی، دیگری را بکشد صاحب او ضامن نیست و خونش به هدر است.

لکن باید توجه داشته باشیم مورد آن جائی است که انسان در ملک شخصی خود چاهی کنده باشد اما در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۵

۵- باز در احکام السجون از کتاب «مهذب» ابو اسحاق شیرازی نقل کرده است:

«اگر مردی را زنـدانی کرده و خوردنی و نوشـیدنی را از او منع کنند و این کار را آن قدر طول بدهند که در آن مدت معمولا کسی بدون طعام نمی تواند زنده بماند، و آن شخص در اثر این منع خوراک بمیرد، بر شخص زندانی کننده قصاص لازم

میشود.» «۱۵۹» ۱

این موارد و مشابه آنها از سخنان فقهاء شیعه و سنی فراوان است. لکن عمده مطلب اینست که از نظر عرف، مرگ زندانی مستند و منتسب به زندانبان و زندانی کننده باشد هر چند که غیر مستقیم و «بالتسبیب» و این در جائی است که سبب قوی تر از مباشر باشد. البته باید توجه داشت که حکم منحصر به مورد طعام و آب نمیباشد بلکه نسبت به همه نیازمندیهای حیاتی انسان مانند دارو و غیره نیز شمول دارد، و حتی امثال تهویه و گرم کن و مانند اینها را نیز در بر میگیرد.

چهارم- در لزوم مراعات شئون دینی زندانیان بر امام:

[در این باره روایاتی وجود دارد که ما در اینجا چند تا از آنها را نقل می کنیم]:

۱- صدوق با سند ویژه خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) گزارش کرده، که آن حضرت فرمود:

«بر امام مسلمین واجب است افرادی را که در رابطه با عدم پرداخت دین، زندانی شده اند، در روزهای جمعه برای نماز جمعه و در روزهای عید برای نماز عید بیرون آورد، و کسانی را همراه آنان کند که بعد از بپا داشتن نماز و انجام مراسم عید، آنان را به زندان بازگرداند.» «۱۶۰» ۱

- صورتی که طرف بیاید و در وسط راه و معبر عمومی مردم چاه بکند ضامن خون کسانی است که در آن چاه می افتند.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۷ درس فقه.).

(۱۵۹). احکام السّجون ۱۱۹ از کتاب مهذّب ۲/ ۱۷۶.

(۱۶۰). عن الصدوق باسناده عن عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه (ع) انه قال: علی الامام ان یخرج المحبّسین فی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۶

با توجه به اینکه

سند صدوق به «عبد الله بن سنان» صحیح می باشد، این حدیث از احادیث صحیحه به شمار میرود.

شیخ طوسی نیز همانند این حدیث را با سند ویژه خود از عبد الرحمن بن سیابه از امام صادق (ع) روایت کرده است. «۱۶۱» ۱

سند شیخ طوسی به «عبد الرحمن بن سیابه» نیز صحیح میباشد و ظاهر اینست ابن سیابه فرد شناخته شده و مورد اعتماد است هر چند که صاحب کتاب «مدارک» او را از ناشناختگان و افراد مجهول به شمار آورده است. «۱۶۲» ۱

- الدّین یوم الجمعه الی الجمعه و یوم العید الی العید فیرسل معهم، فاذا قضوا الصلاه و العید ردّهم الی السجن.

وسائل ج ۱۸/ ۲۲۱، از ابواب کیفیه الحکم حدیث ۲.

(۱۶۱). وسائل ج ۵/ ۳۶ باب ۲۱ از ابواب صلاه الجمعه حدیث ۱.

(۱۶۲). «ابن سیابه» در کتابهای رجالی گاهی به عنوان «عبد الرحمن سیابه کوفی» مطرح شده و گاهی هم به عنوان «عبد الرحمن حماد سیابه کوفی» و بعضا نیز فقط به عنوان «عبد الرحمن بن حماد.»

او بردار «عبد اللّه بن حمّاد سیّابه» است. شیخ طوسی در فهرست خود درباره این عبد الرحمن بن حماد چنین گفته است:

«عبد الرحمن بن حماد دارای کتابی است که ما آن را با سند نخستین خود از احمد بن ابی عبد اللّه از پدرش از او روایت کرده ایم» (الفهرست/ ۱۰۹، چاپ منشورات الرضی- قم).

قهپائی نیز در مجمع الرجال خود می نویسد:

«عبد الرحمن بن سیابه کوفی بجلی بزاز، از موالی میباشد و من از او روایت می کنم.»

(مجمع الرجال ج ۴/ ۸۰، چاپ قم اسماعیلیان).

سپس قهپائی می افزاید: «پیشتر نیز به نقل از فهرست او را ذیل عبد الرحمن بن سیابه

آوردیم، و نیز در ذیل نام برادر او عبد اللّه بن سیابه همه نسب او را آورده ایم.» (همان مدرک/ ۱۸۰) او در ذیل «عبد اللّه» نیز چنین آورده است: «عبد اللّه بن حماد سیابه از موالی می باشد. او برادر عبد الرحمن بن سیابه است.» (مجمع الرجال ج ۳/ ۲۸۰).

علامه مامقانی نیز درباره او چنین فرموده است: «درباره عبد الرحمن بن حماد کوفی به سخنی غیر از کلام شیخ طوسی در فهرست برنخوردم که فرموده است: عبد الرحمن بن حماد دارای کتابی است که ما آن را با سند نخستین خود روایت کرده ایم» منظور شیخ طوسی از «سند نخستین» گروهی مانند أبو الفضل از ابن بطه از احمد بن ابی عبد اللّه است، و ظاهر کلام او گواه بر امامی بودن عبد الرحمن است، الا اینکه او مجهول است.

البته از سخن سید بن طاووس در برخی از اسانید استفاده می شود که او قابل اعتماد بوده است. در جامع الرواه آورده است که افراد ذیل از او حدیث روایت میکرده اند:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۷

۲- در مستدرک از کتاب «جعفریات» با سند ویژه او از جعفر بن محمد از پدرش [امام محمد باقر (ع)] روایت کرده که آن حضرت فرمود.

«شیوهٔ علی (ع) بر این بود که افراد زندانی شده در رابطه با دین و یا تهمت را، برای نماز جمعه بیرون می آورد، و آنان شاهد نماز جمعه شده و در آن شرکت می کردند. آن حضرت از اولیاء زندانیان ضمانت می گرفت تا این زندانیان را دوباره به زندان بازگردانند.» «۱۶۳» ۱

- احمد بن محمد بن خالد، محمد بن ابی الصهبان، ابو القاسم، ابن ابی عمیر،

موسی بن حسن، ابراهیم بن هاشم، اسحاق و ...، پس روشن می شود که اعتماد این بزرگان بویژه ابن ابی عمیر بر او مؤید سخن سید بن طاووس درباره اش می باشد.»

(تنقیح المقال ج ۳/ ۱۴۳).

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم می شود که او برای بزرگان شیعه شناخته شده و مورد اعتماد بوده است و لذا نمی توان گفت «مجهول» است. و چه بسا میان او و شخص دیگری بنام «عبد الرحمن بن ابی حماد ابی القاسم کوفی صیرفی»، اشتباه شده است، این دومی از ضعفا و مجهولین می باشد. ر. ک: کتاب الرجال ابن داود حلی/ ۲۵۶ چاپ قم منشورات رضی. (مقرر).

(۱۶۳). مستدرک الوسائل ج ۱/ ۴۱۰، باب ۱۷، از ابواب صلاه الجمعه، حدیث ۱ و ج ۳/ ۲۰۷ باب ۲۴ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ۱.

توضیحی دربارۀ کتاب «جعفریات»:

«جعفریات» کتابی است حدیثی که نسخۀ آن در میان علماء رایج نبوده است، و اینطور نبوده که مانند کتب اربعه و غیره با اجازه علماء به یکدیگر روایت شده باشد، بلکه حدود صد و بیست و یا سی سال پیش، نسخۀ آن را از هندوستان پیدا کرده و آوردند به نجف و پشتش هم یک سندی بوده که می رسیده به:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۴، ص: ۱۳۷

«محمد بن محمد بن اشعث» که روایات آن از امام جعفر صادق و نوعا از علی (ع) روایت شده است. و به همین جهت آن را گاهی «جعفریات» می نامند و به امام جعفر صادق (ع) منتسب می کنند،

و گاهی نیز «اشعثیات» می نامند.

اما اینکه معتبر است یا نه، نمی شود قضاوت قطعی کرد. مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند آن اعتمادی که به کتب اربعه هست به غیر کتب اربعه نیست، و اضافه می کردند: «مثلاـ یک کتابی است که در فلان گوشهٔ هندوستان بوده و پشتش هم نوشته شده است» از امام صادق (ع) است، ما چطور می توانیم بطور قطعی حکم کنیم که از امام صادق (ع) است، خیلی نمی شود اعتماد کرد».

البته این قبیل روایات بعنوان «مؤید» بد نیست و بدرد می خورد. محمد بن محمد بن اشعث نیز از رجال قرن چهارم است.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۷ درس فقه.)

برای مزید اطلاع باید توجه داشته باشیم که این شیوهٔ دست یافتن به احادیث را در اصطلاح علم درایه الحدیث «و جاده» می نامند که در لغت بمعنای «پیدا کردن» می باشد، یعنی حدیثی که از طریق سماع و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۸

ظاهر اینست که موارد مربوط به «دین» و «تهمت» خصوصیت ندارند، بلکه این حکم، یعنی لزوم آوردن و شرکت دادن زندانیان در نماز جمعه و عید، هر مسلمان زندانی شده را در برمی گیرد.

و نیز چه بسا از این دو روایت چنین معلوم می شود که در آن روزگاران اغلب زندانیان در رابطه با دین و تهمت زندانی می شده اند، و قضیه زندانها مشابهتی با روزگار ما نداشته است که هر کسی را در ارتباط با ارتکاب کبیره و صغیره، و یا برخی امور موهوم زندانی کنند، چنانکه در دوران امیر المؤمنین (ع) و قبل از آن از زندانهای سیاسی از نوع رایج آن در روزگار ما خبری نبوده است، و مردم آزاد بودند که

عقاید و نظریات سیاسی و غیر سیاسی خود را اظهار کنند. البته اگر به قیام مسلحانه (بغی و طغیان) و کشتار و غارت منجر می شد با آن مقابله می کردند.

۳- باز از «جعفریات» با سند ویژهٔ آن از جعفر بن محمد از پدرش روایت شده که آن حضرت فرمود:

«شیوهٔ علی (ع) بر این بود که فاسقان را برای نماز جمعه بیرون می آورد، و

- قرائت در نزد استاد بدست نیامده، بلکه به خط یک عالمی و یا به اسم او «پیدا» شده است.

محدثین شیعه به احادیث و جاده عمل می کنند، بویژه در آنجا که پوشیده به نشانه ها و قرائنی باشد که صحت انتساب آن کتاب به شخص مورد نظر را تأیید کند. شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی در این باره می فرماید:

«... شیوهٔ عملی مستمرا در گذشته و حال بر این بوده و هست که به احادیث و جاده عمل می کنند، در نزد بسیاری از محققان وقتی که اطمینان حاصل شود که این خط شخص مورد نظر و یا روایت و گزارش اوست، روایت آن جایز است و ...

لکن اکثر علماء عامه از روایت آن منع کرده و گفته اند بدلیل اینکه این احادیث را نه لفظا و نه معنا برای او حدیث نکرده اند، لذا او نیز نمی تواند حدیث و روایت کند.

دیدگاه اول (نظر علماء شیعه در عمل به و جاده) را این روایت که به سندهای متعدد نقل شده، تأیید می کند:

کلینی با سند خود از ابو خالد شنیوله نقل کرده که به ابو جعفر ثانی (ع) عرض کردم: فدایت شوم! اساتید حدیثی ما روایاتی را از امام باقر و صادق (ع) نقل کرده اند، لکن در اثر

حاکمیت جوتقیّه برخی از روایات آنان فقط در کتابهایشان وجود دارد و به شیوهٔ معمول روایت نشده است، آیا می توان آنها را روایت کرد؟ در پاسخ فرمودند: این احادیث را نقل کنید، اینها حقند. و ...»

وصول الأخیار الی اصول الاخبار/ ۴۳ و ۱۴۴. نشر مجمع الذخائر الاسلامیه. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۳۹

دستور می داد که در این مورد بر آنان سخت بگیرند.» «۱۶۴» ۱

ظاهر اینست که علی (ع) آنان را از «زندان» بیرون می آورده است [و نه از منازلشان]، و اگر کسی این را نپذیرد [و بگوید طبق این حدیث فساق را از منازلشان برای شرکت در نماز جمعه بیرون می آورده است] بازهم عموم و کلیت این روایت «زندانیان» را نیز شامل می شود [هر چند که از فساق بوده باشند].

۴- در کتاب «احکام السجون» به نقل از استاد توفیق الفکیکی در بحث مربوط به تاریخ زندان اصلاحی و تربیتی، چنین نقل کرده است:

«روایات و گزارشهای تاریخی که خوانندگان می توانند آنها را در کتابهای تاریخ، ادبیات، سیره و کتب تدوین یافتهٔ فقهی ملاحظه کنند، مجموعا بر این دلالت دارند که عبادتهای شرعی، آداب کننده نفس، و آموزشهای قرآن و نیز مطالعه و نوشتن در زندانهای «نافع و مخیس»- دو زندان ساخته شده توسط علی (ع)- مورد رعایت و معمول بوده است.

امیر المؤمنین (ع) زندانیان را اگر شعائر دینی را ترک می کردند و یا در انجام آن اهمال روا می داشتند، با عصا تأدیب می کرد و به انجام آن وادار می کرد.

چنانکه روح انصاف و رعایت حال زندانیان از نظر معیشت و اداره و تأمین نیازمندیهای آنان را، معمول می داشت و دربارهٔ آنان رأفت به جا می آورد.»

«۱۶۵» ۱

---

(۱۶۴). عـن الجعفریـات بسـنده، عـن جعفر بـن محمـد، عن أبیه (ع): «أن علیـا (ع) کـان یخرج الفسـاق الی الجمعه، کـان یـأمر بالتضییق علیهم.

مستدرک الوسائل ج ۱/ ۴۱۰، باب ۱۷ از ابواب صلاه الجمعه، حدیث ۲.

(۱۶۵). احکام السجون/ ۱۲۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۴۱

بحث یازدهم: ذکر روایات مربوط به موارد زندان

اشاره

در این بحث آن مقدار از روایاتی را که از شـیعه و سـنی دربارهٔ موارد مختلف زندان وارد شده و ما بدانها آگاهی یافته ایم یاد خواهیم کرد. لکن قبل از پرداختن به ذکر آن روایات دو تا «ضابطه» کلی فقهی را دربارهٔ زنـدان نقل می کنیم. ضابطهٔ نخستین را شـهید اول در کتاب خود به نام «القواعـد و الفوائد» بیان فرموده و ضابطه دوم نیز در کتاب «الفقه الإسـلامی و أدلّته» از کتب علماء اهل سنت درج شده است.

شهید اول در قواعد چنین فرموده است:

«ضابطه زندان اینست که بازستانی حق، موقوف بر آن باشد و در مواضع ذیل ثابت می باشد:

[۱]- هرگاه که در جنایت، شخص مورد جنایت و یا ولی او غایب باشد، شخص جانی را برای قصاص زندانی می کنند.

[۲]- کسی که با داشتن توانائی بر ادای حق، از ادای آن خودداری کند.

[۳]- در دعـاوی مـالی هرگاه که تنگـدستی و متمکن بودن طرف به آسانی قابل تشـخیص نباشـد، یا مال داشـتن او ثابت شـده باشد و لکن تنگدستی اش روشن نباشد، در این صورت او را زندانی می کنند تا واقع قضیه معلوم شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۴۲

[۴]- دزد بعد از آنکه دست و پای او در دو نوبت بریده شده باشد، و یا اینکه دزدی کند و فاقد دست و پا باشد.

[۵]- کسـی که از تصـرف و بر عهـده گرفتن امری که نیابت پـذیر نیست و بر خود او واجب عینی است، خودداری کنـد. مانند شخص کافری که بیش از چهار زن داشـته است اکنون که مسـلمان شـده بایـد از میان آنها چهار تا را انتخاب کند، اگر از این کار خودداری کند زندانی میشود. و یا کسی که بگوید

یکی از همسرانم را طلاق داده ام و لکن او را معین نکند، و کسی که به ضرر خود چیزی را اقرار کند و لکن از میان دو چیز یا چند عین خارجی آن را معین نکند. و نیز مقدار و نوع آن را مشخص نگرداند که آیا آن عین است و یا حقی بر ذمه گرفته شده، و یا اینکه مقر له را معلوم نگرداند، یعنی این را که به نفع چه کسی اقرار کرده است.

[۶]- کسی که متهم به قتل باشد، او را نیز شش روز در زندان نگه داری می کنند [تا اگر صاحبان خون اقامه دلیل کرده و اتهام او را ثابت کردند قصاص شود، وگرنه بعد از شش روز آزادش می کنند].

اگر کسی بعنوان اشکال بگوید که قواعد اقتضا دارند که مقدار کیفر باید برابر با مقدار جرم باشد، پس چگونه است که اگر کسی از پرداختن یک درهم حقی که بر ذمه اوست، خودداری کرد باید زندانی شود تا آن را بپردازد، چه بسا این زندان بطول انجامد، در آن صورت برای یک جرم کوچک یک کیفر بزرگ داده شده است؟

در پاسخ باید بگویم: زندان برای خودداری او از پرداخت آن حق است، لذا هر چند ساعتی که این خودداری کردن ادامه داشته باشد در مقابلش همان مقدار نیز زندان وجود دارد، یعنی ساعات زندان با ساعات خودداری او برابری می کند، و این کیفر مکرر در برابر جرم مکرر است.» «۱۶۶» ۱ تا پایان سخن شهید ره.

از سخنان شهید اول چنین برمی آید که گویا او به زندان تعزیری و نیز به زندان

---

(۱۶۶). القواعد و الفوائد ج ۲/ ۱۹۲ و نضد القواعد/ ۴۹۹.

مبانی

سیاسی از آن نوعی که در همهٔ روزگاران رایج و شناخته شده بوده، اعتبار شرعی قائل نبوده است، و به همین دلیل آن دو را ذکر نکرد. چنانکه او از موارد زندان ابد که در روایات مورد تصریح قرار گرفته اند جز یک مورد یعنی دزدی که بعد از قطع دست و پایش برای سومین بار دزدی کند، موارد دیگری را یاد نکرد، با اینکه زندان ابد چنانکه خواهیم دید موارد دیگری نیز دارد.

در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» از «کتاب الفروق» قرافی مالکی دربارهٔ موارد کلی زندان چنین آورده است:

در هشت مورد زندان تشریع شده است:

اول: جانی را در صورت غایب بودن شخص مورد جنایت (مجنی علیه) برای قصاص زندانی می کنند.

دوم: عبد فراری را یک سال زندانی می کنند تا صاحب او پیدا شود.

سوم: کسی که از ادای حق، خودداری میکند زندانی می شود تا آن را پرداخت کند.

چهارم: کسی که تنگدستی و متمکن بودن او معلوم نباشد، بعنوان امتحان و تحقیق در حال او زندانی می شود، بعد از آنکه حال او آشکار شد که متمکن است یا تنگدست، طبق آن حکم می شود.

پنجم: بزهکار و مرتکب معاصی را بعنوان تعزیر و بازداشتن او از معاصی خدا زندانی می کنند.

ششم: کسی که از تصرف و پذیرفتن امری که واجب عینی بر اوست و نیابت پذیر نمی باشد، خودداری کند زندانی می شود، مانند کسی که مسلمان نبوده و در آن حال دو خواهر را یکجا به زنی گرفته بود که اگر مسلمان شود و حاضر نشود از یکی از آنها دست بردارد، زندانی می شود، و یا اینکه همزمان ده تا زن داشته باشد، و یا اینکه میان مادر و خواهر جمع کرده باشد، یعنی شوهر هر دو بوده باشد، و او از

برگزیدن یکی از آنان بگونهٔ معین خودداری کند.

هفتم: کسی که به یک شی ء مجهول اقرار کند، اعم از اینکه آن شی ء عین

باشد و یا حقی بر ذمه، و از معین کردن خودداری کند، او را زندانی می کنند تا متعلق اقرار خود را معین گرداند و مثلا بگوید: آن عین مورد اقرار من فلان لباس است و یا فلان چهار پا، و امثال اینها. و یا آن چیزی که من اقرار کردم یک دیناری است که در ذمهٔ من هست.

هشتم: کسی که از بجای آوردن حقوق خداوند تعالی که نیابت پذیر هم نیست، خودداری ورزد زندانی می شود مانند کسی که از روزه گرفتن خودداری کند از نظر فقه شافعی، و از نظر فقه مالکی کشته می شود مانند اینکه از نماز خواندن خودداری کند.

قرافی گفته است: بجز این هشت مورد زندان جایز نیست، و در مورد بازستاندن حق نیز اگر شخص امتناع کننده مال داشته باشد، به مقدار دین توسط حاکم از مال او برداشته میشود، و در صورت امکان داشتن این کار زندان نمودن او جایز نیست.

همچنین اگر حاکم به مالی از او که به اندازهٔ دین مورد نظر باشد دسترسی پیدا کند و یا به شی ء که در صورت فروش قیمت آن مقدار مورد نظر را تأمین کند، باید دین از این طریق پس گرفته شود، اعم از آنکه آن مال مورد اشاره رهن باشد و یا غیر رهن، در این صورت حبسی در کار نیست. به خاطر اینکه در صورت حبس کردن نیز آن ظلم (- عدم پرداخت دین) استمرار پیدا می کند و ادامه داشتن ظلم به معنای

ادامۀ منکر است که جایز نیست.» «۱۶۷» ۱

چنانکه توجه دارید سخن این عالم (قرافی) نیز از اشاره به زندانهای سیاسی که مشکل بنیادی همۀ کشورها می باشد، خالی است.

اکنون که این دو ضابطه کلی مربوط به موارد زندان را [از فقه شیعه و سنی] ملاحظه کردید، می پردازیم به نقل روایات مربوط به این موضوع. روایات مربوط به زندان در مجموع دو گروه هستند:

گروه اول: روایاتی هستند که بگونۀ کلی و مطلق مسأله زندان را بطور مجمل و یا در مدتی معین، مورد تعرض قرار داده اند.

گروه دوم: مواردی را که زندان ابد تا دم مرگ و یا تا هنگام توبه را در

---

(۱۶۷). الفقه الاسلامی و ادلته ج ۶/ ۱۹۹، دکتر زهیری.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۴۵

برمی گیرد مورد ذکر قرار داده اند.

ما در اینجا ابتدا گروه اول را ذکر کرده و سپس به نقل گروه دوم می پردازیم.

ناگفته نماند که ممکن است برخی از عناوین ذکر شده در روایات در برخی دیگر تداخل داشته و به همدیگر برگشت کنند، لکن منظور ما اینست که موارد مذکور در روایات را بیاوریم. و نیز چه بسا در برخی از این روایات تنقیح مناط قطعی و الغاء خصوصیت باشد. و یا بتوان از مجموع آنها یک قاعده کلی و فراگیر بدست آورد، که از این نظر اینها باید مورد دقت و ملاحظه قرار بگیرند.

[در هر صورت اکنون می پردازیم به نقل و بررسی آنها، و باید در نظر داشته باشیم که هر یک از این دو گروه روایات، به دسته های چندی تقسیم بندی می شوند]:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۴۷

روایات گروه اوّل

اشاره

[روایات این گروه به دسته های متعدد تقسیم می شود که آنها

را مشروحا ذکر خواهیم کرد].

دسته اول– روایات مربوط به اتهام:

۱- کلینی و شیخ طوسی با سندهای معتبر از امام صادق (ع) روایت کرده اند که فرمود:

«شیوهٔ پیامبر اسلام (ص) در اتهام خون بر این بود که، شخص متهم را شش روز زندانی می کرد، اگر در آن مدت اولیاء شخص مقتول دلیلی برای اثبات اتهام می آوردند [شخص زندانی را آزاد نمی کرد] در غیر این صورت او را از زندان آزاد می کرد.» «۱۶۸» ۱

---

(۱۶۸). روی الکلینی و الشیخ باسانید معتبره، عن النوفلی، عن السکونی عن ابی عبد اللّه (ع) قال: «ان النبی (ص) کان یحبس فی تهمه الدم سته ایام، فان جاء اولیاء المقتول بثبت، و الا خلی سبیله.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۴۸

واژهٔ «ثبت» در متن عربی این حدیث که با فتحه «ث» و «ب» خوانده می شود بمعنای برهان و دلیل می باشد، و اینکه امام صادق (ع) با عبارت «ان النبی (ص) کان یحبس ...» یعنی «شیوهٔ پیامبر در اتهام خون بر این بود که زندانی می کرد» بیان فرموده است، که ماضی استمراری است، بیانگر اینست که رسول خدا (ص) در واقعه های متعدد چنین عمل می کرده است.

و نیز هر چند که موضع این حدیث خصوص قتل می باشد، لکن اثبات شی ء نفی غیر آن را نمی کند، از اینرو، این حدیث دلالت ندارد بر اینکه در غیر مورد قتل کسی را به صرف «اتهام» نمی توان زندانی کرد.

نکتهٔ قابل دقت در این حدیث اینست که با اینکه مسأله خون در اسلام بسیار مهم است، با این حال پیامبر اسلام (ص) در آن مورد، متهم را برای روشن شدن حقیقت و ثبوت یا منتفی شدن اتهام، بیش از شش روز در زندان

نگاه نمیداشت، پس از شش روز اگر جرمی بر او ثابت نمیشد آزادش میکرد.

و ظاهر سخن شهید اول در کتاب «قواعد و فوائد» نیز، که جلوتر نقل گردید، مشعر بر این بود که شش روز «تعیّن» دارد، و بیش از شش روز در زندان نگاه داشتن جایز نمیباشد، این مطلب به این دلیل است که از دیدگاه اسلام نمی توان شخصیت و آبروی مردم را خدشه دار ساخته و یا وقت شان را تضییع نمود مگر در

- (وسائل ج ۱۹/ ۱۲۱، باب ۱۲ از ابواب دعوی قتل، حدیث ۱).

منظور از «سکونی» همان «اسماعیل بن زیاد مسلم سکونی» است. او از قضات عامه بوده و لکن با امام صادق (ع) ارتباط داشته است، و روایات زیادی هم از آن حضرت نقل کرده است، بطوری که مواردی در فقه داریم که به غیر از روایت سکونی هیچ روایت دیگر ندارد. فقهاء ما به روایات سکونی عمل کرده و نوعا فتوا نیز داده اند.

دربارهٔ سکونی شیعه ها می گویند «سنی» است و «سنی ها» می گویند شیعه است! با این حال معلوم می شود او آدم دقیقی بوده است. روایات او معمولاً مانند همین روایتی که در متن آمده است، بسیار کم لفظ و پرمعنی می باشند، بر خلاف برخی دیگر از راویان مانند «عمار ساباطی» که روایاتش بسیار شلوغ و پرلفظ است و معلوم است که نقل بمعنی کرده، و عجمی هم بوده الفاظی را از خود بر آن افزوده است.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۸ درس فقه)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۴۹

حد اقتضای ضرورتها و این مسئله ای است بسیار شایسته دقت و تدبر. «۱۶۹» ۱

۲- در سنن ابی داود با سند

ویژه او از بهز بن حکیم از پدرش، او نیز از پدر بزرگش روایت کرده است:

«رسول خدا (ص) مردی را به دلیل متهم بودن زندانی کرد.» «۱۷۰» ۱

۳- در سنن ترمذی نیز با سند ویژه او از بهز بن حکیم، از پدرش، از پدر بزرگش روایت شده:

«رسول خدا (ص) مردی را به دلیل متهم بودن، زندانی کرد، سپس او را از زندان آزاد کرد.» «۱۷۱» ۱

۴- در سنن بیهقی نیز با سند ویژه او از بهز بن حکیم، از پدرش از پدر بزرگش روایت شده:

«رسول خدا (ص) مردی را بدلیل متهم بودن او، ساعتی از روز را زندانی کرد، لکن سپس او را آزاد کرد.» «۱۷۲» ۱

ظاهر اینست که هر سه مورد یک روایت باشند که از راههای مختلف گزارش شده است. «۱۷۳» ۱

---

(۱۶۹). سؤال یکی از شاگردان: آیا به نظر حضرتعالی نیز شش روز در این مورد تعیّن دارد؟ و اگر اینطور باشد در این زمان که شرایط با قدیم بسیار متفاوت است چگونه میتوان در شش روز اتهامات مربوط به قتل را که گاهی بسیار پیچیده هم هست مکشوف ساخت؟

جواب: شش روز تعین ندارد و لکن باید به کمترین زمان مورد نیاز اکتفا شود، مثلا شش روز تبدیل به شش ماه شود، اما نه اینکه یک متهم چند سال بلا تکلیف و بدون اثبات جرم در بازداشتگاه بماند، و زندگی اش از هم بپاشد، وقت مردم و آبروی آنان بسیار مهم است.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۸ درس فقه. با اندکی تصرف در عبارات سؤال و جواب).

(۱۷۰). «... ان النبی (ص) حبس رجلا فی تهمه.»

(سنن ابی داود ج ۲/

۲۸۲، کتاب الاقضیه، باب حبس در دین و غیر آن).

(۱۷۱). سنن ترمذی ج ۲/ ۴۳۵، ابواب دیات، باب ۱۹ حدیث ۱۴۳۸.

(۱۷۲). سنن بیهقی ج ۶/ ۵۳، کتاب التفلیس، باب: حبسه اذا اتهم و تخلیته ...

(۱۷۳). و نیز باید توجه داشته باشیم، این روایت که با طرق مختلف نقل شده «مهمل» میباشد یعنی فقط میگوید در «تهمتی» پیامبر اسلامی کسی را زندانی کرده است، لکن نوع آن اتهام و تهمت را مشخص نکرده است.

لذا «اطلاق» و کلیت هم ندارد که بتوان به اطلاق آن تمسک نمود و از این جهت که در منطق نیز گفته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۰

۵- در تراتیب الاداریه آمده است:

«برخی از راویان یاد کرده اند که رسول خدا (ص) در مدینه کسی را به صرف اتهام زندانی فرمود.»

این مطلب را عبد الرزاق و نسائی در مصنفات خود از طریق بهز بن حکیم، از پدر او از پدر بزرگش نقل کرده اند.

ابو داود نیز آن را در کتاب خود به نقل از بهز بن حکیم باین صورت نقل کرده است:

«پیامبر اسلام (ص) گروهی از خویشاوندان مرا در یک اتهام مربوط به خون زندانی کرد ...» «۱۷۴» ۱

در کتاب «المصنّف» نیز از عبد الرزاق با همان سند نقل شده که:

«رسول خدا (ص) مردی را بدلیل متهم بودن او ساعتی از روز زندانی کرده سپس او را آزاد نمود.» «۱۷۵» ۱

۶- در سنن بیهقی با سند ویژه خود از امام باقر (ابو جعفر) (ع) روایت شده:

«علی (ع) فرمود: زندانی کردن تا زمانی بر امام جایز است که قضیه روشن شود، بعد از روشن شدن قضیه، زندانی کردن ستمگری است» «۱۷۶» ۱

۷- در وسائل الشیعه با سند ویژه خود از ابو بصیر از حضرت امام باقر (ابو جعفر) (ع) در ضمن داستان شکایت یک جوان نزد حضرت امیر (ع) که پدرش به همراه دسته ای به قصد مسافرت بیرون رفته و لکن هنگام بازگشت آنان برنگشته بود، و همراهان او به جوان گفته بودند: او مرد و مالی نیز بر جای

- میشود: «المهمله فی حکم الجزئیه- قضیه مهمله در حکم جزئی است و نه در حکم کلی و مطلق»، باید گفت اطلاق ندارد و قدر متیقّن همان مورد و قتل و خون است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۸ درس فقه.).

(۱۷۴). من سنن ابی داود را مورد تتبع قرار دادم لکن این روایت را با این تعبیرات در آن نیافتم. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۸ درس فقه.).

(۱۷۵). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۹۶.

(۱۷۶). سنن بیهقی ج ۶/ ۵۳، کتاب التفلیس، باب: حبسه اذا اتهم و تخلیته ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۱

نگذاشت، چنین روایت کرده است:

«امیر المؤمنین (ع) آن چند نفر همراه مفقود را از همدیگر جدا کرد، و در تنهائی از یک نفرشان درباره شخص مفقود پرسید، او اعتراف کرد که آن شخص مرده است و لکن به کشته شدنش اعتراف نکرد حضرت دستور داد سر او را بپوشانند و ببرند به زندان، سپس شخص دوم را برای بازپرسی دعوت کرد و ...» «۱۷۷» ۱

این حدیث طولانی است و همانند آن را در بحار نیز نقل کرده است. «۱۷۸» ۱

۸- در بحار الأنوار از کتاب «مناقب» در ضمن داستان غلامی که مولای خود را کشته بود و «عمر» میخواست

او را به عنوان مجازات بکشد، لکن آن غلام استدلال میکرد چون او به من تجاوز کرد، من نیز او را کشتم، چنین آمده است:

«علی (ع) به عمر گفت: این غلام را سه روز زندانی کن و هیچ کاری به او نداشته باش تا کاملا سه روز بگذرد و ...» «۱۷۹» ۱.

چنانکه ملاحظه فرمودید، این دو روایت نیز در مورد «اتهام» هستند و اینکه برای تحقیق بیشتر و کشف حقیقت می توان متهمی را زندانی کرد.

۹- «دعائم الاسلام» از علی (ع) گزارش شده که فرموده:

«به صرف اتهام جز در مورد خون و قتل کسی را نمی توان زندانی کرد، و زندانی کردن بعد از کشف حقیقت نیز ستمگری است.» «۱۸۰» ۱

---

(۱۷۷). فی الوسائل بسنده عن ابی بصیر عن ابی جعفر (ع) فی قصه شابّ شکی عند امیر المؤمنین (ع) عن نفر خرجوا بابیه فی السفر، فرجعوا و لم یرجع ابوه و قالوا: مات و ما ترک مالا، ففرقهم امیر المؤمنین و سال واحدا منهم، فادعی موت الرجل و لم یقر بالقتل، فامر (ع) ان یغطی را سه و ینطلق به الی السجن، ثم دعا بآخر للسؤال ...» (وسائل ج ۱۸/ ۲۰۴- ۲۰۵، باب ۲۰، از ابواب کیفیه حکم، حدیث ۱).

(۱۷۸). بحار الانوار ج ۴۰/ ۲۵۹ ببعد، کتاب تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۹۷، حدیث ۳۰.

(۱۷۹). فی البحار، عن المناقب فی قصه غلام قتل مولاه، فامر عمر بقتله، فادعی الغلام ان مولاه اتاه فی ذاته، قال:

«ان علیا (ع) قال لعمر، احبس هذا الغلام، فلا تحدث فیه حدثا حتی تمر ثلاثه ایام» (بحار الانوار ۴۰/ ۲۳۰، کتاب تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۹۷، حدیث ۱۰).

(۱۸۰). فی دعائم الاسلام،

عن علی (ع) أنه قال: «لا حبس فی تهمه الا فی دم، و الحبس بعد معرفه الحق ظلم.»

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۵۳۹، کتاب آداب القضاء، حدیث ۱۹۱۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۲

در مستدرک الوسائل نیز این روایت را از دعائم نقل کرده است. «۱۸۱» ۱

۱۰- در کتاب «المصنّف» عبد الرزاق با سند ویژهٔ او چنین گزارش شده است:

«دو مرد از طایفهٔ بنی غفار آمده و در کنار آب موسوم به ضجنان- که از جمله آبهای مدینه بوده است- اتراق کردند، و این در حالی بود که گروهی از طایفهٔ غطفان نیز در آنجا بودند و شترها و چارپایان شان را نیز به همراه داشتند. سپیده دم دیدند دو رأس از شترها مفقود شده است. غطفانیان آن دو مرد غفاری را متهم کرده و به پیامبر اسلام (ص) شکایت کردند، رسول خدا (ص) یکی از آن دو مرد غفاری را زندانی کرده و به دیگری فرمود: برو بگرد و شترها را پیدا کن بیاور! چندان بطول نیانجامید که آن مرد به همراه آن دو شتر بازگشت. و ...» «۱۸۲» ۱

ظاهر این روایت نیز اینست که به مورد اتهام تعلق دارد، اتهام نیز جنبهٔ مالی دارد، لذا با روایت دعائم الاسلام که اندکی پیش نقل کردیم، تعارض دارند.

مگر اینکه [برای رفع تعارض و جمع میان دو روایت] کسی بگوید در این مورد بخصوص رسول خدا (ص) نسبت به حقیقت قضیه «علم» داشته، و یا برایش علم حاصل شده است، بنابراین حبس مرد غفاری به صرف اتهام نبوده است.

۱۱- در کتاب «الغارات» از امیر المؤمنین (ع) گزارش شده که آن حضرت فرمود:

«من کسی را به

صرف اتهام دستگیر نمی کنم، و بر پایۀ ظن و گمان کسی را به کیفر نمی رسانم، و جز با کسی که در برابر من به مخالفت عملی و

---

(۱۸۱). مستدرک الوسائل، ج ۳/ ۲۶۲، باب ۱۰ از ابواب دعوی قتل حدیث ۱.

(۱۸۲). فی المصنف لعبد الرزاق بسنده، قال: «أقبل رجلان من بنی غفار حتی نزلا منزلا بضجنان من میاه المدینه و عندها ناس من غطفان، عندهم ظهر لهم، فأصبح الغطفانیون قد أضلوا قرینتین من ابلهم، فاتهموا الغفاریین، فأقبلوا بهما الی النبی (ص) و ذکروا له امرهم، فحبس أحد الغفاریین و قال للاخر: اذهب فالتمس فلم یکن الا یسیرا حتی جاء بهما ...»

(المصنف ج ۱۰/ ۲۱۶، باب التهمه، حدیث ۱۸۸۹۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۳

ناصبیگری دست زده و اظهار دشمنی کند، جنگ نمی کنم و ...» «۱۸۳» ۱

این روایت را ابن ابی الحدید و طبری نیز از صاحب الغارات نقل کرده اند. «۱۸۴» ۱

البته باید توجه داشت که ممکن است دربارۀ این روایت گفته شود: این بازگوئی روش شخصی آن حضرت می باشد و بر این دلالت ندارد که دستگیری افراد به صرف اتهام جایز نیست.

۱۲- باز در «الغارات» در ضمن داستان مربوط به طغیان و خروج «خریت بن راشد» از طایفه «بنی ناجیه» بر ضد امیر المؤمنین علی (ع) و اعتراض «عبد الله بن قعین» به آن حضرت که چرا خریت را دستگیر نمی کند تا از او وثیقۀ مناسبی برای تضمین عدم طغیانش بگیرد، چنین آمده است:

«من- عبد الله بن قعین- گفتم: یا امیر المؤمنین چرا او را دستگیر نمی کنی تا یک وثیقۀ مناسبی از او بگیری؟ حضرت جواب داد: اگر ما بخواهیم چنین شیوه ای

داشته باشیم که هر کسی را به صرف اتهام دستگیر کنیم، در آن صورت زندانهای ما از مردم پر خواهد شد. من چنین نمی بینم که هجوم ناگهانی بر مردم و دستگیری و زندانی کردن و کیفررسانی آنان بر من روا باشد، مگر زمانی که مخالفتشان را بگونهٔ عملی آشکار سازند.» «۱۸۵» ۱

ابن ابی الحدید نیز این روایت را از الغارات نقل کرده است. «۱۸۶» ۱

---

(۱۸۳). فی کتاب الغارات، عن امیر المؤمنین (ع) أنه قال: «انی لاـ اخذ علی التهمه، و لاـ أعاقب علی الظن و لاـ أقاتل الا من خالفنی و ناصبنی و أظهر لی العداوه ...»

(الغارات ج ۱/ ۳۷۱).

(۱۸۴). ر. ک: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۳/ ۱۴۸، تاریخ طبری ج ۶/ ۳۴۴۳.

(۱۸۵). فی الغارات ایضا فی قصه خروج الخریت بن راشد من بنی ناجیه علی امیر المؤمنین (ع) و اعتراض عبد اللّه بن قعین علیه بعدم استیثاقه، قال: «فقلت: یا امیر المؤمنین فلم لا تأخذه الان فتستوثق منه؟ فقال: «انا لو فعلنا هذا لکل من نتهمه من الناس ملأنا السجون منهم. و لاـ أرانی یسعنی الوثوب علی الناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتی یظهروا لنا الخلاف. و رواه عنه ابن ابی الحدید.

(الغارات ج ۱/ ۳۳۵).

(۱۸۶). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۳/ ۱۲۹. در این منبع به جای «لکلّ من نتّهمه» «بکل من یتّهم» و بجای «لنا»، «لی» ضبط شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۴

البته باید توجه داشته باشیم که امکان دارد گفته شود: ظاهر این روایت اینست که آن حضرت با توجه به مشکلات سیاسی متهمین را به صرف اتهام دستگیر نمی کرده است

و نه به دلیل وجود اشکال شرعی.

لکن بـا تـوجه به جمله «و لاـ أرانی یسـعنی الوثـوب علی النـاس» من چنین نمی بینم که هجوم ناگهـانی بر مردم و دسـتگیری و زندانی کردن و کیفررسانی آنان بر من روا باشد مگر ...» آن اشـکال مخدوش و مردود می شود، چون ظاهر این جمله اینسـت که این کار از نظر شرعی موسع و روا نیست. البته درکٔ این معنی و قبول آن به اندکی تأمل و دقت نیاز دارد.

۱۳- در تاریخ طبری آورده است:

«ابو مخنف از مجاهد از محل بن خلیفه گزارش کرده که مردی از طایفه بنی سدوس به نام عیزار بن اخنس که دیدگاه خوارج را داشت، به قصـد پیوسـتن به آنـان بیرون رفت. در نزدیکی مـدائن با عـدی بن حاتم به همراه اسود بن قیس مرادی و اسود بن یزیـد مرادی، مواجه گردیـد. عیزار خطـاب به عـدی [که از پیروان امیر المؤمنین (ع) بود] گفت: آیـا از غنیمت جویان معمولی هستید، یا از سـتمگران گناهکار؟ او در پاسخ عیزار گفت: بلکه از غنیمت جویان معمولی هستیم. سپس آن دو مرد مرادی [که از یاران علی (ع) بودنـد] به او گفتند: تو این سـخن را از باب بد ذاتی خودت گفتی، و تو ای عیزار بدان که ما ترا می شناسـیم که از پیروان خوارج هستی، اینکٔ حق نداری از ما جدا شوی تا اینکه ترا به امیر المؤمنین (ع) تحویل دهیم.

طولی نکشـید که علی (ع) در آنجاها پیـدا شـد، مطالب مربوط به عیزار را به آن حضـرت گزارش دادند، و گفتند او دیدگاه و نظریات خوارج را پیروی می کند. حضرت فرمود: ریختن خون او بر ما حلال نیست، و

لکن ما او را زندانی می کنیم. عدی به آن حضرت گفت او را بمن بسپار من ضمانت می کنم که از جانب او به شما ناراحتی نرسد، آن حضرت نیز او را به عدی تحویل داد.» «۱۸۷» ۱

---

(۱۸۷). قال أبو مخنف، عن مجاهد، عن المحل بن خليفه: «أن رجلا منهم من بنی سدوس يقال له العيزار بن الأخنس كان يری رأی الخوارج خرج اليهم، فاستقبل وراء المدائن عدی بن حاتم و معه الأسود بن قيس و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۵

شاید بتوان گفت این روایت که نقل شد، به جواز زندانی کردن در اتهامات سیاسی دلالت میکند، و باید روی آن دقت و تأمل شود.

اینها که نقل گردید آن مقدار روایتهائی است که بدانها دست رسی یافتیم.

بر اساس آنچه که تا اینجا گفته شد، میتوان چنین به نتیجه گیری نهائی پرداخت: مقتضای اصل و قاعده اولی اینست که نمیتوان به صرف اتهام متعرض اشخاص شده و آنان را دستگیر و زندانی نمود، برای اینکه این کار با آزادی فطری اشخاص و سلطنتی که بر خویشتن دارند، مخالفت دارد.

و نیز [مادامی که دلیلی بر مجرم بودن شخص مظنون و متهم اقامه نشده] اصل اینست که او از هر گونه اتهامی بری است، یعنی قاعده اصالت برائت در اینجا جاری است. بنابراین حکم به جواز حبس نیازمند یک دلیل استوار میباشد. از طرفی، روایت معتبر سکونی نیز در خصوص قتل و خون میباشد، و باین مطلب دلالت ندارد که در غیر مورد قتل نیز میتوان کسی را به صرف اتهام زندانی کرد.

روایت «بهز بن حکیم» نیز بر فرض اینکه اعتبار و صدور آن از معصوم را بپذیریم

مربوط به یک قضیه ویژه میباشد و کلیت و اطلاق ندارد که بتوان مورد استفاده قرار داد. و نیز خصوصیت آن قضیه ویژه را ما نمیدانیم.

از طرف دیگر روایت منقول از «دعائم الاسلام» به عدم جواز زندان به صرف اتهام در غیر موارد قتل دلالت صریح دارد و لکن حجیت آن به ثبوت نرسیده است.

روایت مربوط به آن دو مرد غفاری نیز عمومیّت نداشت و فقط به مورد «مال» مربوط میشد.

- الأسود بن یزید المرادیان، فقال له العیزار حین استقبله: أ سالم غانم أم ظالم آثم؟ فقال: عدی: لا، بل سالم غانم. فقال له المرادیان: ما قلت هذا الا لشر فی نفسک، و انک لنعرفک یا عیزار برأی القوم، فلا تفارقنا حتی نذهب الی امیر المؤمنین (ع) فنخبره خبرک، فلم یکن بأوشک أن جاء علی (ع) فأخبراه خبره و قالا: یا امیر المؤمنین انه یری رأی القوم قد عرفناه بذلک، فقال: ما یحل لنا دمه و لکنا نحبسه. فقال عدی بن حاتم: یا امیر المؤمنین، ادفعه الی و أنا أضمن أن لا یأتیک من قبله مکروه، فدفعه الیه.»

(تاریخ طبری ج ۶/ ۳۳۸۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۶

و روایت آخری هم [که از تاریخ طبری نقل کردیم] به فعالیت های سیاسی و یا باصطلاح «بغی» مربوط میشد، و لکن حجیت این دو روایت [یعنی روایت دو مرد غفاری و تاریخ طبری] به ثبوت نرسیده است. در هر صورت باید گفت حکم به حبس کردن اشخاص در غیر صورت مورد قتل مشکل میباشد.

و لکن با اینهمه باز ممکن است بگوئیم: حفظ نظام مسلمین و شیرازه امور آنان، و نیز حفظ حقوق و اموالشان، از نظر شارع

دارای اهمیت فراوان هستند. و از طرفی در بسیاری موارد، تأمین این منظور شارع موقوف بر اینست که افراد مظنون و متهم دستگیر و زندانی شوند، تا برای کشف حقایق در مورد آنان تحقیق و بازپرسی شود.

بنابراین، اگر به عدم جواز زندان در این موارد حکم داده شود، موجب از بین رفتن حقوق و اموال مسلمین و از هم پاشیدن نظام میگردد، بویژه در زمانی که فساد و تبهکاری بر اهل زمانه غلبه داشته باشد.

روی این مطلب باید گفت: ظاهرا در موارد مهمی که عرف به اهمیت آن موارد نظر میدهد بنحوی که احتمال آن هم در نظر عقلاء منجز باشد، زندانی کردن به صرف اتهام جایز میباشد. و نیز باید در مقام عمل بسیار با دقت و احتیاط عمل شود و حتی الامکان آبرو و حیثیت اشخاص صدمه نخورد.

اما به صرف گمان و اتهامات واهی بویژه در امور جزئی و پیش پا افتاده، جایز نیست کسی را دستگیر و زندانی کنند، و روایاتی که به نحوی از حبس در اتهام نهی میکنند، به این موارد قابل حمل میباشد.

اما روایت دعائم الاسلام [که به عدم جواز در غیر مورد قتل دلالت صریح و انحصاری داشت]، اولاـ حجیت آن به ثبوت نرسیده است، ثانیا منحصر کردن جواز زندان به موارد قتل، در آن، جنبه نسبی و اضافی دارد یعنی در مقام مقایسه خون با امور واهی و جزئی است، مانند آن در روایات ما فراوان است. شاید از این نظر که در آن زمان زندانی کردن مردم به صرف گمان و اتهام، آن هم در امور جزئی و کم اهمیت، رایج بوده- چنانکه در زمان ما

اینطور است- لذا در این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۷

حدیث تنفّر و انکار آنها ملحوظ شده است.

در هر صورت اینجا نیز مانند دیگر موارد «تزاحم» است، که مهم ترین را اخذ میکنند. و لکن بعد از این همه بحث و بررسی باید گفت:

دستگیر و زندانی کردن افراد مسلمان در غیر مورد قتل، به صرف اتهام و احتمال بزهکاری، خالی از اشکال نمیباشد. برای اینکه شرع مقدس به حرمت مسلمانان و آبروی آنان ارزش و اهمیت بسیار قائل است، مگر اینکه یک موردی پیدا شود که از نظر اهمیت در حد قتل باشد.

در هر حال این نوع زندان نه از سنخ تعزیرات است و نه از سنخ حدود. ما در بحث نهم از فصل تعزیرات این مسأله را بگونه مفصل بحث کرده ایم و در آنجا سخنان محقق حلی در کتاب شرایع و نیز سخن صاحب جواهر را درباره این مسأله نقل نموده ایم، طالبین می توانند به کتاب قصاص جواهر نیز مراجعه کنند. «۱»

دوم، سوم و چهارم- علماء فاسق، پزشکان بیسواد، دلالهای کلاهبردار:

از جمله کسانی که به لزوم زندانی شدن آنان در روایات ما تصریح شده سه صنف یاد شده هستند که حکم مربوط به همه آنان در یک روایت آمده است:

۱- صاحب وسائل از کتابهای من لا یحضره الفقیه، تهذیب، از احمد بن ابی عبد الله برقی «۱۸۸» ۱، از پدرش، از علی (ع) چنین روایت کرده است:

«علی (ع) فرمود: بر امام واجب است که عالمان فاسق، پزشکان نادان و

---

(۱). ر. ک جواهر الکلام ج ۴۲/ ۲۷۷ (و نیز چاپ دیگر جواهر با تصحیح دیگر صفحه ۲۶۰).

(۱۸۸). منظور از «ابی عبد اللّه برقی» همان «محمد بن خالد برقی» است که از طبقهٔ

شش یا هفت راویان بوده است. هر چند که مرحوم آیه اللّه بروجردی او و پسرش احمد، هر دو را در طبقهٔ هفتم می دانست، یعنی معاصر امام جواد (ع)، و معتقد بود اینان تفاوتی در طبقه روایتی با همدیگر ندارند. در هر صورت روایت مرسله است، چون چه او از طبقه ششم و یا هفتم باشد، با علی (ع) فاصله زیاد دارد، و روایت مرسله می باشد. لکن با این حال در اینجا به روایت مرسلهٔ او شاید بتوان عمل کرد، چون سیرهٔ عقلا و عقل نیز آن را تأیید میکنند، چون وجود این اصناف مضر بر حال جامعه است، لذا باید محدود و زندانی شوند.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۹ درس فقه.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۸

بیسواد، و دلّالها و واسطه های مفلس و کلاهبردار را، زندانی کند.» «۱۸۹» ۱

در متن عربی روایت واژهٔ «أکریاء» جمع کلمهٔ «کری» می باشد که هم به معنای کرایه دهنده و هم بمعنای کرایه گیرنده، هر دو بکار برده می شود. و نیز در معنای این واژه گفته شده که منظور از اکریاء، دلالهای و معامله گرانی هستند که با مردم به نیرنگ عمل می کنند، و به تعهدات خود وفا نمی کنند. «۱۹۰» ۱

بسیار بدیهی است که حکم لزوم زندان به موارد سه گانه یاد شده اختصاص ندارد، بلکه با «الغاء خصوصیت» «۱۹۱» ۱ از روایت یاد شده میتوان گفت همه کسانی که در جامعه دارای شغل و کار مربوط به اجتماع هستند، در صورتی که لیاقت و اهلیت آن کار را نداشته باشند و ادامه کار آنان موجب زیان رسیدن به جامعه گردد، واجب است جلو آنان گرفته شود،

هر چند که از راه زندانی کردن صاحبان آن مشاغل باشد.

در توضیح و تبیین بیشتر این روایت میتوان افزود که: این روایت سه محور کلی دارد، یکی از آنها مربوط بدین و مذهب میشود [- حبس علماء فاسق]،

---

(۱۸۹). عن الفقیه و التهذیب، عن احمد بن ابی عبد اللّه البرقی، عن أبیه، عن علی (ع)، قال: «یجب علی الإمام أن یحبس الفساق من العلماء و الجهال من الأطباء، و المفالیس من الأکریاء.»

(وسائل ج ۱۸/ ۲۲۱، باب ۳۲ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ۳).

(۱۹۰). مفهوم اکریاء به این معنی بسیار کلی و عام است، دلالهای بین المللی فاسد امروزی را نیز که جوامع را به ستوه آورده اند، مانند دلال اسلحه، دلال مواد غذائی و ...، شامل می شود. چنانکه بنگاههای معاملاتی و بنگاههای باصطلاح کارگشائی داخلی با مصادیق مختلفش را شامل می شود. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۴۹ درس فقه. نقل به تلخیص شد.).

(۱۹۱). «الغاء خصوصیت» یعنی از بین بردن خصوصیت، لغو کردن خصوصیت، اصطلاحی است که نوعا فقهاء امامیه آن را به کار می برند. منظور از آن اینست که اگر در یک روایت (مانند روایت مورد بحث ما در متن) مورد «مخصوص» و معینی با ذکر عنوان ویژه آن مطرح شده باشد و لکن سیاق کلام و قرائن موجود نشان دهند که مضمون آن به عنوان مطرح شده ویژه، اختصاص ندارد بلکه آن صرفا از باب ذکر بعض مصادیق است، در این صورت فقیه در مقام استنباط حکم، خصوصیت مورد آن را نادیده میگیرد و به تعبیر بهتر ملغی می کند، و آن حکم را به موارد مشابه و همشأن یعنی مصادیق دیگر نیز سرایت و عمومیت

می دهد و بدین وسیله از مورد مصرحه آن روایت «الغاء خصوصیت» میکند و این در فقه شیعه جایز است و غیر از قیاس باطل است و در ارکان با آن فرق دارد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۵۹

دومی به جان و زندگی آنان مربوط میشود [- حبس پزشک جاهل]، سومی نیز به اموال آنان مربوط میشود.

بنابراین هر کس که کار و شغل او به یکی از این سه رکن اساسی زندگی فرزندان بشر مربوط شود، و او اهلیت این کار را نداشته باشد، بر امام مسلمین واجبست که او را زندانی کند و از ادامه آن شغل بازدارد.

پر واضح است که در این صورت زندان در مرتبه متأخر قرار میگیرد، یعنی ابتدا او را پند و نصیحت داده و موعظه یا تهدید میکنند، اگر این کارها اثر نبخشید، او را به زندان می افکنند.

در این صورت زندان او نیز از نوع «زندان تعزیری» محسوب میشود و اگر زندان در ادب کردن او مؤثر نمی باشد باید نوع زندان او را بدین گونه مشخص کنیم که بگوئیم او را برای دفع شر و زیانش از جامعه و مردم زندانی کرده ایم که در این صورت زندان او نه جنبه تعزیری دارد و نه جنبه حدی [بلکه صرفا برای تأمین مصالح عمومی جامعه زندانی شده است].

پنجم، ششم و هفتم- خورنده بناحق مال یتیم، خائن در امانت:

۱- شیخ طوسی با سند صحیح از زراره از امام باقر (ع) روایت کرده است که آن حضرت فرمود:

«علی (ع) در مورد دین و بدهی جز سه دسته را زندانی نمی کرد: غصب کننده مال دیگران، کسی که مال یتیمی را بناحق بخورد، و کسی که به او امانت سپرده باشند و او آن

را ببرد و در آن خیانت کند، علی (ع) اگر برای این سه دسته مالی می یافت آن را می فروخت، اعم از اینکه خود او حاضر بود یا غایب.» «۱۹۲» ۱

---

(۱۹۲). روی الشیخ بسنده صحیح عن زراره، عن ابی جعفر (ع) قال: «کان علی (ع) لا یحبس فی الدین الا ثلاثه:

الغاصب، و من اکل مال الیتیم ظلما، و من اؤتمن علی امانه فذهب بها، و ان وجد له شیئا باعه، غائبا کان او شاهدا.

(وسائل الشیعه ج ۱۸/ ۱۸۱، باب ۱۱ از ابواب کیفیه الحکم حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۰

[با توجه به اینکه طبق روایات دیگر، موارد جواز زندان در مسأله بدهی و دین باین صورت یاد شده در روایت انحصار ندارد، در توجیه اینکه چرا در این روایت فقط این سه مورد ذکر شده است]، شیخ طوسی چنین فرموده است:

«در این مسأله دو احتمال هست: اول اینکه جز این سه دسته در بدهی کسی را به عنوان کیفر رساندن نمی توان زندانی کرد. دوم اینکه در مورد بدهی جز این سه دسته کسی دیگر را نمیتوان بمدت طولانی زندانی کرد. چون جواز زندانی کردن در مورد بدهی تا آن وقت است که وضع شخص بدهکار معلوم گردد که آیا در عین حال چیزی دارد و پرداخت نمیکند و یا چیزی برای پرداختن ندارد». «۱۹۳» ۱

۲- در روایت مرفوعه عبد الرحمن بن حجاج روایت کرده است: «۱۹۴» ۱

«امیر المؤمنین زندان را جز در سه مورد روا نمی دید: درباره کسی که مال یتیمی را بخورد، یا آن را غصب کند، یا مردی که امانتی را که باو سپرده اند ببرد و در آن

خیانت کند». «۱۹۵» ۱

از این دو روایت دانسته میشود که این سه مورد از میان همه موارد مربوط به دین و بدهی دارای خصوصیت ویژه ای هستند که قابل تردید نمیباشد.

اما اینکه چرا در این دو روایت این سه دسته بگونه انحصاری مورد ذکر قرار

- من در جای دیگر از کتاب وسائل دیدم این حدیث را باین صورت نقل کرده بود: «کان علیّ (ع) یقول ...» یعنی واژه «یقول» را اضافه داشت که در آن صورت از «سخنان علی (ع)» محسوب میشود و به این صورتی که در اینجا نقل کردیم «شیوه عمل» شخص آن حضرت محسوب میشود. من به تهذیب و استبصار نگاه کردم کلمه «یقول» را نداشتند لذا ما همان صورت را در اینجا آوردیم.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۰ درس فقه.).

(۱۹۳). وسائل الشیعه ج ۱۸/ ۱۸۱ باب ۱۱ از ابواب کیفیه الحکم ذیل حدیث ۲.

(۱۹۴). عبد الرحمن بن حجاج از معاصرین امام صادق (ع) بوده است و در این روایت نگفته است که آن را از چه کسانی شنیده است، بدون واسطه و با حذف (- رفع) سند آن را از علی (ع) نقل کرده است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۰ درس فقه.).

(۱۹۵). عبد الرحمن بن الحجاج- رفعه-: ان امیر المؤمنین (ع) کان لا یری الحبس الا فی ثلاث: رجل اکل ما الیتیم، او غصبه، او رجل اوتمن علی امانه فذهب بها».

(وسائل ج ۱۸/ ۵۷۸، باب ۵ از ابواب بقیه الحدود، حدیث ۱).

گرفته اند، باید گفت که این قبیل انحصارها در رابطه با امور غیر مهمّه جنبه نسبی دارند؛ مواردی بوده است

که برای امور بسیار جزئی مزاحم شده و آنان را زندانی می کرده اند و حضرت علی (ع) مخالف این نوع زندانها بوده، از این جهت بالنسبه بآن موارد روی اینها تأکید ورزیده است. وگرنه موارد زندانی نمودن آن حضرت در روایات، بسیار زیاد است، و ما بعدا آنها را یاد خواهیم کرد.

و یا اینکه زندانی کردن در موارد سه گانه یاد شده جنبه کیفررسانی دارد، اما در موارد دیگر [مربوط به دین و بدهی] زندان جنبه کیفری ندارد، بلکه جنبه تحقیقی و استکشافی دارد، چنانکه شیخ طوسی ره نیز آن را یاد کردند.

هشتم و نهم- بدهکار سهل انگار و مدعی ورشکستگی:

اشاره

۱- در صحیح بخاری آمده است:

«چنین یاد می شود که رسول خدا (ص) فرمود: سر پیچی و خودداری کردن بدهکار توانمند از پرداخت بدهی خود، کیفر رسانی و آبروریزی او را حلال می گرداند.

سفیان [یکی از راویان این روایت در تفسیر این حدیث] گفته است: منظور از حلال شدن ریختن آبروی او اینست که طلبکار در ملاء عام به او بگوید چرا بدهی مرا نمی پردازی. منظور از حلال شدن کیفررسانی او نیز، جواز زندانی کردن او می باشد.» «۱۹۶» ۱

۲- در سنن ابو داود با سند ویژۀ خود از عمرو بن شرید، از پدرش، از پیامبر اسلام (ص) گزارش کرده است که آن حضرت فرمود:

---

(۱۹۶). یذکر عن النبی (ص): «لیّ الواجد یحلّ عقوبته و عرضه و ...

(صحیح بخاری ج ۲/ ۵۸، کتاب فی الاستقراض و اداء الدیون ... باب لصاحب الحق مقال).

لازم به توضیح است که شیوۀ عمومی ما در این بحثها بر این است که ابتدا روایات شیعه و سپس روایات منقول از طریق اهل سنت را نقل می کنیم. لکن در این بحث استثنائا از

آن شیوه عدول کرده ایم، به علت اینکه می خواستیم اول احادیث نبوی (ص) مربوط به این موضوع را نقل کنیم که سند آن از طرق اهل سنت می باشد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۰ درس فقه.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۲

«سرپیچی و خودداری کردن بدهکار توانمند از پرداخت بدهی خود، ریختن آبرو و کیفررسانی او را حلال می کند. ابن مبارك [که یکی از رجال سند این حدیث می باشد، در توجیه آن] چنین گفته است: منظور از حلالی ریختن آبروی او، اینست که با او به تندی و خشونت رفتار شود. و منظور از حلیت کیفررسانی نیز جواز زندانی کردن او می باشد.» «۱۹۷» ۱

۳- در کتاب سنن «ابن ماجه» نیز از عمرو بن شرید، از پدرش گزارش نموده که رسول خدا (ص) فرمود:

«سرپیچی و خودداری کردن بدهکار توانمند از پرداخت بدهی خود ریختن آبرو و کیفررسانی او را حلال می کند.

علی طنافسی در توجیه این حدیث گفته است: منظور از حلیت ریختن آبروی او اینست که طلبکار از او شکایت کند، و منظور از جواز کیفررسانی نیز، جواز زندانی کردن او می باشد.» «۱۹۸» ۱

چنانکه ملاحظه فرمودید، در متن روایت منقول از پیامبر (ص) واژهٔ حبس و زندان وجود نداشت و این راویان بودند که کلمهٔ «عقوبت» را بمعنای «زندان»

---

(۱۹۷). عن رسول اللّه (ص) قال: «لیّ الواجد یحل عرضه و عقوبته» و ...

(سنن ابی داود، کتاب الاقضیه، باب فی الحبس والدین و غیره).

(۱۹۸). قال رسول اللّه (ص): «لیّ الواجد یحل عرضه و عقوبته) و ...

(سنن ابن ماجه ج ۲/ ۸۱۱، کتاب الصدقات، باب ۱۸ (باب الحبس فی الدین ...)، حدیث ۲۴۲۷).

نکته مهمی که دربارهٔ

این چنـد خبر و چنـد حـدیث دیگری که انـدکی بعد در متن با همین مضـمون و یا مشابه آن از طریق روات شـیعه نقل خواهد شد، اینست که تقریبا در همهٔ آنها «زندانی کردن» شخص بدهکار و مدیون بعنوان یک «عقوبت و کیفر» مطرح شده است، لذا بـا آن مطلبی که در ذیـل عنوان «پنجم، شـشم و هفتم- غـاصب، خورنـدهٔ بنـاحق مال یتیم و خائن در امانت»، در توجیه و تبیین وجه انحصـار زنـدان به موارد سه گـانه یاد شـده، از شـیخ طوسـی (ره) نقل شـد، در تعارض کامل می باشـد، چون شـیخ (ره) فرمودنـد: «در علت منحصـر نمودن جواز زنـدان به موارد سه گـانه (غـاصب، خورنـدهٔ بنـاحق مـال یتیم و خـائن در امـانت) دو احتمال است، اول اینکه: جز این سه مورد در دیگر موارد مربوط به بـدهی و دین، زنـدان جنبـهٔ عقوبت و کیفررسانی نـدارد. و ...» درحالی که طبق این روایات شیعه و سـنی که می توان گفت تواتر اجمالی دارند، و یا دست کم مسـتفیض هستند، زندانی کردن شـخص بدهکار در مواردی به جز آن سه مورد یاد شده نیز با عنوان «عقوبت و کیفررسانی» تجویز و تصریح شده است. لذا با توجه به این نکته اعتبار آن توجیه سست می شود.

(مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۳

تفسیر کرده انـد، و لکن بایـد قبول کنیم که اطلاق و کلیت کلمـهٔ «عقوبت» و کیفررسانی بـدون هیچ اشـکال، زندان را نیز در برمی گیرد.

در «ملحقات عروه» [مرحوم سید کاظم یزدی ره] در این باره چنین آمده است:

«هرگاه شخصی با اقرار خود دینی را بر ذمه خود بپذیرد و در این رابطه محکوم شود، در صورت داشتن مال بر او واجب

است که آن را بپردازد، و در صورت خودداری کردن، مجبور به پرداخت آن می گردد، اگر بازهم در پرداخت آن سهل انگاری ورزیده و امتناع کرد، جایز است او را به کیفر برسانند، به این صورت که با او به تندی و خشونت سخن بگویند و بر سرش فریاد بکشند [که مثلا- چرا مال مردم را نمی پردازی؟] و با کلماتی از این قبیل: ای فاسق، ای ظالم! به او فحش بدهند. بلکه جایز است حتی او را زندانی کرده و مورد ضرب قرار دهند، البته با رعایت مراتب ملحوظ در امر بمعروف و نهی از منکر، که حتی الامکان به صورت سادهٔ آن عمل کنند، بدلیل اینکه پیامبر اسلام (ص) فرمود: سر پیچی و خودداری کردن بدهکار توانمند از پرداخت بدهی خود، موجب حلیت ریختن آبروی او و کیفررسانی اش می گردد.» «۱۹۹» ۱

۴- در «دعائم الاسلام» از جعفر بن محمد (ع) گزارش شده که آن حضرت فرمود:

«اگر کسی در عین داشتن تمکن و توان از بازپرداخت حق دیگری خودداری ورزد، از طرف دیگر صاحب حق نیز بر بازستانی حق خود پافشاری کند، شخص بدهکار خودداری کننده مورد ضرب قرار می گیرد تا آن حق را بپردازد.

اگر عین طلب شخص طلبکار [مثلا پول نقد] را نداشته باشد و لکن کالاهائی داشته باشد که از نظر قیمت معادل آن باشد [و از طرفی طلبکار عین طلب خود را بخواهد] در این صورت شخص بدهکار کسی را بعنوان کفیل می سپارد، و یا در صورت نداشتن کفیل خودش زندانی می شود، تا آن کالاها فروخته شده و بگونه مورد نظر طلبکار، ادا شود.» «۲۰۰» ۲

---

(۱۹۹). ملحقات العروه الوثقی ج ۳/ ۵۰،

کتاب القضاء، فصل ۳، مسأله ۵.

(۲۰۰). فی دعائم الاسلام، عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال: «من امتنع من دفع الحق و كان موسرا حاضرا عنده ما

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۴

این حدیث در کتاب مستدرک الوسائل نیز نقل شده است. «۲۰۱» ۲

۵- کلینی و شیخ طوسی نیز با سندی قابل اعتماد، از عمار از امام صادق (ع) روایت کرده اند که آن حضرت فرمود:

«هرگاه شخص بدهکاری از پرداختن بدهی طلبکاران خود، سرپیچی می نمود، امیر المؤمنین (ع) او را زندانی می کرد، سپس دستور می داد اموال او را در میان آن طلبکاران به نسبت طلبی که داشتند، تقسیم کنند و اگر [شخص بدهکار] از فروش و تقسیم بین طلبکاران خودداری می نمود خود حضرت این کار را انجام میداد. «۲۰۲» ۲

۶- از شیخ طوسی با سند ویژهٔ او از اصبغ بن نباته از امیر المؤمنین (ع) روایت شده است:

«علی (ع) درباره کودک داوری کرد که او را از اموالش محجور کنند تا به سن بلوغ برسد و عقلش کامل شود. و در مورد بدهی [به تأخیر افتاده نیز] داوری کرد که شخص بدهکار را زندانی کنند [و بازپرسی و تحقیقات بعمل آورند] اگر ورشکستگی و نیازمندی او ثابت شد، آزادش کنند تا برود و تلاش کند تا مالی بدست آورد. و نیز دربارهٔ مردی که [متمکن و دارا است ولی با این حال] از پرداخت بدهی طلبکاران خود امتناع می کند، داوری کرد که او را زندانی کنند، سپس دستور دهند تا خودش اموالش را در میان طلبکاران به نسبت طلب آنان تقسیم کند، و اگر از این کار امتناع نمود آن حضرت خودش [یعنی

حاکم اسلامی] اقدام بفروش و تقسیم بین طلبکاران مینمود. «۲۰۳» ۲

- وجب علیه، فامتنع من ادائه و أبی خصـمه الا أن یدفع الیه حقه، فانّه یضرب حتی یقضیه و ان کان الّذی علیه لا یحضره الا فی عروض فانه یعطیه کفیلا او ... یحبس له ان لم یجد الکفیل الی مقدار ما یبیع و یقضی.»

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۵۴۰، کتاب آداب القضاه، حدیث ۱۹۲۳).

(۲۰۱). ر. ک: مستدرک الوسائل ج ۳/ ۱۹۹، باب ۹ از ابواب کیفیه حکم، حدیث ۱.

(۲۰۲). روی کلینی و الشیخ بسند وثوق به، عن عمار، عن أبی عبد الله (ع)، قال: «کان امیر المؤمنین (ع) یحبس الرجل اذا التوی علی غرمائه ثم یأمر فیقسم ماله بینهم بالحصص، فان أبی باعه فیقسم، یعنی ماله.»

(فروع کافی ۵/ ۱۰۲، کتاب المعیشه، باب: اذا التوی الذی علیه الدین علی غرمائه، حدیث ۱ و نیز چاپ سنگی ج ۱/ ۳۵۶، و نیز وسائل ج ۱۳/ ۱۴۷، باب ۶ از کتاب حجر حدیث ۱).

(۲۰۳). عن الشیخ بسنده، عن الاصبغ بن نباته، عن امیر المؤمنین (ع): «أنه قضی أن یحجر علی الغلام حتی یعقل.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۵

۷- باز شیخ طوسی با سند ویژهٔ خود، از غیاث بن ابراهیم، از جعفر از پدرش (ع) چنین روایت کرده است:

«شیوهٔ علی (ع) بر این بود که در موارد [تأخیر و یا عدم پرداخت] بدهی [بدهکار را] زندانی می کرد، اگر ورشکستگی و نیازمندی او ثابت می شد، آزادش می کرد تا تلاش کند و مالی بدست آورد.» «۲۰۴» ۲

۸- بازهم شیخ طوسی با سند ویژهٔ خود از سکونی، از جعفر از پدرش (ع) چنین روایت کرده است:

«شیوهٔ علی (ع)

بر این بود که در موارد مربوط به [عدم پرداخت] بدهی، شخص بدهکار را زندانی می کرد، آنگاه در وضع او می نگریست اگر مالی داشت آن را به طلبکاران او می پرداخت، و اگر مالی نداشت، خود او را به طلبکاران می سپرد و می فرمود: هر طور خودتان می خواهید با او رفتار کنید، اگر خواستید او را به اجاره دیگری درآورید [و از دست مزد او طلب خود را تحصیل کنید] و اگر خواستید خودتان [در برابر طلب تان] او را به کار بگیرید.» «۲۰۵» ۲

- و قضی فی الدین أنه یحبس صاحبه، فان تبین افلاسه و الحاجه فیخلی سبیله حتی یستفید مالا. و قضی فی الرجل یلتوی علی غرمائه أنه یحبس ثم یؤمر به فیقسم ماله بین غرمائه بالحصص، فان أبی باعه فقسمه بینهم.» (وسائل ج ۱۸/ ۱۸۰، باب ۱۱، از ابواب کیفیه الحکم و احکام الدعوی، حدیث ۱).

(۲۰۴). انّ علیا کان یحبس فی الدّین فان تبیّن له افلاس و حاجه فخلّی سبیله حتی یستفید مالا.

(۲۰۵). عن الشیخ أیضا بسنده، عن السکونی، عن جعفر، عن أبیه (ع): «أن علیا (ع) کان یحبس فی الدین ثم ینظر، فان کان له مال اعطی الغرماء، و ان لم یکن له مال دفعه الی الغرماء فیقول لهم: اصنعوا به ما شئتم: ان شئتم آجروه. و ان شئتم استعملوه.»

(وسائل ج ۱۳/ ۱۴۸، باب ۷ از کتاب حجر حدیث ۱).

مسئله ای که این روایت بر آن دلالت دارد اینست که شخص بدهکاری را که بدهی خود را بعنوان اینکه ندارد، پرداخت نمی کند، همینطوری نمی توان آزاد گذاشت که هر جا خواست برود، بلکه باید در حال او نگریست اگر حرفه و هنری را بلد باشد،

باید تحت نظرش گرفت مطابق توانائی و شأن خود کار کند تا هم خرجی خود را در بیاورد و هم بتدریج بدهی طلبکاران خود را بپردازد. البته فتاوی و اکثر روایات بر خلاف مضمون این روایت است، و متأسفانه فقهاء عظام رضوان اللّه علیهم، در این مسأله بحثها و پیگیریهای علمی لازم را انجام نداده اند، من کتبی مانند مبسوط، مسالك، جواهر و غیره را با این نیت وارسی کردم، ندیدم که آن را بطور مفصل بحث کرده باشند، درحالی که بسیار شایسته بحث است. فقط صاحب وسائل (شیخ حر عاملی) در ذیل این روایت چنین گفته است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۶

۹- در «مستدرك» از کتاب «الغارات» ضمن داستان مربوط به شخصی بنام مصقله بن هبیره شیبانی که [در محل مأموریت خود از جانب علی (ع) به برخی کارهای خارج از نظم و قانون اقدام نموده است] و بعد از آنکه اسیران جنگی بنی ناجیه را خریداری کرده و آزادشان ساخته بود، بهاء مورد نظر برخی از آنان را نیز نپرداخته بود [که با اعتراض علی (ع) دست از کار کشیده] و پنهانی فرار نموده و در شام به دستگاه معاویه پیوست، «۲۰۶» ۲ وقتی که خبر فرار کردن و

- ممکن است این روایت را به آنجا حمل کنیم که شخص بدهکار از کسانی است که عادت دارد خود را برای دیگران اجیر کند و کار یدی انجام بدهد. این توجیه را ما به این خاطر انجام می دهیم که در همین بحث و جلوتر معلوم گردیده است که واجب است به شخصی که مدیون است ولی ناتوان از پرداخت می باشد، آسان گرفته شود.

و این مطلب را برخی از علماء ما ذکر کرده اند.» (وسائل ج ۱۳/ ۱۴۸) لذا باید گفت: اگر پرداخت بدهی موقوف بر این نوع کار کردن آن بدهکار باشد، و این کار خلاف شأن او نباشد و از توانش نیز بیرون نباشد، واجبست که آن را بپذیرد. بویژه اینکه مقتضای قاعده نیز اینست که او قبول کند، چون اداء دین و پرداخت بدهی واجب است، و در اینجا تحقق آن واجب موقوف بر کار کردن بدهکار می باشد، لذا از باب وجوب مقدمه واجب، قبول کار برای بدهکار واجب می شود. [البته صاحب جواهر تعرضی به مسأله دارد که بعدا در متن کتاب خواهد آمد].

البته این عنوان شایسته آنست که توسط فقهاء مطرح شده و مورد بحث تفصیلی قرار بگیرد که تا کنون نشده است.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۰ درس فقه.).

(۲۰۶). مصقله بن هبیره والی «اردشیرخرّه» و نماینده امیر المؤمنین علی (ع) در آن منطقه بوده، که به خاطر برخی از کارهای شاذ خود از طرف آن حضرت مورد سؤال قرار گرفت، و او بجای اینکه مردانه به سؤالات آن حضرت پاسخ بدهد و در صورت اشتباه طلب عفو کند، فرار کرده و به معاویه پیوست، و روایت متن که مفصل می باشد و فقط قسمت مورد نیاز از آن که دلالت بر مسأله «زندان مفلس» دارد نقل گردید، در این رابطه می باشد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۰ درس فقه.).

توضیحی دربارۀ «اردشیرخرّه»:

طبق مدارک و متون جغرافیائی قدیم، این اصطلاح نام یک منطقه بسیار وسیعی است که بنا به معرفی برخی از جغرافی دانان مسلمان قدیم شامل همۀ مناطق فارس، قسمتهای عمده ای از جنوب ایران، خوزستان، و

قسمتهای مرکزی ایران تا منطقه نائین می گردیده. و در عین حال نام شهری بزرگ در منطقه فارس بود که اهمیت آن از شیراز نیز بیشتر بوده است، و والی آن شهر، والی همهٔ مناطق یاد شده بوده است. یاقوت حموی جغرافی دان مسلمان قرن ۶- ۷ هجرت در معرفی آن سخن بلندی دارد که فشرده آن را نقل می کنیم:

«اردشیر خره با فتحهٔ الف، سکون راء، فتحهٔ دال، کسرهٔ شین، سکون یاء و راء بعد از آن، ضمه خاء

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۷

پیوستن او به دستگاه معاویه به گوش علی (ع) رسید، چنین فرمود:

«به مصقله چه شده است؟! خدا او را دچار مصیبت و اندوه گرداند! او به گونهٔ سروران و صاحب اختیاران عمل کرد و لکن همسان بردگان فرار نمود، همانند گناه پیشگان خیانت ورزید! اگر او در جای خود می ماند و فرار نمی کرد، [ما بگونهٔ عادلانه و منطقی با او سخن گفته و پرس وجو می کردیم] اگر از پاسخ دادن ناتوان می ماند، حد اکثر کاری که با او انجام می دادیم این بود که [بطور موقت] زندانی اش می کردیم [تا دربارهٔ دارائی اش تحقیق کنیم] اگر چیزی از او بدست می آمد، ضبط می کردیم، و اگر از او مالی بدست نمی آوردیم، او را به حال خود وامی گذاشتیم. [حضرت این سخنان را فرمود] و سپس به سوی منزل او [در کوفه؟] حرکت کرده و آن را ویران ساخت.» «۲۰۷» ۲

- (نقطه دار) و فتحهٔ راء بعد از آن و نیز تشدید این راء و هاء ساکن بعد از آن: یک نام مرکب می باشد به معنای: ارزنده و شایسته اردشیر، و اردشیر نام پادشاهی بزرگ بوده است، از بهترین شهرها

و نواحی فارس می باشد. فارس به جز آن نیز شهرهائی مانند شیراز، خبر، میمند، صیمکان، برجان، خوار، سیراف، کام فیروز [- فیروزآباد فعلی]، کازرون و غیره دارد. و ...

بشّاری گفته است: اردشیر خره را نمرود بن کنعان آباد کرده و ...، منطقه ای گرم اما پرمیوه است. مرکز این ناحیه سیراف است، از جمله شهرهایش جور، میمند، نائین، صیمکان، خوزستان، خبر، قندجان، کران، شمیران و ... می باشد. اصطخری گفته است: اردشیرخرّه در بزرگی همچون اصطخر می باشد، و ناحیهٔ اردشیر خره دارای شهرهای همچون شیراز و سیراف می باشد. اردشیر خره مرکز حکومت پادشاه اردشیر بوده است. هر چند که اکنون شیراز مرکز منطقه فارس است و دیوانها، دفاتر و ادارات در آن قرار دارند، و دار الاماره است، لکن شیراز شهری جدید است و بعد از اسلام بنا نهاده شده است.

معجم البلدان ج ۱/ ۱۴۶، چاپ بیروت ۱۳۹۷ ه ق .. (مقرر).

(۲۰۷). فی المستدرک، عن کتاب الغارات- فی قصه مصقله بن هبیره الشیبانی بعد ما اشتری أساری بنی ناجیه و أعتقهم و لم یدفع بعض أثمانهم ثم فر و لحق بمعاویه- قال: فبلغ ذلک علیا (ع) فقال: «ماله؟! ترّحه اللّه، فعل فعل السید و فر فرار العبد و خان خیانه الفاجر. أما انه لو أقام فعجز ما زدنا علی حبسه، فان وجدنا له شیئا اخذناه، و ان لم نقدر له علی مال ترکناه، ثم سار الی داره فهدّمها».

(مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۰۷، باب ۲۴ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ۶، الغارات ج ۱/ ۳۶۵- ۳۶۶).

حضرت استاد دامت برکاته، در حین تدریس، این حدیث را شمارهٔ ۱۰ از این مجموعه احادیث قرار دادند، و در ذیل شماره ۹

حدیث ذیل را از مسند زید بن علی (ع) نقل کردند که از کتاب حذف شده است و بدین وسیله استدراک می شود:

و فی مسند زید کتاب الشهادات/ ۳۶۵: عن أبیه، عن جده، عن علی (ع)، قال: «أنه (ع) کان یبیع متاع المفلس اذا التوی فی غرمائه، و اذا أبی أن یقضی دیونه.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۸

در متن عربی حدیث واژۀ «ترح» به معنای «ضد شادمانی (- اندوه) می باشد، لکن در مستدرک الوسائل آن را با طاء بصورت: «طرحه اللّه» ضبط کرده است.

۱۰- در کتاب «الغارات» آورده است:

«علی (ع) منذر بن جارود را به فرمانروائی ناحیۀ فارس گماشت، او مقداری از اموال خراجی (- مالیاتهای ارضی) را به تصرف شخصی خود درآورد که مقدار آن چهار صد هزار درهم بود، و حضرت او را زندانی نمود ولی شخصی بنام صعصعه شفاعت نمود و حضرت نیز او را آزاد فرمود.» «۲۰۸» ۲

۱۱- باز در الغارات روایت کرده است:

«علی (ع) یزید بن حجّیه را به فرمانروائی ری و دستبی [بر وزن انزلی] گماشت، او در مقدار خراج کسر آورد و مالی را بطور پنهانی برای خود برداشت، در نتیجه علی (ع) نیز او را زندانی کرد.» «۲۰۹» ۲

احتمالا- اگر وارسی و تتبع بیشتری صورت بگیرد به نمونه های بیشتری از این قبیل روایتها می توان دست یافت. و ادغام کردن این روایت در آن روایت پیشین

- یعنی زید شهید از پدرش امام زین العابدین (ع)، از جدش امام حسین (ع) روایت کرده است: «شیوۀ علی (ع) بر این بود که کالاهای شخص مفلس (ورشکسته) را هرگاه که از پرداخت بدهی های طلبکاران خود امتناع می کرد،

می فروخت.»

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۰ درس فقه.).

(۲۰۸). «کـان علی (ع) ولّی المنـذر بن الجـارود فارسا فاحتاز مالاً من الخراج، قال: کان المال أربعمائه ألف درهم، فحبسه علی (ع) فشفع فیه صعصعه بن صوحان الی علی (ع) و قام بأمره و خلسه» (الغارات ج ۲/ ۵۲۵).

(۲۰۹). و فیه أیضا: «کان یزید بن حجّیه قد استعمله علی (ع) علی الری و دستبی، فکسر الخراج و احتجن المال لنفسه، فحبسه علی (ع). (الغارات ج ۲/ ۵۲۵).

واژهٔ «دستبی» که در متن حدیث آمده، طبق گفته یاقوت حموی، معرب کلمهٔ فارسی «دشت پی» می باشد که به قالب زبان عربی در آمده و تبدیل به «دستبی» شده است.

«دستبی» نام منطقهٔ گسترده ای واقع در میان سه شهر همدان، قزوین و ری بوده است، و از نظر تابعیت شهری بدو منطقه جداگانهٔ به نامهای «دستبی ری» و «دستبی همدان» تقسیم شده بود، که بعدها با تلاش و سعایت شخصی به نام «حنظله بن خالد تمیمی» که ساکن قزوین بوده هر دو منطقه یکی شده و تابع قزوین گردید.

ر. ک: معجم البلدان ج ۲/ ۴۵۴ و ۴۷۵ و ۴۷۶. چاپ سابق الذکر، ذیل واژه های دنباوند و دستبی.

(مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۶۹

که مربوط به زندانی کردن خائن در امانت بود، امکان پذیر و معقول است، چون به هر حال بیت المال نیز امانتی است در اختیار فرمانروایان.

۱۲- در «دعائم الاسلام» از علی (ع) گزارش شده که آن حضرت فرمود:

«شخص تنگدست و غیر متمکن را [به استناد عدم پرداخت بدهی] نمی توان زندانی کرد، چون خداوند متعال فرموده است: اگر کسی تنگدست بوده تا زمان گشایش مهلت داده شود. بنابراین اگر او (شخص

تنگدست) بتواند نداری و فقر خود را ثابت کند، زندانی بر او وجود ندارد.» «۲۱۰» ۲

این روایت را در مستدرک نیز نقل کرده است. «۲۱۱» ۲

در اینجا لازم است به دو مسأله فقهی در رابطه با روایات یاد شده، اشاره کنیم، و بحث تفصیلی آنها را نیز به کتابهای گستردهٔ فقهی حوالت بدهیم:

مسألهٔ اول: [آیا حاکم می تواند اموال ورشکسته را بفروشد؟]:

شیخ طوسی در کتاب خلاف (مسأله دهم از کتاب تفلیس) فرموده است:

«برای حاکم و قاضی جایز است اینکه اموال شخص ورشکسته را بفروشد و در میان طلبکاران او تقسیم کند. شافعی نیز همین فتوا را داده است. و لکن ابو حنیفه گفته است: حاکم و قاضی شخصا نمی تواند اموال او را بفروش برساند، بلکه باید او را مجبور کند تا خود او اموالش را بفروشد، اگر شخص ورشکسته از دستور قاضی اطاعت کرده و اموال را بفروش رساند که مقصود حاصل است، و اگر از انجام این کار خودداری کرد، قاضی او را زندانی می کند تا وقتی که حاضر به فروش آن اموال گردد، و خود حاکم و قاضی نباید بدون اختیار دادن شخص ورشکسته اقدام به فروش آن بکند. دلیل بر قول خودمان اجماع طائفه شیعه و روایات آنان می باشد، که برخی از آنها را در

---

(۲۱۰). فی دعائم الاسلام، عن علی (ع) أنه قال: «لا حبس علی معسر، قال اللّه- عز و جل-: وَ إِنْ کانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلیٰ مَیْسَرَةٍ. فالمعسر اذا اثبت عدمه لم یکن علیه حبس.» و رواه عنه فی المستدرک.

دعائم الاسلام ج ۲/ ۷۱، کتاب البیوع، فصل ۱۷، حدیث ۱۹۷.

(۲۱۱). مستدرک الوسائل ج ۲/ ۴۹۶، باب ۶ از کتاب حجر حدیث ۲. این کتاب

بجای واژهٔ «معسر» کلمهٔ «مفلس» را ضبط کرده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۰

گذشته نقل کردیم. و نیز [از طریق اهل سنت] کعب بن مالك روایت کرده است که: پیامبر اسلام (ص) حکم به ورشکستگی و محجوریت معاذ فرموده و اموال او را برای پرداخت دیونش به فروش رسانید.

مقتضای این روایت اینست که آن حضرت بدون کسب اختیار از معاذ این کار را کرده است.» «۲۱۲» ۲

در برخی از آن روایاتی که قبلا نقل کردیم، آمده بود که امیر المؤمنین (ع) دستور می داد شخص ورشکسته اموال خود را در میان طلبکارانش تقسیم کند، و اگر او این را نمی پذیرفت، در آن صورت خود حضرت آن اموال را بفروش رسانیده [و پولش] را در میان آنان تقسیم می کرد.

ظاهر این روایت اینست که به فروش رسانیدن اموال در درجه اول از آن شخص بدهکار می باشد، و در صورتی که او از این کار خودداری ورزد، شخص امام این کار را انجام می دهد. [یعنی اموال بدهکار را به فروش رسانیده و در میان طلبکاران تقسیم می کند.] پذیرفتن این قول به احتیاط نزدیکتر است. [یعنی بر خلاف نظر شیخ طوسی که به فروش رسانیدن را از همان اول حق امام و قاضی می داند، و بر خلاف نظر ابو حنیفه که حق به فروش رسانیدن را بطور کلی از امام و قاضی سلب کرده است، ما معتقد به تفصیل در مسأله باشیم و فقط در صورت امتناع مدیون آن را از آن امام و قاضی بدانیم.]

مگر اینکه طلبکاران نسبت به خود شخص بدهکار اظهار بی اعتمادی کنند و رضایت ندهند که خود او اموال را به فروش برساند،

که در این صورت حاکم و قاضی شخص بدهکار را بطور کامل در اموالش ممنوع التصرف و محجور اعلام می کنند، که حتی برای پرداخت بدهی هایش نیز حق نداشته باشد اموال خود را بفروشد.

مسأله دوم: [آیا بدهکار تنگدست را می توان مجبور به کار کردن نمود؟]:

باز شیخ طوسی در خلاف [مسأله پانزدهم از کتاب تفلیس] چنین فرموده

---

(۲۱۲). الخلاف ج ۲/ ۱۱۵.

است:

«هرگاه شخص بدهکاری ورشکسته شود، و اموال موجود او نیز به اندازه ای نباشد که بتواند با آن همهٔ بدهی هایش را پرداخت کند، در این صورت [آیا می توان خود را به عنوان مزد بگیر و اجیر به کار کردن واداشت، یا نه؟ جواب این ستکه] نمی توان او را اجیر قرار داد تا از این راه کسب کرده و بدهی طلبکاران خود را بپردازد.

ابو حنیفه، شافعی، مالك و بیشترین فقهاء [اهل سنت] نیز به همین سخن رأی داده اند. لکن احمد [حنبل]، اسحاق، عمر بن عبد العزیز، عبید الله بن حسن عنبری و سوار بن عبد الله قاضی گفته اند، او را به اجیری داده و دستمزدش را گرفته و در میان طلبکارانش تقسیم می کنند.

دلیل ما [یعنی دلیل شیخ طوسی بر اثبات نظر خود] اینست که اصل بر برائت ذمهٔ آن شخص بدهکار است، و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که به وجوب اجیر شدن و کسب کردن او دلالت داشته باشد. از طرف دیگر آیهٔ شریفه می فرماید: «وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ- یعنی اگر شخص بدهکار دچار تنگدستی گردید بر او سخت نگیرید بر او آسان بگیرید تا گشایشی حاصل شود- در این آیه به کار کردن فرمان داده نشده است.» «۲۱۳» ۲

دربارهٔ سخنان شیخ طوسی (ره) باید

توجه داشته باشیم که اینجا محل بکار بستن اصل برائت نمی باشد، برای اینکه پرداخت طلب دیگران در صورت امکان واجب است. از اینرو، اگر بجای آوردن این واجب موقوف بر این باشد که شخص بدهکار با اجیر شدن به دیگران و یا کار کردن برای خود طلبکاران را بپذیرد و این نوع کار نیز خارج از توان او نباشد و برایش عادی محسوب شود و نه خلاف شأن، در این صورت قواعد چنین اقتضا می کنند که پذیرفتن این کار بر او واجب باشد، چون این هم یکی از راههای بدست آوردن مال می باشد. شاید از آن روایاتی که می گوید: [بدهکاری که بدهی خود را پرداخت نکند به منظور تحقیق در حال او

---

(۲۱۳). الخلاف ج ۲/ ۱۱۶.

زندانی اش می کنند] «اگر مالی نداشت آزادش می کنند تا برود و مالی بدست آورد.» مقصودی جز این نباشد که او را فقط از زندان آزاد کنند [اما کاملا به حال خود رها نکنند]، لذا این روایات نیز با اجیری و به کار گرفته شدن او منافات ندارد.

از طرف دیگر توانائی داشتن بر کسب و تحصیل مال از طریق اشتغال به کاری که از نظر عرف خارج از شأن و مقام و توان او نباشد، خود نوعی «میسره» و گشایش به شمار می آید. به همین دلیل است که چنین کسی از مستحقین زکات نیست و زکات بر او حرام می باشد. بنابراین، اجیر دادن و یا بکار گماشتن او خلاف مضمون آیۀ شریفه نیست.

از طرف دیگر، روایت معتبر سکونی [که پیشتر نقل کردیم] دلالت بر این داشت که طلبکاران می توانند شخص بدهکار را خود به

کار گماشته و یا به دیگری اجیر بدهند. بر پایهٔ آنچه که گفتیم معلوم می گردد، این فرمایش شیخ طوسی که: «بر جواز اجیر دادن و یا به کار گماشتن بدهکار دلیل نداریم»، درست نمی باشد.

[شیخ حر عاملی نیز] در وسائل الشیعه، بعد از درج روایت یادشدهٔ سکونی، چنین گفته است:

«امکان دارد این روایت را به آنجا حمل کنیم که شخص بدهکار عادتش بر این است که اجیر دیگران شده و دستمزدی کار کند، و کار یدی عادت او باشد، دلیل این توجیه نیز روایاتی است که در اینجا و در مبحث دین و جاهای دیگر آورده ایم که مجموعا دلالت بر این دارند که مهلت دادن به تنگدست و آسان گرفتن بر او واجب است. این مطلب را برخی از علماء ما یاد کرده اند.» «(۲۱۴)» ۲

---

(۲۱۴). وسائل الشیعه ج ۱۳/ ۱۴۸، باب ۷ از کتاب حجر، ذیل بحث ۳.

ظاهر حدیث اینست که این حکم یعنی «جواز به اجیری دادن و یا بکار گماشتن بدهکار تنگدست» منحصر به کسی نیست که «عادت به کار یدی» داشته باشد، بلکه نسبت به صاحبان همهٔ حرفه ها و فنون مختلف عمومیت دارد. صاحب هر شغلی می تواند در محدودهٔ آن شغل و حرفه اجیر دیگری شود و از آن طریق پولی برای پرداخت بدهی های خود بدست آورد، لذا این توجیه صاحب وسائل الشیعه موجه به نظر نمی رسد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۳

ظاهر سخن صاحب وسائل مشعر بر اینست که او نیز میان آن کسی که به یک کاری عادت داشته باشد و انجام آن برایش مشقت بار نباشد، و غیر آن، تفاوت و تفصیل قائل شده است.

در کتاب «دروس»

شهید اول نیز در این زمینه چنین آمده است:

«بنابر یکی از دو رأی که استوارتر می باشد، کسب و کار کردن به منظور پرداخت بدهی ها واجب است، البته آن کار باید در شأن و شایستۀ شخص بدهکار باشد، این کار واجب است هر چند که مستلزم این باشد که بدهکار برای این مقصود خود را اجیر دیگری گرداند. روایتی از علی (ع) نقل شده که بر این مطلب دلالت دارد. (ان شئتم فآجروه و ان شئتم استعملوه).» «۲۱۵» ۲

در متن «لمعه» نیز چنین فرموده است:

«از علی (ع) روایت شده: «اگر خواستید آن شخص بدهکار را برای شخص دیگری اجیر قرار دهید، و اگر خواستید خودتان او را به کار بگمارید.»

این روایت به وجوب کار کردن برای پرداخت بدهی دلالت دارد. [از فقهاء شیعه] ابن حمزه و علامه حلی این رأی را انتخاب کرده اند، و لکن شیخ طوسی و ابن ادریس خلاف آن را برگزیده اند. بنظر من نیز اوّلی به حقیقت نزدیکتر است.» «۲۱۶» ۲

شهید ثانی نیز در ذیل سخن یاد شده شهید اول در «شرح لمعه» چنین افزوده است:

« [سخن شهید اول و علامه و ابن حمزه به این دلیل به حقیقت نزدیکتر است] که پرداخت بدهی در صورت مطالبه کردن طلبکار و قدرت بدهکار واجب است، و شخص قادر به کسب و کار نیز از نظر پرداخت بدهی توانمند بشمار می آید، و به همین دلیل است که گرفتن زکات بر او حرام است، لذا چنین کسی خود بخود از مضمون آیۀ شریفه خارج می باشد.» «۲۱۷» ۲

---

(۲۱۵). الدروس/ ۳۷۳.

(۲۱۶). شرح لمعه (الروضه البهیه) ج ۴/ ۴۰- ۴۱، چاپ دیگر آن ج ۱/

۴۰۴، کتاب الدین.

(۲۱۷). منظور آیه ۲۸۰ سورهٔ بقره: «... فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» می باشد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۴

نتیجه اینکه: کار کردن در حدی که از نظر عرف و عادت مطابق شأن او باشد، واجب می باشد، هر چند که از راه اجیر قرار دادن خود برای دیگران باشد، روایت یاد شده نیز به همین معنی قابل حمل می باشد. (همان روایت منقول از حضرت علی (ع)).» «۲۱۸» ۲

در هر صورت، استوارترین سخن در این مسأله اینست که رأی به تفصیل داده و میان کسی که قادر به کار کردن می باشد، با غیر آن تفاوت قائل شویم، [و بگوئیم بر کسی که قادر به کسب و کار موافق با منزلت خود می باشد واجبست کار کند و بدهی های خود را بپردازد، اما کسی که توان کار کردن و یا کار مناسب شأن خود را ندارد، بر او واجب نیست]. صاحب جواهر الکلام نیز به هنگام شرح و بحث دربارهٔ این سخن محقق که گفته: «وادار کردن بدهکار تنگدست به کار کردن و نیز به اجیر دادن او جایز نیست.» به این مسأله پرداخته و درباره اش سخن گفته است، که باید بدانجا مراجعه شود. «۲۱۹» ۲

بیهقی نیز [از علماء اهل سنت] در کتاب «سنن» خود در دو باب جداگانه روایات مربوط به این مسأله را آورده است. در آنجا از ابو سعید خدری روایت شده:

«پیامبر اسلام (ص) [کار] شخص آزادی را به خاطر پرداخت بدهی او، فروخت.» «۲۲۰» ۲

باز در همانجا روایت دیگری از پیر مردی بنام «سرق- دزدی!» در توجیه اینکه چرا نامش «سرق» می باشد، آمده است که پیامبر مرا با این نام

مورد خطاب قرار داد، و من هم بعدا آن را عوض نکردم، او می گوید:

«من به مدینه رفته و به مردم گفتم: من اموالی دارم که بزودی وارد شهر خواهد

---

(۲۱۸). شرح لمعه جلد و صفحات یاد شده.

(۲۱۹). جواهر الکلام ج ۲۵/ ۳۲۴- ۳۲۵.

(۲۲۰). «ان النبی (ص) باع حرا افلس فی دینه.»

سنن بیهقی ج ۶/ ۴۹، کتاب التفلیس، باب لا یؤجر الحرّ فی دین علیه ... و باب ما جاء فی بیع الحرّ المفلس فی دینه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۵

شد، و بر این اساس با آنان دست به معامله زده و اموالی را گرفته و به باد دادم، آنان مرا گرفته و به نزد پیامبر (ص) بردند. رسول خدا (ص) به من فرمود: تو که همان دزد (- سرق) هستی، آنگاه [کار] مرا به چهار عدد شتر فروخت.» «۲۲۱» ۲

این مطلب پنهان نیست که این دو روایت در صورت اعتبار داشتن، با مضمون روایت سکونی [که قبلا یاد شد] موافقت دارد، چون مقصود از واژهٔ «بیع» و «فروختن» [که در فارسی به فروختن کار ترجمه شد]، اجیر قرار دادن شخص و فروختن کار اوست و نه خود او. «۲۲۲» ۲

دهم- شوهر دارائی که از پرداخت خرجی همسرش خودداری کند:

۱- در «مستدرک» از کتاب «جعفریات» با سند ویژهٔ او از جعفر بن محمد، از پدرش از جدش از علی (ع) چنین گزارش کرده است:

«زنی از همسرش به علی (ع) شکایت کرد که شوهرش به منظور زیان رسانیدن به او خرجی اش را نمی پردازد، آن حضرت دستور داد آن مرد را زندانی کنند، او گفت همسرم را نیز به همراه من زندانی کن!

حضرت فرمود: این حق تست، به زن دستور داد: با

او همراه شو!» «(۲۲۳)» ۲

---

(۲۲۱). سنن بیهقی جلد و صفحات قبل.

(۲۲۲). چنانکه در اوایل کتاب بیع مکاسب مرحوم شیخ انصاری نیز هست دو کلمهٔ «اجاره» و «بیع» گاهی به جای همدیگر و بمعنای یکدیگر بکار می روند، یعنی گفته می شود اجاره و از آن بیع (- فروختن) قصد می شود، و گفته می شود «بیع- فروختن» و از آن معنای «اجاره» قصد می شود. و این دو روایتی که از سنن بیهقی در متن کتاب نقل کردیم از آن موارد هستند. یعنی کلمه بیع در آنها به معنای اجاره و فروختن منفعت و کار است، و نه فروختن عین و شخص. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۱ درس فقه.).

(۲۲۳). فی المستدرک، عن الجعفریات بسنده، عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن جده، عن علی (ع): «ان امرأه استعدت علیا (ع) علی زوجها، فأمر علی (ع) بحبسه و ذلک الزوج لا ینفق علیها اضرارا- فقال الزوج احبسها معی. فقال علی (ع) لک ذلک، انطلقی معه.»

(مستدرک الوسائل ج ۲/ ۴۹۷، باب ۶ از کتاب حجر، حدیث ۳).

تنگدست نبودن و دارا بودن شوهر در این حدیث از جملهٔ «اضرارا بها- به منظور زیان رسانیدن به او» فهمیده می شود. یعنی علت عدم پرداخت نفقه و خرجی تنگدستی مرد نبوده، بلکه «سوء قصد» برای ضرررسانی به حقوق زن خود بوده است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۶

۲- در جعفریات با همان سند یاد شده از علی (ع) روایت شد که آن حضرت فرمود:

«در صورتی که مرد خرجی همسرش را نپردازد، باید او را به انجام این کار مجبور کنند، در صورت عدم فرمانبرداری زندانی اش کنند.» «(۲۲۴)» ۲

۳- صاحب وسائل

الشیعه با سند ویژهٔ خود از سکونی، از جعفر، از پدرش، از علی (ع) چنین روایت کرده است:

«زنی از همسرش به علی (ع) شکایت کرد که او خرجی مرا نمی پردازد، از زندانی کردن شوهر او، خودداری کرده و فرمود: هر سختی و تنگدستی با گشایش بعدی همراه است.» «۲۲۵» ۲

۴- در کتاب «جعفریّات» با سند یادشدهٔ پیشین از علی (ع) روایت کرده:

«زنی از همسرش به علی (ع) شکایت کرد که او خرجی مرا نمی پردازد، و این در حالی بود که شوهر آن زن تنگدست و بی چیز بود، علی (ع) از اینکه او را در نخستین بار ارتکاب این کار زندانی کند، خودداری نموده، و فرموده: هر سختی و تنگدستی با گشایش بعدی همراه است.» «۲۲۶» ۲

۵- روایت دیگری در «مسند زید» وجود دارد که دلالت میکند بر اینکه مرد را در صورت نپرداختن خرجی همسرش، باید زندانی کرد.

---

(۲۲۴). فی الجعفریات بهذا السند، عن علی (ع)، قال: «یجبر الرجل علی النفقه علی امرأته فان لم یفعل حبس.» (جعفریات- نسخه مطبوع به ضمیمهٔ قرب الاسناد-/ ۱۰۹).

(۲۲۵). فی الوسائل بسنده، عن السکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن علی (ع): «انّ امرأه استعدت علی زوجها أنه لا ینفق علیها و کان زوجها معسرا، فأبی أن یحبسه و قال: ان مع العسر یسرا.» (وسائل ج ۱۳/ ۱۴۸، باب ۷ از کتاب حجر، حدیث ۲).

این دو حدیث بطور غیر مستقیم و باصطلاح «مفهوما» به مطلب مورد نظر ما دلالت دارد و نه بطور مستقیم، یعنی مفهوم اینکه در صورت تنگدست بودن شوهر، او را زندانی نمیکنند، اینست که در صورت تنگدست نبودن اگر نفقه را نپردازد باید او را

زندانی کنند. و لذا علی رغم اینکه این از دو حدیث قبل جعفریات معتبرتر است، آن را بعد از آنها قرار دادیم.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۱ درس فقه.).

(۲۲۶). فی الجعفریات بالسند الذی مر، عن علی (ع): «ان امرأه استعدت علی زوجها و کان زوجها معسرا، فابی ان یحبسه اول مره و قال: ان مع العسر یسرا. (جعفریات- مطبوع به ضمیمه قرب الاسناد-/ ۱۰۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۷

(ما این روایت را چند صفحه بعد، در ذیل دسته دوازدهم از این روایات، بطور کامل ذکر خواهیم کرد.) «۲۲۷» ۲

یازدهم: زندانی کردن کفیل تا هنگام حاضر کردن شخص و یا وجه مورد کفالت:

۱- کلینی با سندی قابل اعتماد، از عمار، از امام صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود:

«مردی را نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که نفس یک مردی را کفالت کرده بود [و نه مال مربوط به او را]، آن حضرت او را زندانی کرده و خطاب به او فرمود:

رفیقت را پیدا کن بیاور!» «۲۲۸» ۲

۲- شیخ صدوق با سند ویژه خود، از اصبغ بن نباته گزارش نموده که او گفت:

«امیر المؤمنین (ع) مردی را که نفس مرد دیگری را کفالت کرده بود زندانی کرده و به او فرمود: رفیقت را پیدا کن و بیاور.» «۲۲۹» ۲

۳- شیخ طوسی با سند ویژه خود از اسحاق بن عمار، از جعفر، از پدرش روایت نموده است:

«مردی را نزد علی (ع) آوردند که نفس مرد دیگری را کفالت کرده بود، حضرت امیر (ع) او را در ارتباط با شخص مورد کفالت دستگیر نموده و فرمود او را زندانی کنند، تا رفیقش را بیاورد. (در متن روایت آمده فاخذ بالمکفول که ظاهر ان این است

که مکفول بازداشت شد ولی مراد بازداشت کفیل بخاطر

---

(۲۲۷). ر. ک: مسند زید/ ۴۹۳، کتاب الشهادات، باب القضاء.

(۲۲۸). عن الکلینی بسند موثوق به، عن عمار، عن ابی عبد اللّه (ع) قال: «اتی امیر المؤمنین (ع) برجل قد تکفل بنفس رجل، فحبسه و قال: اطلب صاحبک».

(وسائل ج ۱۳/ ۱۵۶، باب ۹ از کتاب ضمان، حدیث ۱).

(۲۲۹). عن الصدوق بسنده عن اصبغ بن نباته قال: «قضی امیر المؤمنین (ع) فی رجل تکفل بنفس رجل ان یحبس، و قال له: «اطلب صاحبک».

(وسائل جلد و باب سابق، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۸

مکفول است)» «۲۳۰» ۲

۴- باز شیخ طوسی با سند ویژه خود، از عامر بن مروان، از جعفر، از پدرش، از علی (ع) چنین روایت کرده است:

«مردی را نزد علی (ع) آوردند که نفس مرد دیگری را کفالت کرده بود، آن حضرت او را زندانی کرده و فرمود: رفیقت را پیدا کن و بیاور.» «۲۳۱» ۲

۵- در «مستدرک» از کتاب «فقه الرضا» نقل کرده:

«روایت شده است که: هرگاه کسی کفالت کسی را بپذیرد، او را زندانی میکنند، تا رفیق مورد کفالت خود را بیاورد.» «۲۳۲» ۲

۶- زید بن علی (ع) از پدرش (امام زین العابدین (ع))، از پدرش، از علی (ع) نیز چنین روایت کرده است:

«مردی نفس مرد دیگری را کفالت کرده بود، حضرت او را زندانی کرد تا اینکه آن شخص مورد کفالت را آورد.» «۲۳۳» ۲

۷- در «دعائم الاسلام» از «ابی جعفر (ع)» روایت نموده که آن حضرت فرمود:

«هرگاه کسی تا مدت مشخص و معینی بدهی کسی را کفالت کند و در سررسید تعیین شده شخص بدهکار، وجه

مورد کفالت را نپردازد، آن کفیل را زندانی میکنند، مگر اینکه از جانب شخص مورد کفالت وجه مورد نظر و تعیین شده را بپردازد. البته این در صورتی است که مقدار آن وجه معلوم باشد، کفیل بعد از پرداخت آن وجه، حق دارد به شخص مورد کفالت مراجعه کرده و آن را

---

(۲۳۰). عن الشیخ بسنده عن اسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبیه، عن علی (ع): «انه اتی برجل قد کفل برجل بعینه، فاخذ بالمکفول، فقال: احبسوه حتی یأتی صاحبه».

(وسائل جلد، باب و صفحه سابق، حدیث ۳)

(۲۳۱). وسائل جلد، باب و صفحه سابق، حدیث ۴.

(۲۳۲). مستدرک الوسائل ج ۲/ ۴۹۸ باب ۷ از کتاب ضمان، حدیث ۱، فقه الرضا/ ۲۵۶: روی: «اذا کفل الرجل حبس الی ان یأتی صاحبه».

(۲۳۳). مسند زید/ ۲۵۷ باب الحواله و الکفاله و الضمانه: «ان رجلا کفل لرجل بنفس رجل، فحبسه (ع)، حتی جاء به».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۷۹

از او مطالبه کند، [و باصطلاح حق دارد علیه او طرح دعوی کند]، و اگر آن وجه مورد نظر مقدارش نامعلوم باشد بر کفیل لازمست شخص مورد کفالت را شخصا حاضر کند، مگر اینکه او مرده باشد، در این صورت چیزی بر کفیل نیست.» «۲۳۴» ۲

این روایت را در «مستدرک الوسائل» نیز به نقل از دعائم الاسلام، آورده است. «۲۳۵» ۲

---

(۲۳۴). فی دعائم الاسلام عن ابی جعفر (ع) انه قال: اذا تحمل الرجل بوجه الرّجل الی اجل فجاء الاجل من قبل ان یأتی به و طلب الحماله حبس، الا ان یؤدی عنه ما وجب علیه، ان کان الذی یطلب به معلوما و له ان یرجع به علیه،

و ان کان الذی قد طلب به مجهولا، ما لا بد فیه من احضار الوجه کان علیه احضاره الا ان یموت، و ان مات فلا شی ء علیه».

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۶۴ کتاب البیوع فصل ۱۶ حدیث ۱۷۹)

(۲۳۵). مستدرک ج ۲/ ۴۹۸ باب ۷ از کتاب ضمان، حدیث (با اندکی تفاوت در عبارات)

در جمع بندی مجموع این روایات بایسته است که به دو نکته حاشیه ای لازم توجه شود و آن اینکه:

از ظاهر این روایات چنین بدست می آید که «جواز کفالت» به موارد «مالی» اختصاص ندارد، و در همه مسائل و جرائم افراد میتوانند کفیل دیگری باشند، اعم از اینکه مورد آن مسائل مربوط به بدهکاری باشد و یا مسائل دیگر لکن در فقه و حدیث دلائل دیگری وجود دارد که کلیت و اطلاق این روایات را محدود ساخته است بگونه ای که میتوان ادعا کرد موارد کفالت صرفا به اموری منحصر میشود که بطور مستقیم و یا غیر مستقیم جنبه مالی داشته باشد.

بدلیل اینکه احادیث معتبری داریم که بر پایه آنها این قاعده فقهی درست شده است که میگوید:

«لا کفاله فی الحد» و «لا شفاعه فی الحد» یعنی در جرائمی که به «حدود» مربوط میشوند «کفالت» و «شفاعت» جایز نیست. یعنی اگر کسی به خاطر جرمی که مجازات آن یکی از حدود الهی است، زندانی شود، او را نمیتوان با کفالت آزاد کرد. حدود نیز در جرائمی مانند محاربه، زنا، لواط، سرقت، شرب خمر و غیره میباشد.

روایات این مسأله در وسائل الشیعه ج/، باب ۱۶ از کتاب ضمان و نیز وسائل ج، باب ۲۴ از کتاب الحدود و التعزیرات، آمده است.

از طرف دیگر مواردی مانند محکومین به زندان

ابـد، زندانی محکوم به قصاص با توجه به احتمال گریختن آنان کفالت پذیر نیسـتند، بویژه در مورد قصاص احادیثی هست که حضـرت اسـتاد دامت برکـاته آنها را در مباحث قبل بیان فرمودنـد: مبنی بر اینکه قاتل را برای حفظ محل قصاص بایـد زنـدانی کرد.

لـذا با توجه به مطالب یاد شده باید گفت: جواز کفالت زندانی به موارد مربوط به امور مالی محدود میشود، و در اداره زندانها به شیوه اسلامی این مطلب لازم الرعایه است.

نکته دوم اینکه: کفـالت (و یـا چنـانکه در محـاوره مردم کشور مـا رایـج است ضـمانت) یک «عقـد» است و از نوع عقود لازم میباشد. (یعنی بگونه یک جانبه از طرف یکی از عاقدین قابل فسخ نیست) لذا در عقد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۰

[در اسـلام واژه کفـالت مرادفهای دیگری نیز دارد، چنانکه] خداونـد متعال در سوره یوسف در داسـتان برادران یوسف فرموده است:

«نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ، وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ.» (آیه ۷۲)

یعنی: ابزار توزین پادشاه گم شده است، هر کس آن را بیاورد من یک بار شتر [گندم] را برای او کفالت و ضمانت می کنم.

از این بـابت است که واژه هـای زعیم، کفیـل، حمیـل، ضـمین و صبیر، همه به یـک معنی می باشـند، و آن نیز همان کفالت و ضمانت است، این مطلب را در «دعائم الاسلام» نیز گفته است.

عقـد کفـالت در نزد ما [علماء امامیه] و بیشترین فقهاء اهل سـنت درست می باشـد، لکن برخی از فقهاء آنان گفته انـد کفالت صحیح نیست، شیخ طوسی در کتاب خلاف (مسأله ۱۶ از کتاب ضمان) نظرات همه آنان را نقل کرده است. «۲۳۶» ۲ روایاتی هم که در این زمینه

نقل کردیم اشاره ضمنی به این داشتند که در اعصار گذشته در صحت و عدم صحت عقد کفالت اختلاف نظر بوده است و لذا در این روایات به شیوه و عمل حضرت امیر (ع) استدلال شده است. «۲۳۷» ۲

- کفالت مانند هر عقد شرعی دیگر رضایت و اختیار و حضور دو طرف عقد لازمست تا آن منعقد شود. در کفالت یک طرف عقد شخص «کفیل» است و طرف دیگر کسی است که پول و یا حقی را از کسی که می خواهند زندانی کنند و یا زندانی است، طلبکار است و او را اصطلاحا «مکفول له» می نامند و شخص زندانی و مجرم و یا بدهکار را نیز «مکفول» می نامند، فقهاء امامیه در اینکه طرف دیگر عقد «شخص مکفول له» است اتفاق نظر دارند. لذا در مواردی مانند قتلهای خطائی (مانند تصادفهای رانندگی) و یا چکهای بلامحل و عقب افتاده و ... شخص شاکی (مکفول له) باید رضایت داشته باشد تا بتوان شخص خاطی و بدهکار را با «وثیقه» و «ضمانت» و «کفالت» از زندان آزاد کرد، درحالی که این مسأله در نظام حقوقی فعلی کشور رعایت نمی شود، لذا طبعا باید گفت از عنوان ثانوی و یا ولائی استفاده می شود، وگرنه عقد کفالت منعقد نیست. (مقرر).

(۲۳۶). ر. ک: الخلاف ج ۲/ ۱۳۶.

(۲۳۷). وجه دلالت این روایات به مسأله اختلاف نظر در روزگاران قدیم از اینجا معلوم میشود که در همه آنها نوعی «استدلال» مشاهده می شود و ائمه (ع) و دیگران نیز کوشش کرده اند آن را به «روش» و سیره علی (ع) منسوب کنند، یعنی به مخالفین صحت عقد کفالت گوشزد نموده اند که حکم به صحت کفالت تازگی

ندارد، بلكه امير المؤمنين (ع) نيز آن را يک عقد صحيح مى دانسته است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۲ درس فقه.).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۴، ص: ۱۸۱

[درباره زندانى كردن كفيل در صورت عدم حضور شخص مورد كفالت در سررسيد تعيين شده] محقق حلى، صاحب شرايع چنين فرموده است:

«مكفول له- شاكى، طلبكار- حق دارد از كفيل، احضار شخص مورد كفالت- مكفول عنه- را درخواست نمايد، ... اگر او از انجام اين كار خوددارى نمود، مكفول له ميتواند او را زندانى كند تا اينكه يا آن شخص را حاضر كند و يا عوض او وجه بدهى او را بپردازد.» «۲۳۸» ۲

در كتاب «جواهر» نيز اين مطلب را از «نهايه» شيخ طوسى و غير آن نقل كرده است، لكن همانگونه كه ملاحظه كرديد، مختار گذاشتن كفيل در اينكه شخص مكفول عنه را حاضر كند و يا خود شخصا وجه بدهى او را به مكفول عنه بپردازد، در روايات وجود نداشت به جز روايت «دعائم الاسلام» كه اين مطلب را داشت، به همين دليل است كه علامه حلى در «تذكره الفقهاء» مسأله «تخيير» را مورد اشكال قرار داده است، بدليل اينكه ممكن است مكفول له (- شاكى و طلبكار) مقصودى داشته باشد كه صرفا با پرداخت بدهى توسط كفيل تحقق نپذيرد، و يا اينكه حاضر نباشد آن را از غير شخص مكفول (بدهكار) بپذيرد، لذا مسأله تخيير خالى از اشكال نيست، براى ملاحظه تفصيل مطلب به كتاب «جواهر» مراجعه شود. «۲۳۹» ۲

---

(۲۳۸). الشرايع ج ۲/ ۱۱۵.

(۲۳۹). ر. ك: جواهر الكلام ج ۲۶/ ۱۸۹.

به نظر مى رسد كه مطلب مرحوم صاحب جواهر در رد «مختار بودن كفيل

در احضار مکفول و یا پرداخت وجه بدهی»، به چند دلیل خدشه پذیر باشد:

۱- روایت دعائم الاسلام هر چند که از نظر سند با آنها همسنگ نیست، لکن موافق عرف و عادت است، چون در مسأله کفالت مقتضای بنای عقلا جز این نیست که کفیل یا شخص مکفول را حاضر کند و یا طلب شخص شاکی را بپردازد. لذا روایت دعائم مبین و مکمل آن روایات است و نه معارض آنها.

۲- دوم اینکه مکفول له و شاکی بر ذمه مکفول (- بدهکار) حقی جز این ندارد که بدون کمترین زیان طلب خود را بگیرد، و این حق در صورت پرداخت کفیل نیز کاملا تأمین شده است. همانطوری که شخص بدهکار می تواند بدهی خود را شخصا به طلبکار بپردازد و یا از طریق قاصد و یک فرد واسطه آن را ادا کند و در هر دو صورت برئ الذمه می باشد، لذا در صورتی که کفیل نیز به نیابت او آن را بپردازد، باید او برئ الذمه شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۲

کسی که شخص قاتل را از دست صاحبان خون برباید و او را فراری دهد، از نظر فقهی وضعی شبیه به وضع «کفیل» دارد، یعنی او را زندانی می کنند تا اینکه قاتل فراری را بازگرداند. در این باره یک روایت نیز وجود دارد که ما آن را در ضمن روایات مربوط به «زندانیان ابد» بطور کامل ذکر خواهیم کرد. «۲۴۰» ۲

دوازدهم: زندانی کردن افراد برای بازستانی حقوق مردم و حقوق خدا بطور کلی:

[به جز آن روایاتی که دربارهٔ جواز حبس در جرمهای معین ذکر شد، روایاتی هم وجود دارد که زندان را بطور کلی در موارد مربوط به بازستانی حق الناس و حق الله،

تجویز می کند، در اینجا آن روایات را ملاحظه می کنید]:

۱- زید از پدرش امام زین العابدین (ع)، از جدش امام حسین (ع)، از امیر المؤمنین علی (ع) نقل نموده است که:

«آن حضرت در مسائل مربوط به عدم پرداخت نفقه (خرجی)، بدهی، و در قصاص، حدود، و در همهٔ حقوق، روش زندانی کردن را بکار می بست، و افراد مهاجمی را که بطور آشکار به یکی هجوم آورده و چیزی از او را می ربودند، در زنجیرهائی قرار می داد که دارای قفل بودند، و نگهبانانی وجود

- ۳- اما اینکه صاحب جواهر گفته است: ممکن است از احضار شخص مکفول غرض دیگری نیز در کار باشد، این مطلب نیز استوار به نظر نمی رسد. برای اینکه در صورت مصداق پیدا کردن این فرض- که مصداق آن فعلاـ متصور نیست- جنبه استثنائی دارد، و آن را نمی توان به صورت یک قاعدهٔ کلی درآورده و به همهٔ موارد و مصادیق کفالت عمومیت داد.

۴- لذا با توجه به مطالب یاد شده و با در نظر گرفتن روایت دعائم الاسلام، میتوان گفت: روایاتی که در آنها فقط «حکم به زندانی شدن کفیل تا احضار مکفول» آمده و به مسأله «تخییر او» اشاره نشده است، به موردی انصراف دارند که شخص کفل از پرداخت وجه مورد نظر که بر ذمه مکفول واجب است، خودداری کند، و در صورت عدم خودداری او و از این عمل، ضرورتی ندارد او را زندانی کنند. (مقرر).

(۲۴۰). ر. ک: وسائل ج ۱۹/ ۳۴، باب ۱۶ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱.

مجموع روایات مربوط به کفالت را از جهتی می توان در ضمن روایات مربوط به زندان ابد نیز بحث کرد. چون کفیل

در برخی از صور ممکن است تا ابد در زندان بماند. یعنی وقتی که امکان احضار شخص مکفول و جبران خسارت وارده بر مکفول له، وجود نداشته باشد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۲ درس فقه، با اندکی تصرف در بیان).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۳

داشتند که به هنگام فرا رسیدن وقت نماز، آن زنجیرها را از یک طرف باز می کردند.» «۲۴۱» ۲

کلمهٔ «دعار» در متن عربی حدیث با ضمه دال، و عین بدون نقطه جع داعر بمعنای شخص خبیث و فاسد می باشد و با ذال یعنی دال نقطه دار بمعنای شخص خبیث و معیوب آمده است، چنانکه با غین (- عین نقطه دار) به معنای شخص مهاجم و یورش آورنده می باشد.

۲- صاحب وسائل از قرب الاسناد با سند ویژهٔ خود از جعفر (ع) از پدرش روایت کرده است که:

«آنگاه که ابن ملجم علی ابن أبی طالب (ع) را بقصد کشتن مجروح کرد، آن حضرت فرمود: این اسیر را زندانی کنید، و برای او خوراک برسانید و با او نیک رفتاری کنید، اگر من زنده ماندم خودم می دانم که با او چگونه رفتار کنم، یا او را قصاص می کنم و یا می بخشم و یا اینکه با او به گونه ای مصالحه می کنم. و لکن اگر زنده نماندم، این حقوق از آن شماست [یعنی ورثهٔ آن حضرت]، اما اگر رأی شما بر کشتن او تعلق گرفت، او را مثله نکنید.» «۲۴۲» ۲

همانند حدیث یاد شده را بیهقی نیز با سند ویژهٔ خود از جعفر بن محمد (ص) از پدرش نقل کرده است. «۲۴۳» ۲

۳- در روایت مرفوعه [یعنی محذوف السند] ابی مریم چنین آمده است:

«نجاشی شاعر

را که در ماه مبارک رمضان میگساری کرده بود نزد علی (ع)

---

(۲۴۱). فی مسند زید، عن أبیه، عن جده، عن علی (ع): «انه کانه یحبس فی النفقه و فی الدین، و فی القصاص، و فی الحدود، و فی جمیع الحقوق. و کان یقید الدعار بقیود لها أقفال و یوکل بهم من یحلها لهم فی أوقات الصلاه من احد الجانبین»

(مسند زید/ ۲۶۵، کتاب الشهادات، باب القضاء)

(۲۴۲). فی الوسائل عن قرب الاسناد بسنده، عن جعفر، عن أبیه: «أن علی بن أبی طالب (ع) لما قتله ابن ملجم قال:

«احبسوا هذا الأسیر و أطعموه و أحسنوا اساره، فان عشت فأنا أولی بما صنع بی: ان شئت استقدت، و ان شئت عفوت، و ان شئت صالحت. و ان متّ فذلک الیکم، فان بدا لکم أن تقتلوه فلا تمثلوا به.»

(وسائل ج ۱۹/ ۹۶، باب ۶۲ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۴)

(۲۴۳). سنن بیهقی ج ۸/ ۱۸۳، کتاب قتال اهل البغی، باب الرجل یقتل واحدا من. المسلمین ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۴

آوردند حضرت بر او هشتاد ضربه تازیانه [بعنوان حد شرعی میگساری] زد، سپس او را یک شب در زندان نگهداشت، فردا نیز او را فراخوانده و بیست ضربه تازیانه دیگر زد. نجاشی به علی (ع) گفت: یا امیر المؤمنین! هشتاد ضربه را بعنوان حد میگساری بر من زدی، دیگر این بیست ضربه برای چه بود؟!

حضرت فرمود: این هم برای آن بود که جرئت به خرج داده و در ماه رمضان میگساری کرده و حرمت آن را شکسته ای.» «۲۴۴» ۲

۴- در کتاب «دعائم الاسلام» نیز [این حدیث را با مختصر تفاوتی که به تعداد تازیانه های نوبت دوم و

برخی عبارات خبر مربوط می شود] از علی (ع) روایت کرده است که از این قرار است:

«نجاشی شاعر را که در ماه رمضان میگساری کرده بود نزد علی (ع) آوردند، آن حضرت او را هشتاد ضربه تازیانه زد، و سپس زندانی اش نمود، سپس فردا او را از زندان فراخوانده و سی و نه ضربه تازیانهٔ دیگر بر او زد، نجاشی گفت:

یا امیر المؤمنین! این مقدار اضافی دیگر برای چه بود؟! حضرت پاسخ داد:

برای آن بود که نسبت به خداوند جسارت و جرئت به خرج داده و در ماه رمضان افطار کرده ای.» «۲۴۵» ۲

این حدیث را به همین صورت در «مستدرک» نیز نقل کرده است. «۲۴۶» ۲

۵- در روایت صحیحه محمد بن قیس از ابو جعفر (ع) نقل شده که آن حضرت

---

(۲۴۴). فی مرفوعه أبی مریم، قال: اتی امیر المؤمنین (ع) بالنجاشی الشاعر قد شرب الخمر فی شهر رمضان، «فضربه ثمانین، ثم حبسه لیله، ثم دعا به من الغد فضربه عشرین، فقال له: یا امیر المؤمنین هذا ضربتنی ثمانین فی شرب الخمر، و هذه العشرون ما هی؟

قال: «هذا لتجرئک علی شرب الخمر فی شهر رمضان».

(وسائل ج ۱۸/ ۴۷۴، باب ۹ از ابواب حد مسکر، حدیث ۱)

(۲۴۵). فی دعائم الاسلام، عن علی (ع) «انه اتی بالنجاشی الشاعر و قد شرب الخمر فی شهر رمضان، فجلّده ثمانین جلده، ثم حبسه، ثم اخرجه من غد فضربه تسعه و ثلاثین سوطا. فقال ما هذا العلاوه یا امیر المؤمنین؟

قال: لتجرئک علی اللّه و افطارک فی شهر رمضان».

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۶۴، کتاب الحدود، فصل ۴، حدیث ۱۶۴۴)

(۲۴۶). ر. ک: مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۴، باب ۷ از ابواب حد

مسکر، حدیث ۱۶۴۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۵

فرمود:

«یک کنیز نصرانی مسلمان شده و بعد از همبستر شدن با آقای [مسلمان] خود بچه ای بدنیا آورد، آنگاه آقای او مرد و هنگام مرگ وصیت کرد تا آن کنیز را آزاد کنند، این قضیه در عصر عمر بن خطاب رخ داد.

بعد از مرگ آن مرد مسلمان، کنیز یاد شده [دوباره از اسلام مرتد شده] و به همسری یک نصرانی در آمد و از او نیز دو فرزند بدنیا آورد، و به سومی نیز حامله گردید، علی (ع) درباره آن زن چنین داوری کرد: اول اسلام باو عرضه شد [که مسلمان شود و از مجازات ارتداد مصون بماند] او نپذیرفت، آنگاه حضرت فرمود:

بچه هائی که از مرد نصرانی دارد بردگانی هستند که در اختیار آن برادرشانند که پدرش مسلمان بوده است، و خود او را نیز زندانی میکنم تا وضع حمل نماید بعد از آن به قتل می رسانم.» «۲۴۷» ۲

در «وسائل الشیعه»، ذیل این حدیث [در توجیه اینکه زن مرتد را زندانی می کنند تا اینکه توبه کند و آزاد شود، و یا اینکه تا ابد در زندان بماند، اما او را نمی کشند، پس چگونه در این حدیث مسأله کشتن او به جرم ارتداد مطرح شده] چنین فرموده است:

«شیخ طوسی گفته است: این حکم فقط به آن مورد خاصی اختصاص و انحصار دارد که علی (ع) انجام داده است و به موارد دیگر شامل نمیشود، [یعنی ما نمی توانیم بر طبق آن عمل کنیم].

و نیز گفته است: چه بسا حکم اعدام او به این دلیل بوده که آن زن ابتدا مسلم شد تا به ازدواج مرد مسلمان درآمده آنگاه

دوباره مرتد شده و به ازدواج مرد

---

(۲۴۷). فی صحیحه محمد بن قیس، عن ابی جعفر (ع) قال: «قضی امیر المؤمنین (ع) فی ولیده کانت نصرانیه، فاسلمت و ولدت لسیدها، ثم ان سیدها مات و اوصی بها عتاقه السریه علی عهد عمر، فنکحت نصرانیا دیرانیا و تنصرت فولدت منه ولدین و حبلت بالثالث، فقضی فیها ان یعرض علیها الاسلام، فعرض علیها الاسلام فأبت، فقال: ما ولدت من ولد نصرانیّا فهم عبید لاخیهم الذی ولدت لسیدها الاول، و انا احبسها حتی تضع ولدها فاذا ولدت قتلتها».

(وسائل ج ۱۸/ ۵۵۰ باب ۴ از ابواب حد مرتد، حدیث ۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۶

نصرانی درآمد، و به این خاطر مستحق قتل گردید.» «۲۴۸» ۲

شاید بتوان گفت او معاند شده بوده است، و نه اینکه صرفا مرتد شده باشد، لذا بر ضد اسلام فعالیت می کرده و از این جهت جزء مصادیق عنوان «مفسد فی الارض» گردیده که مجازات اعدام دارد، و به همین جرم اعدام شده است، وگرنه در اسلام زن مرتد را به خاطر ارتدادش نمی کشند، بلکه زندانی می کنند تا اینکه توبه کند، یا در همانجا بمیرد، و این را بعدا بحث خواهیم کرد.

۶- در روایت صحیحه ابی مریم از ابو جعفر (ع) روایت شده است:

«زنی به محضر علی (ع) آمد و به او گفت: من زنا کرده ام، حضرت اعتنا نکرد و روی خود را از او برگرداند، آن زن باز خود را به مقابل صورت آن حضرت رسانده و گفت: من زنا کرده ام، حضرت بازروی خود را از او برگرداند [که از حرف خود پشیمان شود و از آنجا بیرون برود] لکن آن زن

بازهم خود را در مقابل صورت آن حضرت قرار داده و گفت: من زنا کرده ام.

[پس از مرتبه چهارم] حضرت دستور داد او را زندانی کنند، او آبستن بود، و لذا نگه داشتند تا اینکه زایمان کرد، بعد از آن در محلی به نام رحبه گودالی در زمین کنده [و او را سنگسار نمودند]. «۲۴۹» ۲

۷- در سنن بیهقی از شعبی چنین نقل شده است:

«زنی به نام شراحه همدانی را نزد علی (ع) آوردند [که آن زن مصرّ بود زنا کرده ام باید حد شرعی بخورم]، علی (ع) به آن زن فرمود: شاید در خواب بوده ای که یک مرد ناشناسی روی تو افتاده است، جواب داد: نه، حضرت فرمود: شاید ترا به این کار مجبور کرده اند؟ جواب داد: نه، حضرت فرمود:

شاید شوهر تو که در جبهه مقابل دشمن ما است بسراغ تو آمده و با تو همبستر

---

(۲۴۸). وسائل، جلد، باب و صفحه یاد شده، ذیل حدیث ۵.

(۲۴۹). فی صحیحه ابی مریم، عن ابی جعفر (ع) قال: «اتت امرأه امیر المؤمنین (ع) فقالت: انی قد فجرت، فاعرض بوجهه عنها، فتحولت حتی استقبلت وجهه فقالت: انی قد فجرت، فاعرض عنها، ثم استقبلته فقالت:

انی قد فجرت، فاعرض عنها، ثم استقبلته فقالت: انی فجرت، فأمر بها فحبست و کانت حاملا، فتربص بها حتی وضعت ثم امر بها بعد ذلک فحفر لها حفیره فی الرحبه ...»

(وسائل ج ۸/ ۲۲۰ کتاب الحدود، باب من اعتبر حضور الامام و الشّهود ...)

شده و تو دوست نداری به او نسبت دهی (که از جبهه فرار کرده است).

حضرت با این سخنان خود به او تلقین میکرد که شاید

در جواب سؤالاتش بگوید: بلی [که بدین وسیله حد نخورد و برود دنبال کار خود و در پنهانی توبه کند، لکن او چنین حرفی نزد، لذا] حضرت دستور داد او را زندانی کنند، بعد از آنکه وضع حمل کرد، یک روز پنجشنبه او را از زندان بیرون آورده و به عنوان حد شرعی یکصد تازیانه بر او زدند، و سپس در رحبه گودالی کنده و روز جمعه او را [برای سنگسار آوردند]. «۲۵۰» ۲

سیزدهم، چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم- کف زن، جیب بر، گور شکاف، شرور مهاجم:

۱- در وسائل الشیعه با سند ویژهٔ خود از سکونی، از امام صادق (ع) چنین روایت کرده است:

«مردی را به نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که گوشواره ای را از گوش دخترکی [در بیرون از خانه] ربوده بود، آن حضرت فرمود: این کار [دزدی نیست، بلکه] یورش بردن و ربودن بگونه آشکار است، در نتیجه [دست او را نبرید، بلکه] او را مورد ضرب قرار داده و زندانی کرد.» «۲۵۱» ۲

۲- در مستدرک از کتاب «جعفریات» با سند ویژهٔ او از امام حسین (ع) چنین روایت کرده است:

«دعوائی را نزد علی (ع) آوردند که بر اساس آن مردی یک ظرف (و یا گردن

---

(۲۵۰). فی سنن البیهقی بسنده عن الشعبی قال: «جی ء بشراحه الهمدانیّه الی علیّ ع فقال لها: ویلک لعلّ رجلا وقع علیک و انت نائمه؟ قالت: لا قال لعلّک استکرهک؟ قالت: لا قال: لعلّ زوجک من عدوّنا هذا اتاک فانت تکرهین ان تدلی علیه، یلقّنها لعلّها تقول: نعم قال فأمر بها مخبت فلمّا وضعت ما فی بطنها اخرجها یوم الخمیس فضربها مائه و حضر لها یوم الجمعه فی الرّحبه:

«سنن بیهقی ۸/ ۲۲۰ کتاب الحدود، باب من اعتبر حضور

الامام و الشهود».

(۲۵۱). فی الوسائل بسنده، عن السکونی، عن أبی عبد اللّه (ع): «أن امیر المؤمنین (ع) اتی برجل اختلس دره من أذن جاریه؟ فقال: هذه الدغاره المعلنه، فضربه و حبسه».

(وسائل ج ۱۸/ ۵۰۳، باب ۱۲ از ابواب حد سرقت، حدیث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۸

بند) طلا را [در ملاء عام] از دخترکی ربوده بود. علی (ع) فرمود: وقوع این جرم در ملاء عام و بگونه آشکارا شبهه ای نیست که حد سرقت [یعنی بریدن دست] را از او ساقط می کند، در نتیجه او را مورد ضرب قرار داده و سپس زندانی کرد. آنگاه فرمود: دست ربایشگر و کف زن را نباید ببرند.» «۲۵۲» ۲

۳- باز در همان مدرک از علی (ع) روایت کرده است:

«چهار دسته اند که [کارشان به دزدی شباهت دارد و لکن] دست آنان را نباید برید، [از جمله آنان] ربایشگر و کف زن می باشد که کیفر او کتک و زندان است. و ...» «۲۵۳» ۲

۴- در «دعائم الاسلام» از علی (ع) روایت شده که دربارهٔ رباینده و کف زن چنین فرمود:

«دست او را نباید ببرند، بلکه باید او را کتک زده و سپس زندانی کنند.» «۲۵۴» ۲

این روایت را در مستدرک الوسائل نیز نقل کرده است. «۲۵۵» ۲

۵- باز در کتاب «دعائم» روایت شده که جعفر بن محمد (ص) فرمود:

«دست طرّار (- جیب بر) را نباید ببرند، و منظور از او کسی است که خرجی کسی را از لباس و یا آستینش برباید. و نیز دست مختلس (- رباینده و کف زن) را نباید ببرند، و منظور از او کسی است که با زیرکی چیزی را از کسی

می رباید.

این دو دسته دست شان قطع نمی شود، بلکه آنان را به سختی می زنند و سپس

---

(۲۵۲). عن الجعفریات بسنده، عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن جده (ع): «أن علیا (ع) رفع الیه أن رجلا اختلس ظرفا (طوقا خ. ل) من ذهب من جاریه، فقال علی (ع): أدرأ عنه الدغاره المعلنه، فضربه و حبسه، و قال: لا قطع علی المختلس».

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۴، ص: ۱۸۸

(مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۷، باب ۱۲، از ابواب حد سرقت، حدیث ۱)

(۲۵۳). عن الجعفریات بهذا الاسناد، عن علی (ع) أنه قال: «اربعه لا قطع علیهم: فانما هی الدغاره المعلنه، علیه ضرب و حبس ...»

(همان مدرک، همان صفحه، همان باب، حدیث ۲).

(۲۵۴). عن علی (ع): أنه قال فی المختلس: «لا یقطع، و لکنه یضرب و یسجن.»

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۲، کتاب السراق، فصل ۲، حدیث ۱۶۸۶).

(۲۵۵). مستدرک الوسائل ج ۲/ ۲۳۷، باب ۱۳ از ابواب حد سرقت حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۸۹

زندانی می کنند.» «۲۵۶» ۲

این خبر را در مستدرک نیز آورده است. «۲۵۷» ۲

۶- باز در کتاب دعائم روایت کرده است که جعفر بن محمد (ع) فرمود:

«دست گورشکاف را نباید ببرند، مگر اینکه چندین بار این کار را انجام داده و دستگیر شده باشد، در هر نوبت از دستگیری،

او را به گونهٔ دردآور می زنند و به ستوهش می آورند، سپس او را زندانی می کنند.» «۲۵۸» ۲

این روایت را در مستدرک نیز نقل کرده است. «۲۵۹» ۲

-۷

ابو یوسف [از علماء حنفی] در کتاب «خراج» خود با سند ویژه اش چنین روایت کرده است:

«شیوهٔ علی بن ابی طالب (ع) بر این بود که هرگاه در میان گروه و یا قبیله ای یک فرد شرور و مزاحمی پیدا می شد، او را زندانی می کرد، اگر آن شخص خود دارای مال بود، از آن برای خرجی اش مصرف میکرد و اگر او مالی نداشت، خرجی او را از بیت المال می پرداخت و می فرمود:

بدین وسیله شر و زیان او را از مسلمانان باید دور ساخت و از مال عمومی آنان نیز برایش باید خرج نمود.» «۲۶۰» ۲

در متن عربی برخی از این احادیث واژهٔ «طرّار» آمده است، این واژهٔ از جملهٔ

---

(۲۵۶). عن جعفر بن محمد (ع): «أنه لا یقطع الطرار، و هو الذی یقطع النفقه من کمّ الرجل أو ثوبه، و لا المختلس، و هو الذی یختطف الشی ء و لکن یضربان شدیدا و یحبسان».

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۳، کتاب السراق، فصل ۲، حدیث ۱۶۹۰).

(۲۵۷). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۷، باب ۱۳ از ابواب حد سرقت، حدیث ۲.

(۲۵۸). قال جعفر بن محمد (ع): «لا تقطع ید النباش الا أن یؤخذ و قد نبش مرارا و یعاقب فی کل مره عقوبه موجعه و ینکل و یحبس.»

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۶، کتاب السراق، فصل ۲، حدیث ۱۷۰۷).

(۲۵۹). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۸، باب ۱۸ از ابواب حد سرقت، حدیث ۲).

(۲۶۰). «کان علی بن أبی طالب اذا کان فی القبیله او القوم الرجل الداعر، حبسه، فان کان له مال، انفق علیه من ماله، و ان لم یکن له مال، انفق علیه من بیت مال المسلمین، و قال: یحبس عنهم شره و

ینفق علیه من بیت مالهم.»

(الخراج/ ۱۵۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۰

عربی «طرّ الشّی ء: قطعه، طرّ الثّوب: شقّه» گرفته شده است، و معنای آن یعنی کسی که شی ء را قطعه قطعه کند، و لباس را پاره نماید، [این معنای لغوی آنست، لکن مقصود از آن در این احادیث جیب بر می باشد].

کلمهٔ «دعاره» و «داعر» را نیز که در متن عربی روایت فوق آمده، پیشتر با ذکر احتمالات موجود در آن ذکر کردیم.

اما اینکه دست شخص رباینده و کف زن را نمی برند، بسیار روشن است، بدلیل اینکه در بریدن دست دزد شرط است که او مال را از یک محل «حرز» و محفوظ و مسدود [مانند داخل منزل و یا داخل حیاطی که در و دیوار داشته باشد و ...] بطور پنهانی دزدیده باشد. این مسأله ای است که روایات فراوانی از طریق شیعه و سنی بر آن دلالت دارند. در این زمینه می توان به کتابهای وسائل الشیعه «۲۶۱» ۲ و سنن بیهقی «۲۶۲» ۲ مراجعه نمود.

اما راجع به جیب بر (طرّار) و گورشکاف (- نبّاش)، باید گفت: روایات مختلف است، برخی از آن روایات به لزوم قطع دست آن دو دسته و برخی دیگر بر عدم قطع دست دلالت دارند. در این زمینه نیز می توان به همان دو منبع یاد شده پیشین مراجعه کرد. «۲۶۳» ۲.

محقّق حلّی نیز در کتاب «شرایع» فرموده است:

«اگر کسی از جیب کسی دیگر و یا از آستین لباس او چیزی را دزدید، نباید دست او را قطع کنند، مشروط بر اینکه از جیب رویی و آستین رویی لباسش باشد. اما اگر از جیب و آستین داخل لباس بدزدد، باید دستش قطع شود.» «۲۶۴» ۲

(۲۶۱). ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸/ ۵۰۲- ۵۰۴، باب ۱۲ از ابواب حد سرقت.

(۲۶۲). ر. ک: سنن بیهقی ج ۸/ ۲۷۹، کتاب السرقه، باب لا قطع علی المختلس ...

(۲۶۳). ر. ک: وسائل، مجلد یاد شده، صفحات ۳۵۳۴/ ۵۰۵، ۵۱۰ و ۵۱۴، بابهای ۱۳ و ۱۹ از ابواب حد سرقت.

و نیز ر. ک: سنن بیهقی ج ۸/ ۲۶۹، کتاب السرقه، باب الطرار و باب النباش ...

(۲۶۴). الشرایع ج ۴/ ۱۷۵.

در کتاب «جواهر» نیز [که شرح شرایع یاد شده می باشد] در ذیل سخن یاد شده محقق حلی چنین افزوده است:

«این مبنا و سخن محقق حلی مستند به رأی مشهور علماء شیعه می باشد، حتی در کتاب کشف اللثام گفته است: فقهاء شیعه به تفاوت و تفصیل یاد شده قاطعانه فتوا داده اند.

برخی دیگر، به جز صاحب کشف اللثام در این باره افزوده انـد که: در این مسأله علماء شیعه هیچ اختلاف نظر ندارند. و حتی از شیخ طوسی و ابن زهره ادعای اجماع شده است.

شایـد این همه اتفاق نظر به این دلیل باشـد که از دیـدگاه عرف عنوان حرز بودن در جیب و آستین زیرین محقق می باشد، اما در جیب و آستین روئین صـدق نمی کنـد. افزون بر این روایت قوی سکونی نیز [که پیشتر مـا آن را نقـل کردیم] و نیز روایت مسمع ابی سیّار «۲۶۵» ۲، در این باره مورد استناد می توانند باشند ...

بعـد از آنکه این دو روایت بـا دیـدگاه عرف فتوائی بین اصحاب تقویت شـده و ضـعفشان جـبران گردیـد، به کلیت لزوم قطع دست دزد و یا عدم قطع در این قبیل موارد تقیید زده و استثنا وارد می کنند،

و بدین وسیله دیگر نصوص مربوط به این موضوع که کلی و مطلق هستند، همه استثنا می خورند.» «۲۶۶» ۲

منظور از «روایت قوی سکونی» در عبارت منقول از جواهر، همان روایتی است که کلینی از علی ابن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی، از سکونی از ابی عبد اللّه (ع) نقل کرده، و آن روایت از این قرار است:

«یک فرد جیب بر را نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که چند درهم را از آستین مردی ربوده بود، آن حضرت دربارهٔ او فرمود: اگر از آستین پیراهن روئین او ربوده باشد دستش را نمی برم، اما اگر از آستین پیراهن زیرین او ربوده باشد، دستش را می برم.» «۲۶۷» ۲

---

(۲۶۵). ابی سیّار کنیهٔ مسمع بن عبد الملک است. (از افاضات معظم له).

(۲۶۶). جواهر الکلام ج ۴۱/ ۵۰۴، ۵۰۵.

(۲۶۷). عن السکونی عن ابی عبد اللّه (ع) قال: أتی امیر المؤمنین (ع) بطرار قد طر دراهم من کمّ رجل، قال ان طرّ من قمیصه الاعلی لم أقطعه، و ان کان طرّ من قمیصه السافل (الداخل) قطعته.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۲

روایت «مسمع ابی سیار» نیز [که در سخن صاحب جواهر مورد اشاره قرار گرفته است] همانند این روایت می باشد. «۲۶۸» ۲

دربارهٔ «گورشکاف»- نباش- نیز محقق حلی در کتاب شرایع چنین فرموده است:

«دست کفن دزد را می برند، برای اینکه داخل گور نسبت به کفن مرده محل حرز به شمار می آید.» «۲۶۹» ۲

[و کسی که از محل حرز و قرق شده دزدی کند دستش را باید برید.]

در «جواهر» نیز ذیل سخن یاد شده محقق چنین آورده است:

«بر طبق آنچه که از مطلب حکایت شده از کتابهای ایضاح، الکنز و

تنقیح برمی آید، این سخن مورد اجماع و اتفاق نظر فقهاء است، از ظاهر سخن دیلمی نیز همین مطلب استفاده می شود.

لکن از کتابهای مقنع، و فقیه چنین نقل شده که دست گورشکاف را جز آنگاه که چندین مرتبه این کار را تکرار کرده و دستگیر شده باشد، نمی برند.

اولا این قول یا احتمال شاذ و نادر است، ثانیا می توان این قول و دلیل آن را مخصوص به جایی قرار داد که کسی گورشکافی کند و لکن کفن را ندزدد «۲۷۰» ۲، و نه به این معنی که گفته شود چون گور حرز محسوب نمی شود، چنانکه چنین مطلبی را شهید ثانی با پیروی از کتاب غایه المراد (در کتاب کفن گفته است). و ثالثا بر فرض اینکه مراد بنا شده باشد که کفن را دزدیده باشد با توجّه بنظر عرف و ظاهر روایات باید حکم به قطع دست بنا شده نمود» «۲۷۱» ۲

[اینها که گفته شد نظرات علماء شیعه بود] و اما دیدگاههای فقهاء اهل سنت در این مسأله چگونه است؟ بر آنچه که شیخ طوسی در کتاب خلاف (مسأله

- (وسائل ج ۱۸/ ۵۰۴- ۵۰۵، باب ۱۳ از ابواب حد سرقت، حدیث ۳).

(۲۶۸). ر. ک: همان مدرک.

(۲۶۹). الشرایع ج ۴/ ۱۷۶.

(۲۷۰). البته این توجیه صاحب جواهر- ره- معقول و قابل قبول به نظر نمی رسد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۳ درس فقه.).

(۲۷۱). جواهر ج ۴۱/ ۵۱۵.

۲۸ از کتاب سرقت) بیان کرده است، آنان در این مسأله اختلاف نظر دارند.

شیخ چنین فرموده است:

«اگر کسی گوری را بشکافد و کفن مرده را از درون آن بیرون بیاورد، باید دست او را

بعنوان دزد قطع کنند [از علماء اهل سنت نیز] ابن زبیر، عائشه، عمر بن عبد العزیز، حسن بصری، ابراهیم نخعی همین فتوا را داده اند. چنانکه حماد بن ابی سلیمان، ربیعه، مالك، شافعی، عثمان بتی، ابو یوسف، احمد [حنبل] و اسحاق نیز همین سخن را گفته اند.

لکن [از علماء اهل سنت] اوزاعی، ثوری، ابو حنیفه، و محمد [بن حسن شیبانی] گفته اند: دست گورشکاف را نباید برید، بدلیل اینکه گور محل حرز و قرق محسوب نمی شود، برای اینکه اگر چنین می بود، در آن صورت می بایست برای دفن اشیاء گران قیمت و وثیقه های مردم نیز، حرز محسوب می شد.

[آنگاه شیخ طوسی در اثبات دیدگاه خود می افزاید:] اما دلیل ما بر اثبات نظر خودمان آیهٔ شریفه ایست که می فرماید:

«السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» «۲۷۲» ۲، یعنی دست مرد و زن دزدی کننده را ببرید.» و شخص گورشکاف نیز دزد می باشد ...» «۲۷۳» ۲

البته ممکن است بتوان روایات مربوط به عدم جواز قطع دست گورشکاف را به تقیه حمل کرد. و یا به موردی حمل کرد که کسی گوری را بشکافد ولی دزدی صورت نگرفته باشد، درست مانند آنجائی که کسی خانه ای را سوراخ کند و به آن راه یابد، لکن دزدی نکند و چیزی را با خود نبرد. و نیز می توان این روایات را به آنجائی حمل کرد که مقدار مال دزدی شده کمتر از اندازهٔ نصاب دزدی باشد، و یا اینکه به ربودن اشیاء دیگری به جز کفن که ممکن است همراه مرده وجود داشته باشد [مانند انگشتری و امثال آن]، دست زده باشد بدیهی است که گور برای این قبیل اشیاء محل حرز محسوب نمی شود، فقط نسبت به کفن

مرده است که از نظر عرف

---

(۲۷۲). سورهٔ مائده (۵)/ ۳۸.

(۲۷۳). الخلاف ج ۳/ ۲۰۰.

آنجا حرز به شمار می رود.

البته جایگاه بحث مفصل این موضوع «کتاب الحدود» می باشد، ما در اینجا بگونهٔ جنبی و ضمنی در کنار بحث زندان به آن پرداختیم.

هفدهم- امین ناظر بر سوق در صورت خیانت:

[چنانکه پیشتر بگونهٔ مفصل گفتیم، کسی که بعنوان امین برای رسیدگی به امور بازار از طرف حکومت تعیین می شود در صورت سوء استفاده و خیانت، بصورت سختی باید زندانی شود چنانکه] در کتاب «دعائم الاسلام» از علی (ع) روایت نموده که آن حضرت شخصی بنام «ابن هرمه» را بر سوق اهواز امین گماشته بود، لکن او در کار خود خیانت ورزید، در نتیجه علی (ع) به قاضی القضاه آن منطقه بنام «رفاعه» چنین نوشت:

«آنگاه که نامه ام را خواندی بدون فاصله «ابن هرمه» را از سوق بیرون کن، او را بازداشت و زندانی کن، و در میان مردم جار بزن که گرد آیند تا ...» «۲۷۳» ۲

متن کامل این حدیث را در بحث ششم از مباحث مربوط به زندان، آنگاه که دربارهٔ «انضمام کیفرهای دیگر با کیفر زندان» بحث می کردیم، آورده ایم، طالبین می توانند مراجعه کنند. چنانکه در مستدرک نیز آن را نقل کرده است. «۲۷۴» ۲

هیجدهم- کسی که مطلبی را بر زبان مسلمان دیگر به زندانی تلقین کند:

در همین روایتی که [ذیل نمونه هفدهم] از کتاب دعائم الاسلام نقل شده قسمت دیگری دارد که به مطلب مورد نظر ما دلالت میکند. چنانکه طبق آن

---

(۲۷۳). کتب علی (ع) الی رفاعه: «اذا قرأت کتابی فنح ابن هرمه عن السوق، و اوقفه و اسجنه، و ناد علیه ...»

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۵۳۲، کتاب آداب القضاه، حدیث ۱۸۹۲).

(۲۷۴). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۰۷، باب ۲۴ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۵

روایت علی (ع) فرمود:

«ای رفاعه! اگر در نزد تو ثابت شود که کسی در زندان به ابن هرمه مطالبی را می آموزد که بر زیان یک مسلمان ممکن است تمام شود، او

را با تازیانه بزن و زندانی کن. تا هنگامی که از کار خود توبه کند.» «۲۷۵» ۲

نوزدهم- کسی که بناحق گواهی دهد:

در روایت «غیاث بن ابراهیم» از جعفر از پدرش چنین روایت شده است:

«شیوه علی (ع) این بود که هرگاه گواهی دهنده بناحقی (- شاهد زور) را دستگیر می کرد، اگر او در آن محل غریب و ناشناخته بود، او را به میان قبیله اش می فرستاد [تا در آنجا به همگان معرفی شود و دیگر کسی به حرف او اعتماد نکند]. و اگر آن گواهی دهنده بازاری بود او را به بازار می فرستاد تا در آنجا بین مردم بگردانند و معرفی اش کنند [تا اعتماد مردم از او سلب شود]، سپس او را بازگردانده و چند روز زندانی می کردند، آنگاه آزادش می کردند می رفت.» «۲۷۶» ۲

در سنن بیهقی از عبد الله بن عامر روایت شده که گفت:

«مردی را نزد عمر آوردند که گواهی بناحق داده بود، او را یک روز از صبح تا شام در معرض دید مردم نگه داشتند، و هر کس که می آمد میگفتند این فلان کس می باشد که گواهی بناحق می دهد، بشناسید او را. سپس آن مرد را

---

(۲۷۵). کتب علی الی رفاعه ... فان صح عندک ان احدا یلقنه ما یضر به مسلما، فاضربه بالدّره، فاحبسه حتی یتوب.

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۵۳۲)

البته مصداق روشن این حدیث همان «وکیل مدافع» است که در زمان ما مرسوم شده و هر پولداری یک وکیل مدافعی دارد که همه جا از او دفاع میکند.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۴ درس فقه.)

(۲۷۶). «عن غیاث بن ابراهیم، عن جعفر عن أبیه (ع): ان علیا (ع) کان اذا اخذ شاهد زور فان کان غریبا

بعث به الی حیه، و ان کـان سوقیـا بعث به الی سوقه فطیف به، ثم یحبسه ایامـا ثم یخلی سبیله.» (وسائل ج ۱۸/ ۲۴۴، باب ۱۵ از کتاب شهادات حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۶

به زندان بردند.» «۲۷۷» ۲

باز در سنن بیهقی با سند ویژه او از شخصی بنام «مکحول» چنین آمده است:

«عمر بن خطـاب در منطقه شام به کارگزاران خود نوشت که گواهی دهنـدهٔ بناحق را چهل تازیانه زده، «۲۷۸» ۲ موی سرش را نیز تراشـیده و صورتش را با رنگ سـیاه، آلوده و رنگ آمیزی کرده و در میان مردم بگردانند [تا همگان او را بشناسند]، آنگاه او را به مدت طولانی زندانی کنند.» «۲۷۹» ۲

لکن بیهقی درباره این روایت گفته است که ضعیف میباشد

بیستم- کسی که موی سر زنی را بتراشد:

۱- در روایت «عبد الله بن سنان» آمده است که من به امام صادق (ع) گفتم:

«فدایت شوم! اگر مردی بر روی زنی پرید و مویهای او را تراشید، کیفرش چیست؟

حضـرت پاسـخ داد: ابتـدا بایـد او را بگونهٔ دردآوری کتک بزنند و سـپس در زندان مسـلمین به اندازه ای نگه دارند که معلوم شـود موی سر آن زن دوبـاره رشـد می کنـد یـا نه؟ اگر موهـای آن زن دوبـاره رشـد کرد از او «مهر المثـل» گرفته و بـآن زن پرداخت می کننـد، و اگر موهای او رشد نکرد، در این صورت دیه کامله (- خون بهای تمام) یک زن را از آن مرد می گیرند و به او می پردازند.» «۲۸۰» ۲

عرض کردم: پس چرا در صورتی که موهایش رشد کند باز باید مهر المثل

---

(۲۷۷). سنن بیهقی ج ۱۰/ ۱۴۱، کتاب آداب القاضی، باب ما یفعل بشاهد

الزور.

(۲۷۸). این تازیانه جنبه تعزیری دارد و باید کمتر از «چهل ضربه» باشد، لذا چهل تازیانه که در دستور عمر بوده کاملا خلاف می باشد و یک رای بدون مستند است.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۴ درس فقه.)

(۲۷۹). سنن بیهقی ج ۱۰/ ۱۴۲، کتاب آداب القاضی، باب ما یفعل بشاهد الزور.

(۲۸۰). دیه کامل ۵۰۰ دینار می باشد و هر دینار نیز چنانکه شهید ثانی فرموده: برابر با یک مثقال طلای خالص سکه خورده میباشد.

(ر. ك: اللمعه الدمشقیه ج ۱/ ۱۰۸، کتاب الطهاره، تصحیح سید محمد کلانتر) (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۷

پرداخت شود؟

حضرت فرمود: ای فرزند سنان! موهای زن و بکارت او دو عامل عمده در زیبائی و جذابیت زن هستند، لذا هرگاه کسی یکی از این دو را از بین ببرد باید مهر المثل بپردازد، یعنی مهر المثل کامل.» «۲۸۱» ۲

این روایت را «مشایخ سه گانه» نقل کرده اند. «۲۸۲» ۲ در کتاب شرایع نیز بر اساس مضمون آن فتوا داده شده است:

«... اما اگر کسی موی سر زنی را از بین ببرد، باید دیه کامل یک زن را بپردازد، لکن اگر موی او دوباره رشد کرد، باید مهریه آن زن را بپردازد.» «۲۸۳» ۲

در «جواهر» نیز سخن فوق صاحب شرایع را چنین دنبال کرده است:

«بدون آنکه در این باره به نظر خلافی برخورد کرده باشم. البته بجز اسکافی [- ابن جنید]، او هم فقط در مورد مسأله دوم [یعنی مسأله رشد مو] نظر خلاف داده و گفته است: در صورت روئیدن دوباره موی او یک سوم دیه کامل یک زن را باید بپردازد.» «۲۸۴» ۲

باز در جواهر راجع به توضیح بیشتر

این مسأله چنین گفته است:

«اگر مهریه او بیشتر از مقدار مهر السنه باشد، آن را نیز بگیرد، بدلیل اینکه در این روایت و فتوا کلیت و اطلاق دارند [و شامل مقدار معادل مهر السنه و مقدار بیش از آن میشوند].

«اما اگر مهریه او بقدری زیاد باشد که از مقدار خون بهای کامل [یعنی ۵۰۰ دینار] نیز تجاوز کند، در آن صورت فقط به میزان دیه را می تواند بگیرد و نه

---

(۲۸۱). «قال عبد اللّه بن سنان: قلت لأبی عبد اللّه (ع): جعلت فداك ما علی رجل و ثب علی امرأه فحلق رأسها؟

قال: یضرب ضربا وجیعا، و یحبس فی سجن المسلمین حتی یستبرأ شعرها، فان نبت، اخذ منه مهر نسائها، و ان لم ینبت اخذ منه الدیه کامله. قلت: فکیف صار مهر نسائها ان نبت شعرها؟ فقال: یا ابن سنان، ان شعر المرأه و عذرتها شریکان فی الجمال، فاذا ذهب باحدهما وجب لها المهر کملا.

(وسائل ج ۱۹/ ۲۲۵، باب ۳۰ از ابواب دیات اعضاء حدیث ۱)

(۲۸۲). منظور از اساتید و مشایخ سه گانه، مؤلفین کتب اربعه هستند که عبارتند از محدثین و فقهاء بزرگوار: شیخ صدوق، محمد بن یعقوب کلینی و شیخ طوسی- (مقرر).

(۲۸۳). الشرایع ج ۴/ ۲۶۱.

(۲۸۴). جواهر الکلام، دیات، ج ۴۲/ ۱۷۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۸

بیشتر از آن را، بدلیل اینکه در این مسأله اجماع وجود دارد. چنانکه در کتاب کشف اللّثام فرموده است:

دیه هیچ عضوی از اعضاء انسان نمیتواند بیشتر از میزان دیه کامل باشد.» «۲۸۵» ۲

۲- [آنچه که در ذیل ردیف ۱ نقل شد، مخصوصا از صاحب جواهر مطلبی است که در بعضی موارد خلاف آن را از حدیث کتاب

دعائم الاسلام میتوان مشاهده کرد، و آن اینکه] در دعائم الاسلام از جعفر بن محمد (ع) روایت کرده است:

«اگر مردی موی سر زنی را بتراشد، آن مرد را زندانی می کنند تا زمانی که دوباره موی او رشد کند، و آن مرد را در این مدت گاه بگاه از زندان بیرون می آورند و می زنند، آنگاه دوباره به زندان بازمی گردانند.

اگر موی سر او دوباره رشد کند از آن مرد مهر المثل می گیرند و بآن زن می پردازند، مگر اینکه مهریه او بیش از میزان مهر السنه باشد، که در این صورت فقط به میزان مهر السنه باو می پردازند.» «۲۸۶» ۲

این روایت را در مستدرک نیز از دعائم الاسلام نقل کرده است. «۲۸۷» ۲

و لکن باید گفت در مواردی که حدیثی را فقط دعائم الاسلام نقل کرده باشد و در دیگر منابع حدیثی امامیه روایت نشده باشد، مشکل است که انسان در فتوا دادن بتواند بآن اعتماد کند. «۲۸۸» ۲

---

(۲۸۵). جواهر الکلام، ج ۴۲/ ۱۷۵ کتاب الدیات.

(۲۸۶). «عن جعفر بن محمد (ع): و ان کانت امرأه فحلق رجل رأسها حبس فی السجن حتی ینبت و یخرج بین ذلک ثم یضرب فیرد الی السجن، فاذا نبت اخذ منه مثل مهر نسائها الا ان یکون اکثر من مهر السنه، فان کان اکثر من مهر السنه رد الی السنه».

(دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۳۰، کتاب الدیات، فصل ۸) روایت ۱۴۸۹

(۲۸۷). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۸۰، باب ۲۸ از ابواب دیات الاعضاء، حدیث ۳.

(۲۸۸). علت این مسأله اینست که مؤلف کتاب دعائم الاسلام از قضات و علماء وابسته بدستگاه خلفاء فاطمی مصر و آفریقا بوده است، که آنان شیعه اسماعیلی بودند، یعنی

ائمه معصومین (ع) را تا امام جعفر صادق (ع) قبول دارنـد، لکن ائمه معصومین بعـد از آن حضـرت را قبول ندارنـد و به امامت اسـماعیل فرزنـد آن حضـرت به جای امام موسـی کاظم (ع) معتقدنـد، هر چنـد که در مورد صاحب دعائم گفته شده است که اهل تقیه بوده است.

(مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۱۹۹

[نکتـه دیگر اینکـه]: هر چنـد که در متن عربی دو روایت یـاد شـده کلمه «رجـل» یعنی «مرد» ذکر شـده [و آمـده است که اگر مردی مـوی سـر زنی را تراشـید ...] لکـن بایـد تـوجه داشـته باشـیم که این کلمه [از بـاب تغلیب چنین بیـان شـده است وگرنه] اختصاصـی به «مرد» نـدارد لـذا اگر «زنی» هم موی سـر زن دیگر را بتراشـد حکمش همـان حکم مرد است [و بایـد دیه یا مهر المثل او را بپردازد].

چنـانکه اگر شوهری موی سـر زن خود را بـا زور بتراشـد بعیـد نیست که بتوان گفت حکمش همـان باشـد که در مورد بیگانه گفته شد. هر چند که این مسأله یک مقداری نامعلوم و پیچیده است

بیست و یکم- زندانی کردن مادر زنا کار توسط فرزند او:

در حدیث صحیح عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) روایت شده که آن حضرت در این باره چنین فرمودند:

«مردی به حضور پیامبر اسـلام (ص) آمد و گفت: من مادری دارم که هر کس به سوی او دست دراز کند، او آن شخص را به خود می پذیرد و از خود نمی راند، [با او چه کار کنم؟] رسول خدا (ص) فرمود: او را زندانی کن. آن شخص پاسخ داد: او را زندانی کردم اما مؤثر نشده است، حضرت فرمود: او را از دیدار دیگران بازدار و نگذار کسی بر

او وارد شود، آن شخص جواب داد:

این کار را نیز کرده ام، اثری نداشته است. حضرت رسول (ص) فرمود: او را ببند، چرا که تو نمی توانی احسان و نیکی بالاتر از این در حق مادرت انجام بدهی، که او را از محارم خدا بازداشته باشی.» «۲۸۹» ۲

در پایان این حدیث علت جواز زندانی و مقید ساختن آن زن از زبان امام (ع) به روشنی بیان شده است [که عبارتست از بازداشتن آن زن از ارتکاب گناه] و

---

(۲۸۹). «فی صحیحه عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه (ع) قال: جاء الی رسول اللّه «ص» فقال ان امی لا تدفع ید لامس؟ قال: فاحبسها. قال: قد فعلت. قال: فامنع من یدخل علیها. قال: قد فعلت. قال: قیّدها، فإنک لا تبرها بشی ء افضل من ان تمنعها من محارم اللّه- عز و جل-. (وسائل ج ۱۸/ ۴۱۴، باب ۴۸، از ابواب حد الزنا، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۰

این تعلیل عمومیت دارد و غیر مورد را نیز در بر میگیرد. از این رو میتوان گفت در همهٔ مواردی که بازداشتن یک فرد از ارتکاب گناه منحصر به حبس و تقیید او باشد، این کار جایز است

بیست و دوم- چاقوکشان مست:

۱- شیخ طوسی با سند ویژه خود از نوفلی، از سکونی، از امام صادق (ع) چنین گزارش کرده است:

«امام صادق (ع) فرمود: دسته ای را برای رسیدگی به وضعیت شان نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که در اثر میگساری بدمستی کرده و همدیگر را با چاقو زده بودند. امیر المؤمنین (ع) همه آنان را زندانی کرد، از آن میان دو نفرشان [در اثر زخمهای چاقوئی که خورده بودند] مردند.

خویشان

آن دو فرد مقتول به امیر المؤمنین (ع) گفتند: این دو نفر چاقوکش زنده مانده را به خاطر آن دو نفر مقتول قصاص کنید.

حضرت علی (ع) از اطرافیان خود پرسید: نظر شما در این باره چیست؟ همه آنان گفتند: نظر ما اینست که این دو نفر چاقوکش زنده مانده را به خاطر آن دو نفر مقتول قصاص کنید.

علی (ع) فرمود: شاید آن دو نفر مقتول [در حال مستی به یکدیگر چاقو زده] و هر کدام از آنان در اثر ضربه چاقوی دیگری کشته شده است [و نه در اثر چاقوی این دو نفر زنده مانده]؟

همه پاسخ دادند: نمیدانیم.

حضرت فرمود: خون بهای (دیه) آن دو نفر مقتول را از خویشاوندان همه چهار نفری [که بد مستی کرده و چاقوکشی نموده اند] میگیریم، و خون بهای زخمهای این دو نفر زنده مانده را از آن کسر نموده [و باقی را به خویشان مقتولین میدهیم].» «۲۹۰» ۲

---

(۲۹۰). «عن ابی عبد اللّه (ع) ج قال: کان قوم یشربون فیکسرون، فیتباعجون بسکاکین کانت معهم، فرفعوا الی امیر المؤمنین (ع)، فسجنهم فمات منهم رجلان، فقال اهل المقتولین: یا امیر المؤمنین اقدهما بصاحبینا.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۱

این روایت را شیخ صدوق نیز از سکونی نقل کرده است، و سند آن نیز اشکالی ندارد، چنانکه شیخ مفید نیز در کتابهای «مقنعه» و «ارشاد» مشابه آن را روایت کرده است. «۲۹۱» ۲.

همچنین در مستدرک به نقل از کتاب جعفریات همانند آن را روایت کرده است. «۲۹۲» ۲.

۲- در «دعائم الاسلام» نیز از علی (ع) چنین روایت کرده است:

«علی (ع) درباره چهار نفر که میگساری کرده و [در اثر بدمستی حاصل از آن] همدیگر

را با چاقو زخمی کرده بودند، چنین داوری کرد:

آن حضرت همه آن چهار نفر را زندانی کرد، دو نفرشان در زندان مردند و دو نفرشان زنده ماندند. خویشان مقتولین گفتند: این دو نفر زنده مانده را قصاص کنید- و این در حالی بود که هیچ کدام از آن چهار نفر اقرار و اعتراف نکرده بودند. و نیز هیچ بینه ای بر ضد آنان اقامه نشده بود- علی (ع) فرمود: شاید آنها که مردند خودشان یکدیگر را [در حال مستی با چاقو زده و] کشته اند؟

جواب دادند: نمیدانیم.

علی (ع) چنین قضاوت کرد که: خون بهای آن دو نفر مقتول بر عهده هر چهار نفرشان باشد، و خون بهای زخمهای زنده ماندگان را نیز از آن کسر نمود.» «۲۹۳» ۲

- فقال (ع) للقوم: ما ترون؟ فقالوا نری ان تقیدهما. فقال علی (ع) للقوم: فلعل ذینک الذین ماتا قتل کل واحد منهما صاحبه، فقالوا: لا ندری. فقال علی (ع): بل اجعل دیه المقتولین علی قبائل الاربعه، و آخذ دیه جراحه الباقین من دیه المقتولین».

(وسائل ج ۱۹/ ۱۷۳، باب ۱ از ابواب موجبات ضمان، حدیث ۲).

(۲۹۱). همان مدرک.

(۲۹۲). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۶۸، باب ۱ ابواب موجبات ضمان از کتاب، دیات، حدیث ۱).

(۲۹۳). «عن علی (ع): انه قضی فی اربعه نفر شربوا الخمر فتباعجوا بالسکاکین، فأتی بهم فحبسهم، فمات منهم رجلان و بقی رجلان، فقال اهل المقتولین: اقدنا من هذین- و لم یکن احد منهم أقرّ و لم تقم علیهم بینه- فقال علی (ع) فلعل الذین ماتا قتل واحد منهما صاحبه؟ قالوا: لا ندری. فقضی بدیه المقتولین علی الاربعه، و اخذ جراحه الباقین من دیه المقتولین.» (دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۲۳، کتاب الدیات، فصل

۵، حدیث ۱۴۷۵).

کتاب الدیات، فصل ۵، حدیث ۱۴۷۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۲

این روایت را در مستدرک نیز از دعائم نقل کرده است. «۲۹۴» ۲

باید توجه داشته باشیم که [روایت سکونی و دعائم با یکدیگر تعارض دارند بدلیل اینکه] طبق روایت دعائم خون بهای مقتولین بر عهده خود آن چهار نفری است که بدمستی و چاقوکشی کرده اند [و از جمله آنان خود آن دو نفر مقتول میباشد].

لکن ظاهر روایت سکونی اینست که خون بهاء مقتولین بر عهده قبیله ها و خویشاوندان آن چهار نفر میباشد که اصطلاحا «عاقله» نامیده میشود. «۲۹۵» ۲

[و این در حالی است که بر طبق مفاد یک روایت دیگر خون بهای مقتولین فقط بر عهده دو مجروح باقی مانده میباشد، و آن روایت اینست]:

۳- شیخ کلینی و شیخ طوسی با سند صحیح از «محمد بن قیس»، از ابو جعفر (امام باقر) (ع)، در این باره چنین روایت کرده اند:

«درباره چهار نفر که در اثر میگساری [بدمستی نموده] و بر ضد همدیگر اسلحه به کار برده بودند و در نتیجه دو نفرشان کشته شده و دو نفرشان در حالت زخمی باقی مانده بودند، امیر المؤمنین (ع) چنین قضاوت کرد:

دستور داد به هر یک از دو مجروح باقیمانده به عنوان کیفر و حد شرعی و کیفر میگساری هشتاد ضربه تازیانه زدند، آنگاه آن حضرت قضاوت کردند که خون بهای دو شخص مقتول را دو نفر مجروح بازمانده بپردازند، و نیز دستور داد که

---

(۲۹۴). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۶۸، باب ۱ از ابواب موجبات الضمان، حدیث ۲).

(۲۹۵). در نظام کیفری اسلامی مقرر شده است که در برخی از موارد جنایت و قتل خطائی

و بعضا حتی در قتل عمـد خون بهای شـخص مقتول را خویشاوندان پدری قاتل مانند عموها، عموزادگان، و پدر، پدربزرگ و ...

بپردازنـد. در اصـطلاح فقهی این قبیل افراد پرداخت کننده خون بها (دیه) را «عاقله» می نامند و این نوع کیفر را نیز «دیه عاقله» می نامند.

جهت آگـاهی بیشتر از جزئیات این مسأله میتوان به مبحث «دیات» کتب مفصل فقهی از جمله تحریر الوسـیله ج ۲/ ۵۹۹- ۶۰۲، چـاپ قم- اسـماعیلیان، و مبـانی تکمله المنهـاج ج ۲/ ۴۳۷- ۴۵۶، چـاپ مطبعه الآـداب نجف، الکـافی فی الفقه (ابو الصـلاح حلبی)/ ۳۹۴- ۳۹۵ چاپ جدید مراجعه کرد.

مسأله دیه بر عاقله در فقه، از نظر شـناخت نظام خانوادگی و طائفی مورد قبول در اسـلام از دیدگاه جامعه شناسی بسیار شایسته مطالعه و تحقیق می باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۳

به مقـدار خون بهـای زخمهای مجروحین از خون بهای کشـته شـدگان به نفع مجروحین کسـر شود. و فرمودنـد اگر مجروحین [بعد از این در اثر این جراحات؟] مردند، خویشاوندانشان نمی توانند هیچ گونه دیه ای را طلب کنند.» «۲۹۷» ۲

مفاد این حدیث اینست که خون بهای کشته شدگان بر مجروحین بازمانده می باشد، بنابراین باید گفت این سه روایتی که نقل کردیم دربارهٔ اینکه دیه کشته شدگان را چه کسی باید بپردازد، با یکدیگر اختلاف دارند.

در کتاب «شـرایع» [در مقام توجیه مفاد و مضـمون روایت صحیحه «محمد بن قیس»] بعد از آنکه مضمون آن حدیث و حدیث سکونی را مورد ذکر قرار داده، چنین گفته است:

«احتمـال هست که در آن واقعه بخصوص علی (ع) به یـک مطلب و عامـل ویژه ای آگـاهی داشـته است که آن مطلب صـدور چنین حکمی را اقتضا می کرده است.» «۲۹۸» ۲

[یعنی این حکم عمومیت ندارد، بلکه به

واقعه خاصی اختصاص داشته است که ما از آن خبر نداریم]

چنانکه ملاحظه می کنید صاحب شرایع [بگونهٔ صریح و تفصیلی] به حل تعارض موجود در میان این دو روایت نپرداخته است، با اینکه ظاهر اینست که این هر دو یک حادثه را گزارش کرده اند. «۲۹۹» ۲ [و لذا می بایست ایشان بگونهٔ جدی در]

---

(۲۹۷). «روی الکلینی و الشیخ بسند صحیح عن محمد بن قیس، عن ابی جعفر (ع)، قال:

قضـی أمیر المؤمنین (ع) فی اربعه شربوا مسکرا فاخذ بعضهم علی بعض السلاح فاقتتلوا فقتل اثنان و جرح اثنان، فامر المجروحین فضرب کل واحد منهما ثمانین جلده، و قضی بدیه المقتولین علی المجروحین و امر ان تقاس جراحه المجروحین فترفع من الدیه، فان مات المجروحان فلیس علی احد من اولیاء المقتولین شی ء».

(وسائل ج ۱۹/ ۱۷۲، باب ۱، از ابواب موجبات ضمان، حدیث ۱).

(۲۹۸). الشرایع ۴/ ۲۵۳.

(۲۹۹). البته با توجه به اینکه صاحب شرایع فرموده است که احتمال دارد علی (ع) در آن واقعه بخصوص به مطلب خاصی آگاهی داشته است که آن مطلب چنین حکمی را اقتضاء می کرده است» می توان گفت: صاحب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۴

[مقام حلّ تعارض دو گزارش بر می آمدند].

شهید ثانی نیز در کتاب «مسالک» ابتداء حدیث «محمد بن قیس» را از نظر سند آن مورد خدشه و مناقشه قرار داده، و گفته است در سند آن «محمد بن قیس» وجود دارد و این محمد بن قیس در علم رجال و حدیث شناسی مشترک بین «موثق» و «ضعیف» یعنی غیر قابل اعتماد می باشد، لذا این روایت از نظر سند چندان مهم نمی باشد، آنگاه شهید ثانی بدنبال آن چنین گفته است:

«گرد هم آمدن آن چند نفر

و چاقو زدن به همـدیگر موجب این نمی شود که ما شـخص بازمانـده و مجروح را قاتل به شـمار بیاوریم، و یا برعکس [مثلا] یکی از مقتولین را قاتـل دیگری محسوب کنیم، لـذا شایسـته آنست که آن حکم [علی (ع) را که در صـحیحه محمـد بن قیس ذکر شده] ویژهٔ آن واقعه بخصوص فرض کنیم.

البته ممکن است بگـوئیم: این یکی از مـوارد لوث «۲۹۹» ۲ بوده است که در آن جنـایت بـا سوگنـد خوردن و قسامه ثابت می شود، اعم از اینکه قتل باشد یا جرح و نیز اعم از اینکه قتل عمد باشد و یا قتل خطائی.

شیخ شهید ما [اول، سه اشکال بر این حدیث محمد بن قیس وارد کرده و چنین گفته است]:

- شرایع این دو حدیث را دو گزارش از یک حادثه نمی دانسته است، بلکه دو گزارش از «دو حادثه» به شمار می آورده است. (مقرر).

(۲۹۹). کلمـهٔ «لـوث» که در لغت بمعنـای ملـوث و آلـوده شـدن چیزی به چیز دیگر می باشـد، در اصـطلاح فقه جزائی اسـلام (قصاص و دیات) به این معنی است که اگر کسی توسط شخص و یا اشخاص به ظاهر ناشناخته ای کشته شود و یا مورد ضرب و جرح قرار بگیرد، و هیچ گونه بینه و برهانی در کار نباشد، صاحبان خون شخص مقتول و نیز آن فرد مجروح اگر یقین داشته که قاتل و یا ضارب فلان شـخص می باشـد ولی از اقامه بینه ناتوان باشـند و امارات و قرائنی نیز بر این ادعا وجود داشـته باشد، آنان می توانند در محکمه اسلامی سوگند بخورند (در قتل عمد پنجاه سوگند و در قتل خطأ بیست و پنج سوگند) و جنایت را بدین طریق ثابت

کننـد، در این صورت شـخص متهم محکوم به قصـاص و یـا پرداخت دیه می گردد، و اصـطلاحا این کـار را «لوث» و این نوع قسم خوردن را نیز «قسـامه» می نامنـد، این قسم هـا را یـک نفر می توانـد بخورد و چنـد نفر (یعنی تـا پنجـاه نفر) نیز می توانند بخورند.

(نقل تصرّف شده و آزاد از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۵ درس فقه.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۵

[۱]: اگر علی (ع) حکـم کرده کـه آن دو نفر بازمانـده و مجروح قاتلنـد، پس چرا آنـان را قصـاص نکرده و دیه از آنـان گرفته است؟

[۲]: مشـکل تر از آن اینست که طبق مفاد حدیث حضـرت علی (ع) دیه و خون بهای زخمهای آن مجروحین را پرداخت کرده و لکن خون بهای آنان را در صورت مردنشان، هدر و غیر قابل پرداخت اعلام داشته است؟

[۳]: و نیز اشـکال دیگر اینست که طبق این حـدیث علی (ع) بجـای اینکه برای مجروحـان بازمانـده آن واقعه حق قصـاص قائل شود، خون بهـا و دیه جراحت آنـان را پرداخته است، درحالی که اینجا مورد جرح، عمـد بوده و قصاص لازم داشـته است و نه دیه؟

جـواب اشـکال اول این است که: این حـوادث از آنـان در حـالت مسـتی بوقوع پیوسـته است، لـذا از مصـادیق جنـایت عمـدی محسوب نمی شود، بلکه فقط موجب دیه می گردد.

[امـا اینکه چرا در صـورت مردن مجروحین نبایـد دیه آنـان از طرف خویشـان مطـالبه شود، به این علت می باشـد] که فرض بر اینست که مرگ آنـان ناشـی از آن جراحتهـا نباشـد، بلکه در اثر بیمـاری دیگری [در زنـدان بمیرنـد]، چنانکه ظاهر روایت نیز همین مطلب را می رساند.

اما اینکه چرا برای جراحت زخمی ها حق قصاص قائل نشده،

بلکه خون بها پرداخته شده است، به این دلیل که جراحت آنان نیز مانند کشته شدن دو نفر دیگر در حالت مستی و غیر عمدی بوده است، و یا به این دلیل که جارحین مرده اند و محل قصاص از بین رفته است.» «۳۰۰» ۳

دربارۀ این مطلب صاحب مسالک (شهید ثانی) که ادعا نموده «محمد بن قیس» میان ثقه و ضعیف مردّد و مشترک می باشد، باید توجه داشته باشیم [که این اشکال صاحب مسالک] وارد نیست، بدلیل اینکه ظاهر اینست آن «محمد بن قیسی» که «عاصم بن حمید» از او نقل حدیث می کند، همان «محمد بن قیس بجلی» می باشد که از نظر رجالی ثقه و قابل اعتماد است، و همان کسی است

---

(۳۰۰). المسالک ج ۲/ ۴۹۴.

که قضاوتهای علی (ع) را روایت کرده است. [لذا محمد بن قیس واقع در سند این حدیث مشترک بین ثقه و ضعیف نمی باشد، بلکه محمد بن قیس بجلی ثقه می باشد]. «۳۰۱» ۳

در «جواهر» نیز بعد از آنکه متعرض حدیث صحیح محمد بن قیس شده،

---

(۳۰۱). در توضیح بیشتر فرمایش حضرت استاد دامت برکاته و تأیید و تأکید مطلب ایشان، مطلب ذیل از یکی از علماء رجالی برجستۀ معاصر شایستۀ نقل می باشد:

دربارۀ محمد بن قیسی که در سند دسته ای از روایات وارد شده و از امام باقر و صادق (ع) روایت نقل کرده است، برخی ها گفته اند که او مردد و مشترک میان ثقه و ضعیف می باشد، لکن آنچه که در این باره شایسته است بدانیم این مطلب است که:

محمد بن قیسی که از یکی از امامان یاد شده (ع) روایت نقل کرده است یکی

از افراد نامبردهٔ ذیل می باشد:

۱- محمد بن قیس، ابو محمد اسدی: ضعیف

۲- محمد بن قیس، ابو عبد اللّه اسدی: ممدوح

۳- محمد بن قیس، ابو عبد اللّه بجلی: ثقه

۴- محمد بن قیس، ابو قدامه اسدی: مهمل

۵- محمد بن قیس، ابو نصر اسدی: ثقه

۶- محمد بن قیس، انصاری: مهمل

از میان همهٔ اینان که با نام «محمد بن قیس» ثبت شده اند، دو نفرشان یعنی «محمد بن قیس بجلی» و «محمد بن قیس ابو نصر اسدی» ثقه هستند [و حدیث شان صحیحه است]، و این هر دو نفر هرکدام شان جداگانه کتابی بنام کتاب القضایا [- قضاوتهای علی (ع)] دارند، و شکی نیست که هرگاه نام «محمد بن قیس» بگونهٔ مطلق یعنی بدون هیچ گونه پیشوند و پسوند و انتساب ذکر شود، به این دو نفر انصراف پیدا می کند، برای اینکه فقط اینان در میان روات معروف بوده اند. اما با توجه به اینکه «عاصم بن حمید» کتاب القضایای این هر دو نفر را روایت کرده است، لذا در صورت مطلق یاد شدن نام محمد بن قیس نمی توان آن دو نفر را از هم تمیز داد، و لکن این مطلب خدشه ای بر صحیح بودن حدیث شان وارد نمی کند چون هر دو نفرشان ثقه هستند.

با این حال یکی از وجوه تمایز و بازشناسی شان اینست که از محمد بن قیس بجلی «یوسف بن عقیل» و فرزندش «عبید» روایت می کنند، و از «محمد بن قیس اسدی» نیز «ابن ابی عمیر» روایت می کند. لکن اگر راوی دیگری مانند «علی بن رئاب»، «ثعلبه بن میمون»، و غیر اینان از «محمد بن قیس» روایت نقل کنند، آن روایت مشترک و مردد است میان «بجلی» و «اسدی» یاد شده. و چنانکه

گفتیم این تردّد و اشتراک خدشه ای بر صحت روایت وارد نمی کند چون هر دو نفرشان ثقه می باشند.»

معجم رجال الحدیث ج ۱۷/ ۱۷۵- ۱۷۶، تألیف حضرت آیه اللّه خوئی، چاپ سوم، بیروت، لبنان.

۱۴۰۳ ه ق (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۷

دربارۀ آن، چنین گفته است:

«عمل کردن به مفاد این حدیث به جز ابو علی [اسکافی] و قاضی [ابن برّاج] از کس دیگر نقل نشده است، بویژه اینکه با روایت سکونی تعارض دارد ...، بگونه ای که در کتاب کشف الرموز گفته شده: این روایت سکونی به حقیقت نزدیکتر میباشد، بدلیل اینکه در این حادثه روایت شده قاتل معین نیست، و اینکه هر چهار نفرشان در قتل شرکت داشته باشند آن نیز معلوم نیست چرا که احتمال این میرود که قتل فقط توسط یکی از آنان صورت گرفته باشد.

از اینرو، برای اینکه خون یک مسلمان نیز کاملا به هدر نرود حکم به پرداخت خون بها (دیه) شده است، و پرداخت آن را نیز از این نظر بر عهده قبایل چهارگانه آن چهار نفر گذاشته اند که به هرحال آن چهار نفر در این قضیه اجمالا دست دارند.

با این حال این اشکال به حدیث وارد است که طبق مفاد آن پرداخت خون بها بر عهده عاقله و خویشاوندان [چهار نفر مست و چاقوکش] گزارده شده است.

و این بر خلاف اصل و قاعده میباشد [بدلیل اینکه فقط در قتل خطائی محض، دیه بر عاقله است و نه در قتل عمد و یا قتل شبه عمد که مورد بحث ما یکی از آنهاست]، بویژه با توجه به اینکه همه فقهاء اتفاق نظر دارند بر اینکه قتل عمد در حال مستی موجب قصاص

میگردد [و نه دیه]، و یا اینکه اگر شبه عمد شمرده شود باید دیه و خون بها در این صورت از مال خود قاتل پرداخت شود [و نه از مال عاقله و خویشاوندان] و هیچ فقیهی نیست که قتل در حالت مستی را قتل خطائی محض بداند.

[و نیز اشکال دیگر اینست که] اگر دانسته شده است که هر یک از آن دو نفر نقشی و تاثیری در قتل داشته اند، در این صورت صاحبان خون و اولیاء مقتولین میتوانند [کسری خون بهای قاتلین را پرداخته و] آنان را قصاص کنند، و اگر نقش و تاثیر آنان بگونه حتمی و یقینی دانسته نیست پس بچه دلیل پرداخت دیه بر عاقله و خویشاوندان آنان مقرر شده است؟»

در کتاب کشف اللثام نیز در این باره چنین گفته است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۰۸

«ممکن است اینگونه فرض کنیم که ولیّ هر یک از مقتولین ادعای این را داشته است که آن بازماندگان، آنان را کشته اند، و بدین وسیله مسأله عنوان لوث پیدا کرده است، و لکن هیچ کدام از طرفین دعوا، یعنی اولیاء مقتولین و متهمین، حاضر نشده اند که قسم یاد کنند تا مسأله از طریق لوث و قسامه خاتمه پیدا کند.

لکن بر این سخن صاحب کشف اللثام اشکال وارد است، و ما هیچ چاره ای نداریم جز اینکه بپذیریم این روایت [سکونی] با قواعد پذیرفته فقهی مخالفت دارد ...» «۳۰۲» ۳ تا پایان سخن صاحب جواهر.

اینکه صاحب جواهر گفته است بر سخن صاحب کشف اللثام اشکال وارد است و اما اشکال آن را بیان نکرده، شاید آن اشکال این باشد که پیدایش «لوث» و پذیرفته نشدن سوگند از جانب

هیچ یک از کسان مربوطه، مقتضی این نیست که پرداخت خون بها و دیه توسط عاقله و خویشاوندان لزوم و استقرار پیدا کند بلکه پرداخت این خون بها و دیه بر آن مجروحین لازم میشود، بدلیل اینکه بعد از آنکه اولیاء مقتولین مدعی وقوع قتل توسط آنان (- مجروحین) شده و خود از انجام مراسم سوگند و قسامه، خودداری ورزیدند در این صورت باید مجروحین [که متهم به قتل هستند برای دفاع از خود و رفع اتهام سوگند بخورند و اگر از انجام مراسم سوگند و قسامه خودداری کردند باید دیه را بپردازد.

مگر اینکه گفته شود: با توجه باینکه خون مسلمان در هیچ صورتی نباید بهدر برود و از طرف دیگر آن چهار نفر در اثر میگساری زیاد و بدمستی کردن به حدی رسیده بوده اند که عقلشان کاملا زایل شده بوده است و همچون اشخاص مجنون شده بوده اند، هر چند که بصورت موقت و نه دائم.

لذا همانطوری که دینار بودیعت گزارده شده در صورت تردید بین دو نفر صاحب ودیعت برای رعایت انصاف فیما بین آن دو نفر بطور مساوی تقسیم میشود، و این تقسیم مورد قبول عقل و شرع هر دو میباشد، و روایتی از طریق سکونی از امام

---

(۳۰۲). الجواهر ج ۴۲/ ۹۱ (کتاب دیات).

صادق (ع) بر آن گواه است، «۳۰۳» ۳ همچنین دیه ای که مردد باشد میان چهار نفر، باید پرداخت آن بر آن چهار نفر و یا قبایل و عاقله آنان تقسیم شود، چون شرعا و عرفا موضوع غرامت همانند بهره و استفاده است.

[اشاره است به اصل فقهی معروف من له الغنم فعلیه الغرم یعنی اگر

در مورد دینار مردّد رعایت حال دو نفر میشود در صورت ضرر و احتمال اشتغال ذمه چهار نفر به دیه باید این ضرر نیز با تسویه تقسیم شود].

البته در این صورت نیز این اشکال باقی میماند که وجه کسر کردن خون بهای جراحت زخمی شدگان از مجموع دیه مقتولین چیست؟ مگر اینکه در حل آن نیز گفته شود:

فرض را بر این میگیریم که زخمهای آنان کمتر از زخم موضحه «۳۰۴» ۳ بوده است که در آن صورت طبق موازین فقهی دیه آن را خود شخص زخمی کننده باید بپردازد و نه عاقله و قبیله او.

لذا در فرض مسأله ما نیز دیه زخمهای مجروح شدگان از آن دیه قتل که برای مقتولین حاصل شده [و در واقع بگونه ای مال آنان گردیده است] کسر شده و به مجروحین پرداخته میشود. مانند همه بدهکاریهای دیگر که باید از اموال باقی مانده مرده کسر و پرداخت شود.

لکن به این راه حل نیز اشکال وارد است، و آن اینکه:

آن دیه قتل از آن مقتولین می باشد، که ببازماندگان آنان میرسد، و بازماندگان مجروح در آن سهمی ندارند، زیرا شاید اصولاـ زخم توسط آن دو نفر مقتول صورت نگرفته است و توسط آن دو مجروح مست و یا توسط هر چهار نفر صورت گرفته است [بنابراین چگونه میتوان خون بهای متعلق به آنان را به عنوان خون بهای جراحت بازماندگان پرداخت؟].

لذا این مسأله کاملا حل نشده است و جای اندیشه و تأمل بیشتری دارد [لذا

---

(۳۰۳). ر. ك: وسائل ج ۱۳/ ۱۷۱، باب ۱۲ از کتاب صلح، حدیث ۱.

(۳۰۴) موضحه: زخمی است که به سطح استخوان برسد.

باید برای حل این مشکل

از راه دیگری وارد شویم، و آن راه اینست که بگوئیم]:

ما باید بپذیریم که روایت صحیحه محمد بن قیس و روایت معتبر سکونی با همدیگر تعارض دارند، و آنچه را که این دو روایت گزارش کرده اند یک حادثه بوده است، از طرف دیگر برای ما محرز و ثابت نشده است مشهور به یکی از اینها عمل کرده باشند، تا عمل مشهور را مرجحی برای پذیرفتن آن و رد دیگری قرار بدهیم، لذا این دو روایت متعارض بدون مرجح هستند که طبق قاعده، هر دو از ارزش و حجیت ساقط میشوند. آنگاه ما به عرف عقلا مراجعه میکنیم، عرف نیز در این قبیل موارد حکم به توزیع پرداخت خوب بها به همه متهمین میکند. و اگر از قبول این معنی خودداری شد، خون بها باید از بیت المال پرداخته شود. چنانکه در روایت هست خون بهای کسی که در ازدحام روز جمعه، یا عرفه، و یا ازدحام روی پل کشته شود، باید دیه او را از بیت المال مسلمین بپردازند، چرا که در هر صورت خون مسلمان نباید به هدر برود.

در این زمینه و برای ملاحظه روایات مربوطه به وسائل الشیعه مراجعه فرمائید. «۳۰۴» ۳

بیست و سوم- قاتل عمدی که قصاص نشود:

۱- در وسائل با سند ویژهٔ خود از فضیل بن یسار چنین گزارش کرده است:

«به ابو جعفر (ع) عرض کردم: اگر ده نفر یک نفر مرد را بکشند، [در مجازات آنان چگونه باید عمل کرد؟] آن حضرت جواب داد:

اگر خویشاوندان و صاحبان خون آن فرد کشته شده بخواهند می توانند همهٔ آن ده نفر را بعنوان قصاص بکشند، لکن باید خون بهای نه نفرشان را بپردازند.

و نیز اگر بخواهند می توانند از میان آن ده

نفر یک نفر را انتخاب کرده و بعنوان قصاص بکشند، در این صورت نه نفر دیگر باید هرکدامشان یک دهم خون

---

(۳۰۴). ر. ک: وسائل ج ۱۹/ ۱۹۴، باب ۲۳ از ابواب موجبات ضمان.

بهای یک مرد را به خویشاوندان آن فرد قصاص شده بپردازند. «۳۰۵» ۳

باز آن حضرت فرمود: بعد از این مراحل حاکم مسلمین حق دارد آن نه نفر را تعزیر و تأدیب [بدنی] کرده و [تا مدتی که مصلحت می داند] زندانی کند.» «۳۰۶» ۳

این روایت را اساتید و مشایخ سه گانه [مؤلفین کتب اربعۀ حدیثی] نقل کرده اند، سند آن نیز قابل اعتماد است. «۳۰۷» ۳

۲- باز در کتاب وسائل با سند ویژۀ او از «ابی بصیر» روایت شده که او گفته است:

«از امام صادق (ع) دربارۀ مردی که مرد دیگری را عمدا کشته و سپس فرار کرده و از دسترس خارج شده است، سؤال کردم [که در این باره چه باید کرد؟] حضرت پاسخ داد:

اگر او مال داشته باشد، خون بهای مقتول از مال او پرداخته می شود، و اگر مالی نداشته باشد، خون بهای مقتول از خویشاوندان قاتل فراری بازپس گرفته

---

(۳۰۵). طبق اقتضای قاعده می بایست اینگونه می شد که: خویشاوندان مقتول بعد از آنکه یک نفر را از میان ده نفر برای قصاص و کشتن انتخاب کردند، نه دهم دیه و خون بهای یک مرد را به خویشاوندان او بپردازند و او را به قتل برسانند، آنگاه آن مقدار پرداخته شده یعنی نه دهم را از آن نه نفر بگیرند.

لکن روایات بر خلاف آنست. طبق روایات، خود شرکاء قتل باید نه دهم خون بها را به خویشاوندان شریک

جرم قصاص شدهٔ خودشان بپردازند. این مطلب برای رعایت حال خویشاوندان مقتول از طرف شارع تشریع شده است، تا آنان در اخذ آن دچار سختی نشوند.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۷ درس فقه.)

(۳۰۶). عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن احمد بن الحسن المیثمی، عن ابان، عن الفضیل بن یسار، قال: قلت لأبی جعفر (ع): عشره قتلوا رجلاً؟ قال: «ان شاء أولیاؤه قتلوهم جمیعا و غرموا تسع دیات، و ان شاءوا تخیروا رجلا فقتلوه و أدی التسعه الباقون الی اهل المقتول الأخیر عشر الدیه کل رجل منهم.» قال: «ثم الوالی بعد یلی أدبهم و حبسهم.»

وسائل ج ۱۹/ ۳۰، باب ۱۲ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۶.

(۳۰۷). در سند این روایت، «علی بن ابراهیم» و پدر او «ابراهیم» هر دو خوبند، «احمد بن حسن میثمی» نیز از نوادگان میثم تمار است، گفته شده واقفی بوده و لکن با این حال توثیق شده است. «ابان» از فرقهٔ «ناووسی» بوده است ولی با این حال توثیقش کرده اند، فضیل بن یسار نیز خوبست. لذا باید گفت روایت از نظر سند اشکالی ندارد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۷ درس فقه.).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۱۲

می شود، و در این مورد قاعدهٔ الاقرب فالاقرب رعایت می شود [یعنی از نزدیکترین خویشان شروع می شود]. و اگر او خویشاوند نیز نداشته باشد، خون او را امام مسلمین [از بیت المال] پرداخت می کند. بدلیل اینکه خون شخص مسلمان نباید به هدر برود.»

شیخ کلینی در نقل این روایت این جمله را نیز افزوده است: «در روایت دیگری هست: سپس والی و حاکم مسلمین حق دارد او را تأدیب و زندانی کند.» «۳۰۸» ۳

ظاهرا در متن عربی حدیث از واژهٔ «ادب» و تأدیب کردن، کتک زدن و تأدیب و تنبیه بدنی، منظور است. لذا مقتضای دو حدیث یاد شده اینست که هرگاه قاتل عمدی به خویشاوندان مقتول خون بها بپردازد و از کیفر قصاص خلاص شود، حاکم مسلمین می تواند او را تنبیه و تعزیر بدنی و نیز زندان کند، و این از حقوق جامعه است [یعنی بزهکاری و مجرمی که موجب از بین رفتن یکی از حقوق شخصی آحاد مردم شود، آن مجرم با عفو و گذشت صاحب حق کاملا تبرئه نمی شود، بلکه حاکم شرع به نیابت جامعه و عموم مردم نیز او را تعزیر می کند، یا بصورت تنبیه جسمی، یا زندان و یا هر دو]، لذا حاکم باید او را تعزیر و زندان کند، مگر اینکه در عفو کردن او مصلحتی در کار باشد.

در روایت «فضیل بن یسار» آمده بود که خویشاوندان مقتول مختار هستند در قصاص کردن شرکاء قتل که یک نفر از آنان را قصاص کنند و نه دهم دیه او را بدهند و یا با پرداخت نه دیه، همه آنان را قصاص نمایند، در این باره محقق حلی در کتاب «شرایع» چنین گفته است:

«هرگاه چند نفر در کشتن یک نفر شریک باشند، همه آنان را میتوان قصاص کرد. [با این توضیح که:] که خویشاوند و ولی مقتول می تواند همه آنان را

---

(۳۰۸). فی الوسائل بسنده، عن ابی بصیر، قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل قتل رجلا متعمدا «ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه؟ قال: «ان کان له مال أخذت الدیه من ماله و إلّا فمن الاقرب فالأقرب، و ان لم یکن له قرابه

أدّاه الامام، فانه لا يبطل دم امرئ مسلم. «قال الكلينى: و فى روايه أخرى: «ثم للوالى بعد أدبه و حبسه.»

وسائل ج ۱۹/ ۳۰۳، باب ۴ از ابواب عاقله، حديث ۱ و ۲.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۴، ص: ۲۱۳

بعنوان قصاص بكشد، با اين شرط كه خون بهاى مازاد بر يک نفر را به آنان بپردازد.

و نيز ولى مقتول اختيار دارد كه فقط برخى از آنان را بعنوان قصاص بكشد، و ديگر شريک قتلها ديه و خونبهاى جنايت خودشان را [به اولياء كسى كه بعنوان قصاص كشته مى شود، بپردازند.]» «۳۰۹» ۳

صاحب جواهر جملات يادشدۀ محقق حلى را چنين توضيح داده است:

«در اين مسأله من هيچ نظر مخالفى را پيدا نكرده ام، بلكه هم اجماع منقول و هم اجماع محصل در اين مسأله وجود دارد.

علاوه بر اينكه بسيار واضح است كه علت تشريع حكم قصاص همانا حفظ خونها و امنيت جانها مى باشد، لذا اگر در قتلهاى جمعى و مشترک قصاص در كار نباشد، يک وسيله و راهى براى خون ريزى و سلب امنيت جانها، باز مى شود.

شركاء قتل در مجموع قاتل ناميده مى شوند، بنابراين مشمول اين آيه شريفه هستند كه مى فرمايد: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّه سُلْطاناً» «۳۱۰» ۳ يعنى براى اولياء كسانى كه بناحق و مظلومانه كشته مى شوند، سلطه و حق قصاص قرار داده ايم.

هر چند كه در ادامه همين آيه شريفه از زياده روى و «اسراف در قتل» نهى شده است، لكن شايد منظور از آن، موردى باشد كه بخواهند همۀ شركاء قتل را بدون پرداخت مازاد خون بهاى آن به قصاص و قتل برسانند.» «۳۱۱» ۳

علاوه بر آنچه كه [از روايت و فتوا] در اين مسأله نقل

کردیم، روایات

---

(۳۰۹). الشرائع ج ۴/ ۲۰۲.

(۳۱۰). سورهٔ اسراء (۱۷)/ ۳۳.

(۳۱۱). جواهر ج ۴۲/ ۶۶ (چاپ دیگر با تصحیح دیگر ص ۶۳).

باید توجه داشته باشیم که استدلال دوم صاحب جواهر ره چندان استوار نیست و خدشه پذیر می باشد.

بدلیل اینکه یا منظور ایشان اینست که شرکاء قتل من حیث المجموع «یک قاتل» هستند، و یا اینکه تک تک آنان جداگانه یک قاتل هستند. در هر دو فرض مطلب نادرست است، چون عرفا هیچ کدام از آنان، نه من حیث المجموع و نه جداگانه «قاتل» نیستند، بلکه همه «شریک قتلند». و مجموع یک امر اعتباری است و یک واحد نیست.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۷ درس فقه.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۱۴

مستفیضهٔ دیگری در این مسأله هست که در میان آنها روایت صحیحه و موثقه نیز وجود دارد و فقهاء ما امامیه بدون هیچ اختلافی به این مسأله فتوا داده اند، باید به مآخذ اقوال و آراء آنان مراجعه شود.

البته از برخی روایات ما چنین برمی آید که قصاص و کشتن بیش از یک نفر در برابر یک نفر جایز نیست، که از آن جمله است روایت «ابو العباس» و غیر او از امام صادق (ع) که فرموده است:

«هرگاه چند نفر گرد آیند و یک نفر را بکشند، قاضی حکم می کند که اولیاء مقتول هر کدام از آنان را که بخواهند به عنوان قصاص بکشند، اولیاء مقتول حق ندارند بیش از یک نفر را قصاص کرده و بکشند، چرا که خداوند متعال فرموده است: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّه سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِی الْقَتْلِ.» «۳۱۲» ۳ یعنی برای اولیاء کسانی که بناحق و مظلومانه کشته می شوند،

سلطه و حق قصاص قرار داده ایم، پس نباید در قتل اسراف شود.

لکن این روایت به مکروه بودن و یا صورت تقیه حمل شده است، و یا اینکه بر این معنی حمل شود که ظاهرا فقهاء سنّت میگویند: یعنی بیشتر از یک نفر را قصاص کنند، بدون پرداخت مازاد دیه و خون بهای آنان.

در هر صورت فقهاء و یاران ما امامیه اجماع دارند که باید روایات دسته اول را مبنای فتوا قرار داده و این روایت را مطرود گذاشت، و یا اینکه به موارد یاد شده حمل و توجیه کرد. و نخستین معیار در ترجیع اخبار و روایات متعارض نیز تمسک به مشهور است.

چنانکه فتوای مشهور در میان فقهاء اهل سنت نیز همین است، و لکن برخی از

---

(۳۱۲). سورهٔ اسراء (۱۷)/ ۳۳.

با توجه به اینکه در آیه شریفه بعد از بیان تشریع حق سلطنت و قصاص آمده است: «فَلا یُسْرِفْ فی الْقَتْلِ» (- پس نباید در قتل اسراف شود)، می توان گفت «فاء» «فلا- یسرف»، فاء نتیجه است، یعنی نتیجه عملی تشریع قانون قصاص اینست که: «قتل و آدمکشی مسرفانه و بناحق» از بین می رود. چون که کلمهٔ «اسراف» به معنای عمل ناحق و کار خارج از قاعده و چارچوب می باشد. لذا به نظر می رسد که شاید فقهاء در طرد و رد این روایت و توجیه آیه شریفه چنین مستمسکی را در نظر داشته اند. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۱۵

علماء آنان فتوائی خلاف این دارند. شیخ طوسی در کتاب خلاف (مسأله ۱۴ از کتاب جنایات) در این باره مطالبی دارد که چکیدهٔ آن چنین است:

«هر گاه چند نفر یک نفر را بکشند، همهٔ آنان را [بعد

از پرداخت مازاد دیه شان] می توان بعنوان قصاص کشت. از میان اصحاب پیامبر اسلام (ص) علی (ع)، عمر، مغیره بن شعبه و ابن عباس همین رأی را برگزیده اند، از تابعین نیز سعید بن مسیب، حسن بصری و عطاء این قول را پذیرفته اند، از فقهاء [اهل سنت] نیز مالک، اوزاعی، ثوری، ابو حنیفه و پیروان او، شافعی، احمد و اسحاق از قائلین به این قولند.

با این تفاوت که در نزد ما امامیه، گروه قاتلان فقط در صورتی بعنوان قصاص کشته می شوند که اولیاء مقتول مازاد خون بهای آنان را پرداخت کنند.

و هرگاه اولیاء مقتول بخواهند یکی از آنان را قصاص کنند، میتوانند، ولی در این صورت بقیه افراد گروه قاتلان باید سهم خودشان از خون بها را به اولیاء شخصی که بعنوان قصاص کشته می شود، پرداخت کنند. [این مطلب خاصی فقهاء امامیه است] و هیچ کس از فقهاء اهل سنت به آن قائل نیستند.

گروه دیگری گفته اند هیچ گاه چند نفر را در برابر قتل یک نفر قصاص نمی کنند، و لکن اولیاء شخص مقتول می توانند هر یک از آنان را که بخواهند، بکشند، بدین ترتیب آن فرد قصاص شده از پرداخت سهمیهٔ دیه ای که بر ذمهٔ اوست معاف می شود و لکن بقیه شرکاء قتل، مابقی دیهٔ شخص مقتول را به خویشاوندان او پرداخت می کنند. از میان صحابه پیامبر (ص) عبد اللّه بن زبیر و معاذ، و از میان تابعین «۳۱۳» ۳ نیز ابن سیرین و زهری، آن را پذیرفته اند.

گروهی دیگر نیز گفته اند هرگاه چند نفر یک نفر را بکشد، نه جمع آنان را میتوان قصاص کرد و نه یکی از آنان را [یعنی باید قضیه با پرداخت خون بها فیصله داده شود.]، قائلان

این قول عبارتند از: ربیعه و ظاهریون که داود

---

(۳۱۳). در اصطلاح حدیث شناسی و تاریخ اسلام به کسانی که حضور پیامبر اسلام را درک کرده و در آن زمان مسلمان بوده اند، «صحابی»، «صحابه» و «اصحاب» گفته می شود. و به کسانی که پیامبر را درک و دیدار نکرده اند نسل دوم می باشند، فقط کسانی را دیده اند که آنان پیامبر را دیده بودند، «تابعی» و «تابعین» گفته می شود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۱۶

اصفهانی و پیروان او [مانند ابن حزم اندلسی صاحب کتاب المحلی و غیر او] می باشند.

اما دلیل امامیه بر قول خودمان در این باره عبارتست از اجماع طایفهٔ امامیه و روایات آنان، ... و نیز اجماع صحابهٔ پیامبر (ص) از جمله ادله آن می باشد.

چنانکه از علی (ع) و عمر، ابن عباس و مغیره این مطلب نقل شده است.

سعید بن مسیب گزارش نموده که عمر بن خطاب پنج نفر و یا هفت نفر را [که از اهالی یمن بودند] بخاطر اینکه یک مرد را با نیرنگ زدن بر او کشته بودند، قصاص کرد و به قتل رسانید.

او در مقابل اعتراض برخی ها [که می گفتند چرا چند نفر را به خاطر یک نفر می کشد؟] گفت: اگر همهٔ اهل صنعا نیز این کار را کرده بودند، آنان را می کشتم.

از علی (ع) نیز روایت شده که او سه نفر را بخاطر قتل یک نفر به قتل رسانید .. و از مغیره بن شعبه نقل شده که او هفت نفر را به خاطر قتل یک نفر کشت.

از ابن عباس نیز روایت شده که او گفت: هرگاه چند نفر یک نفر را بکشند، همه آنان را می توان به عنوان قصاص به

قتل رسانید، هر چند که تعدادشان صد نفر باشد. «۳۱۴» ۳

ابن قدامهٔ حنبلی در کتـاب «مغنی»، و نیز بیهقی در کتـاب «سـنن» خود متعرض این مسأله شـده که شایسـته است مراجعه شود. «۳۱۵» ۳

علی (ع) نیز در نهج البلاغه دربارهٔ «اصحاب جمل»، چنین فرموده است:

«به خـدا سوگند اگر آنان حتی جز یک نفر از مسـلمانان را بدون اینکه جرمی مرتکب شده باشد، بگونهٔ عمدی نکشـته بودند، البته که قتل همهٔ سپاه آنان

---

(۳۱۴). الخلاف ج ۳/ ۹۲.

(۳۱۵). ر. ک: المغنی ج ۹/ ۳۶۶. و نیز سنن بیهقی ج ۸/ ۴۰- ۴۱، کتاب الجنایات، باب النفر یقتلون الرجل.

برای من حلال می گردید، چرا که آنان حاضـر بوده اند و در برابر قتل ناحق او نایستاده و از آن مسلمان مظلوم با زبان و دست خود دفاع نکرده اند.» «۳۱۶» ۳

البته دلالـت این کلام مولی (ع) بر مطلب مورد نظر مـا جـای انـدیشه و تأمـل دارد، برای اینکه احتمال این هست که جواز قتل آنان بدلیل بغی و خروج مسلحانه شان باشد و نه از باب قصاص.

بیست و چهارم- اسیران جنگی:

اسـرا نیز جزء کسانی هسـتند که در روایات به زندانی شدن آنان تصـریحات و اشاراتی وجود دارد که از جمله آنها موارد ذیل است:

۱- بیهقی در «سنن» با سند ویژهٔ خود از ابو هریره چنین گزارش کرده است:

«رسول خدا (ص) سپاهی را بسوی سرزمین نجد روانه کرد، آنان در بازگشت مردی را نیز بعنوان اسیر همراه خود آورده بودند هـک «ثمـامه بن أثـال حنفی» نـام داشت، و رئیس اهالی سـرزمین یمامه بود. او را به یکی از سـتونهای مسـجد بسـته بودنـد که رسول خدا

به نزد او آمده و فرمود: ای ثمامه با خود چه داری؟

ثمامه جواب داد: نیکی ای محمّد، اگر مرا بکشی، کسی را کشته ای که خونخواه دارد، و [اگر از قتل من گذشته] و مرا عفو و مورد انعام قرار بدهی، بر کسی انعام کرده ای که از تو سپاسگزار خواهد بود، و اگر مال می خواهی، هر مقدار که مورد نظرت هست بگو پرداخت کنم.

پیامبر (ص) او را به حال خود گذاشته و از آنجا رفت. فردا دوباره به سراغ او آمده و پرسید: ثمامه! با خود چه داری؟

او جواب داد: همان چیزهائی را که دیروز گفتم. و دوباره آن مطالب را باز گو کرد.

رسول خدا (ص) روز سوم نیز به نزد او آمده و همان سؤال و جوابهای پیشین

---

(۳۱۶). نهج البلاغه فیض/ ۵۶۶، عبده ج ۲/ ۱۰۴، لح/ ۴۲۷، خطبه ۱۷۲.

تکرار شد. آنگاه رسول خدا (ص) دستور داد: ثمامه را آزاد کنید. ثمامه پس از آزاد شدن [بدون هیچ قید و شرطی]، در آن نزدیکی به داخل نخلستانی رفته و خود را با آب شستشو داده و دوباره داخل مسجد گردید و گفت: اشهد أن لا اله الّا اللّه، و اشهد أنّ محمّدا رسول اللّه، ای محمّد! به خدا سوگند قبلا- در روی زمین در نزد من صورتی مبغوض تر از صورت تو نبود، لکن اکنون [که ترا خوب شناخته ام و به فضائلت پی برده ام] در روی زمین هیچ صورتی محبوب تر از صورت تو نمی باشد. بخدا سوگند قبلا از هیچ دینی به اندازهٔ دین تو متنفر نبودم، لکن اکنون در نزد من محبوب ترین و پسندیده ترین ادیان دین تو می باشد ...» «۳۱۷»

.۳

این مطلب بسیار قابل توجه است که عفو و اغماض رسول خدا (ص) در روح آن مرد چگونه اثر مثبت بخشیده و اندیشهٔ او را دگرگون ساخته است، شایسته است محترمین و اهل کرامت. اینگونه رفتار نمایند، و نه اینکه اصرار بر انتقام جوئی و کیفررسانی داشته باشند.

۲- باز بیهقی با سند ویژهٔ خود از «ابن عباس» گزارش نموده که او گفت:

«روز بدر که اسرای جنگی مشرکین را مسلمانان به بند کشیده و زندانی کرده بودند، به سرآمد و شب فرا رسید، لکن اوایل شب دیده شد که پیامبر اسلام (ص) به خواب نمی رود. اصحاب به آن حضرت گفتند: ای رسول خدا، چرا خوابتان نمی برد؟! [و این در حالی بود که عباس عموی پیامبر نیز جزء اسراء مکه در اسارت مسلمانان قرار داشت].

رسول خدا (ص) فرمود: آه و نالهٔ عمویم عباس را که به بند کشیده شده است، شنیدم.

عباس را از بند آزاد کردند، و او آرامش یافت، در نتیجه، رسول خدا (ص) نیز به خواب رفت.» «۳۱۸» ۳

---

(۳۱۷). سنن بیهقی ج ۹/ ۶۵، کتاب السیر، باب ما یفعله بالرجال البالغین منهم ..

(۳۱۸). سنن بیهقی ج ۹/ ۸۹، کتاب السیر، باب الأسیر یوثق.

از برخی اسناد و متون تاریخی مربوط به صدر اسلام چنین برمی آید که «عباس» عموی پیامبر اسلام

۳- در کتاب «ارشاد» شیخ مفید، ضمن داستان مربوط به اسرای «بنی قریظه» چنین آمده است:

«وقتی که اسرای بنی قریظه را به مدینه آوردند، آنان را در خانه ای از خانه های بنی نجار زندانی کردند.» «۳۱۹» ۳

۴- در «سیرهٔ ابن هشام» نیز دربارهٔ زندانی شدن دختر حاتم طائی چنین آمده

است:

«در دم در مسجد [پیامبر در مدینه] محوطه دیوارکشی شده ای بود که اسیران را در آنجا زندانی می کردند، دختر حاتم را نیز به آنجا بردند.» «۳۲۰» ۳

۵- قبلا نیز از کتاب «التراتیب الاداریه» مطلبی را دربارهٔ دختر حاتم نقل کردیم، حاکی از این بود که:

«دختر حاتم را با دیگر اسیران قبیله طیّ به مدینه آوردند، ... دختر حاتم را در جایگاه محصوری که دم در مسجد قرار داشت و زنان را در آنجا زندانی می کردند، زندانی کردند.» «۳۲۱» ۳

بیست و پنجم- کسی که غلام خود را چنان آزار رساند که او بمیرد:

۱- مسمع بن عبد الملك از امام صادق (ع) روایت کرده:

هنگامی که ساکن مکه بود، در واقع به خدا و پیامبر او ایمان آورده بود و لکن ایمان خود را ظاهر نمی ساخت تا بتواند در میان مشرکین «چشم و گوش» مسلمانان باشد.

از جملهٔ این قرائن اشعار بسیار جالبی است که عباس در مدح حضرت محمد (ص) و در حقانیت پیام او سروده است، که در ضمن آن خطاب به پیامبر اسلام میگوید: «هنگامی که تو از مادر تولد یافتی، سراسر زمین را نور فراگرفت، و افق در برابر جلوهٔ نور تو احساس تنگنائی و کمبود کرد. ما اکنون در پرتو آن نور راه رشد و هدایت را یافته ایم.»

اعیان الشیعه در ج ۷/ ۴۱۸، چاپ دار التعارف بیروت، مجموع اشعار عباس را درج کرده است.

لذا می توان گفت: شاید ناراحتی پیامبر از به بند کشیده شدن عباس به خاطر عواطف خویشاوندی نبوده است، بلکه آن حضرت از عباس چیزی می دانسته است که دیگران بدان آگاه نبوده اند و آن ایمان عباس است. (مقرر)

(۳۱۹). ارشاد مفید/ ۵۱، چاپ از همان کتاب/ ۵۸.

(۳۲۰). سیرهٔ ابن هشام ج ۴/ ۲۲۵ (متن

عربی).

(۳۲۱). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۳۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۰

«مردی را برای حل مرافعه به نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند که غلام خود را چنان آزار رسانیده بود که او در اثر آن مرده بود.

امیر المؤمنین (ع) بر آن مرد یکصد ضربه شلاق زده و یک سال نیز زندانی اش کرد، سپس قیمت آن غلام را از او گرفته و به نیابت غلام متوفی صدقه داد.» «۳۲۲» ۳

مشابه این روایت در مستدرک الوسائل نیز به نقل از کتاب «جعفریات»، از جعفر بن محمد، از پدرش، از جدش، درج کرده است. «۳۲۳» ۳

از این روایت استفاده می شود که تعزیر تا یکصد تازیانه یعنی درست برابر «حد کامل» نیز جایز می باشد، چنانکه جواز «تعزیر مالی» نیز از آن استفاده می شود. «۳۲۴» ۳

۲- روایت ابو الفتح جرجانی از ابو الحسن (ع) دربارهٔ مردی که غلام و یا کنیز خود را بکشد، چنین است:

«اگر آن غلام و کنیز از آن خود او باشد، در این صورت او را تأدیب [بدنی] و زندان می کنند، مگر اینکه او به کشتن غلامان معروف باشد که در این صورت باید کشته شود.» «۳۲۵» ۳

محقق حلی در «شرایع» فرموده است:

«اگر مولائی عبد خود را بکشد باید کفاره بپردازد و تعزیر و تنبیه شود و لکن کشته نمی شود. و نیز گفته شده است قیمت او را از او بازستانده و به نیابت

---

(۳۲۲). وسائل ج ۱۹/ ۶۸، باب ۳۷، از ابواب قصاص نفس، حدیث ۵.

(۳۲۳). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۵۷، باب ۳۴ از ابواب السحق و القیاده، حدیث ۱.

(۳۲۴). البته این احتمال نیز خالی از وجه نیست که یکصد

ضربه تازیانه در این مورد را یکی از مصادیق حدود تلقی کنیم، و یا اینکه حتی مجموع کیفرهای سه گانه، یعنی یکصد ضربه تازیانه باضافه یک سال زندان و پرداخت قیمت را مجموعا «حد» شرعی کسی به شمار بیاوریم که مرتکب چنین جرمی شده باشد. چنانکه طبق مفاد حدیث ابو الفتح جرجانی نیز کیفر «قاتل المماليك» اعدام است، بدیهی است که این اعدام جنبه تعزیری ندارد، بلکه بعنوان یکی از حدود شرعی اجرا می شود، لذا امکان آن احتمال در «ما نحن فيه» نیز خالی از وجه نمی باشد. (مقرر).

(۳۲۵). وسائل ج ۱۹/ ۶۹، باب ۳۸ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۱

عبد مقتول صدقه می دهند، لکن روایت مورد استناد این سخن ضعیف است.

در برخی از روایات نیز آمده است که اگر کسی به قتل غلامان اعتیاد داشته باشد او را می کشند.» «۳۲۶» ۳

بیست و ششم- کسی که سهم خود از غلام و کنیز مورد اشتراک را آزاد کند، زندانی می شود تا سهم دیگری را نیز بخرد و او را کاملا آزاد کند:

در سنن بیهقی از شخصی به نام «ابو مجلز» روایت شده است:

«دو جوان از قبیله جهینه دارای یک غلام مشترک بودند، یکی از آنان سهم خود را آزاد کرد، رسول خدا (ص) او را حبس نمود تا اینکه برخی از گوسفندان خود را فروخته و سهم دیگری را نیز خریداری و آزاد کرد.» «۳۲۷» ۳

این مطلب به این دلیل است که در فقه می گویند «عتق و آزادسازی مسری» است، یعنی اگر قسمتی از یک مملوک آزاد شد خود بخود به بقیه سهام موجود در او نیز سرایت می کند، لذا اگر آزادکننده شریک داشته باشد قیمت سهم شریک را نیز باید بپردازد تا آن مملوک کاملا آزاد شود، البته در صورتی که توان مالی آن را داشته

باشـد در غیر این صـورت از خود مملوك و غلام و كنیز خواسـته می شود كه كـار كنـد و مـابقی خود را آزاد كنـد. روایـات زیادی هست كه به این مسأله دلالت دارند، برای اطلاع بیشتر به وسائل الشیعه مراجعه شود. «۳۲۸» ۳

محقق در «شرایع» گفته است:

«اگر كسی قسمتی از غلام خود را آزاد كند، آزادشدگی خود بخود به دیگر

---

(۳۲۶). شرایع ج ۴/ ۳۰۵.

حضـرت اسـتاد دامت بركاته، ضمن تدریس این قسمتها، «محارب محكوم به نفی» را نیز در اینجا مورد بحث قرار دادند و لكن در باز تدوین كتابشان آن را در ضمن احادیث مربوط به زندانیان ابد گنجانده اند.

(مقرر).

(۳۲۷). «ان غلامین من جهینه كان بینهما غلام، فأعتق أحدهما نصیبه، فحبسه رسول اللّه (ص) حتی باع فیه غنیمه له.»

(سنن بیهقی ج ۶/ ۴۹، كتاب التفلیس، باب الحجر علی المفلس و بیع ما له فی دیونه).

(۳۲۸). ر. ك: وسائل ج ۱۶/ ۲۵- ۲۸، ۱۸ از كتاب عتق.

سهمهـای آن نیز سـرایت می كنـد، این در صورتی است كه آزادكننـده در مـال خود جایز التصـرف باشـد. اگر او در آن غلام شریكی داشته باشد باید قیمت سهم او را به او بپردازد و این در صورتی است كه او توان مالی این كار را داشته باشد.

اما اگر آن آزادكننـده قدرت خرید و آزادسازی مابقی سـهام را نداشـته باشد، خود آن غلام باید كار كند و مابقی را نیز آزاد كند.» «۳۲۹» ۳

بیست هفتم- دلال فحشائی كه محكوم به تبعید شود:

[طبق برخی از روایـات منظور از لزوم «نفی كردن» دلاـل و قواد زنـدانی كردن اوست و نه تبعیـدش، لـذا] در كتاب «فقه الرّضا» آمده است:

«اگر بر دلال فحشا و

قواد بودن یک نفر بینه و گواهان لازم اقامه شود، او را هفتاد و پنج ضربه تازیانه زده و از آن شهری که زندگی می کند «نفی» و

---

(۳۲۹). شرایع ج ۳/ ۱۱۱.

«برده داری» در دنیا شکل و مفهوم بسیار بدی داشته است، حتی تا همین اواخر کشورهای اروپائی و آمریکا می آمدند و از قارهٔ آفریقا به مردم آزاد یورش برده و آنان را می ربودند و با کشتی می بردند آن سوی دنیا بعنوان «برده» از آنا استفاده میکردند، این یعنی برده داری.

اما دین مقدس اسلام این را مشروع نمی داند و آن را محکوم می کند. مسأله غلام و کنیز که در صدر اسلام وجود داشته فقط به اسرای جنگی مشرکین مربوط می شود. یعنی مشرکینی که در جنگها اسیر می شدند بعنوان غلام و کنیز در میان خانواده های مسلمان پخش می شدند، تا هم از تجمع دوباره و توطئه و حمله آنان به مرکز اسلام جلوگیری شود و هم تحت تأثیر خانواده های مسلمان که هر یک از آنان دیگر عضوی از آن شده بودند، تربیت و تنبّه پیدا کنند و مسلمان شوند.

دین اسلام در مرحله بعدی، برای آزادی آنان راه های فراوانی را تشریع کرده است که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست، از جمله آن تسهیلات و راه های آزادی یکی نیز اینست که «عتق مسری» است، یعنی هرگاه سهم بسیار کوچکی از یک غلام و کنیزی بهر دلیل آزاد شود و از غلامی و کنیزی بیرون بیاید، این خود بخود موجب سرایت عتق و آزادی به دیگر قسمتهای آن می گردد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۸ درس فقه.)

و چنانکه گفته شد، از نظر اسلام فقط اسرای جنگی مشرک به آن صورت

یاد شده غلام و کنیز می شوند، لذا اسرای جنگی متظاهر به اسلام را نمی توان مشمول آن حکم قرار داد. چنانکه کفار و مشرکین غیر اسیر جنگی را نمی توان مشمول آن قرار داد. با توجه به این نکته است که می توان فلسفه تشریع این حکم در مورد اسرای جنگی را بوضوح تشخیص داد و آن را از نظام برده داری متمایز نمود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۳

تبعیدش می کنند.

روایت شده است که منظور از «نفی» کردن تبعید او نمی باشد، بلکه منظور از نفی اینست که او را یک سال زندانی کنند، و یا اینکه توبه کند.» «۳۳۰» ۳

---

(۳۳۰). فقه الرضا/ ۳۱۰ (چاپ مشهد).

دربارۀ وضع «کتاب فقه الرضا» آراء علماء بسیار متشتّت است و سخن واحدی وجود ندارد، و لکن با این حال در برخی از موارد فتاوائی در فقه ما هست که هیچ روایتی برای اثبات آن به جز روایت فقه الرّضا وجود ندارد. از جمله اینکه در زکات، مشهور فقهاء ما فتوا داده اند بر مازاد بر مؤونه سال تعلق می گیرد. این فتوا هیچ مأخذ و روایتی بجز فقه الرضا ندارد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۵۸ درس فقه.)

در توضیح و تکمیل افادات حضرت استاد لازم است به چند نکته توجه شود:

۱- نسخه «فقه الرضا» برای نخستین بار در زمان صفویه توسط «قاضی امیر حسین» که از علماء شیعه و ساکن مکه بوده، از طریق اهالی قم پیدا شده و به علامه ملا محمد تقی مجلسی (مجلسی اول)- ره- معرفی شده است و پس از آن در میان علماء از طریق استنساخ رواج یافته است. لذا طریق وصول آن به ما روش معمول و

موثـق اجـازه ای و روائی نیست، بلکه شـیوه ای است که اصـطلاحا «و جـاده- پیـدا شـدن» نامیـده می شـود که البته در صورت احتفاف و پوشیده شدن به قرائن، طریق و جاده قابل اعتماد و مورد عمل فقهاء و علماء شیعه است.

۲- نقطۀ ضعف دیگر کتاب فقه الرضا اینست که علاوه بر «و جاده ای» بودن آن، مؤلفش نیز مورد اختلاف علماء، و محدثین و فقهاء و رجالیون می باشد. و نظرات در این باره بسیار متنوع و پراکنده است که به برخی از آنها اشاره می شود.

* برخی گفته اند این کتاب همان کتاب «التّکلیف» شلمغانی است که وکیل حسین بن روح نایب خاص حضرت حجت (عج) بـود، ولی در دهـۀ آخر عمرش از طریـق حق منحرف شـده و مردم را به خود دعوت کرد. مرحوم سـید حسن صـدر بـا نوشـتن کتاب خود بنام «فصل القضاء فی الکتاب المشتهر بفقه الرّضا»، این نظریه را اثبات کرده است.

* برخی گفته انـد این کتـاب نوشـته یکی از اصـحاب ائمه معصومین و یـا یکی از فرزنـدان ائمـۀ معصومین است که به امر آن بزرگواران نوشته شده است.

* نوشته یکی از اصحاب امام رضا (ع) است. قائل این نظر، سید شفتی و محقق سید محسن اعرجی کاظمی و سید محمد هاشم خوانساری برادر صاحب روضات می باشند.

* عقیده دیگری بر اینست که این کتاب را شخص حضرت امام رضا (ع) نوشته باشد، که البته بسیار بی اساس بنظر می رسد.

* نظریه دیگر اینست که کتاب فقه الرضا در واقع همان کتاب موسوم به «شرایع» تألیف علی بن موسی بن بابویه قمی پدر شیخ صدوق- ره- می باشد که از نظر نام در طول تاریخ مشتبه شده و به فقه الرضا

مشهور شده است.

از سخنان بزرگانی همچون صاحب فصول، علامه مجلسی در مقدمه بحار الانوار، و دیگران چنین برمی آید

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۴

این روایت را در بحار و مستدرک نیز از فقه الرضا نقل کرده اند. «۳۳۱» ۳ چنانکه محقق نیز در «شرایع» چنین گفته است:

«واجبست بر قواد و دلال فحشاء هفتاد و پنج ضربه تازیانه زده شود، ... اما اینکه آیا او را در نخستین بار ارتکاب این عمل نفی [- زندان یا تبعید؟] هم میکنند یا نه؟

در این باره شیخ طوسی در نهایه گفته است: بلی، نفی میکنند. و لکن شیخ مفید گفته است: در نوبت دوم او را نفی میکنند.

لکن دیدگاه اول [- نظر شیخ طوسی] در روایت آمده است.» «۳۳۲» ۳

بیست و هشتم- زندانی کردن مرتد ملی تا آنگاه که توبه کند:

«۳۳۳» ۳ در وسائل از «عبد الله بن سنان» از پدرش از امام باقر (ع) گزارش شده که آن حضرت فرمود:

- که این احتمال را تقویت و تأیید کرده باشند.

ظاهرا نظر حضرت استاد دامت برکاته نیز درباره فقه الرّضا تقویت همین احتمال می باشد چنانکه جناب آقای رضا استادی در این باره چنین نوشته است:

«به خاطر دارم حدود بیست سال پیش در ایامی که سطح مکاسب را نزد آیه اللّه منتظری دامت افاضاته، میخواندیم، ایشان میگفتند: ما تطبیق کرده ایم تمامی مواردی را که در «من لا- یحضره الفقیه» با عنوان «فی رساله أبی» نقل شده است، بدون استثناء با عبارات «فقه الرضا» برابر است، و همین را دلیل میگرفتند که «فقه الرضا» همان «شرایع» علی بن بابویه است. هنوز هم ایشان به این عقیده باقی هستند و گویا قرائن دیگری هم در طول مطالعات خود بدست آورده اند.»

نقل از: تحقیقی

پیرامون کتاب فقه الرضا/ ۸، نوشته رضا استادی، نشر: کنگره جهانی حضرت رضا (ع) ۱۴۰۴ ه ق (مقرر).

(۳۳۱). ر. ک: بحار الانوار ج ۷۶/ ۱۱۶ (- چاپ ایران ج ۷۹/ ۱۱۶)، کتاب النواهی، باب ۸۴ باب الدیاثه و القیاده، شماره ۱۲ و نیز ر. مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۰ باب ۵ از ابواب السحق و القیاده، حدیث ۱.

(۳۳۲). شرایع ج ۴/ ۱۶۲.

(۳۳۳). «مرتد» آن مسلمانی را گویند که بعدا از اسلام خارج شود. ارتدادهم با رد همه اسلام و پذیرش کفر کامل حاصل میشود و هم با انکار برخی از اصول و ضروریات اسلام. و دو نوع است، که تعریف هر یک از آنها را از کتاب تحریر الوسیله امام خمینی دامت برکاته، نقل میکنیم:

«مرتد» دو نوع است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۵

«شخصی به نام عبد الله بن سبا ادعای پیامبری میکرد، و چنین میپنداشت که امیر المؤمنین علی (ع) خداست [العیاذ باللّه]، گزارش این مطلب به گوش علی (ع) رسید، آن حضرت عبد الله بن سبا را به حضور خود خواست و از او در این باره سؤال کرد که براستی چنین حرفی زده است؟ او اعتراف نمود که تو خدا هستی و من نیز پیامبرم!

امیر المؤمنین (ع) به او گفت: وای بر تو شیطان مسخّرت کرده است، از این سخن برگرد و توبه کن، او از توبه خودداری کرد. علی (ع) او را سه روز زندانی کرده و از او خواست تا توبه کند لکن او توبه نکرد از این رو علی (ع) او را از زندان بیرون آورده و در آتش سوزاند ...» «۳۳۴» ۳

«کشّی» از برخی از اهل

علم نقل کرده که «عبد الله بن سبا» یهودی بوده و بعدا مسلمان شده بوده است. «۳۳۵» ۳

- ۱- مرتد فطری: و آن کسی است که در حال انعقاد نطفه اش یکی از پدر و مادرش مسلمان باشد و بعد از رشد و بلوغ، او به جای اسلام کفر را برگزیند.

۲- مرتد ملی: و آن کسی است که از پدر و مادر کافر زاده شود، و بعد از بلوغ، اسلام اختیار کند، لکن بعد از مسلمان شدن دوباره کافر شود.» تحریر الوسیله ج ۲/ ۳۶۶).

این مطلب متفق علیه فقهاء است که «مرتد ملی» را حبس میکنند و از او می خواهند تا توبه کند و از مجازات مورد عفو قرار بگیرد. و اگر توبه نکرد او را اعدام میکنند، البته در صورتی که مرد باشد.

حکم زنی هم که مرتد فطری باشد همینست. لکن درباره مرد مرتد فطری نظر علماء و فقهاء اینست که باید «فی الحال» اعدام شود.

رجوع شود به تبصره المتعلّمین/ ۱۷۹، جواهر ج ۴۱/ ۶۰۸ و نیز تحریر الوسیله ج ۲/ ۳۶۷ (مقرر).

(۳۳۴). وسائل ج ۱۸/ ۵۵۴ باب ۶ از ابواب حد مرتد، حدیث ۴.

(۳۳۵). اختیار معرفه الرجال/ ۱۰۸.

حضرت استاد دامت برکاته، درباره محتوای این روایت در جلسه ۲۵۸ درس فقه خود فرمودند:

«ما آن را از این جهت نقل کردیم که یکی از روایاتی است که در آن مسأله زندان مطرح شده است، لذا به درستی و نادرستی محتوای آن کاری نداریم.»

در توضیح و تکمیل این فرمایش استاد باید توجه کنیم که مسأله شخصی به نام «عبد اللّه بن سبا» در تاریخ اسلام مورد بحث و گفتگو میباشد، برخی از مغرضین و معاندین کوشیده اند

با استفاده از نام او- که ظاهرا وجود تاریخی نداشته است و در صورت وجود تاریخی داشتن نیز یکی از غلات بوده است که امیر المؤمنین علی (ع) اعدامش کرده است- علیه مرام مقدس اهل بیت عصمت و طهارت و تشیّع سوء استفاده کنند.

یکی از متتبعین شیعه با پژوهشهای مفصل تاریخی در منابع تاریخی، حدیثی و رجالی برادران اهل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۶

بیست و نهم- محبوس کردن دزد بعد از بریدن دست برای انجام معالجه:

۱- کلینی با سند ویژه خود از حارث بن حضیره روایت کرده است که او گفت:

«در مدینه به یک مرد حبشی برخوردم که آبکشی و آبرسانی میکرد، و لکن دست او بریده شده بود، به او گفتم: دستت را چه کسی بریده است؟ گفت دستم را بهترین مردم دنیا بریده است! سپس اضافه کرد: ما هشت نفر بودیم که در جریان یک عمل دزدی دستگیرمان ساخته و همه مان را به نزد علی بن ابی طالب (ع) بردند. ما پیش او به دزدی خود اعتراف کردیم. آن حضرت از ما پرسید: آیا می دانستید که دزدی حرام است؟ ما گفتیم: بلی. او دستور داد انگشتان دست ما را به جز انگشت ابهام، بریدند. سپس دستور داد ما را در خانه ای زندانی کردند، در آنجا به ما روغن و عسل می خورانیدند، تا اینکه بالاخره زخمهای دستمان بهبودی یافت آنگاه او دستور داد ما را بیرون آورده و لباس بسیار خوبی به ما پوشانیدند، آنگاه فرمود: اگر توبه کنید و خودتان را اصلاح نمائید، این برای شما بهتر است، در این صورت خداوند شما را در

- سنت، ثابت کرده است که «عبد الله بن سبا» اصولا در تاریخ اسلام وجود خارجی و

حقیقی نداشته است.

بلکه شخصی به نام «عمرو بن سیف تمیمی» که از معاندین و مخالفین اسلام و اهل بیت بوده در کتابش وجود او را جعل کرده است، و سپس مورخ معروف طبری در تاریخ خود این مطلب را از او نقل کرده و مورخین بعدی نیز آن را از طبری گرفته و در متون تاریخی پراکنده اند. او با ترسیم یک جدول، سیر تاریخی افسانه عبد الله بن سبا که کتب تاریخی را نشان داده است.

طبق تحقیقات متتبع یاد شده که نتیجه کارش منجر به تألیف کتاب «افسانه عبد اللّه بن سبا»- ترجمه فارسی در دو جلد- گردیده است، عبد اللّه بن سبا وجود تاریخی نداشته است.

لکن در منبع و کتاب یاد شده مسأله پیدایش و گسترش مسأله عبد اللّه بن سبا در منابع و متون شیعی مورد توجه قرار نگرفته است. حدیثی که مورد بحث ماست از منابع شیعی و از کتاب وسائل الشیعه شیخ حر عاملی می باشد که او طریق روایتی به طبری مورخ ندارد و روایت را از حضرت «امام محمد باقر (ع)» از طریق عبد اللّه بن سنان نقل کرده است، لذا تحقیقات جدید و گسترده در منابع شیعی لازم می نماید تا موهوم و افسانه بودن عبد اللّه بن سبا از نظر متون و منابع شیعی نیز اثبات شود. و یا اینکه ثابت شود که او وجود تاریخی داشته است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۲۷

بهشت، بدستهایتان ملحق میکند، اما اگر توبه نکنید خداوند شما را در جهنم بدستهایتان ملحق خواهد کرد.» «۳۳۶» ۳

۲- در کتاب «دعائم الاسلام» از علی (ع) نقل کرده است که:

«آن حضرت دستور داد

دست چند دزد را ببرند، آنگاه که دستهایشان بریدند آنان را دستور داد زخمهایشان را داغ کنند [تا خون ریزی نکند چون در قدیم جلو خون ریزی زخم را با داغ کردن و سوزاندن روی زخم می گرفتند و ابزارهای پیشرفته وجود نداشته است]. «۳۳۷» ۳ سپس به پیشکار خود قنبر فرمود: قنبر! اینان را با خودت ببر و زخمهایشان را معالجه کن و به آنان خوب رسیدگی کن، هرگاه بهبود یافتند مرا خبر کن. پس آنگاه که آنان بهبود یافتند قنبر به نزد آن حضرت آمده و گفت آنان بهبودی یافته اند. حضرت فرمود: اینان را ببر و به هرکدامشان دو لباس بپوشان و دوباره باینجا بازشان گردان.

قنبر چنین کرد، وقتی که آنان را بازگردانید [یک پیراهن و شلوار سفید رنگ پوشیده بودند، لذا] مانند حاجیان احرام بسته بودند.» «۳۳۸» ۳

در متن عربی این حدیث واژه «حسم» از «حسم العرق» گرفته شده و به معنای داغ کردن رگ بریده و پاره شده است تا خون ریزی نکند.

این حدیث را در مستدرک نیز از دعائم الاسلام نقل کرده است. «۳۳۹» ۳

---

(۳۳۶). «روی الکلینی بسنده عن الحارث بن حضیره، قال: قطعنی خیر الناس، انا اخذنا فی سرقه و نحن ثمانیه نفر فذهب بنا الی علی بن طالب (ع)، فاقررنا بالسرقه، فقال لنا: تعرفون انها حرام؟ فقلنا: نعم فامر بنا فقطعت اصابعنا من الراحه و خلیت الابهام، ثم امر بنا فحبسنا فی بیت یطعمنا فیه السمن و العسل حتی برئت ایدینا، ثم امر بنا فاخرجنا و کسانا فاحسن کسوتنا، ثم قال لنا: ان تتوبوا و تصلحوا فهو خیر لکم یلحقکم اللّه بایدیکم فی الجنه و الا تفعلوا یلحقکم اللّه بایدیکم

فی النار.» (وسائل ج ۱۸/ ۵۲۸، باب ۳۰ از ابواب حد السرقه، حدیث ۱).

(۳۳۷). در نقل مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۹ به جای جمله: «دستور داد زخمهایش را داغ کنند.» آمده است:

«دستور داد آنان را حبس کنند» این نسخه بدل ناشی از دو واژه عربی «حبس- زندان» و «حسم- داغ کردن» میباشد.

(۳۳۸). «عن علی (ع) انه امر بقطع سراق، فلما قطعوا امر بحسمهم فحسموا (امر بحبسهم فحبسوا- المستدرک) ثم قال: یا قنبر خذهم الیک فداو کلومهم و احسن القیام علیهم، فاذا برءوا فاعلمنی، فلما برءوا اتاه فقال: یا امیر المؤمنین قد برئت جراحهم، فقال: اذهب فاکس کل واحد منهم ثوبین و أتنی بهم، ففعل و أتاه بهم کأنهم قوم محرمون ...» (دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۰، کتاب السراق، فصل ۱، حدیث ۱۶۷۸).

(۳۳۹). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۹، باب ۲۸، از ابواب حد سرقت، حدیث ۲.

گروه دوّم از روایات مربوط به زندان

اشاره

این گروه متشکل از مجموع روایات دربارهٔ زندانیان ابدی است که باید تا دم مرگ و یا هنگامی که توبه کنند، در زندان بمانند. موارد این قبیل روایات بسیار زیاد است. دربارهٔ منظور از «زندان ابد» بعدا سخن خواهیم گفت، [اکنون می پردازیم به بیان این روایات در دسته های مختلف]:

اول- کسی که برای سوّمین بار دزدی کند:

[بدیهی است که منظور از آن کسی است که در نوبت اولیهٔ دزدی خود، دستگیر شده و بر او حدّ سرقت جاری شده باشد]، موارد ورود این دسته از روایتها بسیار فراوان است:

۱- روایت صحیحه محمد بن قیس از حضرت ابو جعفر (ع) که فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ دزد چنین قضاوت می کرد که در نوبت اول دزدی دست راست او را می برید، در نوبت دوّم دزدی پای چپ او را می برید، در نوبت سوّم دزدی او را به زندان می انداخت، و پای راست او را نمی برید تا بتواند خودش شخصا برای قضای حاجت برود و دست چپ او را نیز نمی بریده

تا بتواند با آن خوراک بخورد و خود را تطهیر کند.

آن حضرت در این باره می فرمود: من از خداوند خجالت می کشم که بندهٔ او را به شکلی در بیاورم که نتواند از هیچ چیز استفاده کند، [بنابراین پای راست و دست چپ او را نمی برم] و لکن او را تا آنگاه که بمیرد در زندان نگاه می دارم، و روش پیامبر خدا (ص) نیز چنین بود که بعد از آنکه یک دست و یک پای دزدی را می برید، دیگر چیزی از اعضای او را نمی برید.» «۳۴۰» ۳

۲- روایت زراره از حضرت ابو جعفر (ع) که فرمود:

«روش علی (ع)

بر این بود که [در مورد به کیفر رساندن دزد] بیش از یک دست و یک پا، عضو دیگری را نمی برید، و می فرمود: من از پروردگارم خجالت می کشم که بنده او را به حالتی دربیاورم که نتواند استنجا نماید و خود را پاک کند. از او پرسیدم: اگر آن دزد برای سومین بار و بعد از بریده شدن یک دست و یک پایش دزدی کرده باشد، چه کاری می کنید؟ در جواب فرمود: او را تا ابد در زندان نگه می دارم تا مردم از شرّ او در امان باشند.» «۳۴۱» ۳

۳- روایت قاسم از امام صادق (ع) که گفته است:

«از آن حضرت درباره مردی که دزدی کرده است پرسیدم، در پاسخ من فرمود:

از پدرم شنیدم که می فرمود: در زمان علی (ع) مردی را نزد آن حضرت آوردند که دزدی کرده بود، حضرت یک دست او را برید، برای بار دوم او را به نزد آن حضرت آوردند که باز دزدی کرده بود، آن حضرت یک پای او را بگونهٔ معکوس دست بریده شده اش برید، پس از چندی او را برای سوّمین بار آوردند که

---

(۳۴۰). صحیحه محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) قال: «قضی امیر المؤمنین (ع) فی السارق إذا سرق قطعت یمینه، و إذا سرق مرّه اخری قطعت رجله الیسری، ثمّ إذا سرق مرّه اخری سجنه و ترکت رجله الیمنی یمشی علیها الی الغائط، و یده الیسری یأکل و یستنجی بها، فقال: انی لاستحیی من اللّه أن أترکه لا ینتفع بشی ء، و لکنّی أسجنه حتی یموت فی السجن. و قال ما قطع رسول اللّه (ص) من سارق بعدیده و رجله.»

وسائل ج ۱۸/ ۴۹۲،

باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، حدیث ۱.

(۳۴۱). خبر زراره عن ابی جعفر (ع)، قال: «کان علی (ع) لا یزید علی قطع الید و الرجل، و یقول: إنی لاستحی من ربّی ان أدعه لیس له ما یستنجی به او یتطهّر به. قال: و سألته إن هو سرق بعد قطع الید و الرجل؟ قال أستودعه السجن أبدا و أغنی (أکفی) عن الناس شرّه.»

همان مدرک، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۱

محکوم به زندان ابد کرد و مخارج او را از بیت المال مسلمین قرار داد، آنگاه فرمود: پیامبر خدا (ص) چنین عمل می کرد و من با او مخالفت نمی کنم. «۳۴۲» ۳

۴- روایت موثقه سماعه بن مهران که از معصوم روایت کرده است:

«هرگاه دزدی برای اولین بار دستگیر شود، یک دست او را از کف [یعنی انگشتان] می برند، اگر دوباره دزدی کرد پای او را از وسط می برند، اگر برای سوّمین بار دزدی کرد، او را به زندان می اندازند، و اگر در زندان نیز مرتکب دزدی شد، او را می کشند.» «۳۴۳» ۳

۵- روایت صحیحه حلبی از امام صادق (ع) که در ضمن حدیثی دربارهٔ دزدی فرمود

«یک دست و یک پای او بریده می شود، لکن بعد از آن دیگر قطع کردن و بریدن جایز نیست، ولی اگر برای سوّمین بار دزدی کرد او را زندانی ساخته و از بیت المال مسلمین برایش خرج می کنند.» «۳۴۴» ۳

۶- روایت صحیحه زراره از امام باقر (ع) و روایت عبد اللّه بن سنان از امام صادق (ع) که فرمودند:

«اگر یک شخص شل دزدی کند، در هر صورت دست راست او را می برند، اعم از اینکه دست

راست او شل باشـد یا سالم. اگر برای دوّمین بار دزدی کند پای چپ او را می برند. و اگر برای سوّمین بار دزدی کند محکوم به زندان ابد

---

(۳۴۲). خبر القاسم عن ابی عبد اللّه، قال: سألته عن رجل سـرق؟ فقال: سمعت أبی یقول: أتی علی (ع) فی زمانه برجل قد سرق فقطع یـده، ثم أتی به ثانیه فقطع رجله من خلاف، ثم أتی به ثالثه فخلّده فی السـجن، و انفق علیه من بیت مال المسـلمین، و قال هکذا صنع رسول اللّه (ص) لا اخالفه.»

وسائل ج ۱۸/ ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت حدیث ۳.

(۳۴۳). موثقه سـماعه بن مهران، قـال: قـال (ع): «اذا اخـذ السـارق قطعت یـده من وسـط الکفّ فـان عاد قطعت رجله من وسـط القدم، فان عاد استودع السجن، فان سرق فی السجن قتل.

(۳۴۴). همان مدرک، حدیث ۴

صحیحه الحلبی عن عبـد اللّه (ع) فی حـدیث فی السـرقه، قـال تقطع الیـد و الرجل ثم لا یقطع بعـد، و لکن إن عاد حبس و انفق علیه من بیت مال المسلمین.»

وسائل ج ۱۸/ ۴۹۴، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت حدیث ۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۲

می گردد و مخارج او را نیز از بیت المال می پردازند، و شرّ او را از مردم دور می کنند.» «۳۴۵» ۳

این روایـات و هماننـد آنهـا بسـیار زیـاد است و دیگر مجـال نقـل همه آنهـا نیست و طالبین به کتاب وسائل الشـیعه «۳۴۶» ۳ و مستدرک الوسائل «۳۴۷» ۳ مراجعه کننـد، [همه این روایـات دلالـت بر این دارنـد که دزد را در نـوبت سـوّم دزدی محکوم به زندان ابد می کنند].

از این روایتها آن مقدار نیز که بگونه مطلق

ذکر شـده [مثلا گفته است او را زنـدانی می کننـد، و نگفته است تا ابد زندانی می کنند] بناچار باید به مورد ابد حمل شوند و این از بابت حمل مطلق بر مقید است.

فقها: امامیه نیز به مضمون این روایات فتوا داده اند. چنانکه در کتاب شرایع فرموده است:

«اگر کسی برای سوّمین بار دزدی کرد محکوم به زندان ابد می گردد.» «۳۴۸» ۳

در جواهر نیز [که شرح همان شرایع می باشد] بدنبال سخن یادشدهٔ صاحب شرایع چنین فرموده است:

«تا اینکه در زندان بمیرد و یا توبه کند، و اگر خود او مالی نداشـته باشد، مخارجش را از بیت المال می پردازند، و [بعد از قطع شـدن یک دست و پای او در دو نوبت نخستین] دیگر چیزی از عضو او را نمی برنـد، و من در این باره هیچ نظر مخالفی نیافته ام، نه از نظر روایت و نه از نظر فتوا. بلکه با توجه به روایات بخصوص می توان در این باره ادّعای یقین کرد.» «۳۴۹» ۳

---

(۳۴۵). صـحیحه زراره، عن أبی جعفر (ع) و عبد اللّه بن سـنان، عن أبی عبد اللّه (ع): «إنّ الأشلّ إذا سرق قطعت یمینه علی کل حال، شلّاء کانت أو صـحیحه، فإن عاد فسرق قطعت رجله الیسری، فإن عاد خلد فی السجن و أجری علیه من بیت المال و کفّ عن الناس.»

وسائل ج ۱۸/ ۵۰۲، باب ۱۱ از ابواب حد سرقت حدیث ۴.

(۳۴۶). ر. ک: وسائل ج ۱۸/ ۴۹۲- ۴۹۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت.

(۳۴۷). ر. ک: مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۳۶، باب ۵ از ابواب حد سرقت.

(۳۴۸). شرایع ج ۴/ ۱۷۶.

(۳۴۹). جواهر ج ۴۱/ ۵۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۳

در بسیاری از

این روایـات به شـیوه عمـل امیر المؤمنین (ع) و رسول خـدا (ص) تصـریح و اسـتناد شـده است. و نشانه این است که مسأله حدّ سارق مورد اختلاف می باشد. البتّه واقعیّت نیز همانگونه است، بدلیل اینکه علماء اهل سنّت در این مسأله نظر مخالف دارند.

شیخ طوسی در کتاب «خلاف»- مسأله ۳۰ از کتاب سرقت- در این باره چنین فرموده است:

«هرگاه کسـی برای سوّمین بار و بعد از آنکه در دو نوبت نخستین و دومین، دست راست و پای چپ او بریده شده باشد، اقدام به دزدی کند، محکوم به زندان ابد می گردد، و دیگر جایز نیست عضوی از اعضاء او را قطع کنند؛ اگر در درون زندان نیز از حرز دزدی کند، واجب است او را بکشند.

شـافعی گفته است: دست چپ او را در سوّمین نوبت دزدی و پای راست او را نیز در چهارمین نوبت دزدی می برنـد. مالک و اسحاق نیز همین سخن را برگزیده اند. ثوری، ابو حنیفه، یاران و پیروان ابو حنیفه و احمد حنبل گفته اند:

در سوّمین نوبت دزدی دیگر چیزی از اعضـای او را قطع نمی کننـد. یعنی نظر اینان نیزماننـد نظر ما امامیه در این باره است. با این تفاوت که آنان به زندان ابد کردن او معتقد نمی باشند.

دلیل ما امامیه بر اثبات نظر خودمان، عبارتست از اجماع طایفه امامیه و روایات آنان.» «۳۵۰» ۳

در کتاب «محلّی» ابن حزم [از علماء ظاهری و اخباری اهل سنّت] در این باره چنین آمده است:

«در اینکه چه اعضائی از تن دزد را بایـد قطع کرد، فقهاء اسـلام اختلاف نظر دارنـد. لـذا دسـته ای از آنان گفته اند به جز یک دست، بریدن هیچ عضو دیگری جایز

نیست. گروه دیگری گفته انـد فقـط یـک دست و یک پای او را بصورت معکوس می توان بریـد. طایفـۀ دیگر گفته انـد یک دست و یک پای او را می برند. [و شیوۀ معکوس بودن را قید نکرده اند.]، دستۀ دیگری نیز گفته اند

---

(۳۵۰). خلاف ج ۳/ ۲۰۱.

که در نوبتهای اول و دوم یک دست و یک پای او را بگونـۀ معکوس می برنـد، و در نوبت سوّم دزدی پای دیگر او را نیز می برند.»

ابن حزم بعـد از بیان مطلب یاد شده به دلایل هر یک از صاحبان اقوال اشاره کرده و نظر شخصـی خود را نیز چنین تبیین کرده است:

«از آنجا که در قرآن و سنّت به بریـدن دست دزد تصـریح شـده و نه به بریـدن پای او، بنابراین اصـلا جایز نیست که پای او را ببرنـد. و این چیزی است که الحمـد للّه [به نظر من] اشـکالی در آن وجود نـدارد. روی این مطلب وقـتی که یـک مرد و یـا زن دزدی کند واجب است فقط یک دست او را ببرند؛ اگر برای دومین بار دزدی کرد، دست دیگر او را نیز می برند، بدلیل اینکه قرآن و سنّت بـآن دلالت دارنـد. و اگر برای سـوّمین بـار دزدی کنـد او را تعزیر و تنـبیه می کننـد و بـه اصـلاح و تربیتش می پردازند، و نیز شرّ او را از مردم دور نگاه می دارند تا آن وقت که اصلاح شود.» «(۳۵۱) ۳

«ابن قدامه» نیز در کتاب «مغنی» بعد از نقل سخن «خرقی» چنین گفته است:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان،

قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۴، ص: ۲۳۴

«دزد اگر [برای سوّمین بار] دزدی کند، او را زندانی می کنند، و بعد از آنکه یک دست و یک پای او بریده شود دیگر نباید هیچ عضوی از او بریده شود.»

«یعنی هرگاه بعد از بریده شدن یک دست و یک پایش برای سومین بار دزدی کند، نمی توان عضوی از اعضای او را برید، بلکه باید او را زندانی کنند علی (ع) و حسن [بصری]، نخعی، زهدی، حمّاد، ثوری و اصحاب رأی [پیروان ابو حنیفه] نیز همین سخن را برگزیده اند. از احمد [حنبل] نقل شده که او گفته است: در نوبت سوّم دزدی دست چپ او را می برند، و در نوبت چهارم پای راست او را، در نوبت پنجم او را تعزیر و تنبیه کرده و زندانی می کنند.

از ابو بکر و عمر نقل شده که آن دو، دست کسی را که [به خاطر دزدی

---

(۳۵۱). المحلّی ۸/ ۳۵۴ و ۳۵۷ (جزء ۱۱)، مسأله ۲۲۸۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۵

قبلا] دست و پای او بریده شده بود، [در نوبت سوّم] بریدند. این قول قتاده، مالک، شافعی، ابی ثور و ابن المنذر است.

از عثمان، عمرو بن عاص و عمر بن عبد العزیز نقل شده است که آنان گفته اند: دست چپ دزد را در نوبت سوّم و پای راست او را در نوبت چهارم می برند و اگر برای پنجمین بار دزدی کند او را می کشند. بدلیل اینکه جابر [بن عبد اللّه انصاری؟] روایت کرده است:

دزدی را نزد رسول خدا (ص) آوردند آن حضرت فرمود: او را بکشید، گفتند: این دزدی کرده است. فرمود:

[دستش] را ببرید. دست او را بریدند.

سپس برای دوّمین بار او را دستگیر کرده و پیش رسول خدا (ص) آوردند.

آن حضرت فرمود: او را بکشید، جواب دادند: این دزدی کرده است. فرمود:

[دست یا پای او را؟] ببرید. آنان نیز بریدند.

سه باره او را دستگیر کرده و نزد پیامبر (ص) آوردند. حضرت فرمود: او را بکشید. گفتند: دزدی کرده است. فرمود: [دست یا پای او را؟] ببرید. برای بار چهارم نیز او دزدی کرده بود و همین مطالب تکرار و عمل شد. بار پنجم که او را نزد پیامبر آوردند، حضرت فرمود: او را بکشید، لذا ما او را از آنجا برده و کشتیم، سپس جنازه اش را نیز کشان کشان آورده و در چاهی انداختیم. این سخن را ابو داود روایت کرده است.» «۳۵۲» ۳

از ابو هریره نیز روایت شده که رسول خدا (ص) درباره دزد می فرمود: هرگاه کسی دزدی کند دست او را ببرید، و اگر دوباره دزدی کرد پای او را ببرید، اگر سه باره دزدی کرد دست دیگرش را نیز ببرید، و اگر برای چهارمین بار دزدی کرد، پای دیگر او را نیز ببرید.

[و دلیل بر اینکه دست چپ دزد را نیز مانند دست راست او می توان برید اینست که] دست چپ را برای قصاص می توان برید، بنابراین در سرقت نیز

---

(۳۵۲). این خبر که ابن قدامه از جابر نقل کرده به نظر می رسد که کاملا ساختگی و مجعول باشد، در آن اضطراب بسیار هست و با شأن و شئون رسول خدا (ص) که مصداق بارز آیه شریفه و ما ینطق عن الهوی است تناقض و مباینت دارد. ما نیز آن را از

این نظر در اینجا آورده ایم که علی رغم ضعف و سستی که دارد مستمسک گروهی برای اظهار نظر دربارهٔ حدّ سرقت گردیده است، وگرنه نادرست بودن آن پیداست.

(از افاضات معظم له در جلسه درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۶

بریدن آن مانند دست راست اشکالی ندارد، چنانکه ابو بکر و عمر نیز چنین کردند، درحالی که پیامبر به پیروی آنان بعد از خودش توصیه کرده بود. «۳۵۳» ۳

اما دلیل ما [ابن قدامه] برای اثبات نظر خودمان در این باره اینست که: ابو معشر، از سعید بن ابی سعید مقبری، از پدرش، بر ایمان حدیث و روایت کرد که نزد حضرت علی (ع) بودم، مردی که دست و پای او [قبلا- برای دزدی] بریده شده بود را، باتهام دزدی آوردند آن حضرت به اصحاب خود فرمود: نظر شما چیست؟ آنان گفتند یا امیر المؤمنین! [دست] او را قطع کن! آن حضرت فرمود: در این صورت باین میماند که من او را کشته باشم، درحالی که کیفر او کشته شدن نیست، بدلیل اینکه بعد از آن او با چه چیزی خوراک بخورد؟ و بچه وسیله ای برای نماز وضو بگیرد؟ بچه وسیله ای برای جنابت خود غسل کند؟ و چگونه قضای حاجت نماید و خود را از نجاست پاک گرداند؟

لذا علی (ع) او را به زندان فرستاده و پس از چند روز دوباره او را خواسته و دربارهٔ مجازاتش از اصحاب خود نظر خواهی کرد. آنان نیز همان پاسخ پیشین را باو دادند. آن حضرت نیز دوباره سخنان قبلی خود را برای آنان تکرار کرد؛ و سپس او را به سختی تازیانه زده و به زندان فرستاد. «۳۵۴» ۳

و نیز از علی (ع) روایت شده است که می گفت: «من از خداوند خجالت می کشم که برای [بنده] او دستی باقی نگذارم که بدان از خود دفاع کند، و پایی باقی نگذارم که با آن راه برود ...» اما روایت جابر که مخالفین نظر ما بآن تمسک و استدلال کرده اند باید گفت [بر فرض صحّت داشتن آن]، مربوط به موضوع خاصی و کسی بوده که روی خصوصیّت معیّنی که [مانند اینکه مثلا دزد سر گردنه و محارب باشد که مجازاتش قتل است] داشته

---

(۳۵۳). همانطوری که خود ابن قدامه (از علماء اهل سنّت) تلویحا چنین خبری را تکذیب و رد کرده است، از نظر تاریخی نیز در جای خود بویژه در کتب کلامی مربوط به امامت و خلافت، مجعول بودن چنین خبرهائی که دربارۀ فضائل و مناقب خلفا می باشد، به ثبوت رسیده است. (مقرر).

(۳۵۴). از این روایت معلوم می گردد، که خلفای پیش از علی (ع) دربارۀ حدّ کیفر دزدی از حدّ تعیین شده شرعی و سنّت پیامبر (ص) عدول کرده بوده اند و روش انحرافی آنان نیز در جامعه و حتی در ذهن اصحاب علی (ع) تثبیت شده بوده است، و علی (ع) از اینکه در مورد دزد فقط حدّ شرعی یعنی فقط قطع یک دست و یک پای را، به مورد اجرا بگذارد، ملاحظه و احتیاط می کرده است که عکس العمل نامطلوبی ایجاد نکند. (مقرر).

است، مستحق کشته شدن بوده است. بدلیل اینکه طبق آن روایت در هر دفعه ای به قتل آن دستور می داده است، و در مرتبه پنجم بالاخره او را به قتل رسانیدند. علاوه بر این نسائی

این روایت را نقل کرده و درباره اش گفته است این یک «حدیث منکر» است. «۳۵۵» ۳

و اما حدیث دیگر [یعنی روایت ابو هریره و روایت لزوم اقتدا به عمر و ابو بکر] باید گفت که آن با سخن علی (ع) تعارض دارد و لذا مردود است. از طرف دیگر از عمر روایت شده است که بعدها از نظر خود عدول کرده و نظر علی (ع) را برگزید. چنانکه سعید روایت کرده است: ابو الأحوص، از سماک بن حرب، از عبد الرحمن بن عائذ نقل کرده که او گفت:

مردی را که [قبلا به خاطر دو بار دزدی] یک دست و یک پای او را بریده بودند به نزد عمر آوردند، عمر دستور داد که پای دیگر او را نیز ببرند. علی (ع) گفت: خداوند در قرآن فرموده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِینَ یُحَارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فی الْأَرْض فَسَاداً ...» «۳۵۶» ۳

یعنی «کیفر کسانی که با خداوند و پیامبر به جنگ و محاربه برخاسته و زمین را به فساد بیالایند اینست که کشته شوند ... و یا یک دست و پای آنان بگونه معکوس بریده شود.»، این مرد [که دزد است و نه محارب] یک دست و پایش بریده شده است، لذا سزاوار نیست که پای دیگر او را نیز ببرید و از راه رفتن عاجزش کنید. باید او را تعزیر و تنبیه کرده و زندانی کنید.» «۳۵۷» ۳

---

(۳۵۵). دکتر صبحی صالح از علماء اهل سنّت در تعریف روایت و حدیث منکر چنین نوشته است:

«دقیق ترین تعریف منکر اینست که بگوئیم: آن حدیثی است که یک فرد ضعیف و غیر قابل اعتماد آن

را در برابر حدیث راوی مورد اعتماد و موثق نقل کند. و این با روایت شاذّ مباینت دارد، چون ممکن است راوی روایت شاذّ موثق نیز باشد.» علوم الحدیث و مصطلحه/ ۲۱۳، تألیف دکتر صبحی صالح، مطبعه جامعه دمشق.

از علماء شیعه نیز «شیخ عبد الصمد عاملی»- والد شیخ بهائی- می نویسد: «در نزد ما شیعه و نیز در نزد شافعی حدیث شاذّ و نادر آن حدیثی است که مخالف مشهور باشد هر چند که راوی آن مورد اعتماد وثقه باشد ...، اما حدیث منکر آنست که محتوای آن خلاف مشهور و راوی اش نیز ناموثق و غیر قابل اعتماد باشد.»

وصول الاخیار إلی اصول الاخبار/ ۱۰۸ و ۱۰۹، چاپ قم. (مقرر).

(۳۵۶). سوره مائده (۵)/ ۳۳.

(۳۵۷). مغنی ج ۱۰/ ۲۷۱- ۲۷۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۸

روایت «جابر» که ابو داود آن را در کتاب سنن خود، کتاب حدود، باب «دزدی که چندین بار دزدی کند- فی السّارق یسرق مرارا»، و نیز نسائی در کتاب سنن خود، کتاب قطع السارق آن را نقل کرده اند، نسائی گفته است: «این یک حدیث منکر» است. «۳۵۸» ۳

دلیل «منکر» بودن آن نیز بسیار روشن است، بدلیل اینکه چگونه ممکن است پیامبر خدا (ص) چهار مرتبه به قتل کسی دستور داده و سپس به قطع دست و پای او حکم صادر کند؟!- العیاذ باللّه- این بمعنای این نیست که فراموش کردن احکام خدا بآن حضرت نسبت داده شده باشد و اصحاب، حکم مربوطه را به یادشان بیاورند؟! لذا این روایت مردود و منکر است.

در این زمینه بیهقی روایتی را از «عبد الرحمن بن عائذ» نقل کرده است. «۳۵۹» ۳

چنانکه هم او

از «عبد اللّه بن سلمه» چنین نقل کرده است:

«دزدی را نزد علی (ع) آوردند، آن حضرت دست او را برید. سپس برای دومین بار او را به خاطر دزدی نزد آن حضرت آوردند، در این مرتبه پای او را برید.

پس از مدتی سه باره او را به خاطر دزدی نزد آن حضرت آوردند.

آن حضرت فرمود: آیا دست او را ببرم، پس در این صورت [در وضو گرفتن] چگونه مسح کند، و به چه وسیله ای غذا بخورد؟ سپس فرمود: آیا پای [دیگر] او را ببرم، پس در این صورت او چگونه راه برود؟ من از خداوند [برای انجام چنین کاری] خجالت می کشم. آنگاه او را کتک زده و محکوم به زندان ابد ساخت.» «۳۶۰» ۳

در مجموع باید گفت، حق در این مسأله همانست که فقهاء امامیه به آن فتوا

---

(۳۵۸). ر. ك: ســنن ابی داود ج ج ۲/ ۴۵۴ و سنن سنائی ج ۸/ ۹۰- ۹۱، کتاب قطع السارق باب قطع الیدین و الرّجلین من السارق.

(۳۵۹). ر. ك: سنن بیهقی ج ۸/ ۲۷۴، کتاب السرقه، باب السارق یعود و یسرق ...

(۳۶۰). «عن عبد اللّه بن سلمه: «أنّ علیّا (ع) أتی بسارق فقطع یده، ثمّ أتی به فقطع رجله، ثم أتی به، فقال: أقطع یده، بأیّ شی ء یتمسّح، و بأیّ شی ء یأکل؟ ثم قال: أقطع رجله، علی أیّ شی ء یمشی؟ إنّی لأستحیی اللّه.

قال: ثم ضربه و خلّده فی السجن»

همان مدرك/ ۲۷۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۳۹

داده اند، [یعنی بریدن دست راست در نوبت اول، پای چپ در نوبت دوّم، تعزیر و حکم به زندان ابد در نوبت سوّم دزدی.]

نکتهٔ قابل توجه اینست که ظاهرا عنوان

«زندان ابد» در مقابل «زندانی است که تحدید به وقت و زمان معیّن» شده باشد، مانند یک سال زندان و یا ... لذا منظور از آن، این نیست که او را در صورت توبه واقعی و اصلاح شدن نیز باید در زندان نگاه داشت تا در آنجا بمیرد، بلکه منظور اینست که اگر توبه نکرد برای همیشه در زندان می ماند. چنانکه پیشتر نقل کردیم از عبارت صاحب جواهر نیز همین مطلب استفاده می شد. «۳۶۱» ۳

شاهد و مؤید این سخن، فرمایش امام (ع) در روایت سابق الذکر زراره است که فرمود: «و اغنی عن الناس شرّه»، یعنی بوسیله زندانی کردن دزد شرّ او را از مردم دور می سازم.

و نیز در روایت صحیحه «زراره» از ابی جعفر (ع) آمده بود:

«کفّ عن الناس»، یعنی شرّ او را از مردم دور می کنند. ممکن است احتمال داده شود که نگه داشتن ابدی او در زندان، حتّی بعد از توبه و اصلاح پذیری، یک امر تعبّدی است، لکن این احتمال بسیار بعید به نظر می رسد، هر چند که از روایات مربوط به این موضوع تلویحا اینگونه استفاده می شود؛ و حتّی ممکن است با اطمینان بیشتر گفت، زندانی شدن او در عوض سقوط حکم بریدن دست و پا از او می باشد، لذا یک حدّ الهی است و تنفیذ آن واجبست، اما اگر توبه کرد، مسأله او به امام مسلمین مربوط می شود، که بنابر قول اصحّ امام حق دارد او را مورد عفو قرار دهد مشروط بر اینکه دزدی او از طریق «اقرار» ثابت شده بود؛ و یا همانگونه که شیخ مفید فرموده است و ما پیشتر به آن اشاره کردیم، امام مطلقا

می تواند او را عفو کند، اعم از اینکه دزدی او از طریق اقرار ثابت شده باشد و یا از طریق بیّنه و شهود.

---

(۳۶۱). ر. ک: جواهر ج ۴۱/ ۵۳۳: حتّی یموت أو یتوب ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۴۰

دومین مورد زندان ابد- زن مرتدّ:

روایات در این باره، فراوان و مستفیض می باشد، [ما در اینجا هفت مورد از آنها را نقل می کنیم، با توجه باینکه در هر کدام از آنها نکته تازه و قابل توجهی هست که در دیگری نیست]:

۱- روایت صحیحهٔ حریز، از امام صادق (ع) که فرمود:

«به جز سه دسته کسان دیگر را نباید زندان ابد داد، آن سه دسته اینها هستند:

دستیار قتل، یعنی کسی که شخص را می گیرد تا دیگری او را بکشد، زن مسلمانی که مرتدّ و از اسلام خارج شود، دزد [در نوبت سوّم دزدی و] بعد از آنکه یک دست و یک پای او را بریده باشند.» «۳۶۲» ۳

باید توجه داشته باشیم که منحصر ساختن موارد حبس ابد در این حدیث به «سه مورد» یاد شده، جنبه نسبی دارد و باصطلاح «حصر اضافی» است، و نه حصر حقیقی؛ بدلیل اینکه موارد زندان که در روایات مورد تصریح قرار گرفته بیش از اینهاست، و ما بزودی همه آنها را نقل خواهیم کرد. شاید علّت بیان حکم به صورت حصر اضافی از این جهت بوده است که در زمان حضرت صادق (ع)، حکام جور مردم را بدون دلیل موجه و جرم مناسب به زندان ابد محکوم می کردند، از این جهت حضرت صادق (ع) خواسته است عمل آنان را بطور غیر مستقیم تخطئه کند.

۲- روایت غیاث بن ابراهیم، از جعفر، از پدرش، از علی

(ع) که فرمود:

«هرگاه زنی مرتد و از دین اسلام خارج شود، کشته نمی شود، و لکن حبس ابد می شود.» «۳۶۳» ۳

---

(۳۶۲). حریز عن ابی عبد اللّه (ع)، قال:

«لا یخلّد فی السجن الا ثلاثه: الذی یمسک علی الموت، و المرأه المرتدّه عن الاسلام، و السارق بعد قطع الید و الرجل.»

وسائل ج ۱۸/ ۵۵۰، باب ۴، از ابواب حدّ مرتد، حدیث ۳.

(۳۶۳). خبر غیاث بن ابراهیم، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ (ع)، قال: «إذا ارتدّت المرأه عن الاسلام لم تقتل و لکن تحبس أبدا.» وسائل ج ۱۸/ ۵۴۹، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۴۱

۳- روایت عبّاد بن صهیب از امام صادق (ع) که فرمود:

«از مردی که مرتدّ شود [البتّه بگونه ارتداد ملّی و نه فطری] خواسته می شود که توبه کند، اگر توبه کرد [آزاد می شود]، اما اگر توبه نکرد، او را می کشند.

اگر زن مرتد شود، از او می خواهند توبه کند، اگر توبه کرد [آزاد می شود] و اگر توبه نکرد او را زندانی می کنند و در زندان بر او سخت می گیرند.» «۳۶۴» ۳

۴- روایت ابن محبوب از چند نفر از رجال شیعه، از ابی جعفر (ع) و ابی عبد اللّه (ع) که فرمودند:

«از مرد مرتد [ملی] خواسته می شود که توبه کند، اگر توبه کرد [آزاد می شود] وگرنه او را می کشند. «۳۶۵» ۳

«اگر زنی مرتدّ شود، از او می خواهند تا توبه کند، اگر توبه کرد آزادش می کنند، وگرنه او را محکوم به زندان ابد کرده و در زندان نیز بر او سخت می گیرند.» «۳۶۶» ۳

---

(۳۶۴). عباد بن صهیب عن ابی عبد اللّه (ع)، قال: «المرتدّ یستتاب،

فأن تاب، و الّا قتل. و المرأه تستتاب، فان تاب، و الّا حبست فی السجن و أضرّ بها.»

وسائل ج ۱۸/ ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، حدیث ۴.

احتمال هست که جمله «أضرّ بها» تبدیل و تصحیفی از «أصرّ بها» با صاد بدون نقطه بوده باشد، بمعنای اینکه: در توبه دادن او اصرار می کنند. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۰ درس فقه).

(۳۶۵). منظور از «مرتد» در اینجا مرتدی ملی است، چون حکم مرتد فطری بدون تردید قتل است. (از افاضات معظم له در همان جلسه).

(۳۶۶). خبر ابن محبوب، عن غیر واحد من اصحابنا، عن ابی جعفر و ابی عبد اللّه (ع): «فی المرتد یستتاب، فان تاب، و الّا قتل، المرأه إذا ارتدّت عن الاسلام استتیبت، فان تابت، و الّا خلّدت فی السجن و ضیّق علیها فی حبسها.»

وسائل ج ۱۸/ ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، حدیث ۶.

در سند این روایت «ابن محبوب» از اصحاب اجماع است و سند حدیث تا او بسیار خوبست، قبل از ابن محبوب نیز جمله «عن غیر واحد من اصحابنا- از چند تن از رجال شیعه» ذکر شده، و باین معنی است که چندین نفر این روایت را از امام (ع) برای ابن محبوب نقل کرده اند، و این قابل اعتماد است و ما با این روایت ابن محبوب مانند یک روایت صحیحه عمل می کنیم. (از افاضات معظم له در جلسه درس فقه).

قابل ذکر است که مشهور فقهاء و رجالیّون امامیه احادیث و روایاتی را که یک فرد ثقه و مورد اعتماد آن را با عبارت: آن را چند تن از رجال امامیه نقل کرده اند- عن غیر واحد من الاصحاب،

یا: آن را گروهی از شیعه نقل کرده اند- عن رهط من الاصحاب» روایت کرده باشد، در حدّ یک روایت صحیحه قابل اعتماد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۴۲

۵- در «دعائم الاسلام» نیز از علی (ع) روایت شده است:

«هر کس که به زندان ابد محکوم شود، خرجی او را از بیت المال می پردازند.

به زندان ابد نیز جز سه دسته محکوم نمی شوند: دستیار قتل، یعنی کسی که شخصی را بگیرد تا دیگری او را بکشد، زن مرتد مگر اینکه توبه کند، دزد بعد از آنکه یک دست و پای او را بریده باشند. یعنی آنگاه که بعد از حدّ خوردن برای سوّمین بار دزدی کند.» «۳۶۷» ۳

این روایت را در مستدرک الوسائل نیز از دعائم نقل کرده است. «۳۶۸» ۳

۶- باز در «دعائم» از علی (ع) روایت شده است که آن حضرت فرمود:

- می دانند، و حتی برخی از آنان در صورت نبودن قید «اصحابنا» نیز با آن چنین معامله می کنند، لکن تا آنجا که ما آگاهی داریم از بزرگان شیعه علامه وحید بهبهانی (محمد باقر محمد اکمل) در آن تأمل و تشکیک روا داشته است. جهت مزید فایده و اطلاع عبارت او که آن را به عنوان تعلیقه ای بر مطالب «منهج المقال» میرزا محمد استرآبادی نوشته است، همراه با سخن میرزا محمد نقل می کنیم:

«- در منهج المقال گفته است- از جمله: اصطلاحات روایتی اینست که در سند یک روایت، راوی ثقه ای چنین بگویند: «عن غیر واحد» یا «عن رهط»، اعم از اینکه این عبارت را مطلق ذکر کنند و یا کلمه «اصحابنا» را هم بآن اضافه نموده و بگویند: «عن غیر واحد من اصحابنا

و ...»

در نزد من [میرزا محمد] این قبیل روایات در نهایت استواری و شایستگی برای اعتماد می باشند، بلکه من آن را از بسیاری از روایتهای صحیح نیز قوی تر می دانم، و از این نظر که بعید است در میان آن چند نفر ثقه ای نباشد ممکن است اصولا از نوع روایات صحیحه شمرده شود.

[وحید بهبهانی می گوید:] در صحّت این مطلب جای دقت و تأمل وجود دارد. هر چند که شیخ محمد صاحب شرح الاستبصار نیز گفته است: هرگاه ابن ابی عمیر در روایت خود بگوید: عن غیر واحد، این روایت حتی در نزد کسانی که به مرسلات ابن ابی عمیر عمل نمی کنند، از جمله روایات صحیحه شمرده می شود. در کتاب «مدارک» نیز گفته است: مرسل بودن این قبیل روایات ابن ابی عمیر موجب اشکال نمی شود، بدلیل اینکه جملهٔ «عن غیر واحد» در آن وجود دارد و آن باین معناست که متداول بودن این در نزد او محرز بوده است.

[وحید بهبهانی می گوید]: این تعلیل صاحب مدارک نیز جای تأمل و تردید دارد.» فوائد الوحید البهبهانی/ ۵۳، چاپ افست قم. با تحقیق بحر العلوم به ضمیمه رجال خاقانی. (مقرر).

(۳۶۷). عن علی (ع) أنه قال: «من خلّد فی السّجن رزق من بیت المال، و لا یخلّد فی السجن الّا ثلاثه: الذی یمسک علی الموت، و المرأه المرتده الّا أن تتوب، و السارق بعد قطع الید و الرجل، یعنی اذا سرق بعد ذلک فی الثالثه.»

(۳۶۸). مستدرک ج ۳/ ۲۰۷، باب ۲۴ از ابواب کیفیه الحکم، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۴۳

«هرگاه زنی مرتد شود، حکم آن اینست که زندانی اش کنند تا اینکه دوباره مسلمان شود، و یا اینکه

آن قدر در زندان بماند که در همانجا بمیرد، اما او را نباید کشت.

اگر آن زن مرتد کنیز باشد، و صاحبانش به خدمت او نیاز داشته باشند [در این صورت او را زندانی نمی کنند، بلکه] او را در منزل به خدمت می گیرند و لکن عملا بر او بسیار سخت گیری می کنند و لباس درشت می پوشانند، به مقداری که خود را بپوشاند و از گرما و سرمائی که احتمال مرگ آور بودن داشته باشد او را محافظت کند؛ از خوردنیها نیز به مقداری باو داده می شود که نمیرد ...» «۳۶۹» ۳

این را در مستدرک از دعائم نقل کرده است. «۳۷۰» ۳

۷- باز در دعائم الاسلام در ضمن حدیثی دربارهٔ ارتداد، در این باره چنین آمده است:

«... اگر آن مرتد زن باشد او را زندانی می کنند تا اینکه توبه کند و یا در زندان بماند تا بمیرد.» «۳۷۱» ۳

در مستدرک نیز این خبر را از دعائم نقل کرده است. «۳۷۲» ۳

و نیز در روایت «صحیحه حمّاد» از امام صادق (ع) دربارهٔ زنی که از اسلام خارج و مرتد شود، چنین آمده است:

«آن زن کشته نمی شود، بلکه از او کارهای سخت می کشند، و از خوردنی ها و آشامیدنیها فقط به مقدار زنده ماندن باو می دهند. بر او لباس درشت

---

(۳۶۹). عن علیّ (ع) أنّه قال: «إذا ارتدّت المرأه فالحکم فیها أن تحبس حتی تسلم أو تموت، و لا تقتل.

و إن کانت أمه فاحتاج موالیها الی خدمتها استخدموها و ضیّق علیها بأشدّ الضیق، و لم تلبس إلّا من خشن الثیاب بمقدار ما یواری عورتها و یدفع عنها ما یخاف منه الموت من حرّ أو برد، و تطعم من

خشن الطعام حسب ما یمسک رمقها ...»

دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۸۰، کتاب الردّه و البدعه، فصل ۱ حدیث ۱۷۲۰.

(۳۷۰). مستدرک ج ۳/ ۲۴۳، باب ۳ از ابواب حد مرتد، حدیث ۱.

(۳۷۱). ۷- و فیه أیضا فی حدیث المرتدّ: «و إن کانت امرأه حبست حتی تموت أو تتوب.»

دعائم الاسلام ج ۱/ ۳۹۸، کتاب الجهاد، ذکر من یسع قتله من اهل القبله.

(۳۷۲). ر. ک: مستدرک ج ۳/ ۲۴۳، باب ۳ از ابواب حدّ مرتد حدیث ۲.

می پوشانند، و با زدن وادار بر نماز خوانی می کنند.»

شیخ صدوق نیز همین روایت صحیحه را از «حماد» از «حلبی» نقل کرده است، با این تفاوت که در نقل او به جای «لباس درشت»، «درشت ترین لباسها» وجود دارد. «۳۷۳» ۳

در هر حال، باید گفت که زن مرتد را نمی کشند، بلکه او را زندانی می کنند تا زمانی که توبه کند و یا اینکه چندان بماند تا بمیرد. فقهاء امامیه ما بر همین مطلب فتوا داده اند، چنانکه در کتاب شرایع فرموده است:

«زن بدلیل مرتد شدنش کشته نمی شود، هر چند که مرتد فطری بوده باشد، بلکه همیشه در زندان نگاه داشته می شود، و در مواقع نماز او را می زنند تا نماز بخواند.»

در جواهر [که شرح شرایع است] پس از ذکر مطلب یاد شده از شرایع در ذیل آن فرموده است.

دلیل این مطلب، روایات و نیز هر دو نوع اجماع یعنی اجماع محصّل و منقول می باشد» «۳۷۴» ۳

[آنچه گفتیم فتاوای فقهاء شیعه درباره زن مرتد بود] و اما فقهاء اهل سنّت و جماعت، در این مسأله اختلاف نظر دارند. شیخ طوسی ره در کتاب مرتد از

کتاب خلاف خود، مسأله ۱ چنین می نویسد:

«زن هرگاه مرتد شود کشته نمی شود، بلکه زندانی شده و مجبور به پذیرش مجدد دین اسلام می شود، تا اینکه از ارتداد خود برگردد و یا اینکه در زندان

---

(۳۷۳). فی صحیحه الحماد عن ابی عبد اللّه (ع) فی المرتده عن الاسلام قال: «لا تقتل، و تستخدم خدمه شدیده، و تمنع الطعام و الشراب الّا ما یمسک نفسها، و تلبس خشن الثیاب، و تضرب علی الصلوات.» و رواه الصدوق باسناده عن حمّاد عن الحلبی مثله، الّا انه قال: «أخشن الثیاب.»

وسائل ج ۱۸/ ۵۴۹، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، حدیث ۱.

(۳۷۴). جواهر الکلام ج ۴۱/ ۶۱۱

از فقهاء شیعه ابن ادریس می گوید حتی اعدام زن محارب نیز بر خلاف احتیاط می باشد و زندانی کردن او مانند زن مرتد موافق احتیاط است. (از افاضات معظم له در جلسه درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۴۵

بمیرد. ابو حنیفه و یاران او نیز همین را گفته اند. و اضافه کرده اند که اگر زن مرتد [از کشور مسلمین گریخته] و خود را بدار الحرب برساند و به کفار ملحق شود، در صورت دستیابی مسلمین بر او به اسارت و بردگی گرفته می شود. از علی (ع) نیز روایتی نقل شده مبنی بر جواز استرقاق و به بردگی گرفته شدن او. قتاده نیز همین را گفته است.

شافعی گفته است: هرگاه زنی مرتد شود، مانند مرد مرتد کشته می شود، مشروط بر اینکه از ارتداد خود برنگردد. ابو بکر نیز همین را گفته است از علی (ع) نیز روایت شده است که آن حضرت فرمود: هر مرتدی باید کشته شود، چه زن باشد و چه مرد (کل مرتد

مقتول، ذكرا كان أو أنثى). از تابعان، حسن بصرى و زهرى و از ميان فقهاء نيز اوزاعى، ليث بن سعد، احمد بن حنبل و اسحاق، همين را گفته اند.

اما دليل ما [طايفۀ اماميه بر فتواى خودمان] عبارتست از اجماع علماء طايفه اماميه و روايات آنان در اين باره. چنانكه از رسول خدا (ص) نيز روايت شده كه آن حضرت از كشتن زنان و كودكان نهى فرموده است، و تفاوتى ميان كودك و زن نگذاشته است. و باز از آن حضرت روايت شده كه از كشتن زن مرتد بخصوص نهى فرمود. از ابن عباس نيز نقل شده كه گفت: زن مرتد را زندانى مى كنند، او را نمى كشند.

علاوه بر اينها اصل بر حفظ و حقن خون است، و دليل ويژه اى بر جواز قتل زن مرتد اقامه نشده است، كسى كه مدعى جواز قتل اوست، بايد بتواند دليل اقامه كند.» «۳۷۵» ۳

ابن قدامه در كتاب «مغنى» خود بعد از نقل قول «خرقى» در اين باره كه گفته است:

«هر مرد و زنى كه عاقل و بالغ باشد و از دين اسلام خارج شود، سه روز بر او سخت مى گيرند و او را دعوت بپذيرش اسلام مى كنند اگر از ارتداد خود برگشتند كه [آزادشان مى كنند] و اگر از ارتداد خود برنگشتند آنان را

---

(۳۷۵). الخلاف ج ۳/ ۱۷۰.

مى كشند.»

ابن قدامه بر سخن خرقى افزوده است:

«در وجوب قتل و اعدام فرقى ميان زن و مرد نيست. اين مطلب از ابو بكر و على (ع) روايت شده است، و حسن [بصرى]، زهرى و نخعى و مكحول، حماد، مالك، ليث، اوزاعى، شافعى و اسحاق نيز همين

را گفته اند.

از علی (ع) و حسن و قتاده، نقل شده که زن مرتد را به اسارت و بردگی می گیرند، اما نمی کشند، برای اینکه ابو بکر زنان و فرزندان بنی حنیفه را به بردگی گرفت و زنی از آنان را به علی (ع) بخشید که محمد بن حنفیه از او متولد شد. و این کارها در حضور گروهی از صحابه پیامبر انجام گرفت و هیچ کس بر آن اعتراض نکرد، بنابراین خود این اجماع به شمار می آید.

ابو حنیفه گفته است: زن مرتد را با زندان و زدن وادار بپذیرش اسلام می کنند و او را نمی کشند، چون رسول خدا (ص) فرموده است: «زن را نکشید» و نیز بدلیل اینکه زن در حالت کفر اصلی مانند کودکان است و کشته نمی شود، پس بدلیل کفر عارض (ارتداد) نیز نباید کشته شود.

اما دلیل ما [ابن قدامه و یارانش] بر فتوای خود سخن پیامبر (ص) است که فرمود: «هر کس دین خود را عوض کند او را بکشید»- من بدّل دینه فاقتلوه- این حدیث را بخاری و ابو داود روایت کرده اند.» «۳۷۶» ۳

آنچه که از حدیث «دعائم الاسلام» بدست می آید اینست که زن مرتد در صورتی که توبه کند و مجددا اسلام را بپذیرد باید از زندان آزاد شود. و این مطلب اظهر و اقوی است، زیرا دلیلی وجود ندارد که او بعد از اصلاح شدن و اسلام پذیرفتن باز در زندان بماند. این مطلبی است که از ظاهر کتاب خلاف شیخ طوسی نیز استفاده میشود. در جواهر نیز در این باره چنین گفته است: «بلی، اگر زن مرتد توبه کند مورد عفو قرار می گیرد، چنانکه تعدادی از علماء هم

باین مطلب تصریح کرده اند.» «۳۷۷» ۳

---

(۳۷۶). المغنی ج ۱۰/ ۷۴.

(۳۷۷). الجواهر ج ۴۱/ ۶۱۲.

در تحریر [علّامه حلّی] نیز آمده است:

«اگر زن مرتد توبه کند موجه اینست که توبه او پذیرفته شود و زندان از او ساقط شود، هر چند که ارتداد او فطری باشد.» «۳۷۸» ۳

در مسالك نیز آمده است:

«زن مرتد در صورت خودداری از توبه، بصورت دائم در زندان می ماند، لکن اگر توبه کند، توبه اش را می پذیرند، هر چند که ارتداد او فطری باشد، و این نظر اصحاب ما امامیه است.» «۳۷۹» ۳

لکن صاحب کتاب مسالك بعد از بیان مطلب فوق در آن مناقشه نموده و گفته است که احتمال هست که مجازات زنی که مرتد فطری باشد، زندان ابد بوده باشد و توبه او را نپذیرند، چنانکه توبه مرد مرتد فطری را نمی پذیرند.

لکن در این مورد مطلبی که ما پذیرفته و با ارائه دلایل آن را تقویت نمودیم اظهر و آشکارتر است.

برای تأیید و تقویت بیشتر آنچه که گفتیم، ممکن است به احادیثی که می گویند باید بر زن مرتد در زندان سخت گیری نموده و با زدن او را مجبور باقامه نماز نمود، بتوان استناد کرد. شاهد ما بر این مدعا روایتی است که قبلا- از کتاب دعائم الاسلام نقل کردیم. مضافا بر اینکه حاکم اسلامی می تواند حدودی را که از طریق اعتراف و اقرار شخص مجرم به ثبوت رسیده عفو کند، و حتی به نظر شیخ مفید ره حاکم می تواند همهٔ حدود را عفو کند اعم از اینکه از طریق اعتراف و اقرار ثابت شده باشد و یا از طریق بیّنه، چنانکه قبلا

نقل گردید. این مطلبی است که درک آن به دقت و باریک بینی نیاز دارد.

چنانکه قبلا هم گفتیم منظور از «حبس دائم» زن مرتد، عدم محدودیت حبس او به محدوده زمانی ویژه و معین می باشد، نه نگهداشتن وی در زندان برای همیشه هر چند که روی به صلاح و توبه گذاشته و از ارتداد خود برگشته باشد.

---

(۳۷۸). تحریر الاحکام ج ۲/ ۲۳۵.

(۳۷۹). مسالک ج ۲/ ۴۵۱.

سوّم، از موارد زندان ابد- ایلاءکننده هرگاه که از رجوع خودداری کند:

۱- در روایت صحیحه ابو بصیر از امام صادق در معنی اصطلاح ایلاء چنین آمده است:

«ایلاء آنست که مرد سوگند بخورد که با زنش همبستر نشده و با او زناشوئی نکند. پس اگر زن به این کار شوهرش صبر کند که صبر کرده است. ولی اگر داوری این امر را نزد حاکم و امام مسلمین ببرد، او مرد را چهار ماه مهلت می دهد، بعد از چهار ماه باو می گوید: یا باید با این زن زناشوئی و مجامعت کنی و یا او را طلاق بدهی، اگر مرد از انجام یکی از این دو کار خودداری نمود، امام او را بطور دائم حبس می کند. «۳۸۰» ۳

۲- در خبر حماد بن عثمان از امام صادق (ع) هست [که از آن حضرت سؤال شد]: اگر ایلاءکننده از طلاق زن خودداری کند [چه باید کرد]؟ حضرت فرمود:

«روش علی (ع) در این باره چنین بود که زندان و حصاری از چوب نی درست می کرد و مرد ایلاءکننده را در آنجا محبوس می ساخت و خوردنی ها و آشامیدنی ها را برای او ممنوع می کرد، تا زمانی که زن را طلاق می داد.» «۳۸۱» ۳

۳- در روایت غیاث بن ابراهیم از حضرت

صادق (ع) آمده است:

«روش علی (ع) بر این بود که هرگاه مرد ایلاءکننده از طلاق دادن زنش خودداری می کرد، حضرت او را در حصاری از چوب نی قرار می داد و فقط یک چهارم رزق مورد نیاز او را می داد، تا اینکه زنش را طلاق می داد.» «۳۸۲» ۳

۴- در روایت مرسله صدوق نیز آمده است:

روایت شده که اگر مرد به زنش رجوع کرده و با او همبستر می شد او را آزاد می گذاشتند. وگرنه او را در حصاری از چوب نی محبوس کرده و برایش از جهت خوردنی و آشامیدنی سختگیری می کردند، تا اینکه زنش را طلاق

---

(۳۸۰). وسائل ج ۱۵/ ۵۴۱، باب ۸ از ابواب ایلاء، حدیث ۶.

(۳۸۱). وسائل ج ۱۵/ ۵۴۵، باب ۱۱ از ابواب ایلاء حدیث ۱.

(۳۸۲). همان مدرک ج ۱۵/ ۵۴۵، باب ۱۱ از ابواب ایلاء حدیث ۳.

می داد.» «۳۸۳» ۳

۵- در تفسیر عیاشی از صفوان بن یحیی از برخی از اصحاب نقل شده که از حضرت امام صادق (ع) دربارهٔ مرد ایلاء کننده ای که از طلاق دادن زنش خودداری می کند، سؤال شد؟ آن حضرت پاسخ دادند:

روش علی (ع) این بود که آن مرد را در داخل حصاری از چوب زندانی می کرد و خوردنی و آشامیدنی را از او منع می کرد، تا اینکه او وادار به طلاق می گردید.» «۳۸۴» ۳

۶- در وسائل از تفسیر علی بن ابراهیم آورده که او گفت:

«روایت شده است که امیر المؤمنین علی (ع) حصاری از چوب نی ساخت و مردی را که از زنش ایلاء کرده و بعد از گذشت چهار ماه نه رجوع کرده و نه او را

طلاق داده بود، در آنجا زنـدانی ساخت و فرمود: یا بایـد به همسـرت رجوع کرده و با او زناشوئی کنی و یا او را طلاق بدهی، در غیر این صورت این حصار چوبی را بآتش خواهم کشید.»

به جز این روایـات، اخبـار دیگری نیز در این زمینه وارد شـده است که در برخی از آنهـا اصـطلاح «وقف» [به معنای بازداشت] بکار رفته است. طبق مفاد این اخبار و روایات بعـد از گذشت چهار ماه از تاریخ وقوع ایلاء، حاکم شـرع مرد ایلاءکننده را بین رجوع به زن و یا طلاق او مخیّر می کند. این مطلبی است که فقهاء ما اصحاب امامیه و نیز اکثر فقیهان اهل سنّت بدان فتوا داده انـد. لکن برخی از فقهاء عامه می گویند: وقت رجوع بزن همان چهار ماه است. اگر آن چهار ماه بسـر آید و در آن مدّت مرد به زنش رجوع و با او همبستر نشود، قهرا و خودبخود طلاق واقع می شود، آن هم از نوع طلاق بائن. لکن برخی دیگر از علماء آنـان می گوینـد، این طلاق قهری از نوع طلاق رجعی است. برای آگاهی بیشتر به کتاب الخلاف شـیخ طوسـی مراجعه کنیـد. «۳۸۵» ۳

---

(۳۸۳). همان مدرک همان باب، حدیث ۴.

(۳۸۴). وسائل ج ۱۵/ ۵۴۶، باب ۱۱ از ابواب ایلاء حدیث ۶ و ۷.

(۳۸۵). ر. ك: الخلاف ج ۳/ ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۵۰

چهارم از موارد زندان ابد- دستیار قتل:

[منظور ما از «دستیار قتل» کسی است که دیگری را نگاه دارد تا فرد دیگری او را بکشد. در این زمینه نیز اخبار و احادیثی به ما رسیده است، از جمله]:

۱- در روایت صحیحه حلبی از امام صادق (ع) نقل شده

که فرمود:

«علی (ع) دربارهٔ دو مردی که یکی از آنان فردی را نگاه داشته و دیگری او را کشته بود، چنین قضاوت کرد که فرمود: مباشر قتل کشته می شود [به عنوان قصاص] و شخص دیگر [یعنی دستیار قتل] نیز باید تا ابد در زندان بماند با وضع مغموم و بمیرد، چنانکه او شخص مقتول را تا لحظهٔ مرگ نگاه داشته است و او به حالت مغموم مرده است.» ۳۸۶ ۳

۲- حدیث دیگر موثقه سماعه است که می گوید:

«دربارهٔ مردی که هجوم آورد تا مرد دیگری را بکشد و لکن او از دست شخص مهاجم فرار کرد، مرد دیگر با او مواجه شد و او را گرفت تا آن مرد مهاجم رسید و او را کشت، علی (ع) در این قضیه چنین قضاوت فرمود: مردی را که آن شخص را کشته بود، قصاص کرده و به قتل رسانید. در مورد شخص دیگری که آن فرد مقتول را نگاه داشته بود دستور داد تا زمانی در زندان نگاهش دارند که بمیرد، چرا که او فرد مقتول را تا لحظهٔ مرگ نگاه داشته است.» ۳۸۷ ۳

۳- روایت معتبر سکونی از امام صادق (ع) که فرمود:

«سه نفر بودند که مرافعه ای را نزد علی (ع) آوردند. یکی از آنان شخصی را نگاه داشته و فرد دیگر او را کشته بود، فرد سوم نیز در آنجا ناظر قضیه بوده و صحنه را می دیده است [بدون اینکه در نجات مقتول بکوشد]، امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ آن شخص ناظر قضاوت کرد که چشمانش را کور کنند، در مورد کسی که با نگاه داشتن شخص مقتول دستیار قتل او شده بود، دستور داد،

او را تا زمان فرا رسیدن لحظهٔ مرگش در زندان نگه دارند، چنانکه

---

(۳۸۶). وسائل ج ۱۹/ ۳۵، باب ۱۷ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱.

(۳۸۷). همان مأخذ، همان باب، حدیث ۲.

او مقتول را نگه داشته بود، دربارهٔ شخص قاتل هم دستور قصاص و قتل او را داد.»

در این حدیث منظور از شخص «ناظر و نگاه کننده» چیست؟ آیا منظور صرف نگاه کردن و ناظر صحنه بودن است، و یا اینکه آن شخص «دیده بان» و گماشتهٔ قاتل بوده و با این کارش به نحوی او را مساعدت در قتل می کرده است؟ در اینجا دو احتمال است. احتمال دوم متیقّن به نظر می رسد، بنابراین التزام بآن ضرورت دارد. چون [طبق قاعدهٔ معروف تدرأ الحدود بالشبهات] اجرای حدود با پیدایش شبهه منتفی و متوقف می شود، مؤید این مطلب حدیثی است که بعدا از کتاب دعائم الاسلام نقل خواهیم کرد و در ضمن آن آمده است: «... فرد دیگر بآن دو تن می نگریست.» «۳۸۸» ۳

۴- روایت «عمرو بن ابی مقدام» حاکی از آنست که مردی نزد منصور [خلیفه عباسی] از دو نفر شکایت کرد و گفت شبانه برادرش را از خانه بیرون کشیده اند، و یکی از آن دو او را گرفته و دومی او را کشته است. منصور [دوانیقی] از امام جعفر صادق (ع) خواست دربارهٔ آنان داوری کند. آن حضرت دستور داد که برادر آن شخص مقتول [به عنوان صاحب خون و قصاص کننده] گردن قاتل را بزند، سپس بوی دستور داد تا پهلوی آن شخص نگاه دارنده را مورد ضرب قرار دهد، و بعد دستور داد او را زندانی ساخته

و به بالای سر او بنویسند: «تا آخر عمر باید در زندان بماند و در هر سال پنجاه ضربه شلاق بخورد.» «۳۸۹» ۳

شاید افزوده شدن «ضرب و شلّاق» در این حدیث به خاطر این باشد که آنان فرد مقتول را شبانه با یورش بردن از منزلش بیرون کشیده اند. و یا اینکه بگوئیم این از تعزیرات است و در تعزیرات صلاحدید با حاکم شرع است.

۵- روایت صحیحه حریز، نیز بر مقصود دلالت می کند و ما آن را در بحث مربوط به زن مرتد نقل کردیم که فرمود:

---

(۳۸۸). وسائل ۱۹/ ۳۵، باب ۱۷، از ابواب قصاص نفس، حدیث ۳.

(۳۸۹). وسائل ج ۱۹/ ۳۶، باب ۱۸ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱.

«جز سه کس تا ابد در زندان نمی مانند: دستیار قتل، زنی که مرتد و از اسلام بیرون شود و دزد بعد از آنکه [دو بار حد بخورد] و یک دست و یک پای او بریده شده باشد [در بار سوّم محکوم به زندان ابد می شود.]» «۳۹۰» ۳

۶- در مستدرک الوسائل از کتاب «جعفریات» با سند ویژهٔ خود از «علی» (ع) گزارش کرده که:

«دو مرد را نزد علی (ع) آوردند که یکی از آن دو شخصی را نگاه داشته و دیگری نیز از راه رسیده و او را کشته بود. آن حضرت در این مورد فرمودند:

شخص نگاه دارنده (- دستیار قتل) زندانی می شود و تا لحظهٔ فرا رسیدن مرگش در زندان میماند. آن شخص دیگر که مباشرت قتل را داشته، کشته می شود.» «۳۹۱» ۳

۷- باز در مستدرک از «دعائم الاسلام» از امیر المؤمنین علی (ع) نقل شده که:

«آن حضرت

دربارهٔ سه تن که یکی از آنان مردی را کشته بود و دومی مقتول را نگاه داشته بود تا او بتواند او را بکشد و سوّمی نیز دیده بانی آن دو نفر را کرده بود که کسی بر آنان وارد نشود، چنین قضاوت فرمود که قاتل کشته شود، دستیار قتل و نگاه دارنده مقتول تا ابد در زندان بماند، البته بعد از تازیانه خوردن در مرحله اول، و در هر سال نیز پنجاه تازیانه دردآور بر او بزنند، و چشمان شخص سوم که دیده بان و ناظر کار آنان بوده کور شود.» «۳۹۲» ۳

۸- بازهم در مستدرک از «کتاب درست بن منصور»، از برخی از علماء امامیه از امام صادق و امام باقر (ع) نقل کرده که:

«دربارهٔ مردی که بر مرد دیگری حمله کرده و فریاد می کرد: او را بگیرید، او را بگیرید! و شخص دیگری که آن مرد فراری را گرفته و نگاه داشت تا شخص مهاجم سر رسیده و او را کشت، علی (ع) چنین داوری فرمود که:

---

(۳۹۰). وسائل ۱۸/ ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، حدیث ۳.

(۳۹۱). مستدرک الوسائل ج ۳/ ۲۵۴، باب ۱۵ از ابواب قصاص نفس حدیث ۱.

(۳۹۲). همان مدرک، همان باب حدیث ۳.

شخص نگاه دارنده (دستیار قتل) زندانی می گردد تا در زندان بمیرد چنانکه او مقتول را تا لحظهٔ مرگ [در آغوش خود] محبوس ساخته است. شخص قاتل نیز کشته می شود.» «۳۹۳» ۳

۹- باز در مستدرک از «بحار» از «کتاب مقصد الراغب» نقل کرده که:

«علی (ع) دربارهٔ مردی که مرد دیگری را نگاه داشته و دیگری او را کشته بود و نیز دربارهٔ

شخص دیگری که ناظر و دیده بان [آنان] بوده، قضاوت نمود که شخص قاتل باید کشته شود، چشم شخص ناظر و دیده بان را نیز بیرون آوردند که ناظر کار آنان بوده و به یاری شخص مقتول نشتافته بود، شخص نگاه دارنده مقتول (دستیار قتل) را نیز زندانی کرد تا در زندان مرد.» «۳۹۴» ۳

۱۰- در «سنن بیهقی» با سند ویژه او از «ابن عمر» روایت شده است که رسول خدا (ص) فرمود:

«هرگاه چنین اتفاق بیافتد که مردی مرد دیگری را نگاه دارد، و دیگری او را بکشد، شخص قاتل کشته می شود و شخص نگاه دارنده نیز زندانی می گردد.» «۳۹۵» ۳

۱۱- باز در سنن بیهقی از «اسماعیل بن امیّه» روایت شده که او گفت:

«قضاوت مربوط به شخصی را که دیگری را بگیرد و شخص دیگری او را بکشد از پیامبر اسلام پرسش نمودند، آن حضرت فرمود:

قاتل را می کشند، و نگاه دارنده را زندانی می کنند.» و این در حالی است که از طریق جابر از عامر از علی (ع) روایت شده که «شخص پیامبر اسلام این قضاوت را انجام داد.» «۳۹۶» ۳

اینها مجموعهٔ روایاتی است که [ما از کتب روائی شیعه و حدیث آخر را از سنن بیهقی که از کتب روائی اهل سنّت است] نقل کردیم. فقهاء ما طایفهٔ

---

(۳۹۳). همان مدرک، همان باب حدیث ۴.

(۳۹۴). همان مدرک، همان باب حدیث ۵.

(۳۹۵). سنن بیهقی ج ۸/ ۵۰، کتاب الجنایات، باب الرجل یحبس الرجل الآخر فیقتله.

(۳۹۶). همان مدرک/ ۵۰- ۵۱، همان باب.

امامیه به مضمون این روایات فتوا داده اند. چنانکه در شرایع می گوید:

«اگر کسی دیگری را نگاه دارد و شخص دیگری او

را بکشـد. قاتل قصاص می شود، اما دستیار قتل و نگاه دارنده قصاص نمی شود، بلکه او را محکوم به زندان ابد می کنند. اگر شخص سوّمی هم ناظر بر کار آنان بوده [از نظر قصاص و خون بهاء] ضامن نیست، لکن چشـمان او را نیز بایـد کور کننـد و از بینائی ساقط کنند.» «۳۹۷» ۳

در کتاب «جواهر» [که شرح همان شرایع است] در دنبالهٔ مطلب یاد شده چنین افزوده است:

«من هیچ فتوا و نظر مخالفی در این باره نیافته ام، بلکه آنچه از کتابهای خلاف، غنیه و غیر اینها آمده این مسأله مورد اتفاق نظر و اجماع [علماء امامیه] است. دلیل آن نیز روایات معتبر و مستفیض می باشد.»

همچنین صاحب جواهر بدنباله مسأله دوم نیز چنین افزوده است:

«دلیل این مطلب بر اساس حکایت کتاب خلاف، اجماع و نیز روایت سکونی می باشد.» «۳۹۸» ۳

اما فقها اهل سنّت در این مسأله اختلاف نظر دارنـد. چنانکه شیخ طوسـی (ره) در کتاب خلاف (مسأله ۳۶ از کتاب جنایات) آورده است:

«اصـحاب ما طایفه امامیه در این مسأله که اگر کسـی دیگری را نگاه دارد و شـخص دیگری او را بکشد، روایت کرده اند که: قاتل قصاص می شود و شـخص نگاه دارنده (دستیار قتل) نیز تا ابد در زندان نگهداری می شود تا بمیرد. ربیعه [از علماء سنّت نیز] همین را گفته است. شافعی گفته است:

اگر او را به عنوان مزاح و شوخی گرفته بوده است، چیزی بر او نیست. لکن اگر او را بـا این انگیزه نگـاه دارد که دیگری او را بکشد و یا کتک بزند بدون آنکه از قصد قتل او آگاه باشد، در این صورت دچار گناه گردیده و باید تعزیز و

تنبیه بدنی شود. این مطلب از علی (ع) نیز روایت شده است فقهاء عراق

---

(۳۹۷). شرایع ج ۴/ ۱۹۹.

(۳۹۸). ج ۴۲/ ۴۶ (مطابق با ۴۲/ ۴۳ چاپ و تصحیح دیگر.)

یعنی ابو حنیفه و یاران او نیز همین قول را برگزیده اند.

مالك [بن انس] گفته است: اگر نگاه داشتن او از باب بازی و شوخی بوده، چیزی بر او نیست، لکن اگر بانگیزه کمك به کشته شدن مقتول بوده، در این صورت قاتل و دستیار او هر دو از باب قصاص کشته می شوند، درست مانند آنجا که دو نفر او را مشترکا کشته باشند.

دلیل و برهان ما طایفۀ امامیه بر فتوایمان، همانا اجماع علماء این طایفه و روایات خاص شیعه می باشد. بدلیل اینکه از طریق شیعه چیزی بر خلاف آنچه که ما گفتیم روایت نشده است. از پیامبر اسلام هم روایت شده که فرمود: «قاتل کشته می شود و نگاه دارنده مقتول زندانی می گردد (- یقتل القاتل و یصبر الصّابر.) ابو عبیده در شرح این حدیث گفته است. منظور از آن اینست که «حابس» و نگاه دارنده مقتول حبس می شود برای اینکه «مصبور» همان «محبوس است.»

(مسأله ۳۷): هرگاه در کنار قاتل و دستیار او یک نفر دیگری هم باشد که بر ایشان دیده بانی کند، چشمان او را کور می کنند و لکن کشتن او واجب نیست. لکن ابو حنیفه گفته است: واجب است دیده بان را بکشند و نه نگاه دارنده را. مالك گفته است: باید نگاه دارنده کشته شود و دیده بان کشته نشود [درست مانند آنچه که ما گفتیم.] شافعی گفته است: قصاص و کشتن جز بر قاتل مباشر واجب نیست، نگاه دارنده و دیده بان هیچ کدامشان

کشته نمی شوند.

دلیل ما (امامیه) بر نظر خودمان همانست که در مسأله قبلی (۳۶) گفتیم.» «۳۹۹» ۳

«ابن قدامه حنبلی» در کتاب «مغنی» بعد از این سخن «خرقی»: «اگر کسی انسانی را نگاه دارد و انسان دیگری او را بکشد، در این صورت قاتل کشته می شود و شخص نگاه دارندهٔ مقتول نیز تا لحظه مرگ در زندان می ماند.» خود چنین گفته است:

---

(۳۹۹). الخلاف ج ۳/ ۱۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۵۶

«هیچ اختلافی در این نیست که قاتل کشته می شود. اما درباره شخص نگاه دارنده مقتول باید گفت: اگر او می دانست که می خواهد او را بکشد، کشته می شود و لکن اگر نمی دانست قاتل آن شخص را می کشد، چیزی بر او نیست.

در صورتی که نگاه دارنـده با این انگیزه مقتول را نگاه داشـته است که قاتل او را بکشد، در این صورت اقوال گزارش شده از احمد [حنبل] مختلف است:

طبق گزارشـی بایـد او را زنـدانی کننـد تا بمیرد، این قول عطاء و ربیعه نیز می باشـد، چنانکه از علی (ع) هم روایت شده است. گزارشـی از احمـد [حنبل] اینست که هم قاتل و هم دستیار او یعنی نگاه دارنـده مقتول هر دو کشـته می شونـد. و این مطابق با قول مالک است. ابو حنیفه، شافعی، ابو ثور و ابن منـذر گفته انـد، شـخص نگاه دارنده معصـیت کرده است، او را تعزیر و تنبیه بدنی می کنند و لکن نمی کشند.

امـا دلیـل ما [یعنی ابن قـدامه حنبلی] بر قول خودمان عبارتست از روایت دارقطنی با سـند ویژهٔ خود از «ابن عمر» مبنی بر اینکه رسول خدا (ص) فرمود:

«هرگاه فردی یک نفر را نگاه دارد و فرد دیگری او را بکشد، کشنده را می کشند و نگاه دارنده را

زندانی می کنند. (- اذا امسک الرجل و قتله الآخر، یقتل الذی قتل و یحبس الذی امسک).

دلیل دیگر ما اینست که او مقتول را تا لحظه مرگ از خوردن و آشامیدن ممنوع و محبوس ساخته تا اینکه او کشته شده است، بنابراین خود آن شخص نیز باید تا لحظه مرگ محبوس بماند.» «۴۰۰» ۴

سپس در اینجا بحث مهم و مشکل دیگری وجود دارد که توجه بآن و تتبع و تیزبینی در حلّش لازم می باشد، و آن مسأله مشکل اینست که آیا زندانی کردن دستیار قتل (- نگاه دارنده مقتول) و کور کردن چشمان دیده بان و ناظر قتل و همچنین زندانی کردن دستور دهندهٔ قتل، بنا بر آنچه که خواهیم گفت، مانند قصاص از قبیل «حق الناس» است و در تنفیذ و اجرای آن شکایت و درخواست

---

(۴۰۰). المغنی لابن قدامه ج ۹/ ۴۷۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۵۷

صاحبان خون معتبر است؟ و نیز می توانند عفو کنند؟ و یا اینکه از قبیل «حق اللّه» است که برای استوارسازی و برپا داشتن نظام اجتماع وضع شده است؟

در صورت دوم آیا از مصادیق تعزیرات است که چنانکه گفتیم امام مسلمین می تواند در همهٔ موارد، آن را عفو کند. و یا از قبیل حدود است که چنانکه گفته شد امام در صورت ثبوت با اقرار و اعتراف می تواند عفو کند و در صورت ثبوت با بیّنه نمی تواند؟ آیا از قبیل کدام یک از این موارد است؟ در مسأله وجوه چندی وجود دارد.

ممکن است دربارهٔ وجه اول [یعنی اینکه حبس دستیار قتل، کور کردن دیده بان و حبس دستور دهنده قتل از حق الناس باشد] مناقشه و اشکال نمود. که

بعید است در برابر خون یک نفر بیش از یک نفر به عنوان استحقاق قصاص شود.

بر وجه سوم نیز چنین می توان مناقشه وارد ساخت که لازمهٔ آن زیادت فرع بر اصل است، برای اینکه آن سه نفر بمنزله فرع نسبت به خود قاتل مباشر هستند. در صورتی که اصل آن [یعنی قاتل] قابل عفو [از جانب اولیاء مقتول است] پس چگونه است که فروع آن که جرم شان کمتر از اصل است قابل عفو نباشد؟

در هر حال این مسأله شایسته و نیازمند دقت و عمق نظر بیشتری است، و من تا کنون ندیده ام که از فقهاء کسی متعرض آن شده باشد.

البته شاید بتوان گفت که مقتضای احتیاط اینست که آن را جز با درخواست اولیاء مقتول عملی و اجراء نکنند، درست مانند قصاص شخص قاتل، دلیل آن نیز اینست که مسأله شبهه ناک است و حدود نیز به محض پیدایش شبهه ساقط می شوند [- تدرأ الحدود بالشبهات]. البته در این مسأله جای دقت و تأمل فراوان است.

پنجم از موارد زندان ابد- کسی که فرد آزادی را به کشتن شخص دیگری فرمان دهد:

۱- کلینی با سند صحیح از زراره از امام ابو جعفر [امام باقر (ع)] روایت کرده است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۵۸

«دربارهٔ مردی که مرد دیگری را به کشتن مردی فرمان داده و او نیز او را کشته است [سؤال شد]، آن حضرت فرمود:

«آن کس که او را کشته است کشته می شود، و کسی که دستور قتل را صادر کرده است محکوم بزندان ابد می شود تا بمیرد.» «۴۰۱» ۴

همانند این حدیث از شیخ طوسی نیز روایت شده است. همچنین شیخ صدوق نیز همانند آن را نقل کرده با این تفاوت که در روایت شیخ صدوق آمده است

«مرد آزادی را به کشتن مرد دیگری فرمان دهد ...» «۴۰۲» ۴

اصحاب ما فقهاء امامیه چنانکه خواهیم گفت، به مضمون این روایت فتوا داده اند.

ششم از موارد زندان ابد- شخص مملوکی که بفرمان آقای خود کسی را کشته باشد:

۱- کلینی از علی بن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی از سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود:

«در مورد مردی که بندهٔ خود را فرمان داده بود که یک مردی را بکشد، امیر المؤمنین (ع) فرمود: آیا جز اینست که بندهٔ هر کسی برای او همچون تازیانه و شمشیر اوست؟ [یعنی مجبور است از مولا و آقای خود فرمان ببرد]، پس بنابراین باید آقای او کشته شود و خود او (مملوک) بزندان سپرده شود.» «۴۰۳» ۴

شیخ صدوق نیز همانند آن را با سند ویژهٔ خود از «سکونی» روایت کرده است.

---

(۴۰۱). عن ابی جعفر (ع): «فی رجل امر رجلا بقتل رجل (فقتله)، فقال: یقتل به الذی قتله، و یحبس الامر بقتله فی الحبس حتّی یموت.

وسائل ج ۱۹/ ۳۲، باب ۱۳ از ابواب قصاص نفس حدیث ۱.

(۴۰۲). همان مدرک همان باب: «... امر رجلا حرّا ...».

(۴۰۳). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قال امیر المؤمنین (ع) فی رجل امر عبده ان یقتل رجلا فقتل»، فقال امیر المؤمنین (ع): و هل عبد الرجل الّا کسوطه او کسیفه؟ یقتل السید، و یستودع العبد السجن.

وسائل ج ۱۹/ ۳۳، باب ۱۴ از ابواب قصاص نفس حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۵۹

باز شیخ صدوق با زنجیره سند روایتی خود که به کتاب «قضایای علی (ع)» منتهی می شود همانند آن را نقل کرده و به عبارت «بنده نیز به زندان سپرده می شود» افزوده است: «تا اینکه بمیرد.»

شیخ طوسی نیز

همین روایت را با سند ویژه خود از علی بن ابراهیم نقل کرده است. «۴۰۴» ۴

۲- بیهقی نیز با سند ویژهٔ خود از «خلّاس» از علی (ع) روایت کرده که فرمود:

«هر گاه آقائی بندهٔ خود را فرمان دهد که مردی را بکشد، باید توجه داشته باشیم که او مانند شمشیر و تازیانه اوست، روی این جهت آن آقا و مولا باید کشته شود و عبد او نیز زندانی شود.» «۴۰۵» ۴

شیخ طوسی در «نهایه» فرموده است:

«هر گاه انسانی انسان آزاد دیگری را فرمان به کشتن یک مرد بدهد و او نیز او را بکشد، قصاص بر قاتل مباشر واجب می شود، و لکن فرمان دهنده را قصاص نمی کنند، و لکن امام این حق را دارد که تا پایان زندگی اش او را زندانی کند. «۴۰۶» ۴

اگر کسی بنده و مملوک خود را به کشتن دیگری فرمان دهد و او نیز بکشد، حکم آنها درست همانست که گفته شد، [یعنی مملوک که قاتل مباشر است کشته می شود و مولای او که آمر است به زندان ابد محکوم می شود.] هر چند که روایتی خلاف آن را می گوید، چون روایت شده: «مولا کشته می شود و بندهٔ او به زندان سپرده می شود- یقتل السید و یستودع العبد السجن.»، لکن

---

(۴۰۴). وسائل جلد و باب سابق: «و یستودع العبد فی السجن حتی یموت.»

(۴۰۵). سنن بیهقی ج ۸/ ۵۰، کتاب جنایات، باب ما جاء فی امر السید عبده. عن علی (ع) قال: اذا امر الرجل عبده أن یقتل رجلا فانما هو کسیفه او کسوطه، یقتل المولی و یحبس العبد فی السجن.

(۴۰۶). حضرت استاد دامت برکاته، در ذیل بحث: «چهارم از موارد زندان

ابـد- دستیار قتل» مسأله ای را که آیا زنـدانی شدن آمر بقتل از باب حق الناس است و متعلّق باولیاء دم، یا از حقوق اللّه است و برای اسـتوارسازی و برپا داشـتن نظام اجتماع؟» مطرح کردند، لازم بتذکر است که این سـخن شـیخ طوسـی (ره) مؤید این قول است که این مورد از حقوق اللّه است و تعلق بامام مسلمین دارد و نه به اولیاء خون. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶۰

سخن قابل اعتماد همانست که ما گفتیم.» «۴۰۷» ۴

باز شیخ طوسی در مسأله ۳۰ از کتاب الجنایات در «خلاف» خود چنین فرموده است:

«در این مسأله که هرگاه آقائی غلام خود را به کشـتن شـخص دیگری فرمان دهـد و غلام نیز او را بکشد، آیا قصاص برای چه کسـی واجب است، روایـات ما اختلاف دارد. در برخی از روایات گفته شـده است که آقای غلام بایـد قصاص شود و نه خود غلام، در برخی دیگر از روایات بدون اینکه توضیح و تفصیلی در کار باشد آمده است، غلام باید قصاص شود.

دلیل این مطلب این سـتکه اگر غلام یک فرد خردمنـد و ممیّز باشـد و می دانـد آنچه که آقایش باو دسـتور داده انجام دادنش معصـیت است در این صورت بـدیهی است قصـاص بر اوست. و اگر غلام غیر بـالغ شـد و یا بالغ باشـد و لکن نتوانـد مسأله را تشـخیص دهـد و اعتقادش این سـتکه هر چه آقایش فرمان دهد، اطاعتش آن بر او واجب است، در این صورت آقا و مولای او را باید قصاص کنند.

سخن قوی و قابل قبول در نزد من [شیخ طوسی] این ستکه بگوئیم: اگر غلام می دانسته است که

آن شخص مستحق کشتن نیست و یا اینکه نمی دانسته ولی امکان کسب آگاهی داشته است، در این صورت باید او را قصاص کرد و لکن اگر غلام صغیر و یا دیوانه باشد، قصاص از او ساقط و دیه پرداخت می شود ...» «۴۰۸» ۴

در کتاب «مغنی» ابن قدامه حنبلی نیز آمده است:

«اگر غلام حرمت قتل را بداند، باید او را قصاص کنند، و مولای او را تأدیب و تعزیر کنند، بدلیل فرمانی که صادر کرده و منجر به قتل شده است. تأدیب او نیز بنا بر صلاحدید امام است که یا حبس می کنند و یا تنبیه بدنی. اگر غلام از حرمت قتل او آگاهی نداشته باشد، باید مولای او را قصاص و خود غلام را تأدیب کنند.

---

(۴۰۷). نهایه/ ۷۴۷.

(۴۰۸). الخلاف ج ۳/ ۹۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶۱

احمد [حنبل] نیز گفته است: او را کتک می زنند و تأدیب می کنند. ابو طالب از او [احمد حنبل] نقل کرده که او گفته است: مولا را از باب قصاص می کشند و غلام را زندانی می کنند تا زمانی که بمیرد، برای اینکه غلام همانند شمشیر و تازیانهٔ مولای خود می باشد. علی (ع) و ابو هریره نیز همین را گفته اند.

علی (ع) گفته است: غلام را نیز بزندان می سپارند. از جملهٔ کسانی که این سخن را گفته شافعی است. و از جمله کسانی که به قصاص و قتل مولا نظر داده اند علی (ع) و ابو هریره است. قتاده گفته است: هر دو [یعنی هم مولا و هم غلام] را می کشند.» «۴۰۹» ۴

[در مقام جمعبندی این روایات و اقوال، بویژه اصحاب خود ما، باید گفت] روایت صحیحه زراره با

سند صدوق مختصّ بآنجائی است که مأمور «آزاد» باشد، و طبق نقل شیخ کلینی و شیخ طوسی هر چند که مطلق است و قید «آزاد» بودن ندارد، و لکن روایت معتبر سکونی در این خصوص وارد شده و حتی حاکم بر این روایت است، بنابراین [در مقام فتوا دادن] به روایت سکونی عمل می کنیم.

روایتی هم که از سخن بیهقی نقل کردیم مؤید آنست، بلکه می توان گفت روایت موثقه اسحاق بن عمار نیز مؤید آنست که از امام صادق (ع) روایت نموده:

دربارهٔ مردی که غلام خود را فرمان داده تا شخص دیگری را بکشد و او نیز کشته است [آیا آنان را چگونه باید مجازات کرد؟] آن حضرت فرمود: «مولای او را می کشند (یقتل السیّد به). «۴۱۰» ۴

البته اعتبار عقلانی نیز این را تأیید می کند. چون اغلب اینطور است که غلامان مسخّر اراده و فرمان مولای خود هستند و توجهی باین ندارند که در برابر فرمان خالق و خدا نباید از فرمان مخلوق او [یعنی مولای خودشان] اطاعت نمایند.

البته می توان گفت: اگر غلام، آگاه و متوجه باین مسأله باشد و با این حال از مولای خود [در کشتن آن شخص] فرمان ببرد، قصاص متوجه اوست. چون در

---

(۴۰۹). المغنی ج ۹/ ۴۷۹.

(۴۱۰). وسائل ج ۱۹/ ۳۳، باب ۱۴ از ابواب قصاص نفس حدیث ۱.

این صورت استناد عمل قتل به قاتل مباشر اقوی از استناد آن بدیگری است. در این صورت روایت معتبر سکونی را نیز باید به «اغلب موارد» حمل کنیم، چنانکه ظاهر چنین است. این مسأله شایستهٔ دقت و تدبر فراوان است.

هفتم از موارد زندان ابد- کسی که قاتل را از چنگ اولیاء مقتول فراری دهد:

اساتید و مشایخ سه گانه [کلینی،

طوسی و صدوق] با سند صحیح خود از حریز از امام صادق (ع) روایت کرده اند که او گفت:

«من از آن حضرت پرسیدم دربارۀ مردی که مرد دیگری را به عمد کشته و او را برای قضاوت نزد والی آورده اند و والی نیز [حکم به قصاص و قتل او داده] و او را بچنگ اولیاء مقتول سپرده است تا او را بکشند، در این میان دسته ای قاتل را از چنگ آنان رها ساخته و فراری می دهند [آیا در این مورد چه باید کرد؟] آن حضرت فرمود:

«من چنین می بینم که باید فراری دهندگان را زندانی کنند (طبق نقل من لا یحضره الفقیه: تا ابد زندانی کنند)، تا آنان قاتل را بیاورند و تحویل بدهند.»

پرسیده شد اگر در ایامی که آنان در زندانند قاتل فراری بمیرد چه باید کرد؟

حضرت جواب داد:

«اگر بمیرد آن دسته فراری دهنده باید جمیعا دیه و خون بهای او را باولیاء مقتول بدهند.» «۴۱۱» ۴

شیخ طوسی در مبحث «کفالات» از کتاب «نهایه» گفته است:

«هر کس که آدم کشی را از دست اولیاء مقتول با توسل بزور فراری دهد،

---

(۴۱۱). عن حریز عن ابی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الرجل قتل رجلا عمدا، فرفع الی الوالی، فدفعه الوالی إلی اولیاء المتقول لیقتلوه، فوثب علیه قوم خلّصوا القاتل من ایدی الاولیاء؟ قال: اری أن یحبس الذین خلّصوا القاتل من ایدی الاولیاء (ابدا- الفقیه) حتی یأتوا بالقاتل. قیل: فان مات القاتل و هم فی السجن؟ قال: إن مات فعلیهم الدیه، یؤدّونها جمیعا إلی اولیاء المقتول.

وسائل ج ۱۹/ ۳۴، باب ۱۶ از ابواب قصاص نفس، حدیث ۱ و ج ۱۳/ ۱۶۰، باب ۱۵ از کتاب ضمان حدیث ۱.

خون بهای شخص مقتول را ضامن می گردد، مگر اینکه قاتل فراری را آورده و تحویل اولیاء مقتول دهد.» «۴۱۲» ۴

چنانکه ملاحظه می فرمائید در سخنان شیخ طوسی هیچ اشاره ای به «زندان» و اینکه شخص فراری دهندهٔ قاتل را «مجبور» به احضار قاتل می کنند، وجود ندارد.

بلکه از ظاهر آن چنین فهمیده می شود ک اگر خون بهاء را بپردازد تبرئه و آزاد می گردد. لکن پذیرفتن چنین قولی مشکل است، چرا که هیچ دلیلی وجود ندارد که ما را از عمل کردن بظاهر روایت [که آن را مشایخ ثلاثه روایت کرده اند] بازدارد. خوانندگان برای پی گیری بیشتر بحث می توانند به جایگاههای احتمالی آن در کتب فقهی مراجعه کنند.

همانند این مسأله همانا مسأله کفالت است؛ در باب کفالت نیز چنانکه قبلا گفتیم، علماء گفته اند که کفیل را زندانی می کنند تا شخص مورد کفالت (مکفول) را احضار کرده و یا وجه متعلق بر ذمّهٔ او را ادا کند. ظاهر عبارتشان نیز چنین معلوم می کند که کفیل میان انتخاب یکی از این دو مخیّر است. البته پیشتر ما به پیروی از علّامه در کتاب تذکره الفقهاء و غیر آن، این مسأله را مورد خدشه و اشکال قرار دادیم، بنابراین خوانندگان می توانند [در ذیل بحث یازدهم از مباحث زندان، نمونه یازدهم از دستهٔ اول از روایات مربوط به زندان تحت عنوان] زندانی کردن کفیل تا اینکه شخص مکفول را احضار کند، تفصیل بحث را ملاحظه کنند. البتّه جایگاه مناسب برای یاد کردن این مسأله نیز همانجا بود، لکن ما بمناسبت روایت منقول از «من لا یحضره الفقیه» که دارای واژهٔ «ابدا» بود، در اینجا یاد کردیم.

هشتم از موارد زندان ابد- محارب محکوم به نفی بر طبق آنچه که در برخی از روایات و فتاواست:

۱- عیاشی از ابی جعفر

محمد بن علی الرضا (ع) نقل کرده که:

---

(۴۱۲). نهایه/ ۳۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶۴

«دزدان هرگاه که راهزنی کنند و اسلحه بکشند و لکن کسی را نکشته و مالی را بغارت نبرده باشند [مجازاتشان اینست که]، زندانی شوند و معنای نفی از زمینه که در آیه شریفه: نفیهم من الأرض، نیز همین است.» «۴۱۳» ۴

۲- در «مسند زید» او از پدرش، از جدّش، از علی (ع) نقل کرد که فرمود:

«دزدان هرگاه که راهزنی کنند و اسلحه بکشند و لکن کسی را نکشته و مالی را بغارت نبرده باشند، باید زندانی شوند تا اینکه در زندان بمیرند و معنای نفی از زمین آیه شریفه: أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْض» نیز همین است.» «۴۱۴» ۴

در این باره فتاوای مربوطه را نیز پیشتر نقل کرده ایم.

۳- در روایت عبید الله مدائنی از امام صادق (ع) نیز آمده است:

«اگر کسی با خدا محاربه کند و در تباه ساختن زمین سعی و کوشش نماید و لکن کسی را نکشته و مالی را بغارت نبرده باشد، مجازات او نفی از زمین (- نفی من الارض) است.

راوی گوید: من گفتم: آیا میزان نفی چقدر است؟

فرمودند: از آن سرزمینی که در آن می زیسته، یک سال به جای دیگر تبعید می شود، و در ضمن نامه ای به مردمان آن سرزمین نوشته می شود که او یک فرد تبعید شده است، بنابراین با او هم غذا نشوید، با هم چیزی نیاشامید، و با او مناکحت نکنید. از آنجا نیز با همین شیوه به سرزمین دیگر تبعید می شود و این حالات ادامه پیدا می کند تا زمانی که او توبه کرده و خوار گردد.» «۴۱۵» ۴

---

(۴۱۳).

وسائل ج ۱۸/ ۵۳۶، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، حديث ۸.

(۴۱۴). اذا قطع الطريق اللصوص و اشهروا السلاح و لم يأخذوا مالا و لم يقتلوا مسلما، ثم أخذوا، حبسوا حتى يموتوا، و ذلكم نفيهم من الارض. مسند زيد ۳۲۳، كتاب السير، باب قطّاع الطريق.

(۴۱۵). عن ابى عبد اللّه (ع): و ان حارب اللّه و سعى فى الارض فسادا و لم يقتل و لم يأخذ من المال، نفى فى الارض. قال: قلت: و ما حدّ نفيه؟ قال: سنه نيفى من الارض التى فعل فيها إلى غيرها، ثم يكتب إلى ذلك المصر بأنه منفى، فلا تؤاكلوه و لا تشاربوه و لا تناكحوه، حتى يخرج إلى غيره، فيكتب إليهم ايضا بمثل ذلك. فلا يزال هذه حاله سنه، فاذا فعل به ذلك تاب و هو صاغر.

تهذيب ج ۱۰/ ۱۳۱، باب حد سرقت و ... حديث ۱۴۰.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۴، ص: ۲۶۵

مقتضاى اين حديث اينست كه مدّت زندان او نيز يك سال باشد، چون كه زندان عوض «نفى و تبعيد» است. لكن در جواهر الكلام گفته است:

«... اما مصنف [يعنى صاحب شرايع محقق حلّى] و ديگران، بلكه اكثر علما، نظر داده اند كه مقيّد به يك سال نيست، بلكه بايد گفت يك سال از ابن سعيد [حلّى] نقل قول شده است.» «۴۱۶» ۴

نهم از موارد زندان ابد- مثله كردن [يا صورتگرى]:

[در روايت تعبير شده است از جمله كسانى كه از نظر اسلام محكوم بزندان ابد هستند كسى است كه «يمثّل». اين يمثّل هم مثله كردن معنى مى دهد و هم درست كردن تمثال يعنى مجسّمه سازى و اينك سند و متن آن روايت را ملاحظه مى كنيد]:

كلينى از حماد نقل مى كند، او از امام صادق (ع) كه آن

حضرت فرمود:

«جز سه کس دیگری محکوم بزنـدان ابـد نمی شود: کسـی که مثله می کنـد و یا تندیس سازی می کند، زن مرتد، دزد بعد از آنکه یک دست و یک پای او [به عنوان حد] بریده شده باشد.» «۴۱۷» ۴

علامه مجلسی در کتاب «مرآت العقول» درباره حدیث یاد شده و معنای «الذی یمثل» چنین فرموده است:

«یمثّل از ریشه تمثیل بمعنای صورتگری و مجسـمه سازی است. و یا اینکه بمعنای مثله کردن می باشد که همان شـکنجه دادن، یـا بریـدن بینی، گوش هـا و دسـتها و پاهـای یـک فرد است. البته زنـدانی کردن در این دو مورد خلاف نظر مشـهور است. در کتاب تهـذیب آمـده است: [سه کس در زنـدان تا ابـد میماننـد از جمله] کسـی که دستیار قتل واقع شده و کسـی را بگیرد تا دیگری او را

---

(۴۱۶). جواهر ج ۴۱-/ ۵۹۳.

(۴۱۷). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: لا یخلّد فی السجن الا ثلاثه: الّذی یمثّل، و المرأه المرتدّه عن الاسلام، و السارق بعد قطع الید و الرجل.

وسائل ۱۸/ ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حد سرقت حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶۶

بکشـد. شـیوه نقـل تهـذیب موافق سـایر روایات و سـخنان علماء ما امامیه است و این را در آینـده خواهیم گفت. شایـد در این روایت هم بجای «یمثّل» واژه «یمسک» بمعنای نگاه بدارد، بوده، و مورد دستبرد و تصحیف قرار گرفته است.» «۴۱۸» ۴

روایت مورد اشارهٔ مجلسی در تهذیب را ما پیشتر ضمن بحث مربوط بزن مرتد از «حریز» نقل کردیم. صاحب وسائل الشیعه نیز آن را نقل کرده است. «۴۱۹» ۴

بنابراین، اگر حدیث کلینی صحیح باشد، بناچار باید گفت: منظور از فعل مضارع

«یمثل»، استمرار و ادامه عمل مجسمه سازی [و یا مثله گری] است. چون استمرار از جمله معانی فعل مستقبل است.

و بعید نیست اینکه جایز باشد که امام مسلمین هر کسی را که به کارهای حرام و مستهجن ادامه و اصرار داشته باشد، محکوم بزندان کند البته باید تدبّر بیشتری در مسأله انجام داد.

دهم از موارد زندان ابد- منجمی که به کار تنجیم اصرار ورزد: «۴۲۰» ۴

در نهج السعاده آمده است:

«علی (ع) بانگ حرکت [به سوی نهراون] در داد، آن هنگام شخصی بنام مسافر بن عفیف ازدی پیش آمده و گفت: یا امیر المؤمنین! در این ساعت حرکت نکنید ...

حضرت در پاسخ او فرمود: اگر به من خبر رسد که تو بامر تنجیم مشغول هستی، البتّه که ترا تا ابد زندانی می کنم، مادامی که حکومت در دست من است. بخدا سوگند، پیامبر ما حضرت محمد (ص) نه منجّم بود و نه

---

(۴۱۸). مرأت العقول ج ۴/ ۱۸۷، آخر کتاب حدود، چاپ قدیم.

(۴۱۹). ر. ک: وسائل ج ۱۸/ ۵۵۰، باب ۴ حدّ مرتد، حدیث ۳.

(۴۲۰). البته باید توجه داشت که ستاره شناسی و هواشناسی علمی و پیشگوئی اوضاع جوّی مسأله و موضوع جداگانه ای است و ربطی به منجّمی ندارد. منجم بپندار خود بر اساس اوضاع کواکب زندگی افراد انسانی را غیبگوئی و پیشگوئی می کند که کار حرامی است. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶۷

کاهن.» «۴۲۱» ۴

این روایت نیز مؤید آن مطلبی است که ما گفتیم برای امام مسلمین جایز است که اصرار کنندۀ بر گناه را زندانی کند و مادامی که او از گناه خود پشیمان نشده در زندان نگاه دارد.

یازدهم از موارد زندان ابد- کسی که با خواهر خود مواقعه کرده و در اثر ضربت نمیرد:

۱- در روایت عامر بن سبط از علی بن الحسین (ع) [امام زین العابدین (ع)] آمده است:

«دربارۀ مردی که با خواهر خود مواقعه [همبستری] کرده پرسیدند که مجازات او چیست؟

حضرت پاسخ داد: یک ضربت با شمشیر بر او می زنند بهر جا که انجامید بیانجامد، اگر با آن ضربت نمیرد او را تا ابد زندانی می کنند تا مرگش فرا رسد.» «۴۲۲» ۴

۲- روایت مرسله ای است از «محمد بن عبد الله بن

مهران» از کسی که برای او نقل کرده، از امام صادق (ع) او گفته است:

«من از امام صادق دربارهٔ مردی که با خواهر خود مواقعه و همبستری کند سؤال کردم [که او را چگونه باید کیفر داد؟]

آن حضرت فرمود: یک ضربت با شمشیر بر او می زنند. گفتم شاید او با یک ضربت شمشیر نمیرد؟

حضرت فرمود: در این صورت تا ابد زندانی می شود تا مرگش فرا رسد. «۴۲۳» ۴

---

(۴۲۱). نـادی علیّ (ع) بالرحیل [الی النهروان] فاتاه مسافر بن عفیف الازدی فقال: یا امیر المؤمنین، لا تسـر فی هـذه الساعه ... و قال (ع): لئن بلغنی أنک تنظر فی النجوم لأخلـدنک فی الحبس ما دام لی سـلطان. فو اللّه ما کان محمد (ص) منجما و لا کاهنا. نهج السّعاده فی مستدرک نهج البلاغه ج ۲/ ۳۷۱- ۳۷۲، خطبه ۲۶۳.

(۴۲۲). عن علی بن الحسین (ع) فی الرجل یقع علی اخته؟ قال: یضـرب ضـربه بالسـیف، بلغت منه ما بلغت، فان عاش خلّد فی السجن حتی یموت. وسائل ج ۱۸/ ۳۸۷، باب ۱۹ از ابواب حد زنا، حدیث ۱۰.

(۴۲۳). عن ابی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن رجل وقع علی اخته؟

قال (ع): یضرب ضربه بالسیف. قلت: فانه یخلص؟

قال: یحبس ابدا حتی یموت. وسائل ج ۱۸/ ۳۸۶، باب ۱۹ از ابواب حد زنا، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۶۹

[مصوبات ژنو دربارهٔ زندانیان]

در اینجـا مطـالبی که، دربـاره احکـام زنـدانها، قصـد بیـان آن را داشتیم، پایان می پـذیرد. در کتاب «احکام السّـجون» از وائلی (صفحه ۱۶۵- ۱۷۹) مجموعه قوانین مربوط به رفتار با زنـدانیان، که از سوی سازمان ملل متحد در کنگره ای به سال ۱۹۵۵ در ژنو، به تصویب رسید، نقل شده

است. این مقررات بین المللی تـا کنون به زبانهـای مختلفی برگردانـده شـده است که ما برای افزونی فایـده و بهره منـدی بیشتر خوانندگان، ذیلا بعضـی از مواد این مقررات را ذکر می کنیم زیرا این قوانین به حال زنـدانیان و دولتها سودمند تواند بود و بر اساس قضاوت خرد و نظر خردمندان ضرورت رعایت این مقررات و مصوبات، تا جائی که امکان دارد، شایسـته و سزاوار می نماید.

ماده ۶: این مـاده تصـریح می کنـد که بایـد برای هر یـک از زنـدانیان پرونـده ای تشـکیل گردد که شامـل شناسـنامه و هویت زنـدانی، تاریـخ حبس و اسباب آن، تاریـخ ورود به زنـدان و آزادی از آن می گردد. هر زنـدانی که فاقد این پرونده باشد، از پذیرش وی در زندان خودداری می شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۰

مادهٔ ۷ و ۸: این دو ماده بر جداسازی گروه های مختلف زندانیان با عنایت به سن، جنسـیت، نوع سوابق و سـبب حبس آنان، و نیز رفتاری که لازم است با هر گروه از آنان اعمال گردد، تصریح نموده است.

ماده ۱۰: این ماده بر ضـرورت افزایش امکانات و شـرایط بهـداشتی برای زنـدانیان از جهت گستردگی فضای زندان، هوا، نور، گرما و خنکی آن تأکید کرده است.

ماده ۱۲: این مـاده بر لزوم افزایش وسایل بهـداشتی مورد نیاز زنـدانیان، با توجه به مطلوبیّت و نظافت این وسایل، تأکیـد نموده است.

ماده ۱۳: لازم است برای زنـدانیان حمامهـای کـافی ایجاد گردد، تا آنان بتواننـد در فصول مختلف سال اسـتحمام کننـد، و هر زندانی باید دست کم یک بار در هفته استحمام نماید.

ماده ۱۴: حفظ امنیت و پاکیزه نگهداری جاهائی که زندانیان از آن استفاده می کنند، الزامی است.

ماده ۱۷ و ۱۸:

این دو ماده بر تهیه لباسهای کافی و تمیز، و دادن آنها به زندانیان تأکید دارند. همچنین طبق این دو ماده به ایشان اجازه داده می شود تا در مناسبتهای مختلف، لباسهای خاصی را که دوست دارند بر تن کنند.

ماده ۱۹: باید برای هر زندانی، با در نظر گرفتن عرف محلّی، تخت و بستر معیّن، باندازه و پاکیزه تخصیص داده شود، و در صورت کثیف شدن این وسایل باید آنها را تعویض نمایند.

ماده ۲۰: بر مدیران زندان واجب است که جیرهٔ غذائی کافی، به همراه آب آشامیدنی سالم، در اختیار زندانیان بگذارند.

ماده ۲۱: این ماده مقرر می دارد که برای زندانیان بیکار باید یک ساعت ورزش در هوای آزاد ترتیب دهند و برای زندانیانی که در سنین کمتری بسر می برند، تمرینات ورزشی در ساعات مخصوصی برقرار نمایند.

ماده ۲۲: این ماده مقرر می دارد، هر نهاد و ارگانی که وظیفه مجازات

مجرمین و متخلفین را بر عهده دارد، دست کم باید یک روانپزشک همراه با آماده سازی خدمات پزشکی در آنجا داشته باشد. همچنین باید بخشی از این نهادها و ارگانها را به روانپزشکی و یا انتقال بیماران، در مواقع لزوم به مؤسسات و سازمانهای شهری اختصاص دهند. اگر در همان ارگان، بیمارستانی وجود دارد باید آن را به تمام وسایل و ابزار، و نیز کادر اداری و فنی مجهز نمایند. همچنین گسترش خدمات دندان پزشکی در زندانها باید مورد نظر قرار داشته باشد.

ماده ۲۳: این ماده تأکید می کند که باید در زندانهای ویژهٔ زنان، محلهای خاصی را برای مداوای آنان در قبل، اثنا و پس از وضع حمل، فراهم کنند.

همچنین نباید در

مورد ولادت کودک ذکر گردد که او در زندان بدنیا آمده است، و باید به مادران اجازه داد تا با کودکان خود دیدار کنند و مکانهای خاصی برای پرورش کودکان بوسیلۀ آنها ایجاد گردد.

مادۀ ۲۵ و ۲۶: این دو ماده، پزشک زندان را ملزم می دارد که هر زندانی را روزی یک بار تحت معاینه قرار دهد. همچنین اگر زندانی خواستار معاینه گردید، بر پزشک است که به این تقاضا پاسخ مثبت بگوید. پزشک باید در مواقع مقتضی گزارشی دربارۀ مسائل و وضعیت صحّی زندانیان به مدیریت زندان ارائه کند.

پزشک باید بازرسی خود را از وضعیت زندان دنبال کند، و نتایج این بازرسی ها را دربارۀ نوع غذا و مقدار آن، موقعیت بهداشتی و نظافت زندان، قسمتهای بهداشتی و چگونگی سیستم گرم کننده و خنک کننده زندان، و نیز وضع نظافت لباس و رختخواب زندانیان و چگونگی مقررات تربیت بدنی را به مدیر زندان ارائه نماید. مدیر زندان نیز باید به مواردی که پزشک به آنها اهتمام نشان می دهد، عنایت کند، و در صورت اثبات موارد اشاره شده سعی در اجرای تذکرات پزشک داشته باشد و اگر حل مشکلی در حوزه مسئولیت وی نبود، آن را به مقامات بالاتر ارجاع دهد.

ماده ۲۷: این ماده متذکر چگونگی حفظ نظم در زندان و نیز شیوه تنبیه و کیفر رسانی متخلفین گردیده، و حفظ نظم را با دوراندیشی و به اندازه مورد نیاز از قید

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۲

و بندها سفارش کرده است.

ماده ۲۸: این قانون واگذاری هر گونه سلطۀ تأدیبی و تربیتی را به یک زندانی بر سایر زندانیان دیگر ممنوع می کند و البته آن دسته از

فعالیت های فرهنگی و اجتماعی را که از سوی زنـدانیان بصورت گروهی و تحت نظارت اولیای زندان انجام می پذیرد، شامل نمی گردد.

ماده ۳۰: مجازات زنـدانی جز بر طبق قانونی که بر آن اشاره شـده ممنوع است، و باید وی را از اتهامی که به او زده شده آگاه نمود، تا از خودش دفاع کنـد. همچنین بایـد به زندانی اجازه داد تا دفاعیهٔ خود را شـخصا، و حتی در صورت نیاز بوسـیله یک مترجم، ارائه دهد، و این حالات و موقعیت ها باید بدقت مورد بررسی قرار گیرد.

ماده ۳۱: این ماده مجازات های غیر انسانی و بسیار سخت، بعنوان تأدیب و تنبیه، مانند قرار دادن زندانی در سلولهای تاریک را منع می کند.

ماده ۳۳: این ماده به کارگیری هر گونه وسایل و ابزار زور و جبرماننـد کند و زنجیر را ممنوع می کند، اما این ممنوعیت بطور مطلق نیست بلکه فقط در صورتی که به انگیزهٔ تادیب و کیفر رسانی باشـد، آنها را منع می نماید. و اسـتفاده از زنجیرها و آهن را به انگیزهٔ اعمال زور و اجبار مطلقا منع می کنـد. لکن ابزار دیگری که برای اجبار و نگهـداری زنـدانی بکار گرفته می شود، بعدا به استفاده از آنها اشاره می کنیم. الخ.

مادهٔ ۳۴: این ماده به نمونه هائی از وسایلی که برای واداشتن زندانی به اقرار کردن مورد استفاده قرار می گیرد، و نیز به کیفیت کاربرد این وسایل اشاره کرده، و تأکید نموده است که کاربرد این وسایل تنها در موارد ضروری امکان پذیر است.

مادهٔ ۳۵: این مـاده مقرر می دارد که بایـد اطلاعـات و آگـاهی هـای هر زنـدانی نسـبت به نظام معموله در زنـدان و برخورد با زندانیان را افزایش داد. این کار باید برای

هر زندانی کتبا انجام گیرد، و در مورد زندانیان بی سواد بصورت شفاهی صورت می پذیرد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۳

ماده ۳۶: این ماده تأکید می کند که باید بهر زندانی فرصت داده شود تا خود استشهاد و شکایت هایش را در هر روز به مدیر زندان، یا کسی که به بازرسی از زندان می پردازد، ارائه نماید. همچنین باید برای زندانی این امکان فراهم گردد که بتواند با بازرس به تنهائی صحبت کند. همچنین نباید شکایت های وی را کسی مورد مراقبت قرار بدهد، و کسانی که شکایت زندانی به آنها می رسد باید به سرعت در پی بررسی از موارد شکایت زندانی برآمده و در رفع آن موارد کوشا باشند.

ماده ۳۷: بر اساس این ماده باید به آگاهی هر زندانی رسانده شود که او می تواند با اعضاء و یا دوستان غیر مجرم خود بوسیله نامه نگاری یا ملاقات حضوری که در اوقات خاص و تحت نظارت مأموران انجام می پذیرد، ملاقات و دیدار نماید.

ماده ۳۸: به زندانیان خارجی اجازه داده می شود تا با نمایندگان خود، یا هیئت هائی که مأمور به رعایت مصالح آنان می باشند، ملاقات و دیدار نمایند.

ماده ۳۹: لازم است زندانیان را از اخبار مهم توسط رسانه های گروهی همچون روزنامه، رادیو و نشریات مطلع نمود.

ماده ۴۰: لازم است در هر زندانی برای تمام زندانیان کتابخانه ایجاد نموده و با تجهیز کتابخانه، زندانیان را به مطالعه ترغیب و تشویق کنند.

مادهٔ ۴۱: اگر در زندان به اندازه کافی از زندانیان پیرو یک دین خاص باشند، باید فردی به عنوان نماینده (مبلغ) از جانب آن دین به امر خدمات دینی برای زندانیان مشغول گردد. به این نماینده (مبلغ) اجازه داده می شود تا

خود به تنهائی و در اوقات مناسب به امر انجام خدمات دینی بپردازد. همچنین هر زندانی می تواند با هر نماینده (مبلغ) دینی که خود می خواهد ملاقات نماید. و نیز می تواند هر نماینده ای را که قبول نکرد، رد کند.

مادهٔ ۴۲: باید بهر زندانی اجازه داده شود تا مراسم و آداب دینی خود را بجای آورد. و نیز به کتب خاص دینی خود دسترسی پیدا کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۴

مادهٔ ۴۳: باید اموال زندانیان از قبیل پول نقد، لباس، اشیای قیمتی در جائی نگهداری و حفظ شود و صورت آن در دفتری نوشته شود و در وقت ترخیص زندانی از زندان، همهٔ این وسایل را تحویل بدهند اما اگر اشیائی از خارج زندان برای زندانی فرستاده می شود تحویل دادن و یا ندادن آن تابع نظام آن ارگان است.

اگر در آن مرسوله مواد مخدر و دارو باشد، اجازهٔ مصرف آن به زندانی بسته به تشخیص پزشک [زندان] است.

مادهٔ ۴۴: باید خانواده و بستگان زندانی را از بیماری یا مرگ یا انتقال وی از زندانی به زندان دیگر آگاهی دهند. همچنین باید زندانی امکان داشته باشد شخصا بستگان خود را نسبت به بیماری یا احتمال مرگ خود مطلع نماید، و اگر برای زندانی امکان داشت باید به وی اجازه دیدن خانواده اش داده شود. همچنین باید خانوادهٔ زندانی در آغاز بازداشت، از زندانی شدن او باخبر گردند.

مادهٔ ۴۵: برای انتقال دادن زندانی از جائی به جای دیگر باید از وسایل نقلیه مناسب و راحت استفاده نمود. همچنین نباید زندانی را در معرض اهانت قرار داد.

چنانکه مخارج انتقال وی از زندان، بر عهدهٔ زندان است و در این

باره باید بین زندانیان تفاوتی نگذارند.

مادهٔ ۴۶: زندانبانها را باید از میان افراد با کفایت و دارای احساس و عاطفه و شعور انسانی! بر حسب اختلاف درجاتشان، انتخاب کرده و به کار گمارند.

همچنین باید آنان و نیز افکار عمومی را نسبت به مسأله مهم زندانها آگاه کنند و بدین منظور از وسایل مناسبی استفاده کنند. همچنین با توجه به کار سختی که بر عهده آنان گذارده شده، باید حقوق کافی به آنان پرداخته شود.

مادهٔ ۴۷: باید مأموران زندان از سطح فکری و فرهنگی شایسته ای برخوردار باشند. علاوه بر این، باید در این خصوص قبل از شروع کار، دورهٔ آموزشی عمومی و تخصصی ویژه ای را بگذرانند. همچنین باید در طول خدمت آنان در بالا بردن سطح فکری و فرهنگی خود کوشا باشند.

مادهٔ ۴۸: مأموران زندان باید در رفتار خود بمثابه الگوئی خوب برای زندانیان

باشند.

مادهٔ ۴۹: باید در داخل دستهٔ مأموران و کارگزاران زندانها، افرادی از قبیل متخصصان روانشناسی، جامعه شناسی، صنعت و بیماریهای روانی نیز جای داده شوند. خدمات این عده بر زندانیان باید به صورت پیوسته و دائمی باشد، و باید کسانی را که بطور موقت و کوتاه مدّت به انجام این خدمات در زندان مشغولند کنار بگذارند.

مادهٔ ۵۰ و ۵۱: بر حسب مضمون این دو ماده مدیر یا رئیس زندان باید از صلاحیت کافی در ابعاد اخلاقی، اداری و آموزشی برخوردار باشد. باید سرپرستی و مدیریت زندان شغل اصلی و همیشگی او باشد نه شغل موقت و نیز باید در نزدیکی زندان اقامت گزینند. اگر رئیس زندان، به ریاست دو زندان یا بیشتر برگزیده شد، باید در

زمانهای متعدد از هر یک از زندانها بازدید به عمل آورد. و نیز باید از سوی خود کسی را بصورت دائم به مسئولیت آن زندانها بگمارد. همچنین رئیس زندان باید به زبانی که زبان اکثر زندانیان است بتواند حرف بزند.

ماده ۵۲: در زندانهائی که زندانیان به بیشتر از یک پزشک نیازمندند، باید یک طبیب بصورت دائم در زندان یا محل نزدیک به آن اقامت کند. اما در مؤسسات دیگری که چنین نیستند پزشک باید روزانه از آنجا بازدید به عمل آورد.

البته پزشک باید در موقعیت های ضروری و حساس در آنجا حضور پیدا کند.

ماده ۵۳: در زندانهائی که هم پذیرای زندانیان مرد می باشند و هم پذیرای زندانیان زن، باید قسمتی جداگانه به مدیریت یک زن برای آنها تخصیص یابد. و کلیدهای آن فقط در اختیار مدیر زن باشد. مأموران مرد نباید بدون وجود یکی از مأموران زن در این قسمت حضور یابند. این قانون شامل حال کسانی همچون پزشکان و معلمان که ناگزیر از ادای وظایف خود می باشند نمی گردد.

مادهٔ ۵۴: این ماده، مأموران زندان را از به کار بردن زور، بجز در حالت دفاع از خود یا هنگام مقابله با فرار زندانیان، یا مقاومت بدنی مثبت یا منفی آنان، بازمی دارد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۶

می دارد. اگر مأموران زندان ناچار به استفاده از زور گشتند باید به اندازه لازم آن هم با آگاه کردن فوری رئیس زندان به این کار اقدام نمایند. همچنین باید به مأموران زندان تمرینات بدنی خاصی را برای مقابله با زندانیان شورشی بیاموزند.

مأموران زندان نباید با خود سلاح حمل کنند مگر در موارد خاص و مشروط بر آنکه نسبت به

کاربرد سلاح، مهارت داشته باشند.

ماده ۵۵: این ماده اختصاص به بازرسی کیفیت ادارهٔ زندانها دارد و بر ضرورت امر بازرسی به صورت منظم از سوی بازرسان متخصّص در این کار، تأکید می کند. تا بدین وسیله اداره زندانها مطابق با قوانین موجود تضمین شود و مراکز کیفری از هدف اصلی خود خارج نشوند.

ماده ۵۷: این ماده مجازات زندان را دردناک توصیف کرده و سفارش می کند که نظام حاکم بر زندان نباید تا زمانی که مجوز و دلیلی وجود ندارد، بر این درد، رنج و محنت دیگری بیافزاید.

ماده ۵۸: این ماده به اصلاح زندانی برای بازگرداندن او به جامعه با روحیه ای سالم و جدید سفارش می کند. زیرا غرض از تأسیس زندان، حمایت از جامعه است.

ماده ۵۹: این ماده بر استفاده از وسائل مختلف درمانی، تربیتی و اخلاقی مطابق با شیوهٔ درمان فردی برای هر زندانی بگونهٔ جداگانه، به منظور رسیدن به اهداف اصلی تشریع زندان سفارش می کند.

ماده ۶۱: این ماده تصریح دارد که برخورد با زندانی بدین اعتبار است که وی جزئی از جامعه بوده و هرگز از آن جامعه کنار گذارده نشده است. باید همه جامعه را از برای اصلاح زندانیان به منظور بازگشت به آغوش جامعه بسیج کرد. و نیز باید به مددکاران و علاقه مندان به امور اجتماعی امکان داده شود تا زمینهٔ ملاقات زندانی با خانواده اش و یا با هیئت هایی را که در جهت منافع زندانیان کار می کنند فراهم آورند و تصمیماتی در جهت حمایت از حقوق مدنی و حقوق اجتماعی زندانیان، در چهار چوب قانون، اتخاذ نمایند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۷

مادهٔ ۶۴: این ماده تأکید می کند که مصلحت جامعه اقتضا

نمی کند که زندانی به حال خود رها گردد. لذا وجود هیئت های حکومتی برای اصلاح زندانیان از جهت اجتماعی لازم است. همچنین مادهٔ فوق به کوتاهی نکردن در انجام این کار سفارش می کند.

ماده ۶۵: این ماده سفارش می کند که باید با زندانیان به گونه ای رفتار کرد تا میل بزندگی در روح آنان جای بگیرد و لذت در سایه قانون برایشان زیبا باشد و باید آنان را از رفتن در راههای کج بازداشت و در آنان احساس مسئولیت و احترام به خود را رشد داد.

ماده ۷۱: این ماده مقرر می دارد که هر زندانی باید به کاری که با استعداد بدنی و عقلی وی، بنا بر تجویز پزشک، مناسبت دارد، اقدام نماید. نباید کار در زندانها صورت زجر و شکنجه به خود گیرد و باید از ازدیاد کار کافی باعث حفظ تحرک و تلاش و نشاط زندانیان گردد. کار در زندان باید به گونه ای باشد که پس از آزادی زندانی از زندان باعث کمک وی در کسب روزی از راههای شریف گردد. همچنین باید برای کسانی که توان کار کردن دارند. بویژه زندانیان کم سن و سال، آموزشهای مناسبی ترتیب داده و نیز اجازه دهند تا این زندانیان کار موردپسندشان را خود انتخاب نمایند.

ماده ۷۲: این ماده مقرر می دارد که نظام کار در زندانها باید همچون نظام کار در خارج از زندان باشد تا زندانی را برای گذراندن یک زندگی پسندیده در متن اجتماع آماده کند و باید از راه یک صنعت، مصالح زندانیان را بر سود زندان، مقدم داشت.

ماده ۷۵: این ماده بر مشخص کردن ساعت های کار روزانه و ماهانه، با توجه به قانون کار برای کارگران

غیر زندانی طبق عرف محلّی، برای کارگران زندانی و نیز اختصاص دادن یک روز در هفته برای استراحت آنان تخصیص داده و فرصتی کافی برای انجام کارهای دیگر که در طول سایر روزها، امکان پرداختن بآنها نیست، تأکید می کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۸

ماده ۷۶: این ماده مقرر می کند که زندانی باید مطابق با نظامی عادلانه پاداش کار خود را بگیرد و به او اجازه داده شود تا از راه خرج کردن بخشی از این پول، قسمتی از مایحتاج خود را که در زندان برای او ممنوع نیست، تهیه نماید و قسمتی از این پول را هم برای خانواده اش بفرستد مدیریت زندان نیز قسمتی از دستمزد او را نگه می دارد و در وقت آزادی زندانی، آن را به وی تحویل می دهد.

ماده ۷۷: این ماده بر افزون سازی، توسعه و گسترش وسایل آموزشی، بویژه آموزش دینی، برای کسانی که توان فراگیری آن را دارند تأکید می کند. همچنین این ماده مقرر می دارد که آموزش بی سوادان و نیز زندانیان کم سن و سال اجباری است، مشروط بر آنکه نظام آموزشی در زندان با نظام آموزش عمومی دولتی هماهنگی داشته باشد تا زندانی بتواند پس از آزادی، در خارج از زندان تحصیلات خود را دنبال کند.

ماده ۸۰: این ماده واجب می کند که باید نسبت به آینده زندانی و توجه به این امر مهم از آغاز زندانی شدن وی فکر اساسی شود. این ماده به تشویق ارتباط دادن زندانی به هیئت هایی که در جهت منافع او کار می کنند و نیز ارتباط دادن او با خانواده اش و اصلاح اجتماعی او، سفارش می کند.

ماده ۸۲: این ماده زندانی کردن دیوانگان را منع

کرده و سفارش می کند که اینگونه افراد را به سایر مؤسساتی که برای رسیدگی به بیماریهای روانی تأسیس شده اند، منتقل نمایند و آنان را تحت مراقبت ویژه پزشک قرار دهند. همچنین این ماده سفارش می کند که باید در هنگام نیاز امکانات معالجه بیمارانی را که از بیماریهای روانی رنج می برند، افزون کرد.

ماده ۸۴: این ماده تأکید کرده است که کسانی که بازداشت شده و زیر نظر پلیس و یا نهاد انتظامی دیگر قرار می گیرند باید قبل از محاکمه «متهم» نامیده شوند [و نه مجرم] و باید در مورد او بنا را بر بی گناهی و برائت گذاشت و بر همین اساس با او برخورد و رفتار نمود. همچنین باید از آزادی فرد حمایت نمود.

حمایت از آزادی فرد نیز چهار چوب قانونی ویژه ای دارد که ذیلاً بآنها اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۷۹

می شود:

ماده ۸۵: این ماده لازم می شمارد که باید جای افراد بازداشتی از افراد محکوم جدا باشد و نیز باید محبس زندانیان خردسال و زندانیان بزرگسال از همدیگر جدا باشد و هر یک را در زندانهای مستقلی حبس نمایند.

ماده ۸۶: این ماده مقرر می دارد که باید بازداشت شده با رعایت قوانین و آداب و رسوم عرف محلّی در اطاقی مستقل از سایر زندانیان بخوابد، و از نظر آب و هوای محلّی، جایگاه او مناسب باشد.

ماده ۸۷: این ماده تهیه غذا از بیرون از زندان را با پول فرد بازداشت شده یا با پول خانواده او مجاز می شمارد و در غیر این صورت از طریق پول زندان، مطابق با نظم معمول در زندان، خوراک او تهیه می شود.

ماده ۸۸: این ماده به فرد بازداشت شده

اجازه می دهد تا در مدت بازداشت از لباسهای شخصی خود، بشرطی که پاکیزه و تمیز باشد، استفاده نماید. در غیر این صورت وی می تواند لباسی را که با لباس زندانیان متفاوت است، بپوشد.

ماده ۸۹: این ماده به فرد بازداشت شده اجازهٔ کار و گرفتن دستمزد را می دهد بدون آنکه وی را بر آن مجبور نماید.

ماده ۹۰: این ماده دسترسی فرد بازداشت شده را بر کتابها، روزنامه و نوشت افزار که از پول وی یا غیر او تهیه شده با در نظر گرفتن حفظ امنیت و نظم زندان، مجاز می داند.

ماده ۹۱: این ماده به فرد بازداشت شده اجازه می دهد تا پزشک مخصوص وی، او را مورد معالجه قرار دهد. به این شرط که بتواند مخارج آن را بپردازد و بر اساس معقولی خواستار حضور طبیب گردد.

ماده ۹۲: این ماده به متهم اجازه می دهد تا خانواده خود را از بازداشت شدنش باخبر کند. همچنین در این ماده به ضرورت ایجاد تسهیلات برای ملاقات بین فرد بازداشت شده و خانواده اش با در نظر داشتن اصول مربوط به حفظ امنیت و حسن ادارهٔ زندان اشاره شده است، مشروط بر اینکه اینگونه امور مطابق با

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۸۰

عدالت باشد.

ماده ۹۳: این ماده مجاز می داند که متهم و فرد بازداشت شده برای خود وکیل مدافع تعیین کند، تا در چارچوب قانون از او دفاع کند. وکیل مدافع می تواند برای دفاع از متهم با وی دیدار کند. همچنین وکیل می تواند به طور انفرادی با متهم روبرو گردد. البته این دیدار تحت نظر مأمور زندان انجام می پذیرد، و لکن مأمور حق ندارد سخنان آن دو را استماع نماید.

مبانی فقهی

حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۸۱

فصل هشتم احکام استخبارات و کسب اخبار

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۸۳

بحث اوّل: وجوب نگهداری اسرار و آبروی مسلمانان

* [متقضای اصل اوّلی]:

[مسأله وجوب نگهداری آبرو و اسرار مسلمانان از جمله مسائل حیاتی است که باید همگان توجه عمیق تری نسبت به آن مبذول دارند. چرا که وجوب آن به ادلّهٔ بدیهی وجدانی، عقلی و شرعی مستند می باشد. هم اکنون ادلهٔ وجوب عقلی، قرآنی و روائی آن را به ترتیب ارائه می دهیم و] دلیل پیش انداختن بررسی این مسأله از دیگر مسائل و مباحث این موضوع اینست که [علاوه بر آیه ها و روایتهائی که در تأکید این مسأله وارد شده] محتوای آن مطابق اصل اولی و داوری مستقل عقل است. زیرا همانگونه که در بخش اول [از جلد اول] همین کتاب نیز گفته ایم، [طبق داوری عقل و دلالت بدیهی وجدان] اصل و قاعده اینست هیچ کس بر کس دیگر ولایت و سلطه نداشته باشد. در حالی که زیر نظر گرفتن پنهانی دیگران و کنکاش و جستجو کردن درباره آنان و نیز افشاگری و پخش کردن عیبها و اسرارشان نوعی تصرّف و دخالت درباره دیگران به شمار می آید. بنابراین، «اصل اوّلی» [یعنی قاعده و قضاوت عقلی] جایز نبودن آن را اقتضاء می کند.

در هر صورت، از جمله وظیفه های بسیار سنگینی که دین اسلام به آن اهتمام

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۸۴

ورزیده نگهداری «حرمتها و آبروی مسلمین» و پرهیز از جستجو و تفتیش عقاید مردم و اسرار آنان است. بنابراین، تجسّس و خبرجویی از اندرون زندگی شخصی مردم و امور پنهانی آنان جایز نیست، و به هیچ کس اجازه داده نشده است که اسرار و لغزشهای مردم را پخش و افشا کند. بر پایه این دو اصل و شالودهٔ استوار

[یعنی حرمت تجسّس و حرمت پخش اسرار شخصی مردم] است که زندگی توده های مردم بنیان گذاری شده است. امنیّت و آسایش خاطر همگانی مردم نیز فقط با مراعات این دو اصل فراهم می گردد. اینک به دسته ای از آیه ها و روایتهائی که در این باره هستند، اشاره می کنیم.

❋ [دلالت آیات]:

۱- خداوند متعال فرموده است:

یٰا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ، وَ لاٰ تَجَسَّسُوا وَ لاٰ یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً، أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ. «۱»

ای کسانی که ایمان آورده اید از بسیاری گمانها درباره دیگران بپرهیزید، براستی که برخی از گمانها گناه است. درباره همدیگر جاسوسی و کنجکاوی مکنید، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مردهٔ خود را بخورد؟! البتّه که از آن بدتان می آید.

[طبق نظر مفسرین قرآن مجید منظور از کلمهٔ «و لا تجسّسوا» تحریم کنجکاوی و دنبال کردن لغزشها و خطاهای اهل اسلام است. چنانکه] در مجمع البیان مرحوم طبرسی فرموده است:

---

(۱). سوره حجرات/ ۱۲.

شایسته یادآوری است با توجه به اینکه متعلق این آیه شریفه حذف شده، یعنی مصداق خاصی برای ظن و «مورد تجسّس» ذکر نگردیده، لذا در زمینه تحریم خبرجویی و کنجکاوی (تجسّس) نسبت به دیگران و پخش کردن اسرار آنان اطلاق دارد. چون متعلق آن حذف شده ما می فهمیم که درباره هیچ چیزی نمی توان تجسس کرد، مگر اینکه دلیل شرعی خاص برای موارد خاص وارد شده باشد. در مورد افشاء اسرار و عیوب دیگران نیز مطلب از همین قرار است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۶ درس فقه).

«ابن عباس، قتاده و مجاهد گفته اند: و لا

تجسّسوا یعنی در پی جستجوی عیبها و دنبال کردن لغزشها مردم نباشید.

ابو عبیده نیز گفته است: دو واژه تجسّس و تحسّس دارای معنا و مفهوم یگانه ای هستند.

در روایت ضعیفی از ابن عباس نقل شده که: و لا تحسّسوا (با حاء بدون نقطه) می باشد و نه و لا تجسّسوا (با جیم). اخفش نیز گفته است: دو واژه تجسّس و تحسّس چندان از همدیگر دور نیستند، تنها تفاوت میان آنها اینست که «تجسّس»- با جیم- به خبرجویی ها و پی گیری هایی در امور پنهانی گفته می شود و کلمه «جاسوس» نیز از همین ریشه می باشد. و لکن کلمه «تحسّس»- با حاء بدون نقطه- درباره خبرجویی ها و کنجکاوی های مربوط به امور آشکار و شناخته شده به کار برده می شود.» «۲»

در هر صورت لازم است که بگوییم:

اولا، طبق این آیه شریفه خداوند متعال از هرگونه «بدگمانی» درباره مؤمنان نهی فرموده است.

ثانیا، خداوند مردم را از هر گونه تجسّس و کنجکاوی درباره امور پنهانی و زندگانی شخصی افراد نهی فرموده است.

ثالثا، در صورت آگاهی پیدا کردن به اسرار، عیوب و مسائل شخصی دیگران [از هر طریقی که باشد] از بازگو و پخش آن در میان مردم نهی فرموده است. به گمان ما از آیه شریفه می توان چنین برداشت نمود که «زندگی» هر انسانی بسته به آبرو، حیثیت و شخصیّت اجتماعی اوست. بنابراین، از بین بردن آبرو و آلوده ساختن «شخصیّت اجتماعی» و هتک حرمت هر فردی بمشابه از بین بردن زندگی و حیات اوست. [یعنی سلب آبروی یک نفر بوسیلهٔ شایعات و یا نقل اسرار و عیوب او مساوی با اعدام شخصیّت اجتماعی اوست.] و این مطلبی است

---

(۲). مجمع البیان ج ۵/

۱۳۷ (جزء ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۸۶

که با تأمل و باریک بینی فهمیده می شود. «۳»

شیخ مرتضی انصاری قدّس سرّه نیز [در مقام تفسیر این آیه شریفه] در کتاب مکاسب خود چنین فرموده است:

«خداوند مؤمن را برادر مؤمن، و آبروی او را نیز مانند گوشت تن او قرار داده و از بین بردن آن آبرو [از راه غیبت و افشاگری اسرار و عیوب پنهانی مؤمنین] را نیز به منزله خوردن گوشت او معرّفی فرموده است. این مسأله به خاطر اینست که غیبت کردن درباره افرادی که حضور ندارند تا از خود دفاع کنند، به منزلهٔ اینست که او را به صورت یک مرده فرض کرده باشند.» «۴»

۲- باز خداوند [در ضرورت حفظ اسرار و عیوب مردم و حرمت پخش آن] فرموده است:

إِنَّ الَّذینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشیعَ الْفاحِشَهُ فی الَّذینَ آمَنُوا، لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ فی الدُّنْیا وَ الْآخرَه. «۵»

کسانی که پخش کردن و شهرت دادن کار بد در میان مؤمنان را دوست دارند در این دنیا و سرای دیگر برای آنان عذابی دردناک می باشد. «۶»

---

(۳). شاید بتوان گفت: اینکه خداوند متعال در آیهٔ شریفه از اشخاص غیبت شونده به عنوان «میّت و مرده» یاد کرده که غیبت کنندگان، گویا با این عمل خود گوشت آنان را می خورند، رمزش اینست که غیبت کنندگان با عمل خودشان و افشاگری عیوب و اسرار غیبت شوندگان در واقع از نظر حیثیتی آنان را «می کشند» و از زندگی ساقط می کنند، و حکمت این تمثیل اینست. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۶ درس فقه).

(۴). مکاسب/ ۴۰.

(۵). سورهٔ نور/ ۱۹.

(۶). مفسران قرآن مجید با در نظر گرفتن روایتهای رسیده از ائمّه معصومین

(ع) گفته اند منظور از «اشاعه فحشاء» در متن آیه شریفه همانا «افشاگری عیوب و اسرار مردم و غیبت کردن» آنان است. چون که غیبت دیگران و بیان اسرار و عیوب و گناهان و لغزشهای افراد برای دیگران، عین انتشار و اشاعه فحشاء است. چنانکه در مرسله ابن ابی عمیر به نقل از امام صادق (ع) نیز این آیه شریفه به همین صورت تفسیر شده است. طبق آن حدیث امام صادق (ع) فرمود:

«کسی که خطاها و لغزشهای مؤمنین را با دو چشم خود ببیند و با دو گوش خود بشنود، باز نباید آنها را برای دیگران نقل و پخش نماید. چون در آن صورت از مصادیق آیهٔ شریفه خواهد بود که می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ ...». (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۶ درس فقه)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۸۷

*** [دلالت روایات]:**

[چنانکه بنا به مقتضای اصل اولی و برخی از آیات قرآن مجید، تجسّس و خبرجویی در امور پنهانی و اسرار مسلمین و افشاگری آن حرام، و حفظ آبرو و عرض مسلمین واجب است، شمار زیادی از روایات نیز بر این مطلب دلالت دارند که اکنون ملاحظه می فرمایید]:

۱- در تفسیر قرطبی در ذیل آیه ۱۲ سورهٔ حجرات گفته است:

«در کتابهای صحیح بخاری و مسلم از ابو هریره نقل شده که پیامبر اسلام (ص) فرمود:

از بدگمانی نسبت به دیگران بپرهیزید، چرا که آن حرفی که بر پایه سوء ظن و بدگمانی گفته شود، دروغ ترین سخنان است. در کارهای آشکار و پنهان مردم کنجکاوی و تجسّس نکنید و درباره همدیگر افشاگری نکنید. و نیز مبادا که نسبت به همدیگر کینه و حسد داشته باشید و

یا پشت سر یکدیگر حرف بزنید، بلکه بندگان خدا باشید و با همدیگر به برادری رفتار کنید.» «۷»

این حدیث را بیهقی نیز در سنن خود نقل کرده است. «۸» ضمنا در متن حدیث لفظ «و لا تناجشوا» وجود دارد که از «نجش» گرفته شده است، و نجش [در اینجا] به معنای افشاگری و پخش کردن است.

۲- باز در تفسیر قرطبی از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است که فرمود:

«خداوند خون مسلمان، آبروی مسلمان و بدگمان بودن دربارهٔ او را حرام کرده است.» «۹»

---

(۷). تفسیر قرطبی ج ۱۶/ ۳۳۱.

ثبت فی الصحیحین عن ابی هریره، أنّ النبی (ص) قال: ایاکم و الظن، فان الظن أکذب الحدیث.

و لا تجسّسوا و لا تحسّسوا، و لا تناجشوا و لا تحاسدوا و لا تباغضوا و لا تدابروا، و کونوا عباد اللّه اخوانا.

(۸). سنن بیهقی ج ۸/ ۳۳۳، کتاب الاشربه و الحدّ فیها، باب ما جاء فی التجسّس.

(۹). تفسیر قرطبی ج ۱۶/ ۳۳۲

۳- کلینی در اصول کافی با سند ویژه خود از ابن ابی عمیر، از برخی اصحاب امام صادق (ع) از آن حضرت نقل کرده که فرمود:

«اگر کسی خطاها، لغزشها و گناهانی را که از مؤمنی با دو چشمان خود دیده و با دو گوش خود شنیده است برای دیگران بازگو کند، او از مصادیق این آیه شریفه خواهد بود که می فرماید: آنان که نقل و پخش کردن کار بد در میان مؤمنان را دوست دارند، در آخرت برایشان عذابی دردناک وجود دارد.» «۱۰»

۴- در تفسیر نور الثقلین از کتاب «ثواب الاعمال» شیخ صدوق با سند ویژه خود از محمد بن فضیل از ابو

الحسن موسی بن جعفر (ع) روایت کرده است که:

«به آن حضرت گفتم: فدایت شوم، گاهی می شود که مطالب ناپسندی درباره برخی از برادران دینی خود از دیگران می شنوم، و لیکن وقتی از خود او می پرسم، آن را منکر می شود، در حالی که دیگران که درباره او برایم نقل مطلب کرده اند مورد اعتماد و موثق می باشند، [آیا وظیفه من چیست، سخنان دیگران را بپذیرم و یا انکار خود او را؟] حضرت برای من فرمود:

ای محمد! دربارهٔ برادران دینی خود چشم و گوش خود را تکذیب کن، و اگر دیگران درباره شخصی با پنجاه سوگند نیز گواهی دهند و لکن خود آن شخص خلاف حرف آنان را بگوید، حرف خود او را قبول کن. هرگز بر ضد آن برادرت افشاگری مکن که او را خوار گردانی و شخصیّتش را از بین ببری؛ اگر چنین کاری را انجام بدهی از مصادیق این آیه شریفه خواهی بود که می فرماید: آنان که نقل و پخش کردن کار بد در میان مؤمنان را دوست دارند، در آخرت برایشان عذاب دردناکی خواهد بود.» «۱۱»

مشابه همین روایت را مرحوم کلینی در روضهٔ کافی نیز نقل کرده است. «۱۲»

شایسته است بدانیم که منظور حضرت از اینکه «اگر درباره شخصی با پنجاه

---

(۱۰). اصول کافی ج ۲/ ۳۵۷، کتاب الایمان و الکفر، باب الغیبه و البهت، حدیث ۲.

(۱۱). تفسیر نور الثقلین ج ۳/ ۵۸۲.

(۱۲). ر. ک. ج ۸/ ۱۴۷، حدیث ۱۲۵.

قسم هم گواهی دهند و خود او خلاف آن را بگوید، باید آنان را تکذیب کرد، این مطلب نیست که آنان را متهم به دروغ گویی کنیم، بلکه منظور

اینست که عملاـ به حرف شان ترتیب اثر داده نشود. چون، وقتی که متهم و یا مرتکب یک خطا و جرم، ارتکاب آن را نمی پذیرد، در واقع بدین وسیله از کرده خود اظهار پشیمانی و عذرخواهی می کند. بنابراین، باید درباره او از هر گونه افشاگری خودداری به عمل آید و لغزش او نادیده گرفته شود، هر چند که واقعا نیز مرتکب کار خلافی شده باشد.

۵- کلینی در اصول کافی با سند ویژه خود از اسحاق بن عمّار نقل کرده است که او گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«ای کسانی که اسلام را فقط در حد اقرار با زبان پذیرفته اید، لکن هنوز اسلام به ژرفای دلهایتان رسوخ نیافته است مسلمانان را نکوهش و خوار نکنید، و از پی جویی و دنبال کردن امور پنهانی، خطاها و لغزشهای آنان بپرهیزید، چرا که هر کس چنین کاری را انجام بدهد خداوند نیز لغزشهای او را پی جویی و دنبال خواهد، و کسی که خدا لغزشهای او را پی جویی و دنبال نماید سرانجام او را بی آبرو و رسوا خواهد گردانید. هر چند که در درون خانوادهٔ خود باشد.» «۱۳»

۶- باز در اصول کافی از قول ابو بصیر، از امام محمد باقر (ع) روایت شده است:

«پیامبر اسلام» فرمود: ای کسانی که اسلام را فقط در حد اقرار با زبان پذیرفته اید، لکن نور به ژرفای دلهایتان رسوخ نیافته است، لغزشهای مسلمانان را تجسّس و دنبال نکنید، چون هر کس که لغزشهای مسلمانان را

---

(۱۳). کافی ج ۲/ ۳۵۵، کتاب ایمان و کفر، باب: من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۴. فی الکافی عن اسحاق بن عمار، قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول:

قال رسول اللّه (ص) یا معشـر من أسلم بلسانه و لم یخلص الایمان إلی قلبه، لا تذمّوا المسلمین و لا تتّبعوا عوراتهم، فانه من تتّبع عوراتهم تتّبع اللّه عوراته، و من تتّبع اللّه تعالی عورته، یفضحه و لو فی بیته.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۰

دنبال کند خداوند نیز لغزشـهای او را دنبال خواهد کرد، و کسی که خداوند لغزشهای او را پی جویی و دنبال کند، سرانجام او را رسوا خواهد ساخت.» «۱۴»

۷- باز کلینی با سند ویژه خود از محمد بن مسلم (یا از حلبی)، از امام صادق (ع) روایت است که پیامبر اسلام (ص) فرمود:

«دربـاره لغزشـهای مؤمنین تجسّـس و جسـتجو مکنیـد، چون که هر کس لغزشـهای برادران مؤمن خود را پی جویی و تجسّـس کند، خداوند نیز لغزشـهای خود او را پی جویی خواهد کرد، و چنین کسـی را خداوند بی آبرو و رسوا خواهد ساخت هر چند که در درون خانه اش باشد.» «۱۵»

۸- در تفسیر قرطبی از شخصی به نام «ابو برزهٔ اسلمی» نقل کرده است که رسول خدا (ص) فرمود:

«ای کسانی که اسلام را فقط در حد اقرار با زبان پذیرفته اید و هنوز نور آن در ژرفای دلهایتان رسوخ نیافته است، مسلمانان را غیبت و افشـاگری نکنیـد، و اسـرار و عیـوب آنـان را مـورد تجسـس و پی جـویی قرار ندهیـد، چـون کسـی که عیوب و اسـرار مسـلمانان را پی جویی و دنبال کند، خداوند نیز عیوب و اسـرار خود او را دنبال خواهد کرد، و سـرانجام نیز چنین کسـی را در خانه خود بی آبرو و رسوا خواهد ساخت.» «۱۶»

۹- کلینی در اصول کافی با سند ویژه خود از «زراره» از امام محمد باقر (ع) نقل می کند

که آن حضرت فرمود:

---

(۱۴). فی الکافی عن ابی بصیر، عن ابی جعفر (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): یا معشر من أسلم بلسانه و لم یسلم بقلبه، **لا** تتّبعوا عثرات المسلمین، فانه من تتبع عثرات المسلمین تتبع اللّه عثرته، و من تتبع اللّه عثرته یفضحه.» همان مدرک ج ۲/ ۳۵۵، همان باب، حدیث ۴.

(۱۵). محمد بن یعقوب بسنده عن محمد بن مسلم او الحلبی، عن ابی عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): **لا** تطلبوا عثرات المؤمنین، فان من تتبع عثرات اخیه، تتبع اللّه عثراته، و من تتبع اللّه عثراته یفضحه و لو فی جوف بیته.» کافی ج ۲/ ۳۳۵۵، کتاب ایمان و کفر، باب: من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۵.

(۱۶). عن ابی برزه الاسلمی قال: رسول اللّه (ص): یا معشر من آمن بلسانه و لم یدخل الایمان فی قلبه، **لا** تغتابوا المسلمین و **لا** تتبعوا عوراتهم، فأن من اتّبع عوراتهم یتّبع اللّه عورته، و من یتّبع اللّه عورته، یفضحه فی بیته.

تفسیر القرطبی ج ۱۶/ ۳۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۱

«نزدیک ترین مرزها به کفر و بی دینی آنست که انسان لغزشها و معایب برادر دینی خود را شناسایی کرده و به یاد بسپارد، تا روزی آنها را فاش ساخته و به رخ او بکشد.» «۱۷»

مشابه این روایت دو روایت دیگر نیز وجود دارد، مراجعه و دیده شود.

۱۰- باز کلینی با سند ویژه خود از «عبد اللّه بن سنان» روایت کرده است. عبد اللّه گوید: به آن حضرت عرض کردم:

«آیا عورت مؤمن بر مؤمن حرام است؟ فرمودند: بلی. گفتم: آیا منظور از عورت دو عضو پایین تن [اعضای تناسلی] اوست؟ حضرت فرمودند: نه، اشتباه

فهمیده ای، منظور از عورت مؤمنین اسرار و عیوب پنهانی آنان است که پخش کردنش حرام است.» «۱۸»

۱۱- علی (ع) در نهج البلاغه ضمن نامه معروف خود به مالك اشتر [به عنوان حاکم مصر] چنین می نویسد:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۴، ص: ۲۹۱

«دورترین و کم ارج ترین افراد در نزد تو باید کسانی باشند که نسبت به پی جویی و کشف و پخش عیوب و اسرار مردم حریص تر و بی باک ترند.

برای اینکه نوعا مردم دارای لغزشها و عیوبی هستند که حاکم و حکومت برای پنهان داشتن آنها از همه سزاوارتر است.

پس هرگز در صدد کشف کردن آن لغزشهایی که پنهان از تو [یعنی پنهان از دید حکومت] صورت گرفته است برنیا. چون تو [به عنوان حاکم مسلمین] فقط مسئول پاکسازی جامعه از آلودگی های آشکار و ظاهری هستی، درباره لغزشهای پنهانی مردم خداوند خود داوری خواهد کرد.

---

(۱۷). عن زراره عن ابی جعفر (ع) قال: اقرب ما یکون العبد الی الکفر أن یؤاخی الرجل علی الدین فیحصی علیه زلّاته لیعیره بها یوما ما.» اصول کافی ج ۲/ ۳۵۵، کتاب ایمان و کفر، باب: من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۶.

(۱۸). عن عبد اللّه بن سنان، قال: قلت له (ع): عوره المؤمن علی المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعنی سفلیه؟

قال: لیس حیث تذهب! انّما هی اذاعه سرّه. اصول کافی ج ۲/ ۳۵۸، کتاب ایمان و کفر، باب: الروایه علی المؤمن، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۲

بنابراین، تا آنجا که می توانی اسرار، لغزشها و عیوب افراد

ملّت را پنهان نگه دار، تا خداوند نیز عیوب و اسراری را که تو دوست داری از دیگران پوشیده بماند، از تو بپوشاند.» «۱۹»

۱۲- در کتاب «غرر و درر» از علی (ع) نقل شده که فرمود:

«پی جویی و کنجکاوی نسبت به اسرار و امور پنهانی مردم از بدترین گناهان است.» «۲۰»

۱۳- باز آن حضرت فرموده است:

«کنجکاوی و دنبال کردن عیبهای دیگران، خود از زشت ترین عیبها و بدترین گناهان است.» «۲۱»

۱۴- باز آن حضرت فرمود:

«بدترین مردم کسانی هستند که لغزشهای دیگران را نبخشد و عیوب آنان را نپوشانند.» «۲۲»

۱۵- همچنین آن حضرت فرمود:

«هر کس که دربارهٔ اسرار و امور پنهانی دیگران جستجو و گفتگو کند خداوند نیز اسرار او را برای دیگران فاش خواهد فرمود.» «۲۳»

۱۶- باز در همان منبع آمده است که حضرت فرمود:

بدترین مردم کسانی هستند که لغزش دیگران را نبخشند و اسرارشان را نپوشانند. (غرر و در ج ۴/ ۱۷۵، حدیث ۳۵- ۵۷).

۱۷- باز علی (ع) فرمود:

---

(۱۹). قال علی (ع) لمالک: و لیکن ابعد رعیّتک منک و أشنأهم عندک اطلبهم لمعایب الناس، فان فی الناس عیوبا الوالی أحقّ من سترها، فلا تکشفنّ عمّا غاب عنک منها، فانّما علیک تطهیر ما ظهر لک، و اللّه یحکم علی ما غاب عنک، فاستر العوره ما استطعت یستر اللّه منک ما تحبّ ستره من رعیّتک. نهج البلاغه (فیض الاسلام)/ ۹۹۸، عبده ج ۳/ ۹۶، لح/ ۴۲۹ (نامهٔ ۵۳).

(۲۰). تتبع العورات من اعظم السوءات. غرر و درر ج ۳/ ۳۱۸، حدیث ۴۵۸۰.

(۲۱). تتبع العیوب من أقبع العیوب و شرّ السیّئات، همان مدرک، حدیث ۴۵۸۱.

(۲۲). شرّ الناس من لا یعفو عن الزّلّه و لا یستر العوره. همان مدرج ج ۴/ ۱۷۵،

حدیث ۵۷۳۵.

(۲۳). من بحث عن اسرار غیره أظهر اللّه أسراره. همان مدرک ج ۵/ ۳۷۱ حدیث ۸۷۹۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۳

«هر کس از اسرار برادر دینی خود پرده بردارد، خداوند نیز اسرار خانهٔ او را فاش می سازد.» «۲۴»

۱۸- همچنین آن حضرت فرموده است:

«بدگمانی نسبت به دیگران کارها را تباه می سازد و شرارتها را برمی انگیزد.» «۲۵»

۱۹- در تفسیر «نور الثقلین» به نقل از کتاب «خصال صدوق» از طریق محمد بن مروان از امام صادق (ع) روایت نموده است که مروان گفته است من شنیدم آن حضرت می فرمود:

«سه دسته هستند که در روز قیامت دچار عذاب الهی خواهند شد و [آنان را برشمرد تا اینکه فرمود:] از جمله کسی که به مکالمه دیگران گوش دهد در حالی که آنان به این کار رضایت ندارند. به گوشهای چنین کسانی در روز قیامت سرب گداخته خواهند ریخت.» «۲۶»

۲۰- باز در «نور الثقلین» از طریق «عکرمه» از ابن عباس نقل کرده است که او گفت: من از پیامبر خدا (ص) شنیدم که در ضمن سخنان خود فرمود:

«هر کس به سخنان و گفتگوی دیگران گوش بسپارد در حالی که آنان رضایت ندارند، در روز قیامت به گوشهای او «آنک» یعنی سرب گداخته می ریزند.

سفیان [ثوری] گفته است: منظور از کله «آنک» در متن حدیث سرب است.» «۲۷»

۲۱- در روایت بلندی که در بحثهای پیشین از طریق «اصبغ بن نباته» از

---

(۲۴). من کشف حجاب أخیه انکشف عورات بیته. غرر و درر ج ۵/ ۳۷۱، حدیث ۸۸۰۲.

(۲۵). سوء الظنّ یفسد الامور و یبعث علی الشّرور. غرر و درر ج ۴/ ۱۳۲، حدیث ۵۵۷۵.

(۲۶). عن محمد بن مروان قال: سمعته یقول:

ثلاثه یعذّبون یوم القیامه (الی أن قال:) و المستمع حدیث قوم و هم له کارهون یصبّ فی أذنیه الآنک. نور الثقلین ج ۵/ ۹۳.

(۲۷). عن عکرمه، عن ابن عباس، قال: قال رسول اللّه (ص) فی حدیث له: «... و من استمع الی حدیث قوم و هم له کارهون یصبّ فی اذنیه الآنک یوم القیامه.» قال سفیان: «الآنک: الرّصاص.» نور الثقلین ح ۵/ ۹۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۴

امیر المؤمنین علی (ع) نقل کردیم آمده است که آن حضرت خطاب به مردی که در نزد او اعتراف به عمل زنا کرده بود، فرمود:

«آیا کسی از شما که مرتکب این عمل زشت می شود نمی تواند آن را پنهان بدارد، همانگونه که خداوند این کار او را پنهان داشته است؟!» «۲۸»

همانند این حدیث روایت دیگری است که در مبحث تعزیرات نقل کردیم. از مجموع اینها چنین فهمیده می شود که این دسته از گناهان که بزهکاری شخصی و جنسی پنهانی می باشد از اموری هستند که شرعا تجسّس درباره آنها جایز نیست، بلکه خواسته شرع مقدس پنهان داشتن آنهاست.

۲۲- بیهقی در کتاب «سنن» با سند ویژه خود از گروهی از اصحاب پیامبر (ص)، از آن حضرت نقل کرده است که رسول خدا (ص) فرمود:

«اگر زمامدار ملّتی بخواهد بدگمانی های خود را دنبال کند [و بر پایه آنها تصمیم بگیرد] ملّت خود را به فساد و تباهی خواهد کشانید.» «۲۹»

«قرطبی» نیز در تفسیر خود این حدیث را از «ابو امامه» نقل کرده است. «۳۰»

۲۳- باز در سنن بیهقی از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۲۸). عن اصبغ بن نباته، عن امیر المؤمنین (ع)، انه قال لرجل اقرّ عنده بالزّنا: أ

يعجز أحدكم اذا قارف هذه السيّئه أن يستر على نفسه، كما ستر اللّه عليه؟ وسائل الشيعه ج ۱۸/ ۳۲۸، باب ۱۶ از ابواب مقدمات حدود، حديث ۶. حضرت استاد دام ظلّه در ضمن درس علاوه بر آنچه كه در متن آمده است فرمودند:

زيد بن اسلم از رسول خدا (ص) نقل كرده كه آن حضرت فرمود:

من اصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر اللّه، فانّه من يبد لنا سيّئته نقم عليه كتاب اللّه. موطاء مالك ج ۲/ ۱۶۹. يعنى هر كس از اين نوع زشت كارى و غلطكارى ها را مرتكب شده باشد بايد گناه و خطاى خود را از ديگران پنهان نگه دارد، همانگونه كه خداوند اين كار او را پنهان ساخته است. لكن اگر كسى در نزد ما به گناه و آلودگى خود اقرار كند و اسرار خود را بازگويد، بناچار ما، مجازات و حدّى را كه در كتاب خدا براى اين كارها مقرّر شده در مورد او اقامه مى كنيم.»

اين حديث را شيخ طوسى نيز در كتاب «مبسوط» در ضمن مباحث «سرقت» و «اقرار» درج كرده است. لكن منبع او همان منابع عامّه است. علماء سابق ما نوعا از كتب عامه حديث نقل مى كردند، چنانكه برخى از مرسلات كتاب «تحف العقول» از اين قبيل است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۷ درس فقه).

(۲۹). روى البيهقى عن النّبى (ص) أنه قال: ان الامير اذا ابتغى الرّيبه فى الناس، افسدهم.

سنن بيهقى ج ۸/ ۳۳۳، كتاب الاشربه، باب ما جاء فى النهى عن التجسّس.

(۳۰). ر. ك: تفسير قرطبى ج ۱۶/ ۳۳۳.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۴، ص: ۲۹۵

«اگر تو در صدد پى جويى و كشف اسرار و يا

لغزشهای مردم باشی در این صورت آنان را به فساد کشانیده و یا به آن نزدیک ساخته ای.» «۳۱»

باز قرطبی هم آن را در تفسیر خود نقل کرده است. «۳۲»

۲۴- در صحیح بخاری با سند ویژه خود روایت کرده است که رسول خدا (ص) در ضمن خطبه «حجه الوداع»- آخرین حجّ خود- فرمود:

«خداوند، تجاوز به خون، اموال، اعراض و آبروی شما را، جز در مواردی که سزاوار و بحقّ باشد، حرام کرده است مانند حرمت این روز در این شهر و در این ماه. (آنگاه سه بار فرمود:) آیا آنچه را که شایسته و لازم بود به شما رسانیدم؟» «۳۳»

توسط فریقین (شیعه و سنّی) احادیث و روایات دیگری نیز نقل شده است که دیگر در اینجا نیاوردیم. «۳۴»

*** [جمعبندی و نتیجه گیری از این بحث]:**

[مجموع آیات و روایاتی که تا اینجا نقل و بررسی کردیم، نشان دهندهٔ]

---

(۳۱). سنن بیهقی ج ۸/ ۳۳۳، کتاب الاشربه؛ باب ما جاء فی النهی عن التجسّس: عن رسول اللّه (ص) [کان] یقول: انک ان اتبعت عورات الناس او عثرات الناس افسدتهم، او کدت ان تفسدهم.

(۳۲). تفسیر قرطبی ج ۱۶/ ۳۳۳.

(۳۳). فی صحیح البخاری بسنده عن رسول اللّه (ص): ان اللّه تبارک و تعالی، قد حرّم دمائکم و اموالکم و اعراضکم الّا بحقّها، کحرمه یومکم هذا فی بلدکم هذا فی شهرکم هذا، ألا هل بلّغت؟ ثلاثا ... صحیح بخاری ج ۴/ ۱۷۲، کتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حمی الّا فی حدّ او حق.

(۳۴). ظاهرا حرمت تجسّس در امور شخصی، و خانوادگی اشخاص از مسلّمات فتوایی مذاهب مختلف فقه اسلامی است. اوزاعی یکی از فقهای برجستهٔ قدیم در این باره می گوید:

«گوش سپردن به سخنان کسانی که رضایت به این

کار ندارند حرام است. این حرمت شامل استراق سمع و شنود در امور پنهانی و زندگی خصوصی مردم می شود، اعم از اینکه توسط مردمان عادی و غیر مسئول صورت بگیرد و یا توسط افراد مسئول. گوش سپردن به سخنان سرّی دیگران و استراق سمع آن فقط در جایی برای افراد مسئول مجاز می باشد که آن شخص «محلّ ریبه» [یعنی مظنون به مخالفت خطرناک با نظام مسلمین و قانونا تحت تعقیب] باشد.»

نقل و ترجمه از کتاب: التجسّس و احکامه فی الشریعه الاسلامیّه/ ۱۳۱. نوشته محمد راکان الدّغمی، چاپ قاهره، دار السلام. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۶

[دیدگاه شرع مقدّس اسلام در زمینهٔ ضرورت و لزوم محترم شمردن احترام، شئون و حقوق افراد جامعه مسلمین و کتمان اسرار و حفظ اعراض آنان می باشد.] و هر کس که پای بند به احکام شرع مقدس بوده و نسبت به آن عنایت و اهتمام داشته باشد، باید در مضمون این آیات و احادیث و امثال آنها خوب و با دقّت بیندیشد، [و در مقام عمل نیز آنها را رعایت نماید.] و باید لغزش و خطاهای افراد مسلمان را بپوشاند، و حافظ اسرار فردی و خانوادگی آنان باشد.

هرگز نباید حقوق افراد مسلمان و آبروی آنان با استراق سمع و شنود، و تفتیش و تجسّس و افشاگری مورد تعدّی و تجاوز قرار بگیرد، در ارتکاب و انجام این کارها، هیچ کس نمی تواند به بهانه مأمور بودن و عضویّت در دستگاه امنیّتی برای خود عذر شرعی بیاورد.

چون برای مأموران امنیّتی نیز تفتیش و تجسّس در امور شخصی و اسرار مردم جایز نیست مگر در آن قسمت عمومی و مهمّی که مصالح نظام و

جامعه مسلمین بسته به آن باشد، البتّه آن نیز به مقدار نیاز و مقتضای ضرورت جایز می باشد، چنانکه در آینده به تفصیل خواهیم گفت.

در مادۀ ۲۳ قانون اساسی [اولیّۀ] جمهوری اسلامی ایران آمده است:

«تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی توان به صرف داشتن عقیده ای مورد تعرّض و مؤاخذه قرار دارد.»

و نیز در مادّۀ ۲۵ آن آمده است:

«بازرسی و نرساندن نامه ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آنها، استراق سمع و هر گونه تجسّس ممنوع است، مگر به حکم قانون.»

و به راستی، تفتیش و پی گیری هر خطا و لغزشی که در پنهانی صورت گرفته باشد، و یا مرتکب آن پشیمان گردیده و توبه نموده باشد، از جوانمردی و انصاف بدور است. بلکه مروّت آنست که این قبیل کسان مورد عفو و بخشش قرار گرفته و از راه نصیحت و ارشاد و پند و موعظه، اصلاح شده و اعتدال پیدا کنند. برای

اینکه کسی که کاملا از عیوب و لغزشها و انحراف بدور باشد، بسیار کم است.

لذا آن شاعر عرب گفته است:

فمن ذا الّذی ترضی سجایاه کلّها،

کفی المرء نبلا أن تعدّ معایبه.

یعنی: کو آن آدمی که همه صفات و کارهایش پسندیده و خوب باشد؟ در اعتدال آدمی همان بس که معایب او اندک و معدود باشد.

البته، کسانی را که متظاهر به گناه کردن هستند، و یا بر انجام آن ادامه و اصرار می ورزند، و هر روزشان از روز قبل بدتر می شود، باید مورد مؤاخذه و مجازات قرار داد. همچنین تمام کسانی که بزهکاری شان در نزد قاضی

به ثبوت رسیده باشد بایسته و شایسته کیفررسانی می باشند: مگر آنکه جرم شان اندك باشد و قاضی عفو و اغماض را مصلحت بداند. و این مطالب کاملا شایسته تدبّر و دقت نظر هستند.

صاحب کتاب «کنز العمّال» [داستان تاریخی جالبی را از شخصی به نام ثور کندی نقل کرده است که با توجه به تناسبی که با بحث ما دارد در اینجا می آوریم] ثور کندی می گوید:

«عمر بن خطاب به هنگام زمامداری خود، در یکی از شبها برای آگاهی از اوضاع شهر مدینه شب گردی می کرد. از خانه ای صدای آوازه خوانی و تغنّی شنید. بدون اطلاع صاحب خانه از دیوار آن بالا رفته و خطاب به صاحب خانه گفت:

ای دشمن خدا! آیا گناه می کنی و گمان داری که خدا گناه تو را از دیگران پنهان می دارد؟

صاحب خانه گفت: یا امیر المؤمنین! بر من شتاب مکن، اگر من یک گناه انجام داده ام، شما سه گناه انجام داده ای. اول اینکه خداوند فرموده است:

«تجسّس نکنید- لا تجسّسوا-» «۳۵» و شما تجسس کرده ای.

---

(۳۵). سورۀ حجرات ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۲۹۸

دوم اینکه خداوند فرموده است: وَ أْتُوا الْبُیُوتَ منْ أَبْوابها،» «۳۶» یعنی از در وارد خانه شوید، و شما از دیوار بالا آمده ای.

سوّم اینکه، خداوند فرموده است: لا تَدْخُلُوا بُیُوتاً غَیْرَ بُیُوتکُمْ حَتّی تَسْتَأْنسُوا، وَ تُسَلِّمُوا عَلی أَهْلها، «۳۷» یعنی «بجز خانه خودتان وارد هیچ خانه ای نشوید مگر بعد از آنکه با صاحب آن انس پیدا کنید و به هنگام ورود بر اهل آن خانه سلام کنید»، شما بدون تحصیل انس و مؤانست و سلام بر خانه آمدی!

عمر [چون جوابی قانع کننده نداشت] گفت: اگر من تو را ببخشم، خوب می شوی و توبه

می کنی؟

- گفت: بلی.

عمر او را نادیده گرفت و از خانه اش بیرون شد و رفت.» «۳۸»

---

(۳۶). سوره بقره ۱۸۹.

(۳۷). سورهٔ نور ۲۷.

(۳۸). کنز العمال ج ۳/ ۸۰۸، باب ۲ از کتاب الاخلاق، قسم الافعال حدیث ۸۸۲۷.

بحث دوم: دربارهٔ لزوم نهادهای خبریابی امنیّتی بطور کلّی

اشاره

از آنچه گذشت دانسته شد که شریعت مقدس اسلام به مسأله احساس آرامش و امنیّت مردم در شئون زندگی و امور داخلی شان ارزش و اهمیّت بسیار قائل است. روی همین جهت است که حفظ حریم مردم و نگهداری اسرار آنان را واجب شمرده و تجسّس از مسائل درونی زندگانی و رفتار پنهانی آنان را تحریم نموده است. [و این مطلب مقتضای اصل اوّلی و مفاد بسیاری از آیات و روایات است که قبلا یاد کردیم.]

* [تخصیص و استثناء در اصل اوّلی]:

با این حال، اگر کسی بر روی مجموع آیات و روایات مربوط به این موضوع اندیشه و دقت نماید، درمی یابد که قلمرو و محدودهٔ این تحریم فقط اسرار، عیوب و لغزشهای شخصی و خانوادگی است که با مصالح عمومی جامعه هیچ گونه ارتباطی ندارد. اما مسائل و اموری که به مصالح عمومی جامعه و حفظ نظام مسلمین وابستگی دارند، بناچار باید [در چارچوب قوانین و مقررات اسلامی

ویژه ای] مورد بازرسی و مراقبت قرار بگیرد. زیرا دولت اسلامی که مسئولیت نگهداری نظام جامعه مسلمین را دارد، برای انجام رسالت و مسئولیّت خود در این زمینه لازم است اخبار و آگاهی های کافی را درباره اوضاع دولتها و ملّتهای بیگانه، و

قرار و مـدارها و برنامه هائی که بر ضـد اسـلام و مسـلمین دارنـد بـدست آورد. چنانکه باید در گردآوری اخبار و گزارشـهای مربوط به تحرّکـات آنـان و تلاشـهای ایـادی و جاسوسان شان و نیز توطئه های همـهٔ کفّار، اهل نفاق، سـتمگران و طغیانگران، کوشا و جدّی باشد.

باز بر دولت اسـلامی است که دولتمردان بزرگ، کارمنـدان و مأموران دولتی و اوضاع و احوال توده های مردم و نیازمندیهای همگانی جامعه

را تحت نظر و مراقبت دقیق قرار بدهد.

عقل سلیم و شرع مقدّس هر دو حکم می کنند بر اینکه لازم است مصالح عمومی کشور و مردم بر آزادی های فردی ترجیح داده شود. چنانکه طبق داوری عقل و شرع، اهتمام به حفظ نظام مسلمین از واجبات مهم می باشد.

بنابراین، برای اینکه مسأله گردآوری اخبار دچار آشفتگی و هرج و مرج نگردد لازم است که این مسئولیّت [در چارچوب قوانین اسلامی] به یک مؤسسه و نهاد شایسته و عادلی که از همه جهات دارای صلاحیّت باشد، واگذار شود. این نوع مؤسسات و نهادها را در عصر ما «ادارۀ امنیّت و کسب اخبار» می نامند.

البته نباید از اطلاق این اصطلاح چنین تصور شود که مؤسّسه و نهاد مورد نظر ما همانند همان دستگاههای خوفناک و جهنمی است که در بسیاری از کشورها برای سرکوب توده ها و ایجاد جو اختناق عمومی و مجبور ساختن مردمان به پذیرفتن سیاست طاغوتها و تسلیم شدن در برابر مستبدان جبّار و سرکوبی نهضتهای عدالت خواه و نیز عقب نگهداشتن افراد از رشد عقلی، سیاسی، علمی و صنعتی به کار گرفته می شود. بلکه منظور ما مؤسسه و نهاد عالی و صالح و شایسته ای است که هدفش دفاع از حقوق و مصالح مردم و پاسداری از کیان کشور در برابر توطئه های دشمنان و شیاطین و تلاشها و تحرکات مشکوک داخلی و خارجی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۰۱

است.

بنابراین، واجب است که مسئولیّت این نهاد مانند همه مسئولیّتهای مهم دیگر به کسانی که اهلیت و شایستگی آن را دارند واگذار شود، و در گزینش کادرها و اعضای آن دقت کافی به عمل آید. اعضا و کارمندان چنین نهادی

باید از میان افراد عاقل، هوشـمند، متعهد به مقرّرات و موازین شـرعی، دلسوز مردم و جامعه، برگزیده شوند. و نیز واجب است هر یـک از آنهـا، احکـام حلال و حرام و مرز میان آنها را کاملا بشناسـند. برای اینکه در بسـیاری از موارد، امر دائر است میان واجب مهمّ و حرام مؤکّد، [و تفکیک میان این دو فقط برای عارفین به احکام شرع مقدور است.]

گزینش کسانی که التزام شرعی و تقوا ندارند، در این نهاد مضرّ است. چون طبیعت این مسئولیّت بگونه ای است که با اسرار و اعراض مردم سـر و کار دارد، و افراد بی تقوا نمی توانند رازدار مردم و محرم اسـرار و اعراض آنان شوند. همینطور لازم اسـت از ورود و عضویّت یافتن افراد احساساتی، تند مجاز و بد اخلاق، در این تشـکیلات جلوگیری بعمل آید، چون این قبیل افراد با برخوردهـای آنی، عبوس و ناراحت کننـده و حساب نشـدهٔ خود موجب رنجش دلهای مردم و پیـدایش کینه و دشـمنی در دل آنان می گردند.

درحـالی که اگر افراد و اعضـاء این نهـاد اطّلاعـاتی و امنیّتی از اشـخاص عاقل، هوشـمند نرم خو، مهربان و عارف به وظائف و احکام شـرعی انتخاب شونـد، موجب این خواهـد شـد که توده های مردم در همهٔ شـئون یار و مددکار داوطلب و بدون حقوق آن باشـند، و در نتیجه دولت و ملّت در یـک فضای همکاری متقابل و جوّ آکنـده از حسن ظن و خوشبینی بوحـدت برسـند، و جامعه اسلامی دارای رشد و سلامت باشد. این مسأله مهمی است که باید مورد تدبّر و دقت قرار گرفته و عملی شود.

[اکنون که معلوم گردید اصل اوّلی و مضمون آیات و روایاتی که دلالت بر حرمت

تجسس و تفتیش دارند، با آیات و روایات دیگر استثناء خورده است، و حرمت تجسّس فقط به شئون شخصی و خانوادگی افراد اختصاص دارد، و بر آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۰۲

مواردی که به حفظ نظام مجتمع و تأمین امنیت عمومی مردم و مملکت مربوط می شود، شامل نمی گردد: می پردازیم به بیان ادلّهٔ آن. یعنی ادلّه ای که به ضرورت تأسیس یک نهاد خبریابی و کسب اطلاعات در درون حکومت و جامعه اسلامی دلالت می کنند. و در این بحث دربارهٔ ضرورت آن بطور اجمال اقامهٔ دلیل می کنیم، و دلایل تفصیلی آن را در بحثهای بعدی بازخواهیم گفت.]

*** [دلایل اجمالی لزوم تشکیلات کسب اخبار در حکومت اسلامی]:**

علاوه بر دلالت روایتهایی که در جای خود یاد خواهد شد، یکی از ادلّهٔ مهمی که بر وجوب کسب اطّلاعات و اخبار در جامعه مسلمین و حکومت اسلامی دلالت دارد [دلیل وجدانی و عقلی است، و آن اینکه] حفظ نظام جامعه مسلمین و پاسداری از استقلال آن در گرو دوری جستن از حیله ها و کینه دشمنان، و دقت نظر و مراقبت مداوم نسبت به تصمیم گیری ها و تحرّکات آنان می باشد. از آنجایی که صیانت و حفاظت نظام مسلمین از مهم ترین اموری است که شرع مقدس به آن توجه نموده و آن را بر دولت و مردم واجب شمرده است، بنابراین، تهیه مقدمات آن نیز بنابر حکم عقل و فطرت انسانی واجب شمرده می شود. «وجوب حفظ نظام» علاوه بر اینکه یک امر ضروری و بدیهی است، از مفهوم بسیاری احادیث و اخبار دینی نیز استفاده می شود. بیشترین این قبیل اخبار را در ابواب و فصول پیشین این کتاب آورده ایم. اکنون نیز شماری از آنها را در اینجا نقل می کنیم:

۱- علی

ع آنگاه که اصحاب جمل برای توطئه روانه بصره شدند، خطاب به یاران خود فرمود: «این گروه بر ضد حکومت من هم پیمان شده اند، فقط مادامی که بر وحدت و نظام شما احساس خطر نکنم، صبر خواهم کرد. چون اگر اینان این رأی نادرست و ضعیف خود را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۰۳

عملی کنند، نظام مسلمین بهم خواهد خورد.» «۳۹»

۲- [در زمان خلافت عمر بن خطاب، هنگامی که جنگ مسلمین با ایران ساسانی بوجود آمد،] عمر از علی بن ابی طالب (ع) استشاره کرد که آیا بهتر است شخصا در جبهۀ جنگ حضور یابد و یا در مدینه بماند؟ آن حضرت پاسخی داد که از آن برمی آید «حفظ نظام مجتمع اسلامی» یک امر واجب است. آن حضرت چنین فرمود:

«جایگاه والی و سرپرست امور در میان جامعه، همچون نقش نخی است که دانه های تسبیح را دور خود جمع کند، و آنها را از پراکندگی حفظ نماید، هرگاه نخ پاره شود، دانه ها نیز از هم خواهند پاشید و هر کدام بسوئی خواهند افتاد که هرگز دور هم جمع نشوند.» «۴۰»

۳- باز از امیر المؤمنین (ع) روایت شده است که فرمود:

«خداوند ایمان را همچون عامل پاک شدن از آلودگی شرک فرض گردانید، ... و امامت را به عنوان محور و نظام امت، و پیروی را به عنوان بزرگداشت مقام امامت، واجب گردانید.» «۴۱»

ما راجع به اختلاف نسخه ها در این حدیث، در امر هفتم از بحث ادلّه وجوب امامت سخن گفته ایم.

۴- در اصول کافی ضمن حدیث بلندی از حضرت امام رضا (ع) روایت شده است که آن حضرت فرمود:

«امامت و رهبری، زمام دین، محور و نظام جامعه مسلمین،

و موجب صلاح

---

(۳۹). «إن هؤلاء قد تمالئوا على سخطه، إمارتی، و سأصبر ما لم أخف على جماعتكم، فإنّهم إن تمّموا على فياله هذا الرأی، انقطع نظام المسلمين. نهج البلاغه (عبده)، خطبه ۱۶۹، فيض الاسلام خطبه ۱۶۸.

(۴۰). و مكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخرز، يجمعه و يضمّه، فإذا انقطع النّظام تفرّق الخرز و ذهب ثم لم يجتمع بحذافيره ابدا. نهج البلاغه (فيض) ۴۴۲، عبده ۲/ ۳۹، لح ۲۰۳ خطبه ۱۴۶.

(۴۱). «فرض اللّه الأيمان تطهيرا من الشرک، ...، و الإمامه نظاما للأمّه، و الطاعه تعظيما للإمامه.» نهج البلاغه فيض/ ۱۱۹۷، عبده ۳/ ۲۰۸، حکمت ۲۵۲.

توضيح: در بعضی از نسخه ها به جای «الامامه نظاما»، «الاماره نظاما» ثبت شده است. (از افاضات معظم له.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۰۴

دنيا و برتری و سربلندی مؤمنين است.» «۴۲»

۵- در ضمن خطبۀ حضرت فاطمه زهرا سلام اللّه عليها آمده است، که آن حضرت فرمود:

«خداوند ايمان را برای پاک کردن مردم از آلودگيهای شرک، فرض گردانيد، ...، و پيروی و طاعت ما را به عنوان نظام اجتماع، و امامت ما را به عنوان محور و عامل زدايندۀ پراکندگيها، فرض گردانيد.» «۴۳»

۶- شيخ مفيد ره در کتاب «امالی» با سند ويژۀ خود از ابن عباس نقل می کند که پيامبر اسلام فرمود:

«کسی که خدا او را ولیّ امر و زمامدار قرار داده، حرفش را گوش کنيد و از فرمانش پيروی نماييد، برای اينکه او [حافظ] نظام جامعه مسلمين است.» «۴۴»

۷- حديث صحيحی است از «يونس» که آن را از حضرت ابو الحسن رضا (ع) روايت کرده است. اين حديث صحيح دربارۀ شخصی است که از حکومتهای جائری همانند بنی اميه

و بنی عباس اسلحه دریافت کرده و برای «مرابطه» و «مرزبانی» به سرحدّات سرزمین اسلامی عزیمت کند. را وی از امام علیه السلام می پرسد اگر در هنگام مرزبانی و مراقبت از سرحدّات وطن اسلامی، از جانب دشمنان خارجی باو حمله شود، آیا او چه باید بکند؟ آیا بجنگد؟ و اگر بجنگد تثبیت حکومت طاغوت و جائر نکرده است؟ حضرت پاسخ می دهد که لازم است با دشمنان خارجی بجنگد، لکن به نیّت دفاع از بیضهٔ اسلام و نظام مجتمع مسلمین، و نه به نیّت حمایت از سلطان جائر.

اینک ترجمه متن آن روایت را ملاحظه می فرمایید:

---

(۴۲). عن الرضا (ع) فی حدیث طویل: «إن الإمامه زمام الدین، و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عزّ المؤمنین.

اصول کافی ج ۱/ ۲۰۰، کتاب الحجه، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته حدیث ۱.

(۴۳). قالت الزهراء (ع) فی خطبتها: «فرض اللّه الأیمان تطهیرا لکم من الشرک، ...، و طاعتنا نظاما ما للامه، و إمامتنا لمّا للفرقه.» کشف الغمه ج ۲/ ۱۰۹.

(۴۴). عن ابن عباس، قال: قال رسول اللّه (ص): «اسمعوا و أطیعوا لمن ولّاه اللّه الأمر، فإنه نظام المسلمین.» امالی مفید ۱۴، مجلس ۲، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۰۵

«راوی پرسید: اگر هنگام مرابطه دشمنان خارجی به شخص پاسداری دهنده و مرابط حمله کنند، او چه باید بکند؟ حضرت پاسخ داد: برای حفظ نظام و بیضهٔ اسلام باید بجنگد. راوی پرسید: یعنی جهاد کند؟ حضرت پاسخ داد:

نه، مگر وقتی که از جانب دشمن برای سرزمین مسلمین و جامعه آنها احساس خطر کند؛ آیا تو فکری نمی کنی اگر رومیان بخواهند وارد سرزمین مسلمین شوند، باید از آنها جلوگیری

و ممانعت بعمل آورد! بنابراین آن شخص در درجه اول فقط مرزبانی می کند و نه جنگ، اما اگر از حملهٔ خارجیان برای نظام و بیضهٔ اسلام و مسلمین بترسد، باید جنگ کند. در این صورت به نیّت دفاع از خود و مسلمین می جنگد و نه به عنوان حمایت از سلطان.

برای اینکه اگر اسلام و نظام مسلمین منهدم شود و از هم بپاشد، نام حضرت محمد (ص) از بین خواهد رفت.» «۴۵»

با توجه باین روایات، و روایات دیگری که در این باره به ما رسیده، چنین معلوم می شود که «حفظ نظام» واجب و یکی از فرائض اسلامی بسیار مهم می باشد. بنابراین، آماده سازی و فراهم آوردن مقدمات آن نیز واجب است.

پرواضح است که مراقبت دشمنان و تحقیق و تجسس و پی جویی دربارهٔ برنامه های آنان از جمله مقدمات مهم «حفظ نظام مسلمین» به شمار می رود. «۴۶»

---

(۴۵). فی صحیحه یونس عن ابی الحسن الرضا (ع)، فیمن أخذ السّلاح من قبل الحکومه الجائره و ذهب إلی الثّغور، قال:

«فإن جاء العدوّ إلی الموضع الّذی هو فیه مرابط، کیف یصنع؟ قال: یقاتل عن بیضه الإسلام. قال:

یجاهد؟ قال: لا، إلّا أن یخاف علی دار المسلمین؛ أ رأیتک لو أنّ الرّوم دخلوا علی المسلمین لم ینبغ لهم أن یمنعوهم؟! قال: یرابط و لا یقاتل، و إن خاف علی بیضه الإسلام و المسلمین، قاتل، فیکون قتاله لنفسه، لیس للسّلطان، لأنّ فی دروس الإسلام، دروس ذکر محمد (ص).» وسائل الشیعه ج ۱۱/ ۲۰، باب ۶ از ابواب جهاد العدوّ، حدیث ۲.

(۴۶). در ضرورت تأسیس یک نهاد ویژه در درون حکومت اسلامی به منظور پی جویی، گردآوری و تحصیل و طبقه بندی اخبار و اطلاعات لازم درباره اوضاع داخلی

کشور، رفتار مدیران حکومتی و نیز دشمنان داخلی و خارجی، هیچ گونه شکّی نیست که در چارچوب ارزشها و مقرّرات اسلامی به وجود بیاید، چنانکه سیرهٔ مستمرّ مسلمین در گذشته بر همین بوده است. حکومتهای جوامع اسلامی در ادوار گذشته برای این منظور

– تشکیلات تخصّصی و نهاد ویژه ای را به نام «دیوان برید» پدید آورده بودند که مسئول آن نیز اصطلاحا «صاحب برید» نام داشته است. صاحب برید در نزد خلفا از موقعیت ممتازی برخوردار بوده است و هرگاه که می خواسته می توانسته است با او دیدار کند. این همه، از مطالب بسیار روشن در تاریخ مسلمین است، و منکر آن آگاهی از تاریخ ندارد. لکن علمای اسلام همیشه خطاب به زمامداران وقت بند می گفته اند و کوشش داشته اند که اخبار واقعی به زمامدار مسلمین برسد، تا او بتواند نسبت به مسائل و اوضاع روز درست تر تصمیم گیری کند. و این مطالب در کتابهای موسوم به «سیر الملوك»، «نصیحه الملوك»، «احکام السلطانیه» و غیره مندرج است. نمونه بسیار جالبی از آنها که هم بر ضرورت ایجاد نهاد ویژه ای برای کسب اخبار دلالت دارد، و هم بر لزوم دقّت زمامدار مسلمین بر اینکه اخبار را به گونه قلب شده و نادرست در اختیار او قرار ندهند، دلالت دارد، سخنان بسیار نغز و سنجیده «امام الحرمین جوینی» یکی از علمای بزرگ اهل سنّت در قدیم است که در اینجا نقل می کنیم او در کتاب «غیاث الامم» خود می نویسد:

«ادارهٔ امور ملّت و رعیّت مبتنی بر آگاهی از مسائل و اخبار پیچیده و پنهان است.

هرگاه پرده بی اطلاعی را پائین کشیده و اخبار را دگرگونه گزارش کنند، نگهبان و زمامدار ملّت جریان امور

را با حسن نظر می بینـد، در این صورت است که دسـتهای تعدّی و تجاوز ظلمه به مال و جان ضـعفای ملّت دراز می شود. چرا که هرگـاه چوپان گله ای از اخبار واقعی آن آگاهی نداشـته باشـد، وحشـیگری گرگها بر آن چیره خواهـد شـد. بگونه ای که جبران و تلافی گذشته ها بسیار دشوار خواهد بود.

از این جهت است که بیداری و زمامدار و در جریان اخبار واقعی کشور بودن او پایهٔ اصـلی آئین کشورداری و حکومت گری است. و هرگاه اخبار قدرتمندان و افراد ذی نفوذ در اداره کشور منتشر نشود و یا به زمامدار ملّت نرسد، آنان چنگالهای شان را در هستی مستضـعفین فرو می کننـد و در زورگوئی و تعدّیات خود پرروتر می شوند. و سـپس آثار تعدّیات و جرمهای خود را نیز محو و نابود کرده و از دید زمامدار کشور پنهان می کنند. در این شـرایط جوّی به وجود می آید که در آن هر امینی آلوده شده و هر ناصحی دچار غشّ و ناخالصی گردد. و رسواییها و شکستها پی درپی روی آورند!» غیاث الامم ۲۷۳.

باز او می نویسد:

«مادامی که امنیّت کامل برای همـهٔ در خانه نشسـتگان و سـفر کنندگان [یعنی بر همه ساکنین شـهر و روسـتا و غیره] حکم فرما نشود، دوام نعمتهـا و آسـایش را امیـد نداشـته باشـید. چرا که هرگـاه در جـامعه ای راه ها ناامن، صـمیمیّتها نابود، و دوستی ها گسـیخته شود و تفاهم از میان برود، و مردمان در شـهرها تحت محاصره و فشار قرار بگیرند؛ انگیزه های فساد و تبهکاری پدید آید، و گرانی ارزاق و اجناس شود و حوادث پیش بینی نشده و سختی رخ دهد.

بنابراین، تأمین امنیّت و عافیت برای همگان در یک جامعه، دو قاعده استوار ادامه آسایش

و نعمتها می باشد.» غیاث الامم/ ۱۵۷ (مقرّر).

بحث سوّم: در بیان بخشهای گوناگون کسب اخبار و اهداف آن:

اشاره

مواردی را که تجسس و کسب اخبار برای دولت و جامعه اسلامی ضرورت دارد می توان به چهار شاخه تقسیم بندی نمود:

۱- زیر نظر گرفتن کـارگزاران و کارمنـدان دولتی و تجسّس اخبار آنان، به این منظور که آیا آنان مسئولیتها و وظایف اداری خود را بـا امـانت و درسـتکاری انجـام می دهنـد یـا نه؟ و اینکه برخوردهـای آنان با مردم چگونه است و رفتارشان دربارهٔ بیت المال و اموال دولتی به چه نحوی است؟ «۴۷»

---

(۴۷). در مورد نحوهٔ مراقبت، تجسّس و بازرسی فعّالیتهای مأمورین دولتی چند نکته را باید یادآور شویم:

اول- لازم است افرادی که به این قبیل امور گماشته می شوند خود از کارگزاران دولت نباشند و زیر نظر مستقیم شخص امام و زمامدار مسلمین مخفیانه انجام وظیفه کنند.

دوم- این نوع مراقبتها همه مأمورین کوچک و بزرگ حکومت و دولت را دربر بگیرد و استثنائی در آن نباشد.

سوم- بهتر است خود مراقبین نیز توسط مراقبان مخفی دیگری کنترل و مراقبت شوند تا احتمال خطا به کمترین حدّ خود برسد. چون گاهی می شود که خود همین مراقبتها و بازرسی ها تبدیل به تشریفات بی روح و بی نتیجه می شود و یا با «حق و حساب های» بین اثنینی مسـخ ماهیّت پیدا می کند. یادم هست در زمان رژیم منحوس سابق ما مدّتی در «قزل قلعه» زندانی بودیم که به وضع زندان خوب رسیدگی نمی شد. اما بعضی وقتها می دیدیم که مأمورین، صبح اول وقت زندان را آب و جارو می کشند و تمیز کاری می کنند،

۲- زیر نظر گرفتن تلاشها و تحرّکات نظامی دشمنان.

۳- زیر نظر گرفتن

تلاشها و تحرّکات مخالفین نظام اسلامی، جاسوسهای بیگانگان، اهل نفاق و احزاب سرّی داخلی که با اسلام، حکومت اسلامی و امّت مسلمان دشمن باشند.

۴- کسب اخبار از اوضاع و احوال مردم و جریانات جامعه به منظور آگاهی از نیازها و کمبودهای آنان و شکایاتی که ممکن است داشته باشند. این مسأله بطور دائم باید بررسی شود که روابط و پیوندهای مردم با حکومت مرکزی به چه نحوی است. [چون اگر زمامدار مسلمین و دولت مرکزی از کمبودها، گله ها و شکایات مردم بطور واقعی آگاه نگردد، این مسائل به مرور زمان جمع شده و پیدایش کینه ها و عقده های خطرناک اجتماعی را سبب می گردد که ممکن است نظام اسلامی و روند عادی و جریان امور جامعه را مختلّ سازد.]

البته منظور ما از این تقسیمات چهارگانه این نیست که یک فرد صالح نتواند مسئولیت ادارۀ بیش از یکی از این شعبه ها و شاخه ها را داشته باشد بلکه مقصود اینست دانسته شود که هر یک از اینها کار ویژه ای بشمار می روند. و غرض و آثار جداگانه برایشان مترتب می گردد.

اکنون طیّ چند فصل مسائل مربوط به هر یک از این شاخه ها و شعبه های چهارگانه را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

- بعد همان روز به اصطلاح «بازرس» می آمد. معلوم بود که با هم بندوبست داشتند و قبلا خبر داده بودند که ما می آییم، آماده باشید. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۸ درس فقه.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۰۹

فصل اول- مراقبت کارگزاران و مأموران دولتی:

[همانگونه که پیشتر نیز گفتیم] این مسأله پنهان نمی باشد که کارگزاران و مأموران دولتی مراقبت دائم لازم دارد. مجرد تعیین وزیران، امراء و فرماندهان نظامی، کارگزاران و کارمندان اداری

و مسئولین مؤسسات و واگذاری پستها و مسئولیتها بدانان در حسن ادارهٔ امور بگونه کاملا مطلوب عقل و شرع کفایت نمی کند، [هر چند که همهٔ این افراد و مسئولین نیز از اشخاص متعهد و متدین برگزیده شده باشند، و دارای شرایط عرفی و شرعی و اهلیّت لازم باشند.] مقتضای عقل و شرع اینست که علاوه بر احراز وجود شرایط و اوصاف معتبر و اهلیّت لازم در کارگزاران و مسئولین کشوری و لشکری، یک مراقبت و نظارت پنهانی نیز بر رفتار و اعمال آنان وجود داشته باشد، تا بر حسن انجام وظیفه و نیز چگونگی برخورد و رفتار آنان با مردم و مراجعه کنندگان نظارت بعمل آید.

برای اینکه بهر حال نفس آدمی او را به سوی بدی ها فرمانـدهی می کند، «۴۸» و انسان همیشه در معرض خطا و نسیان می باشد. امکان دارد آزمندیها بر نفس او چیره شود. و نیز ضرورت مراقبت و نظارت دائمی و پنهان بر اعمال و رفتار مسئولین از اینجا ناشی می شود که معمولا اقویا و قدرتمندان دچار خود شگفتی و عجب نفس گشته و شیوهٔ خودکامگی و استبداد رأی در پیش می گیرند؛ و این مسأله از آثار و تبعات قدرت است؛ در نتیجه ضعفا و مستضعفین را مورد تحقیر و بی اعتنائی قرار می دهند، و این خلاف اهداف و مقاصد عالیه اسلام و حکومت

---

(۴۸). سوره یوسف ۵۳.

اسلامی است.

لذا باید همهٔ کارگزاران و مأمورین دولتی، بطور پنهانی مورد مراقبت قرار بگیرند، و برای کنترل کیفیّت انجام وظیفه آنان، مأمورین مخفی گماشته شود که در اصطلاح اخبار و احادیث ما «عین»- چشم- نامیده شده اند، و رسول خدا

(ص) و امیر المؤمنین (ع) برای کـارگزاران و امرای خود «عیون- چشـمهای مخفی» نصب می کردنـد، تـا رفتـار اداری آنـان را گزارش کنند. [این قبیل موارد در کتابهای حدیثی و سیره فراوان می باشد و ما دسته ای از آنها را در اینجا نقل نموده و مورد تأمل قرار می دهیم]:

۱- طبق نقل کتاب قرب الاسناد، ریّان بن صلت می گوید، شنیدم که امام رضا (ع) فرمود:

«هرگاه که پیامبر (ص) سپاهی را برای مأموریت می فرستاد و فرماندهی برای آن تعیین و نصب می کرد. برخی از افراد موثّق و مورد اعتماد خود را نیز مخفیانه بر او می گماشت که در رفتارش تجسّس کرده و برای پیامبر گزارش کنند.» «۴۹»

۲- امیر المؤمنین (ع) در نامهٔ خود به «مالک اشتر» به عنوان عامل و کارگزار مصر، بعد از آنکه باو دستور داده که کارگزاران و مأمورین خود را از میان افراد باحیا و باتجربه، و از بین خانواده های شایسته و پاک و پیشگام در اسلام برگزینـد، راجع به ضرورت اعمال تفتیش و تجسّس در کارها و رفتار آنان چنین می فرماید:

«سپس بر رفتار و کردار آنان مراقبت کن، و مراقبین و گزارشگرانی مخفی از افراد راستگو، با وفا و متعهد بر آنان بگمار؛ چون مراقبت و بازرسی سرّی تو

---

(۴۹). عن الرّیان بن صلت، قال: سمعت الرضا (ع) یقول: «کان رسول اللّه (ص) إذا وجّه جیشا فأمّهم أمیر، بعث معه من ثقاته من یتجسّس له خبره.» قرب الأستاد/ ۱۴۸.

در وسائل الشیعه ج ۱۱/ ۴۴ به جای کلمه «فأمّهم»، «فاتّهم امیرا» ذکر شـده است که در نتیجه معنای حدیث اینطور می شود: که آن حضرت، هرگاه امیری را برای فرماندهی نصب می کرد که متهم بود، برای

او عین و جاسوس می گماشت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۱

دربارهٔ آنان، آنها را وادار می کند و انگیزه می دهد که در منصب خودشان به عنوان یک امانت نگریسته و کارآیی بیشتری به خرج دهند، و با مردم بخوبی و مهربانی رفتار نمایند.

از دوستان و یارانت نیز [در این قبیل مسائل] پرهیز کن [و وساطت آنان را در این مسائل مپذیر.]

پس اگر بازرسان و گزارشگران مخفی تو متّفق بودند بر اینکه یکی از کارگزارانت، دست خود را به خیانت آلوده، به همان گزارشها اکتفا کن و دنبال شاهد و گاه دیگری مرو، و بر آن اساس، کارگزار خائن را در برابر عمل ناشایستش مؤاخذه کن و او را کیفر بدنی بده، و سپس بی مقدار و خوارش بگردان، و ننگ اتّهام و بدنامی را همچون طوق آویزهٔ گردنش ساز [تا دیگران عبرت بگیرند.» «۵۰»]

مشابه این حدیث را در تحف العقول و دعائم الاسلام نیز نقل نموده اند. «۵۱»

چنانکه ملاحظه می فرمائید، امیر المؤمنین (ع) باین مسألهٔ اکتفا نکرده است که مسئولین امور از بین افراد باتجربه، باحیا و از میان خانواده های خوشنام و پیشگام در اسلام، و بالأخره شایسته و ظاهر الصلاح برگزیده شوند؛ بلکه علاوه بر اینها مراقبت پنهانی بر رفتار آنان را نیز لازم شمرده و به مالک دستور داده است که برای کارمندان و کارگزاران خود «عیون» و بازرسان مخفی بگمارد، و این بازرسان را نیز از افراد صادق و با وفا انتخاب کند، و وثاقت آنان بحدّی باشد که گزارشهایشان به گواه و شاهد دیگری نیاز نداشته باشد، و در اثبات و احراز خیانت مسئولین به همان گزارشها بسنده کرده و مجازاتشان نماید. در

اینجا

---

(۵۰). «... ثم تفقـد أعمـالهم، و ابعث العيون من اهـل الصـدق و الوفاء عليهم، فان تعاهـدك فى السّـِر لأمورهم حـدوه لهم على استـعمال الامـانه، و الرفق بـالرّعيّه. و تحفّـظ من الأـعوان. فـإن أحـد منهم بسـط يـده الى خيـانه اجتمعت بها عليه عنـدك أخبار عيونک، اكتفيت بـذلك شاهدا، فبسـطت عليه العقوبه فى بدنه، و أخذته بما أصاب من عمله، ثمّ نصـبته بمقام المذله، و وسـمته بالخيانه، و قلّدته عار التّهمه.» نهج البلاغه ۱۰۱۱ (فيض الاسلام) عبده ج ۳/ ۱۰۶، لح ۴۳۵، ناصه ۵۳.

(۵۱). ر. ك: تحف العقول ۱۳۷، دعائم الإسلام ج ۱/ ۳۶۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۲

حضـرت، مجازات و تنبیه خائنین را واجب گردانیده است. چنانکه دسـتور داده خائنین باید در جامعه خار و ذلیل و انگشت نما باشند، تا از این طریق دیگران نیز درس عبرت بگیرند و اندیشهٔ خیانت در سر نپرورانند.

این شـیوهٔ ادارهٔ کشور است که پایه های حکومت و دولت را اسـتوار می گردانـد، و موجب می شود که مردم مجـذوب دولت گشـته و از کیـان آن دفـاع کننـد. نه آنچه که گـاهی ساده لوحانه گمان می شود، که در مورد خیانتها و تقصـیرات مسـئولین و کـارگزاران دولت بایـد بـا اغمـاض و چشم پوشـی رفتـار شود، با تمسّک باین پنـدار که تنبیه و مجازات آنان موجب تضـعیف دولت می گردد، [درحالی که، برعکس، تنبیه این قبیل اشخاص موجب تقویت نظام و دولت می شود.]

۳- در کتـاب «تحف العقول» [که تاریـخ تـألیف آن قبـل از نهـج البلاـغه می باشـد]، در نامـهٔ مالك اشتر یک مطلب اضافه نیز وجود دارد که در نسـخهٔ نهـج البلاغه وجود نـدارد. شایـد علّت آن اختلاف نسـخه ها باشـد، یعنی آن نسـخه ای از نامه که در اختیار

سیّد رضی بوده، این قسمت را نداشته است، و یا اینکه سیّد رضی آن را تلخیص کرده است. بهر حال نامهٔ حضرت امیر به مالک اشتر را صاحب تحف العقول با اضافاتی روایت کرده است. و نیز صاحب کتاب «دعائم الاسلام» نسبت به روایت سید رضی در نهج البلاغه اضافاتی دارد، که البتّه شیوهٔ او روایت «نقل بمعنی» است.

در هر صورت، در نامهٔ حضرت به مالک اشتر، طبق روایت تحف العقول آمده است که مالک موظف است علاوه بر مأمورین و کارگزاران کشوری، برای نظامیان و مأمورین لشکری نیز عیون و بازرسان مخفی بگمارد، تا خادم و خائن از همدیگر بازشناخته شوند، و مورد تشویق و یا تنبیه قرار بگیرند. حضرت می نویسد:

«... فراموش مکن که باید برای نظامیان و سپاهیانت نیز، افرادی از مردمان امین را که در نزد مردم نیز باین صفت شناخته شده باشند. جاسوس و بازرس مخفی نصب کنی، تا کارها، زحمات و فداکاریهای آنان را برای تو

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۳

بنویسند، و بتوانی به فداکاران و موثقین آنان اعتماد کرده و مناسب حالشان با آنان برخورد نمائی.» «۵۲»

در کتاب «دعائم الاسلام» نیز همانند این حدیث را نقل کرده است. لکن، چنانکه از ظاهر آن پیداست نقل به معنی کرده است. «۵۳»

بنابر آنچه که نقل گردید، جایی که می بینیم امیر المؤمنین علی (ع) نسبت به مراقبت کارگزاران دولت، از خود اهتمام نشان می دهد و به مالک اشتر دستور می دهد که بازرسان مخفی بر آنان بگمارد، بناچار باید بپذیریم که شخص آن حضرت نیز به کارگزاران حکومت خود «عیون» و بازرسان مخفی می گماشته است. چیزی که این مطلب مستدل

می سازد، اعلام آن بزرگوار در ضـمن نامه هایش به فرمانداران خود می باشد که «اخبار آنان به او رسـیده» است. آن حضرت این واقعیّت را با تعبیر «بلغنی» یعنی «به من رسیده است» بیان نموده.

بـا توجه به اینکه در آن زمـان وسائـل ارتبـاطی و مخـابراتی عصـر ما [ماننـد تلفن، روزنامه، بولتن، تلکس و غیره] موجود نبوده است، با این همه جزئیات کارهای مسـئولین و کارگزاران دولتی مانند شـرکت آنان در یک مجلس مهمانی در اختیار حضرت امیر (ع) بوده است.

بنابراین، از همین جا شدّت توجه و عنایت آن حضـرت نسـبت به گماشتن عیون و بازرسان مخفی برای کنترل رفتار مسئولین و کـارگزاران دولت آشـکار می گردد. اکنون چنـد مورد از این نوع موارد را که حضـرت بر پایـهٔ گزارشـهای رسیده [بلغنی] به نکوهش و توبیخ کارگزاران عالی رتبه خود پرداخته است در اینجا می آوریم.

۱- آن حضرت در نامه ای خطاب به استاندار خود در بصره به نام «عثمان

---

(۵۲). فی عهـده الی مالـک، فی وصـیّته للجنود و امرائهم قـال: «ثمّ لاـ تـدع أن یکون لـک علیهم عیون من أهل الأمانه و القول بـالحق عنـد النـاس، مثبتون بلاـء کـل ذی بلاـء منهم، لیثق اولئـک بعلمک ببلائهم، ثم أعرف لکل منهم ما أبلی.» تحف العقول ۱۳۳.

(۵۳). دعائم الاسلام ج ۱/ ۳۵۹، کتاب الجهاد.

بن حنیف» چنین نوشته است:

«ای فرزنـد حنیف! به من گزارش رسـیده است که یکی از جوانـان اهـل بصـره ترا به مهمـانی عروسـی [جشن عروسـی] دعوت کرده و تو نیز بدون تأمل و شتابان بدانجا رفته ای، و در آنجا خورشهای رنگارنگ برایت خواسته و کاسه های بزرگ خوراک به سویت آورده می شده است!

من گمان نداشتم

تو دعوت آن مهمانی را بپذیری که در آنجا ثروتمندان و اغنیا را راه می دهند و فقرا را می رانند و ...» «۵۴»

۲- باز آن حضرت در نامهٔ چهلم نهج البلاغه، که بنابر آنچه گفته شده، آن را برای فرماندار خود «ابن عباس» نوشته است، می فرماید:

«دربارهٔ تو خبری به من رسیده است که اگر صحت داشته باشد و براستی تو آن کار را انجام داده باشی، در آن صورت پروردگارت را به خشم آورده، و امامت را نافرمانی کرده، و در امانت خیانت نموده ای!

به من گزارش رسیده است که تو [دست به اختلاس زده و] زمین را لخت ساخته، و آنچه را که زیر پایت بوده برگرفته، و آنچه در دست داشته خورده ای.

پس حسابت را برای من بفرست ...» «۵۵»

۳- در نامهٔ دیگری که امیر المؤمنین (ع) آن را خطاب به «مصقله بن هبیره» فرماندار شهر «اردشیرخرّه» [فیروزآباد کنونی] نوشته است، چنین می فرماید:

«دربارهٔ تو خبری به من رسیده است که اگر صحّت داشته باشد و براستی تو آن کار را انجام داده باشی، در آن صورت پروردگارت را به خشم آورده و امامت را نافرمانی کرده ای. آن خبر اینست که تو، فیئی و مال مسلمین را که

---

(۵۴). «اما بعد، یا بن حنیف! فقد بلغنی أن رجلا من فتیه اهل البصره دعاک الی مأدبه فاسرعت الیها، تستطاب لک الألوان و تنقل إلیک الجفان، و ما ظننت أنک تجیب الی طعام قوم عائلهم مجفوّ و غنیّهم مدعوّ.» نهج البلاغه فیض الاسلام ۹۶۵، عبده ۳/ ۷۸. (نامهٔ ۴۵).

(۵۵). «أما بعد، فقد بلغنی عنک أمر، إن کنت فعلته فقد أسخطت ربّک و عصیت إمامک و أخزیت أمانتک. بلغنی أنّک

جرّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك و آكلت ما تحت يديك؛ فارفع إلىّ حسابك. نهج البلاغه فيض الاسلام ۹۵۵، عبده ۳/ ۷۲. (نامۀ ۴۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۵

آن را در سایۀ جهاد و با سرنیزه و تاختن اسبان و ریخته شدن خونهای شان بدست آورده اند، در بین یاران خاص خود و اطرافیانت تقسیم می کنی ...» «۵۶»

۴- از جمله این موارد با خبر شدن آن حضرت از نامه نگاری [پنهانی] «معاویه بن ابی سفیان» با «زیاد بن أبیه» برای «ملحق ساختن» «۵۷» زیاد به خانواده ابو سفیان است [که در ضمن آن حضرت امیر (ع) زیاد را از اینکه تحت تأثیر وسوسه های معاویه قرار بگیرد برحذر داشته] و خطاب به او نوشته است:

«من آگاهی یافتم که معاویّه [مخفیانه] برای تو نامه نوشته است و بدان واسطه می خواهد عقل تو را برباید، و کارآیی و برندگی ات را زایل ساخته و به فردی سست عنصر تبدیلت کند. از او بر حذر باش!» «۵۸»

---

(۵۶). و فی کتابه إلی مصقله بن هبیره عامله علی «اردشیرخرّه»: «بلغنی عنک أمر ان کنت فعلته فقد اسخطت الهک و أغضبت إمامک: إنک تقسم فی ء المسلمین الذی حازته رماحهم و خیولهم، و اریقت علیه دمائهم فی من أعتامک من اعراب قومک.» نهج البلاغه فیض الاسلام ۹۶۱، عبده ۳- ۷۶، (نامه ۴۳).

توضیح: در قدیم شهر فیروزآباد فارس، ییلاق و کاخ تابستانی «اردشیر» بوده است، لذا آنجا را «اردشیر فرّه» می گفته اند. عربها نیز آن را معرّب کرده و با تبدیل فاء به خاء، «اردشیرخرّه» یا «اردشیرخرّه» نامیدند. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۹ درس فقه).

(۵۷). مادر «زیاد» در زمان جاهلیّت از جمله زنان روسپی و

بدکاره ای به شمار می رفته که بر بالای خانه خود «پرچم» مخصوص نصب کرده بودند و بدان واسطه مردان را به سوی خود دعوت می کرده اند از این روی، «زیاد» پدر شناخته شده ای نداشت. چون در زمان جاهلیّت از چنان زنی متولد شده بود که شوهر قانونی و رسمی نداشت. برای همین خاطر بود که او را «زیاد بن أبیه» یعنی «زیاد فرزند پدرش!» می نامیدند، اما معلوم نبود که این «پدر» کیست! ابو سفیان پدر معاویه از جمله مردانی بوده که با مادر زیاد روابطی می داشته است. از این روی، وقتی که معاویه منطقه شام را از حکومت اسلامی علی (ع) تجزیه کرد در صدد جذب «زیاد بن أبیه» برآمد و مخفیانه به او نامه نوشته و گفت تو از نطفهٔ پدر من هستی و او را به خود «ملحق» کرد! (مقرر).

(۵۸). و فی کتابه الی زیاد بن أبیه، لمّا کتب إلیه معاویه یرید استلحاقه: «و قد عرفت أن معاویه کتب إلیک یستزلّ لبّک و یستفلّ غربک، فاحذره» نهج البلاغه فیض الاسلام ۹۶۲، عبده ۳/ ۷۶. (نامهٔ ۴۴).

در صدر اسلام هر کس که والی و استاندار بصره می شد، مناطق جنوبی ایران مانند خوزستان، فارس و کرمان نیز زیر نظر او اداره می گردید، و آن شخص برای دیگر شهرهای منطقه فرماندار و نایب الحکومه می فرستاد. در بخشی از زمان حکومت امیر المؤمنین (ع) که استانداری بصره با «عبد اللّه بن عباس» بود، او «زیاد بن أبیه» را فرماندار فارس نموده و در حقیقت نایب خود در آنجا قرار داد. و بعضی اوقات هم که ابن عباس در بصره حضور نداشت، «زیاد» می آمده و امور آنجا را هم اداره می کرده

است، و از لحاظ

۵- هنگامی که جنگ جمل درگرفت، علی (ع) برای سرکوبی یاغیان که در بصره تمرکز پیدا کرده بودند از فرماندار خود در کوفه به نام «ابو موسی اشعری» کمک و نیرو طلبید. ابو موسی از بسیج و اعزام مردم به بصره خودداری ورزیده و می گفت ما چون با علی (ع) بیعت کرده ایم خلافت او را قبول داریم، لکن در این جنگ از متوقفین و بی طرف هستیم. چون معتقدیم این جنگ فتنه است و مشروعیّت آن مشکوک می باشد. عیون مخفی حضرت در کوفه موضعگیری ابو موسی را به او گزارش دادند امیر المؤمنین (ع) بعد از دریافت گزارش مربوط به کارشکنی ابو موسی، برای او چنین نوشت:

«سخنی از تو برای من رسیده است که بخشی از آن به نفع تو و بخش دیگر به زیانت می باشد.» «۵۹»

[منظور از بخش اول، تأیید خلافت امیر المؤمنین از جانب ابو موسی و منظور از بخش دوم، القاء شبهۀ او نسبت به مشروعیّت جنگ جمل می باشد.]

۶- آن حضرت، در نامۀ دیگری خطاب به شخصی به نام «منذر بن جارود عبدی» که یکی از کارگزارانش بوده، و دچار لغزش و انحراف گشته بود، چنین نوشته است:

«پاکی و شایستگی پدرت مرا دربارۀ تو فریب داد، و گمان بردم که تو نیز روش او را پیروی کرده و راهش را ادامه خواهی داد؛ اما به من گزارش رسیده است که تو تسلیم هوای نفس خود گشته ای به خواهشهای نفسانی ات گردن

- مدیریّت مردی زیرک، نیرومند و قوی بوده است. از آنجا که «پدر» زیاد معلوم نبود، معاویه ابن ابی سفیان از شام به

او مخفیانه نامه نوشت. و گفت تو «داداش» من هستی و پدر من ابو سفیان پدر تو نیز هست، پس از حکومت علی ببر و به من بپیوند! وصول این نامه محرمانه را ظاهرا عیون و جواسیس امیر المؤمنین که در فرمانداری فارس بودند متوجه شده و به آن حضرت گزارش داده اند. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۹ درس فقه).

(۵۹). فی کتابه الی ابی موسی الاشعری:

«اما بعد. فقد بلغنی عنک قول، هو، لک و علیک ...».

نهج البلاغه فیض الاسلام ۱۰۵۲، عبده ۳/ ۱۳۳ (نامه ۶۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۷

مگذار.» «۶۰»

[توضیح اینکه واژهٔ «رقّی» در گزارشی گفته می شود که از مقام پائین به بالا رسیده باشد. در اینجا نیز چنین بوده است.]

۷- [محمد بن ابی بکر از نیکان اصحاب حضرت امیر (ع) می باشد که قبل از مالک اشتر استاندار مصر بود. وقتی عزل شدن خود و نصب مالک اشتر را فهمید، اندکی آزرده خاطر شد. حضرت گزارش این ناراحتی را دریافت کرده و نامه ای جهت دلجویی او نوشته و در ضمن آن با تبیین فلسفهٔ نصب مالک و عزل او ابراز ملاطفت فرموده است.]

در ضمن آن نامه خطاب به محمّد بن ابی بکر حاکم مصر آمده است:

«اما بعد، خبر ناراحتی تو از جایگزین گردانیدن اشتر در مقام و منصب تو به من رسید. و ...» «۶۱»

۸- آن حضرت در نامهٔ دیگری خطاب به «زیاد بن أبیه» نایب مناب ابن عباس در استانداری بصره چنین نوشته است:

«صادقانه سوگند یاد می کنم که اگر در فیئی و بیت المال مسلمین دست خیانت ببری و خبر آن به من برسد ز تو را بشدّت مجازات خواهم

کرد، چه آن خیانت کوچک باشد و چه بزرگ.» «۶۲»

توجه و دقت در مجموع این موارد و موارد مشابه آنها، این مطلب را روشن می کند که حضرت امیر المؤمنین همان گونه که به مالك اشتر دستور می دهد برای کارگزارانش «عین» و جاسوس بگمارد تا مرتکب تعدّی و خلاف نشوند، خود او نیز برای استانداران و فرماندارانش بازرسان و جاسوسهای پنهان گذاشته بوده

---

(۶۰). «أمّا بعد. فإنّ صلاح أبیک غرّنی منک، و ظننت أنک تتبع هدیه و تسلك سبیله، فإذا أنت فیها رقّی إلیّ عنك لا تدع لهواك انقیادا. نهج البلاغه فیض ۹۴۴، عبده ۳/ ۱۴۵ (نامه ۷۱).

(۶۱). إلی محمد بن ابی بکر: «اما بعد فقد بلغنی موجدتک من تریح أشتر إلی عملك ...»

نهج البلاغه فیض ۹۴۴، عبده ۳/ ۶۶ (نامها ۳۴).

(۶۲). إلی زیاد بن أبیه حین کان خلیفه لابن عباس علی البصره: «و أنی اقسم صادقا لئن بلغنی أنک خنت من فی ء المسلمین شیئا صغیرا او کبیرا، لأشدّنّ علیك.» نهج البلاغه فیض ۸۷۰، عبده ۳/ ۲۲ (نامه ۲۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۸

است. البتّه این موارد را ما به عنوان دلیل قطعی برای اثبات این مدّعا ذکر نکردیم. بلکه فقط به عنوان مؤیّد و قرینه بیان نمودیم. و در حدّ قرینه در دلالت آنها شکی نیست

«قاضی ابو یوسف» در کتاب «الخراج» خود که آن را [به عنوان دستور العمل حکومتی] برای هارون الرشید تألیف کرده، خطاب به او نوشته است:

«من ابو یوسف، چنین رأی می دهم که شما گروهی از اهل صلاح و پاکدامنی را که به دیانت و امانت شان اعتماد داشته باشی به نقاط مختلف کشور بفرستی تا دربارۀ شیوه کار و

رفتار مسئولین و کارگزاران دولتی تحقیق و پرس وجو کنند. که گردآورندگان خراج و مالیاتها چگونه رفتار می کنند.

آیا بدرستی عمل می کنند و یا اجحاف و زیاده روی روا می دارند؟ ...

[در صورت مشاهده مورد اجحاف و زیاده روی نسبت به حقوق مردم،] اگر یکی از عاملین و کارگزاران متخلّف را بگونهٔ سخت و دردناک مجازات و تنبیه نمایی، بقیّه نیز می ترسند و پرهیز و احتیاط پیشه می کنند. و اگر با متخلّفین چنین رفتاری صورت نگیرد، آنان خودکامگی پیدا کرده و به مردم خراج پرداز (مالیات بده) اجحاف و تعدّی بیشتر خواهند کرد، و چیزهایی را که بر مردم واجب نیست، از آنان اخذ خواهند کرد. هرگاه در نزد تو، ظلم و خیانت و اجحاف و زورگویی یکی از کارگزاران به ثبوت رسید، و معلوم گشت که او چیزی از فی ء و بیت المال را برای شخص خود برداشته، و لقمه حرام اندوخته و یا با مردم رفتاری بد و ناپسند داشته است، دیگر بر تو حرام است که او را جزء دستگاه دولت ابقا کرده و نگهداری و برای انجام کارها از او کمک بگیری، و یا مسئولیّت امری از امور مردم و دولت را به او بسپاری.» «۶۳»

---

(۶۳). الخراج ۱۱۱، تألیف قاضی ابو یوسف.

در عرف حکومتها، جابجا کردن مسئولین و مأمورین متخلّف، به صورت یکی از شیوه های تنبیه درآمده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۱۹

باز ابو یوسف در کتاب الخراج خود نوشته است:

«برخی از دانشمندان کوفه به من گفتند: علی بن ابی طالب به یکی از استانداران خود به نام کعب بن مالک نوشت: اما بعد، یک نفر را در پست خود به عنوان قائم مقام بگذار، و

خودت به همراه جمعی از یـارانت، که دیانت و امانتـداری شان مورد وثوق باشـد، برای بازرسـی و سؤال از رفتار کارگزاران و مـأمورین در نقـاط مختلـف کشور عزیمت کن، تـا راجع به مسـئولین و کـارگزاران دولت از مردم و کیفیّت جمع آوری خراج (مالیّات) و چگونگی رفتار آنان با خراج پردازان به تفتیش و بازرسی بپردازید. در این مأموریّت سرزمین سواد [عراق] را منطقه به منطقه بگردید و در بین دو رود دجله و فرات جایی بازرسی نشده باقی نماند.» «۶۴»

- است، در حـالی که این شـیوه کاملاً غلـط است. و در ترویـج فسـاد بسـیار مـؤثر است من یـادم هست که در زمـان حکومت طاغوت (شاه سابق) یک نفر بود که در پست وزارت می گفتند چهل میلیون تومان اختلاس کرده است، او را آوردند اسـتاندار اصـفهان کردند. بعد که در آنجا سـر و صدایش درآمد، از استانداری او را برداشته، و به عنوان سفیر ایران در کویت مأموریت دادنـد. تنبیه مـأمورین متخلّف نبایـد از این سـنخ باشـد. بلکه شدیـدا بایـد مورد مجازات و مؤاخـذه قرار بگیرنـد، تا دیگران نیز نتواننـد فکر خیانت را در سر بپرورانـد. در غیر این صورت فساد همه جا را می گیرد، چون مأمورین احساس می کننـد کسـی نیست که آنان را مؤاخذه کند، و یا در صورت خدمت تشویقشان نماید. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۹ درس فقه).

(۶۴). الخراج ۱۱۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۰

فصل دوّم- مراقبت فعّالیّتهای سیاسی- نظامی دولتهای بیگانه:

پرواضـح است که مراقبت و تحت نظر گرفتن فعّالیتهـا و تحرّکـات نظـامی و غیر نظـامی دشـمنان و بیگانگان و آگاهی یافتن به اسرار نظامی و اقتصادی آنان و کسب اطلاعات درباره تواناییها و شمار آنان از مهم ترین

اسباب غلبه و پیروزی بر دشمن است.

امروزه، هنر تجسّس و کسب اطلاعات از نیروها و امکانات دشمن در رأس مسائل مهم قرار گرفته است بطوری که در دانشگاهها و مدارس عالی دانشجویانی را در این زمینه پرورش داده و متخصص بار می آورند. چرا که پیروزی و برتری یافتن به دشمنان در گرو اطلاعات و آگاهی داشتن نسبت به نیروها و امکانات آنهاست. خداوند متعال نیز ابا دارد از اینکه امور را بدون اسباب آن جاری ساخته و پدید آورد.

از ناپلئون نقل شده که می گفته است:

«در جنگها، داشتن یک مرد هوشمند متخصّص امور اطلاعات از هزار رزمندهٔ میدان جنگ برای پیروزی مؤثرتر است.»

حکومت اسلامی نیز چاره ای جز این ندارد که به این مسائل مهم و حیاتی توجه نموده و از آن طریق نظام اسلامی را تقویت کند. چنانکه شخص حضرت پیامبر (ص) و حضرت امیر المؤمنین (ع) در جنگهای مختلف، برنامه ریزی برای کسب اطلاعات از دشمن را معمول می داشتند.

اگر برای اثبات مشروعیّت و لزوم این مسأله، ما هیچ دلیلی جز این آیه شریفه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۱

نداشتیم، همین یک کفایت می کرد که خداوند ضمن آن می فرماید:

«وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّه وَ عَدُوَّكُمْ.» «۶۵».

یعنی هر چه می توانید از نیرو، آذوقه و مرکب گردآوری کنید تا بدان واسطه دشمنان خدا و دشمنان خودتان را مرعوب سازید.

[در حالی که ادلّه ما در این مسأله منحصر به این آیه شریفه نیست، بلکه سیرهٔ عملی رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) در جنگها و روایات و بیانات آنان در این زمینه که به ما رسیده

است که هر کدام دلیل استواری برای اثبات این مقصود هستند.]

چگونه ما می توانیم بر ضرورت آن تأکید نکنیم در حالی که شخص رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) در جنگهای شان آن را معمول می داشتند؟ همچنانکه در این باره اخبار و روایات فراوانی بدست ما رسیده است که مستفیض هستند و حتّی می توان گفت بالاتر از این «تواتر اجمالی» دارند. کسی نگوید که سند این اخبار و روایات صحّتش ثابت نشده است. چون شمار این روایتها آن قدر زیاد است که اصطلاحا می گوئیم دارای استفاضه و یا تواتر اجمالی هستند. یعنی با در نظر گرفتن مجموع آنها می فهمیم که بدون تردید شماری از این روایتها واقعیّت دارند و درست هستند، هر چند صحت سند و وثاقت راویان تک تک آنها طبق ضوابط و قواعد حدیث شناسی و رجالی به ثبوت نرسیده باشد.

در هر صورت، اکنون شماری از آن روایتهایی را که دلالت دارند رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) در جنگهای شان بر ضد دشمنان از وجود جاسوسها برای کسب اخبار و اطّلاعات بهر می گرفته اند، در اینجا نقل می کنیم:

۱- در کتاب «سیرهٔ ابن هشام» راجع به «سریّهٔ عبد اللّه بن جحش» «۶۶» چنین

---

(۶۵). سورهٔ انفال ۶۰.

(۶۶). «سریّه» در لغت به معنای دسته، فوج، گروهان و ستون نظامی است. مبارکشاه مؤلّف کتاب آداب الحرب و الشجاعه، از دانشمندان سدهٔ هفتم هجری می نویسد: «سریّه لشکری اندک باشد که به کاری مهمّ و تعجیل بفرستند.»- آداب الحرب و الشجاعه/ ۲۹۰، چاپ انتشارات اقبال- لکن سریّه در اصطلاح تاریخ و سیره نویسی اسلامی به جنگهایی گفته می شود که شخص رسول خدا (ص) در میان سربازان و رزمندگان حضور نداشته است.

مقابل آن «غزوه» است که غزوات جمع بسته می شود. سریه واژه ای است که ستونهای

نوشته است:

«پیامبر خدا (ص) عبد اللّه بن جحش را به همراه هفت دسته از مهاجرین بدنبال یک مأموریّت سرّی فرستاد که در میان اعزام شدگان از اهل مدینه و انصار هیچ کس حضور نداشتند. پیامبر نامه ای نوشته و به فرمانده آن گروه یعنی عبد اللّه بن جحش داد. و دستور فرمود که در مسیری معین به مدّت دو روز راه بروند و در طول این دو روز هرگز نباید نامه را بخوانند و از مضمون آن باخبر شوند. بعد از دو روز راه پیمایی آن نامه را باز کرده و بخواند و بدستورات آن عمل کند. و ...

عبد اللّه بن جحش بعد از آنکه در آن مسیر تعیین شده دو روز با همراهان خود راه پیمایی کردند؛ نامه را گشوده و مطالعه کرد، که در آن نوشته بود:

هرگاه این نامه را خواندی، بعد از آن بسوی نقطه ای بنام نخله که در بین دو شهر مکه و طائف قرار دارد عزیمت کن، و در نخله مخفی بمان و از اوضاع و احوال قریش برای من [رسول خدا (ص)] گزارش و خبر تهیه کن.

عبد اللّه وقتی که از مضمون نامه باخبر گردید در همانجا گفت سمعا و طاعه.

آنگاه رو به یاران و همراهان خود کرده و اظهار داشت پیامبر خدا (ص) مرا دستور فرموده است که به نخله بروم و در آنجا کمین کنم و دربارهٔ قریش گزارش و اخبار تهیه کنم.» «۶۷»

- نظامی گشتی، تجسّسی و اکتشافی، مهاجم و شبیخون زننده همه و همه را شامل می گردد. هر یک از غزوات

و سریه ها به نام شخص و یا محلّ خاصی نامیده شده اند که سریه عبد اللّه بن جحش نیز به نام این شخص است. (مقرّر)

(۶۷). سیرهٔ ابن هشام ج ۲/ ۲۵۲، مغازی واقدی ج ۱/ ۱۳. در اینجا یادآوری این نکته بجاست که اگر ما از پیامبر (ص) هیچ چیزی نداشتیم جز این طرحهای شگفت انگیز نظامی و نیز آرایش نظامی و پیش بینی های عجیب از اوضاع آینده همینها کافی بودند که مرتبط بودن او با منبع وحی و نبوّتش را تصدیق کنیم. چون هیچ فرد تحصیل کرده و دانشکده نظام دیده نیز نمی تواند امثال اینها را داشته باشد. با اینکه آن حضرت تحصیلاتی و سوادی نداشت این کارها را انجام می داده است. پس معلوم می شود که براستی پیامبر خدا و مرتبط با منبع وحی بوده است و ... (از افاضات معظم له در جلسه ۲۶۹ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۳

کمی دقّت و تأمّل در این روایت ما را به نکات بسیار جالب ذیل راهنمائی می کند:

۲- واقدی صاحب کتاب «المغازی» دربارهٔ جنگ «بدر بزرگ» داستانی را روایت کرده است. [که آن داستان نشان دهندهٔ این مسأله است که پیامبر اسلام (ص) برای کسب اطلاع از تحرکات دشمن و به زیر کنترل در آوردن او، حتی در مواردی که صرفا جنبه اقتصادی برای دشمنان داشته است و نه نظامی، مأمورانی را برای تحقیق و تجسّس می فرستاده است.] فشردهٔ آن روایت از این قرار است:

- اندکی دقت و ژرف نگری دربارهٔ این روایت تاریخی ما را به نکته های بسیار جالب و آموزندهٔ ذیل راهنمایی می کند:

۱- اوّل اینکه آن حضرت همهٔ افراد اعزامی را از میان مهاجران که

از اهالی مکه بودند و اوضاع و احوال مکه و حومه مکه و مردمان آنجا را خوب می شناختند، انتخاب کرده و از انصار که اهل مدینه بودند و نسبت به محیطشناسی باندازه مهاجرین اطلاعات نداشتند نفرستاد. این مسأله اولا هوشمندی و دقت نظر آن حضرت را نشان می دهد. و ثانیا به ما نیز می آموزد که در مواقع و موارد مشابه، افراد با بااطلاع تر همیشه نسبت بدیگران تقدم دارند.

۲- دوم اینکه، آن حضرت با اینکه به عبد اللّه و همراهان او اعتماد داشت و لذا آنان را دنبال این مأموریّت مهم و خطیر می فرستاد، ولی با این حال شیوهٔ استفاده از «حد اکثر رازداری ممکن» را فراموش نکرده و به عبد اللّه گفت، فقط بعد از طی مسافت دو روز مجاز است از مقصد نهایی و نوع مأموریّت خود مطلع شود.

لذا معلوم می شود در حفظ اسرار جنگی و کلاً همهٔ مسائل اطلاعاتی باید، جز برای رفع نیاز سخن نگفت و رازها را فاش نساخت. چون بالاخره هر راز و حرفی که از دو نفر تجاوز کرد فاش و منتشر می گردد.

۳- سوّم اینکه، ما از این حدیث می فهمیم که فعّالیتهای تجسسی و اطلاعاتی دربارهٔ دشمن و امکانات و تحرکات نظامی او، منحصر به زمان جنگ و درگیری نیست. چون در آن زمان رسول خدا (ص) جنگ و درگیری با اهل مکه و قریش نداشت، ولی با این حال می خواست بفهمد آنان چه کار می کنند و چه تصمیماتی دارند.

۴- نکته چهارم اینکه، شهر طائف تقریبا در قسمت جنوب شرقی مکه قرار دارد، و منطقه نخله نیز بین آن دو و در نزدیکی مکه واقع شده است، و اگر

کسی بخواهد از مدینه به نخله برود، باید از راه مکه عبور کند، ولی بدیهی است که گروه عبد اللّه بن جحش نمی توانستند از راه مکه بسوی نخله بروند، چون لو می رفتند و شناخته می شدند. لذا معلوم می شود که رسول خدا (ص) مسیر راه پیمائی آنان را از بیراهه قرار داده بوده است.

و این نیز نکته ظریفی است که هم حساسیّت و دقت رسول خدا (ص) را نشان می دهد، و هم به ما می آموزد که چنین باشیم. (مقرّر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۴

«گفته اند وقتی که برای پیامبر خدا (ص) آشکار گردید که کاروان تجارتی قریش [به سرپرستی ابو سفیان]، حدودا چه زمانی از شام برمی گردد، آن بزرگوار طلحه بن عبد اللّه و سعید بن زید را، ده روز قبل از آنکه خود از مدینه به قصد بدر بیرون بیاید، مأموریّت داد، بروند و راجع به کاروان یاد شده تحقیق و تجسّس کنند. آنان در مسیر کاروان در نقطه ای به نام «نخبار» به مرد چادرنشینی باسم «کشد جهنی» وارد شدند. «کشد» بآنان پناه داد. و همچنان مدّتی مهمان او بودند، تا اینکه کاروان تجارتی قریش از شام بآن نقطه رسیدند، طلحه و سعید نیز آنان را بطور دقیق مشاهده و شناسایی کردند و امکانات کاروان را از زیر نظر خود گذراندند.

کاروانیان ابو سفیان به کشد گفتند: کشد! از جاسوسان محمد کسی را در این حوالی ندیده ای؟ کشد گفت: پناه بخدا، جاسوسان محمد در نخبار چه کار می کنند؟!

وقتی که کاروان از آنجا گذشت، طلحه و سعید شب را در آنجا خوابیدند، فردای آن بسوی پیامبر عزیمت کردند، درحالی که کشد نیز به عنوان نگهبان آنان به همراهشان

رفت. آنان رسول خـدا را در نقطه ای به نام «تربان» [یکی از درّه های منطقه بـدر] ملاقات نموده، و مشاهدات خود را گزارش کردند. و نیز داستان پناه دادن کشد را بازگو کردند، پیامبر اسلام کشد را مورد نوازش قرار داد.» «۶۸»

۳- در سیرۀ ابن هشـام ضـمن شـرح حوادث غزوۀ بـدر روایتی را نقـل کرده است [دلالت دارد بر اینکه پیامبر اسـلام (ص) در جنگهـای خود، و حتی قبـل از وقوع جنگها، عـدّه ای را برای جاسوسـی و کسب اطلاع از وضع دشـمن، موقعیّت و امکانات او باین سو و آن سوی می فرستاده است،] اینک فشردۀ آن روایت:

«... سـپس پیـامبر خـدا (ص) از آن نقطه ای که ذفران نـام داشت به نقطه ای در نزدیکی بـدر کوچ کرد. آنگاه آن حضـرت به همراه یکی از اصحاب خود سوار

---

(۶۸). مغازی واقدی ج ۱/ ۱۹.

مرکبی شده و در آن اطراف شخصا به تحقیق و تفحّص پرداختند. آنان در ضمن تحقیقات گشتی خود به پیرمرد عربی برخورد کردنـد، حضـرت پیـامبر شـروع کرد به تحقیـق کردن و پرس وجـو نمـودن از آن مرد عرب، درحـالی که خودش را هم معرفی نکرد. از مرد عرب پرسید راجع به قریش و نیز محمد و اصحاب او چه می داند، و دربارۀ هر کدام از آنها چه شنیده است؟

«آنگاه بسوی اصـحاب خود بازگشت. وقتی شب فرا رسید آن حضرت، علی بن ابی طالب، زبیر بن عوّام، و سعد بن ابی وقّاص را بـه همراه چنـد نفر دیگر بسـوی محلی از بـدر کـه آب داشت و معمولاـ کاروانیـان در آنجـا فرود می آمدنـد، اعزام کرد، تا دربارۀ اهل مکه و کاروانهای قریش اطلاعاتی

بدست آورده و برای آن حضرت گزارش کنند.

آنـان در محـل آبهای بـدر به کسانی برخوردنـد که قریش آنان را پیشاپیش فرسـتاده بودنـد، تا آب مورد نیاز کاروان را آماده کننـد [از چاه بکشـند] و در اصـطلاح عرب متصدّیان این نوع مسـئولیّت را «راویه» می نامند. راویه های قریش عبارت بودند از اسلم، غلام بنی حجّاج، و عریض ابو یسار، غلام بنی عاص.

جاسوسان پیامبر اسلام (ص) آنان را دستگیر کرده و به اردوگاه مسلمین آوردند.

زمـانی به اردوگـاه رسـیدند که پیـامبر مشـغول نمـاز بود. مسـلمین بـازجویی از آنـان را شـروع کردنـد، و از آنها خواسـتند که خودشـان را معرّفی کننـد. آنـان پاسـخ دادنـد، مـا سقّا و راویـهٔ قریش هستیم. [از مکه به منظور حمـایت و پشتیبانی کاروان ابو سفیان که از شام می آید، بدینجا آمده ایم] و آنان ما را پیشاپیش فرستاده اند که آب آماده کنیم.

مسـلمانان که بر خلاف رأی شخص رسول خدا (ص)، بیشتر دوست داشتند رد پایی از کاروان تجارتی ابو سفیان پیدا کنند، از پاسخ آن دو غلام [مبنی بر اینکه ما متعلّق به سپاهی هستیم که از مکّه برای حمایت ابو سفیان آمده و نه از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۶

خود کاروان ابو سـفیان]، ناراحت شـده و آنها را کتک زدنـد. آنان وقتی که خود را تحت فشار دیدند بناچار گفتند: بلی ما از کاروان ابو سفیان هستیم!

آنگاه رسول خدا (ص) نماز خود را تمام کرده و با اعتراض به مسلمین گفت:

چرا وقتی که راست می گوینـد آنـان را می زنیـد، امـا وقتی دروغ می گوینـد رهایشان می کنیـد؟! بخـدا سوگنـد آنان راست گفتند، مال قریش هستند و نه کاروان ابو سفیان. سپس خود حضرت از آنان

بازجویی کرده و سؤالاتی انجام داد. حضرت فرمود: دربارهٔ قریش و سپاه آنان هر چه می دانید به من بگویید.

گفتند: بخدا آنها پشت همین تپه هستند.

پیامبر پرسید: آنان چند نفرند؟

پاسخ دادند: زیاد.

حضرت پرسید: بطور دقیق چند نفرند؟

گفتند: نمی دانیم.

حضرت فرمود: برای خوراک هر روز سپاهشان چند عدد شتر می کشند؟

پاسخ دادند: بعضی روزها نه شتر و بعضی روزها ده شتر.

حضرت اظهار داشت: تعداد آنان بین نهصد نفر تا یک هزار نفر می باشد.

آنگاه پیامبر پرسید: از بزرگان و اشراف قریش چه کسانی در بین آنها هستند؟

آنان پاسخ دادند: عتبته بن ربیعه، شیبه بن ربیعه، ابو البختری ابن هشام و ...

بعد از آن پیامبر روی خود را به یاران خود کرده و فرمود: این مکه است که پاره های جگر خود را به دامن شما انداخته است.» «۶۹» [یعنی دشمنان شما با]

---

(۶۹). سیرهٔ ابن هشام ج ۲/ ۲۶۷ (چهار جلدی).

چند نکته دربارهٔ این روایت:

۱- جنگ بدر باین سبب پدید آمد که مسلمین دریافتند کاروان تجارتی قریش به سرپرستی ابو سفیان از شام به سوی مکّه می آید، لذا درصدد برآمدند که در صورت امکان آن را مصادره کنند. سران مکه و قریش نیز این خبر را دریافته و به منظور استخلاص کاروان تجارتی شان از تهدید مسلمین با لشکری حدود یک هزار نفر بسوی مدینه عزیمت کرده و در محلّی به نام «بدر» با مسلمانان برخوردند که در اثر آن جنگ بدر پیش آمد، و

[پای خود به دام شما افتاده اند پس همّت کنید و سران کفر و شرك را از بین ببرید.]

۴- در صحیح مسلم از انس بن مالك روایت شده است که:

«پیامبر خدا (ص) شخصی

به نام «بسیسه» [بر وزن زبیده] را جاسوس فرستاد تا دربارۀ کاروان تجارتی ابو سفیان که قرار بود از شام بسوی حجاز حرکت کند، اطلاعات لازم را بدست آورد.» «۷۰»

این حدیث را بیهقی نیز از مسلم نقل کرده است. ابو داود سجستانی نیز در

- تعداد زیادی از اشراف و سران قریش در آن کشته شدند و قریش شکست خورده و به مکه بازگشتند و ذلیل و خوار گردیدند. اغلب مسلمین، در اثر نادانی و یا طمع به غنیمت، دوست داشتند در تجسّسهای اکتشافی خود به کاروان تجارتی ابو سفیان دسترسی پیدا کنند و نه به سپاه و سران قریش که مواجهه با آن مستلزم با جنگ و زحمت بود. خداوند نیز به مسلمین وعده داده بود که بالآخره یکی از دو طایفه (دو کاروان) به گیر شما مسلمانها خواهد افتاد. اما نه آنچه که زحمت کمتری داشته باشد و غنیمت ظاهری بیشتر. بلکه آنچه که زحمت بیشتر و در ریشه کن ساختن کفر فایدۀ افزونتر داشته باشد، و آن نیز عبارتست از کشته شدن و نابودی سران کفر مکه، لذا در سورۀ انفال آیۀ ۷ به این مسأله اشاره فرموده است:

«بیاد آرید زمانی را که خداوند بشما وعدۀ غلبه و فتح بر یکی از دو طایفه را داد، و شما مسلمین بیشتر مایل بودید آن طایفه ای که نیرو، شوکت و سلاحی به همراه ندارند (کاروان تجارتی) اموالشان نصیب شما گردد، و خداوند می خواست که صدق سخنان خود را ثابت گرداند و ریشۀ کافران را از بیخ و بن برکند.»

با توجه باین مطالب معلوم می گردد، وقتی که آن دو غلام اسیر قریش به مسلمین گفتند

ما از سپاه قریش هستیم و نه از کاروان ابو سفیان، چرا آنان ناراحت شده و غلامان را کتک زدند که پیامبر اعتراض فرمود.

۲- پیامبر خدا وقتی از «ذفران» به «بدر» منتقل گردید، شخصا به همراه یکی از اصحاب، به منظور تحقیق و تجسس و کشف خبر و شناسایی محیط، در آن اطراف به گشت پرداخت و از آن پیرمرد عرب بصورت ناشناس سؤالاتی کرد که از قریش چه خبر دارد. لذا در مشروعیّت و لزوم تجسّس نسبت به تحرّکات نظامی دشمن این عمل پیامبر برای ما الگو و حجت است.

۳- آن حضرت یک دستهٔ اطلاعاتی و گشتی متشکل از علی بن ابی طالب (ع)، زبیر بن عوّام، سعد بن ابی وقّاص و ... را برای تجسّس نسبت به امور و اوضاع و تحرّکات دشمن اعزام داشت، که در نتیجه آنان دو نفر غلام را دستگیر کردند. این عمل نیز حجّت است.

۴- خود پیامبر اسلام شخصا آن دو غلام قریش را با شیوهٔ منطقی و علمی مورد بازجویی قرار داد، و با سؤالات حساب شده مطالب مهمی را دربارهٔ سپاه قریش کشف کرد، مانند تعداد نفرات آنها و ... این عمل آن حضرت نیز برای ما آموزنده و حجّت است. (مقرّر)

(۷۰). صحیح مسلم ج ۳/ ۱۵۱۰ کتاب الإماره باب ۴۱ (باب ثبوت الجنّه للشهید، حدیث ۱۴۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۸

سنن خود آن را از انس روایت کرده است. «۷۱»

در کتاب سیره ابن هشام، این روایت [با ذکر جزئیات بیشتر و با تبدیل نام بسیسه به بسبس بر وزن به به] بدین گونه درج شده است:

«رسول خدا (ص) در نزدیکی محلی که صفراء نام

داشت دو نفر را برای تحقیق و تجسس دربارهٔ کاروان تجارتی ابو سفیان بن حرب و غیره، مأموریت داد که در منطقهٔ بدر راجع به این موضوع تجسّس کنند. نام آن دو نفر عبارت بود از:

بسبس بن جهنی هم پیمان بنی ساعده، و عدیّ بن ابی الزّغباء جهنی هم پیمان بنی نجّار.» «۷۲»

ابن هشام، ضمن ادامهٔ بحث در این باره [چهار صفحه بعد در کتابش] چنین می نویسد:

«... بسبس بن عمرو و عدیّ بن ابی الزّغباء، پیشرفته و در منطقه بدر فرود آمدند. در آنجا در کنار تپّه ای شتران خود را خوابانیده، و مشکهای خود را پر از آب ساختند. آنان هنگامی که سر آب رفتند «مجدیّ بن عمرو جهنی» را هم در آنجا دیدند، و نیز مشاهده کردند که دو نفر دختر در آنجا با یکدیگر گلاویز شده و دعوا می کنند. یکی از آنها طلب خود را از دیگری می خواست و به او چسبیده بود و دست بردار نبود. آنگاه آن دختر مقروض گفت: به من مهلت بده که فردا یا پس فردا کاروان [ابو سفیان] که اینجا اتراق می کنند، من برایشان کار می کنم و قرض تو را می پردازم. مجدیّ بن عمرو نیز حرف او را تصدیق نموده و آن دو را از هم جدا کرد و هر کدام پی کار خود رفتند.

بسبس و عدیّ نیز این صحنه را مشاهده کرده و به این حرفها گوش دادند.

سپس [بدون آنکه چیزی بگویند] سوار بر شتران خود شده و رفتند. و شنیده ها و دیده های خود را برای پیامبر اسلام (ص) گزارش کردند.» «۷۳»

---

(۷۱). سنن بیهقی ج ۹/ ۱۴۸، کتاب السّیر، باب بعث العیون؛ سنن ابی داود ج ۲/ ۳۷، کتاب

الجهاد، باب فی بعث العیون.

(۷۲). سیره ابن هشام ج ۲/ ۲۶۵.

(۷۳). سیرهٔ ابن هشام ج ۲/ ۲۶۹ (چهار جلدی).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۲۹

[این روایت هم وجود تجسّس و اطلاعات نسبت به دشمنان در حکومت رسول خدا و سیرهٔ او را ثابت می کند و هم به کیفیّت و جزئیّات آن اشاره دارد.]

دربارهٔ کیفیّت ثبت و آوانگاری نامهای ذکر شده در متن روایت لازم است دانسته شود:

در صحیح مسلم و سنن ابی داود و بیهقی «بسیسه» بصورت اسم مصغر [و بر وزن زبیده] ثبت شده است. اما در سیره ابن هشام «بسبس» بر وزن فعلل [مشابه به به] ثبت شده است. همچنین بصورت «بسبسه» و «بسیبسه» نیز روایت شده است. جهت آگاهی بیشتر کتاب «الإصابه فی تمییز الصّحابه» ابن حجر دیده شود. «۷۴»

۵- در کتاب «التّراتیب الاداریه» آورده است:

«ابن سعد در کتاب طبقات خود، ضمن زندگی نگاری ابو تمیم اسلمی نوشته است:

«در جنگ احد ابو تمیم غلام خود به نام مسعود بن هنیده را از منطقه «عرج»، پیاده به جانب پیامبر اسلام (ص) فرستاد، که قدوم قریش و میزان امکانات، تسلیحات و شمارهٔ نفرات نیروهای آنان را بآن حضرت گزارش دهد.» «۷۵»

لازم است توجه داشته باشیم که این نمونه از تجسّس و کسب اطلاعات تبرّعی و داوطلبانه به شمار می آید. نمونه های دیگر آن در صدر اسلام بسیار فراوان بوده است که افراد داوطلبانه بنفع مسلمین و اسلام تجسّس کرده و اخبار و اطلاعات را جمع آوری می کرده اند.

۶- در کتاب مغازی واقدی، در ضمن اخبار و روایات مربوط به غزوهٔ احد، نقل شده:

«پیامبر اسلام (ص) دو فرزند فضاله به نامهای انس و مونس را به مأموریت فرستاد، تا

راجع به قریش اطلاعات به دست آورند. آنان در شب پنجشنبه در

---

(۷۴). الاصابه فی تمییز الصحابه ج ۱/ ۳۶۲.

(۷۵). مغازی واقدی ج ۱/ ۲۰۶.

وادی عقیق به قریش برخوردند، و همچنان [مخفیانه قافله] آنان را تعقیب می کردند تا اینکه به نقطه ای به نام «وطاء» رسیدند.

در آنجا قریش را ترک گفته و نزد رسول خدا بازگشته و آن حضرت را از مشاهدات خود باخبر ساختند.» «۷۶»

۷- باز در ضمن حوادث مربوط به جنگ احد روایت شده است:

«... مسلمین وقتی که در آنجا استقرار یافتند، رسول خدا (ص) حباب بن منذر بن جموح را به داخل نیروهای دشمن فرستاد تا از وضعیّت آنان کسب اطلاع کند. حباب خود را به داخل نیروهای دشمن رسانیده و همهٔ اطلاعات لازم را بدست آورد. رسول خدا (ص) حباب را مخفیانه فرستاد، و به او گفت:

وقتی که از مأموریت خود برگشتی در میان جمع مسلمین به من گزارش نده، مگر اینکه حاصل و مضمون اطلاعات بدست آمده این باشد که تعداد دشمن بسیار کم است. حباب نیز وقتی که برگشت، گزارش خود را در تنهائی و خلوت به پیامبر (ص) ارائه داد.» «۷۷»

۸- ابن هشام دربارهٔ نحوه پایان یافتن جنگ خندق می نویسد:

وقتی که قریش از محاصرهٔ مدینه دست برداشته و به سوی مکه بازگشتند، پیامبر اسلام جهت کسب اطمینان کامل از تصمیم اصلی آنان، علی بن ابی طالب (ع) را به جاسوسی آنان فرستاد:

«... آنگاه پیامبر علی بن ابی طالب را بدنبال نیروهای قریش فرستاد و به او فرمود: به دنبال این قوم (قریش) برو و آنان را تعقیب کن و ببین چه تصمیمی

(۷۶). مغازی واقدی ج ۱/ ۲۰۶.

از این روایت دانسته می شود که قریش و اهل مکّه در جنگ احد از بیراهه به سوی مدینه آمده اند تا بطور ناگهانی بر مسلمانان یورش برده و شبیخون بزنند. چون وادی عقیق در نقشه حجاز در سر راه مکه و مدینه نیست. عقیق محل احرام بستن و میقات کسانی است که می خواهند از عراق وارد حجاز شده و به مکه مشرف شوند. همچنین مشرکین مکه از پشت کوههای احد سربرآوردند که تقریبا در قسمت شمالی مدینه قرار دارد، در حالی که مکه در جنوب آنست. لکن تجسسهای پیشاپیش حضرت رسول (ص) نقشه آنان را خنثی ساخت و مسلمین غافلگیر نشدند. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۷۰ درس فقه).

(۷۷). همان مدرک ج ۱/ ۲۰۷.

دارند و چه کار می کنند. اگر دیدی که آنان سوار بر شترهای خود هستند و اسبانشان را آزاد گذاشته اند، بدان که قصد رفتن به مکّه را دارند، و اگر دیدی که سوار بر اسبانشان می باشند، بدان که قصد بازگشت و حمله به مدینه را دارند. قسم بآن کسی که جان من در دست اوست (خدا) اگر قصد بازگشت به مدینه را داشته باشند، می روم و با آنان می جنگم.

علی (ع) می گوید: من رفتم و آن قوم را تعقیب کردم، دیدم سوار بر شترهای خود می باشند، و اسبهای شان را آزاد گذاشته اند، و رو بسوی مکّه در حرکتند.» «۷۸»

۹- ابن سعد در کتاب طبقات خود می نویسد:

[قبل از شروع جنگ احد، وقتی که قریش آمادۀ جنگ می شدند، عباس عموی پیغمبر که جاسوس آن حضرت در میان قریش بود، وضعیّت را به پیامبر گزارش داد]:

«عباس

بن عبد المطلب همهٔ اخبار مربوط به قریش را در نامه ای نوشته و توسط سعد بن ربیع برای رسول خدا (ص) فرستاد.» «۷۹»

۱۰- در کتاب «التراتیب الاداریه» به نقل از الاستیعاب در ضمن اخبار مربوط به عباس بن عبد المطلب عموی رسول خدا (ص) می نویسد:

«عباس قبل از فتح خیبر ایمان آورده بود، لکن مسلمان شدن خود را پنهان می داشت. او اخبار و گزارشهای مربوط به قریش را می نوشت و برای پیامبر اسلام می فرستاد. رسول خدا (ص) نیز برای او نوشت: إنّ مقامک بمکّه خیر.

یعنی بهتر است تو مهاجرت نکنی و در همان مکه بمانی و مخفیانه برای ما جاسوسی کنی. [و یا: إنّ مقامک بمکّه خبر. یعنی وجود تو در آنجا باعث باخبر شدن ما نسبت به اوضاع مکه است.] «۸۰»

---

(۷۸). سیرهٔ ابن هشام ج ۳/ ۱۰۰.

(۷۹). طبقات ابن سعد، قسم اول از جزء ۲/ ۲۵.

(۸۰). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۳۶۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۳۲

۱۱- روایتی که در سیره ابن هشام هست و اکنون چکیدهٔ آن را نقل خواهیم کرد [و نیز روایت بعد از آن هر دو دلالت دارند که پیامبر اسلام در جنگ خندق برای آگاهی از امکانات، روحیه و تصمیم دشمن و نیز جهت برهم زدن وحدت و یگانگی نیروهای متحدشدهٔ آنان، از عوامل اطلاعاتی و جاسوسان هوشمند و با کیاست استفاده می کرده است، مثلا برای برهم زدن سه فرقه و نیروی متحدشدهٔ بنی غطفان، قریش و یهود بنی قریظه، تاکتیک ذیل را اعمال فرمود]:

«روایت شده که در بحبوحهٔ جنگ خندق (احزاب) نعیم بن مسعود اشجعی به خدمت رسول خدا آمده و گفت: ای پیامبر خدا من مسلمان شده ام

ولی اسلام خود را از اعضای قبیله خود و دیگران پنهان داشته ام، اکنون بفرمایید تکلیف من در این شرایط جنگی چیست؟

حضرت به نعیم بن مسعود پاسخ داد: تو یک نفر بیشتر نیستی [و از نظر رزمی وجودت چندان نمی تواند مفید باشد]، پس اگر می توانی با بکار بردن تدبیر و حیله ای این دشمنان را پراکنده کن و بینشان اختلاف بینداز، چرا که حیله و خدعه در جنگ حرام نیست، و جنگ همه اش حیله و خدعه است.

پس از این گفتگو، نعیم بن مسعود به نزد یهود بنی قریظه [که از اهالی مدینه و ساکن دائمی آن محل بودند] رفته و اظهار داشت: من از مدتها پیش دوست و خیرخواه شما بوده و هستم، شما میزان دوستی من با خودتان را خوب می دانید. آنان گفتند: تو را در این حرف تصدیق می کنیم، همیشه دوست و خیرخواه ما بوده ای، تو در نزد ما متّهم نیستی.

آنگاه نعیم گفت: وضع قریش و غطفان که اکنون به جنگ محمّد (ص) آمده و با شما نیز متحد شده اند، با وضعیّت شما تفاوت دارد. اینجا (مدینه) شهر شماست. اموال، زنان و کودکان شما در اینجا هستند، و نمی توانید آنها را به جای دیگری منتقل کنید. درحالی که زنان و فرزندان و اموال قریش و غطفان در جای دیگرند، و خودشان آمده اند تا با محمد و اصحاب او بجنگند، پس وضع آنها با شما فرق می کند. آنان اگر بر محمد پیروز شدند چه بهتر، به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۳۳

هدف شان رسیده اند، و اگر شکست خوردند فرار می کنند و می روند به شهرهای خودشان. آن وقت شما می مانید و این مرد [حضرت محمد (ص)] و

شمـا آن وقت هرگز توان جنگیـدن بـا او را نخواهیـد داشت. لـذا من پیشـنهاد می کنم در کنار قریش و غطفان دست به جنگ نزنیـد، مگر بعـد از آنکه آنها چند تن از بزرگان و اشـراف خود را به عنوان گروگان در اختیار شـما قرار بدهند، تا در صورت شکست نتوانند فرار کنند و شما را تنها بگذارند.

بنی قریظه گفتنـد: راست می گویی، این رأی خوبی است. آنگاه نعیم بن مسـعود از آنجا بیرون آمـده و بنزد قریش رفت، و به ابو سـفیان گفت: سابقهٔ دوستی من بـا شـما معلوم است، و می دانیـد که من بـا محمـد (ص) هیـچ رابطه ای نـدارم. به من خبر رسـیده است که یهودیان بنی قریظه از کاری که کرده انـد پشـیمانند و دیگر نمی خواهند با محمد و اصـحاب او بجنگند. آنها کسـی را نزد محمد فرسـتاده اند و به او گفته اند: ما چند تن از سران و بزرگان غطفان و قریش را می گیریم و تحویل شما می دهیم. که آنان را گردن بزنید.

و باین واسـطه از خطای ما درگذرید. آنگاه نعیم بن مسـعود پیش سـران غطفان رفته و همان حرفهایی را که به ابو سفیان گفته بود، برای آنان نیز تکرار کرد.

وقتی که شب شـنبه شد، ابو سفیان و سران غطفان آمادهٔ جنگ شده و برای بنی قریظه نیز پیام فرستادند که فردا جنگ را شروع می کنیم، شما نیز آماده باشید، تا کار محمد (ص) را یک سره کنیم.

یهود بنی قریظه جواب دادند: اولا فردا شـنبه است و ما در روزهای شـنبه کاری انجام نمی دهیم، ثانیا ما هرگز با محمد (ص) و اصحاب او در کنار شما نخواهیم جنگید، مگر اینکه شما تعدادی از بزرگان

خود را در نزد ما گروگان بگذارید تا در صورت شکست باز مقاومت کنید و فرار نکنید.

قریشیان و غطفان پاسخ فرستادند: بخدا سوگند ما هرگز چنین کاری را نخواهیم کرد و کسی را در نزد شما به گروگان نخواهیم گذاشت. اگر می خواهید بجنگید، باید بدون اخذ گروگان بجنگید. آنگاه پیش خودشان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۳۴

گفتند: نعیم بن مسعود راست می گفته است. اینان می خواهند بزرگان ما را اسیر کرده و به محمد (ص) بدهند!

از آن طرف یهود بنی قریظه نیز گفتند: نعیم بن مسعود راست می گفته است قریش و غطفان از شکست خود می ترسند، و می خواهند در صورت احساس ضعف و ناتوانی به سرزمینهای خود فرار کنند و ما را در دام محمد (ص) و اصحاب او بگذارند.

خداوند اینجوری بواسطه نعیم بن مسعود در بینشان اختلاف انداخت. و از طرف دیگر خداوند، توفان و باد بسیار تندی را برانگیخت که قریش و غطفان نمی توانستند در برابر آن ایستادگی کنند.» «۸۱»

۱۲- باز در سیرهٔ ابن هشام دربارهٔ جنگ خندق [و نقش تلاشهای اطلاعاتی و تجسّسی مسلمانان به فرمان حضرت رسول (ص) در از هم پاشیدن نیروهای دشمن مهاجم] مطالبی آمده است که چکیدهٔ آن از این قرار است:

«وقتی که رسول خدا (ص) از اختلافی که بواسطهٔ عمل نعیم بن مسعود در بین صفوف دشمن بوجود آمده بود، باخبر گشت و پریشانی وضع آنها را شنید، حذیفه بن یمان را مأموریّت داد شبانه بطور مخفی به اردوگاه دشمن رفته، ببیند آنان چه می کنند و چه تصمیمی دارند. در این زمینه شخص حذیفه گفته است: پیامبر اسلام به جمع ما مسلمین نظر و توجه فرموده

و گفت: چه کسی از شما حاضر است، میان این قوم [نیروهای دشمن] رفته و خبری از تصمیم و کار آنان بیاورد؟ از شدّت گرسنگی و شدّت باد و سرما و شدّت ترس کسی پاسخ نداد. وقتی هیچ کس به پیامبر پاسخ نداد، آن حضرت مرا باسم صدا کرده و فرمود: حذیفه! برو به طرف دشمن و مخفیانه در بین آنان درآی و ببین چه کار می کنند. البتّه هیچ کار دیگری انجام نده، پس از کسب خبر، به نزد ما بیا.

حذیفه گفته است: من رفتم و بطور ناشناس وارد اردوگاه دشمن گردیدم، در

---

(۸۱). سیرهٔ ابن هشام ج ۳/ ۳۶۳.

حالی که توفان (این سپاهیان خدا) آنان را کلافه و عاجز کرده بود. نه می توانستند آتشی برافروزند و نه دیگی بالا ببرند و نه بنا و خیمه ای بپای دارند. باد، همه را بهم ریخته بود. ابو سفیان به مقام سخن گفتن برآمد و گفت: هر کس از شما شخص بغل و پهلودستی خود را شناسایی کند و از هویّت او جویا شود، تا جاسوس و غریبه ای در این مجلس نباشد!

حذیفه گفت: من ترسیدم شناخته شوم، لذا فورا دست شخص بغل دستی خود را گرفته و باو گفتم: تو کی هستی؟! او گفت: فلانی فرزند فلانی. پس ابو سفیان خطاب به حاضرین گفت: اسبان و شتران ما از بین رفتند، بنی قریظه خلف وعده کرده و پیمان خود را با ما شکستند، از شدّت باد و توفان هم می بینید که وضع ما از چه قرار است، بنابراین آماده کوچ باشید، من کوچ می کنم. آنگاه سوار بر شتر گشته و آمادهٔ حرکت شد.

حذیفه

می گویـد: اگر نبود که پیامبر به من دسـتور داده بود غیر از تجسّـس و کسب خبر هیـچ کار دیگری انجام ندهم، با یک تیر ابو سفیان را از پای درمی آوردم.

حذیفه گفت: آنگاه مخفیانه بسوی پیامبر (ص) برگشـتم. وقتی رسـیدم آن حضرت را در حال نماز دیدم که عبای پشمی یکی از همراهانش را بخود پیچیـده بود و نماز می خوانـد. وقتی مرا دیـد که آمـده ام [و از سـرما دارم می لرزم] در همان حال نماز گوشه عبا را باز کرده و مرا زیر آن قرار داد، آنگاه رکوع و سجدهٔ خود را بجای آورده و نماز را به پایان برد؛ من همچنان باو چسبیده بودم.

بعد از نماز مشاهداتم را گزارش دادم.» «۸۲»

۱۳- در مغازی واقدی نیز، راجع به غزوهٔ خندق روایت شده است:

«خوّات بن جبیر گوید: درحالی که ما مسـلمین در درون خندق محاصـره شده بودیم پیامبر اسـلام مرا خواست، و به من دستور داد، مخفیانه به میان بنی قریظه [یهود همپیمان مشرکین مهاجم و محاصره کننده مدینه] رفته و از اوضاع و

---

(۸۲). سیرهٔ ابن هشام ج ۳/ ۲۴۲.

احوال جاری آنجا خبر تهیه کنم، هنگام غروب آفتاب بود که من به راه افتاده و در تاریکی بآنجا رسیدم و ...» «۸۳»

۱۴- باز در آن کتاب راجع به جنگ «دومه الجندل» روایتی نقل شده که فشردهٔ آن از این قرار است:

«برخی به حضـور رسـول خـدا (ص) آمـده گزارش دادنـد که در منطقـهٔ موسـوم به دومه الجنـدل که یکی از بازارهـای مهمّ و معروف عرب نیز در آنجا قرار داشت، عدّهٔ زیادی راهزن گرد آمده اند و به مردم و کاروانیانی که از منطقه

عبور می کنند، ستم روا می دارند و آنان را غارت می کنند. پیامبر (ص) مردم را گرد آورده و با هزار نفر نیرو، جهت سرکوبی آن راهزنان حرکت فرمودند.

نیروهای تحت فرماندهی رسول خدا (ص) شبها راه می پیمودند و روزها پنهان می شدند. و یک نفر راهنما نیز از طایفۀ بنی عذره به همراه خود برده بودند. وقتی که پیامبر اسلام به دومه الجندل نزدیک شد، آن راهنما گفت: شما اینجا بمانید من بروم و اوضاع را بررسی کرده و برگردم؛ چون شتران آنها اینجا مشغول چرا هستند. راهنما پیش رفته و مسیر حرکت چارپایان آنان و موضع خودشان را شناسایی نموده و به مسلمین گزارش کرد. رسول خدا (ص) وقتی که مواضع آنان را شناخت، بدان سو حرکت کرد و ...» «۸۴»

«دومه» هم با فتحه دال و هم با ضمه آن خوانده شده است. نام محلّی است که به مسافت پانزده شب با مدینه فاصله دارد. در متن عربی روایت واژه «ضافطه» نیز به معنای کاروانهای خاصّ حمل و نقل کالا در میان شهرهاست.

۱۵- یکی از جنگهای پیامبر اسلام «غزوۀ بنی مصطلق» است، که بآن «غزوۀ مریسیع» نیز می گویند و این نام به مناسبت آبی است که در آن محل به این نام مشهور بوده است. [رهبر این جنگ از طرف مشرکین شخصی به نام «حارث بن ابی ضرار» بود که یکی از رؤسای قبایل به شمار می رفت. و نیز او پدر «جویریّه»

---

(۸۳). مغازی واقدی ج ۲/ ۴۶۰.

(۸۴). مغازی واقدی ج ۱/ ۴۰۳.

است که بعدا یکی از همسران رسول خدا (ص) گردید. «مریسیع» نیز نام آبی بود که بآن قبیله

تعلّق داشت و چون این جنگ در حوالی آن آب صورت گرفت بدان نام نامیده شد. [راجع باین جنگ روایتی نقل شده است که نشان می دهد پیامبر خدا قبل از اقدام به تهاجم، بواسطهٔ جاسوسی امکانات و روحیّهٔ آنان را شناسائی کرده است] و آن روایت اینست:

«رئیس قبیله بنی مصطلق، حارث بن ابی ضرار، قبیله خود و عدّه ای از اعراب را دعوت کرد که به جنگ رسول خدا (ص) بروند. آنان نیز تهییج شده و مقداری اسلحه و تجهیزات جنگی خریدند و آمادهٔ حرکت و حمله به مسلمین گردیدند. از طریق کاروانهایی که از آن ناحیه می آمدند خبر این اجتماع و حمله به پیامبر اسلام رسید.

رسول خدا (ص) «برید بن حصیب اسلمی» را فرستاد تا وضعیّت آنان را شناسایی کرده و برگردد. «برید» از پیامبر اجازه خواست تا در صورت لزوم برای استتار و پنهانکاری دروغ بگوید، پیامبر نیز به او اجازه داد. وقتی که برید به محلّ آنان رسید، دید که عدّه ای آدمهای بی اطلاع و مغرور گردهم آمده اند و دم از جنگ با پیامبر (ص) می زنند. وقتی برید را دیدند از او پرسیدند تو کی هستی؟ گفت: من نیز مردی از طرفداران شما هستم، وقتی خبر اجتماع شما به من رسید، آمدم تا شما را ببینم و به شما اطلاع بدهم که من نیز از دوستان و قبیله خودم کسانی را برای این موضوع جمع کرده ام که با هم به جنگ محمد (ص) برویم. پس اجازه بدهید من هر چه زودتر بروم و نیروهای خود را باینجا بیاورم، تا با یاری یکدیگر به جنگ این مرد رفته و او را از پای درآوریم. بنی

مصطلق از این مسأله شادمان شدند. برید نیز به بهانه جمع آوری نیرو، به جانب رسول خدا شتافته و وضعیّت آنان را گزارش داد.» «۸۵»

از این حدیث استفاده می شود که در جنگ به منظور اغفال دشمن دروغ

---

(۸۵). مغازی واقدی ج ۱/ ۴۰۴.

گفتن جایز می باشد، برای اینکه اساسا جنگ بر خدعه و مکر و زرنگی استوار شده است (الحرب خدعه). «۸۶»

۱۶- در مجمع البیان راجع به غزوه حدیبیّه آمده است:

«... پیامبر خدا (ص) پیشاپیش نیروهای خود شخصی را که از قبیله بنی خزاعه بود بسوی قریش فرستاد، تا وضعیّت آنان را مورد شناسایی و ارزیابی قرار بدهد و برای پیامبر گزارش کند. پیامبر نیز با همراهان خود حرکت کردند تا اینکه به منطقه موسوم به «غدیر الأشطاط- برکه اشطاط» رسیدند که در نزدیکی عسفان قرار داشت. در آنجا بود که جاسوس خزاعی او برگشت و گفت: قریش قصد مقابله و جنگ با شما را دارند و می خواهند نگذارند شما وارد مکه شده و به زیارت خانه خدا نائل آیید. من کعب بن لویّ و عامر بن لویّ [از رجال سرشناس مکّه] را مشاهده کردم که «أحباش» [یعنی حبشه ای ها و سیاهپوستان و یا افراد متفرقه] را جمع کرده و می خواهند با شما بجنگند و شما را از زیارت کعبه بازدارند. پیامبر بعد از استماع این گزارش به نیروهای خود فرمود: حرکت کنید، آنان نیز حرکت کردند.» «۸۷»

[توضیحی دربارهٔ أحباش]: در لسان العرب نوشته است: احبوش گروه حبشیان و سیاهپوستان را گویند ... و نیز گفته شده است: هر نیرویی را که در یک جا گرد آمده باشد، از این نظر

که از دور یک نوع سیاهیی را بوجود می آورد، احباش می نامند، اعم از

---

(۸۶). آنچه از این روایت استفاده می شود و ما مجاز می دانیم، فقط در رابطه با جنگ و کشف توطئه های ضد اسلام و کسب اخبار از امکانات دشمن خارجی است. لکن نباید ما چنین پنداریم که در داخل نیز می توان به هر بهانه ای دروغ گفت، و از این طریق مثلا متهمین را وادار باعتراف کرد. بویژه در مسائل مربوط به شئون زندگی فردی و خصوصی افراد، شرعا نمی توان کسی را از طریق دروغ گفتن و اغفال وادار باعتراف ساخت. و آن اعتراف حجیت شرعی ندارد. جواز دروغ فقط در جنگ و نیز در رابطه با کشف توطئه هایی است که نظام را تهدید کند، و نه در امور جزئی و کوچک و امور شخصی مردم. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۷۱ درس فقه).

(۸۷). مجمع البیان ج ۹/ ۱۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۳۹

اینکه افراد آن حبشی و سیاهپوست باشند، و یا غیر حبشی ....، و نیز گفته اند:

حبشی نام کوهی است در پایین مکه و احابیش قریش نیز نامی است که از آن گرفته شده است، چون در یک زمانی دو قبیلۀ بنی مصطلق و بنی هون بن خزیمه در کوه حبشی گرد آمده و به مخالفت با قریش پرداختند، لذا احابیش قریش نامیده شدند و ... «۸۸»

در المنجد نیز آمده است:

الحباشه، الأحبوش، و الأحبوشه: گروهی از مردم را گویند که همۀ افراد آن از یک قبیله نباشند. بهر حال منظور از کلمۀ «احباش» در حدیث یاد شده هر کدام از این معانی که باشد، مغایرتی با مقصود ما ندارد و به

معنای مجموعه نیروهائی است که در اختیار قریش بوده است. «۸۹».

۱۷- در ضمن اخبار و حوادث مربوط به «غزوهٔ خیبر» نیز روایتی نقل شده است [که دالّ بر اعزام شدن نیروهای اطلاعاتی و جاسوس در جنگها توسط رسول خدا (ص) می باشد] و چکیدهٔ آن از این قرار است:

«... رسول خدا (ص) به هنگام حمله به خیبر، عبّاد بن بشر را به همراه سواره های پیشقراول به جلو فرستاد. عباد بن بشر در مسیر خود به مردی از بنی اشجع برخورد نمود که جاسوس یهودیان خیبر بود. عبّاد بآن مرد گفت: چه کسی هستی؟ آن مرد پاسخ داد: شترچران هستم، شترم گم شده، بدنبال آن می گردم!

عبّاد پرسید: آیا دربارهٔ قلعهٔ خیبر هیچ اطلاعاتی داری؟ پاسخ داد: چرا، تازگی از آنجا آمده ام؛ دربارهٔ چه چیز خیبر از من سؤال می کنی؟ عبّاد گفت: دربارهٔ یهود. آن مرد پاسخ داد: بلی! وضع یهودیان را خوب می دانم، آنان با بنی کنانه و بنی غطفان هم پیمان شده اند، و آمادگی جنگی کامل دارند، دارای مرکبها و اسلحهٔ فراوان می باشند، در قلعه های آنان ده هزار نفر

---

(۸۸). لسان العرب ج ۶/ ۲۷۸.

(۸۹). المنجد/ ۱۱۴.

رزمنده پناه گرفته اند. یهودیان خیبر دارای قلعه های استوار و تسخیرناپذیر می باشند، و اسلحه و آذوقهٔ بسیار انبوهی گرد آورده اند که اگر چندین سال هم در محاصره باشند، کفایتشان می کند؛ من گمان نمی کنم کسی را یارای جنگیدن با آنها باشد!

[عباد بن بشر فهمید که این مرد شترچران نیست، از قرائن معلوم شد که جاسوس یهودیان خیبر می باشد و با دادن این اطلاعات کاذب و ارقام سرسام آور می خواهد مسلمین را از حمله به خیبر منصرف سازد.

در واقع آن مرد خود را لو داده بود، لـذا] عبّاد با تازیانه ای که در دست داشت چندین ضـربه به آن مرد زد، و گفت: تو دروغ می گویی که شترچرانی، بلکه جاسوس یهود خیبری! راست بگو و اطلاعات درست به من بده وگرنه گردنت را می زنم.

اعرابی گفت: بلی، یهود از شـما مرعوب شـده اند، از شـکستی که به یهودیان ساکن یثرب دادید، کاملا مرعوب گردیده و در مورد خودشان وحشت زده شده اند، و می ترسند با یک حمله آنجا را تسخیر کنید و ... «۹۰»

۱۸- دربارهٔ جنگ حنین نیز روایتی هست که خلاصهٔ آن از این قرار می باشد:

«گفته انـد در این جنگ پیامبر خـدا (ص) عبـد اللّه بن أبی حدرد اسـلمی را نزد خود فراخواند و باو دسـتور داد: برو و مخفیانه وارد اردوگاه دشـمن شو و از وضـعیّت و تصـمیم آنان برایمان خبری بیاورد. عبد اللّه بیرون رفته و سـپس وارد اردوگاه دشـمن گردیـد، در آنجا دور زده و در نهایت به ابن عوف برخورد که سـران قبیلهٔ هوازن نیز در کنار او بودند. او داشت به یاران خود می گفت:

...، سـحرگاه، زود چارپایـان، زنـان و فرزنـدان را هر چه زودتر به پشت جبهه منتقـل ساخته، سـپس صـفهای خودتان را هر چه فشرده تر گردانید، غلاف شمشیرهای خود را بشکنید و حمله را آغاز کنید، بگونه ای که گویا همه

(۹۰). مغازی واقدی ج ۲/ ۶۴۰.

یک دست هستید. بدانید که فتح و پیروزی از آن کسی است که آغاز کنندهٔ حمله باشد.

عبد اللّه بن ابی حدرد اسلمی وقتی که این حرفها را شنید، آهسته از آنجا دور شده و بنزد رسول خدا (ص) درآمد، و

تمام مسموعات و مشاهدات خود را گزارش داد.» «۹۱»

در کتاب التراتیب الاداریه نیز مشابه این روایت را از سیره ابن اسحاق نقل کرده است. «۹۲»

۱۹- صاحب نور الثقلین از کتاب أمالی شیخ با سند او از حلبی روایت کرده است:

«از امام صادق (ع) راجع به تفسیر این آیه شریفه «وَ الْعادِیاتِ ضَبْحاً [سوگند به اسبان تیزرونده و نفس زن]» پرسیدم، آن حضرت پاسخ داد:

رسول خدا (ص) عمر بن خطاب را همراه جماعتی از مسلمین در یک سریّه [جنگ ذات السّلاسل] به مأموریّت فرستاد، او شکست خورده بازگشت، درحالی که همراهان او، او را می ترسانیدند و او همراهان خود را [مثلا می گفتند:

اینها عجب جماعتی هستند، آمادگی و نیروهای زیادی دارند، تسخیرناپذیرند و امثال اینها.]

پیامبر علی بن ابی طالب (ع) را فراخوانده، و فرمود: این دفعه شما فرمانده و مسئول خواهی بود، آماده باش، و هر کسی را که از مهاجرین و انصار شایسته می دانی برگزین و بسوی مقصد حرکت کن!

پیامبر اسلام به هنگام راه انداختن و بدرقه علی (ع) و همراهانش فرمود: روزها پنهان شوید، شبها راه پیمایی کنید، و هرگز پیش فرستادن جاسوس را فراموش مکنید.

امام صادق (ع) فرمود: سپس علی (ع) به سوی مقصد حرکت کرد، و در یک

---

(۹۱). مغازی واقدی ج ۳/ ۸۹۳.

(۹۲). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۳۶۲.

صبحگاه دشمن را محاصره کرد، و بدانها یورش برد. بدنبال آن خداوند این سوره را نازل فرمود: وَ الْعادِیاتِ ضَبْحاً ...» «۹۳»

[در این حدیث، لزوم اعزام جاسوس به میان نیروهای دشمن از جانب رسول خدا به علی بن ابی طالب توصیه مؤکّد شده است. و دلالت آن بر مقصود ما

از شدّت آشکاری نیازی به توضیح ندارد.]

۲۰- در طبقات ابن سعد راجع به «سریّهٔ اسامه بن زید» که پیامبر اسلام در آخرین روزهای حیات شریف خود او را به سوی رومیان می فرستاد، نقل شده است:

«رسول خدا (ص) دستور داد مردم آماده رفتن به جنگ رومیها گردند، صبح که شد خطاب به اسامه بن زید فرمود:

من تو را فرمانده این سپاه قرار دادم، حرکت کن و برو به همانجا که پدرت زید بن حارثه کشته شد. در یک سحرگاه بر سر ساکنین ابنی یورش ببر و آنان را بآتش بکش، با سرعت پیشروی کن. بر اخبار پیشگیری کن [پیش از آنکه خبر تو بدشمن برسد، آنان را غافلگیر کن]، اگر خداوند پیروزی را نصیب تو ساخت، زیاد در آنجا توقف نکن، همیشه راهنمایان راه شناسی به همراه داشته باش، جلوداران، پیشقراولان و جاسوسها را همیشه پیشاپیش سپاه خود بفرست.» «۹۴»

---

(۹۳). تفسیر نور الثقلین ج ۵/ ۶۵۱.

عن امالی الشیخ بسنده عن الحلبی، قال:

سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه- عزّ و جلّ-: «وَ الْعادِياتِ ضَبْحاً»، قال: وجّه رسول اللّه (ص) عمر بن الخطاب فی سریّه، فرجع منهزما یجبّن اصحابه و یجبّنونه، فلمّا انتهی الی النبی (ص) قال لعلی (ع): أنت صاحب القوم، فتهيأ انت و من تريد من فرسان المهاجرين و الانصار. فوجّهه رسول اللّه (ص) و قال له: اكمن النهار و سر الليل، و لا تفارك العين.

قال: فانتهى على (ع) إلى ما أمره رسول اللّه (ص) صار إليهم. فلمّا كان عند وجه الصبح أغار إليهم، فانزل اللّه على نبيّه: «و العاديات ضبحا» الى آخرها.

(۹۴). طبقات ابن سعد ج ۱/ ۱۳۶. و نیز ابن ابی الحدید در

شرح نهج البلاغه ج ۱/ ۱۵۹ با مختصر تفاوتی آن را روایت کرده است. البتّه جمله «پیشقراولان و جاسوسان را پیشاپیش خود بفرست»، در آنجا هم هست

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۳

۲۱- در «التراتیب الاداریه» گفته است:

«در صحیح بخاری در ضمن نقل داستان هجرت، از عائشه روایت شده: وقتی که پیامبر خدا و ابو بکر در غار ثور پنهان بودند، عبد اللّه بن ابی بکر که یک نوجوان باهوش بود، شبها بدانجا می رفت و اخبار مکه را به آنان می داد و تا سحرگاه در نزد آنان می خوابید و سحرگاهان می آمد در مکه و در میان قریش می خوابید.» «۹۵»

۲۲- باز در تراتیب الإداريّه نوشته است:

«در کتاب الاصابه ضمن شرح حال «امیه بن خویلد» نوشته است که حضرت محمد مصطفی (ص) او را به تنهایی به عنوان جاسوس و خبر چین (عین) خود به میان قریش فرستاد. او گفته است: من رفتم و به محلی به نام «خشبهٔ خبیب» رسیدم درحالی که می ترسیدم جواسیس قریش مرا پیدا کرده و شناسایی کنند. آنگاه در آنجا بالا رفته و پنهان شدم.» «۹۶»

۲۳- در همان مأخذ در شرح حال بشر بن سفیان عتکی آمده است:

«پیامبر خدا (ص) او را به مکه فرستاد تا دربارهٔ قریش و اخبار آنان جاسوسی کند. «۹۷»

۲۴- باز در تراتیب الاداریه دربارهٔ «جبله بن عامر بلوی» نوشته است که او

- (- بثّ العیون و قدّم الطلائع.)

امر رسول اللّه (ص) الناس بالتهيّؤ لغزو الروم. فلمّا كان من الغد دعا اسامه بن زيد فقال: سر إلى موضع مقتل ابيک فاوطئهم الخيل، فقد وليتک هذا الجيش، فأغر صباحا على اهل ابنى و حرّق عليهم. و اسرع السّير،

تسبق الاخبار، فان ظفّرك اللّه فاقلل اللبث فيهم، و خذ معک الادلّاء، و قدّم العيون و الطّلائع امامک.

اسامه بن زيـد در آن وقت ۱۸ سال داشت و نصب او به فرمانـدهی سـپاهی که بزرگان اصـحاب و پيرمردان نيز جزء آن بودند، موجب اعتراض گرديـد، ولی رسول خدا (ص) با ايراد يک خطا به پاسخ آنان را داده و اسامه را در منصب فرماندهی همچنان باقی گـذاشت. «اسامه» در مورد خلافت حضـرت علی (ع) شـيوۀ سـکوت و بی طرفی برگزيـد و بدين وسـيله خطای بزرگی را مرتکب شد، هر چند که بعدها از آن کار اظهار پشيمانی کرد.

(از افاضات معظم له در جلسه ۲۷۱ درس فقه).

(۹۵). التراتيب الاداريه ج ۱/ ۳۶۱.

(۹۶). همان مدرک ج ۱/ ۳۶۲.

(۹۷). التراتيب الاداريّه ج ۱/ ۳۶۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۴

در جنگ احزاب از جمله جاسوسان پيامبر اسلام بود. «۹۸»

۲۵- در همان منبع در ذيل شـرح حال «خبيب بن عـدیّ انصاری» از صـحيح بخاری نقل کرده: رسول خدا (ص) ده گروه را به عنوان جاسوس و خبرچين فرسـتاد و «عاصم بن ثابت» را مسـئول همۀ آنان قرار داد. سـپس در همانجا از «تخريج ابن ابی شـيبه» نقل نموده است که پيامبر او را به تنهايی برای تجسّس بسوی قريش فرستاد. «۹۹»

۲۶- باز در همان کتاب به نقل از الاصابه ضـمن شـرح حال «انس بن ابی مرثل غنوی»، به نقل از ابن سـعد نوشـته است که اين شخص جاسوس پيامبر (ص) در اوطاس بود «۱۰۰» ۱. اين موارد که نقل گرديد آن مقدار روايتهايی است که دربارۀ «عيون» و خبر چين های مخفی و نيز پيشقراولان و جواسيس جنگی در غزوه ها و

سریّه های اسلامی در یک فرصت شتاب آلود، بدانها دسترسی پیدا کردم. و شاید اگر کسی جستجوی افزون تری کند، نمونه های بیشتری را بدست آورد «۱۰۱» ۱.

---

(۹۸). همان مدرک، همان صفحه.

(۹۹). همان مدرک، همان صفحه.

(۱۰۰). همان مدرک/ ۳۶۳.

استاد در جلسه درس شان یک روایت دیگر را نیز برای شاگردان خود خواندند. لکن آن را در متن چاپی کتاب نیاورده اند. و آن روایت اینست: «در تراتیب الاداریه ج ۱/ ۳۶۱ به نقل از کتاب الاستیعاب آورده است که: حضرت رسول (ص) پیش از آنکه از مدینه به سوی «بدر» بیرون رود، «طلحه بن عبید اللّه» با «سعد بن زید» را به اطراف جادهٔ شام فرستاد تا راجع به کاروان قریش تحقیق و تجسّس نمایند. لذا آن دو نفر نتوانستند در جنگ بدر شرکت کنند. با این حال پیامبر اسلام (ص) سهم آنان را از غنائم جنگ بدر همچون مجاهدانی که بطور مستقیم در آن جنگ شرکت جسته و رزمیده بودند، پرداخت فرمود.» (از افاضات معظم له در جلسه ۲۷۲ درس فقه).

(۱۰۱). ممکن است کسی بگوید سند این روایتها طبق موازین ما معتبر نیست. لکن باید توجه داشته باشیم که این روایتها یکی و دو تا نیستند، بلکه بسیار متعدد و فراوان بوده و اصطلاحا «تواتر اجمالی» دارند. اگر کسی تواتر و صحّت اجمالی این قبیل روایتها را نپذیرد، در آن صورت نمی تواند مجموع تاریخ اسلام را بپذیرد، چون که همهٔ روایات و اخبار متعلق به تاریخ اسلام همین گونه هستند.

علاوه بر این، منابع فقه ما عبارتند از قرآن و سنّت، و سنّت نیز در برگیرنده سیره و اعمال معصوم، سخن و اقوال معصوم، تقریر و امضای معصوم است. لکن متأسفانه از این

سه شاخه اصلی سنّت ما فقط «اقوال» معصوم را مبنای استدلالهای فقهی قرار داده ایم و سیره و تقریر معصوم فراموش شده است. و عملا در مباحث فقهی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۵

۲۷- در نهج البلاغه ضمن نامه ای که امام علی (ع) به فرماندار خود در مکه به نام «قثم بن العباس» نوشته است [مطلبی وجود دارد که دلالت دارد، علی (ع) نه تنها در مناطق تحت حکومت خود از سرزمینهای اسلامی و برای فرمانداران و والی های مطیعش «عین» و جاسوس نصب می کرده، بلکه حتّی در شام نیز که معاویه بن ابی سفیان سر به نافرمانی و طغیان گذاشته بود، جاسوسانی داشته است که اخبار آنجا را برای حضرت گزارش می کرده اند. حال فرق نمی کند این جواسیس امیر المؤمنین (ع) در شام داوطلب و متطوّع بوده باشند و یا مأمور رسمی، مهم این ستکه از گزارش آنان برای حضرت وثوق و اطمینان حاصل می شده است.]

حضرت در آن نامه به «قثم» می نویسد:

«جاسوس من در مغرب [سرزمین شام] برای من نوشته است که گروهی از اهل شام تحت پوشش حجّ به مکه خواهند آمد، که دلهایشان کر و چشمان شان کور می باشد و نمی توانند حقّ را تشخیص بدهند و آن دو را بجای هم عوضی گرفته اند. [بدان که اینان در پوشش حجّ برای خرابکاری وارد مکّه می شوند، و لازم است شما به عنوان فرماندار مکّه مواظب اوضاع و احوال بوده، و آنان را شدیدا کنترل کنی]، پس بگونه ای بسیار استوار و بردبارانه به وظیفهٔ خود قیام کن و سستی بخرج مده.» «۱۰۲» ۱

۲۸- باز در نهج البلاغه ضمن یکی از وصایای مولای متقیان علی (ع) به یکی

از «لشکرهای» خود آمده است:

«نگهبانانی را در سوراخ کوهها و جاهای بلند بگمارید، تا دشمن نتواند از

- متروک گردیده است و این درست نیست. و این قبیل استدلالهایی که ما داریم در واقع استدلال به سیره و تقریر معصوم در مباحث فقهی و احکام است. (از افاضات معظم له در جلسه ۲۷۱ درس فقه).

(۱۰۲). فی کتابه (ع) الی قثم بن عباس عامله علی مکه: «اما بعد، فإنّ عینی بالمغرب کتب إلیّ یعلّمنی أنه وجّه إلی الموسم اناس من اهل الشام العمی القلوب الصمّ الأسماع، الکمه الابصار، یلتمسون الحق بالباطل، ...، فاقم علی ما فی یدیک. قیام الحازم الصلیب.» نهج البلاغه فیض/ ۹۴۲.

عبده ج ۳/ ۱۴ (نامه ۳۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۶

هیچ نقطۀ ترسناک و یا امنی به شما یورش بیاورد. بدانید که باید همیشه پیشاپیش لشکرتان پیشقراول و جاسوس داشته باشید. بپرهیزید از جنددستگی.» «۱۰۳» ۱

۲۹- طبق نقل صاحب کتاب «تحف العقول»، امیر المؤمنین (ع) در وصیّتنامه خود به «زیاد بن نضر» هنگامی که او را به فرماندهی «مقدمه» سپاهیان خود گماشت، چنین فرمود:

«بدان که مقدمه هر سپاهی همانا دیده بانان و پیشقراولان آنها هستند. و دیده بان پیشقراول طلایه آنها به شمار می آید. بنابراین، چون تو از جایگاه خود بیرون رفتی و به نیروهای دشمن نزدیک گردیدی؛ بدون وقفه طلایه داران و دیده بانان خود را در هر سوی پراکنده ساز. آنان را به دره ها، درختزارها و کمینگاهها بفرست، تا دشمن نتواند شما را غافلگیر کرده و شبیخون بزند، بلکه کمین زدن از آن شما باشد ... هرگاه خواستید کارزار آغاز کنید و یا دشمن در برابر شما صف آرایی کرد، کوشش کنید که

نیروی خود را در پناه تپه ها و کوهها قرار بدهید و یا از درّه ها و رودخانه ها به عنوان سنگر بهره بگیرید تا امکان دفاع پیدا کرده و بر دشمن مسلط شوید. و نیز باید [از پراکنده ساختن نیروهای رزمنده بپرهیزید] نبرد را در یک و یا دو نقطه پی گیری کنید. همچنین نگهبانان خود را در بلندی کوهها و بالای تپّه ها و پیچ نهرها بگمارید، تا با دیدبانی آنان دشمن نتواند از هیچ جای استوار و یا آسیب پذیری بر شما یورش آورد.» «(۱۰۴)» ۱

---

(۱۰۳). فی وصیه له علیه السلام وصی بها جیشا: «و اجعلوا لکم رقباء فی صیاصی الجبال و مناسک الهضاب لئلّا یأتیکم العدوّ من مکان مخافه و أمن، و اعلموا أن مقدمه القوم عیونهم، و عیون المقدمه طلائعهم، و ایاکم و التّفرق.» نهج البلاغه فیض/ ۸۵۴، عبده ج ۳/ ۱۴ (نامه ۱۱).

(۱۰۴). اعلم أنّ مقدّمه القوم عیونهم، و عیون المقدمه طلایعهم، فاذا أنت خرجت من بلادک و دنوت من عدوّک فلا تسأم من توجیه الطّلائع فی کل ناحیه و فی بعض الشّعاب و الشجر و الخمر و فی کلّ جانب حتّی لا یغیرکم عدوّکم و یکون لکم کمین ...

و اذا نزلتم بعدوّ أو نزل بک فلیکن معسکرکم فی اقبال الاشراف او فی سفاح الجبال او اثناء الانهار کیما

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۷

[توضیح چند واژه]:

در متن عربی این حدیث چند واژه مشکل هست که احتیاج به توضیح دارند که بدین وسیله آنها را توضیح می دهیم:

«خمر» با فتحهٔ دو حرف اول آن: به همه آنچه که پشت سر آدم قرار دارد مانند کوه و غیره گفته می شود.

«اقبال»: جمع «قبل» است که به

سینه و دامنهٔ کوه گفته می شود.

«اشراف»: جمع «شرف» است و به هر نقطه بلند مانند تپه و غیره گفته می شود.

«صیاصی»: به معنای دژ و قلعه است، صیاصی الجبال نیز به معنای بلندترین نقاط کوه است که از نظر اهمیّت دفاعی همچون «دژ» می باشد.

مناکب الأنهار: کنارهٔ رودخانه ها.

۳۰- در کتاب دعائم الاسلام از علی (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود:

- یکون لکم ردأ و دونکم مردّا. و لتکن مقاتلتکم من وجه واحد او اثنین، و اجعلوا رقباءکم فی صیاصی الجبال و با علی الاشراف و بمناکب الانهار، یریئون لکم لئلّا یأتیکم عدوّ من مکان مخافه او أمن.

تحف العقول/ ۱۹۱.

برای آگاهی تفصیلی از نحوهٔ آرایش نظامی در قدیم و کسب اطلاع از معانی اصطلاحاتی همچون مقدمه، طلایه (طلائع)، میسره، میمنه و غیره که در اصطلاح جنگهای قدیمی به کار برده می شده اند به کتاب «آداب الحرب و الشجاعه» بویژه صفحات ۳۱۱- ۲۷۶ آن، تألیف مبارکشاه، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، چاپ انتشارات اقبال (آبانماه ۱۳۴۶) مراجعه فرمایید. در اینجا فقط یک حدیث را که مناسب مبحث و مقام است نقل می کنم. در صفحه ۲۹۰ آن کتاب می نویسد:

«بدان که طلیعه دیدبان لشکر باشد و آن را [به] پارسی طلایه خوانند. یعنی دیدبان. پیغامبر علیه السلام می فرماید که: خیر الرّفقاء أربعه، و خیر الطّلایع أربعون، و خیر السّرایا أربع مائه، و خیر الجیوش أربعه آلاف، و لن یؤتی اثنا عشر ألفا من قلّه.

یعنی بهترین یاران چهارند، و طلایه ها چهل است، و بهترین سریه ها (- لشکر سبک که به جایی فرستند،) چهار صد است. و بهترین لشکرها چهار هزار است، و هیچ کس دوازده هزار سوار یک دل را هزیمت نکرده است.»

(مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۸

«من خود شاهد بودم به هنگامی که سپاه اسلام برای جنگ حدیبیّه بیرون می رفت رسول خدا (ص) شخصی از طایفه خزاعه را به عنوان طلایه دار و جاسوس به سوی دشمن فرستاد.» «۱۰۵» ۱

۳۱- باز در زمینه «عیون»، ابن ابی الحدید از کتاب الغارات مطلب دیگری را نقل کرده که جالب می باشد. [و آن داستان مربوط به قیس است. «قیس بن سعد» که از یاران صالح و خوب امیر المؤمنین (ع) بود و از طرف آن حضرت حکومت مصر را داشت، معاویه که در شام یاغی شده بود به جلب موافقت و همکاری قیس با خودش و عدول او از امیر المؤمنین (ع) چشم طمع داشت، لذا نامه ای به قیس بن سعد نوشت و به مصر فرستاد و او را به عصیان بر ضدّ امیر المؤمنین (ع) و اطاعت و همکاری خودش فراخواند. قیس بن سعد که انتظار چنین حرکت و جسارتی از معاویه نسبت بخود را نداشت، عصبانی شده، و پاسخ ردّی و توبیخ آمیز بسیار تندی برای معاویه نوشت. معاویه که از جواب منفی و شکننده «قیس» شرمنده و مأیوس شده بود، برای فریب دادن افکار عمومی مردم حیله ای اندیشید، بدین گونه که نامه ای را جعل کرد و به قیس بن سعد نسبت داد که طبق مفاد آن قیس از دعوت نامۀ معاویه ابراز تشکر کرده و باو پیوسته بود! و این نامه را در بین مردم منتشر ساخت. «عیون» و جواسیس امیر المؤمنین (ع) نیز که از جعلی بودن نامه خبر نداشتند، آن را برای امیر المؤمنین (ع) گزارش کردند که موجب تعجب آن حضرت گردید. چون

دربارهٔ شخصیّت متّقی و با صلاحیّتی مانند قیس بن سعد هرگز نمی توانست چنین چیزی را بپذیرد.] مؤلف کتاب «الغارات» خلاصهٔ آن را چنین روایت کرده است:

معاویه نامه ای را جعل کرده و به قیس بن سعد نسبت داد، و آن را برای مردم شام خواند، مضمونش این بود که قیس با معاویه صلح کرده و باو پیوسته است.

---

(۱۰۵). فی دعائم الاسلام عن علیّ (ع): انّه رأی بعثه العیون و الطلائع بین ایدی الجیوش و قال: «ان رسول اللّه (ص) بعث عام الحدیبیّه بین یدیه عینا له من خزاعه.»

دعائم الاسلام ج ۱/ ۳۶۹، کتاب الجهاد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۴۹

جاسوسان علی بن ابی طالب این خبر را برای او گزارش کردند. این خبر برای او بسیار بزرگ و باور نکردنی جلوه کرده و موجب تعجب آن حضرت گردید و ...» «۱۰۶» ۱

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۴، ص: ۳۴۹

---

(۱۰۶). شرح نهج البلاغه ج ۶/ ۶۲، ابن ابی الحدید.

پاسخی به یک شبهه:

گاهی گفته می شود، این قبیل اخبار و روایاتی که نقل گردید، معمولا سند معتبر و صحیحی ندارند، پس چگونه می توانیم به اینها اعتماد کرده و بر این اساس نظر بدهیم؟

هر چند که کرار به این پرسش پاسخ گفته ایم، اکنون با توضیح بیشتری به آن جواب می دهیم:

باید توجه داشته باشیم که این شبهه ای بیش نیست. چرا که این اخبار و روایات «تواتر اجمالی» دارند، و ما از طریق آنها «علم اجمالی» پیدا می کنیم به اینکه پیامبر (ص) و علی

(ع) در مواقع جنگ و غیر آن برای آگاهی از امکانات و تصمیمات دشمنان اسلام کسانی را به عنوان «عین» و جاسوس می گماشته اند، و این «علم اجمالی» برای ما حجّت است.

توضیح اینکه، «تواتر» بر سه قسم است:

۱- «تواتر لفظی»: منظور از آن اینست که در واقعۀ واحده، اخبار و روایات متعدّدی با لفظ واحد نقل شده باشد.

۲- «تواتر معنوی»: و مقصود از آن نقل و روایت شدن یک معنی و یک واقعه با الفاظ و تعبیراتی است که در ظاهر متفاوت ولی در معنی یکی باشند. مانند حدیث شریف غدیر که تواتر معنوی دارد.

۳- «تواتر اجمالی»: و منظور از آن اینست که واقعه ها و حادثه های مختلفی با الفاظ و تعبیرهای گوناگون راجع به یک موضوع، مفهوم و یک حکم نقل شده باشد. بگونه ای که از نظر وثاقت و صحّت سند روی تک تک آنها بطور جداگانه نتوان اعتماد کرده و یقین حاصل نمود که آن مسأله صد در صد از معصوم صادر شده است؛ لکن تعداد و موارد آنها بقدری فراوان است که انسان یقین حاصل می کند، همۀ آنها دروغ و مجعول نمی باشند، بلکه دستکم چند مورد «اجمالا» و بطور یقینی عمل و قول معصوم است. مانند همین مسأله مورد بحث ما، یعنی «تجسّس» که از طریق تواتر اجمالی ثابت می شود. چون ما نمی توانیم بگوییم همۀ اینها که روایت شده اند صد در صد و یقینا صحیح هستند، لکن از آن طرف نیز یقین داریم «تعدادی» از این روایات صادره از جانب معصوم می باشند، و ثبوت همین مقدار نیز مقصود ما را ثابت می کند و لزوم جاسوس گماشتن بر دشمنان اسلام را به اثبات می رساند.

البتّه نه

تنها سیره و تاریخ اینطور است، بلکه دیگر روایات فقهی ما نیز همینطور هستند، و با یکی و دو روایت نمی توان نظر قطعی صادر کرد، بلکه از روی هم ریختن مجموعه ای از احادیث و جمعبندی چندین روایت، مطلبی را بدست می آوریم.

من یادم هست که مرحوم حضرت آیه اللّه بروجردی رضوان اللّه علیه، در ضمن «مبحث لباس مصلّی» و «ما لا تتمّ فیه الصّلاه» که بحث می کردند، فرمودند: ما نمی توانیم مثلا با یک روایت که در یک کتاب هست در مسأله نظر قطعی ابراز کرده و فتوا بدهیم، اگر در یک مسأله پنج و شش روایت باشد، تازه می فهمیم که از معصومین (ع) و مثلا امام صادق (ع) در آن زمینه مطلبی صادر شده بوده است. در مورد لباس مصلّی و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۰

غیر از این روایتهایی که در طول این بحث بازگو کردیم، روایتهای دیگری نیز در این زمینه از پیشوایان دینی ما صادر شده است که جویندگان و پژوهشگران با سیر و تفحّص در متون و منابع مربوطه می توانند به آنها دست یابند.

از مجموعه این روایتهایی که برشمردیم روشن می شود که زیر نظر گرفتن دشمنان، مراقبت و کنترل پنهانی آنان منحصر به حالت جنگ و میدان نبرد و کارزار نیست، بلکه کنترل و تجسّس از احوال دشمنان اسلام در همه شرایط لازم است. ما مسلمانها باید از روحیات آنان و امکانات صنعتی، نظامی و اقتصادی شان کسب اخبار کرده و آگاه شویم، چرا که دشمنی و عناد آنان با اسلام و مسلمانها با تجربه به ثبوت رسیده است [چه فعلا در حال جنگ علنی با ما باشند و چه نباشند.]

بویژه در

زمان ما بر دولتهای اسلامی واجب است که درباره رژیمهای کفر جهانی، تصمیمات و برنامه ها، تواناییها و صنایع نظامی آنان کنجکاوی کرده و کسب اطلاعات نمایند. لکن دولتها این وظیفه مهم خود را به فراموشی سپرده اند و در نتیجه زمینه تسلّط یافتن کفر جهانی بر کشورهای خود را فراهم ساختند که اکنون جاسوسهای آنان ایشان را در محاصره خود گرفته اند.

بار خدایا به اسلام و مسلمانان سربلندی و عزّت عطا بفرما. و کفر و یاران کفر را خوار و زبون بگردان.

- «ما لا ـ تتمّ فیه الصلاه» نیز از ملاحظه چند روایت می فهمیم چیزی از معصوم رسیده است، اما اینکه با استناد باین روایات بتوانیم روی جزئیات این مسأله نظر بدهیم، نه، نمی توانیم.

البتّه آن بزرگوار درست هم می فرمود، چون بسیاری از اخبار ما نقل بمعنی شده است، و در منابع مختلف که ثبت شده اند، تفاوتهایی در برخی جزئیّات با همدیگر دارند. لذا مجموعا می توانند مفید مطلبی قطعی باشند که بتواند مبنای صدور فتوا قرار بگیرد. در مسأله «تجسّس» نیز بطور دقیق مسأله از همین قرار است. و تفاوتی با موارد دیگر فقه ما ندارد، جز اینکه کثرت روایات در این زمینه نسبت به برخی از موضوعات و مسائل دیگر اسلامی فراوان تر و زیادتر است. (از افاضات معظّم له در جلسه ۲۷۳ درس فقه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۱

فصل سوّم- پیرامون فعّالیّتهای مخالفین، منافقین، جاسوسها و احزاب و سازمانهای سرّی داخلی جنگ طلب:

پرواضح است که نگهداری نظام و دولت حق و عادل اسلامی موقوف بر از بین بردن تلاشهای مخالف و دستجات جنگ طلب داخلی است. اگر این کار صورت نگیرد ترس آن می رود که امّت و نظام اسلامی هر دو بطور ناگهانی با نیروهای سازمان یافته داخلی جنگ

طلب روبه رو گردیده و هر دو از هم بپاشند و دچار شکست شوند. در نتیجه، دولت و ملت مسلمان دچار زیانهای فراوان جانی و مالی بشوند.

بسیار روشن است که به انجام رسانیدن این وظیفه مهم موقوف بر آنست که از تلاشها، تحرّکات و جلسات پنهانی آنان که بصورت مشکوک و در جلد «ستون پنجم» عمل می کنند اطلاعات درستی در دست بوده و بگونه صحیح مورد مراقبت و کنترل قرار گیرند، و این کار جز توسط گزارشگران مخفی (- عیون) که بر امور و مسائل مسلط و آگاه باشند، امکان پذیر نیست.

بر جواز این مطلب (مشروعیّت کنترل دستجات معاند و جنگ طلب داخلی)، دلایل چندی دلالت دارد که برخی از آنها را ما قبلا یادآور شده ایم. مانند ادلّه عمومی که قبلا بحث کرده ایم از قبیل وجوب حفظ نظام و تنقیح مناط که از روایات گذشته بدست می آید. علاوه بر همه اینها دسته ای از روایات مربوط به این مسأله نیز وجود دارد که در واقع ادلّهٔ خاص این موضوع محسوب می شوند و در اینجا آنها را درج

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۲

می کنیم: «۱۰۷» ۱

۱- خداوند درباره «منافقین» [که همان دشمنان معاند داخلی اسلام هستند] به پیامبر گرامی اسلام دستور داده است که از آنان «حذر» کند:

---

(۱۰۷). در مقام توضیح بیشتر مسأله باید گفت: در داخل کشور و سرزمین اسلام، کسانی که ممکن است به نحوی با آن مخالفت کنند، دو دسته هستند. باید به حرفهای دسته اوّل توجه شود و با آنان برخورد دشمنانه نگردد.

اما لازم است که از توطئه ها و فعّالیّتهای دسته دوم مراقبت به عمل آید:

دسته اوّل: اینها کسانی هستند که با

اساس نظام مسلمین و قوانین و مقرّرات شریعت نبوی مخالف نیستند، بلکه اساس و اصل نظام را قبول دارند، لکن در رابطه با برخی مسائل فرعی و یا حرکات و اشتباهات مسئولین امور و غیره، اشکال و حرف دارند و در این چارچوب به بیان اشکالات، اعتراضات و دیدگاههای خود می پردازند. اینان در واقع مخالف نظام محسوب نمی شوند، بلکه از منتقدین هستند، لذا باید به حرفشان توجه شود، و میدان کار و فرصت و امکان اظهار نظر و بیان عقیده در صحنۀ اجتماع مسلمین داشته باشند، تا بتوانند اشکالات و اعتراضات خود را آشکار نمایند، و این از مصادیق «تضارب آراء» است که به حال نظام و کشور اسلامی مفید است.

در حکومت علی (ع) هم فقط خود آن حضرت معصوم و مصون از خطا بوده است، اما کارگزاران و مأمورین حکومتی آن حضرت معصوم نبوده اند، و لذا اشتباهات و لغزشهایی هم داشته اند، و این اشتباهات در جامعۀ آن روز بیان می گشته و به امیر المؤمنین (ع) نیز گزارش می شده است؛ آن حضرت نیز به این موارد ترتیب اثر می داده است. ببهانه های موهوم نباید جلو این قبیل آزادی های لازم و مشروع، که عقل و عرف دنیای امروز نیز آن را می پسندد، گرفته شود. چون در آن صورت از عده ای مسلمان تضییع حقّ خواهد شد.

اصل «کلّکم راع و کلّکم مسئول عن رعیّته» باید مدّ نظر ما باشد، و آن را در جامعه عملی کنیم.

دسته دوّم: گروه دیگر از مخالفین در داخل کشور اسلام کسانی هستند که با عناد و نفاق قصد براندازی و محاربه دارند، آنها اشکال و اعتراض منطقی نسبت به حکومت ندارند، بلکه آن را

از پایه و اساس نپـذیرفته انـد. روی همین اصل فعّالیّتهای مشـکوک و مخفی دارنـد، تا بتواننـد حکومت مسـلمین را برانداخته و نظـام را ساقـط و یـا مختـلّ کننـد. اینـان مخالف واقعی بشـمار می آینـد. و لازم است حرکات، برنامه ها و فعّالیّتهای شان مورد مراقبت و کنترل حکومت اسلام قرار بگیرد.

البته اینان طیف گسترده ای مانند مخالفین، منافقین، سازمانها و احزاب سرّی، و نیز جواسیس را که بصورت ستون پنجم برای بیگانگان کار می کنند، در بر می گیرد.

ضرورت مراقبت و کنترل امنیّتی این قبیل افراد و جریانها، ناشـی از این سـتکه نظام مسـلمین و اسـلام بایـد حفظ شود، و بدیهی است که آنـان در صـدد برانـدازی آن هسـتند. حفـظ نظـام متوقّـف بر دفـع حرکـات این نوع دشـمنان داخلی و از هم پاشـیدن جماعت و تشکیلات آنهاست. در غیر این صورت حکومت اسلام بناگاه با یک نیروی دشمن و تخریبگر مواجه خواهد شد که ممکن است آن را ساقط کرده و جامعه مسلمان را دچار خسارات و زیانهای جانی و مالی فراوان بگردانند.

بـدیهی است لازمـهٔ دفع این شرّ و خطر احتمـالی، تهیـهٔ مقـدّمات آن می باشـد، مسـأله اطلاعات و مراقبت و مواظبت بر اعمال پنهانی آنان نیز در رأس این مقدّمات لازم قرار دارد. خلاصهٔ کلام اینکه تجسس و مراقبت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۳

هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّی یُؤْفَکُونَ. «۱۰۸» ۱

ای پیامبر! آنان [منافقین] دشـمنان تو هسـتند، پس از آنان «حذر» کن، خدا آنان را بکشد چقدر اهل مکرند و از حق سرباز می زنند!

[ادیب و لغت شناس معروف واژه های قرآن] راغب اصفهانی گفته است:

«حذر یعنی دوری کردن از امری که خطرناک است.» «۱۰۹» ۱

- بر اعمال و برنامه ها

و فعّالیّتهای این قبیل دستجات و دشمنان داخلی که برنامه براندازی و اقدام مسلحانه دارند، از نظر شرع جایز و بلکه واجب است. و برای اثبات جواز و وجوب آن دو نوع دلیل شرعی و عقلی وجود دارد. نوع اول، دلیل کلّی و قاعده ای است.

نوع دوّم دلیل قرآنی و روائی خاصّ این موضوع می باشد. نوع دوم آن در متن به تفصیل توضیح داده شده است. در اینجا دلیلهای نوع اوّل را توضیح می دهیم:

از ادلّهٔ عمومی و قاعده ای که بر وجوب اعمال مراقبت و تجسّس در مورد منافقین و دشمنان جنگ طلب داخلی دلالت دارند، مسأله وجوب مقدمهٔ واجب، و تنقیح مناط و اولویّت را می توان ذکر کرد:

۱- «وجوب مقدمهٔ واجب»:

چنانکه پیشتر ثابت شد حفظ حکومت اسلامی، و موجودیّت و کیان مسلمین واجب می باشد، طبعا طبق مقتضای قاعدهٔ اصولی «مقدمهٔ هر واجبی نیز واجب است»، مقدمات آن نیز از هر نوع و سنخ که باشد واجب خواهد بود. بدیهی است که شناسایی و مواظبت و مراقبت و کنترل اشخاص و دستجات سرّی مخالف و معاند نظام اسلامی که برنامهٔ براندازی نظام را دارند، از مقدمات واضح «حفظ نظام» می باشد. لذا مراقبت و تجسّس بر اعمال آنان و جمع آوری اطلاعات و اخبار در موردشان جایز است.

۲- «تنقیح مناط»:

منظور از «تنقیح مناط» و قاعدهٔ «اولویّت» اینست: وقتی ثابت شد که تجسّس در مورد دشمنان خارجی اسلام واجب است، پس تجسس دربارهٔ دشمنان داخلی که برنامه براندازی آن را دارند به طریق اولی باید واجب باشد. در قسمتهای پیشین این بحث، با توجه به روایات و اخبار تاریخی فراوانی که ذکر شد، وجوب تجسس از اعمال و رفتار، تجهیزات

و تصـمیمات دولتهـای بیگـانه و دشـمنان خارجی اسـلام ثابت شـد، و ثبوت آن نیز متّکی بر «تواتر اجمالی» بود، و جای تردید ندارد.

بنابراین دشـمنان محارب داخلی و منافقین که در درون جامعهٔ مسـلمین جای گرفته باشـند، و جامعه و نظام مسلمین را از درون تهدید کنند، سـتون پنجم و تکیه گاه داخلی همان دشمنان خارجی هستند، و خطرشان برای اسلام و مسلمین بیشتر از بیگانگان است، لـذا تجسّـِس و مراقبت اینان نیز باید به طریق اولی جایز باشد. این همان چیزی است که در اصـطلاح فقهی «تنقیح مناط» نامیده می شود.

این توضیحات با استفاده از بیانات حضرت استاد دام ظله العالی در جلسه درس فقه بگونه آزاد نگارش یافت. (مقرّر)

(۱۰۸). سوره المنافقون/ ۵.

(۱۰۹). مفردات راغب/ ۱۰۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۴

خداونـد متعـال دوری جسـتن از منـافقین را در این آیه شـریفه واجب فرمـوده است. ذکر واژهٔ «حـذر- دوری جسـتن و احـتراز کردن» در اینجا بگونه مطلق و عدم تعیین مصداق دلالت بر این دارد که همه تلاشها و تجمّعات آنان کنترل شود.

بلکه این از آشکارترین مصادیق واژه حذر است.

مسـلمانان در عصـر پیامبر (ص) به برکت آگاهی ها و رشـد سیاسـی که از آن حضـرت آموخته بودنـد، به جز شـمار اندکی از آنـان، همگی شـان گزارشـگران مخفی رسـول خـدا (ص) نیز بودنـد که از فعّالیّتهـا و تصـمیمات منـافقین کسب خـبر نموده و گزارش می دادنـد. درست همـانگونه که در جنگهـا این کـار را با دشـمنان خارجی انجام می دادنـد. آنان این کار را همچون یک وظیفه شـرعی برای خود تلقی می کردند. [چنان که داسـتان زید بن ارقم و عبد اللّه ابیّ معروف است]. زید بن ارقم وقتی از عبد اللّه

ابن ابیّ این جمله را شنید که می گفت: «اگر به مدینه بازگردیم، عزیزان ذلیلان را بیرون خواهند کرد.» و مراد او از «عزیزان» خود او و از «ذلیلان» رسول خدا (ص) بود، زید بن ارقم به عبد اللّه بن ابی اعتراض نموده و شنیده خود را نیز به پیامبر اسلام (ص) گزارش می دهد. پیامبر (ص) به او می گوید:

«ای جوان! گوشهایت خوب شنیده، قلبت نیک دریافته است و تو بدرستی سخن می گویی. دربارۀ آنچه که گزارش دادی هم اکنون آیه ای نازل گردیده است.» «۱۱۰» ۱

---

(۱۱۰). مجمع البیان ج ۵/ ۲۹۴، (جزء ۱۰) در ذیل تفسیر سوره منافقون.

راجع به شخصیّت زید بن ارقم و داستان او با «عبد اللّه ابن أبیّ» در اینجا نیاز به توضیح بیشتری هست که هم اکنون ملاحظه می فرمایید:

داستان از این قرار است که بعد از پایان یافتن جنگ بنی المصطلق و پیروزی مسلمین در آن جنگ، مسلمانها بر سر آبگاهی به نام «مریسیع» اتراق کرده بودند، اتفاقا میان شخصی از اهل مدینه (انصار) به نام «سنان بن وبر جهنی» با شخص دیگری به نام «جهجاه بن مسعود غفاری» که بستگی پیمانی با عمر بن خطّاب داشت، درگیریی پیش آمد و به زد و خورد منجر گردید. سنان اهل مدینه را به یاری طلبید، جهجاه نیز قریش و مهاجرین را. چیزی نمانده بود که یک جنگ تمام عیار میان مهاجرین و انصار اتفاق بیافتد که با گذشت «سنان» از حق خود، غائله پایان یافت. بزرگ منافقین به نام «عبد اللّه بن ابیّ» که اتّفاقا در آن غزوه

۲- وقتی که «خرّیت بن راشد ناجی» و یاران

و هم فکران او پس از واقعه صفّین [و پیش آمدن قضیّه حکمیّت و پیدایش خوارج با انشعاب سپاهیان امیر المؤمنین (ع)] فراری شده و در شهرها پراکنده شدند، علی (ع) نامه ای به شرح زیر به نمایندگان و کارگزاران خود در نقاط مختلف نوشت [که از آن برمی آید این قبیل سازمانهای محارب باید مورد تجسّس امام مسلمین قرار بگیرند]:

«بسم اللّه الرحمن الرحیم. از بندهٔ خدا علی امیر المؤمنین به کلیه کسانی از کارگزاران حکومتی که آن را بخوانند. اما بعد، بدانید مردانی که با ما بیعت کرده بودند، بیعت خود را شکسته و بر ما شورش و خروج کردند. آنان از دست ما فرار کردند و گمان من اینست که به سوی بصره رفته باشند. بنابراین، از مردمان شهر و حوزه حکومتی خودتان دربارهٔ آنان پرس وجو و کسب اخبار کنید. و در هر ناحیه ای از شهرهایتان بر امر آنان جاسوسانی بگمارید، آنگاه

- شرکت کرده بود، زمینه را مناسب دید تا آتش افروزی کرده و هنگامی که به مدینه برگشت، با تحریک قبیله خود و اهل مدینه «جنگ انصار و مهاجرین» را راه بیندازد تا از این طریق بتواند مهاجرین مسلمان و شخص رسول خدا را از مدینه بیرون کند. این بود که او بر سر چاه مریسیع با اهل قبیله خود خلوت نموده و پس از سخنان مفصل در تشدید اختلاف میان مهاجرین و انصار، گفت: «وقتی که به مدینه برگشتیم، عزیزترین ها، خوارترینها را از شهر بیرون خواهند راند!»

«زید بن ارقم» که از اهل قبیله او و در آنجا حاضر بود، هنوز «نوجوان» به شمار می آمد، لکن به رسول خدا (ص) سخت وفادار بود، لذا

ناراحت شده و به «ابن أبیّ» اعتراض و پرخاش نمود و سخنان او را نیز به رسول خدا (ص) گزارش کرد. عبد اللّه بن أبیّ منکر شد، بزرگان انصار نیز از او حمایت کرده و گفتند زید بن ارقم هنوز نوجوان است شاید درست متوجه حرفهای ابن أبیّ نشده است. تا اینکه آیاتی از سوره مبارکه «منافقون» بر پیامبر نازل گشته و او را از ناپاکی درونی منافقان و بزرگ آنان «عبد اللّه بن أبیّ» خبر داد. و بدین وسیله صدق سخن زید بن ارقم ثابت شد.

درباره شخصیّت خود زید بن ارقم و سرانجام کار او نیز اخبار تاریخی مختلفی رسیده است که رجالی بزرگ مرحوم «مامقانی» آنها را در کتاب خود گردآوری و بررسی نموده است (ر. ك: تنقیح المقال فی علم الرّجال ج ۱ / ۴۶۱ چاپ سنگی.) دانشمندان رجالی شیعه نوعا او را توثیق نموده و از اصحاب حضرت امیر المؤمنین (ع)، امام حسن و امام حسین (ع) شمرده اند. حدیث شریف غدیر به دوازده طریق و سند جداگانه از زید بن ارقم روایت شده است. با این حال در برخی از روایات آمده است با اینکه او از اصحاب غدیر بود و حدیث «من کنت مولاه فهذا علیّ مولاه و ...» را در روز غدیر خم از پیامبر شنیده بود، در موقع و زمان مناسب آن، آن را کتمان نموده و در میان مردم شهادت نداد، و لذا خداوند چشم او را نابینا گردانید و بعدها او از این کار خود اظهار پشیمانی می کرد و حدیث غدیر را نقل می نمود و استغفار می کرد. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۶

اخبار بدست آمده

دربارهٔ آنان را برای من بنویسید.» «۱۱۱» ۱

[اینها مجموع روایاتی است که در زمینه ضرورت تجسّس و کسب اطلاعات از دشمنان خارجی و داخلی اسلام، ما بدانها دسترسی پیدا کردیم و] چه بسا که محققان به موارد دیگری از این قبیل روایات آگاهی پیدا کنند. «۱۱۲» ۱

بدیهی است این نوع تجسّس و مراقبت [درباره منافقان و دشمنان جنگ طلب داخلی که در این فصل سوم گفتیم] همچون شعبه ای از قسم دوم یعنی «تحت نظر گرفتن تحرّکات نظامی دشمنان» است [که در فصل دوم این مبحث گفتیم.]

بنابراین تمام دلایلی که در آنجا اقامه کردیم در این قسمت نیز قابل استفاده و استدلال است. لکن از این جهت این بحث را بگونه جداگانه آوردیم تا اهمّیّت

---

(۱۱۱). بسم اللّه الرحمن الرحیم. من عبد اللّه علی امیر المؤمنین إلی من قرأ کتابی هذا من العمال، اما بعد، فانّ رجالا لنا عندهم بیعه خرجوا هرّابا، فنظنّهم وجّهوا نحو بلاد البصره، فاسأل عنهم اهل بلادک و اجعل علیهم العیون فی کل ناحیه من أرضک، ثم اکتب إلیّ بما ینتهی، إلیک عنهم، و السلام.» الغارات ج ۱/ ۳۳۷، تاریخ طبری ج ۶/ ۳۴۲۲، چاپ لیدن (۱۶ جلدی).

«خرّیت بن راشد ناجی» از قبیله «بنی ناجیه» نخست از یاران امیر المؤمنین (ع) بود و در جنگ صفّین در رکاب آن حضرت شرکت داشت، لکن پس از قضیه حکمیّت دچار انحراف و کج اندیشی گشته و جزء خوارج بر آن حضرت یاغی شد. او سردسته گروهی از خوارج گردید که پنهانی در سرزمینهای اسلامی بویژه شهرهای عراق پراکنده شده و مشغول فعّالیّت گردیدند. نامه حضرت، در واقع «بخشنامه ای» است درباره امر آنان به

مأمورین و کارگزاران حکومتی. (مقرّر).

(۱۱۲). نمونه دیگری از این قبیل روایات را ابن قتیبه دینوری (متوفای ۲۷۶ ه.) در «کتاب الحرب» خود (بخشی از کتاب عیون الاخبار اوست که مستقلا چاپ شده) نقل کرده است که ما اینک ترجمه آن را در اینجا درج می کنیم:

ابن اسحاق گفته است: وقتی رسول خدا (ص) به قصد جنگ بدر از مدینه بیرون آمده بودند در آن اطراف به گشت زنی پرداختند، تا آنکه در آن میان به پیرمردی از عرب برخوردند. آن حضرت [بدون آنکه خود را معرّفی کند] از پیرمرد پرسید: از اخبار محمد و قریش چه می دانی؟ پیرمرد گفت: تا خودتان را معرّفی نکنید، چیزی نمی گویم. حضرت رسول (ص) فرمود: «آنگاه که تو خبر دادی ما نیز خبر می دهیم.» پیرمرد گفت: به من خبر رسیده است که قریش [به قصد جنگ] از مکه فلان وقت بیرون آمده اند، اگر آن خبر درست باشد اکنون باید آنها در فلان محلّ باشند (نام آن محل را برد). و همچنین به من خبر رسیده است که محمد نیز فلان وقت از مدینه بیرون آمده است که اگر این خبر راست باشد او نیز باید اکنون به همین نزدیکی ها رسیده باشد.

سپس پرسید: شما کی هستید؟ رسول خدا (ص) فرمود: «نحن من الماء» یعنی ما از آب هستیم! و بلافاصله از آن مرد دور شد. آن مرد مرتّب این جمله را تکرار می کرد و با خود می گفت: یعنی از کدام آب؟! کتاب الحرب/ ۹۱- ۹۰، چاپ دار الفکر- مکتبه الحیاه بیروت ۱۹۵۵. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۷

آن را نشان داده باشیم و معلوم گردانیم همانگونه که تجسّس درباره تلاشهای نظامی

دشـمنان خـارجی پراهمیّت است، مراقبت و تجسّـس دربـاره تلاشـهای مخفی منافقین و دشـمنان داخلی جنگ طلب اسـلام نیز اهمّیّت دارد.

۳- روایتی نیز در کتاب النکاح وسائل الشیعه موجود است که شایـد بتوان از آن نیز در این مقام اسـتفاده کرد. طبق آن روایت زراره از امام محمد باقر (ع) نقل کرده است که آن حضرت فرمود:

«مردی از دوسـتان علی بن الحسـین (ع) بر او وارد شده و گفت: این همسر شیبانی شما از خوارج می باشد [و مخفی کاری می کنـد زیرا که او] علی (ع) را ناسـزا می گوید. اگر حرف مرا باور ندارید و دوست داری خودت از او بشـنوی، من مقدّماتش را آماده کنم تا شما بتوانید خودتان مستقیما از او بشنوید؟

حضرت فرمود: بلی، می خواهم خودم مستقیما بشنوم. آن شخص گفت: پس در آن ساعت مقرّر که هر روز از منزل خارج می شوید، خارج نشوید و در گوشه ای از منزل پنهان شوید، تا من او را به سخن گفتن وادار کنم و شما بشنوید.

فردا که شد آن حضـرت همین کار را انجام داد و در گوشهٔ مناسبی از منزل پنهان شد بطوری که حرف آنها را بشنود. آن مرد آمد و زن شیبانی حضرت را به سخن گفتن سرگرم کرد، آن زن در ضمن سخنان خود، حرفهایی زد که خارجی بودن او برای امام زین العابـدین (ع) آشـکار گردیـد. آنگاه او را طلاق داده و رهایش کرد، درحالی که همیشه موجب اعجاب امام و بسـیار مورد علاقهٔ آن حضرت بود.» «۱۱۳» ۱

---

(۱۱۳). عن زراره عن أبی جعفر صادق (ع) قال:

«دخل رجل علی علیّ بن الحسین (ع) فقال: إن امرأتک الشیبانیه خارجیّه تشتم علیّا، فان سرّک

أن أسـمعک ذالک منها أسـمعتک؟ قال: نعم، قال: فاذا کان حين تريد أن تخرج کما کنت تخرج، فعد فأکمن فی جانب الدّار، قال: فلمّا کان من الغد، کمن فی جانب الدّار و جاء الرّجل فکلّمها فتبيّن منها ذالک، فخلّی سبيلها و کانت تعجبه.»

وسائل الشيعه (کتاب النکاح) ج ۱۴/ ۴۲۵، باب ۱۰، از ابواب ما يحرم بالکفر، حديث ۷.

مبانى فقهى حکومت اسلامى، ج ۴، ص: ۳۵۸

ممکن است کسـی اشـکال کنـد و بگويـد تفتيش عقايـد که در اسـلام جـايز نيست و عقيـده آزاد است، پس چگونه امـام زين العابدين (ع) آن زن را بخاطر داشتن يک عقيدهٔ خاصّ مورد بازکاوى و تجسّس قرار داد و پس بهمين دليل نيز طلاقش داده و از خانه خود بيرونش کرده است؟

جوابش اينست که مطالعهٔ تاريـخ آن زمان به ما نشان مى دهـد خارجى گرى صـرفا يک انـديشه و عقيـده مذهبى نبوده است، بلکه يـک تشـکيلات محکم سياسـى- نظامى [و تروريستى] بوده که بطور معمول فعّاليّت مخفى داشـته است، و خطرات بسـيار داشـته انـد [چنانکه امير المؤمنين (ع) و بسـيارى ديگر را آنان ترور کردنـد. لـذا نفوذ يک زن از خوارج در انـدرون خانه رهبر شيعيـان حضـرت على بن الحسـين (ع) مى توانـد در آن شـرايط خطرنـاک باشـد]، احتمالا آن زن نيز از نفوذيهاى خوارج بوده باشد. [بنابراين هرگز آن زمان خارجى بودن صـرف يک انديشه و عقيده نبوده است، بلکه مسأله تروريسم و مسائل تشـکيلاتى خطرنـاک ديگر پشت سـر آن قرار داشـته است، و حضـرت نيز به سـخن آن مرد اعتنـا نکرد، و براى حصول اطمينان شـخصا به تجسّس و تحقيق پرداخت. روى اين اصل هر جا مسأله نفاق و تروريسم داخلى در کار

باشد، مراقبت و تجسّس دربارهٔ آنان جایز است، چنانکه حضرت زین العابدین (ع) کرد.]

مقصود از واژهٔ «مریب» نیز که از امیر المؤمنین (ع) در نامه های خود به برخی از کارگزارانش دستور داده است بر آنان [مریبها] سخت گیری شود، شاید همین افراد منافق و یا مشکوک و متّهم به نفاق باشند. بدیهی است که یکی از اسباب سخت گیری، همانا کنترل تحرّکات و مراقبت بر کارهای آنان است. روی این مبنا، روایات ذیل نیز بر چنین حکمی دلالت دارند:

۴- حضرت امیر المؤمنین (ع) در نامهٔ خود به حذیفه بن یمان که فرماندار شهر مدائن بود، چنین نوشته است:

«ای مردم مدائن! حذیفه بن یمان را والی شهر و مسئول ادارهٔ امور شما قرار دادم، او از جمله کسانی است که هدایتش مورد خرسندی من است، و امید

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۵۹

نیکی و صلاح او را دارم، او را امر کردم که به خوبان شما احسان کند و به مریبهای [مشکوکین] شما سخت بگیرد، و در مجموع با همهٔ شما با رفق و مدارا رفتار کند. «۱۱۴» ۱

۵- و نیز وقتی که آن حضرت «قیس بن سعد بن عباده» را والی مصر قرار داد، به مردم مصر نوشت:

«قیس بن سعد انصاری را به سوی شما فرستادم و او را امیر و والی شما قرار دادم، پس شما نیز او را یاری نمایید، به او دستور داده ام با خوبان و نیکان شما نیکی و احسان کند، و به مریبان [بدان و مشکوکین] شما سخت گیری نماید، و در مجموع با خاص و عام با مدارا رفتار کند. من شیوه و روش او را می پسندم و امید

صلاح و نیکی او را دارم.» «۱۱۵» ۱

۶- در «غرر و درآمدی» نیز نقل شده است که حضرت فرمود:

«با مردم بر اساس دین و سنّت رفتار کن، باید خوبان آنها از ناحیهٔ تو احساس امنیّت نمایند، و مریبان شان از جانب تو ترس داشته باشند. مرزهای آنان را نیز حراست و حفاظت کن.» «۱۱۶» ۱

۷- باز در این باره در نهج البلاغه آمده است:

«من بواسطه پیشوازکنندگان حق فراریان از آن را می کوبم، و بواسطه حرف شنوهای فرمانبردار، متمرّدین مریب را برای همیشه سرکوب

---

(۱۱۴). «و قد ولّیت أمورکم حذیفه بن الیمان، و هو ممن أرضی بهواه، و أرجو صلاحه، و قد أمرته بالاحسان إلی محسنکم، و الشّده علی مریبکم، و الرّفق بجمیعکم.»

نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه ج ۴/ ۲۴. (به نقل از کتاب الغارات.)

(۱۱۵). و قد بعثت لکم قیس بن سعد الانصاری امیرا، فوازروه و اعینوه علی الحق، و قد أمرته بالاحسان إلی محسنکم و الشّده إلی (علی) مریبکم، و الرفق بعوامّکم و خواصّکم، و هو ممن أرضی هدیه و أرجو صلاحه و نصحه.»

نهج السعاده ج ۴/ ۲۸ (نقلا از الغارات).

(۱۱۶). عن امیر المؤمنین (ع): «أقم النّاس علی سنّتهم و دینهم، و لیأمتک برئهم و لیخفک مریبهم، و تعاهد ثغورهم و اطرافهم.»

غرر و درآمدی ج ۲/ ۲۱۵، حدیث شماره ۲۴۱۹ چاپ شماره گذاری شده دانشگاه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۰

می کنم.» «۱۱۷» ۱

ابن اثیر در کتاب «النّهایه» دربارهٔ واژه «مریب» می نویسد:

«در احادیث فراوانی از «ریب» به معنای «شکّ» سخن رفته است. و برخی نیز گفته اند «ریب» به معنای شک به همراه متهم بودن است. چنانکه از این ریشه لغوی است که می گویند: «رابنی

الشّی ء و أرابنی» یعنی مرا به شک انداخت.» «۱۱۸» ۱

---

(۱۱۷). قال علی (ع): و لکنّی أضرب بالمقبل إلی الحقّ المدبر عنه، و بالسّامع المطیع العاصی المریب أبدا.»

نهج البلاغه فیض/ ۵۹، عبده ج ۱/ ۳۷، (خطبه ۶).

(۱۱۸). النّهایه ج ۲/ ۲۸۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۱

فصل چهارم پیرامون ضرورت کسب اخبار و اطّلاعات دربارهٔ نیازمندیها و شکایات مردم و نارساییها و نابسامانیهای امور جامعه:

اشاره

بایـد دانست که در نزد ما شیعه امامیه تأسیس حکومت و ایجاد دولت به منظور کسب قدرت و تسلّط یافتن بر بندگان خدا و برقرار ساختن مدیریّت استبدادی در شئون زندگی مردم نیست، و حاکم جامعه اسلامی نمی تواند در جامعه بگونهٔ دلبخواهی عمل کند. بلکه منظور از تأسیس حکومت در اسلام اینست که امور امّت بر پایه موازین تسلط و عدل پایه ریزی شده و کارها بر وفق ملاکهای شریعت مقدس و رعایت مصالح عموم مردم اداره شود، و نیازهای آنان برآورده شود. چرا که ضامن پایداری دولت و پشتوانه دفاعی و اجرائی او جز ملّت چیز دیگری نیست. بنابراین چاره ای جز این نیست که از طریق عوامل و واسطه های انتخابی و یا انتصابی رابطه کامل و تامّی میان دولت و ملّت برقرار شود تا بتواند توقعات متقابل دولت و ملّت و نیازمندیهای آنان را به یکدیگر منتقل کند.

در سده های نخستین اسلامی این واسطه ها و رابطها را اصطلاحا «نقباء» و «عرفا» می نامیدند [که جمع نقیب و عریف هستند. همچنین در داخل حکومتهای اسلامی سازمان خاصّی به نام دیوان برید مسئول گردآوری اخبار و اطلاعات از نقاط مختلف کشور برای زمامدار مسلمین بود که بسیار اهمیت داشت.] هر چند در برخی از روایات اخباری در نکوهش سمت «عرافت» و عریفان نقل شده است، لکن باید توجه کنیم که اینها

مطلق نیستند، اینها همانند اخباری هستند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۲

که در نکوهش امارت و حکومت وارد شده است [که منظور نکوهش سلاطین و امرای جور است و نه اصل امارت و حکومت] در این قبیل روایات نیز منظور نکوهش کسانی است که از جانب حکومتهای جور و زمامدار ناحق برای شناسایی افراد مؤمن و صالح استخدام می شده اند، و این حقیقتی است که از مطالعه و بررسی اخبار و روایات گوناگون بدست می آید. وگرنه شخص رسول خدا (ص) و امیر المؤمنین (ع) در حکومت و مشی سیاسی خویش این گونه بوده اند که در مقام اداره امور امت از روش «نقابت» و «عرافت» استفاده می کرده اند. و این موضوع از اخبار و روایاتی که هم اکنون نقل خواهیم کرد آشکار می شود. [این اخبار، در واقع هم سابقه تاریخی عرافت و نقابت در اسلام و هم مشروعیّت آن را می رسانند]:

*** [سابقه تاریخی و مشروعیّت نقابت و عرافت در اسلام:]**

۱- در سیرهٔ ابن هشام روایت شد: «پیامبر اسلام در «عقبه دوّم» «۱۱۹» ۱، وقتی دسته ای از مردم مدینه با آن حضرت بیعت کردند، خطاب به آنان فرمود:

«از میان خودتان دوازده نفر را به عنوان نقیب برگزیده و به من معرّفی کنید، تا آنان هرکدام شان ناظر وضعیّت قبیله و قوم خود باشند. آنان نیز از میان خود دوازده نفر را به عنوان نقیب برگزیدند؛ نه نفر از میان خزرجیان و سه نفر از میان اوسیان، و ...، آنگاه رسول خدا (ص) خطاب به نقباء منتخب فرمود:

شماها بر آنچه که قومتان هستند کفیل هستید، همانگونه که حواریّین برای

---

(۱۱۹). «عقبه» نام محلّی است که در میان شهر مکه و «منی» واقع شده و اکنون مسجدی بهمین

نـام در آنجـا وجود دارد. در سـال دوازدهم بعثت، رسول خـدا (ص) در آنجا با دوازده نفر از اهالی یثرب (مـدینه) پیمان بیعت بسـتند. در سال بعـد یعنی سال سـیزدهم بعثت نیز در همان محل (عقبه) هفتاد و سه تن از مسـلمانان یثرب (مدینه) بعد از انجام مراسم حج و بطور پنهانی در وسط شب با رسول خدا بیعت کرده و پیمان بسـتند که مانند زن و فرزندشان از پیامبر اسـلام دفاع کننـد. از این میـان هفتـاد و یک نفر مرد و دو نفرشان زن بودنـد. اولی را «پیمان عقبه اول» و دومی را نیز «پیمان عقبه دوّم» می نامند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۳

عیسی بن مریم (ع)، و من نیز کفیل قوم خودم یعنی همه مسلمانان هستم. آنها پاسخ دادند: بلی.» «۱۲۰» ۱

این روایت در بحار الأنوار با اندک تفاوتی از طریق علی بن ابراهیم اینگونه روایت شده است:

«... آنگـاه رسول خـدا (ص) فرمود: از میـان خودتـان دوازده نفر را به عنوان نقیب به من معرّفی کنیـد، تا کفیل شـما بر این امر [اسـلام آوردنتان] باشـند، همانگونه که حضـرت موسی (ع) از بنی اسرائیل دوازده نفر نقیب برگرفت. آنگاه آنان [مردم مدینه] گفتند: هر کسی را که می خواهی برگزین.» «۱۲۱» ۱

و در جای دیگر از همان مجلّد بحار الأنوار بنقل از «مناقب» اینگونه آمده است که پیامبر فرمود:

«دوازده نفر از میـان خودتـان به عنوان نقیب تعیین و به من معرّفی کنیـد. آنـان [اهـل مـدینه] نیز نقبا را برگزیدنـد. آنگاه پیامبر فرمود: من با شما پیمان بیعت می بندم همانگونه که عیسی بن مریم (ع) با حواریّون پیمان بیعت بست، که کفیل

باشند بر قوم خودشان در آنچه که هستند، و نیز دفاع کنید از من همانگونه که از زنان و فرزندان خودتان دفاع می کنید؛ اهل مدینه با این شرایط با آن حضرت بیعت کردند.» «۱۲۲» ۱

باید توجه داشته باشیم که در قرآن مجید داستان گزینش نقباء دوازده گانه بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی آمده است و نه حضرت عیسی بن مریم. [لذا احتمالا تصحیفی در روایت یاد شده صورت گرفته است.]

خداوند می فرماید:

«خداوند از بنی اسرائیل [برای موسی] پیمان گرفت، و از میان آنان دوازده

---

(۱۲۰). سیرۀ ابن هشام ج ۲/ ۸۵.

(۱۲۱). بحار الأنوار ج ۱۹/ ۱۳ (چاپ جدید): عن علی بن ابراهیم: فقال رسول اللّه (ص): «اخرجوا إلیّ منکم اثنی عشر نقیبا یکفّلون علیکم بذلک، کما أخذ موسی (ع) من بنی اسرائیل اثنی عشر نقیبا. فقالوا اختر من شئت.»

(۱۲۲). بحار الانوار ج ۱۹/ ۲۶، تاریخ نبیّنا، باب دخوله الشّعب و ...، حدیث ۱۵.

نقیب مبعوث کردیم.» «۱۲۳» ۱

۲- صاحب تراتیب الاداریه می گوید:

«در کتاب «الإصابه» در ضمن زندگینامۀ سعد بن زراره از طریق «حاکم» روایت کرده است، که زمانی که این شخص (سعد بن زراره) از دنیا رفت، بنی نجّار، نزد رسول خدا (ص) آمده و گفتند: یا رسول اللّه، نقیب ما مرده است، نقیبی برای ما تعیین بفرما.

پیامبر اسلام به آنان فرمود: من نقیب شما هستم. الخ و شبیه این روایت ضمن شرح حال این شخص (سعد بن زراره) در کتاب الاستبصار نیز آمده است.» «۱۲۴» ۱

معنی کلمه «نقیب» را بعد به تفصیل بازخواهیم گفت.

۳- در سنن ابی داود [در مبحثی که تحت عنوان «باب العرافه» باز کرده]،

با سند خود از «غالب القطّان»، از مردی، از پدرش، از جدش روایت کرده است که: آنان در اطراف یکی از آبشخورها زندگی می کردند، وقتی خبر ظهور اسلام به آنان رسید، رئیس قبیله و صاحب آبشخور، صد شتر به قوم خود داد تا اسلام بیاورند، آنها نیز مسلمان شدند، و شترها نیز در میان شان تقسیم شد. آن مرد سپس از کار خود پشیمان شد و خواست شترها را بازپس بگیرد. لذا پسر خود را نزد پیامبر اسلام (ص) فرستاد و به او سفارش نمود که بنزد پیامبر برو، و ...، و به او بگو:

پدر من پیرمردی کهنسال است، و او عریف آب است، پدرم از شما درخواست می کند که منصب عرافت این آب را بعد از او برای من تعیین بفرمایید.

پسرش بنزد پیامبر آمد و گفت: ...، پدرم پیر کهنسالی است و عریف آب است، و از شما می خواهد بعد از خودش مرا برای این منصب معیّن کنید؟

در پاسخ او پیامبر فرمود:

---

(۱۲۳). سورهٔ مائده/ ۱۲: وَ لَقَدْ أَخَذَ اللّهُ میثاقَ بَنی إسْرائیلَ وَ بَعَثْنا منْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقیباً.

(۱۲۴). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۵

إنّ العرافه حقّ، و لا بدّ للنّاس من العرفاء، و لکنّ العرفاء فی النّار «۱۲۵» ۱.

یعنی خود شغل عرافت حقّ است، و لکن عریفها جایگاهشان در آتش است.

توضیح: از این حدیث چنین استفاده می شود که عریف آب و آبشخور (منهل) بودن نیز یکی از مناصبی بوده که از طرف حکومت بافراد معیّنی واگذار می گردیده است. و نیز حدیث صراحت کامل دارد بر اینکه اصل مسأله عرافت در اسلام حق است. بنابراین قسمت پایانی حدیث یعنی جمله

«إنّ العرفاء فی النّار» حمل می شود بر اینکه اکثر «عریفان» معمولاً حق و عدالت را رعایت نمی کنند، و این حرفه، حرفه ای است که برای متصدّی آن احتمال لغزش و انحراف بسیار زیاد است.

۴- بخاری در صحیح خود (کتاب العتق) بسند خود از شخصی به نام «عروه» نقل کرده که عروه گفت: «مروان» و «مسور بن مخرمه» به من خبر دادند:

هنگامی که در غزوۀ هوازن مسلمانان غنائم و اسیرانی از هوازنی ها را بدست آوردند، هیئتی به نمایندگی قبیله هوازن نزد آن حضرت آمده، و درخواست نمودند که اسیران آنان را آزاد نمایند و اموال به غنیمت گرفته شده را پس بدهند.

رسول خدا (ص) جواب داد:

«من خودم تنها نیستم، این جمعیّتی که همراه من هستند و شما آنها را می بینید نیز حق دارند. و ... سپس پیامبر (ص) در میان مردم ایستاده و خدا را حمد و ثنا گفت، و سپس فرمود:

... درخواست هوازنی ها این ستکه اسرا و اموالشان مسترد شود، بنابراین هرکس از شما دوست دارد که این کار را با طیب نفس انجام دهد، مجاز می باشد که انجام بدهد.

مردم بطور دسته جمعی پاسخ دادند: این کار را با طیب نفس پذیرفتیم.

پیامبر (ص) فرمود: برای من معلوم نگردید که کدام یک از شماها باین کار

---

(۱۲۵). سنن أبی داود ج ۲/ ۱۱۹ (باب العرافه).

اذن داد، و کدام اذن نداد، پخش شوید و «عریفهای خودتان» را پیش من بفرستید تا با آنان در این باره حرف بزنم. مردم پخش شدند و عریفهای آنان نزد رسول خدا (ص) آمدند و گفتند که همه با طیب نفس باین کار اذن داده اند.» «۱۲۶»

[از این روایت معلوم می گردد که هر یک از قبایل مسلمان برای خودشان «عریفی» داشته اند که در امور مختلف واسطه میان آنها و امام مسلمین (پیامبر اسلام) بوده است.

احادیثی که تا اینجا دربارهٔ مشروعیّت عرافت و نقابت در اسلام نقل کردیم، مأخوذ از منابع برادران سنّت و جماعت بود. اکنون چند روایت هم در این باره از طریق راویان خاصّ احادیث اهل بیت عصمت و طهارت نقل می کنیم، که اینها نیز همانند آن قبلی ها دلالت بر سابقهٔ وجودی نقابت و عرافت در اسلام و مشروعیّت آن دارند.]

۵- شیخ کلینی ره بسند خود از «حبیب بن ابی ثابت» روایت کرده که او گفت:

«از مناطق همدان و حلوان، عسل و انجیر برای امیر المؤمنین علی (ع) رسید.

آن حضرت «عریفها» را دستور داد که یتیمان را جمع کرده و بنزد آن بزرگوار بیاورند. آن حضرت از آن عسل و انجیرها بآن بچه های یتیم می خورانید، و نیز با قدحی آن را میان همه آنان تقسیم فرمود. به آن حضرت گفته شد: یا امیر المؤمنین چه کار داری می کنی با اینها؟ امیر المؤمنین جواب داد: «امام» پدر یتیمان بشمار می آید، و من این کار را به حساب پدری و از جانب پدرانشان انجام می دهم.» «۱۲۷» ۱

۶- در وسائل از شیخ صدوق ره از امام صادق (ع) روایت کرده است که در ضمن «حدیث مناهی» فرمود:

---

(۱۲۶). صحیح بخاری ج ۲/ ۸۲ (کتاب العتقاء).

(۱۲۷). اصول کافی ج ۱/ ۴۰۶. (کتاب الحجّه، باب ما یجب من ...، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۷

«پیامبر اسلام فرموده است: هر کسی عریف قومی بشود او را در قیامت می آورند درحالی که دو

دست او به گردنش بسته شده است. [و بدین گونه شروع به حساب دادن دربارهٔ شغل خود بخداوند کند] پس اگر در آن شغل طبق اوامر خدا و دستورات دین عمل کرده باشد، آزاد می گردد، اما اگر در شغل عرافت خود ستم روا داشته باشد، بآتش در افکنده می شود و چه بد فرجامی است.» «۱۲۸» ۱

۷- باز صاحب وسائل الشیعه از شیخ صدوق در کتاب عقاب الأعمال، با سند ویژهٔ خود از پیامبر اسلام نقل کرده است که آن حضرت ضمن حدیثی فرموده است:

«هر کس عرافت قومی را بپذیرد و در آن منصب به خوبی انجام وظیفه نکند، در برابر هر روز آن به مدّت هزار سال در جهنم محبوس می شود. و نیز آنان به صحرای محشر آورده می شوند درحالی که دستهایشان به گردنشان بسته شده است. اگر در سمت عریفی طبق دستورات خداوند عمل کرده باشند، خداوند آنان را آزاد می سازد، اما اگر ستم روا داشته باشند، به مدّت هفتاد پائیز [یعنی هفتاد سال] در جهنم می مانند.» «۱۲۹» ۱

۸- باز صاحب وسائل الشّیعه با سند خود از «کشّی» بسند خود از «عقبه بن بشیر» از حضرت ابو جعفر (ع) نقل کرده که ضمن حدیثی [در پاسخ سؤالی] فرمود:

«... اما سخن تو مبنی بر اینکه عریف قبیله ات مرده، و می خواهند تو را به عنوان عریف قبیله برگزینند؛ [در این باره باید بدانی] اگر از بهشت بدت

---

(۱۲۸). وسائل الشیعه ج ۱۲/ ۱۳۶: ... قال رسول اللّه (ص): «من تولّی عرافه قوم أتی به یوم القیامه و یداه مغلولتان إلی عنقه، فأن قام فیهم بامر اللّه عز و جل أطلقه اللّه، و إن کان ظالما

هوی به فی نار جهنم، و بئس المصیر.»

(۱۲۹). عن النبی (ص) فی حدیث، قال:

«من تولّی عرافه قوم (و لم یحسن فیهم خ)، حبس علی شفیر جهنّم بکلّ یوم ألف سنه، و حشر و یده مغلوله إلی عنقه، فان کان قام فیهم بامر اللّه اطلقه اللّه؛ و إن کان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعین خریف.»

وسائل الشیعه ج ۱۲/ ۱۳۷، باب ۴۵ از ابواب ما یکتب به، حدیث ۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۸

می آید و آن را دشمن می داری، در این صورت عرافت آنان را بپذیر.

[چون ماهیّت شغل عرافت جز این نیست] که حاکم و سلطان ظالم و جائری، مرد مسلمانی را دستگیر کند و خونش را بریزد، و تو نیز به عنوان عریف در خون او شریک باشی، درحالی که شاید از دنیای آنان [حکام و سلاطین] نیز چیزی بتو نرسد.» «۱۳۰» ۱

چنانکه ملاحظه فرمودید این حدیث دلالت دارد به همان مطلبی که ما قبلا دربارهٔ علّت نکوهش عرافت در برخی از روایات، گفتیم. و آن اینکه دلیل این نکوهش این بوده است که در گذشته اغلب کسانی که این شغل را می پذیرفته اند، در خدمت سلاطین و فرمانروایان جور و ستم بوده اند، و از طریق تصدّی این منصب مرتکب گناه و معصیت می گردیده اند. چون آنان مردان و زنان مؤمن و پاکباخته را که حکومتهای جائر نمی شناختند، بدستگاه هیئت حاکمه معرّفی می کردند؛ در نتیجه حکومتها نیز خون آنان را می ریختند. لذا، شأن این قبیل روایات که در نکوهش شغل عرافت وارد شده، درست بگونه ای است که روایات نکوهش کنندهٔ حکومت و امارت دارند. اگر این احادیث معنائی جز این داشته باشند، لازمه اش این

ستکه جامعه مسلمین همیشه بدون حاکم و مدیر و بدون عریف بماند. درحالی که پذیرفتن مقام حکومت و عرافت در صورتی که کسی برای پذیرفتن آنها نباشد، بر انسان واجب می گردد، و این مطلبی است بسیار روشن.

۹- در دعائم الاسلام از امیر المؤمنین علی (ع) نقل شده است که فرمود:

«هر جامعه ای ناگزیر از داشتن زمامدار، عریف، حسابرس و قاضی است.

بنابراین، باید حقوق و مقدّری آنان تعیین شود.» «۱۳۱» ۱

---

(۱۳۰) .... عن ابی جعفر (ع) فی حدیث قال: «... و اما قولک ان قومی کان لهم عریف فهلک فارادوا أن یعرفونی علیهم، فأن کنت تکره الجنّه و تبغضها فتعرف علیهم، یأخذ سلطان جائر بامرئ مسلم فیفسک دمه فتشرک فی دمه، و لعلك لا تنال من دنیاهم شیئا.»

وسائل الشیعه ج ۱۱/ ۲۸۰، باب ۵۰ از ابواب جهاد نفس، حدیث ۱۰.

(۱۳۱). عن علی (ع) أنه قال: «لا- بد من اماره و رزق للامیر. و لا- بد من عرافه و رزق للعریف، و لا- بد من حاسب و رزق للحاسب، و لا بد من قاض و رزق للقاضی.» دعائم الاسلام ج ۲/ ۴۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۶۹

نه تنها جامعه انسانی در این دنیا نیازمند «عریف» است، بلکه طبق برخی روایات در جهان آخرت نیز به وجود عریف نیاز هست [و دو روایتی که هم اکنون نقل می کنیم در این زمینه هستند.]:

۱۰- در روایت سکونی از امام صادق (ع) آمده که حضرت پیامبر (ص) فرمود:

«حاملین و حافظین قرآن عریفهای اهل بهشت خواهند شد.» «۱۳۲» ۱

۱۱- در سنن دارمی از «عطاء بن یسار» نقل شده که پیامبر فرمود:

«حمله و حافظین قرآن عریفهای اهل بهشت خواهند بود.» «۱۳۳»

۱۲- در مسند احمد بن حنبل از ابو هریره نقل شده که پیامبر (ص) فرمود:

«وای بر امرا، وای بر عریفها، وای بر امناء [یعنی وکیلها و کفیلها]. در روز قیامت دسته ای هستند که آرزو می کنند ای کاش با موهایشان از میان زمین و آسمان آویزان و معلق می شدند، اما چیزی از این قبیل کارها را انجام نمی دادند.» «۱۳۴» ۱

۱۳- روایت شده که جناب ابو ذر به کسانی که به هنگام فرارسیدن مرگ او در «ربذه» بر بالای سرش حاضر شده بودند، فرمود:

«شما را بخدا قسم می دهم، هر کس از شماها که امیر، یا عریف و برید [مأمور امنیّتی در حکومت خلفا] باشد، مرا تکفین نکند.» «۱۳۵» ۱

۱۴- دارمی با سند خود از «مقدام بن معد یکرب» روایت کرده که آن

---

(۱۳۲). قال رسول اللّه (ص): «حمله القرآن عرفاء اهل الجنّه».

اصول کافی ج ۲/ ۶۰۶، کتاب فضل حامل القرآن، حدیث ۱۱.

(۱۳۳). سنن دارمی ج ۲/ ۴۷۰: «حمله القرآن عرفاء اهل الجنّه.»

(۱۳۴). ابو هریره عن النبی (ص) قال: «ویل للامراء، ویل للعرفاء، ویل للامناء، لیتمنین اقوام یوم القیامه ان ذوائبهم کانت معلّقه بالثّریا، یتذبذبون بین السماء و الارض، و لم یکونوا عملوا علی شی ء.»

مسند احمد بن حنبل ج ۲/ ۳۵۲.

(۱۳۵). قال ابو ذر لمن حضره فی الرّبذه حین الموت: «أنشدکم اللّه أن لا یکفینی رجل منکم کان امیرا او عریفا او بریدا».

منه احمد بن حنبل ج ۵/ ۱۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۷۰

حضرت دست خود را بر دوش او گذاشته و فرمود:

«ای قدیم! اگر بمیری در حالی که امیر، کاتب [منشی حکومتی] و عریف نباشی، رستگار شده ای.» «۱۳۶» ۱

۱۵- در وسائل

الشیعه از کتاب «خصال» شیخ صدوق بسند او از «نوف» از امیر المؤمنین علی (ع) روایت کرده، که آن حضرت فرمود:

«ای نوف! برحذر باش از اینکه عشّار [یعنی تحصیلدار مالیات و زکات]، شاعر، مأمور انتظامات (شرطی)، عریف و یا مسئول عرطبه یعنی طنبور و یا مسئول کوبه یعنی طبل و نقّاره، باشی. برای اینکه [من دیدم] که پیامبر (ص) شبی از خانه بیرون آمد و نگاهی بآسمان انداخت، آنگاه فرمود:

«این وقت شب ساعتی است که هیچ دعائی ردّ نمی شود مگر دعای عریف یا شاعر [مدّاح ظلمه]، عشّار، شرطی و دعای مسئول طنبور و طبل.» «۱۳۷» ۱

۱۶- در نهج البلاغه نیز از «نوف بکالی» از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

«ای نوف! براستی که حضرت داود (ع) در مثل چنین ساعتی از شب بیدار می شد. سپس فرمود: این وقت ساعتی است که دعای هیچ بنده ای مردود نمی شود مگر اینکه او عشّار، عریف، شرطی، و یا مسئول طنبور و طبل و نقّاره باشد.» «۱۳۸» ۱

---

(۱۳۶). عن المقدام بن معدیکرب، أن رسول اللّه (ص) ضرب علی منکبه ثم قال له: «أفلحت یا قدیم! إن متّ و لم تکن امیرا و لا کاتبا و لا عریفا.»

سنن الدارمی ج ۲/ ۱۱۸.

(۱۳۷). وسائل الشیعه ج ۱۲/ ۲۳۴، باب ۱۰۰ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱۲.

یا نوف، ایاك ان تکون عشّارا او شاعرا او شرطیّا او عریفا او صاحب عرطبه- و هی الطنبور- او صاحب کوبه- و هی الطبل-؛ فان نبی اللّه خرج ذات لیله فنظر إلی السماء فقال: أما إنها السّاعه التی لا تردّ فیها دعوه الا دعوه عریف او دعوه شاعر او دعوه شرطی او صاحب

عرطبه او صاحب کوبه.»

در رابطه بـا این حـدیث بایـد تـوجه داشـته باشـیم که منظـور از طنبـور و عرطبه، تشـکیلات مربـوط به نوازنـدگی و مطربیگری دسـتگاه خلفـاء و سـلاطین است. احتمالا ـ منظور از مسئولیّت کوبه (طبـل) نیز همـان تشـریفاتی است که به نـام «نقاره» براه می انداخته اند. (مقرّر).

(۱۳۸). یا نوف، ان داود- علیه السلام- قام فی مثل هذه الساعه من اللیل فقال: إنها ساعه لا یدعو فیها عبد الّا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۷۱

البته چنانکه قبلا نیز گفتیم بایـد توجه داشت که این چنـد حـدیث به نامشـروع بودن اصل چنین مناصبی دلالت ندارد، بلکه در مقام انتباه هسـتند که پذیرش چنین مسـئولیتهائی کار هر کسـی نیست و بسـیار خطیر است، و نیز اغلب کسانی که در چارچوب حکومتهای جائر متصـدی این قبیل مناصب از جمله عرافت می گردنـد، دچار آلودگی و لغزش و انحراف می شوند. و لکن از مجموع آنها سابقهٔ تاریخی شغل و منصب عرافت و رواج آن در میان مسلمین نیز مستفاد می شود.

۱۷- ابن ابی الحدید از نصر بن مزاحم روایت می کند که:

«علی (ع) دسـتور داد خانهٔ شخصـی به نام حنظله را [که خیانت کرده و به دربار معاویهٔ طاغی در شام پناهنده شده بود] تخریب کنند، بکر بن تمیم و شبث بن ربعی که عریف قبیله او بودند، این کار را انجام دادند.» «۱۳۹» ۱

علّت صدور این فرمان آن بود که «حنظله» با بیست و سه تن از مردان طایفه خویش فرار کرده و به معاویه پیوسته بودند.

۱۸- در تراتیب الاداریه گفته است:

«صاحب کتاب الاصابه در آن کتاب زندگینامهٔ جندب بن نعمان ازدی را آورده و از کتاب ابن عساکر نقل کرده

است که:

ابو عزیز [یعنی جندب بن نعمان] بر پیامبر اسلام (ص) وارد شد و اسلام آورد، و اسلام او نیز خوب گردید، سپس پیامبر (ص) او را در میان قوم خودش عریف قرار داد.

و در همان کتاب ضمن زندگینامهٔ رافع بن خدیج انصاری گفته است که او در مدینه عریف قوم خود بود.» «۱۴۰» ۱

در این زمینه، اینها آن مقدار از روایاتی است که ما بدانها دست یافتیم و شاید

- استجیب له، الّا ان یکون عشّارا او عریفا او شرطیّا او صاحب عرطبه (و هی الطنبور) او صاحب کوبه (و هی الطبل).

نهج البلاغه فیض الاسلام/ ۱۳۴، عبده ج ۳/ ۱۷۴، (حکمت ۱۰۴).

(۱۳۹). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید. ج ۳/ ۷۷.

(۱۴۰). التراتیب الاداریه ج ۱/ ۲۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۷۲

جویندگان با پژوهش خود به بیش از آن دست یابند.

از مجموع روایات و احادیثی که نقل کردیم می توان بر مشروعیّت و رایج بودن امر «نقابت» و «عرافت» در زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) پی برد. چنانکه می توان دریافت که وجود این قبیل مشاغل بگونه اصولی و درست در جامعه از ضروریات است، هر چند که متصدی این مشاغل از نظر تقوا و دیانت همیشه در معرض آفات و آلودگیهای تهدیدکننده قرار دارند. لکن این از لوازم و پی آمدهای همهٔ شغلها و مقامهاست. مگر اینکه خداوند متعال با لطف خود انسان را محافظت فرماید.

[بنابراین، تا اینجا که سابقهٔ تاریخی «نقابت و عرافت» و مشروعیّت آن آشکار گردید، از این ببعد می پردازیم به بازشکافی و تشریح معنای خود این دو اصطلاح، یعنی «نقاب و عرافت» از نظر اهل لغت، تا بحثمان هر

چه بیشتر تکمیل گردد]:

معنای لغوی نقیب و عریف:

۱- راغب اصفهانی در مفردات کلمه: «نقیب» را اینگونه معنا کرده است:

«نقیب: کسی که دربارهٔ قومی بحث و کنجکاوی کند و احوالشان را بدست بیاورد. جمع آن نقباء می باشد. خداوند نیز در قرآن فرموده: وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقیباً، یعنی از میان قوم بنی اسرائیل دوازده نفر را به عنوان نقیب برانگیختیم.» «۱۴۱» ۱

۲- در کتاب صحاح اللّغه گفته است:

«نقیب یعنی عریف، و منظور از آن ناظر اعمال یک قوم و کفیل آنهاست، جمع آن نقباء است. چنانکه گفته می شود: و قد نقب علی قومه، ینقب نقابه.

یعنی نقیب، شاهد و ناظر قوم خود گردید.» «۱۴۲» ۱

۳- باز در همان کتاب گفته شده:

---

(۱۴۱). مفردات راغب/ ۵۲۹.

(۱۴۲). الصحاح للجوهری ج ۱/ ۲۲۷.

«عریف یعنی عارف به احوال قوم و شناسندهٔ آنها. عریف به معنای نقیب است، و آن منصبی پایین تر از ریاست است و رتبه عریف نازل تر از رئیس است، جمع آن عرفاء می باشد.» «۱۴۳» ۱

۴- در «نهایهٔ ابن اثیر» نیز آمده است:

«در حدیث مربوط به عباده بن صامت آمده است که او از نقباء بود، نقباء جمع نقیب است، و او همان عریف قوم است. یعنی کسی که به قوم نزدیک و برای آنها جلودار است، و اخبار آنان را خوب می داند. گو اینکه برای کشف احوال آنان نقب می زند و تفتیش می کند.» «۱۴۴» ۱

۵- باز در «نهایه ابن اثیر» گفته است:

[در حدیث آمده که]: العرافه حقّ و العرفاء فی النّار. العرفاء جمع عریف است، و او کسی است که قیّم امور قبیله و یا دسته ای

از مردم باشد، عریف امور

آنـان را سـرپرستی و تولّی می کنـد، و امیر و حاکم نیز احوال و گزارشـهای مربوط بآن جماعت را از او می گیرد. [از نظر علم صرف فعیل یعنی صـفت مشبّه] به معنای فاعل [اسم فاعل] است، و عمل او را عرافت می نامند. و اینکه در حدیث آمده: العرافه حقّ. منظـور اینسـت کـه در شـغل و منصـب عرافت مصـلحتی برای مردم و حفـظ منـافع آنـان وجـود دارد؛ چـون از این طریق مسائلشان و امورشان شناخته می شود، و مشکلاتشان برطرف می گردد. اما آنجا که در حدیث فرموده: العرفاء فی النّار (عریفها اهل جهنم هسـتند). منظورش اینست که آدمی را از ریاست طلبی بازدارد و خطرات احتمالی این شـغل را گوشـزد کنـد. [و در واقع حدیث افراد را نسـبت به متصدّی این شغل برحذر می دارد] و می خواهد بگوید این منصب محل آزمایش و فتنه است، و اگر مسئول و متصدّی آن بر طبق موازین حق عمل نکند مستحقّ عذاب خدا خواهد گردید.» «۱۴۵» ۱

---

(۱۴۳). همان مدرک ج ۴/ ۱۴۰۲.

(۱۴۴). النّهایه (ابن اثیر) ج ۵/ ۱۰۱.

(۱۴۵). النّهایه ج ۳/ ۲۱۸.

۶- در لسان العرب نیز راجع به دو کلمهٔ نقیب و عریف چنین گفته است:

«نقیب همان عریف قوم است، جمع آن نقباء است، نقیب یعنی عارف باحوال یک قوم و شاهد و ناظر و کفیل آنان.» «۱۴۶» ۱

۷- باز در آن کتاب آمده است:

«عریف قوم، یعنی سیّد و آقای آنان، او را از این بابت عریف گفته اند، که قیّم قوم و مسئول آنان و عارف بامور سیاسی شان می باشد. و ...، عریف همان نقیب است، و آن پایین تر از رئیس است.» «۱۴۷» ۱

[تا اینجا علاوه بر اینکه سابقهٔ تاریخی منصب نقابت و عرافت در اسلام و در میان مسلمین، از زمان خود رسول خدا (ص) و امیر المؤمنین (ع) تا دوران خلفا و سلاطین بعدی روشن گردید، و اصل مشروعیّت آن آشکار شد، معنای لغوی آن نیز با استناد به منابع قدیمی و اصلی کاملا واضح گردید. لکن هنوز یک ابهامی در کار است که باید برطرف شود. و آن اینکه]

[رفع یک اشتباه]:

چنانکه ملاحظه فرمودید، ظاهر کلمات اهل لغت اینست که «نقیب» و «عریف» هر دو دارای یک معنا، و یا اینکه نزدیک به یک معنا هستند. و منظور از نقیب و عریف کسی است که رابط میان قبیله و جماعتی از مردم و حکومتها و امام مسلمین بوده است و امام و حکام مسلمین از طریق او، چگونگی مشکلات و وضع مردم را می فهمیده اند. و متعارف بر این بوده که نقیب و عریف از میان اعضای هر قبیله برای خود آن قبیله برگزیده می شده است، چون که او نسبت باوضاع و احوال قبیله و افراد آن آگاهتر از افراد بیگانه و خارج از قبیله بوده است.

و نیز [بر اساس آنچه که گفته شد] این دو واژه اختصاص بامور نظامی و جنگی ندارند، [که مثلا فقط یک دسته از نظامیان را «عریف» بنامند]، بلکه

---

(۱۴۶). لسان العرب ج ۱/ ۷۶۹.

(۱۴۷). همان مدرک ج ۹/ ۲۳۵.

عمومیّت دارد، و یکی از مصادیق آن نیز می تواند مسائل نظامی باشد. لکن برای برخی از علما امر مشتبه شده و گمان برده اند که کلمهٔ «عریف» یک واژهٔ تخصّصی نظامی است. منشأ این اشتباه این مسأله است که

در طول تاریخ، سلاطین و حکامی که بر سر کار بوده اند معمولا جنبه های مثبت و مردمی منصب نقابت و عرافت مدّ نظرشان نبوده است، بلکه از عریفها فقط و یا بطور اغلب در موارد نظامی و شناسایی و جلب و جذب سرباز و نیروی جنگی استفاده می کرده اند. درحالی که اصل مسأله در اسلام این نیست؛ و اخبار و روایاتی که نقل کردیم همه دلالت بر عمومیّت و شمول آن به موارد غیر نظامی داشتند. [به هر حال این اشتباهی بیش نیست، ما در اینجا به چند مورد از آن اشاره کرده، و سپس مجموع این بحث را جمعبندی می کنیم]:

«کتّانی» در کتاب تراتیب الاداریه در تعریف «عریف» گفته است:

«عریفها همان فرماندهان و رؤساء نظامی هستند، و شاید علّت نامگذاری آنان باین نام این بوده است، که احوال ارتش و نظامیان بواسطهٔ آنان برای حکام شناخته می شود. این مطلب را باجی در کتاب المنتقی گفته است.» «۱۴۸» ۱

در کتاب «المبسوط»، پایان کتاب فیئی و قسمت غنائم نیز چنین گفته است:

«مستحب است اردوهای نظامی و ارتشی ها را قبیله قبیله، دسته دسته و حزب حزب قرار داده، و برای هر دسته ای یک «عریف» تعیین کنند، و این بنابر استناد بقول خداست که فرموده: وَ جَعَلْنٰاكُمْ شُعُوباً وَ قَبٰائِلَ لِتَعٰارَفُوا (شما انسانها را بصورت قبایل و خلقهای مختلف درآوردیم تا از هم بازشناخته شوید.)

پیامبر اسلام نیز در سالی که جنگ خیبر واقع شد برای هر ده نفر یک عریف (فرمانده) تعیین کرد.» «۱۴۹» ۱

---

(۱۴۸). تراتیب الإداریّه ج ۱/ ۲۳۵.

(۱۴۹). مبسوط ج ۲/ ۷۵، شیخ طوسی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۷۶

علامه حلّی نیز در کتاب «تذکرهٔ» خود فرموده

است:

«بر امام لازم است که دیوانی بوجود بیاورد، و دیوان دفتری است که در آن اسامی قبائل را بطور جداگانه می نویسند و مقدار سهم و عطایای هر یک از آنان از بیت المال را نیز می نویسند، و برای هر قبیله ای عریفی تعیین می کنند. و نیز لازم است برای هر قبیله ای علامت و شعار، و پرچم جداگانه ای ترتیب داده شود؛ بدلیل اینکه پیامبر اسلام (ص) در سال خیبر برای هر ده نفری یک عریف قرار داد.» «۱۵۰» ۱

در هر حال، این وظیفهٔ زمامدار مسلمین است که از طریق این عریفها و نقیبها از نیازمندیها و حالات مردم باخبر گردد، و توقّعاتی که هر دسته از مردم از حکومت دارند مطلع شود، تا بتواند در تنظیم امور جامعه و رفع نیازمندیهای آنان گامهای مؤثر بردارد. اگر چنین شیوه ای در ادارهٔ امور جامعه و حکومت اعمال نشود، ترس آن می رود که دولت با شکست مواجه شده و حکومت ساقط شود، و این در واقع شعبهٔ چهارم از شعب چهارگانه اطلاعات و استخبارات طبق تقسیم ماست.

صاحب کتاب «التّراتیب الاداریه» (کتّانی) دربارهٔ ضرورت آن چنین نوشته است:

«باب، در گماشتن جاسوس (عین) توسط امام برای مردم در کشورش: در کتاب شمائل ترمذی، ضمن حدیث بلند ابن ابی ماله آمده است:

پیامبر (ص) دربارهٔ مردم و حوائج آنان، از مردم پرس وجو می کرد. تلمسانی در شرح شفا گفته است: این نوع تجسس و کنجکاوی از نوع تجسس منهی عنه در شریعت نیست، چون این سؤالات برای اینست که فاضل از مفضول و خوب از بد شناخته شود، و در هر طبقه و قشری جایگاه هر کس معلوم گردد، لذا از نوع غیبت محرّمه

نیز نمی باشد، بلکه از نوع نصیحت است که در شرع بآن دستور داده شده است.

---

(۱۵۰). تذکره الفقهاء ج ۱/ ۴۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۷۷

مناوی در شرح بر شمائل گفته است: این مطلب در واقع حکام را راهنمایی می کند که برای کشف واقعیّات و حقایق حال مردم و جامعهٔ خود بکوشند.

علاوه بر حکّام، افرادی را هم که دارای پیروان زیاد می باشند شامل می شود:

مانند فقهاء، صلحاء و بزرگان امّت، که نباید از کشف واقعیّت اوضاع جامعه و احوال مردم بی خبر باشند، چون غفلت از این مسأله دارای زیانهای بدی است که جبران آنها امکان ندارد.» «۱۵۱» ۱

نکتهٔ مهمّی که باید در اینجا یادآوری شود اینکه: واجب است آن کسی که برای شغل نقابت و عرافت (یعنی رابط و واسطه مردم و حکومت و امام بودن) برگزیده می شود، فردی عاقل و خردمند، باهوش و با فطانت، مورد اعتماد، راستگو، عادل، صریح اللّهجه و استوار باشد؛ و شخصیّت و هیبت قیافه و مقام امام مسلمین او را تحت تأثیر قرار ندهد و مرعوب نسازد، تا بتواند همهٔ دیده ها و شنیده های خود را بدرستی بازگو کند. و لازم است چنین شخصی با مردم حشر و نشر عادی و طبیعی داشته باشد، و در محافل و مجامع آنان و محل کسب و کار و بازارشان بطور عادی با آنها معاشرت و برخورد داشته باشد، تا از این رهگذر بتواند به نیازمندی ها و توقعات آنان کاملا پی ببرد، و نابسامانیهای موجود در زندگی شان را مشاهده کرده و بدون واسطه درک کند، و آنها را به امام مسلمین گزارش نماید تا در حدّ امکان در رفع آن مشکلات اقدام

مقتضی بعمل آید.

نقیب و عریف نبایـد تمام همّ و غمّ و کوشـشان این باشـد که سیاست حکومت را توجیه کنند و مردم را ساکت نمایند، تا از این طریـق رضـایت خـاطر حکومت و حکومت گران را بـدست آورده و مردم را از اظهـار حقّ بازدارنـد: بلکه بایـد مشـکلات واقعی مردم و جامعه را بدولت منعکس ساخته و او را از گمراهی و ناآگاهی نسبت به اوضاع جامعه نجات بدهند «۱۵۲» ۱.

---

(۱۵۱). التراتیب الإداريّه ج ۱/ ۳۶۳.

(۱۵۲). حضـرت استاد دام ظلّه العالی در مبحث استخبارات بویژه مبحث ابتکاری و جالب خود دربارۀ «نقابت و عرافت» هرچند که بگونه گسترده و ژرفی مسائل آن را مورد کنکاش و پژوهش قرار داده و گره های ناگشودۀ

- آن را گشوده انـد، بـا این حـال، ظـاهرا یک عنوان از موضوعات و مباحث اسـتخبارات در تاریـخ حکومتهای اسـلامی بحث نشـده مانـده است؛ و آن مبحث مربوط به «بریـد» است. بنابراین، بایسـته است که به عنوان اسـتدراک در اینجا سـخن فشـرده و کوتاهی درباره معرّفی «برید» داشته باشیم.

گاهی چنین توهم می شود که «برید» موجود در تاریخ حکومتهای اسـلامی همانا «پست» کنونی است، لکن واقعیّت اینست که این درست نیست، بلکه «برید» تشـکیلات امنیّتی حکومتها در تاریخ مسـلمین بوده است که فقط مراسـلات و اسرار حکومتی را حمل و نقل می کرده است و جنبه اطّلاعاتی برای حکومتها داشـته است. طبق مفاد برخی از روایات این تشـکیلات استخباراتی از زمان خلفای راشدین (دستکم از دورۀ عثمان ببعد) در میان مسلمین معمول و شناخته شده بوده است. چنانکه در مسند احمد بن حنبل روایت شده است که آنگاه که در سرزمین ربذه گروهی از مسلمانان حاضر شدند ابو

ذر غفاری (ره) وصیت کرده و فرمود:

«شما را به خدا سوگند اگر در میان شما کسی دارای مشاغل امیری، و عرافت و یا برید می باشد، مرا تکفین نکند.»

- مسند احمد ج ۵/ ۱۶۶-

بنابراین در آن زمان شغل «برید» بودن رایج بوده است که ابو ذر چنین وصیّتی کرده است. لکن گسترش آن به عنوان یک نهاد امنیّتی و خبریابی در میان مسلمین به دوران بنی امیه و بنی عباس برمی گردد. که «دیوان برید» در دستگاه خلافت از قدرتمندترین نهادهای حکومتی بوده است. شرح وظایف دیوان برید در اغلب کتابهای خراجیّه موجود است. یکی از محققین معاصر عرب به نام «عارف عبد الغنی» در کتاب خود به اسم «نظم الاستخبارات عند العرب و المسلمین» (چاپ بیروت مؤسسه الرساله) بحث مستوفی و بسیار مفصّلی دربارهٔ شیوهٔ کار نهاد اطلاعاتی موسوم به «برید» انجام داده است (از صفحهٔ ۱۵۱ تا صفحهٔ ۱۹۰).

اکنون برای روشن شدن شیوه کار خبریابی و خبررسانی مأموران در نهاد موسوم به «برید» برخی از وقایع مربوط به آن را به نقل از کتاب یاد شده در اینجا ترجمه و درج می کنیم:

«در زمان خلفا مأموران خاصی وجود داشتند که در نقاط مختلف کشور پراکنده شده بودند. آنان که در آن زمان «وکلا و مخبرین» نامیده می شدند کارشان این بود که در زمینه های مختلف اخبار را گردآوری کنند و به عامل برید بدهند.» (صفحهٔ ۱۵۸).

«قرّه بن شریک (والی مصر در سالهای ۹۰- ۹۶ ه) در تمام نقاط مصر مأمورین برید را به کار گماشت و به آنان دستور داد تا دربارهٔ وضعیّت خراج و نحوهٔ گردآوری آن توسّط عاملین خراج خبر و گزارش تهیه کنند. مأمورین

برید نیز تمام اخبار کوچك و بزرگ شهرها و روستاهای مصر را برای او می نوشتند. او در تعیین مقدار خراج و شیوه وصول آن بر آن اطلاعات و اخبار تکیه می کرد.» (صفحهٔ ۱۷۰).

«طبری روایت کرده است که در زمان منصور عبّاسی. عاملین برید از نقاط مختلف برای او اخبار جمع کرده و می فرستادند. آنان بطور مرتّب و منظّم راجع به قیمت گندم، حبوبات، پوست و راجع به قیمت هر نوع خوردنی خبر جمع کرده و برای او می فرستادند. چنانکه آنان دربارهٔ نحوهٔ قضاوت قاضیان در نواحی مختلف و دربارهٔ زندگی و رفتار والی (استانداران و فرمانداران مناطق)، و دربارهٔ مسائل مربوط به بیت المال و کلّا دربارهٔ همه حوادث و پیشامدها خبر جمع کرده و گزارش می کردند.» (صفحهٔ ۱۵۷ به نقل از تاریخ طبری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۷۹

در اینجا چند مطلب دیگر نیز راجع به مسأله تجسس و اطلاعات در اسلام وجود دارد؛ یکی «حکم جواسیس دشمنان خارجی در میان مسلمین» است که در مبحث سیاست خارجی این سلسله درسها آن را بحث کرده ایم. و دیگر دسته ای از مسائل متفرقهٔ مربوط به اطلاعات در اسلام است که هم اینك در بخش جداگانه ای مسائل آن را مورد بحث قرار می دهیم.

- ج ۸/ ۱۷۱).

قدرت صاحب برید در حکومت عباسیان آنچنان زیاد بود که حتی نسبت به نزدیکان خلفا و ولیعهد آنان نیز سخت گیری کرده و درباره رفتار و حرکات آنان برای شخص خلیفه گزارش می فرستاده اند خبر ذیل از آن نمونه هاست:

«شاعری به نام مؤمّل محاربی می گوید مهدی عباسی در ری ساکن بود و ولایت عهدی منصور را نیز داشت. من در مدح او شعری سروده و

در ری برایش خواندم. مهدی دستور داد به من بیست هزار درهم صله و جایزه بدهند. صاحب برید آن را برای منصور گزارش کرد. منصور به کاتب مهدی فرمان فرستاد که آن شاعر را پیش من بفرستید، اما آن زمان من از آنجا رفته بودم. مأموران او در بغداد مرا شناسایی کرده و دستگیر نمودند و ...، وقتی که مرا پیش منصور بردند او دستور داد آن شعر را بخوانم و من خواندم. گفت: شعرت خوبست اما صلهٔ آن بیست هزار درهم نیست. دستور داد از آن مقدار فقط چهار هزار درهم را به من دادند، بقیّه آن را بازپس گفتند و ...» (صفحه ۱۶۵، به نقل از الاغانی ج ۲۲/ ۲۵۵.)

باز در آن کتاب (صفحهٔ ۱۶۷) به نقل از الفهرست ابن ندیم/ ۲۴۲ دربارهٔ فعّالیت مأمورین «برید» برای شناسایی و کشف منصور حلاج که فراری شده بود چنین نقل کرده است:

«به خط ابو الحسن بن سنان خواندم که نوشته بود: داستان حلّاج در سال ۲۹۹ ه پیش آمد که او فراری شده و اخبارش همه جا منتشر گردید. کیفیّت دستگیری او بدین گونه بود که روزی رئیس برید شوش [یکی از شهرهای خوزستان فعلی] از محله ای عبور می کرد. در یکی از کوچه های تنگ صدای زنی را شنید که می گوید «مرا رها کنید و گرنه خواهم گفت!»

رئیس برید به اعرابی که با او بودند گفت: او را بگیرید. آنان نیز او را گرفتند. صاحب برید از او پرسید: چه چیزی پنهان داری به من بگو؟ او انکار کرد و گفت: من هیچ خبری مخفی ندارم. لکن او را تهدید کردند تا اینکه گفت:

در خانه من مردی

به نام حلّاج سکنی گزیده است که عدّه زیادی مخفیانه پیش او رفت و آمد می کنند و حرفهای نامناسب می زنند. و بدین وسیله محل اختفای منصور حلّاج شناسایی شده و او دستگیر گردید و ...»

این روایات و روایات تاریخی فراوان دیگری که در این زمینه وجود دارد مجموعا نشانگر این حقیقت هستند که نهاد موسوم به «برید» دقیقا وظایفی را که در زمان ما سازمانهای اطلاعاتی و امنیّتی کشورها انجام می دهند، بر عهده داشته است و در کنار نهاد دیگری به نام «نقابت و عرافت» از فعّالیت گسترده تری برخوردار بوده است. (مقرّر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۸۱

بحث چهارم: پیرامون امور دیگری از مسائل استخبارات که شایسته است دانسته شود

اشاره

[بخش چهارم از مباحث اطلاعات و استخبارات بذکر امور متفرقه ای اختصاص داده شده که لازم است در این مورد دانسته شود. البتّه این مسائلی که در این مبحث مورد ذکر قرار می گیرند در حقیقت جمعبندی منظّمی از مجموع حرفهای پیشین می باشد، و مجموع آن در هشت محور و موضوع خلاصه بندی شده است]:

اوّل:

چنانکه بارها گفته ایم عمل مراقبت و تجسّس یک عمل حسّاس و خطیر می باشد، برای اینکه با حریم مردم و آزادی های مشروع آنان تماسّ مستقیم دارد.

روی این اصل جایز نیست برای تصدّی این شغل استخدام و منصوب شود مگر کسی که خردمند، باهوش، مورد اعتماد و موثق، متعهّد و ملتزم با حکام و موازین شرع مقدّس اسلام، عارف و آشنا به حلال و حرام، نسبت به مردم خوش برخورد و مهربان، و نسبت باسرار مردم امین و حافظ بوده باشد. و از تحقیر و کوچک بینی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۸۲

مردم بپرهیزد و در خواری آنان نکوشد. بویژه دربارۀ افراد و شخصیّتهای محترم و خوش سابقه و سرشناس، با وقار، متانت و ادب برخورد کند، و دربارۀ همۀ افراد و اعضاء جامعه و کسانی که سر و کارشان با آن شخص می باشد خالی از حقد و کینه و حسد و رشک باشد.

دوّم:

[مطلب قابل ذکر و لازم دیگر اینکه: اطلاعات معمولاً با قشرهای گوناگونی از مردم سر و کار دارد، که در میان آنان از دشمنان سرسخت نظام، دشمنان خارجی، منافق و غیره گرفته تا افراد با شخصیّت ولی متّهمی که جرمش ثابت نشده وجود دارند، و نیز طبق تقسیمی که ما کردیم چهار شعبه می شود که یکی از شعبه ها وظیفه مراقبت بر مردم، و شعبهٔ دیگر وظیفه اش مراقبت بر مسئولین و کارمندان دولت هست که اغلب افراد با شخصیّت و محترم بوده و به معنای مصطلح تبهکار نیستند، لذا] سنخ مراقبت و تجسّس در مورد کفّار و دشمنان اسلام و منافقین و معاندین نظام اسلامی، باید از سنخ مراقبت و تجسس در مورد

مردم، کارمندان دولتی و مسئولین کشور جدا باشد. در شعبه اول بلحاظ اینکه افراد دشمن اسلام هستند طبق معمول سخت گیری وجود دارد، و با آنان با سوء ظن برخورد می شود؛ درحالی که این مراقبت و تجسّس در مورد عموم مردم کشور و یا مسئولین و کارمندان دولتی به هیچ وجه مناسبت ندارد، بلکه باید نوعی لطف و مهربانی و گذشت در این زمینه وجود داشته باشد.

از آنجا که اجتماع دو خصلت متضاد سوء ظن و سخت گیری، با مهربانی و گذشت در یک شخص غیر ممکن می باشد، و افراد معمولاـ دارای مزاج ویژه ای هستند که متناسب با یک کار ویژه می باشد؛ تازه اگر چنین شخص جامعی هم پیدا شود بسیار نادر است. روی این اصل ترجیح دارد، بلکه لزوما متعیّن است که در اطلاعات حکومت اسلامی، شعبه های مختلف از همدیگر مجزّا شوند، و هر شعبه ای مسئول خاصّ خود را داشته باشد، و همهٔ مسئولیّتهای اطلاعاتی به یک

شخص واگذار نشود چنانکه مسأله بازجویی و بازپرسی در دستگاه قضائی نیز از همین قرار است. یعنی لازم است بازپرس و بازجوی افراد با شخصیت و خوش سابقه ای که احیانا سر و کاری با این دستگاه پیدا می کنند و متّهمند، غیر از بازجوی افرادی باشد که کافر و یا منافق مسلّم هستند. و شایسته است که خواننده در این مسأله تدبّر بیشتری بکند.

سوّم:

چنانکه می دانید در مبحث اوّل از این مباحث بطور مفصل بحث کردیم و گفتیم که تجسّس و تفتیش از امور داخلی، شخصی و خانوادگی مردم یعنی آن بخش از زندگی شخص که ربطی به مسائل حکومتی و سیاسی ندارد، حرام

مؤکّد است. چنانکه پخش و افشاگری اسرار مردم، و عیوب پنهانی شخصی آنان و از بین بردن حیثیت و رسوا کردن شخصیّتشان در جامعه نیز، حرام مؤکّد می باشد.

نکتۀ مهمّ دیگر اینکه هرگز بر دستگاه استخبارات و مأمورین آنجا جایز نیست که مردم و بویژه علماء و دانشمندان امّت را از پند و نصیحت دادن به حکومت گران و مسئولین جامعه اسلامی، و متولّیان حکومت و دولت اسلامی منع کند، و نگذارد آنان انتقاد و اعتراض سازنده و منطقی خود را به تخلّفات احتمالی مسئولین از موازین شرع و قانون، بازگو کرده و نهی از منکر نمایند. البته بدیهی است این قبیل اعتراضها و انتقادها را کسانی می توانند وارد کنند که اصل نظام اسلامی و قوانین آن را قبول داشته باشند. و بر مأمورین جایز نیست این قبیل افراد را صرفا بدلیل این قبیل نهی از منکر مورد مزاحمت قرار بدهند.

آنچه که به مأمورین اطلاعات جایز و بلکه واجب است که در آن زمینه تحقیق و تجسّس کنند، عبارتست از شناسایی و کشف دشمنان نظام اسلامی که بر ضد اسلام و مصالح عمومی مردم فعّالیت مخفی می کنند.

اما از آنجا که مسأله بسیار مهم است و گاهی تشخیص موضوع برای مأمورین و مسئولین استخبارات دشوار می گردد، و ممکن است حرام مؤکدی را به جای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۸۴

واجب مهمّ عوضی بگیرند و یا برعکس، و از طرف دیگر نفس هر انسانی نیز معمولاً در شرایط داشتن «قدرت» طغیان می کند و موازین عدل و انصاف را نادیده می گیرد، لذا ضرورت دارد برای جلوگیری از هرگونه انحراف و احتمال خطا، نکات و برنامه های ذیل مورد توجه

و عمل قرار بگیرد:

۱- باید قوانین و مقرّراتی پدید آورده شود که در آن حد فاصل کارهای مجاز و غیر مجاز، و حلال و حرام اطلاعاتی تشریح و تبیین شود، و مواردی که تجسس و تفتیش جایز است از مواردی که حرام است، متمایز گردد. و مشخص شود که از نظر شرع و قانون با متهمین در مراحل مختلف مراقبت و کنترل، دستگیری و بازجویی چگونه باید رفتار شود، و برای این کار یک برنامهٔ مشخص و دقیق ریخته شود.

و نیز طبق آن قوانین، چگونگی و محدودهٔ ارتباط مستخبرین و مأمورین استخبارات با دستگاه قضائی و دیگر دستگاهها و بخشهای حکومتی معیّن شود، و تکلیف و وظیفهٔ هر یک از اینها در رابطه با مسأله تجسّس و اطلاعات مشخص گردد، تا تداخل پیش نیاید. و به این مسأله باید توجه داشته باشیم که سپردن همهٔ امور اطلاعاتی و بازجویی و غیره بدست کارمندان و مأمورین دستگاه استخبارات بگونهٔ مطلق، که هر طور خودشان خواستند عمل کنند، جایز نیست. این شیوه از شئونات و رسوم حکومتهای استبدادی سرکوبگر است و نه شأن حکومت اسلامی.

۲- دیگر اینکه در گزینش مأمورین و کارمندان دستگاه تجسس و استخبارات، باید بیشترین دقت و احتیاط را بخرج داد، و آنان را از میان خردمندان مجرّب و اهل صدق و امانت، و افراد هوشمند و زیرک، متعهد و ملتزم باسلام و متعبّد باحکام شریعت، و خلاصه، رئوف و مهربان نسبت به بندگان خدا، انتخاب نمود. چنانکه پیشتر تفصیلا گفتیم، و ما قبلا در بحث مربوط به قوّهٔ اجرائیّه روایات زیادی را در اوصاف وزرا و مأموران دولتی آورده ایم به آنجا مراجعه شود.

۳-

سوّم اینکه، ضرورت دارد خود کارمندان و مأمورین دستگاه امنیت نیز، به

حال خود رها نشوند، بلکه مأموران مشخص دیگری از اهل بصیرت وجود داشته باشند که مراقب کارها و رفتار آنان باشند. و اگر در این میان از کارمندان آن، متخلّف و قانون شکنی پیدا شد، بشدیدترین وجه مجازاتش کنند، تا برای دیگر همقطاران او موجب تنبّه و عبرت گردد. و این همه شرایط و سخت گیری نیست مگر به خاطر اینکه استخبارات بسیار مسأله خطیر و حساس می باشد. و اگر روزی فرض شود که کج روی و انحرافی از برنامه ها و اهداف اصلی و مشروع آن صورت گرفته، این بسیار خطرناک خواهد بود، هرچند که این انحراف باندازه یک ذرّه باشد. چون همین انحراف کوچک بتدریج و به مرور زمان برای نظام و مردم هر دو، تبدیل به یک خطر و فاجعهٔ بزرگ می گردد، چنانکه نمونه های آن را در مورد بسیاری از دولتها و رژیمها دیده ایم.

[مثال گسترش فزاینده و غیر قابل کنترل این قبیل انحرافات احتمالی که اگر مورد توجه قرار نگیرد، مثال زاویه است. وقوع یک جدایی و انفراج کوچک در رأس زاویه، موجب این می شود که دو خط مربوط به زاویه فاصله شان هر چه بیشتر گردد. آن دو خط به مقیاسی که از رأس زاویه یعنی نقطهٔ انفراج و انحراف فاصله می گیرند، از همدیگر دورتر می شوند.] و این مسأله بسیار شایان دقّت است.

بنابر آنچه که گفتیم، معلوم می شود علاوه بر دستگاه استخبارات، یک دستگاه و تشکیلات خبرجویی دیگر هم لازم است تا مراقب حرکات و فعّالیتهای آن دستگاه و کنترل اعمال اعضاء آن باشد. ضرورت این مسأله

بویژه در زمان حاضر، با توجه به کثرت اشتغالات و مسائل مربوط به تجسّس و اطلاعات و کارآیی فوق العاده آن و تأثیرش در مسائل و شئونات مختلف کشوری و بین المللی، ضرورت کامل دارد. چگونه نباید دستگاه اطّلاعات یک کشور اسلامی، توسط دستگاه اطلاعاتی دیگر از خود آن مورد مراقبت قرار نگیرد درحالی که در این عصر این دستگاه نقش تعیین کننده ای در همهٔ شئون زندگی فردی و اجتماعی جامعه ها دارد؟! با شعبه ها و شبکه هائی که یک دستگاه اطلاعاتی و تجسّسی می تواند داشته باشد، آن را کاملا مخوف می کند، چرا که از عزل و نصب مقامات گرفته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۸۶

تا اسقاط و جایگزین سازی دولتها و حکومتها، همه و همه می توانـد در اثر فعّالیتهای پنهانی یک چنین دستگاهی صورت بگیرد. ما می بینیم در دنیا این قبیل تشکیلاتها وقتی گسترش بیشتری پیدا می کنند، حتی قدرت بین المللی نیز بدست می آورند و در سطح بین المللی می توانند در جایگزین ساختن حکومتها مؤثر واقع شوند، تا چه رسد به مسائل داخل یک کشور. چنانکه سازمان «سیا» در ایالات متّحدهٔ آمریکا دارای چنین وضعیّتی است.

روی این اصل است که بر شخص امام مسلمین واجب است که بیشترین مراقبت و کنترل را در مورد دستگاه اطلاعاتی کشور انجام بدهد، و در این مسأله بسیار جدّی و سخت گیر باشد.

چهارم:

قبلا- روایتی را دربارهٔ اعزام شدن شخصی به نام «بریده بن حصیب اسلمی» برای کسب اطلاعات از اوضاع و حرکات «بنی مصطلق» نقل کردیم، که طبق آن پیامبر اسلام (ص) به «بریده» اجازه داد در صورت لزوم از دروغ گفتن برای پنهان کاری و استتار استفاده کند «۱۵۳» ۱.

بر

این اساس این سؤال پیش می آید که آیا جایز است برای بهتر به انجام رساندن مأموریتهای تجسّسی و اطلاعاتی اساسا به دروغ و یا سایر کارهای حرام مانند شرب خمر، خوردن گوشت خوک، ترک نماز و روزه، دست دادن و مصافحه با زنان اجنبی، و روابط نامشروع جنسی، مرتکب گردید و یا نه؟ و این همان چیزی است که در دنیای امروز به عنوان «هدف وسیله را توجیه می کند» معروف است. [و در میان جواسیس کشورهای غیر اسلامی و همهٔ افراد غیر پای بند به اسلام جریان دارد.] در جواب سؤال یاد شده باید بگویم: این مسأله از اساس غیر قابل قبول و ممنوع می باشد و کلیّه این قبیل کارها کاملا حرام است. برای

---

(۱۵۳). این موضوع قبلا در این نوشته بنقل از کتاب مغازی واقدی ج ۱/ ۴۰۴ ذکر شد، مراجعه شود.

اینکه در دین اسلام خود قدرت و حکومت «هدف» نیست تا بتوان احکام اسلام را قربانی آن کرد، بلکه هدف از تأسیس حکومت و بدست گرفتن قدرت صرفا، تثبیت موازین شرع مقدس و احکام اسلام و تنفیذ و اجرای آن در جامعه می باشد.

لذا برای اعضای حکومت و دولت اسلامی و دستگاه اطلاعات یک حکومت اسلامی بجز چیزهایی که در طریق این مسأله باشد جایز نیست، همهٔ مسائل باید فدا و قربانی احکام شرع اسلام شود و نه اینکه احکام اسلام فدای چیز دیگر گردد.

البته یک نکته در اینجا هست که قابل توجه می باشد، و آن اینکه گاهی حفظ اصل نظام مجتمع اسلامی، یا مصالح عمومی امّت و یا یک واجب مهمتر، با تجویز ارتکاب یک گناه کوچکتر

که دارای چندان اهمیّتی نمی باشد، تأمین می گردد، و این تجویز هم تنها راه ممکن تشخیص داده می شود. در این قبیل موارد اشکالی ندارد ارتکاب آن، مانند دروغ گفتن و یا توریه کردن. مثلا عیبی ندارد برای حفظ جان پیامبر (ص) و یا نظام عدل اسلامی آدم دروغ بگوید.

در حقیقت باید گفت ملاکها و موازین موجود در «باب تزاحم» در اینجا پیاده می شود، لذا ضرورت دارد که مرجّحات باب تزاحم رعایت شود. و این نیز مسأله ای است که بحسب اختلاف شرایط زمانی و مکانی حالات مختلف پیدا می کند.

بنابراین قول باینکه «هدف وسیله را توجیه می کند» کاملا بی اساس و مطلقا سخنی بیهوده و باطلی است. بطلان و نادرستی آن را هم عقل تأیید می کند و هم شرع. مهمترین نکته ای که مأمورین و کارمندان اطلاعات کشور اسلامی و بازجویان این دستگاه و دستگاه قضائی باید بآن توجه کامل داشته باشند همین نکته است، یعنی بدانند که در اسلام «هدف وسیله را توجیه نمی کند»، و برای بدست آوردن برخی اطلاعات نمی توان از احکام شرع چشم پوشیده و مرتکب گناه شد. چون، چه بسا احتمال دارد در جوّ کنونی حاکم بر جهان و آنچه که از اعمال و رفتار جاسوسان کشورهای غیر اسلامی و کافر، برای کسب اطلاعات و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۸۸

اخبار، می شوند، تحت تأثیر قرار گرفته و چنین پندارند که در راه کسب اطلاعات هر گناه و معصیتی را می توان مرتکب شد.

[نکتهٔ مهم دیگری که در اینجا وجود دارد و ضرورت دارد حکم آن از نظر فقه اسلامی معلوم شود مسأله «خودکشی» مأمورین اطلاعات و جواسیس حکومت اسلامی در برخی از شرایط حسّاس و خطرناک

می باشد.] که آیا خودکشی به منظور نیفتادن بدست دشمن جایز است یا نه؟ توضیح اینکه، گاهی زن مسلمانی که بنفع اسلام تجسّس می کند و فعّالیّت او در میان دشمن لو می رود و می خواهند دستگیرش کنند و او یقین دارد که در صورت دستگیر شدن هتک ناموس خواهد شد و مورد تجاوز دشمن قرار خواهد گرفت، و یا اینکه مرد و یا زن مسلمان می داند که در صورت دستگیر شدن توسط دشمنان اسلام مورد شکنجه های طاقت فرسا قرار خواهد گرفت و نخواهد توانست اسرار لازم را مکتوم نگه دارد، بلکه به ضرر اسلام و مسلمین مجبور باعتراف و افشای اسرار خواهد شد، آیا در چنین شرایطی شرعا برای او جایز است که خودکشی کند، یا نه؟

در این مسأله دو وجه و احتمال است، [یعنی به یک احتمال می توان گفت جایز است و بیک احتمال جایز نیست.] لکن ظاهر قضیه اینست که باید آن شخص ملاکها و موازین موجود در باب تزاحم را اساس قرار بدهد، و بر وفق مرجّحات آن عمل کند، [یعنی ارزیابی کند و بسنجد و ببیند واقعا کدام یک از این دو عمل ارجحیّت دارد، و ضررش کمتر است، خودکشی کردن، یا تسلیم شدن و افشا کردن اسرار؟] اهم و مهمّ را ملاحظه کند. لکن تشخیص اهمّ و مهمّ نیز در چنین مواردی کار هر کس نیست، آگاهیهای گسترده نسبت باحکام اسلام لازم دارد، و در صلاحیّت هر فردی نمی باشد.

پنجم:

در بحث «تعزیرات» ما مفصلا راجع باینکه آیا جایز است متهمین را برای گرفتن اعتراف و کشف جرم تعزیر زد و یا نه، بحث و گفتگو کرده ایم، و این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴،

مسأله ای است که در مبحث تجسّس و اطلاعات نیز مبتلا به است، لکن همهٔ آن بحثها را دیگر در اینجا تکرار نمی کنیم، بلکه فشردهٔ آن را ذکر می کنیم و طالبین تفصیل بآن قسمت از بحث مراجعه نمایند:

باید توجه داشته باشیم که به صرف اتهام و به احتمال اینکه ممکن است فلان شخص جرمی انجام داده و یا اطلاعاتی داشته باشد، نمی توان او را کتک زده و تعزیر نمود، چه این کار و یا اطلاعات مورد نظر، راجع به خود او باشد و چه راجع بدیگری، و چه مربوط به حوادث و وقایع معیّنی باشد. برای اینکه انجام چنین کاری در حق کسی که به مجرمیّت او یقین نداریم، از نظر عقل و وجدان ظلم آشکار و قبیح است. و نیز مخالف قاعدهٔ تسلط داشتن مردم بر نفوس خود، (الناس مسلطون علی أنفسهم.)، و برائت آنان از هر مجازاتی بدون اثبات جرم می باشد.

(اصل برائت.)

[چنانکه اقرار و اعتراضی که با کتک و شکنجه اخذ شود، شرعا هیچ گونه ارزشی ندارد و نمی تواند مدرک و مستند قضاوت قرار بگیرد.] و این مطلبی است که اخبار مستفیضه بآن دلالت دارد. از جملهٔ این اخبار و روایات، حدیث ابو البختری از امام صادق (ع) است که فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) فرموده است: هر کس در اثر اسلحه کشیدن دیگری، و یا ترسانیدن، و یا حبس و زندانی کردن و یا تهدید او، اعتراف و اقرار کند، بر او نمی توان حدّ جاری کرد.» «۱۵۴» ۱

[لذا اقراری که از راه تهدید و ارعاب و کتک و شکنجه بدست بیاید نمی تواند مستند قاضی در صدور حکم باشد]. اما جایز است که متّهم

را زنـدانی کنند برای کشف حق، و یا برای وادار کردن او باینکه دین دیگری را پرداخت کند. بویژه در مسائل مربوط به خون و قتل، متهم را برای اینکه فرار نکند می توان زندانی نمود.

چنانکه در وسائل الشیعه حدیثی وجود دارد که به سند آن نیز ایرادی وارد نیست و

---

(۱۵۴). ان امیر المؤمنین (ع) قال: «من أقرّ عند تجرید او تخویف، او حبس او تهدید، فلا حدّ علیه.»

وسائل الشیعه ج ۱۸/ ۴۹۷، باب ۷ از ابواب حدّ سرقت، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۰

بر این مطلب دلالت دارد. سکونی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:

«رسول خدا (ص) در اتّهام مربوط به خون، متهم را به مدّت شـش روز زندانی می کرد، اگر اولیاء شـخص مقتول می آمدند و بیّنه می آوردند، قتل ثابت می شد، در غیر این صورت پیامبر اسلامی (ص) راه متهم را باز و او را آزاد می کرد.» «۱۵۵» ۱

در مبحث مربوط به «احکام زنـدانها» ما روایات مسـتفیضه ای را در این زمینه نقل کردیم، و یادآور شدیم که این حکم در غیر مورد قتل محل اشکال است.

بنـابراین بجز برخی موارد اسـتثنا شـده که گفتیم، کسـی را به صـرف متّهم بودن و به احتمال اینکه ممکن است جرمی مرتکب شده باشد، و یا حامل اطلاعاتی دربارۀ مجرمین دیگر و یا محاربین با اسلام باشد، نمی توان تعزیر نمود.

امّا اگر حاکم اسـلامی علم و یقین داشـته باشد که فرد خاصّی دارای اخبار و اطلاعات مهمّی است و آن اخبار برای حفظ نظام مجتمع اسلامی و رفع فتنه و فساد و یا تقویت اسلام و یا احقاق حقوق مسلمین، مفید و نافع می باشد،

و فایـده و اهمیّت آن به حـدّی است که عقـل و شـرع حکم بوجـوب کشف و بیـان آن می کننـد، در این صورت اگر متهم از افشـای آن اطلاعـات در نزد حـاکم خودداری کنـد، جایز است او را تعزیر کننـد. لکن اگر از طریق این تعزیرها اعترافاتی از او گرفتند، آن اعترافات را نمی توان سند جرم او به شمار آورده و بر پایه آن رأی قضائی صادر نمود، و او را به مجازات رسانید.

دلیـل این مسأله، یعنی جواز تعزیر و عـدم جواز مجـازات بر اسـاس اعترافات حاصـله از طریق تعزیر، اینست که: (چنانکه گفته ایم)، تعزیر برای ترک هر نوع عمل واجب می باشـد، و بازگو کردن و افشاء اطلاعاتی که برای حفظ نظام اسـلامی مفید، و در اختیار شخص خاصی باشد، نیز یکی از واجبات است، و او را به خاطر کتمان این راز و ترک این واجب می توان تعزیر زد. [از طرف دیگر رأی

---

(۱۵۵). قال (ع): «ان النبی (ص) کان یحبس فی تهمه الدّم سته ایّام، فان جاء اولیاء المقتول ثبت، و إلّا خلّی سبیله.»

وسائل الشیعه ج ۱۹/ ۱۲۱، باب ۱۲ از ابواب دعوی القتل، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۱

قاضـی نیز بایـد بر اقراری مسـتند باشـد که بطور طبیعی و بـدون فشـار صورت گرفته باشـد، و در اینجـا چون چنین نیست پس اقرارهای او ارزش قضائی ندارد.]

اما در مسائلیماننـد زنا و لواط و شـرب خمر و امثال اینها، بر مرتکب واجب نیست بیاید و آنها را پیش قاضـی و یا هر شـخص دیگری بازگو کند، بلکه برعکس بهتر است بدور از آگاهی دیگران و مخفیانه توبه کند و گناه خود

را نیز بپوشانـد و برای دیگران بـازگویی نکنـد، روی این اصـل بر قاضـی و حـاکم مسـلمین نیز جایز نیست که او را برای انجام نـدادن عملی که برایش وجوب ندارد [اظهار جرمهای جنسـی در نزد قاضـی]، تعزیرش کنند. این بود چکیده ای از آنچه که ما در مبحث «احکام و آداب ادارهٔ زندانها» در پنج مبحث بحث کردیم.

این مطلب نیز بر کسـی پوشـیده نیست که تشـخیص مواردی که بر متّهم اظهار و بازگو کردن اطلاعات خودش واجب است از موارد غیر واجب آن، و نیز تعیین تعزیر منـاسب حـال متّهم و چگونگی و مقـدار آن تعزیر، در صـلاحیّت هر کسـی نمی باشـد. متقبل آن باید از میان افراد امین، راسـتگو، خردمند و باهوش و متدین و متعهد و آشنا به مسائل شرعی، و دارای نوعی مهربانی و شـفقت، برگزیـده شود. در غیر این صورت این قبیـل مسائـل پس از مـدّتی، برای حکومت و امّت دنیـائی از خطر و فاجعه به وجود خواهد آورد. و این مسأله ای است بسیار مهم و کاملا شایسته توجه، دقّت و تدبّر.

ششم:

نکته مهم دیگر اینکه در گزینش و انتخاب و انتصاب افراد برای مشاغل تجسّس و کسب اخبار، نباید معیار گزینش بیکار بودن آن افراد و شاغل بالفعل نبودن شان باشـد. بلکه باید ملاک انتخاب آگاهی و اهلیّت و صـلاحیّت داشـتن و واجد شـرایط بودن آن اشخاص برای تصدّی و اشتغال در چنین منصبهایی باشد.

روی این اصـل ممکن است اعضـای دسـتگاه کسب اخبـار، حتّی از میان کسانی که شـغلهایی نیز دارنـد برگزیـده شونـد، مانند نمایندگان مجلس که نسبت به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۲

وضع موکلین خود آگاهی دارند، ائمه جمعه

و جماعت، گویندگان و وعاظ، اساتید، محصلین، رانندگان و برخی از کسبه، رؤساء قبایل و عشایر و امثال اینها.

[البته منظور اینست که از نمایندگان و ائمه جمعه و جماعات به عنوان عریف و نقیب استفاده شود که واسطه میان مردم و دولت باشند، و نه خبرچین.]

و اولی و قریب به صواب اینست در چنین مسائلی از وجود افراد داوطلب و متطوّعی که بدون درخواست مزد و اجرت، و صرفا در اثر احساس وظیفه و تکلیف برای اطلاعات ممکن است خبر جمع کنند استفاده شود تا صرفه جویی در بیت المال شود و راه آن نیز اینست که حکومت خادم واقعی مردم باشد، و همیشه مردم را از خود راضی نگهدارد، تا آنان نیز همیشه دولت را از آن خود دانسته و در جمع آوری اخبار و اطلاعات برای او بکوشند.

هفتم:

اشاره

موضوع دیگری که در اینجا شایسته بحث می باشد، اینست که، آیا جایگاه دستگاه اطلاعات در درون حکومت اسلامی کجاست؟ و این دستگاه مهمّ زیر نظر کدام یک از نیروها و قوای کشور باید فعّالیّت کند؟ آیا باید جزئی از قوهٔ اجرائیه و زیر نظر رئیس آن باشد؟ یا جزء قوّهٔ قضائیّه؟ و یا زیر نظر مستقیم شخص امام و زمامدار مسلمین؟ در اینجا وجوه و احتمالات مختلفی در کار است.

ممکن است در تأیید و تقویت احتمال اوّل، یعنی جزء دستگاه و قوّه مجریّه بودن آن استدلال شود. باین صورت که گفته شود ادارهٔ کشور بر عهدهٔ رئیس قوه مجریه است که با همکاری وزرای خود آن را انجام می دهند، و وزارتخانه های مختلف هر کدام احتیاج به نیروهای اطلاعاتی دارند که دشمنان داخلی و خارجی را مراقبت نمایند

و در موردشان اخبار جمع کنند، و همینطور راجع باینکه مردم از کارمندان و مأمورین دولت راضی هستند یا نه، اطلاعات جمع کرده و دولت را در جریان امور قرار بدهند.

اشکال: ممکن است باین مطلب اشکال وارد کرده و بگویند: بزرگترین و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۳

اصلی ترین مسئول جامعه اسلامی، همان رهبر و امام مسلمین است، و دولت و دیگر دستگاهها و قوای کشور، ابزار کار و عامل او هستند؛ بنابراین دستگاه اطلاعات نباید در اختیار قوّهٔ مجریه باشد، بلکه باید در اختیار خود امام باشد، تا از این طریق، او عاملین خود یعنی اعضاء دولت و همهٔ گردانندگان، مسئولین و مأمورین کشور را کنترل کند، و بر امور جاری جامعه و امّت تسلط و آگاهی داشته باشد.

جواب: پاسخ این اشکال اینست که این مسأله که دستگاه اطلاعات بخشی از دولت و قوّهٔ مجریه باشد، مانع این نیست که امام مسلمین بالمباشره و یا بواسطه و از طریق مسئول مربوطه نتواند اوضاع و امور را کنترل کند، تازه، امام مضافا بر این می تواند دستور بدهد شعبه خاصّی برای کنترل همهٔ این جریانات و بخشها به وجود بیاید و زیر نظر مستقیم او فعّال باشد. امّا آنچه که احتمال دوم را تأیید می کند، [یعنی این مطلب را که دستگاه اطلاعات بخشی از قوّهٔ قضائیه باشد] اینست که:

مسأله اطلاعات تماس بسیار نزدیکی با مسائل قضائی دارد، بگونه ای که گویا می توان گفت اطلاعات یکی از ضابطین دستگاه قضائی است. برای اینکه متهمین و متخلّفین و افراد مجرمی که در هر یک از شعبه های اطلاعات مورد بازجویی قرار گرفته باشند، بالآخره در نهایت کارشان بدست دستگاه

قضائی می افتد. چنانکه اطلاعات بدون اجازهٔ دستگاه قضائی مجاز بدستگیری، بازداشت و بازجویی افراد و متّهمین نمی باشد. لذا باید اطلاعات زیر نظر دستگاه قضائی باشد. مؤید احتمال و وجه سوم [یعنی زیر نظر مستقیم امام بودن اطلاعات] نیز اینست که گفته می شود: یکی از مهمترین بخشهای اطلاعات در اسلام همان مراقبت بر اعمال کادرهای قوّهٔ مجریه و قوّه قضائیه توسط شخص امام است. امام مسلمین باید مراقب اعمال و رفتار همهٔ اعضاء دولت، از وزرا گرفته تا مأمورین جزء باشد، لذا مراقبین و جاسوسان امام برای کنترل قوّه مجریه باید کسانی بجز خود آنها، و بلکه از نظر مسئولیّت بالاتر از آنها باشند، چون احتمال هست که قوّهٔ مجریه و مدیران کشور اغلب از لو رفتن و افشا شدن خطاها و انحرافاتشان در نزد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۴

امام مسلمین، امتناع داشته باشند و پنهان کاری نمایند، و یا نیازمندیها و شکایات و نارضایتیهای مردم را بطور درست برای امام منعکس نکنند، و واقعیات را کتمان نمایند، و از این طریق امام مسلمین را در هاله ای از غفلت و ناآگاهی و اطلاعات کاذب نسبت بامور و اوضاع جامعه قرار بدهند. و حتی در برخی موارد احتمال جعل و قلب حقایق نیز وجود دارد. و تن دردادن به چنین چیزی بزرگترین خسارت را برای کشور دارد، و چه بسا خوف آن می رود که موجب شورش و عصیان همگانی مردم در برخی مواقع بر ضد حکومت گردد. لذا لازم است دستگاه اطلاعات کشور بگونهٔ مستقیم زیر نظر شخص رهبر و امام مسلمین باشد.

[وجه مورد نظر]:

از میان این احتمالات و وجوه سه گانه که یاد کردیم، وجه

سوّم درست تر بنظر می رسد، و نسبت به بقیّه اولی و انسب است. [یعنی اینکه دستگاه اطلاعات زیر نظر شخص رهبر و امام مسلمین باشد.] برای اینکه اصل و محور در حکومت اسلام همان شخص امام است، حاکم و مسئول حقیقی جامعه خود اوست، و بقیه، در واقع ابزار کار او هستند، و مسئولیّتشان نیز فرع بر مسئولیّت امام است.

بنابراین، نیاز امام به اطلاعات و اخبار از همه بیشتر است، لذا مناسب تر اینست که اطلاعات بطور مستقیم زیر نظر امام باشد و از او دستور بگیرد، در آن صورت امام دستگاه اطلاعات را وادار خواهد کرد که در مسائل مربوطه با قوی و دستگاههای دیگر کشور همکاری لازم را انجام بدهد. و احتمال دیگر اینکه در نظام اسلامی به وجود دستگاههای اطلاعاتی متعدّد قائل شویم، مثلا دستگاه اطلاعاتی که وظیفه اش کسب اطلاعات از دشمنان داخلی و خارجی نظام است، مسئولیّت و نظارت اش بین امام و دولت مشترک باشد. و در کنار آن امام یک دستگاه اطلاعاتی جداگانه ای نیز برای کنترل و مراقبت خود دستگاه اجرائی کشور و مسئولین و مأمورین و برای کسب اطلاعات از مردم و اوضاع کشور پدید آورد. و در کنار همهٔ اینها رئیس قوه مجریه نیز یک دستگاه اطلاعاتی ویژه برای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۵

مراقبت مأمورین دولت بوجود آورد. و این مطلبی است که از نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به «مالک اشتر» نیز استفاده می شود که قبلا- آن را یاد کردیم آن حضرت به مالک دستور فرموده است که برای تجسّس از احوال کارگزاران دولتی تحت نظر خود بازرس مخفی و جاسوس بگمارد، در صورتی که در همان

حـال خـود آن حضـرت نیز در عرض آنهـا عیون و جواسـیس خـاص خود را داشـته است. در هر صورت در حکومت اسـلامی محور اصلی نظام خود امام مسلمین است و او باید تصمیم بگیرد، و نسبت به همه امور اطلاعات نظارت کامل داشته باشد.

در اینجا برای هر چه بیشتر نشان دادن اهمیّت اطلاعات و نقش آن در سـرنوشت رژیمها، و اینکه عـدم بـذل توجه لازم و کافی بآن از طرف شـخص زمامدار، موجب خطرات مهلکی برای ملك و حکومت می تواند باشد، یك نکتهٔ جالب تاریخی راجع به علّت سقوط حکومت بنی امیّه نقل می کنیم: مسعودی مؤلف کتاب «مروّج الذّهب» به نقل از مقرّی می نویسد:

«انـدکی بعـد از سـقوط حکومت بنی امیّه و بسـر کار آمـدن بنی عباس، از یکی از بزرگان بنی امیّه سؤال شـد: علّت سـقوط و سرنگونی دولت شما چه بود؟

او پاسـخ داد: مـا به لـذّت جوییهـای خود پرداخته و از پرداختن بـآنچه در جامعه لازم بود بازمانـدیم، در نتیجه به رعیّت و ملّت ستم رفت و ملّت از ما مأیوس گردید و بسوی غیر ما گرایش یافت. به خراج پردازان و مالیات دهندگان ما اجحاف شد و آنان نیز بمـا پشت پـا کردنـد، در نتیجـهٔ این کارها کشور رو به ویرانی گـذارد و وجهی به خزانه نرسـید و خزانـهٔ ما از بودجه و بیت المـال تهی گردیـد، ما به مأموران و وزیران خود اعتماد کردیم اما آنان آسایش و سـلامت خود را بر منافع ما مقـدّم داشـتند، و بـدون نظر ما کارهایی را انجام دادنـد، اما اخبار آن را از ما پنهان داشـتند، و حقوق نظامیان و سـربازان ما بتأخیر افتاد. در نتیجه بی میلی و نافرمانی

آنان نسبت بما افزوده شد، دشمنان ما آنان را بسوی خود فرا خواندند و آنان نیز پاسخ مثبت داده و با آنها بر ضد ما هم داستان شدند و به جنگ ما آمدند، پس وقتی به جنگ دشمن رفتیم بدلیل کمی یارانمان

شکست خوردیم. اما در این میان پنهان ماندن اخبار کشور از ما بزرگترین و قوی ترین عامل سقوط و زوال مان بود.» «۱۵۶» ۱

---

(۱۵۶). در تأیید و تبیین بیشتر این مطلب که زمامدار مسلمین باید شخصا بر مسائل تجسس و اطلاعات دقت و اشراف مستقیم داشته باشد و چندان به حرفهای دیگران اعتماد نکند وگرنه، نرسیدن اخبار درست به او به مرور زمینه سقوط و زوال حکومت را فراهم خواهد آورد، یک روایت تاریخی را هم که آن را قلقشندی در کتاب صبح الاعشی ج ۱۰/ ۱۶۲ ببعد درج کرده، در اینجا می آوریم:

«از پیرمرد با تجربه ای پرسیدند: علّت زوال حکومت بنی امیه و روی کار آمدن بنی عباس چه بود؟

او جواب داد: تا زمانی که اخبار کشور بگونه دست نخورده و صحیح به آنان می رسید حکومت شان پابرجا بود، لکن زمانی که اخبار کشور بگونه صحیح بدست زمامداران بنی امیه نرسید، حکومت شان ساقط گردید. نمونه بارز آن داستان «نصر بن سیّار» حاکم اموی خراسان است که با خروج ابو مسلم (طرفدار بنی عبّاس) بر او سقوط بنی امیه آغاز گردید. داستان آن از این قرار است که ابو مسلم و سیاهپوشان در منطقه خراسان فعّالیّت می کردند و با جدّیّت مردم را به شورش بر ضدّ بنی امیّه و به هواداری بنی عبّاس دعوت می کردند و با نصر بن

سیّار درگیر بودند. نصر بن سیّار که از نظر مقررات کشوری نمی توانست بطور مستقیم با خلفای بنی امیه ارتباط برقرار کند بلکه از نظر ارتباطی و اطلاعاتی زیر نظر والی عراق به نام «یزید بن عمر بن هبیره» بود، اخبار ابو مسلم و سیاهپوشان را به «ابن هبیره» می فرستاد. از طرف دیگر چون ابن هبیره، نصر بن سیّار را رقیب بالقوّهٔ خود می پنداشت این اخبار را به دستگاه خلافت منتقل نمی کرد [تا در شورش سیاهپوشان نصر بن سیّار کشته شود، و او مستقیما منطقه خراسان را نیز در تولیت خود بیاورد.] لکن ابن هبیره این را نمی فهمید که اگر ابو مسلم بر خراسان چیره شود بر همه «سرزمینهای جبل» چیره خواهد شد، و در آن صورت به آسانی «عراق» را نیز فتح خواهد کرد. این بود که سیاهپوشان به رهبری ابو مسلم «نصر بن سیّار» را از پای درآورده و بر خراسان چیره شدند. و این خبر زمانی به محمد بن مروان (خلیفه اموی وقت) رسید که دیگر کار از کار گذشته بود.»

می گویند نصر بن سیّار از بس برای یزید بن عمر بن هبیره درباره اوضاع وخیم و آشفته خراسان گزارش فرستاده و جوابی نشنیده بود که روزی با ناراحتی زیاد این شعر را برای او فرستاد:

أری تحت الرّماد ومیض نار فیوشک أن یکون لها ضرام فأنّ النّار بالعودین تذكّی و إنّ الحرب أوّلها الكلام فقلت تعجّبا: یا لیت شعری أ أیقاظ أمیّه أم نیام؟!

زیر خاکستر آتشی می بینم که آن به آن قوّت می گیرد،

چنین می بینم که به همین زودی تبدیل به شعله های گسترده خواهد شد.

آتش با دو عود کوچک برافروخته شده [و سپس گسترده

می شود.]

جنگ نیز با حرف و تبلیغات آغاز می گردد.

با شگفتی پیش خود گفتم که ای کاش می دانستم:

آیا حاکمان بنی امیه بیدارند یا در خواب بسر می برند؟!

روی این اصل، زمامدار مسلمین مسأله کسب اخبار و اطلاعات را نباید ساده بیانگارد، بلکه باید شخصا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۷

شایسته است که در این جملات کاملا اندیشیده شود، بویژه در جملهٔ پایانی آن، تأمّل شود و به همه مکانها و زمانها تطبیق داده شود.

هشتم:

در پایان بحثهای مربوط به اطلاعات مجبوریم دوباره توجه خوانندگان محترم را به نکته ای که بارها بازگو کرده ایم، جلب کنیم. و آن اینکه ما باید توجه داشته باشیم که هدف و غایت اصلی از تأسیس دستگاه اطلاعاتی در حکومت اسلامی، فقط حفظ مصالح اسلام و جامعه مسلمین، و استوارسازی نظام عدل و مطمئن ساختن دلهای مردم و ایجاد امنیّت و آرامش همگانی می باشد، و نه تأمین و حفظ مقام و منافع مسئولین، رؤسا و زعمای حکومت و تثبیت قدرت و سلطنت آنان.

البته حفظ موقعیّت زمامداران صالح و متّقی نیز لازم است، امّا نه اینکه تمام هدف مأمورین و دستگاه اطلاعات این باشد قدرت مسئولین را حفظ و تثبیت کند و باعمال آنان توجه نداشته باشد که آیا چگونه و چه کاره هستند، خوب و یا بد؟ دستگاه اطلاعات دولت اسلام نباید چنین تصوّر کند که وظیفه او سرکوب مردم و خفه کردن صدای دادخواهی و تظلّم آنان در گلوهایشان می باشد، و بنفع مسئولین کشور می شود آزادی های مشروع مردم را از آنان سلب کرد. چنانکه چه بسا با شنیدن واژه های مربوط به این قبیل مؤسسات و نام آنها گاهی ممکن است چنین چیزی بذهن

خطور کنـد، و سازمانهای امنیّتی جهنمی دنیا در ذهن تـداعی شونـد که رسالت شان چنین چیزی می باشد. در جهان سوّم و در کشورهای مسلمان [که

- عیون ناشـناخته و مختلفی داشـته باشد که توسط آنان حتی بر صـحّت و سـقم گزارشـهای دسـتگاه اسـتخباراتی رسـمی خود نظارت کنـد و خود را از این کار به هیـچ وجه بی نیاز ندانـد. ابو الحسن ماوردی فقیه معروف عصـر بنی عباس در این باره در کتاب نصیحه الملوک صفحه ۱۸۹، (چاپ دار الفلاح کویت) می گوید:

«با اینکه رسول خدا (ص) از طریق نزول فرشـتگان و نزول دائمی وحی به آن حضـرت و علم غیبی که خداوند به آن حضـرت داده بود و حتی از نیّات و ضـمایر مردم باخبر می گشت، با این حال عیون و جواسیسـی برای خود داشت و این باب را متروک نگذاشت، تا چه رسد به زمامداران دیگر که مزایای رسول خدا (ص) را هرگز ندارند.» (مقرّر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۸

اکنون اغلب آنها تحت سلطه عناصر ناصالح و وابسته می باشند]، چنین وضعیّتی حاکم است.

عمـده ترین چیزهایی که موجب تباهی و فساد دسـتگاههای امنیّتی و اطلاعاتی این قبیل کشورها گردید، عواملی است که ذیلا ذکر می شود:

۱- فاسـد بودن شـخص حـاکم. چون حکّـام آنـان در حکومت خود به مردم تکیه ندارنـد، بلکه تکیـهٔ آنـان به قـدرتهای کـافر خارجی است، لذا سعی می کنند آزادی و ارادهٔ مردم را از آنان سلب کنند. و چنین وضعیّتی طبعا موجب فساد و تضییع حقوق و تضعیف اسلام و مسلمانان می شود، و برنامه های تخریبگر کفر جهانی را در داخل کشور مسلمین ترویج و تقویت می کند.

طبیعی است که این وضعیّت بالطبع در تمام نهادها و

مؤسسات داخل کشور تأثیر می گذارد و بازتاب پیدا می کند، از جمله و شدیدتر از هر جای دیگر در نهاد امنیّت و استخبارات کشور تأثیر سوء و منفی می بخشد، و در نتیجهٔ آن مشاهده می شود که مردم را به صرف متوجه شدن یک تهمت به آنان و بر اساس یک ظن نادرست بازداشت کرده و تحت شکنجه های طاقت فرسا قرار می دهند، و نفوس محترمه را می کشند و حریم ها را می شکنند، همهٔ اینها در حقیقت با برنامه ریزی ها و تلقینات کفار و بیگانگان صورت می گیرد، هر چند که در ظاهر ادعای استقلال داشته و آن را به حساب خود گذاشته باشند. اما زمامدار و حاکمی که بر مبنای اسلام و بانگیزه های الهی و تقوائی حکومت می کند، در حکومت خود بآراء و ارادهٔ ملّت مسلمان متکی است و شخصیّت آنان را محترم می شمارد و آزادیهای شان را سلب نمی کند. لذا لازم است دستگاه اطلاعاتی او نیز دارای چنین ویژگیهایی باشد و در حفظ مصالح و امنیّت مردم بکوشد، و این همه را بر پایهٔ رعایت ملاکها و موازین اسلامی و بدون اعمال هیچ خوف و ارعابی انجام بدهد.

دستگاه امنیّت و استخبارات حکومت اسلامی باید طوری باشد که در دل مسئولین و کارمندان آن محبّت مسلمانان حکّ شده باشد، و به مردم حسن ظن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۳۹۹

داشته و اعمال آنان را حمل بر صحّت و بی غرضی کنند، تا اینکه طبق دلایل و اسناد، خلاف آن ثابت شود. و این همان چیزی است که خداوند در کتاب مقدس خود قرآن مجید بدان دستور داده و فرموده است:

يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثيراً مِنَ الظَّنِّ إنَّ بَعْضَ الظَّنِّ

إِثْمٌ وَ لٰا تَجَسَّسُوا وَ لٰا يَغْتَبْ بَعْضُكَمْ بَعْضاً ... «۱۵۷» ۱

و در حديث شريف نبوى (ص) نيز وارد شده است:

إيّاكم و الظّن، فأنّ الظّن. أكذب الحديث، و لا تجسّسوا و لا تناجشوا ... «۱۵۸» ۱

و امثال اين حديث كه فراوانند و قبلا در خلال اين مباحث بيان گرديد و طالبين دوباره بآنها مراجعه كنند.

البتّه بايد هم چنين باشد، چرا كه روش و سيرهٔ شخص رسول خدا (ص) به عنوان امام مسلمين چنين بوده است. خداوند مى فرمايد:

«پيامبرى از ميان خود شما برايتان مبعوث كرديم كه نسبت به مؤمنين بسيار دل رحم و مهربان و براى حفظ و تأمين منافع آنان حريص است.» «۱۵۹» ۱

[لذا لازم است كارمندان حكومت امام مسلمين نيز چنين باشند و به مقتداى خود اقتدا كنند، و نسبت به مردم رئوف و براى حفظ و تأمين منافع آنان پرانگيزه و حريص باشند، و به شخصيّت شان احترام بگذارند.]

۲- نكتهٔ ديگر اينكه همه سازمانها و نهادهاى امنيّتى و اطلاعاتى موجود در جهان و كشورهاى باصطلاح اسلامى، مقلّد سازمانهاى اطلاعاتى ابرقدرتها در شرق و غرب هستند، و از كيفيّت سازماندهى و تشكيلات گرفته تا فرهنگ و آداب و رسوم حاكم بر آنها تقليدى است. و از آنجا كه دشمنى با اسلام و مسلمين

---

(۱۵۷). «اى كسانى كه ايمان آورده ايد از بسيارى از بدگمانيها بپرهيزيد، براستى كه برخى از بدگمانيها گناه است، و پشت سر يكديگر غيبت و افشاگرى نكنيد و ...» سورهٔ حجرات/ ۱۲.

(۱۵۸). «از بدگمانى نسبت به مؤمنين بپرهيزيد، چون كه دروغ ترين سخن ها همان است كه بر پايه گمان گفته شود، و دربارهٔ يكديگر كنجكاوى و تجسّس نكنيد.» تفسير قرطبى ج ۱۶/ ۳۳۱.

(۱۵۹).

لَقَدْ جٰاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، عَزِيزٌ عَلَيْهِ مٰا عَنِتُّمْ، حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ، بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ. سوره توبه/ ۱۲۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۴، ص: ۴۰۰

و مستضعفین و بی اعتمادی مطلق نسبت به مردم جزء فرهنگ و بینش آنهاست، لذا این بینش به سازمانهای مقلّد در کشورهای اسلامی و جهان سوّم نیز سرایت کرده و آنها را فاسد ساخته است. روی این اصل لازم است از تقلید کورکورانه پرهیز شده و کوشش کنند که بینش و روش و فرهنگ اسلامی در مراکز اطلاعات مسلمین رایج شود، این مسأله بقدری دارای اهمیّت است که لازم است حتّی در نامگذاریها نیز دقت و کوشش شود و نامهای درست اسلامی و متناسب با فرهنگ اسلام برای این قبیل نهادها برگزیده شود. چون که هر نامی آیینهٔ مسمّای خود می باشد.

۳- نکته سوم اینکه بر خلاف رسم رایج در داخل مؤسسات اطلاعاتی کشورهای جهان که افراد فاسق و بدجنس را برای این کار در نظر گرفته و استخدام می کنند، لازم است افراد مؤمن، متعهد باحکام اسلام، صادق، با وفاء، امین، خردمند، باهوش و متخلق باخلاق اسلامی در نهاد اطلاعاتی کشورهای اسلامی استخدام شده و عضویّت پیدا کنند.

۴- هدف مؤسسات امنیّتی و موجود در کشورهای جهان بر محور حفظ و حراست حکام بویژه شخص اول و رئیس کشور خلاصه می شود، و فقط برای تحکیم سلطه و قدرت آنان کوشش می کنند و به چیزی جز این، مانند موازین اخلاقی و شرعی اعتنایی ندارند.

دستگاه امنیّت و استخبارات حکومت اسلامی باید در همه مسائل مقید و متعهد به ملاکها و معیارهای اخلاقی و شرعی باشد. چون همانگونه که پیشتر گفته شد، هدف از تأسیس آن جز حفظ اسلام،

کیان مسلمین و نگهداری نظام عدل و انصاف چیز دیگری نیست.

البته با همهٔ این حرفها باید توجه داشت که حفظ حریم زمامدار و امام مسلمین در چارچوب موازین اسلام و مقرّرات از مصالح مهم یک کشور اسلامی می باشد و باید به آن عمل شود. اینها مطالبی است شایسته دقت و تأمّل.

و السّلام

جلد پنجم

اجازه نامه مؤلف محترم دامت برکاته، برای چاپ:

باسمه تعالی محضر مبارک استاد بزرگوار فقیه عالیقدر آیه اللّه العظمی منتظر دام عزه

پس از سلام و آرزوی توفیق و عمر پربرکت برای حضرتعالی.

کتاب پرارزش و ماندگار «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» که توسط حضرتعالی نگارش یافته و تدریس شده است و از مدتی پیش با اجازه و زیر نظر حضرتعالی ترجمه آن آغاز گردیده بود، اکنون تحت عنوان «مبانی فقهی حکومت اسلامی» آماده چاپ و نشر گردیده که مستدعی است در صورت صلاحدید اجازه چاپ و نشر آن را صادر فرمائید.

در تنظیم این مجموعه همواره تلاش بر این بوده که با توجه به فنی بودن مباحث، مطالب کتاب روان و قابل استفاده برای عموم، ترجمه و تقریر شود و برای حصول اطمینان بیشتر از چند نفر فضلا، درخواست شد مجددا متن آن را با متن عربی مورد تطبیق قرار دهند، و نیز طبق راهنمائی حضرتعالی، مطالب افاضه شده در جلسات درس که در متن عربی کتاب نیامده و توضیح برخی اصطلاحات، و یادآوری برخی نکات در پاورقی درج گردیده تا ضمن جامعیت کتاب از متن متمایز باشد.

ادام اللّه ظلکم الوارف

ابو الفضل شکوری- محمود صلواتی

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ حجج اسلام آقایان صلواتی و شکوری دامت افاضاتهما ضمن تقدیر از خدمات علمی و فرهنگی شما انتشار و ترجمه

کتاب مانعی ندارد. خداوند به من و شما توفیق خدمت به اسلام و مسلمین عنایت فرماید. و السلام علیکم و رحمه اللّه.

۲۸/ ۹/ ۱۳۶۷ حسین علی منتظری نجف آبادی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱

یادداشت مترجم

ماهیت واقعی هر حکومت را میزان وفاداری و پایداری رهبران و کارگزاران آن بر اصول و آرمانهای اعلام شده و کیفیت عناصری که از آنها برای ادارهٔ نظام استفاده می گردد مشخص می کند؛ در حقیقت برای ادارهٔ نظام داشتن ایدئولوژی و برنامهٔ روشن و قوانین مدوّن کافی نیست بلکه این تنها مقدمه و راهنما برای پیشرفت و پیمودن راه است؛ آنچه شعارها و قوانین را از نوشته و گفتار به مرحله عمل در می آورد و اثر آن را برای همه عینی و ملموس می سازد چگونگی برخورد عملی رهبران و کارگزاران بر اساس آن نوشته و گفتارها است، که طبعا قضاوت مردم و در نهایت قضاوت تاریخ را به دنبال خواهد داشت.

مشکل کار و مبدأ انحراف نیز دقیقا در همین مرحله نهفته است، زیرا عامل اصلی پیدایش و تداوم دولتها و حکومتها انسانها هستند و در عمق جان و ضمیر ناپیدای انسان از «خدا خواهی» تا «خودخواهی»- با اینکه در دو قطب متضاد هستند- فاصله چندانی نیست و نفس امّاره و عطش قدرت همواره کارهای ناشایست را در نظر انسان زیبا جلوه می دهد و در آوردگاه «عقل» و «هوی» در بسیاری موارد- الّا ما رحم اللّه- عقل مغلوب هوی می گردد و این کج منشی در کردار و رفتار و برخوردهای برونی بروز و ظهور پیدا کرده و در جامعه گسترش می یابد و با توسّل به امکانات مالی و تبلیغاتی

مبانی فقهی

و نظامی هر صدای نصیحتگر و مخالفی خاموش و محو می شود، و بدین سان پس از مدتی در جامعه معروفها منکر و منکرات معروف جلوه می کند و فساد و تباهی در حکومت و مردم راه می یابد.

به عنوان نمونه در صدر اسلام بین حکومت معاویه در شام و حکومت امیر المؤمنین علی (ع) در کوفه از نظر ایدئولوژی و مکتب ظاهرا هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد؛ هر دو خود را خلیفهٔ رسول خدا می دانند، هر دو برای کارهای خود به قرآن تمسک می کنند، هر دو نماز جماعت و جمعه برگزار می کنند و برای شرکت در مراسم حج نماینده می فرستند و حتی در شعار و تبلیغات، حکومت معاویه از حکومت علی (ع) هم پیشی می گیرد، امّا نقطه اختلاف این دو حکومت دقیقا در شخص علی (ع) و معاویه و اهداف درونی و عملکرد این دو نهفته است؛ این یک حکومت را مسئولیت و امانت خدا و مردم می داند و آن دیگری به عنوان یک طعمه به آن می نگرد و با دسیسه های مختلف زمینه چینی می کند تا بدان دست یابد. این یک به منظور برابری با تهیدستان جامعه- با اینکه دسترسی به بهترین امکانات دارد- به ساده ترین خوراک و پوشاک قناعت می کند، آن یک به بهانهٔ اینکه مرکز حکومتش نزدیک بلاد کفر است کاخ سبز می سازد. این یک برادرش عقیل را بخاطر اینکه بیش از حق خود از بیت المال طلب کرده با آهن گداخته متوجه حق خویش می سازد، آن یک پست های مهم و کلیدی حکومت و امکانات بیت المال را به حزب اموی اختصاص می دهد و برای خوش بین کردن افراد به خود، رقم های

کلان از بیت المال می بخشـد. این یک اگر در دورترین نقاط حکومت وی بر کسـی سـتمی رود خود را مسـئول می داند، آن یک در پیش روی و با آگاهی او بدترین جنایتها صورت می گیرد و سکوت می کند. این یک متملقین و چاپلوسان را از خود می رانـد و آزادگی و سـربلندی را برای ملّتش می خواهـد، آن یک به متملقین و چاپلوسان مقام و مسـئولیت می دهـد تا راه و رسم بردگی و بندگی را پیش پای دیگران بگذارد. این یک حکومت را برای خدمت به مردم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳

و یاری رسانـدن به سـتمدیدگان می پذیرد، آن یک مردم را در خدمت مقام و موقعیّت خویش و برای پیشبرد اهداف شـیطانی خود می خواهد و ...

ملاحظه می فرمائیـد که پایبنـدی و یـا پشت پا زدن عملی زمامـداران و گرداننـدگان حکومت به قوانین و آرمانها و شـعارها و ارزشهای اعلام شده در چگونگی حکومتها تا چه اندازه مؤثر و تعیین کننده است. بویژه اینکه در طول تاریخ همواره از بهترین شعارها و آرمانها و از مقدس ترین کلمات بیشترین سوء استفاده ها شده است. روشن است که اگر بهترین قوانین و برنامه برای اجرا بـدست افراد نالایق و فاسـد سپرده شود نتیجه نخواهـد بخشـید و برعکس اگر در مقطعی از تاریـخ فردی آگاه و متعهد، یا جمعی پاک و خدمتگـذار حکومتی را تشـکیل داده انـد و یا در درون حکومت مسـئولیتی به آنان واگـذار شده است، بیشترین خدمت را به جامعه کرده و درخشان ترین صفحات تاریخ را با فداکاریهای خود رقم زده اند، و دلهای مردم قدرشناس همواره در گرو محبت آنهاست.

بر اساس این ضرورت و در پی پاسخگویی به این نیاز بوده

است که استاد بزرگوار در مجموعه مباحث حکومتی اسلام بخش مستقلی را به این موضوع اختصاص داده و با گردآوری آیات و روایات بسیار جالب و هشدار دهنده، سیره و رفتار حاکم اسلام و سایر کارگزاران حکومت اسلامی و چگونگی معاشرت آنان با سایر مردم و مسائلی نظیر نوع زندگی و خوراك و پوشاك آنها را یادآور شده اند، چنانچه هم ایشان در فصل یازدهم از بخش ششم کتاب نیز «وظایف رهبر و سایر کارگزاران حکومت اسلامی در برابر بیت المال» و در فصل دوازدهم «وجوب رسیدگی به امور بینوایان و از کار افتادگان» و در فصل پانزدهم «حقوق متقابل امام و امت» را به تفصیل مورد پژوهش قرار داده اند که در جایگاه خود از اهمیّت ویژه ای برخوردار است و بدون آن بی تردید این مجموعه- مبانی فقهی حکومت اسلامی، که اکنون پنجمین مجلّد ترجمه فارسی آن در اختیار شماست- ناقص می نمود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴

علاوه بر مباحث فوق در این مجلّد مباحث مهمّ و قابل توجه دیگری، یعنی موضوع «چگونگی ثبوت هلال با حکم حاکم» مبحث مهم و مورد ابتلاء «احتکار و قیمت گذاری» موضوع «سیاست خارجی حکومت اسلامی و روش برخورد آن با اقلیّتهای غیر مسلمان» و نیز مبحث «نیروهای نظامی و انتظامی در اسلام» مورد پژوهش و کنکاش فقهی قرار گرفته که به تفصیل از نظر خوانندگان گرامی می گذرد. با این مجلد ترجمهٔ جلد دوّم عربی کتاب پایان می پذیرد و ان شاء اللّه ترجمه سایر مجلدات که پیرامون منابع مالی حکومت اسلامی است در آینده ای نه چندان دور در اختیار پژوهشگران و علاقه مندان قرار خواهد گرفت.

و من اللّه التوفیق و علیه التکلان

مهر ماه ۱۳۷۲ مطابق با ربیع الثانی ۱۴۱۴

حوزه علمیه قم- محمود صلواتی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵

[تتمهٔ بخش ششم]

فصل نهم چگونگی ثبوت هلال با حکم والی

اشاره

* دیدگاههای مختلف فقها دربارهٔ ثبوت هلال* سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و خلفا در اعلان هلال* چند فرع در مسأله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷

چگونگی ثبوت هلال با حکم والی

آیا هلال با حکم والی ثابت می گردد؟

در دیدگاه ما [شیعه امامیه] هلال [اول ماه] با دیدن هلال، و شیاع مفید علم یا اطمینان- و بلکه «علم» از هر طریقی که حاصل شده باشد- و با شهادت دو نفر عادل اجمالا- و لو اینکه شهادتشان نزد حاکم نباشد- و با گذشتن سی روز از ماه گذشته و نیز با حکم امام معصوم (ع)، بدون تردید ثابت می گردد.

اما در اینکه آیا هلال با حکم حاکم شرعی غیر معصوم، بطور مطلق ثابت می شود، یا بطور مطلق ثابت نمی شود؟ یا بین آنجا که هلال بوسیله شهادت دو شاهد برای حاکم ثابت شده باشد یا خود آن را دیده یا از راههای دیگر برای وی علم حاصل شده باشد، فرق گذاشته شود؛ و بر فرض ثبوت آیا فقط امام و رهبر می تواند به اول ماه بودن حکم بدهد؛ یا اینکه سایر فقها که برای قضاوت یا کار دیگری از سوی او منصوب شده اند نیز می توانند چنین حکمی را صادر نمایند، یا اینکه هر فقیهی صلاحیت ابراز چنین نظری را دارد اگر چه از سوی حکومت متصدی قضاوت یا مسئولیتی نباشد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸

در این مسأله دیدگاههای مختلفی است که یادآور می شویم «۱»

[دیدگاههای مختلف فقها دربارهٔ ثبوت هلال]

در کتاب حدایق به اختصار اینگونه آمده است:

«برخی از اصحاب از آن جمله علامه و دیگران فرموده اند که در ثبوت هلال برای روزه [در اول رمضان] و افطار [اول ماه شوال] در صورت شهادت دو نفر، دیگر حکم حاکم ضرورتی ندارد، بلکه اگر دو نفر عادل هلال را مشاهده نمایند و نزد حاکم هم شهادت ندهند، بر هر کس که شهادت آنان را بشنود و آنان را به عدالت

قبول داشته باشد واجب است که آن روز را روزه بگیرد و یا افطار نماید ...

و ظاهرا در این نظریه هیچ گونه شک و اشکالی وجود ندارد. اما اشکال در این است که اگر برای حاکم شرعی هلال ثابت گردید و به اول ماه بودن حکم کرد آیا بر مردم واجب است که از حکم او اطاعت کنند یا اینکه خود باید از دو نفر شاهد عادل رؤیت هلال را بشنوند؟

ظاهر نظریه اصحاب [فقهاء امامیه] نظر اول است و بلکه برخی- چنانچه بعدا خواهیم گفت- صرف ثبوت هلال برای خود حاکم شرعی بوسیله رؤیت خودش را کافی دانسته اند.

و از سخنان برخی از فضلای نزدیک به زمان حاضر استفاده می گردد که در چنین

---

(۱) استاد در این مبحث مانند سایر مباحث کتاب به تناسب موضوع بحث که مسائل مربوط به حکومت اسلامی است موضوع بحث هلال را تنها از آن جهت که به حاکم اسلامی مربوط می گردد مطرح فرموده اند و سایر مباحث مربوط به هلال بطور ضمنی مطرح شده است.

البته پژوهش گسترده در این زمینه می تواند خود موضوع کتابی مستقل در این موضوع باشد چنانچه بزرگانی تدوین کتابهائی نظیر «رؤیه الهلال» و «المغرب و الهلال» و ... را به این موضوع اختصاص داده اند. (مقرر)

مواردی عمل به آنچه نزد حاکم شرعی ثابت شده بر مکلف واجب نیست، بلکه اگر برای هر مکلّفی نسبت به ثبوت هلال یقین حاصل شد، موظف به رعایت آنست و الا خیر. و ظاهر کلام ایشان اینست که این مسأله منحصر به مسأله هلال نیست بلکه در سایر مسائل هم همین گونه است زیرا فرموده اند: اگر مثلا

نزد حاکم غصب بودن آبی ثابت گردید دلیلی وجود ندارد که این آب برای دیگری هم غصب باشد و بر او واجب شود که از آن آب اجتناب کند. و همین گونه است اگر حاکم حکم کند که در زمانی معین وقت داخل شده است و ...» «۱»

اینکه ایشان نظریه اول را به اصحاب نسبت داده اند، ظاهر آن اینست که این نظریه بین آنان مشهور است ولی خود ایشان- قدس سرّه- پس از یادآوری ادله مسأله و رد و ایراد آن در نهایت می فرمایند:

«مسأله نزد من مورد توقف و اشکال است».

فاضل نراقی نیز این مسأله را در «مستند» یادآور شده و همان نظریه صاحب «حدایق» را پیروی نموده و نظریه عدم وجوب اطاعت از حکم حاکم را در این زمینه تقویت فرموده اند. «۲»

شهید در [کتاب صوم] دروس می فرماید:

آیا حکم حاکم بتنهائی در ثبوت هلال کافی است؟ به نظر می رسد بلی، کافی است. «۳»

از ظاهر کلام ایشان استفاده می شود که در نظر ایشان مستند حکم حاکم هر چه باشد فرقی نمی کند چه حاکم خودش هلال را رؤیت کند یا از هر طریق

---

(۱) حدایق الناضره، ۱۳/ ۲۵۸.

(۲) مستند الشیعه، ۲/ ۱۳۲.

(۳) الدّروس/ ۷۷.

دیگری برای وی علم حاصل شود.

در مدارک آمده است:

«آیا گفتار حاکم شرعی به تنهائی در ثبوت هلال کافی است؟ در آن دو نظر است:

یکی اینکه کافی است، و این نظر مورد پذیرش صاحب «دروس» است، با استناد به عموم ادله ای که می گوید: حاکم می تواند طبق علم خود حکم نماید و ادله ای که می گوید: اگر نزد حاکم بیّنه ای اقامه گردید و حاکم طبق آن حکم نمود نظیر سایر

احکام، واجب است به حکم او مراجعه نمود و علم [شخص حاکم] قوی تر از بینه است. و بدین دلیل که مرجع اصلی در اکتفا به شهادت عدلین و تحقق عملی شهادت آنان، همانا قول و حکم حاکم است پس در همه موارد حکم حاکم پذیرفته است. [هر چند مستند به شهادت دو عادل نباشد]

نظریه دیگر اینکه [حکم حاکم در صورتی که مستند بشهادت دو عادل نباشد] پذیرفته نیست: طبق اطلاق فرمایش معصوم (ع) که می فرماید: «در رؤیت هلال چیزی جز شهادت دو مرد عادل را مکفی نمی دانیم». «۱»

ظاهر کلام ایشان اینست که ایشان ثبوت هلال با حکم حاکم که مستند به شهادت عدلین باشد را مفروغ عنه گرفته اند.

در کفایه سبزواری آمده است:

«در قبول قول حاکم شرعی به تنهایی در ثبوت هلال دو وجه است: یکی آنکه پذیرفته است و آن نظر «دروس» است و صحت این نظر بعید نیست.» «۲»

در کشف الغطاء آمده است:

«ششم [از راههای ثبوت هلال] حکم فقیه مجتهد امین است نسبت به مقلدهای

---

(۱) مدارک الاحکام،/ ۳۷۰.

(۲) کفایه الاحکام،/ ۵۲.

وی، چه مستند حکم او رؤیت خود او باشد یا شهادت بینه و چه راههای دیگر. «۱»

در جواهر آمده است:

«... همانطور که ظاهرا هلال ماه با حکم حاکم که مستند به علم خودش باشد ثابت می گردد بخاطر اطلاق ادله ای که بر نفوذ حکم حاکم دلالت دارد و نیز بخاطر آنچه روایت شده که: انکار نظر آنان انکار نظر معصومین (ع) است بدون اینکه فرقی بین موضوعات مخاصمات و غیر آن نظیر عدالت، فسق، اجتهاد، نسب و مانند آن وجود داشته باشد». «۲»

در کتاب عروه الوثقی در

بیان راههای ثبوت هلال ماه رمضان و شوال آمده است:

«ششم: حکم حاکم که انسان نسبت به اشتباه بودن نظر و نیز مستند نظریه وی آگاهی نداشته باشد.» «۳»

ایشان در اینجا بین اینکه مستند حکم او بینه یا رؤیت شخص وی، یا چیز دیگر باشد فرقی ذکر نفرموده اند.

در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است:

«در ثبوت هلال و وجوب روزه به مقتضای آن بر مردم، حکم حاکم شرط نیست، ولی اگر حاکم به هر طریق در مذهب خودش به ثبوت هلال حکم کرد، بر عموم مسلمانان واجب است که آن روز [اول رمضان] را روزه بگیرند اگر چه مخالف مذهب برخی از آنان باشد، زیرا حکم حاکم اختلاف را از میان برمی دارد، و این متفق علیه است مگر نزد شافعیه.»

---

(۱) کشف الغطاء،/ ۳۲۵.

(۲)- جواهر الکلام، ۱۶/ ۳۵۹.

(۳) عروه الوثقی، کتاب صوم، فصل راههای ثبوت هلال رمضان و شوال.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۲

و در پاورقی آورده است:

«شافعیه می گویند: در ثبوت هلال و وجوب روزه به مقتضای آن بر مردم، شرط است که حاکم حکم نماید، و اگر حاکم حکم نمود روزه بر مردم واجب است گرچه حکم او بر اساس شهادت یک نفر عادل باشد.» «۱»

از ظاهر قسمت اول کلام ایشان در ابتدا به نظر می رسد که شافعیه با اصل حکم یعنی حجیت حکم حاکم مخالف هستند و ثبوت ماه را با حکم حاکم ثابت نمی دانند ولی با ملاحظه پاورقی مشخص می شود که این استثناء به قسمت اول کلام ایشان مربوط است، یعنی به عدم اشتراط حکم حاکم در شهادت و مانند آن از امارات. بر این اساس حجیت حکم حاکم نزد آنان

متفق علیه است. [چه نزد شافعیه و چه نزد سایر مذاهب سنت.]

این نمونه ای از کلمات متأخرین فقها در این زمینه بود و لکن پس از مراجعه به پاره ای از کتب فقهی شیعه و سنت در باب «روزه» مشاهده می کنیم که مسأله حجیت حکم حاکم و وجوب عمل به حکم حاکم در مورد هلال بطور کلی در کتابهای آنان عنوان نشده است با اینکه مسأله در باب روزه و عید فطر و حج در همهٔ اعصار همواره مورد ابتلاء و نیاز بوده ولی در عرض سایر امارات هم مطرح نشده و مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. «۲»

---

(۱) الفقه علی المذاهب الاربعه،/ ۵۵۱.

(۲) تا آنجا که من بررسی کردم این مسأله در مبسوط شیخ، تذکره علامه، قواعد علامه، شرایع، منتهی، ریاض و کتابهائی از این قبیل نیامده است، شاید علت آن این باشد که این بزرگان بحث در این زمینه را مربوط به کتاب الولایه و کتاب القضاء می دانسته اند، چنانچه، ما هم در مباحث مربوط به حکومت اسلامی این مسأله را یادآور شده ایم. (الف- م، جلسه ۱۶۲ درس)

لازم به یادآوری است که استاد بزرگوار این بحث و مبحث احتکار و قیمت گذاری و نیز مبحث سیاست خارجی حکومت اسلامی را پیش از مباحث امر به معروف و نهی از منکر و

بلی آنچه از فحوای کلمات آنان در باب «ما یثبت به الهلال» بدست می آید اینست که حجیت آن گویا مفروغ عنه قلمداد شده است زیرا این مسأله را یادآور شده اند که: بینه و یا یک شاهد عادل- در صورتی که اعتبار آن را پذیرفته باشند- آیا شهادت هر یک

از آنها برای همهٔ افراد حجیت دارد یا اینکه اعتبار آن بر حکم حاکم متوقف است؟ در این مورد اصحاب ما و اکثر علمای سنت بینه را برای همهٔ افراد حجت دانسته اند و گفته اند برای کسی که رؤیت هلال با بینه برای وی ثابت گردیده حکم حاکم ضرورتی ندارد. و تنها از شافعی [چنانچه گذشت] نقل شده که در این مورد نیز حکم حاکم را لازم می داند.

و لیکن در این مورد مناسب بود بزرگان اصل مسأله را نیز یادآور می شدند ولی گویا علت ترک بحث در این زمینه بدین جهت بوده که آنان حکم حاکم را در عرض سایر امارات نمی دانسته اند بلکه آن را در طول آنها و مبتنی بر یکی از آنها می دانسته اند، یا اینکه محل بحث در اختیارات حاکم و حجیت حکم وی و موارد نفوذ آن را در کتاب اماره یا کتاب قضا می دانسته اند، به همین جهت در کتاب صوم (روزه) بحثی از آن بمیان نیاورده اند.

ولی من گمان نمی کنم این دو عذر توجیهی برای عنوان نکردن این مسأله در باب صوم کتابهای فقهی باشد.

در هر صورت، آیا حکم حاکم در مورد هلال نافذ است یا نه؟ در این ارتباط نظرات متفاوتی را ابراز فرموده اند که سومین آن اینست که تفصیل قائل شویم بین آنجا که حاکم در حکم خود به بینه استناد نماید و آنجا که مبنای حکم وی رؤیت و علم شخصی خود باشد که پیش از این به نقل از مدارک یادآور شدیم.

– حسبه و تعزیرات و امور زندانها و اطلاعات که در جلد سوم و چهارم فارسی آمده، تدریس فرموده اند. بهمین جهت شماره نوارهای جلسات درس با زنجیره شمار

نوارهای پیشین متفاوت است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴

[دلائل قائلین به عدم حجیت حکم حاکم]

کسانی که بر عدم حجیت حکم حاکم قائل شده اند، چنانچه در «مستند» «۱» آمده به دلایل زیر استدلال نموده اند:

[۱] به اصل [اصل عدم حجیت حکم حاکم].

[۲] به اخبار و روایات بسیار زیادی که روزه گرفتن و افطار را بر رؤیت هلال و شهادت دو شاهد، یا گذشت سی روز معلق نموده است [نظیر: صم للرؤیه و افطر للرؤیه] که اینگونه روایات ظهور در حصر دارد.

[۳] و نیز به روایاتی که از پیروی شک و ظن در امر هلال نهی فرموده است و روشن است که حکم حاکم چیزی فراتر از ظن نیست.

اما دلایل فوق بشکل زیر قابل مناقشه است:

[اولا]: «اصل» در مقابل دلیل [روایات] بر فرض ثبوت آن نمی تواند مقاومت کند.

[ثانیا]: اینکه اخبار، ظهور در حصر داشته باشد درست نیست و مفهوم آن از قبیل مفهوم لقب «۲» است. و آن انحصاری که در گفتار امام صادق (ع) ظهور دارد که می فرماید: «علی (ع) می فرمود: در هلال چیزی جز شهادت دو مرد عادل را نمی پذیرم» «۳» حصر اضافی و نسبی است برای بیان اینکه شهادت زنان و شهادت یک مرد به تنهایی پذیرفته نیست. [نه اینکه حصر حقیقی باشد و بخواهد بفرماید تنها راه ثبوت هلال، شهادت دو مرد عادل است.] چنانچه روشن است.

---

(۱) مستند الشیعه ۲/ ۱۳۲.

(۲) فقها در علم اصول می فرمایند مفهوم لقب حجت نیست یعنی اگر ما گفتیم عیسی رسول الله است معنی آن این نیست که حضرت محمد (ص) رسول الله نیست. (الف- م، جلسه ۱۶۳ درس)

(۳) انّ علیّا کان یقول: لا اجیز فی الهلال الا شهاده رجلین عدلین.

مبانی

[ثالثا]: در صورت اقامه دلیل بر اعتبار حکم حاکم، حجیت آن نظیر سایر امارات معتبره قطعی می گردد، و دلایل نهی از پیروی گمان شامل آن نمی گردد.

و شاید اینگونه روایات که متعرض آن نشده اند بدین دلیل بوده که حکم حاکم شرعی، در طول سایر امارات بوده و در واقع مستند به آنها می باشد.

پس آنچه در این مورد و موارد همانند آن عمده و اساسی است، اقامهٔ دلیل بر اعتبار و صحت آن است.

[دلایل کسانی که حکم حاکم را حجت می دانند]

و اما کسانی که حکم حاکم را حجت می دانند به چند دلیل استدلال کرده اند:

[۱-] به اطلاق روایاتی که بر وجوب مراجعه به فقها (که فقهشان مستند به احادیث اهل بیت (ع) می باشد) و بر لزوم پذیرفتن حکم آنان تأکید نموده است.

روایاتی نظیر مقبولهٔ عمر بن حنظله که در آن آمده بود:

«پس اگر بر اساس حکم ما حکم کرد و از او پذیرفته نشد، بی تردید حکم خدا سبک شمرده شده است و ردّ بر ما نموده، و رد بر ما رد بر خداوند است.» «۱»

و آنچه در توقیع شریف امام زمان (عج) آمده است که فرمود:

«و اما در مشکلات نو پدید (حوادث واقعه) به راویان احادیث ما مراجعه کنید.

زیرا آنان حجت خداوند بر شما هستند و من حجت خداوندم بر آنان.» «۲»

---

(۱)- فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم اللّه و علینا رد، و الراد علینا الراد علی اللّه.

(وسائل ۱۸/ ۹۹، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱ حدیث ۱)

(۲) و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانّهم حجتی علیکم و انا حجه اللّه علیهم.

(وسائل ۱۸/ ۱۰۱، ابواب صفات قاضی، حدیث ۹. و کمال الدین/ ۴۸۴.

در وسائل لفظ «علیهم» نیامده است)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶

و مسأله هلال از بارزترین مصادیق حوادث واقعه و مشکلات عمومی جامعه است که در همه اعصار و زمانها مورد ابتلاء مسلمانان است.

و نیز روایات دیگری که بر وجوب مراجعه به جانشینان ائمه (ع) دلالت دارد.

[۲] به صحیحه محمد بن قیس از امام محمد باقر (ع) که فرمود:

«اگر دو شاهد نزد امام شهادت دادند که پس از سی روز، از ماه قبل، هلال را دیده اند امام دستور به افطار روزه آن روز می دهد، اگر پیش از ظهر باشد. و اگر بعد از ظهر شهادت دادند دستور به افطار آن روز می دهد ولی نماز عید فطر را به روز بعد می افکند و با ایشان نماز می خواند.» «۱»

مرحوم صاحب حدایق پس از اینکه این دو دلیل را یادآور می شود می فرماید:

«و شما ملاحظه می فرمایید که در این دو دلیل امکان مناقشه هست، زیرا آن مفهومی که در مقبوله و نظایر آن، به ذهن پیشی می گیرد همان مراجعه به آنان در مسائل مربوط به قضاوت و دعاوی یا فتوی در احکام شرعیه است.

و اما صحیحه محمد بن قیس، لفظ امام در آن، در امام اصل یا مفهومی اعم از وی و ائمه جور و خلفاء مسلمانان که عهده دار امور عمومی مسلمانان بوده اند، ظهور دارد. بلی، ممکن است کسی بگوید اگر چنین حقی برای امام اصل ثابت گردد برای جانشینان وی نیز بر اساس حق نیابت ثابت است، گرچه این استدلال نیز خالی از اشکال نیست، زیرا ما به چنین کلّیتی دست نیافتیم، و ما به موارد زیادی برخورد می کنیم که وظایف و اختیاراتی برای امام ثابت است

ولی برای جانشینان وی ثابت نیست.

در هر صورت مسأله نزد من مورد توقف و اشکال است زیرا در وجوب عمل به

---

(۱) اذا شهد عند الامام شاهدان انّهما رأیا الهلال منذ ثلاثین یوما امر الامام بافطار ذلک الیوم اذا کانا شهدا قبل زوال الشمس، و ان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلک الیوم و اخّر الصلاه الی الغد فصلّی بهم. (وسائل ۷/ ۱۹۹، ابواب احکام ماه رمضان، باب ۶ حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۷

حکم حاکم به گونه ای که مسأله هلال را هم شامل بشود، دلیل روشنی نداریم.

و شما در مورد آنچه بطور عموم بدان استناد نموده اند، ملاحظه می فرمائید که اگر نزد حاکم با بیّنه، نجاست آب یا حرمت گوشتی ثابت شود ولی این نجاست و حرمت برای مکلف ثابت نگردد چون خود مثلا از بینه نشنیده است، [واجب است اخذ بحکم حاکم نماید] در این صورت وجوب اخذ به حکم حاکم با اخباری که دلالت دارد بر اینکه «همه چیز برای تو پاک است تا بدانی که نجس است» «۱» و نیز «هر چیزی که در آن حلال و حرام است آن برای تو حلال است تا حرام را بعینه بدانی و از آن اجتناب کنی» «۲» منافات دارد، زیرا هیچ یک از فقها در دو قاعده مذکوره حکم حاکم را یکی از راههای علم به نجاست یا حرمت قرار نداده اند بلکه آنچه را بر شمرده اند گفتن صاحب مال و شهادت دو شاهد است، و روایات نیز بر همین معنی دلالت دارد.» «۳»

آنچه ایشان در قسمت آخر کلامشان فرمودند و رؤیت هلال را با نجاست آب یا حرمت گوشت

بخصوص و نظیر آن از موضوعات جزئیه نقض کردنـد، مطلب صحیحی نیست، زیرا مسئله ای نظیر امر هلال که مسائلی نظیر روزه و عیـد و حج مسلمانان بر آن متوقف است، از امور مهمه و عمومی همه مسلمانان است و آن را یک امر جزئی شخصی نمی توان بحساب آورد؛ ایـن مسئله ای است که در زمانهـای مختلف مسلمانها بـدان نیازمندنـد، و پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و حکّام و قضات مسلمانان در همـه اعصار به آن اهتمام می ورزیـده و تحقیق و اثبات آن از وظایف آنـان محسوب می شده است. و هیچ گاه بنای مسلمانان بر این نبوده است که هر کس برای خود به تنهایی روزه بگیرد و هر روز که خواست افطار کند و در

---

(۱)- کل شی ء فیه لک طاهر حتی تعلم انّه قذر.

(۲) کل شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعلم الحرام بعینه.

(۳) حدایق الناضره ۱۳/ ۲۵۹.

هر زمـان که خواست در عرفات وقوف کنـد و یـا از آن خارج شود، بلکه آنان در این مسائل همواره به والیان امر از حکّام و نمایندگان آنان مراجعه می کرده اند، چنانچه سیره مستمره باقیه از صدر اسلام تا کنون و روایات بسیار زیاد در این زمینه- که برخی از آنها را در آینده یادآور می شویم- گواه بر همین معنی است.

از بـاب مثـال: امور حـج که از سوی خلفـا به امیر الحاج واگـذار می شـده و در برخی موارد خود خلفا هـدایت آن را به عهـده داشته انـد و مسلمانان از آنان پیروی می کرده انـد در هیچ جا سابقه ندارد که مسلمانی در ارتباط با وقوف به عرفات با آنان مخالفت

کرده باشد یا مسلمانی از مستند حکم حاکم پرسیده باشد که آیا وی بر اساس بیّنه این روز را عرفه یا عید اعلام کرده یا بر اساس علم شخصی. و در جای خود روشن گردیده که حاکم [واجد شرایط] می تواند طبق علم شخصی خود حکم نماید.

پس اگر امام صادق (ع) در مقبوله از رجوع به قضات جور چون که طاغوت هستند نهی می فرماید و فقیهی از شیعیان خود را برای رفع نیازمندیهای شیعیان بجای وی می گمارد و همه وظایف قضات را در اختیار وی قرار می دهد، در مورد امر هلال هم باید گفت که اثبات و اعلام آن را در اختیار وی قرار داده است. چنانچه در زمانهای ما هم همین گونه است، و هنگامی که امام عصر (عج) شیعیان خویش را در حوادث واقعه به روات احادیث آنان ارجاع داده باشند پس چه حادثه و واقعه ای از امر هلال که همه مسلمانان در یک روز به آن نیازمندند مهم تر است؟!

مگر اینکه گفته شود: مورد پرسش در مقبوله مسائلی نظیر منازعات در دین و میراث است و مسائلی نظیر هلال را در بر نمی گیرد. علاوه بر آن امام فرمود:

«اگر او به حکم ما حکم کرد و از او پذیرفته نشد» و در اینکه حکم حاکم در مورد هلال از احکام ائمه (ع) باشد تازه اول کلام است و با این روایت نمی توان آن را اثبات نمود، زیرا حکم، موضوع خود را ثابت نمی کند. و در اینجا نکته ای است

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹

شایان تأمل. «۱»

همانگونه که معلوم نیست در توقیع شریف از حوادث واقعه، عموم اراده شده باشد بویژه اینکه پاسخ در جواب

پرسشی است که در روایت نیامده و شاید در آن از حوادث بخصوصی پرسش شده است. از سوی دیگر پاسخ نیز مجمل است بگونه ای که مشخص نیست که آیا ارجاع امام (عج) برای اخذ «حکم حوادث» است که بر حجیت فتوی دلالت داشته باشد یا در «حل و فصل دعوی و مرافعات» است که بر نفوذ قضاوت وی دلالت کند، یا اینکه مورد ارجاع، رفع اجمال و شک در حوادث است که در نتیجه حکم، مورد رؤیت هلال را هم شامل می گردد.

از سوی دیگر، ممکن است گفته شود: این روایت به خصوص حوادث مهمه ای که راه گریزی از آن مگر با حکم حاکم نیست انصراف دارد، و مسأله هلال از آن موارد محسوب نمی شود، زیرا کشف آن با دیدن، یا شهادت دو نفر و نظایر آن امکان پذیر است.

و اما آنچه در حدایق بنحو احتمال آمده که لفظ امام در صحیحه [محمد بن سنان] را بر امام اصل حمل نموده، جدا خلاف ظاهر است و برای کسی که موارد استعمال این لفظ در ابواب مختلف فقه و احادیث را بررسی کرده باشد این معنی روشن می گردد، چنانچه نمونه های بسیاری از آن در بخش سوم همین کتاب [جلد اول فارسی] گذشت و ما در آنجا یادآور شدیم که: انس اصحاب ما با امامت ائمه دوازده گانه (ع) باعث شده است که این گمان بوجود بیاید که لفظ «امام» برای آنان وضع شده و یا منصرف به آنان است، با اینکه لفظ امام بر هر پیشوایی صدق

---

(۱) اشکال حضرت استاد مد ظلّه در مورد حکم حاکم در دین و میراث هم جریان دارد زیرا در این گونه موارد

نیز علاوه بر احتمال خطاء حاکم در موضوع مورد نزاع، یقین به مطابقت حکم او با حکم واقعی که نظر ائمه (ع) است بدست نمی آید. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰

می کند چه وی امام در نماز باشد یا جهاد یا حج یا کارهای عمومی و اجتماعی، چه به حق باشد یا باطل.

ملاحظه کنید امام صادق (ع) لفظ «امام» را بر امیر الحاج «اسماعیل بن علی» اطلاق می فرماید، آنجا که آن حضرت به هنگام ترک عرفات از استر خود به روی زمین افتاد و «اسماعیل» به احترام آن حضرت توقف کرد، حضرت به وی فرمود:

«سر فإنّ الامام لا یقف- حرکت کن که امام توقف نمی کند.» «۱»

و در رسالهٔ الحقوق علی بن الحسین (ع) آمده است:

«و کلّ سائس امام- هر سیاست گذاری امام است.» «۲»

خلاصه کلام اینکه پیشوای هر کار عمومی، یا رهبر اجتماعی و عمومی مردم اصطلاحا امام است، و مراد از امام در اینگونه روایات همان حاکم عادل است اگر چه معصوم نباشد، چنانچه اطلاق لفظ، این را اقتضا دارد، اگر چه ائمه دوازده گانه (ع) به هنگام ظهور، سزاوارترین افراد نزد ما برای این منصب شریف هستند.

و پیش از این بتفصیل مورد بحث قرار گرفت که امامت و شئون آن در بافت نظام اسلام و احکام آن تنیده شده است و در هیچ یک از زمانها تعطیل بردار نیست، و تحقیق و بررسی در وضعیت هلال و اثبات آن و تعیین تکلیف مسلمانان در روزه و عید و وقوفشان از مهم ترین وظایف عامه مسلمانان است.

[سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و خلفا در اعلان هلال]

پیامبر اکرم (ص) و نیز امیر المؤمنین (ع) و همه خلفاء در زمان خویش به عنوان

---

(۱) وسائل ۸/ ۲۹۰،

ابواب آداب سفر، باب ۲۶.

(۲) خصال صدوق/ ۵۶۵، [جزء ۲] ابواب خمسین، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱

حاکم مسلمانان امر هلال را به عهده گرفته و تکلیف مسلمانان را روشن می نموده اند که نمونه هائی از آن را یادآور می شویم:

۱- در سنن ابی داود به سند خویش از عکرمه، از ابن عباس آمده است که گفت:

«عرب بادیه نشینی نزد پیامبر اکرم (ص) آمد و گفت: من هلال را دیدم- حسن در روایت خود می گوید: یعنی هلال رمضان را- پیامبر فرمود: آیا شهادت می دهی که خدائی جز خداوند وجود ندارد؟ گفت: بلی، فرمود: آیا شهادت می دهی که پیامبر رسول خداست؟ گفت: بلی، فرمود (ص): ای بلال، در میان مردم اعلان کن که فردا را روزه بگیرند.» «۱»

۲- از عکرمه نقل شده است:

«مردم یک بار در هلال رمضان شک کردند تصمیم گرفتند که برنخیزند و روزه نگیرند پس یک عربی از حرّه [سنگلاخها و ارتفاعات اطراف مدینه] آمد و شهادت داد که ماه را دیده است، او را نزد پیامبر (ص) آوردند، فرمود (ص): آیا گواهی می دهی که خدائی جز خدا وجود ندارد و من پیامبر خدا هستم؟ گفت:

بلی، و شهادت داد که ماه را دیده است، پیامبر بلال را فرمان داد: که در میان مردم اعلان کند که [سحر] برخیزند و فردا را روزه بگیرند.» «۲»

بنظر میرسد این دو روایت یک ماجرا را بازگو می کند و شاید ابن عباس از زنجیره سند دوم افتاده است.

۳- از فرزند عمر روایت شده است که گفت:

---

(۱) أ تشهد ان لا اله الا اللّه؟ قال نعم. قال: استشهد انّ محمدا رسول اللّه؟ قال نعم. قال (ص): یا بلال، اذّن فی

الناس فلیصوموا غدا. (سنن ابی داود ۱/ ۵۴۷، کتاب الهلال، باب شهادت یک نفر بر رؤیت هلال رمضان)

(۲) سنن ابی داود ۵۴۷، کتاب صیام، باب شهادت یک نفر بر رؤیت هلال رمضان.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۲

«مردم در آسمان هلال را جستجو می کردند من به پیامبر خدا (ص) گفتم: من ماه را مشاهده کردم، آن حضرت روزه گرفت و مردم را فرمان داد که روزه بگیرند.» «۱»

شاید شهادت آن عرب بادیه نشین و یا فرزند عمر با قرائن خارجیه ای همراه بوده است که موجب وثوق و اطمینان پیامبر (ص) می شده، علاوه بر اینکه پیامبر اکرم (ص) دارای علم ویژه بوده و احاطه به مسائل داشته است. پس اینگونه روایات با روایاتی که بر اعتبار تعدد در شاهد دلالت دارد منافات ندارد.

و اینکه برخی از فقهای سنت بین هلال ماه رمضان و هلال ماه شوال فرق گذاشته اند و گفته اند در اول، یک شاهد کافی است ولی در دوم، به دو شاهد عادل نیاز است، نزد مشهور فقهای شیعه نظر درستی نیست. که در جای خود مورد بحث واقع شده است. «۲»

۴- از فردی از اصحاب پیامبر (ص) روایت شده که گفت:

«در آخر ماه رمضان دربارۀ عید فطر مردم اختلاف نظر داشتند، پس دو نفر بادیه نشین نزد پیامبر (ص) آمدند و به خدا سوگند یاد کردند که در شب گذشته ماه را دیده اند، پیامبر (ص) دستور فرمود که مردم روزه خود را افطار کنند و فردا برای اقامه نماز در مصلی حاضر شوند.» «۳»

۵- در محلّی ابن حزم آمده است:

«از طریق ابی عثمان نهدی «۴» برای ما روایت شده که گفت: دو نفر بادیه نشین

---

(۱) سنن

ابی داود ۱/ ۵۴۷، کتاب صیام، باب شهادت یک نفر بر رؤیت هلال رمضان.

(۲) مشهور فقهاء شیعه گفته اند برای ثبوت هلال در هر صورت دو نفر باید شهادت بدهند. فقط سلار [سالار بن عبد العزیز] گفته است شهادت یک نفر کافی است. (الف- م، جلسه ۱۶۴ درس)

(۳) سنن ابی داود ۱/ ۵۴۷، کتاب صیام، باب شهادت یک نفر بر رؤیت هلال رمضان.

(۴) ابو عثمان نهدی از اصحاب پیامبر اکرم (ص) بوده است و احتمال می دهیم که راوی روایت قبلی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳

خدمت پیامبر (ص) رسیدند پیامبر به آنان فرمود: آیا شما مسلمان هستید؟

گفتند: بلی، پس پیامبر (ص) فرمان داد که مردم افطار کنند، یا روزه بگیرند.» «۱»

۶- ابن ماجه به سند خویش از ابی عمیر بن انس بن مالک روایت نموده که گفت:

«عموهای من از انصار، از اصحاب رسول خدا (ص) برای من نقل کردند که گفتند: هلال ماه شوال بر ما پوشیده ماند و در نتیجه ما روزه گرفتیم، در اواخر روز سوارانی خدمت رسول خدا (ص) رسیده و شهادت دادند که در شب گذشته هلال را مشاهده کرده اند، پیامبر (ص) به مسلمانان دستور فرمود: که روزه خود را افطار کنند و فردا برای نماز عید حاضر شوند.» «۲»

عین همین روایت با کمی تغییر عبارت، در کتاب المصنف نیز آمده است «۳»

۷- در کتاب جواهر از پیامبر (ص) نقل شده است:

مردم در حالت شک شب را به صبح آوردند. آنگاه شخص بادیه نشینی نزد آن حضرت (ص) آمد و شهادت داد که هلال را دیده است، پس پیامبر اکرم (ص) فرمان داد تا منادی در میان مردم اعلام کند تا آنان

که چیزی نخورده اند روزه بگیرند و آنان که چیزی خورده اند امساک نمایند.» «۴»

من این روایت را به این شکل در کتب سنت نیافتم ولی در صحیح مسلم آمده است:

- هم همین ابو عثمان نهدی باشد. (الف- م، جلسه ۱۶۴ درس)

(۱) محلی ابن حزم ۳/ ۲۳، (جزء ششم) مسأله ۷۵۷).

(۲) سنن ابن ماجه ۱/ ۵۲۹، کتاب صیام، باب ۶، حدیث ۱۶۵۳. ابن ابی عمیر راوی این روایت پسر انس بن مالک دربان و خادم پیغمبر (ص) بوده است. (الف- م، جلسه ۱۶۴)

(۳) المصنف، عبد الرزاق ۴/ ۱۶۵، کتاب صیام، حدیث ۷۳۳۹.

(۴) من لم یأکل فلیصم، و من اکل فلیمسک. (جواهر ۱۶/ ۱۹۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۴

«پیامبر خدا (ص) از طایفه اسلم مردی را فرستاد تا روز عاشورا «۱» در میان مردم اعلام کند تا آنان که روزه نگرفته اند روزه بگیرند و آنان که چیزی خورده اند تا شب امساک نمایند.» «۲»

۸- در وسائل از حماد بن عیسی از عبد الله بن سنان، از مردی روایت نموده که گفت:

«علی (ع) در کوفه در ماه رمضان بیست و هشت روز روزه گرفت، آنگاه هلال مشاهده شد، پس آن حضرت به منادی فرمان داد تا در میان مردم اعلام کند که یک روز روزه قضا بگیرند زیرا ماه بیست و نه روز است.» «۳»

۹- در ام شافعی به سند خویش از فاطمه دختر امام حسین (ع) آمده است:

«مردی نزد علی (ع) بر رویت هلال رمضان گواهی داد، آن حضرت روزه گرفت- و گمان می کنم که گفت: فرمان داد که مردم نیز روزه بگیرند.» «۴»

---

(۱) بنابر آنچه در تاریخ آمده اولین زمان تشریع روزه در اسلام روز عاشورا-

دهم محرم- بوده است که بعدا در ماه رمضان قرار داده شد. (مقرر)

(۲) صحیح مسلم ۲/ ۷۹۸، کتاب صیام، باب اصبح الناس صیاما و قد رئی الهلال، حدیث ۷۳۳۹.

(۳) صام علی (ع) بالکوفه ثمانیه و عشرین یوما شهر رمضان فرأوا الهلال فامر منادیا ینادی: اقضوا یوما فان الشهر تسعه و عشرون یوما. (وسائل ۷/ ۲۱۴، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۱۴، حدیث ۱)

البته در صورت صحت این روایت باید گفت ائمه (ع) مأمور به ظاهر بوده اند، می گویند در زمان مرحوم آیه اللّه آقا سید محمد باقر شفتی در اصفهان یک سال روز اول ماه مبارك رمضان یوم الشك بوده است و مردم روزه نمی گیرند پس از ۲۸ روز نیز ماه رؤیت می شود و ایشان اعلام می کند که مردم روزه خود را افطار کنند، می گویند در آن زمان کریم شیره ای در خیابان و بازار به مردم می گفته برای سلامتی و طول عمر آقا دعا کنید که اگر چهارده سال دیگر حیات داشته باشند تمام زحمت رمضان را از شما بر می دارند! (الف- م، جلسه ۱۶۴ درس)

(۴) الامّ شافعی ۲/ ۸۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵

از این روایات استفاده می شود که پیامبر خدا (ص) و امیر المؤمنین (ع) امر هلال و روزه مسلمانان و عید آنان را به عهده گرفته و پس از ثابت شدن هلال نزد آنان، آن را برای مردم اعلام می فرموده اند. و احتمال اینکه این اختیار از ویژگیهای پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) باشد واضح البطلان است بویژه پس از آنکه روشن گردید که امامت و شئون آن در عصر غیبت تعطیل بردار نیست و شارع مقدس این امر خطیر و مهم

که در همهٔ زمانها مورد نیاز و ابتلای جامعه بوده است را معطل نگذاشته است. و اعمال پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در غیر موارد اختصاصی آنان، الگوی سایرین می باشد و پیروی از آنان واجب است.

۱۰- در صحیحه محمد بن قیس که اندکی پیش نقل شد از امام محمد باقر (ع) آمده است که فرمود:

«اگر دو گواه نزد امام گواهی دادند که پس از گذشت سی روز هلال را دیده اند، امام به افطار آن روز فرمان می دهد.» «۱»

۱۱- در روایت رفاعه از مردی از امام صادق (ع) منقول است که فرمود:

«در شهر حیره بر ابی العباس [سفاح، یکی از خلفای عباسی] وارد شدم، وی گفت: دربارهٔ روزه امروز چه می گویی ای ابا عبد الله؟ گفتم: این با امام است، اگر روزه بگیری روزه می گیریم و اگر افطار کنی افطار می کنیم. پس به غلام خود گفت تا خوردنی بیاورد، وی خوردنی آورد و من با وی خوردم، و بخدا سوگند من می دانستم که آن روز از ماه رمضان است، ولی خوردن یک روز و گرفتن قضای آن بر من آسانتر است از اینکه وی گردنم را بزند بدون اینکه عبادت خدا را

---

(۱) اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رأیا الهلال منذ ثلاثین یوما امر الامام بافطار ذلک الیوم. (وسائل ۷/ ۱۹۹، ابواب احکام ماه رمضان، باب ۶ حدیث ۱)

انجام داده باشم.» «۱»

و اینکه امام (ع) در شرایط تقیه بوده است موجب نمی گردد که این فرمایش امام که فرمود: «این با امام است» را حمل بر تقیه نمائیم زیرا این یک کبرای کلی است که اگر حق

نبود ضرورتی در بیان آن نبود، و ضرورتها تا اندازه ای است که به آن نیاز است. و بجای آوردن قضای روزه توسط امام (ع) منافاتی با صحت عبادتی که از روی تقیه انجام گرفته ندارد، زیرا ترک روزه یک عمل وجودی نیست که جای روزه واجب را بگیرد.» «۲»

۱۲- در روایت دیگری همین مضمون بدین شکل آمده است:

«من نزدیک شده و از آن غذا خوردم و گفتم: روزه با تو است و افطار با تو است.» «۳»

۱۳- و در روایت سومی آمده است:

«روزه من با روزه تو و افطار من با افطار تو است.» «۴»

---

(۱) دخلت علی ابی العباس بالحیره فقال: یا با عبد الله ما تقول فی الصیام الیوم؟ فقلت: ذاک الی الامام ان صمت صمنا و ان افطرت افطرنا، فقال: یا غلام، علی بالمائده فاکلت معه و انا اعلم و اللّه انه یوم من شهر رمضان، فکان افطاری یوما و قضاؤه ایسر علی من ان یضرب عنقی و لا یعبد اللّه. (وسائل ۷/ ۹۵، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، حدیث ۵)

(۲) همانگونه که در باب حج اگر کسی از باب تقیه بجای روز نهم، روز هشتم وقوف به عرفات کرد حجش صحیح است اما اگر بخاطر تقیه بطور کلی وقوف بعرفات نکرد حجش باطل است، انجام دادن عملی از روی تقیه مجزی است ولی ترک عملی از روی تقیه قضا دارد. (الف- م، جلسه ۱۶۴ درس)

(۳) فدنوت فاکلت، و قلت: الصوم معک و الفطر معک. (وسائل ۷/ ۹۵، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب، باب ۵۷، حدیث ۴).

(۴) ما صومی الّا بصومک و لا افطاری الا بافطارک. (وسائل ۷/ ۹۵، ابو

باب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷ حدیث ۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۷

۱۴- و از صدوق به اسناد خویش از عیسی بن ابی منصور آمده است که او گفت:

«در روز شک [روزی که مشخص نبود از رمضان است یا نه] نزد امام صادق (ع) بودم، آن حضرت به غلام خود فرمود: برو ببین سلطان روزه گرفته است یا نه؟

غلام رفت و بازگشت و گفت: نه، حضرت صبحانه طلبید و با یکدیگر صبحانه خوردیم.» «۱»

سند این روایت از صدوق تا ابن ابی منصور صحیح است و او نیز ثقه و مورد اطمینان است، و دلالت این همه روایات بر اینکه امر هلال بدست حاکم اسلامی است و از شئون حکومت است واضح است. و مردم همواره در روزه و فطر و حج تابع حکومت بوده اند، و برای مردم همواره یک رمضان و یک عید و یک موقف بوده است و برای پیشگیری از هرج و مرج و اختلاف، اختیار آن بدست حاکم بوده است. «۲»

در جواهر آمده است:

---

(۱) کنت عند ابی عبد اللّه (ع) فی الیوم الذی یشک فیه، فقال (ع): یا غلام، اذهب فانظر اصام السلطان ام لا، فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدینا معه. (وسائل ۷/ ۹۴، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، حدیث ۱)

(۲) البته این در شرایطی است که حکومتها بخاطر مصالح سیاسی خود سعی در عقب و جلو انداختن اعلان ماه نداشته باشند و الا اگر بخاطر اغراض سیاسی عید فطر یا قربان را در غیر روز واقعی اعلام نمایند در این صورت اعتماد ملت از آنها سلب شده و در اینگونه مسائل هم، به

آنـان اعتمـاد نمی کننـد و اعلاـن هلاـل توسط آنان در چنین شـرایطی از نظر حجیت نه طریقیت دارد و نه موضوعیت. از سوی دیگر حضـرت اسـتاد مـد ظلّه وحـدت افق را شـرط می داننـد و این بـا اعلان کلی حاکم اسـلام برای همه جا منافات دارد مگر اینکه درجه اختلاف افق را در اعلان حکم منظور نمائیم و یا اینکه وحدت افق را به طور کلی شرط ندانیم. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸

«بی تردیـد احتمـال عـدم مراجعه به حـاکم، با اطلاق ادله منافات دارد و بعلاوه چنین احتمالی بمنزله شک کردن در مسـئله ای است که امکـان بـدست آوردن اجمـاع فقهـا بر آن وجود دارد خصوصـا در مثـل این موضوعـات عمومی که در آنها به حکام مراجعه می نمایند، چنانچه این معنی بر کسـی که آگاهی به شرع و سیاستهای آن و آشنائی به کلمات اصحاب در جایگاههای مختلف داشته باشد مخفی نیست.» «۱»

۱۵- در روایت ابی الجـارود آمـده است که گفت: مـا در یکی از این سالها در عیـد قربان شک کردیـم، پس به هنگام ورود بر امام باقر (ع) در شـرایطی که برخی از اصـحاب ما آن روز را عید گرفته بودند، این مسأله را از آن حضـرت (ع) پرسش کردم، حضرت فرمود:

«روز فطر روزی است که آن را مردم افطار کننـد و قربان روزی است که مردم قربانی کنند و روز اول ماه رمضان روزی اسـت که مردم آن را روزه بگیرند.» «۲»

۱۶- در کنز العمال از ترمذی به نقل از عایشه آمده است:

«فطر روزی است که مردم افطار کنند و قربان روزی است که مردم قربانی کنند.» «۳»

۱۷- ترمذی به سند خویش از

ابو هریره روایت کرده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

---

(۱) جواهر الکلام ۱۶/ ۳۶۰.

(۲) الفطر یوم یفطر الناس و الاضحی یوم یضحی الناس، و الصوم یوم یصوم الناس. (وسائل ۷/ ۹۵، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، حدیث ۷)

(۳) الفطر یوم یفطر الناس و الاضحی یوم یضحی الناس. (کنز العمال ۸/ ۴۸۹، قسم اقوال، کتاب صوم، باب ۱، حدیث ۲۳۷۶۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹

«روزه روزی است که شما روزه می گیرید و فطر روزی است که شما افطار می کنید و قربان روزی است که شما قربان می کنید.» «۱»

ترمذی در این ارتباط می نویسد: «برخی از اهل علم این حدیث را تفسیر کرده و گفته اند معنی آن اینست که تعیین روز اول رمضان و فطر با جماعت و اکثریت مردم است.»

این روایات اگر چه اکثر آن از جهت سند ضعیف است و لکن وثوق و اطمینان به صدور برخی بعلاوه صحت برخی دیگر، برای اثبات این معنی که امر هلال یک امر فردی نیست بلکه یک امر عمومی و اجتماعی است که سررشته آن بدست حاکم اسلامی می باشد، کافی است.

و سیره مستمره نیز گواه بر همین معنی است که حاکم در همه زمانها در روزه و فطر، مرجع مردم بوده و همیشه امیر الحاجی که از سوی حاکم جامعه منصوب می شده دستور وقوف به عرفات و حرکت از آن را صادر می کرده و مردم نیز از او متابعت می کرده اند.

ماوردی پنج تکلیف را برای امیر الحاج یادآور شده و می نویسد:

«یکی از آنها: آگاه کردن مردم است به وقت احرام و خروجشان از مشاعر، تا در این موارد از وی پیروی نموده و به او اقتدا

کنند. أبو یعلی نیز نظیر همین مطلب را آورده است.» «۲»

و ائمه معصومین ما- علیهم السلام- و اصحاب آنان در مدت زمان بیش از

---

(۱) الصوم یوم تصومون و الفطر یوم تفطرون و الاضحی یوم تضحون. (سنن ترمذی ۲/ ۱۰۲، ابواب صوم، باب ۱۱، حدیث ۶۹۳) در این چند روایت احتمال می رود شیاع و شهرت ملاک قرار گرفته باشد، ولی از مجموع آن استفاده می شود که مسأله هلال یک مسأله اجتماعی است نه یک مسأله فردی.

(الف- م، جلسه ۱۶۵ درس)

(۲) احکام سلطانیه/ ۱۱۰، باب ولایه حج. و احکام سلطانیه از ابی یعلی/ ۱۱۲، فصل ولایه حج.

دویست سال همواره همراه با مردم حج بجای می آورده اند و سابقه نداشته و شنیده نشده که در وقوف [به عرفات] و خروج [برای مشعر و منی] و عید قربان و دیگر اعمال، مخالفتی با سایرین کرده باشند که اگر بود آشکار می شد و مورخین و اصحاب آن را نقل می کردند.

و احتمال اینکه آنان شخصا با مردم و با امیر الحاج در رؤیت هلال در همهٔ این سالها وحدت نظر می داشته اند بسیار بعید است.

و از همین جا آشکار می شود که عمل به حکم حاکم اهل سنت مجزی است بویژه در صورت عدم علم به خلاف. و ما پیش از این یادآور شدیم که مراسم حج، بدون امیر الحاجی که برای این مقام منصوب و مورد پیروی بوده است، نبوده و مسعودی در آخر مروج الذهب برای کسانی که از سال هشتم تا سیصد و سی و پنج هجری امیر الحاج بر مردم بوده اند بابی را گشوده که می توان بدان مراجعه نمود. «۱»

چند فرع در مسأله:

فرع اول: [حکم به ثبوت هلال وظیفه کیست؟]

پوشیده نماند

که اگر دلیل بر حجیت حکم حاکم در باب هلال، مقبوله یا توقیع شریف و نظایر آنها از عمومات باشد، موضوع در آنها فقیه شیعه است که فقهش بر کتاب و سنت و احادیث ائمه (ع) مبتنی است، پس هر فقیه واجد شرایطی را چه بالفعل متصدی امامت و یا قضاوت باشد یا نباشد، شامل می شود.

اما اگر دلیل همان اخبار بخصوص که پیش از این یادآور شدیم باشد، موضوع

---

(۱) مروج الذهب ۲/ ۵۶۶.

در آن امام و رهبر جامعه است و ظاهر آنها اینست که این اختیار برای کسی است که فعلاً رهبری و زعامت مسلمین را به عهده دارد. که در این صورت شمول این حکم برای کارگزاران وی در شهرها و قضات منصوب از سوی او محل اشکال است.

و مشکلتر از آن اثبات آن برای فقیهی است که از مسئولیت قضاوت و ولایت فعلا بر کنار است اگر چه صلاحیت آن را نیز دارا باشد. مگر اینکه ولایت بالفعل برای هر فقیه ثابت شود و قائل شویم که به مقتضای ادله ولایت فقیه هر چه برای ائمه (ع) است برای همه فقها ثابت است، و لیکن ما پیش از این اینگونه استدلال را مورد خدشه قرار دادیم.

لکن ممکن است گفته شود: ما می دانیم که ابلاغ حکم خلیفه و رهبر به سایر شهرها و کشورها در آن زمانها عادتا میسر نبوده، پس اگر ما از این روایات و از سیره مستمره تا امروز استنباط کردیم که بنای شرع در امر هلال بر وحدت کلمه مسلمانان است و در روزه و عید و مواقف حج وحدت عمل آنان

را خواسته است در این صورت واجب است که در هر شهر، قضات و کارگزارانی که از سوی او نیابت دارند اعلان آن را به عهده بگیرند، چنانچه امروز در زمان ما در بسیاری از کشورهای اسلامی همین شیوه متعارف است، و قاضی القضات در هر شهری متصدی امر هلال نیز هست؛ بویژه اگر قائل شویم که با اختلاف افق، هر شهر و کشوری حکم خودش را دارد چنانچه مشهور و اقوی در مسأله نیز همین است. «۱»

---

(۱) در صورت اعتبار افق که بسیاری از فقها از جمله استاد بزرگوار بر آن نظر دارند. اگر امام و حاکم یک کشور روز خاصی را به عنوان عید فطر- از باب مثال- اعلان کند، در صورتی که در بعضی از شهرها و بلاد بخاطر اختلاف زیاد افق، عید فطر روز قبل و یا روز بعد از آن باید باشد، این معنی با وحدت نظر و عمل مسلمانان که استاد در متن بر آن تأکید داشتند ظاهرا منافات دارد مگر اینکه ما بطور

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲

در باب حج نیز مناسب این است که امیر الحاج این منصب را به عهده بگیرد، اگر چه شخص امام امیر الحاج نباشد. پس جایز و بلکه واجب است که این دو [امیر الحاج و قاضی] این مسئولیت را بعهده بگیرند بویژه اگر امام با صراحت این کار را به آنان واگذار نماید.

بلی نسبت به قضات نکته ای در ذهن باقی می ماند و آن اینکه: ماوردی و أبو یعلی این را از اختیارات قاضی بحساب نیاورده اند، و اگر در آن زمانها امر هلال به قضات مربوط می شد مناسب این بود

که در باب ولایت حج متعرض این مسأله می شدند چنانچه سخن آنان از نظر خوانندگان گرامی [جلد سوم فارسی، مبحث قوه قضائیه] گذشت.

ممکن است گفته شود: در صورتی که هلال برای مردم واضح و روشن نباشد و مردم در آن اختلاف نمایند بر فقیه واجب است بنحو واجب کفائی و از باب امور حسبیه- که اهمال در آنها جایز نیست- مسئولیت اعلان آن را به عهده بگیرد،

- کلّی وحدت افق را شرط ندانیم چنانچه بعضی از بزرگان به آن نظر دارند. که البته این از نظر علمی کاملا پذیرفته نیست، چون کره ماه برای همه مردم کره زمین در یک زمان و یک روز قابل رویّت نیست و اگر ما روایات رؤیت را ملاک قرار دهیم- صم للرؤیه و افطر للرؤیه- با اختلاف افق، برای بعضی از نقاط زمین رؤیت حاصل نمی گردد و در واقع ماه جدید هنوز حلول نکرده و اگر به صرف فرمان حاکم آنها موظف به افطار باشند، مثل خواندن نماز قبل از وقت است و این صحیح به نظر نمی رسد.

مگر اینکه بگوئیم اختلاف افق به وحدت ضرر نمی زند، چون شهرهای هم افق که عید و روزه آنها یکی است، و حاجی ها در مکه هم برای اعمال حج و عید قربان طبق افق عربستان عمل می کنند سایر شهرها و کشورها نیز بر اساس درجه اختلاف افق- که از نظر علمی قابل محاسبه است- بر پایه حکم حاکم روز عید خود را مشخص می کنند و این واقعی ترین و معقول ترین شکل وحدت است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳

زیرا این باعث جلوگیری از هرج و مرج و یک نوع امر بمعروف و

نهی از منکر است. بر مردم نیز واجب است که در این ارتباط به فقها مراجعه کنند زیرا این از حوادث واقعه است که مردم مأمور به مراجعه در آن به روات احادیث ائمه معصومین (ع) می باشند.

ولی باید گفت: مقتضای این سخن [که تصدی فقیه نسبت به موضوع هلال از باب امور حسبیه است] اینست که در صورت نبودن فقیه، عدول مؤمنین هم بتوانند این مسئولیت را بعهده بگیرند و حکمشان نافذ باشد، و ظاهرا هیچ کس قائل به چنین نظریه ای نشده است، و این نکته ای است شایان دقت.

فرع دوم: [معنی و مفهوم حکم]

«حکم» عبارت از انشای الزام به چیزی یا ثبوت امری است و متعین نیست که الزاما با لفظ «حکمت حکم می کنم» یا غیر آن از مشتقات این ماده و آنچه هم معنای آن است باشد، بلکه همین اندازه کافی است که حاکم اسلامی بگوید: «امروز از رمضان یا شوال است»، یا بگوید: «روزه امروز یا افطار امروز بر شما واجب است» و جملات و کلماتی نظیر اینها که با حمل شایع [بیان مصداق وجودی و خارجی] حکم باشد، پس آنچه لازم است واقع حکم است نه الفاظ و مفاهیم آن. و اگر بگوید: «ثبت عندی نزد من ثابت شده» در کفایت آن اشکال است زیرا ظاهر این جمله خبر است نه انشا، چنانچه پوشیده نیست.

فرع سوم: [آیا حکم حاکم طریقیّت دارد یا موضوعیّت]

حکم حاکم در مورد هلال و در سایر موضوعات در صورت قائل شدن به آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۴

بصورت سببیّت در عرض واقع و یا تغییر دهنده واقع نیست، بلکه حکم حاکم طریق شرعی و حجت بر واقع است نظیر سایر امارات و طرق، پس در صورت علم به واقع- اعم از اینکه درست باشد یا اشتباه- دیگر مجالی برای حکم حاکم باقی نمی ماند. بلی در باب مرافعات و منازعات بر طرفین واجب است برای رفع اختلاف و نزاع به حکم حاکم و قاضی- و لو اینکه بنظر هر یک از آنها مطابق با واقع نباشد- تسلیم شوند چنانچه روشن است.

و نیز مجالی برای عمل به آن نیست در صورتی که فردی بداند که حاکم در مقدمات حکم کوتاهی نموده و قهرا اشتباه کرده است زیرا در این صورت بخاطر تقصیر از اهلیت حکم ساقط می گردد.

و بر اسـاس فرمایش امام صادق (ع) در مقبوله که فرمود: «اذا حکم بحکمنا» بایـد عنوان «حکمنا» بر حکم حاکم صـدق کنـد و البتـه مراد ایـن نیست که بدانـد این حکم حکم آنـان است- و الاـ وجـوب قبـول از این جهت بـود، نه از اینرو که حکم حـاکم است- بلکه مراد اینست که حکم وی بر اساس حکم ائمه و موازین آنان باشد بدین گونه که مستند بر کتاب و سنت صحیحه باشـد، در مقابـل کسـی که به قیـاس و استحسانهای ظنی استناد می کنـد، و این عنـوان بر کسـی که در مبـادی حکم خـویش کوتـاهی نموده و حتی کسـی که از آنها غفلت کرده- اگر چه از روی قصور باشـد- صـدق نمی کنـد. و این نکته ای است در خور توجه.

فرع چهارم: [نفوذ حکم نسبت به سایر مجتهدین]

فتوای مجتهد در حق وی و مقلدین وی حجت است اما نسبت به سایر مجتهدین حجت نیست اما حکم مجتهد در مورد هلال و نظیر آن بر فرض حجیت، منحصـر به مقلـدین وی نیست بلکه سـایر مجتهـدین که به اجتهـاد و جامعیت وی بر شـرایط حکم، و عدم تقصیر وی در مبادی آن، اعتراف دارند را نیز

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۵

در برمی گیرد و نیز حکم وی در مرافعـات [مورد قبول همه واقع می شود] اگر چه شـبهه، شـبهه حکمیه مورد اختلاف بین فقها باشـد، چنـانچه مثلاـ در منجّزات مریض [که مورد اختلاـف فقهـا است] که آیا از اصل مال پرداخت می شود یا از ثلث. اگر به وی مراجعه نمودند و او حکم کرد که از اصل مال برداشت می شود، در این صورت حکم وی و لو برای کسـی که به نظر وی از

ثلث بایـد برداشت شود حجت است، زیرا مقتضای از بین رفتن نزاع و حل اختلاف وجوب اخذ بحکم حاکم است اگر چه نظر هر یک از آن دو چه اجتهادا و چه تقلیدا با آن مخالف باشد.

از اینرو پس حکم حاکم [جامع شـرایط] حتی نسـبت به سایر مجتهدین نافذ است زیرا امام (ع) در توقیع شریف بر حجت بودن آنان حکم فرموده و واضح است که برای کسی جایز نیست با حجت امام (ع) به مخالفت برخیزد.

و نیز بر اسـاس دلالـت مقبـوله بر وجـوب قبـول حکم وی و حرمت رد آن و اینکه رد بر وی رد بر ائمه (ع) است، و اطلاـق آن مجتهد را هم شامل می گردد. و مورد مقبولهٔ شبههٔ حکمیه یا مفهومی اعم از آن است چنانچه بر مراجعه کنندگان به آن مخفی نیست. و این معنی بـا فتوی تفـاوت اصولی دارد، زیرا فتوی انشاء حکم نیست بلکه خبر دادن فقیه از چیزی است که از کتاب و سنت فهمیده پس برای کسی که خود قدرت بر استنباط احکام را دارد حجت نیست.

علاـوه بر همه اینهـا اگر امام مسـلمانان و یا منصوب از سوی او، برای وحـدت کلمه مسـلمانان و حفظ نظامشان به چیزی حکم کرد چنـانچه در مسأله هلاـل هم امر اینگونه است برای کسـی جـایز نیست که جمـاعت آنـان را متفرق نموده و با امام و والی مسـلمانان و لو در حد محدودی به مخالفت برخیزد مجتهد باشد یا مقلد. چنانچه در عصر پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) اینگونه بود، و الا اختلال نظام و هرج و مرج بوجود می آید، و تفصیل مسأله باید در جای خود مورد

بحث و بررسی قرار گیرد. «۱»

---

(۱) چون که چند روز تعطیل است و آقایان فراغتی دارند، مطلبی را تذکر بدهم و آن اینکه این چند روز که درس تعطیل است آقایان فکر نکنند که مطالعه و پیشرفت هم تعطیل است، من نوعا از تعطیلی ها بیشتر از زمان تحصیل استفاده می کرده ام، در این چند روز می توانید به تبلیغ بروید یا در زمینه های مختلف مطالعه کنید، در بعضی مسائل می توانید جزوه هائی بنویسید، هیچ وقت کتاب را از خودتان دور نکنید و تا جوان هستید و فراغت دارید از جوانیتان منتهای استفاده را ببرید، من واقعا الان رنج می برم که می بینم می خواهم کتابهائی را مطالعه کنم ولی وقتش را ندارم، شما در یک تعطیلی کوتاه ممکن است یک کتاب را مطالعه کنید و مطالب مفیدش را یادداشت کنید و اگر خلاصه پنجاه کتاب را در یک دفترچه یادداشت کنید مثل اینست که پنجاه کتاب را همیشه همراه خود دارید.

مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود: من در ۲۵ سالگی در اصفهان یک درس خارج ریاض و خارج قوانین شروع کردم و نظرات خودم را یادداشت می کردم، الان که به آن یادداشتها مراجعه می کنم از آنها استفاده می کنم، برای اینکه انسان تا جوان است قوای او درست کار می کند اما هنگامی که از چهل گذشت از گردنه سرازیر می شود.

بنابراین نگوئید که بعدا به این مسائل می پردازیم، در هر زمان فرصت را غنیمت بشمرید، مطالعه کنید و از مطالعات خود یادداشت بردارید این باعث می شود که هم ذهن شما منظم شود و هم نتیجه معلومات و مطالعاتتان برای خود شما و دیگران باقی بماند.

و صلی الله

علی محمد و آله الطاهرین (الف- م، جلسه ۱۶۵ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۷

فصل دهم احتکار و قیمت گذاری

اشاره

* احتکار و انحصار تجاری مشکل تمدن روز* مفهوم احتکار در کلمات فقها* گروه بندی روایات احتکار* آیا احتکار منحصر در اشیاء بخصوص است؟

* قیمت گذاری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۹

احتکار و قیمت گذاری چون مسأله احتکار متاع و کالاهای ضروری و قیمت گذاری آن از مهم ترین مشکلات عصر ما گردیده و حکومت های دنیا به آن و به آثار و تبعات آن مبتلاـ هستند، بگونه ای که بسا بخاطر آن تا پای تزلزل و سقوط کشیده می شوند. و حتی جنبه سیاسی آن اکنون بر جنبه اقتصادی آن غلبه دارد، بجاست که در مبحث حکومت اسلامی این مسأله را نیز مورد پژوهش و بررسی قرار دهیم، گرچه محل بحث آن احکام تجارت کتابهای فقهی است. «۱»

این موضوع در چند محور مورد بررسی قرار می گیرد:

۱- احتکار و انحصار تجاری مشکل تمدن روز:

روشن است که احتکار مسأله نوپدیدی نیست که در جوامع گذشته ناشناخته

---

(۱) این بحث از مباحث کتاب توسط آیه الله محمدی گیلانی ترجمه و تقریر شده و در جزوه ای تحت عنوان «احتکار و قیمت گذاری» توسط انتشارات کیهان در پائیز ۱۳۶۷ بچاپ رسیده است.

ولی در اینجا جهت هماهنگی سبک ترجمه و یکسان بودن مجموعه این مباحث ضمن مد نظر قرار دادن ترجمه ایشان مجددا به ترجمه آن همت گماشته شد که بدین وسیله از زحمات ایشان نیز تقدیر و تشکر بعمل می آید. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۵۰

باشد، بلکه یکی از مشکلات بسیار بزرگ اجتماعی است که در زمانهای گذشته بویژه به هنگام جنگهای گسترده رخ می

نموده است، این مشکل زاییده حرص و طمع غریزی بشر است که نوع انسانها به آن مبتلا هستند. البته حکمت در آمیخته شدن انسان با غریزه

حرص [زیاده طلبی] اینست که انسانها در کسب علوم و تحصیل فضایل و کمالات نفسانی و اعمال صالح و اعتلاء مادی و معنوی خویش درنگ نکنند و درجا نزنند، لیکن گاهی غرایز اصیل که در ذات خود مقدس هستند [بخاطر سوء اختیار انسان] از مسیر و اهداف اصلی خود منحرف شده و انسان را به سقوط در پرتگاههای مادیات می کشانند. [و مشکل احتکار یکی از عوارض انحراف از این مسیر طبیعی است].

تاریخ احتکار متاع و کالا، به نخستین دورهٔ حیات اجتماعی انسان برمی گردد، به زمانی که انسانها در مبادلات و معامله های تجاری، همواره بدنبال سود بیشتر بودند، و به هر اندازه که دامنه مبادله های تجاری گسترش می یافت و فنون و شیوه های آن تکامل پیدا می کرد احتکار و انحصارهای تجاری گسترده تر و پیچیده تر می شد و همه مایحتاج انسان از خوراک و صنعت و تولید را در بر می گرفت، و هر روز پلیدی و ضرر و زیان آن فراگیرتر می گشت.

و اکنون در زمان ما دامنهٔ آن تا آنجا گسترش یافته که به یکی از بزرگترین ابزارهای استعماری تبدیل شده و دولت های بزرگ استعمارگر آن را علیه دولتها و ملتهای مستضعف بکار می گیرند و از این راه بر آنان فشار وارد کرده و بوسیله آن بر شئون سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آنان تسلط پیدا می کنند.

پس بر افراد خردمند و متعهّد جهان سوم است که برای حل این مشکل که دولتها و ملتهایشان به آن گرفتار آمده اند چاره ای بیندیشند.

و من اجمالاـ یادآور می شوم که تنها راه برای مقابله با آن، چنگ زدن به اسلام و دستورات آسمانی آن و وحدت کلمه در زیر پرچم اسلام، و قطع روابط با

دولتهای

بزرگ تجاوزکار است مگر در حد ضرورت، که بحث گسترده در این زمینه به جای خود واگذار می گردد.

۲- مفهوم احتکار در لغت:

ابن اثیر در نهایه می نویسد:

در حدیث آمده است: «من احتکر طعاما فهو کذا» منظور کسی است که طعامی را بخرد و آن را نگهدارد تا در بازار کم شود و قیمت آن گران گردد و «حکر» و «حکره» اسم مصدر از احتکار است، و از همین مورد است حدیث «انه نهی عن الحکره- پیامبر اکرم (ص) از احتکار نهی فرمودند» و از همین مورد است حدیث عثمان که: «انه کان یشتری العیر حکره یعنی او قافله را «یکجا» و یا بصورت «تخمین» می خرید». و اصل «حکر» جمع و امساك است ... و حکر بمعنی آب کمی است که در یکجا جمع شده و نیز به معنی غذا و شیر اندك است. «۱»

در لسان العرب آمده است:

حکر: اندوختن طعام است برای انتظار کمبود و گران شدن. و صاحب آن را محتکر می نامند. ابن سیده گوید: احتکار جمع نمودن طعام و مانند آن از مأکولات و حبس آنها است به انتظار وقت گرانی ... و در حدیث آمده «من احتکر طعاما فهو کذا» منظور کسی است که طعامی را بخرد و حبس کند تا کمیاب شود و قیمت آن گران گردد.

و «حکر» و «حکره» اسم مصدر است و «حکره یحکره حکرا» یعنی بر او ستم روا داشت و تحقیرش کرد و با وی بدرفتاری نمود.

«ازهری» گفته است: «حکر» به معنی ظلم و تحقیر و بدرفتاری است.

---

(۱) نهایه ۱/ ۴۱۷.

و گفته می شود فلانی نسبت به

فلانی «حکر» انجام می دهد، یعنی دشواری و زیان در معاشرت و معیشت او وارد می سازد ... و نیز «حکر» بمعنای لجاجت است.» «۱»

در قاموس آمده است:

«حکر، به معنی ستم و بد معاشرتی است فعل آن بر وزن «ضرب» است و حکر، با فتح کاف به معنی چیزی است که حبس می شود بمنظور نایابی و گرانی و به معنی: لجاجت و استبداد و آب جمع شده نیز می باشد.» «۲»

در صحاح اینچنین آمده است:

«احتکار طعام، جمع و حبس آن است به انتظار گرانی قیمت و این عمل حکره، با ضم حاء است.» «۳»

المنجد می نویسد:

«حکره، یعنی با وی بد معاشرتی کرد و در معیشت او دشواری و زیان وارد نمود، و به او ظلم کرد و او را خوار نمود. حکر حکرا: لجاجت کرد ... حکر بالامر:

استبداد به آن ورزید و آن را به خود اختصاص داد و از همین قبیل است استبداد در نگهداری مال التجاره برای فروش به قیمت زیاد.

تحکر و احتکر الشی ء، یعنی چیزی را نگهداری و حبس نمود تا به بهای بیشتر بفروشد.» «۴»

با توجه به آنچه از کلمات اهل لغت یادآور شدیم می توان گفت مفاد این کلمه به حسب اصل و وضع، نگهداری چیزی است که مردم به آن نیازمندند،

---

(۱) لسان العرب ۴/ ۲۰۸.

(۲) قاموس المحیط/ ۲۳۹.

(۳) صحاح ۲/ ۶۳۵.

(۴) المنجد/ ۱۴۶.

و آن را به انحصار خود درآوردن و مخفی نگاه داشتن و مردم را از دسترسی به آن دور نمودن است و مفاهیم لجاجت و ظلم

و سوء معاشرت از لوازم آن محسوب می گردد.

و شاید اصل در مفهوم احتکار، ظلم و بدرفتاری باشد، آنگاه در

حبس و نگهداری آنچه مردم بدان نیازمندند بکار برده شده است، زیرا این از بارزترین مصادیق ظلم است.

در هر صورت، احتکار به حسب مفهوم، شامل هر چیزی است که مردم بدان نیازمندند و نگاهداری آن موجب ظلم و کمبود می گردد. پس منحصر به طعام نیست، و اینکه در کلمات [اهل لغت] احتکار طعام آمده از باب مثال است زیرا طعام، از بارزترین چیزهایی است که مردم بدان نیازمندند.

۳- مفهوم احتکار در کلمات فقهاء:

آنچه در مورد احتکار در کلمات فقها آمده غالبا همان احتکار طعام یا خوردنیهای مورد نیاز مردم، یا چیزهای بخصوص است. نمونه ای از سخنان آنان را از نظر می گذرانیم:

در مقنعه آمده است:

«احتکار: نگهداری خوراکیها است در شرایطی که اهل شهر بدان نیازمندند و در ارتباط با آن دچار کمبود و تنگنا هستند و این کار مکروه است.» «۱»

در نهایه آمده است:

«احتکار: دست نگاهداشتن از فروش گندم، جو، خرما، کشمش و روغن به جامعه است.» «۲»

---

(۱) مقنعه/ ۹۶.

(۲) نهایه شیخ طوسی/ ۳۷۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۵۴

در مختصر النافع- در شمار معاملات مکروه- آمده است:

«... و احتکار که نگهداری قوت مردم است، و برخی گفته اند: حرام است. «۱»

در دروس- در شمار کارهای مورد نهی- آمده است:

«و از آن موارد است احتکار، و آن نگهداری غلات چهارگانه [گندم، جو، خرما، کشمش] و روغن و بنابر نظر قومی روغن زیتون و نمک است به امید گران شدن، و در صورت حاجت مردم به این اشیاء اظهر حرمت آن است.» «۲»

در قواعد آمده است:

«طبق نظری، احتکـار حرام است، و احتکار نگاهـداری و انباشـتن گنـدم و جو و خرما و کشـمش و روغن و نمک است، به دو شرط: یکی

اینکه برای گران شدن قیمت نگهداری کند، دوّم اینکه دیگری عرضه کننده آن نباشد.» «۳»

و کلمات دیگری از فقها که بشکل تعریف و بیان معنای احتکار وجود دارد.

و لکن ظاهرا فقها (رضوان الله علیهم) درصدد تعریف لفظ به حسب وضع و مفهوم آن نبوده اند، بلکه درصدد بوده اند آنچه را که حرمت یا کراهت آن بوسیله روایات وارده ثابت گردیده بیان دارند، که در بسیاری از آن روایات،- چنانچه در آینده از نظر شما خواهد گذشت فقط اشیاء بخصوص، یعنی غلات چهارگانه و روغن و روغن زیتون آمده است.

خلاصه کلام اینکه: لفظ احتکار بر اساس ریشهٔ لغت منحصر به اشیاء بخصوص نیست، و احتمال اینکه این اشیاء از مفهوم لغت گرفته شده باشد بسیار بعید بنظر می رسد. و نیز بسیار بعید است که این اشیاء بخصوص یک حقیقت شرعیه یا متشرعه باشد [که شارع مقدس یا مسلمانان احتکار را فقط برای

---

(۱) مختصر النافع/ ۱۲۰۹.

(۲) دروس/ ۳۳۲، کتاب مکاسب.

(۳) قواعد ۱/ ۱۲۲.

نگهداری این اشیاء بخصوص بکار برده باشند]. بلکه احتکار بحسب مفهوم، عام است [و نگهداری هر چیز مورد نیاز مردم را شامل می گردد] اگر چه فرض کنیم که احتکار حرام منحصر به همان شش چیز یا هفت چیز است که در مباحث آینده به پژوهش و بررسی آن خواهیم پرداخت. «۱»

۴- آیا احتکار حرام است یا مکروه؟

برخی از کلمات فقها در این زمینه: «۲»

---

(۱) در این قسمت بی مناسبت نیست نظر ابن خلدون را هم در ارتباط با احتکار یادآور شویم، ایشان در باب پنجم فصل یازدهم کتاب خویش- مقدمه ابن خلدون- می نویسد: احتکار محصولات زراعتی برای فروختن در اوقات گرانی عملی مشئوم و بدفرجام

است. زیرا مردم به علت نیازی که به ارزاق دارند اموال خود را برای خریداری آن می پردازند با اینکه به هیچ وجه به پرداخت این بهای گزاف رضایت ندارند و شاید این سرّ همان است که شارع از آن به عنوان اخذ مال بباطل تعبیر کرده است، اینگونه اموال اگر چه مفت نیست و لیکن نفوس به آن متعلق است، زیرا مردم قیمت آن را از روی ناچاری می پردازند و اینچنین معامله به منزله معامله از روی اکراه و اجبار است مناسب است در این مقام حکایت شیرینی را یادآور شوم به قاضی فاس فقیه ابو الحسن ملیلی گفتند برای مقرری (حقوق) خود، از انواع اموال خراج کدام را می پسندی؟ گفت: از «باج شراب» حاضران در شگفت شدند و حکمت آن را پرسیدند. گفت چون اموال خراج عموما حرام باشد من نوعی را برمی گزینم که دلها به دنبال آن نباشد! و این در اموال گرد آمده از احتکار ملاحظه غریبی است. (مقرر)

(۲) در این قسمت ممکن است برخی عبارات تکرار شده باشد ولی فقه همین است باید گشت یکی، یکی روایات و اقوال فقها و رجال و کتابهای لغت را دید و حلاجی کرد و مطلبی از آن استفاده نمود این شیوه خسته کننده هست ولی برای احاطه به مسائل لازم است، بفرمایش آیه الله بروجردی (ره) فقه زیر لحافی که انسان سرش را زیر لحاف کند و به منابع و مدارک مراجعه نکند فقه نیست. (الف- م، جلسه ۱۷۵ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۵۶

علامه در مختلف می فرماید:

«علمای ما در احتکار اختلاف نظر دارند که آیا حرام است یا مکروه، صدوق در مقنعه

می فرماید: آن حرام است. نظر ابن براج و ظاهر کلام ابن ادریس نیز همین است. شیخ در مبسوط و مفید می فرمایند: مکروه است و نظر ابو الصلاح در مکاسب کتاب کافی نیز همین است. ولی ایشان در فصل بیع به حرمت احتکار قائل شده اند.

و اقرب نزد من کراهت است. دلیل ما: اصل عدم تحریم و روایت حلبی است.» «۱»

در مفتاح الکرامه [که شرح قواعد است] آمده:

«احتکار منهی عنه است اجماعا چنانچه در نهایه الاحکام «۲» به این معنی تصریح شده است. و مراد ایشان- به قرینه ما بعد آن- چیزی اعم از کراهت است، و مصنف [علامه در قواعد] به حرمت احتکار حکم فرموده اند و این نظر ایشان موافق است با نظر مقنع و ظاهر کتاب من لا یحضره الفقیه و هدایه صدوق- چنانچه به آن نسبت داده شده- و نیز استبصار و سرایر و تحریر و تذکره و دروس و جامعه المقاصد و مسالك و روضه و این نظر قوی است چنانچه در تنقیح و میسیه نیز قوی شناخته شده، و منقول از قاضی و حلبی در یکی از دو قول وی و منتهی نیز همین قول به حرمت است ... ولی قول به کراهت نظریه برگزیدهٔ مقنعه و نهایه و مبسوط و مراسم و شرایع و نافع و ارشاد و مختلف و ایضاح النافع است. و نیز نظر دیگر از تقی [ابو الصلاح حلبی] است که

---

(۱) مختلف/ ۳۴۵.

(۲) منتهای علامه را با غلطهای بسیار چاپ کرده اند ولی گویا نهایه الاحکام او هنوز چاپ نشده است جواهر و مفتاح الکرامه از نهایه الاحکام زیاد مطلب نقل کرده اند، پیداست کتاب جامع و مفصلی بوده

است و اگر در دسترس است بچاپ برسد خوب است. (الف- م، جلسه ۱۷۵ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۵۷

از وی نقل شده.» «۱»

البته ما کلامی در این باب از مرحوم صدوق در هدایه و نیز تصریحی دال بر کراهت در کتاب نهایه نیافتیم.

بله در نهایه آمده است:

«فروشندگی طعام کراهت دارد، زیرا از احتکار در امان نیست.» «۲»

ولی این بیان حکم احتکار نیست.

البته توهم نشود که مورد «قول به حرمت» در زمان نیاز مردم به طعام، و در شرایط ضرورت، و مورد «قول به کراهت» در صورت فراوانی متاع و نبودن ضرورت است. بلکه ظاهرا مصبّ هر دو قول همان صورت نیاز مردم به کالا و شرایطی است که نگهداری طعام از سوی این شخص موجب گرفتاری و دشواری بر مردم می گردد. اما در صورت فراوانی کالا و در دشواری قرار نگرفتن مردم از ناحیه نگهداری این شخص، این مورد از موضوع احتکار خارج است. اگر چه قائل شویم که این کار از جهت دیگر ناپسند و مکروه است، چنانچه از ظاهر برخی کلمات اصحاب استفاده می شود، عنوان احتکار در چنین شرایطی بر کالای نگهداری شده صادق نیست، و در حقیقت در نظر آنان در مفهوم احتکار کمبود و تنگنا اخذ شده است. و پیش از این دانسته شد که از کلمات اهل لغت نیز همین معنی مستفاد می گردد.

در مقنع صدوق آمده است:

«اگر کسی طعامی را بخرد و آن را نفروشد به امید اینکه گران شود اما در شهر از آن نوع طعام وجود داشته باشد، اشکالی ندارد. ولی اگر در شهر [بازار] طعام دیگری غیر از آن وجود نداشته باشد، نگهداری آن

جایز نیست و موظف است

---

(۱) مفتاح الكرامه، ج ۴، كتاب متاجر/ ۱۰۷.

(۲) نهايه شيخ طوسى/ ۳۶۸.

آن را بفروشد و در صورت نگهدارى محتكر است.» «۱»

در نهايه شيخ آمده:

«احتكار در شرايطى است كه مردم نياز شديد به چيزى داشته باشند و در شهر غير آن يافت نگردد، اما با وجود نظاير آن در شهر، اشكالى ندارد كه صاحب آن به اميد گران شدن آن را نگهدارد.» «۲»

در مبحث بيع كتاب كافى ابو الصلاح آمده است:

«جايز نيست كسى چيزى از قوت مردم را در صورتى كه نياز آشكار به آن وجود دارد نگهدارى نمايد.» «۳»

در مهذب ابن برّاج- در شمار كسب هاى حرام- آمده است:

«... و احتكار انواع غله ها به هنگامى كه در دسترس جامعه نيست و مردم شديدا بدان نيازمندند.» «۴»

در غنيه آمده است:

«احتكار قوت و غذاى مردم در صورت نياز آشكار به آن، جايز نيست.» «۵»

در سراير آمده است:

«احتكار نهى شده در شرايطى است كه مردم نياز شديد به چيزى از غلات چهارگانه [گندم، جو، خرما، كشمش] و روغن داشته باشند، و جز نزد آن شخص در شهر يافت نگردد.» «۶»

---

(۱) جوامع الفقهيه/ ۳۱.

(۲) نهايه/ ۳۷۴.

(۳) الکافی ۳۶۰.

(۴) المهذّب ۱/ ۳۴۶.

(۵) جوامع الفقهیه/ ۵۲۸.

(۶) سرائر/ ۲۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۵۹

پیش از این از دروس آمده بود:

«اظهر، تحریم آنست در صورت نیاز مردم به آن.» «۱»

و به نقل از قواعد آمده بود:

«به دو شرط: نگهداری برای گران شدن و نبودن آن کالا نزد دیگران.» «۲»

اینها نمونه هائی از کلماتی بود که از ظاهر آن حرمت استفاده می گردید.

از سوی دیگر در مقنعه آمده است:

«احتکار نگهداری طعام است در

صورت نیاز اهل شهر به آن و در تنگنا قرار گرفتن مردم از نبود آن. و این عمل مکروه و ناپسند است.» «۳»

و در مبسوط آمده است:

«اما احتکار در قوت و غذای مردم در صورتی که مسلمانان از آن ناحیه زیان ببینند و جز نزد این شخص نزد افراد دیگری یافت نگردد، مکروه است.» «۴»

همانگونه که ملاحظه گردید مصب هر دو نظر [حرمت و کراحت احتکار] نزد اصحاب همان صورت در تنگنا قرار گرفتن جامعه و نیاز شدید مردم است. که با مراجعه و پژوهش در کلمات اصحاب این معنی روشنتر می گردد.

و در شرح کبیر که ذیل مغنی ابن قدامه حنبلی به چاپ رسیده آمده است:

«و احتکار حرام است بر اساس آنچه ابو امامه روایت نموده ... و احتکار حرام آن است که سه شرط را دارا باشد:

یکی اینکه: آن را خریده باشد. پس اگر جنسی را کسب کرده یا اینکه از

---

(۱) دروس ۳۳۲، کتاب مکاسب.

(۲) قواعد ۱/ ۱۲۲.

(۳) مقنعه/ ۹۶.

(۴) مبسوط ۲/ ۱۹۵.

محصولات خود اوست و آن را نگهداری نموده، احتکار محسوب نمی شود. این فتوی از حسن [بصری] و مالك [ابن انس] نقل شده است.

دوم اینکه: قوت مردم محسوب شود اما انواع خورش ها و عسل و زیتون و علوفه چهار پایان احتکار آنها حرام نیست ...

سوم اینکه: با خریداری وی تنگنا و کمبود در شهر ایجاد شده باشد، و این جز با دو امر حاصل نمی گردد:

یکی اینکه: این نگهداری در شهری باشد که بر مردم آن اثر می گذارد، نظیر حرمین شریفین [مکه و مدینه] و شهرهای مرزی- این را احمد حنبل گفته است- و ظاهر آن

این است که احتکار در شهرهای بزرگ و گسترده نظیر بغداد و بصره و مصر و همانند آنها حرام نیست زیرا غالبا نگهداری طعام توسط یک نفر مردم را در کمبود و تنگنا قرار نمی دهد.

دوم اینکه: در شرایط کمبود و قحطی باشد، بدین گونه که قافله ای وارد شهر می گردد و پولدارها و ثروتمندان تمام آن قافله را خریداری می کنند و بدین وسیله مردم را در تنگنا قرار می دهند اما اگر آن را در حال فراوانی و شرایطی که فشاری بر کسی وارد نمی شود خریداری و نگهداری نمایند، حرام نیست و اشکالی ندارد.» «۱»

روشن است که گفته ایشان درباره عدم تاثیر احتکار در شهرهای بزرگ، ناظر به اعصاری است که شرکتهای گستردهٔ چند ملیتی و انحصارهای اقتصادی کلان [به صورت کارتلها و تراستها] وجود نداشته اند که با ایادی و چنگالهای پلید خود همهٔ منابع اقتصادی یک منطقه پهناور و بازارهای پولی و مالی کشورهای بسیاری را در قبضه خود بگیرند و هر گونه که بخواهند بازار و قیمتها را بسود خود بچرخانند و عوامل اقتصادی را بعنوان یک ابزار فشار سیاسی علیه ملتها و دولتها بکار گیرند.

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۶، کتاب البیع.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۱

[چنانچه در زمان ما اینگونه است]

در کتاب بدایع الصنایع «۱» که در فقه حنفیه است، در تفسیر احتکار آمده است:

«احتکار آنست که در شهری طعامی خریداری شود و از فروش آن ممانعت بعمل آید و این به حال مردم زیانمند باشد و نیز اگر طعامی را از اطراف و حومهٔ شهر کوچکی خریداری کند که معمولا آن طعام به شهر مزبور حمل می شده، و این عمل زیانمند باشد

او نیز محتکر است. و اما اگر شهر به گونه ای بزرگ باشد که چنین عملی به اهل آن زیان نمی رساند محتکر نیست.» «۲»

در موسوعه الفقه الاسلامی از «رملی شافعی» و نیز در شرح نووی شافعی بر صحیح مسلم آمده:

«احتکار آن است که قوت و غذای مردم را هنگام کمبود و گرانی خریداری کرده و نگهداری کند تا با ایجاد تنگنا برای مردم، آن را به قیمت زیادتری بفروش برساند.» «۳»

شما ملاحظه می فرمائید که عناوین زیان رساندن و ایجاد تنگنا در مفهوم احتکار حرام، در کلمات فقهای سنت نیز اخذ شده است.

۵- دلایل حرمت و یا کراهت احتکار:

کسانی که به کراهت احتکار و عدم حرمت قائل شده اند به دلایل زیر استدلال نموده اند:

---

(۱) بدایع الصنایع تألیف ابو بکر کاشانی است که در قرن ششم هجری می زیسته است الف- م، جلسه ۱۷۶ درس

(۲) بدایع الصنایع ۵/ ۱۲۹.

(۳) موسوعه الفقه الاسلامی ۳/ ۱۹۵.

[الف:] اصل [اصل عدم حرمت]

[ب:] قاعده سلطنت مردم بر اموال خویش [الناس مسلطون علی اموالهم] «۱» که این قاعده با روایات «آزادی تجارت» «خوب زندگی کردن» و «حزم و تدبیر در معامله» تقویت می شود، چنانچه در جواهر آمده است.

[ج:] واژۀ «کراهت» که در صحیحه حلبی- که پس از این خواهیم خواند- آمده است.

البته بنظر ما اصل و قاعده نمی توانند با روایات آینده که متذکر می گردیم مقابله کنند. و در جایگاه خود به پاسخ صحیحه حلبی نیز خواهیم پرداخت.

و اما کسانی که قائل به حرمت شده اند، به دلایل زیر استدلال نموده اند:

[الف:] روایات بسیار زیادی که از طرق فریقین روایت شده و ظهور در حرمت دارد و بلکه بر شدت حرمت تأکید نموده و احتکار را موجب

ورود در آتش دانسته و در عرض سایر گناهان کبیره نظیر شرب خمر و قوادی و رباخواری و نظایر آن قرار داده است.

[ج:] روایاتی که بر اجبار محتکر بر فروش کالای احتکار شده وارد شده و محتکر را مستحق مجازات و عقوبت دانسته است.

بنظر ما دیدگاه صحیح تر در چارچوبه ای که برای احتکار گفته شد همین دیدگاه دوم است یعنی آنجا که احتکار موجب تضییق و زیان بر مردم باشد، بلکه- چنانچه یادآور شدیم- حقیقت احتکار همین است و لفظ احتکار بر غیر آن جز به مجاز اطلاق نمی گردد.

---

(۱) برخی گفته اند الناس مسلطون علی اموالهم که بعنوان یک قاعده فقهی [اصل] از آن یاد می شود روایت [دلیل لفظی] است، کتاب عوالی اللآلی آن را بعنوان یک روایت از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است. (الف- م، جلسه ۱۷۶ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۳

۶- گروه بندی اخبار و روایات احتکار:

اشاره

اخبار و روایات احتکار را به پنج گروه می توان تقسیم کرد- اگر چه برخی از آنها در برخی دیگر تداخل دارند- که در این قسمت آنها را از نظر می گذرانیم:

گروه اول: روایاتی که بر ممنوعیت احتکار بطور مطلق دلالت می کند.

گروه دوم: روایاتی که در خصوص طعام بطور مطلق دلالت دارد.

گروه سوم: روایاتی که بر ممنوعیت احتکار بیش از سه روز در زمان سختی و قحطی و بیش از چهل روز در زمان فراوانی دلالت دارد.

گروه چهارم: روایاتی که بین صورت انحصار طعام در شهر به طعامهای احتکار شده و کمبود آن در بازار، و بین غیر آن صورت فرق قائل شده و ممنوعیت را فقط در مورد اول می داند.

گروه پنجم: روایاتی که بر ممنوعیت احتکار در اشیای بخصوص دلالت دارد.

گروه نخست: روایاتی که بر ممنوعیت مطلق احتکار دلالت دارد:

۱- روایت ابن قدّاح [عبد اللّه میمون] از امام صادق (ع) که می فرماید:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: و واردکننده کالا (پیشه ور) بهره ور است و محتکر ملعون.» «۱»

در سند این روایت سهل ابن زیاد آمده ولی چنانچه گفته اند «امر در مورد

---

(۱) قال رسول اللّه (ص): الجالب مرزوق، و المحتکر ملعون. (وسائل ۱۲/ ۳۱۳، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۳.)

در سند این روایت جعفر بن محمد اشعری نیز آمده که برخی او را «ثقه» می دانند و برخی «ممدوح» و چون روایت بسیار نقل کرده او را توثیق کرده اند در مجموع، روایت از جهت سند بد نیست. الف- م، جلسه ۱۷۶ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۴

سهل، سهل است» می توان به وی اعتماد کرد.

۲- «ورّام بن ابی فراس» در کتاب خویش از پیامبر (ص) از جبرئیل روایت نموده که فرمود:

«به آتش جهنم نظر افکندم صحرائی

در جهنم دیـدم که می جوشـید، گفتم ای مالک این برای کیست؟ گفت برای سه دسـته: محتکران، شـراب خواران، و قوادان.» «۱»

۳- در من لا یحضره الفقیه آمده است:

«و امیر المؤمنین (ع) از احتکار در شهرها نهی فرمود.» «۲»

اینکه مرحوم صدوق در من لا یحضـر این روایت را بطور قطع و جزم به امیر المؤمنین (ع) نسـبت داده است، دلیل بر این اسـت که ایشان این روایت را صـحیح می دانسـته، زیرا اینگونه تعبیر با اینکه مثلا بگوید «از امیر المؤمنین (ع) روایت شده» فرق دارد. و نهی چه از نظر ماده و چه از نظر صیغه ظهور در حرمت دارد.

[مگر اینکه دلیلی بر ترخیص داشته باشیم].

۴- در نهج البلاغه در نامهٔ آن حضرت (ع) به مالک اشتر در ارتباط با وظایف تجار آمده است:

«با این همه در بسیاری از آنان طبیعت سخت گیری و خوی ناپسند بخل و احتکار منافع و انحصارگری در معامله وجود دارد و این وسیله زیان رساندن به مردم و برای زمامداران عیب و ننگ است، پس از احتکار جلوگیری نما، همانا

---

(۱) اطلعـت فی النـار فرایـت وادیـا فی جهنـم یغلی، فقلـت یـا مالـک لمن هـذا؟ فقـال لثلاـثه: المحتکرین و المـدمنین الخمر، و القوادین. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴. ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۱۱)

قواد در روایت کسی است که زن و مرد نامحرم را از راه حرام به یکدیگر می رساند.

(۲) و نهی امیر المؤمنین (ع) عن الحکره فی الامصار. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۹)

پیامبر خدا (ص) از آن جلوگیری نمود. و باید دادوستد به آسانی، طبق موازین عدل و با قیمت هائی

که بر طرفین از خریدار و فروشنده اجحاف نباشد صورت گیرد. و هر کس پس از نهی تو باز مرتکب احتکار گردد، او را کیفر ده و به مجازات عادلانه اش برسان.» «۱»

تقریب استدلال در این قسمت از کلام امام (ع) به اینگونه است: که فرمان آن حضرت به مالك بر مجازات و مؤاخذه محتکر، دلیل روشنی است بر حرمت احتکار، زیرا مجوزی بر عقاب و مجازات انجام دهندهٔ مکروه نداریم.

اگر گفته شود: ظاهر روایت اینست که ممنوعیت احتکار بخاطر خود احتکار و از سوی خداوند تبارك و تعالی نیست تا اینکه حرمت آن حرمت فقهی باشد، بلکه نهی از احتکار از سوی والی و از شئون حکومت است، آن حضرت (ع) به مالك دستور می دهد که از احتکار جلوگیری نماید بخاطر ولایتی که بر جامعه دارد چنانچه پیامبر اکرم (ص) نیز به همین دلیل از احتکار نهی فرمود.

بنابراین هنگامی که والی احتکار را ممنوع کرد، احتکار بر اساس یك امر ولائی و دستور حکومتی حرام می شود نه بر اساس یک مبنای فقهی، به همین جهت فرمود: کسی که بعد از نهی تو مرتکب آن گردد وی را مجازات کن. این بیان در روایت گذشته و آینده نیز صدق می کند.

در پاسخ باید گفت: حکم ولائی و حکومتی که از پیامبر (ص) و ائمه (ع) صادر می گردد ظاهرا همه امت را در بر می گیرد بخاطر اینکه ولایت آنان بر عموم مردم

---

(۱) و اعلم مع ذلك ان فی کثیر منهم ضیقا فاحشا و شما قبیحا و احتکارا للمنافع و تحکما فی البیاعات، و ذلك باب مضره للعامه و عیب علی الولاه، فامنع من الاحتکار فانّ رسول اللّه

(ص) منع منه، و ليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل و اسعار لا تجحف بالفريقين من البائع و المبتاع، فمن قارف حكره بعد نهيك ايّاه فنكّل به و عاقبه فی غير اسراف. (نهج البلاغه، فيض ۱۰۱۷، لح/ ۴۳۸، نامه/ ۵۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۶

جريان دارد، مگر اينكه در يک مورد قرينه ای بر اين باشد كه اين دستور منحصر به همان زمان است. آيا ملاحظه نمی فرمائيد كه امير المؤمنين (ع) در نهی خويش از احتكار، به نهی پيامبر اكرم (ص) استناد فرمود؟

از سوی ديگر كسی كه روايات را مورد تتبع و بررسی قرار دهد، مشاهده می كند كه ائمه عليهم السلام در مسائل مختلف به احكام حكومتی كه از پيامبر اكرم (ص) صادر شده بود استدلال می فرموده اند، پس ولايت پيامبر اكرم (ع) بر مؤمنين در آيه شريفه [النبی اولی بالمؤمنين] منحصر به مؤمنين زمان آن حضرت (ص) نبوده است و آيه شريفه: «ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا- «۱» آنچه پيامبر اكرم (ص) شما را بدان امر نمود انجام دهيد و از آنچه نهيتان فرمود اجتناب كنيد» همۀ امر و نهی هاى حكومتی آن حضرت را نيز شامل می گردد، چنانچه حكم امام صادق (ع) به حكومت فقيه «۲» در مقبوله عمر بن حنظله «۳» با اينكه يک حكم حكومتی است ولی منحصر به زمان آن حضرت نبوده و در همه زمانها به آن استدلال می شود «۴» و در اينجا نكته ای است شايان تأمل.

---

(۱) حشر (۵۹)/ ۷.

(۲) بنابر قول به نصب در مسأله ولايت فقيه.

(۳) وسائل ۱۸/ ۹۹، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، حديث ۱.

(۴) احكام حكومتی پيامبر اكرم (ص) و ائمه معصومين

(ع) را می توان به دو دسته تقسیم نمود ۱- احکام حکومتی که به عنوان یک قاعده و قانون کلی و یک ضرورت اجتماعی و نیاز عمومی جوامع صادر شده و در همه زمانها به شکلی دارای استفاده و قابل استناد است که در این زمینه به قول و فعل و تقریر معصوم به عنوان یک قانون و قاعده کلی در زمانهای مختلف استناد می شود و یک ملاک و مبنای فقهی قلمداد می گردد. نظیر اصل نهی از احتکار که یک ضرورت اجتماعی است.

۲- احکام حکومتی که بخاطر مصالح مقطعی و مسائل ویژه ای که در آن زمانها بوده صادر شده و ویژگی زمان و مکان در صدور آن نقش داشته است، نظیر بیان حرمت احتکار در اشیاء بخصوص که در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) ما یحتاج زندگی و قوت اغلب مردم آن زمان بوده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۷

۵- در کتاب دعائم الاسلام از امیر المؤمنین (ع) منقول است که آن حضرت به رفاعه نوشت:

«احتکار را ممنوع کن، و هر که مخالفت نمود او را تعزیر نما سپس با عرضه اجناس به مردم او را تنبیه کن.» «۱»

چنانچه نوشته اند رفاعه در آن زمان از سوی امیر المؤمنین (ع) قاضی اهواز «۲» بوده است.

۶- باز در همان کتاب آمده است:

«محتکر گنهکار سرکش است». «۳»

۷- باز در آن کتاب از امام جعفر صادق (ع) آمده است:

هر احتکاری که زیان به مردم رساند و قیمتها را افزایش دهد، خیری در آن نیست.» «۴»

۸- در غرر و درر آمدی از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«احتکار پستی است.» «۵»

- است پس در مکانها و زمانهای دیگر

با القاء خصوصیت و تنقیح مناط می توان گفت که احتکار اشیاء دیگر مورد نیاز جامعه نیز جایز نیست- (مقرر)

(۱) انه عن الحکره، فمن رکب النهی فاوجعه ثم عاقبه باظهار ما احتکر. (دعائم الاسلام ۲/ ۳۶، کتاب البیوع، فصل ۶، حدیث ۸۰)

(۲) طبق نوشته کتاب «موارد السجن فی النصوص و الفتاوی اهواز در آن زمان منطقه وسیعی بوده که اهواز کنونی جزئی از آن محسوب می شده است. (مقرر)

(۳) المحتکر آثم عاص. (دعائم الاسلام ۲/ ۳۵، کتاب البیوع، فصل ۶، حدیث ۷۷)

(۴) و کل حکره تضر بالناس و تغلی السعر علیهم فلا خیر فیها. (دعائم الاسلام ۲/ ۳۵، کتاب البیوع، فصل ۶، حدیث ۷۸)

(۵) الاحتکار رذیله، (غرر و درر ۱/ ۳۹، حدیث ۱۱۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۸

۹- باز در آن کتاب از آن حضرت (ع) آمده است:

«احتکار ناکامی و محرومیت می آورد». «۱»

۱۰- باز در آن کتاب از آن حضرت (ع) آمده است:

«احتکار خوی تبهکاران است.» «۲»

۱۱- باز در آن کتاب از آن حضرت (ع) آمده است:

«محتکر از نعمت خودش محروم است.» «۳»

۱۲- باز در آن کتاب از آن حضرت (ع) آمده است:

«مقتدر باش و محتکر مباش.» «۴»

۱۳- باز در آن کتاب از آن حضرت (ع) آمده است:

«از خصلت های افراد بی تجربه است که انسانها را در سختی احتکار گرفتار می کنند.» «۵»

۱۴- در مستدرک الوسائل از آمدی از امیر المؤمنین (ع) آمده است:

«محتکر بخیل برای کسی مال اندوزی می کند که از وی سپاسگزاری نمی کند و بر کسی وارد می شود که عذرش را نمی

پذیرد.» «۶»

۱۵- در صحیح مسلم به سند خویش از معمر [ابن عبد اللّه] آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱) الاحتکار داعیه الحرمان. (غرر

و درر ۱/ ۶۶، حدیث ۲۵۵)

(۲) الاحتکار شیمه الفجّار. (غرر و درر ۱/ ۱۶۰، حدیث ۶۰۶)

(۳) المحتکر محروم من نعمته. (غرر و درر ۱/ ۱۲۷، حدیث ۴۶۵)

(۴) کن مقتدرا و لا تکن محتکرا. (غرر و درر ۴/ ۶۰۱، حدیث ۷۱۳۹)

(۵) من طبایع الاغمار اتعاب النفوس فی الاحتکار. (غرر و درر ۶/ ۲۸، حدیث ۹۳۴۹)

(۶) المحتکر البخیل جامع لمن لا یشکره و قادم علی من لا یعذره. (مستدرک الوسائل ۲/ ۴۶۸، ابواب آداب تجارت، باب ۲۱، حدیث ۱۰)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۶۹

«کسی که احتکار کند خطاکار است.» «۱»

و در روایت دیگری از معمر از آن حضرت (ص) آمده است:

«کسی جز خطاکار احتکار نمی کند.» «۲»

ترمذی نیز همین روایت را به همین شکل روایت کرده و می نویسد:

«در این باب از عمر و علی و ابی امامه و ابن عمر روایت رسیده است و حدیث معمر، حدیث خوب و صحیحی است و بر طبق آن اهل علم عمل نموده اند، و احتکار را حرام شمرده اند، و برخی احتکار را در غیر طعام جایز دانسته اند.» «۳»

ابن ماجه نیز این روایت را با همین لفظ آورده است، و حاشیه نویس کتاب در ذیل آن می نویسد:

«خاطی به معنی تبهکار است و معنی آن اینست که بر ارتکاب این عمل ناپسند کسی جرأت نمی کند، مگر کسی که به گناه عادت کرده است، و این روایت بر این دلالت دارد که احتکار یک گناه بسیار بزرگی است که از همان ابتدا انسان مرتکب آن نمی گردد، بلکه با تکرار گناه، بتدریج به آن آلوده می شود.» «۴»

۱۶- در مستدرک حاکم نیشابوری به سند خویش از آن حضرت (ص) آمده است:

«کسی که احتکار کند و

با آن کار بخواهد علیه مسلمانان قیمت ها را بالا ببرد خطاکار است و در امان خداوند نیست» «۵»

---

(۱) من احتکر فهو خاطی. (صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۷، کتاب مساقات، باب تحریم احتکار در اقوات، حدیث ۱۶۰۵)

(۲) لا یحتکر الا خاطی. (صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۸، کتاب مساقات، باب تحریم احتکار در اقوات)

(۳) سنن ترمذی ۲/ ۳۶۹، کتاب البیوع، باب ما جاء فی الاحتکار، حدیث ۱۲۸۵)

(۴) سنن ابن ماجه ۲/ ۷۲۸، کتاب تجارت، باب احتکار، حدیث ۲۱۵۴)

(۵) من احتکر یرید ان یتغالی بها علی المسلمین فهو خاطی و قد بری منه ذمه الله. (مستدرک حاکم ۲/

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۷۰

۱۷- باز در آن کتاب به سند خویش از آن حضرت (ص) آمده است:

«محتکر ملعون است.» «۱»

۱۸- باز در آن کتاب به سند خویش از یسع بن مغیره آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) در بازار بر مردی گذشت که طعام را به قیمتی ارزانتر از قیمت بازار می فروخت، حضرت فرمود: در بازار ما به قیمتی کمتر از قیمت ما می فروشی؟ گفت بلی. فرمود: به جهت کسب ثواب و قربه الی الله؟ گفت بلی. فرمود: بشارت بر تو باد، همانا واردکننده طعام در بازار ما، همانند مجاهد فی سبیل الله است، و محتکر در بازار ما همانند انکار افکننده در کتاب خداوند است.» «۲»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۷۰

اگر چه مورد این روایت طعام است ولی بیان رسول خدا (ص) گسترش دارد، و شامل طعام و غیر طعام

می گردد.

۱۹- باز در آن کتاب بسند خود از «معقل بن یسار» آمده است:

«کسی که در نرخهای مسلمانان دخالت کند تا آنها را به ضرر مسلمانان افزایش دهد، بر خداوند رواست که وی را با سر در هولناک ترین جای جهنم در افکند.» «۳»

- ۱۲، کتاب البیوع)

(۱) المحتکر ملعون. (مستدرک حاکم ۲/ ۱۱، کتاب البیوع)

(۲) مر رسول اللّه (ص) برجل بالسوق یبیع طعاما بسعر هو ارخص من سعر السوق، فقال: تبیع فی سوقنا بسعر هو ارخص من سعرنا؟ قال: نعم. قال: صبرا و احتسابا؟ قال: نعم. قال: ابشر، فان الجالب الی سوقنا کالمجاهد فی سبیل الله و المحتکر فی سوقنا کالملحد فی کتاب الله. (مستدرک حاکم ۲/ ۱۲، کتاب البیوع)

(۳) من دخل فی شی ء من اسعار المسلمین لیغلی علیهم کان حقا علی اللّه ان یقذفه فی معظم جهنم رأسه اسفله. (مستدرک حاکم ۲/ ۱۲، کتاب البیوع)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۷۱

۲۰- در کنز العمال از معاذ آمده است:

«بدترین بنده، انسان احتکارکننده است، اگر خداوند متعال قیمت اجناس را پایین بیاورد ناراحت و محزون می شود و اگر بالا ببرد خوش حال می گردد!» «۱»

۲۱- باز در همان کتاب از فرزند عمر منقول است:

«کسی که یک شب، گرانی قیمت را بر امت من طلب کند، خداوند اعمال چهل سال او را نابود می کند.» «۲»

۲۲- باز در آن کتاب از علی (ع) روایت شده است:

«از احتکار در شهر نهی شده است.» «۳»

۲۳- باز در آن کتاب از صفوان بن سلیم آمده است:

«جز خیانتکاران کسی مرتکب احتکار نمی گردد.» «۴»

۲۴- باز در آن کتاب از ابو هریره آمده است:

«احتکار کنندگان و قاتل ها در جهنم در یک درجه اند.» «۵»

---

(۱) بئس العبد المحتکر: ان

ارخص اللّه- تعالی- الاسعار حزن، و ان اغلاها اللّه فرح. (کنز العمال ۴/ ۹۷، کتاب بیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۱۵)

(۲) من تمنّی علی امتی الغلاء لیله واحده احبط اللّه عمله اربعین سنه. (کنز العمال ۴/ ۹۸، کتاب البیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۲۱)

(۳) نهی عن الحکره بالبلد. (کنز العمال ۴/ ۹۸، کتاب البیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۲۴)

(۴) لا یحتکر الا الخوانون. (کنز العمال ۴/ ۱۰۱، کتاب البیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۳۸)

(۵) یحشر الحکارون و قتله الانفس الی جهنم فی درجه. (کنز العمال ۴/ ۱۰۱، کتاب البیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۳۹)

سرّ این روایت در اینست که احتکارکننده عامل قتل تدریجی بسیاری از مردم می گردد، نتیجه کار احتکار کنندگان است که در افریقا اینهمه مردم از گرسنگی تلف می شوند. (الف- م، جلسه ۱۷۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۷۲

۲۵- باز در آن کتاب آمده است:

«ای مردم مراقب باشید! احتکار نکنید، بازار گرمی ننمائید و با فروشندگان پیش از آمدن جنس در بازار بند و بست نکنید.» «۱»

۲۶- باز در آن کتاب از ابن مسعود آمده است:

«در روز قیامت محتکر برانگیخته می شود در حالی که بین دیدگانش نوشته است: ای کافر، جایگاه خویش را از آتش آماده ساز.» «۲»

ظهور این روایات بسیار، در حرمت آشکار است و بلکه بیشتر آن، دلالت بر حرمت مؤکّد این عمل ناپسند دارد و تشکیک در این مسأله تشکیک در یک مسأله روشنی است.

گروه دوم: روایات منع احتکار بطور مطلق در خصوص طعام:

۱- شیخ الطائفه به سند خود از «اسماعیل بن ابی زیاد» از امام صادق (ع) و ایشان از پدر بزرگوارشان امام باقر (ع) نقل می کند که فرمود:

«جز فرد خطاکار کسی طعام را احتکار نمی کند.» «۳»

اسماعیل بن ابی زیاد

همان سکونی است و سند روایت ظاهرا بی اشکال است.

۲- صدوق روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱) أیها الناس، احفظوا: لا تحتکروا و لا تناجشوا و لا تلقوا السلعه ... (کنز العمال ۴/ ۱۷۸، کتاب بیوع، باب ۲، حدیث ۱۰۰۵۶)

(۲) و یقوم المحتکر مکتوب بین عینیه: یا کافر، تبوا مقعدک من النّار. (کنز العمال ۱۶/ ۶۵، کتاب مواعظ و حکم، باب ۲، حدیث ۴۳۹۵۸)

(۳) لا یحتکر الطعام الا خاطی. (وسائل ۱۲/ ۳۱۵، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۱۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۷۳

«جز فرد خطاکار کسی طعام را احتکار نمی کند.» «۱»

مضمون این روایت بدون لفظ طعام پیش از این از مسلم و ترمذی و ابن ماجه نقل شد، و اینکه صدوق روایت را بصورت جزم به رسول خدا (ص) نسبت داده دلالت بر این دارد که نزد ایشان این روایت صحیحه است [گرچه بصورت مرسل نقل شده است].

۳- در مستدرک الوسائل از دعائم الاسلام، از پیامبر خدا (ص) روایت شده است که آن حضرت از احتکار نهی نمود و می فرمود:

«جز فرد خطاکار کسی طعام را احتکار نمی کند.» «۲»

۴- در مستدرک حاکم به سند خویش از ابی امامه آمده است:

«پیامبر خدا (ص) از احتکار طعام نهی فرمود.» «۳»

۵- در مستدرک الوسائل از طب النبی، از آن حضرت (ص) آمده است:

«کسی که علیه مسلمانان طعامی را احتکار کند، خداوند خوره [جذام] و ورشکستگی را گریبانگیر او می گرداند.» «۴»

۶- در بحار به سند خود از سکونی از امام صادق (ع) از پدرش از پدرانش (ع) وارد شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«شبی عذاب الهی بر طایفه ای از بنی اسرائیل نازل گردید، آنگاه صبح کردند در

حالی که چهار صنف از آنان در کام عذاب ناپدید شده بودند: مطربان طبل نواز،

---

(۱) لا یحتکر الطعام الا خاطی. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۸)

(۲) لا یحتکر الطعام الا خاطی. (مستدرک الوسائل ۲/ ۴۶۸. ابواب آداب تجارت، باب ۲۱، حدیث ۴)

(۳) نهی رسول اللّه (ص) ان یحتکر الطعام. (مستدرک حاکم ۲/ ۱۱، کتاب البیوع)

(۴) من احتکر علی المسلمین طعاما ضربه الله بالجذام و الافلاس. (مستدرک الوسائل ۲/ ۴۶۸، ابواب آداب تجارت، باب ۲۱، حدیث ۹)

آوازخوانان به لهو و لعب، محتکران طعام و صرّافهای رباخوار.» «۱»

این روایت را مستدرک از بحار و جعفریات نیز نقل کرده است. «۲»

۷- باز در آن کتاب از خصال به سند خود از ثمالی نقل می کند که گفت امام صادق (ع) فرمود:

«خداوند متعال بر بندگانش بر آفرینش دانه ها منت نهاد و بر این دانه ها آفت را مسلط ساخت چه اگر چنین نمی کرد، پادشاهان مال اندوز، آنها را ذخیره می کردند، همانگونه که طلا و نقره را ذخیره می کنند.» «۳»

۸- ابن حزم در محلی به سند خود از ابی الحکم روایت کرده است:

«علی بن ابی طالب طعام احتکارشده ای را که معادل یکصد هزار (دینار یا درهم) ارزش داشت آتش زد.» «۴»

۹- باز در همان کتاب از حبیش آمده است:

«علی بن ابی طالب (ع) خرمنهای متعددی را که من میان نخلها و درختان کوفه احتکار کرده بودم به آتش کشید که اگر چنین نمی کرد، من معادل عایدات کوفه از آن سود می بردم.» «۵»

---

(۱) طرق طائفه من بنی اسرائیل لیلا- عذاب فاصبحوا و قد فقدوا اربعه اصناف: الطبالین، و المغنین، و المحتکرین للطعام، و الصیارفه

آكله الربا منهم. (بحار الانوار ۱۰۰/ ۸۹، (چاپ ایران ۱۰۳/ ۸۹) کتاب عقود و ایقاعات، باب احتکار، حدیث ۱۲)

(۲) مستدرك الوسائل ۲/ ۴۶۸، ابواب آداب تجارت، باب ۲۱، حدیث ۲.

(۳) ان الله عز و جل تطول على عباده بالحبه فسلط عليها القمله، و لو لا ذلك لخزنتها الملوك كما يخزنون الذهب و الفضه. (بحار الانوار ۱۰۰/ ۸۷، (چاپ ایران ۱۰۳/ ۸۷) کتاب عقود و ایقاعات، باب احتکار، حدیث ۳)

(۴) ان علی بن ابی طالب احرق طعاما احتكر بمائه الف. (محلی ۶/ ۶۵، (جزء ۹) مسأله ۱۵۶۷)

(۵) احرق علی بن ابی طالب (ع) بیادر بالسواد كنت احتكرتها لو تركها لربحت فيها مثل عطاء الكوفه.

(محلی (جزء ۹) مسأله ۱۵۶۷) در این روایت و روایت قبلی مشخص نیست که آیا معنی حقیقی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۷۵

۱۰- در کنز العمال از ابی امامه آمده است:

«شهروندان در شهرها زندانی راه خدایند، طعام را بر آنها احتکار نکنید و قیمت اجناس را گران ننمایید.» «۱»

ظهور این روایات در حرمت نیز واضح و آشکار است.

نکته ای که در اینجا قابل توجه است اینست که آیا این گروه از روایات با روایات گروه اول در تضاد و تعارض است تا روایات گروه اول را بر این گروه از روایات بصورت حمل مطلق بر مقید حمل نماییم؟ یا اینکه ذکر طعام در این روایات از باب غلبه است، از آن جهت که طعام از بارزترین مصادیق چیزهایی است که مردم به آن نیازمندند و از روشن ترین مواردی است که احتکار در آن شیوع دارد و نگهداری آن موجب کمبود و تنگنا- که در مفهوم احتکار اخذ شده بود- می گردد؟

به تعبیر دیگر: آیا

مفهوم این دسته از روایات از قبیل مفهوم لقب است که حجیّتی برای آن نیست یا از قبیل مفاهیمی است که حجت است؟

در این ارتباط دو دیدگاه می تواند وجود داشته باشد که بنظر می رسد دیدگاه دوم صحیح باشد. [از باب غلبه و مفهوم لقب است و حجیّتی برای آن نیست]

و حمل مطلق بر مقید در صورت «احراز وحدت حکم» است چنانچه در مسأله طلاق همسر بصورت «ظهار» گفته می شود «ان ظاهرت فاعتق رقبه اگر ظهار کردی یک بنده آزاد نما» و گفته می شود «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه اگر ظهار کردی یک بنده مؤمن آزاد نما» که در اینجا بخاطر وحدت سبب [که همان

- آتش زدن مراد است یا معنی مجازی و کنائی آن یعنی اینها را از چنگ محتکر بیرون آورد و در اختیار نیازمندان گذاشت. (مقرر)

(۱) اهل المدائن لحبساء فی سبیل اللّه، فلا تحتکروا علیهم الطعام و لا تغلوا علیهم الاسعار. (کنز العمال ۴/ ۱۰۰، کتاب بیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۳۴)

ظهار باشد] وحدت حکم بدست می آید. ولی مسأله مورد بررسی ما اینگونه نیست زیرا احتمال دارد که احتکار بصورت مطلق حرام باشد و در طعام حرمت بیشتری داشته باشد چون که نیاز به آن شدیدتر و آشکارتر است.

این مسأله با قطع نظر از سایر روایاتی است که دلالت بر نهی از احتکار دارد که پس از این از آن گفتگو خواهیم کرد.

نکته دیگر اینکه آیا مراد به طعام هر چیزی است که بعنوان خوراک و برای تغذیه مورد استفاده قرار می گیرد- که در این صورت چیزهایی نظیر برنج و ذرت را هم شامل می شود- یا اینکه

مراد از طعام فقط گنـدم است، چنانچه در لغت یکی از معانی طعام گنـدم است و در برخی از روایات نیز فقط به گنـدم اطلاق شده است؟ در این ارتباط دو نظریه است.

ابن اثیر در نهایه می نویسد:

«مفهـوم طعـام عـام است و هر چیزی که بعنوان خوراک از آن اسـتفاده می گردد از قبیـل گنـدم، جو، خرمـا و ... را شامـل می گردد، و در حدیث ابی سعید آمده است:

ما برای زکاه فطره یک صاع از طعام یا صاعی از جو پرداخت می کردیم. که گفته شده مراد از طعام در این روایت فقط گندم است ...

خلیل گوید: در کلام فصیح عرب مراد از طعام فقط گندم است.» «۱»

ولی واژه طعام در آیه شـریفه «وَ طَعٰامُ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتٰابَ حِلٌّ لَکُمْ» «۲»- و طعام اهل کتاب برای شما حلال است- در روایات مـا [شـیعه امـامیه] به حبوبـات، سبزیهـا، عـدس، نخود و غیر آن تفسـیر شـده است که در این ارتباط می توان به روایات وسائل مراجعه نمود. «۳»

---

(۱) نهایه ۳/ ۱۲۶.

(۲) مائده (۵)/ ۵.

(۳) وسائل ۱۶/ ۳۸۰- ۳۸۲، کتاب اطعمه و اشربه، باب ۵۱.

گروه سوم: روایاتی که بر ممنوعیت احتکار بیش از سه روز یا چهل روز دلالت دارند:

۱- سکونی از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«احتکار در زمان فراوانی چهل روز و در زمان نایابی و بلا سه روز است پس اگر در زمان فراوانی چهل روز در زمان شدت از سه روز تجاوز کرد مرتکب آن ملعون است.» «۱»

در سند این روایت اشکالی نیست «۲» و ظاهر این حـدیث جواز احتکار در کمتر از چهل روز و سه روز است پس این دو عدد در احتکار موضوعیت دارد و بظاهر همین روایت شیخ طوسی

در نهایه فتوی داده است.

ایشان در نهایه می فرماید:

«حد احتکار در شرایط قحطی و کمبود طعام سه روز است و در شرایط فراوانی و توسعه چهل روز.» «۳»

و در کتاب مختلف آمده است:

«شیخ می فرماید: حد احتکار در شرایط کمبود طعام سه روز است و در شرایط

---

(۱) الحکره فی الخصب اربعون یوما، و فی الشده و البلاء ثلاثه ایام فما زاد علی الاربعین یوما فی الخصب فصاحبه ملعون، و مازاد علی ثلاثه ایام فی العسره فصاحبه ملعون. (وسائل ۱۶/ ۳۱۲، ابواب آداب تجارت، حدیث ۱)

(۲) از این نوع سلسله سند ما در کافی زیاد داریم و به روایاتی با این سلسله سند عمل شده است و اینکه بعضی راجع به سکونی ایراد می گیرند که در دستگاه عامه قضاوت می کرده است، قابل اعتنا نیست، با توجه به اینکه شیخ در عده (اصول فقه) می گوید فقها در عمل به روایت سکونی اجماع دارند، در فقه هم به روایات سکونی عمل شده. (الف- م، جلسه ۱۷۸ درس)

(۳) نهایه شیخ/ ۳۷۴.

فراوانی چهل روز و در این نظریه ابن براج او را پیروی نموده است.» «۱»

ولی التزام به اینکه چهل روز و سه روز شرعا در حرمت احتکار موضوعیت داشته باشد و لو بصورت اماره شرعیه که از جانب شارع برای احتکار قرار داده شده باشد مشکل است بلکه ظاهرا محدود کردن احتکار به گذشت این مدت، به عنوان اعم اغلب [تدوین قانون بر اساس عمل اغلب و اکثر مردم] می باشد. زیرا انسان و لو اینکه در شرایط سخت باشد غالبا می تواند قوت سه روز خود را تهیه نماید، پس احتکار مضر جز پس

از گذشتن این مدت صدق نمی کند همانگونه که اگر مایحتاج عمومی در شرایط فراوانی چهل روز در اختیار مردم قرار داده نشود فشار و گرانی ببار می آورد. پس ملاک در احتکار حرام، همان قرار گرفتن مردم بوسیله آن، در تنگنا و سختی است.

شهید در شرح لمعه می فرماید:

«احتکار مقید به سه روز در سختی و چهل روز در فراوانی نیست، و آنچه بعنوان حد احتکار روایت شده معمولا بر حصول نیاز و حاجت در چنین ایامی حمل شده است.» «۲»

از کسانی که به این روایت و نظایر آن برای نفی حرمت احتکار تمسک نموده اند می توان بدین گونه پاسخ گفت:

زاید بر چهل روز در شرایط فراوانی قطعا حرام نیست چون که کمبود و تنگنائی حاصل نمی گردد و مع ذلک محتکر ملعون شناخته شده، پس دانسته می شود که لعن با کراهت هم سازگار است و لعن برای بیش از سه روز هم دلیل بر حرمت احتکار نیست. [در صورتی که گفتیم این گونه روایات خلاف مقصود اینان را میفهمانند زیرا مدلول روایات اینست که چون در شرائط فراوانی معمولا تا چهل روز

---

(۱) مختلف/ ۳۴۶.

(۲) الروضه الإلهیه ۳/ ۲۹۹.

و در شرایط سختی تا سه روز تنگنا و سختی بر مردم ظاهر نمی شود قهرا در این مدت عنوان احتکار صدق نمی کند و بعد از این مدت چون نوعا تنگنا و سختی ظاهر میشود مشمول لعن و احتکار خواهد بود]

۲- ابراهیم بن عبد الحمید از موسی بن جعفر (ع) از پیامبر (ص) روایت نموده است که فرمود:

«و اما گندم فروش [فرزندت را به گندم فروشی مگمار] وی طعام را بر امت من احتکار می کند. و اگر

خداونـد بنـده ای را در حال دزدی مشاهده کند بهتر است نزد من از اینکه وی را در حالی که چهل روز طعام را احتکار کرده مشاهده نماید.» «۱»

۳- ابی مریم از امام باقر (ع) روایت نموده که فرمود:

«پیـامبر خـدا (ص) فرمود: کسـی که طعـامی را خریـداری نموده و چهل روز آن را نگهـداری نمایـد بـدین امیـد که گرانی در جامعه بوجود بیاورد آنگاه آن را بفروشد و تمام بهای آن را صدقه بدهد باز کفاره عمل ناپسند او نخواهد شد.» «۲»

۴- در بحار از کتاب «الاعمال المانعه من الجنه» به سند خود نقل می کند که رسول خدا (ص) فرمودند:

«کسـی که بیش از چهـل روز احتکـار طعام کنـد، از استشـمام بوی بهشت- که از پانصـد سال راه بوی آن استشـمام می شود- محروم است.» «۳»

---

(۱) و امـا الحنـاط فـانه یحتکر الطعام علی امتی. و لان یلقی الله العبـد سارقا احب الی من ان یلقاه قـد احتکر الطعام اربعین یوما. (وسائل ۱۲/ ۹۸، ابواب ما یکتسب به، باب ۲۱، حدیث ۴)

(۲) قـال رسول الله (ص) ایّمـا رجـل اشتری طعاما فحبسه اربعین صـباحا یریـد به غلاء المسـلمین ثم باعه فتصـدق بثمنه لم یکن کفاره لما صنع. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۶)

(۳) من احتکر فوق اربعین یوما فان الجنه توجد ریحها من مسیره خمسمائه عام و انه الحرام علیه.

(بحار الانوار ۱۰۰/ ۸۹، (چاپ ایران ۱۰۳/ ۸۹) کتاب عقود و ایقاعات، باب احتکار، حدیث ۱۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۸۰

۵- در مستدرک الوسائل از طب النبی از آن حضرت (ص) روایت نموده که فرمود:

«کسی که طعامی را نگهداری می کند و چهل روز در انتظار

کمبود در بازار صبر می کند از خدا بیزار است و خدا هم از او بیزار است.» «۱»

۶- در مستدرک حاکم نیشابوری به سند خود از فرزند عمر از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود:

«کسی که چهل شب طعامی را احتکار کند از خدا بیزار است و خدا نیز از او بیزار است، و اهل هر منطقه و محله ای که در میان آنان یک نفر گرسنه شب را به صبح آورد پیمان الهی از آنان سلب شده است.» «۲»

۷- در کنز العمال از معاذ نقل شده است:

«کسی که طعامی را چهل روز بر امت من احتکار کند آنگاه آن را صدقه بدهد از وی پذیرفته نمی شود.» «۳»

نظیر این روایت از انس نیز نقل شده است. «۴»

ما پیش از این جهت تقیید به چهل روز [و سه روز] را یادآور شدیم و گفتیم آن بر اساس اغلبیت است. ظهور این روایات نیز در حرمت احتکار، واضح است، و اینکه این روایات به صورت مستفیض آمده [مضمون آنها از بیش از سه طریق از معصوم روایت شده] موجب اطمینان می گردد که برخی از آنها از معصوم

---

(۱) من حبس طعاما یتربّص به الغلاء اربعین یوما فقد بری من الله و بری منه، (مستدرک الوسائل ۲/ ۴۶۸، ابواب آداب تجارت، باب ۲۱، حدیث ۹)

(۲) من احتکر طعاما اربعین لیله فقد بری من الله و بری الله منه. و ایما اهل عرصه اصبح فیهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمه الله. (مستدرک حاکم ۱۲/ ۱۱، کتاب البیوع)

(۳) من احتکر طعاما علی امتی اربعین یوما و تصدق به لم تقبل منه. (کنز العمال ۴/ ۹۷، کتاب البیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۲۰)

(۴)

کنز العمال ۴/ ۹۹- ۱۰۰، کتاب البیوع، باب ۳، حدیث ۹۷۳۳، و ۹۷۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۸۱

صادر شده است، علاوه بر اینکه روایت سکونی در بین آنها است که نزد ما معتبر است.

گروه چهارم: روایات تفصیل بین بودن و نایاب شدن طعام در شهر:

اشاره

۱- در صحیحه سالم حناط آمده است که گفت:

«امام صادق (ع) به من فرمود: شغل تو چیست؟ عرض کردم گندم فروش هستم و چون گاهی با فراوانی روبرو می شوم و گاهی با کمبود، گندم را نگهداری می کنم. فرمود: مردم درباره این عمل تو چه می گویند؟ عرض کردم می گویند محتکر، حضرت فرمود: آیا کسی به غیر از تو گندم می فروشد؟ عرض کردم من از هزار قسمت یک قسمت را می فروشم. فرمود: اشکالی ندارد، فردی از قریش نام او حکیم بن حزام بود، چون طعامی در مدینه وارد می شد، تمام آن را یکجا می خرید، پس پیامبر (ص) بر او گذشت و فرمود: ای حکیم بن حزام، مبادا آن را احتکار کنی!» «۱»

سند این روایت صحیحه «۲» است و اینکه امام (ع) فرمود: مبادا احتکار کنی-

---

(۱) قال لی ابو عبد الله (ع): ما عملک؟ قلت حناط، و ربما قدمت علی نفاق، و ربما قدمت علی کساد فحبست. قال: فما یقول من قبلک فیه؟ قلت: یقولون: محتکر. فقال (ع): یبیعه احد غیرک؟ قلت: ما ابیع انا من الف جزء جزء. قال: لا بأس، انما کان ذالک رجل من قریش یقال له حکیم بن حزام، و کان اذا دخل الطعام المدینه اشتراه کله، فمر علیه النبی (ص) فقال: یا حکیم بن حزام، ایاک ان تحتکر.

(وسائل ۱۲/ ۳۱۶، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۳)

(۲) این روایت صحیحه است چون در سند این روایت ابی علی

اشعری آمده است و ابی علی کنیه احمد بن عیسای قمی است، و محمد بن عبد الجبار صهبان. که ابی الصهبان هم به او گفته می شود، از «صفوان» که همان صفوان بن یحیی است روایت را نقل کرده که طبقه آنها هم محفوظ است،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۸۲

ایاك ان تحتکر- ظهور در تحذیر به وجه شدید دارد، که ملازم حرمت است. و مجرد وجود اینگونه تعبیرها در مکروه های مؤکّد، مجوز دست برداشتن از ظاهر این روایت و حمل آن بر کراهت نمی گردد، نظیر آنچه در باب اوامر و نواهی گفته شده که: امرها و نهی ها باید بر وجوب و حرمت حمل شوند اگر چه در مستحب و کراهت هم فراوان بکار برده شوند.

و اینکه امام (ع) فرمود: آیا کسی جز تو آن را می فروشد؟ مراد آن حضرت این نبوده که یك نفر دیگر هم می فروخته و لو به اندازه کفایت نباشد، بلکه مراد این بوده که آیا دیگران هم آن را به حد کفایت می فروشند بگونه ای که حبس و نگهداری آن موجب کمبود و تنگنا نگردد.

و اینکه فرمود: اشکالی ندارد، ظاهر آن این است که حتی کراهت هم ندارد. و روشن است که نفی کراهت در اینجا از باب احتکار است و الا از نظر دیگر می توان گفت که گندم فروشی فی نفسه از مکروهات شمرده شده چون در آن مظنه احتکار است. [یا اینکه چون به مقتضای تجارت همیشه امیدوار است که قوت مردم را به قیمت گرانتر به آنان بفروشد کراهت آن از این باب باشد] که می توان به روایات آن مراجعه نمود. «۱»

از سوی دیگر از این صحیحه استفاده می شود

که احتکار مضر که از آن نهی شده احتکاری است که از سوی سرمایه داران بزرگ و شرکت های تجاری که اقتصاد را در انحصار خود قرار می دهند صورت می پذیرد به گونه ای که عمده کالاهای بازار را در اختیار خود می گیرند و با آن هر گونه که بخواهند رفتار

- ابن علی طبقه هشت است، محمد بن عبد الجبار طبقه هفت است، صفوان بن یحیی طبقه شش است، سالم حناط- که برخی سلمه حناط هم گفته اند- طبقه پنج است و همه اینها توثیق شده اند. (الف- م، جلسه ۱۷۸ درس)

(۱) ر، ک، وسائل ۱۲/ ۹۷، ابواب ما یکتسب به، روایات باب ۲۱.

می کنند چنانچه امروز در زمان ما در کشورهای سرمایه داری متداول است، و الا فروشندگان جزء که نگهداری آنها تاثیر چندانی در بازار نمی گذارد و تنگنا بوجود نمی آورد، اینچنین افرادی را نمی توان محتکر نامید.

۲- کلینی به سند خود از حذیفه بن منصور، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمودند:

«در زمان رسول خدا (ص) طعام نایاب شد، مسلمانان نزد آن حضرت آمده و گفتند یا رسول الله از طعام چیزی باقی نمانده مگر نزد فلانی، وی را به فروش آن دستور فرما. امام صادق (ع) فرمودند: رسول خدا (ص) پس از حمد و ثنای پروردگار فرمودند: یا فلان، مسلمانان یادآور شدند که طعام نایاب شده مگر آنچه نزد تو باقی مانده است. آن را بیرون بیاور و به هر گونه که می خواهی بفروش برسان و آن را حبس و نگهداری نکن.» «۱»

شیخ الطائفه نیز این روایت را نقل کرده با این تفاوت که در نقل وی بجای کلمه «نفد- تمام شد»

در سه جای روایت کلمه «فقد- نایاب شد» آمده است.

در زنجیره سند این روایت سخنی نیست مگر در حذیفه و محمد بن سنان، و ظاهرا در مورد این دو نیز امر آسان باشد زیرا تا آن حد ضعیف نیستند که موجب گردد روایت بطور کلی کنار گذاشته شود.

و شاید آن شخصی که با تعبیر «فلان» در روایت از وی یاد شده همان حکیم بن حزام باشد که در روایت پیشین آمده بود.

و اینکه آن حضرت (ص) به وی دستور فرمود: طعام هایش را بیرون بیاورد و

---

(۱) نقد الطعام علی عهد رسول الله (ص) فاتاه المسلمون فقالوا: یا رسول الله، قد نفد الطعام و لم یبق منه شی ء الا عند فلان، فمره ببیعه. قال: فحمد الله و اثنی علیه، ثم قال: یا فلان، انّ المسلمین ذکروا انّ الطعام قد نفد الا شی ء عندک، فاخرجه و بعه کیف شئت و لا تحبسه. (وسائل ۱۲/ ۳۱۶، ابواب آداب تجارت، باب ۲۹، حدیث ۱)

بفروشد، و نگهداری نکند. احتمال دارد که دستور آن حضرت در این مورد یک دستور الهی فقهی و امر و نهی آن حضرت ارشادی باشد، یا اینکه حکم حکومتی باشد که بصورت مولوی از آن حضرت بعنوان اینکه والی مسلمانان است صادر شده باشد. که در هر دو صورت ظاهر امر، وجوب است، و بر امت واجب است به دستور آن حضرت (ص) عمل کنند. و حتی بنابر احتمال دوم باز منحصر به زمان آن حضرت نیست زیرا آن حضرت (ص) ولی همه مؤمنان و اولی بر انفس آنان است تا روز قیامت.

و مقتضای وجوب فروش، حرمت نگهداری و

احتکار آن است بویژه اینکه در این روایت به آن تصریح شده است.

۳- کلینی به سند صحیح از حلبی، از امام صادق (ع) روایت کرده که می گوید:

«از آن حضرت پرسیدم مردی طعام را احتکار می کند و در انتظار گرانی آن است. آیا این عمل، شایسته و جایز است؟ فرمودند: اگر طعام فراوان و مردم در گشایش اند، مانعی ندارد و اگر کم است و کفاف مردم را نمی دهد احتکار آن و مردم را بدون طعام رها کردن کار زشت و مکروه است.» «۱»

این روایت را شیخ نیز از حلبی روایت کرده است.

واژه «کراهت» [که در این روایت آمده] به حسب لغت و اصطلاح کتاب و سنت، مفهومی اعم از حرمت و کراهتی دارد که نزد فقها مصطلح است. بلکه ظهور آن در حرمت اقوی است، چنانچه اگر کسی موارد استعمال آن را در کتاب و سنت بررسی کند به آن پی خواهد برد، نظیر فرمایش خداوند متعال که

---

(۱) سألته عن الرجل یحتکر الطعام و یتربص به، هل یصلح ذاک؟ قال (ع): ان کان الطعام کثیرا یسع الناس فلا باس به، و ان کان الطعام قلیلا- لا- یسع الناس فانه یکره ان یحتکر الطعام و یترک الناس لیس لهم طعام. (وسائل ۱۲/ ۳۱۳، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۲)

می فرماید: «و کرّه الیکم الکفر و الفسوق و العصیان «۱»- خداوند، کفر و فسق:

گنهکاری و معصیت را برای شما مکروه می شمارد.»

و نیز گفتار باری تعالی در سوره اسراء پس از نهی نمودن از گناهانی نظیر زنا و قتل فرزند و خوردن مال یتیم و ... می فرماید: «کُلُّ ذٰلِکَ کانَ

سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً «۲»- همه اینها نزد پروردگارت ناپسند و مکروه است. و سایر موارد مشابه آن.

بر این پایه اگر دلیلی بر اینکه نزد شارع مقدس عملی مکروه است دلالت داشت، ارتکاب آن جایز نیست، مگر اینکه دلیلی بر جواز انجام آن داشته باشیم.

نظیر آنچه در باب نهی، فرموده اند [که نهی دلالت بر حرمت می کند مگر دلیلی بر ترخیص داشته باشیم] و چون که در جمله اول روایت فوق [اگر در شهر طعام فراوان باشد] حضرت فرمودند «اشکالی ندارد» و جمله دوم نیز بیان مفهوم جمله اول است [در صورت کمبود طعام] در این صورت جمله «کراهت دارد» به منزله این است که فرموده باشند «اشکال دارد» و ظاهر این کلام نیز حرمت است و این مطلبی است شایان تأمل.

علاوه بر آن «بی غذا گذاشتن مردم» از اموری است که خرد هر انسان، بر زشتی آن حکم می کند و حکم به جواز آن از مذاق شرع مقدس بسیار بعید است.

پس امام (ع) این جمله را در بیان همان امر ارتکازی عقلا فرموده است.

در هر صورت این روایت هیچ گونه ظهوری در کراهت اصطلاحی فقهی ندارد تا بتوان از روایات فراوانی که ظهور در حرمت شدید احتکار دارند و در گذشته ذکر کردیم، صرف نظر نمود.

۴- صدوق به سند خویش از حلبی از امام صادق (ع) روایت نموده که گفت: از

---

(۱) حجرات (۴۹)/ ۷.

(۲) اسراء (۱۷)/ ۳۸.

آن حضرت (ع) درباره احتکار پرسش شد، حضرت فرمود:

«احتکار آنست که طعامی را خریداری نمائی که در شهر غیر از آن وجود ندارد و آن را احتکار نمائی. ولی اگر در شهر طعام یا متاع

دیگر [یا فروشنده دیگری، طبق نقل کافی] وجود داشته باشد مانعی ندارد که متاع خود را برای فروش به قیمت مناسبتر نگهداری نمائی.» «۱»

نظیر همین روایت را مرحوم کلینی در کافی آورده است و در آن اضافه دارد:

«و گفت: از آن حضرت (ع) از کشمش پرسش کردم، فرمود: اگر فروشنده دیگری آن را داشته باشد اشکالی ندارد که آن را نگهداری نمائی»

این روایت را شیخ الطائفه نیز با همین قسمت اضافی نقل کرده است. «۲»

سند این روایت صحیحه است و تردیدی در آن نیست. و بنظر می رسد که این روایت با روایت صحیحه پیشین یکی است که با کمی تقدیم و تاخیر نقل به معنی شده است. چنانچه یکی بودن راوی و مرویّ عنه [امامی که این روایت از وی نقل شده] و مضمون، گواه بر همین معنی است. «۳»

۵- در مستدرک از دعائم الاسلام از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«احتکار آن است که طعامی را که در شهر غیر از آن یافت نمی شود خریداری

---

(۱) انما الحکره ان تشتری طعاما لیس فی المصر غیره فتحتکره. فان کان فی المصر طعام او متاع (او بیاع- کا) غیره فلا بأس ان تلتمس بسلعتک الفضل. (وسائل ۱۲/ ۳۱۵، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۱)

(۲) وسائل ۱۲/ ۳۱۵، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۲. و کافی ۵/ ۱۶۵، کتاب المعیشه، باب الحکره، حدیث ۳)

(۳) نقل به معنی در روایات بسیار شایع بوده است. یک وقت ما در حوزه ممتحن بودیم به برخی از شاگردان آیه الله بروجردی مثلا می گفتیم خلاصه درس روز چهار شنبه ایشان را بنویسید. هر کس به یک شکل می نوشت

که کاملا با هم تفاوت داشت. (الف- م، جلسه ۱۷۹ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۸۷

نموده و نگهداری نمائی، ولی اگر در شهر طعام یا متاع دیگری یافت می شود، یا فراوان است بگونه ای که مردم آنچه را نیاز دارند در دسترس آنان قرار دارد، در این صورت نگهداری آن مانعی ندارد. ولی اگر موجود نیست، احتکار آن مکروه و زشت است. و همانا رسول خدا (ص) احتکار را زمانی نهی فرمود که مردی از قریش بنام «حکیم بن حزام» هر طعامی که داخل مدینه می شد همه آن را خریداری می کرد، پیامبر اکرم (ص) بر وی گذشت و فرمود: ای حکیم، بر حذر باش از اینکه احتکار نمائی.» «۱»

در این روایت از اینکه بلافاصله پس از ذکر کراهت احتکار می فرماید: و همانا پیامبر (ص) از احتکار مردی از قریش نهی نمود، می توان استشهاد نمود که آن حضرت از کراهت حرمت را اراده فرموده است. چنانچه پوشیده نیست.

تا اینجا چهار گروه از روایات را یادآور شدیم، و برخی از آنها اگر چه از جهت سند یا دلالت نارسا بودند ولی در بین آنها روایاتی که از هر نظر کامل و رسا بودند وجود داشت. علاوه بر اینکه از گستردگی این روایات برای انسان «علم اجمالی» حاصل می شود که برخی از آنها از معصوم صادر شده است. و در دلالت اکثر و بلکه تمام آنها بر حرمت احتکار حرفی نیست.

چگونگی جمع بین گروههای چهارگانه روایات:

آنچه از گروه چهارم روایات باب استفاده می شود اینست که احتکاری که از

---

(۱) انما الحکره ان یشتری طعاما لیس فی المصر غیره فیحتکره، فان کان فی المصر طعام او متاع غیره، او کان کثیرا یجد

النـاس مـا يشترون فلاـ بـاس به، و ان لم يوجـد فـانه يكره ان يحتكر. و انمـا النهى من رسول الله (ص) عن الحكره ان رجلاـ من قريش يقال له حكيم بن حزام كان اذا دخل المدينه طعام، اشتراه كله فمر عليه النبى (ص) فقال له: يا حكيم، اياك و ان تحتكر. (مستدرك الوسائل ۲/ ۴۶۸، ابواب تجارت، باب ۲۲، حديث ۲، منقول از دعائم ۲/ ۳۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۸۸

آن نهی شـده احتکار در زمانی است که در شـهر به قـدر کفایت طعام و متاع نباشـد بگونه ای که نگهـداری آن موجب بدون طعام مانـدن مردم گردد. بلکه ظاهر برخی از این روایات این است که بطور کلی جز بر این صورت احتکار صدق نمی کند. و گواه بر همین است آنچه پیش از این بـدان اشـاره شـد که اصـل در ریشه و کلمه حکر و احتکـار، زیان و ظلم و کمبود و سوء معاشرت با دیگران و نظایر آنست.

اکنون با این گروه از روایات که به صـراحت مسأله را تشـریح و تفسـیر نموده می توان روایات گروههای سه گانـهٔ باب را اگر چه بصورت مطلق آمده اند تفسیر و تبیین نمود.

شیخ در استبصار پس از نقل روایات عامه باب می نویسد:

«به هر حال این روایات بطور عموم دلالت بر نهی از احتکار دارند ولی از سوی دیگر روایت شده که احتکار حرام در شرایطی است که در شـهر، طعـام دیگری غیر از آنچه نزد محتکر است وجود نداشـته باشـد و او یک نفر [و یا یک مؤسـسه و شـرکت] باشد که در این صورت حاکم او را ملزم به بیرون آوردن طعام و فروش آن به قیمتی

که خدا روزیش دهد [زیان نکند- قیمت طبیعی] می کند، چنانچه پیامبر (ص) اینگونه انجام داد. و سزاوار است که آن روایات مطلقه را بر این دسته از روایات مقیده حمل نمائیم.»

آنگاه ایشان روایت صحیحه حلبی و صحیحه حنّاط [که از گروه چهارم میباشد] را یادآور می شوند. «۱»

و پیش از این نیز ما یادآور شدیم که محل نزاع دو نظریه حرمت و کراهت نیز متوجه همین صورت از مسأله است. [یعنی صورتی که احتکار موجب شدت و سختی بر مردم گردد]

---

(۱) استبصار ۳/ ۱۱۵، باب نهی از احتکار.

و نیز یادآور شدیم که ظاهر روایات، حرمت و بلکه شدت حرمت احتکار است و در بسیاری از آنها آن را موجب دخول در آتش دانسته و در عرض گناهان کبیره ای نظیر شرب خمر و قوادی و نظیر اینها، برشمرده است.

علاوه بر اینکه اگر احتکار حرام نبود وجهی برای عقوبت و مجازات محتکر و اجبار وی بر فروش اجناس احتکار شده از سوی حاکم اسلامی وجود نداشت، آیا امکان دارد عملی که برای جامعه مضر است و موجب کمبود و فشار بر عموم می گردد بگوئیم که شارع مقدس به انجام آن رضایت داده است؟! پس مناسبت حکم و موضوع نیز اقتضا دارد که قائل به حرمت احتکار شویم.

کلام صاحب جواهر در این زمینه:

و لکن صاحب جواهر مطابق با نظریه محقق در شرایع بر کراهت احتکار فتوی داده است. ایشان روایات احتکار را مطرح فرموده و آنها را حمل بر کراهت نموده است که خلاصه ای از کلام ایشان را یادآور می شویم:

«این روایات تقریبا صریح در کراهت است، زیرا لسان آنها لسان کراهت و چگونگی بیان آنها

بیان کراهت است و بهمین جهت در صحیحه حلبی بر کراهت احتکار تصریح شده است. و بسا اینکه احتکار به شهرها مقید شده اشعار بر همین معنی داشته باشد. زیرا اگر حرام بود فرقی بین شهر و غیر شهر نداشت. و شهر و غیر شهر تنها در شدت و ضعف کراهت متفاوت است. و نیز مؤید همین معنی است تفصیل مدت احتکار، بین چهل روز و سه روز، و غیر این دلایل که همه اینها شواهد و قرائن اینست که این عمل مکروه است نه حرام.

و موضوع بحث نگهداری طعام برای بالا رفتن قیمت آن نسبت به سایر اجناس تجاری، بدون قصد زیان رساندن به مسلمانان است و نه بقصد اضرار و لو

با خریداری همه طعامهای شهر و قیمت گذاری آن بصورت دلخواه؛ یا خریداری طعام برای ایجاد قحطی و ضرر رساندن به مردم یا همدست شدن تجار با یکدیگر برای احتکار به گونه ای که سبب کمبود در جامعه شود و مصالح عمومی جامعه را به خطر اندازد، یا مقاصد پلید دیگری که ارتباطی با قضیه احتکار ندارد، اینگونه مسائل حرمت آن بخاطر عناوین دیگری است و ارتباطی با عنوان احتکار ندارد.» «۱»

برای من روشن نیست روایاتی که دلالت می کند بر اینکه محتکران و شراب خواران و قوادین در صحرای جوشانی از جهنم هستند، و آنچه دلالت می کند بر اینکه: بوی بهشت بر محتکر حرام است، و روایاتی که بر لعنت محتکر و امر به مجازات و عقوبت وی و اجبار او به فروختن کالاهای احتکار شده وارد شده و آنچه در آن آمده است که محتکر از سارق

نزد خداوند مبغوض تر است و ...

چگونه لسان آنها لسان کراهت و بلکه صریح در کراهت است؟! صحیحه حلبی نیز که در آن لفظ کراهت آمده پاسخ آن پیش از این روشن گردید.

و گویا مرحوم صاحب جواهر ضمن تفسیر روایات باب و حمل آن بر بعضی دیگر جایگاه بحث را عوض کرده و آن را در غیر مورد بحث فقها برده اند.

ما پیش از این گفتیم که جایگاه بحث فقها در مسأله و مورد تنازع دو نظریه تنها صورتی بود که احتکار موجب زیان و ایجاد کمبود و تنگنا در جامعه می گردید، و حتی گفتیم که لفظ احتکار چنانچه از لغت استفاده کردیم بجز بر این مورد صدق نمی کند، و مستفاد از روایات نیز پس از جمع آنها و حمل برخی بر برخی دیگر، حرمت همین صورت از مسأله بود، چنانچه روشن گردید.

و بیان محدوده سه روز و چهل روز برای احتکار هم از باب اعم اغلب بود و این که شدت و ضیق تنها پس از گذشت این مدت برای مردم ایجاد می شود. و ذکر

---

(۱) جواهر ۲۲/ ۴۸۰.

قید «شهرها» نیز برای بیان همین ویژگی بود، که فقدان مایحتاج و کمبود خوراکی و قحطی معمولا در شهرها بوجود می آید [پس سبب چیست که ایشان موضوع احتکار را در جائی برده که موجب زیان و ضیق و شدت نگردد، و در نتیجه آن را مکروه دانسته اند؟!]

البته کسی می تواند بگوید که اختلاف بین ما و صاحب جواهر یک اختلاف لفظی است زیرا همان صورتی را که ما قائل به حرمت آن هستیم ایشان هم قائل به حرمت آنست لکن ما از

باب احتکار و ایشان بعنوان ظلم و اضرار بغیر و نظایر آن، نه از باب احتکار، و این نکته ای است در خور توجه.

انواع حبس متاع:

حبس و نگهداری متاع را به چند نوع می توان تقسیم نمود:

اول: اینکه حبس این شخص یا حبس وی و کسانی نظیر او موجب نایاب شدن کالا و کمی آن در بازار گردد، بگونه ای که بخاطر آن مردم در گرفتاری و تنگنا قرار گیرند. و این قدر متیقن از احتکار است که در صحیحه حلبی و صحیحه حناط و سایر روایات مورد نهی قرار گرفته بود. و ظاهرا به مقتضای روایات و بلکه به حکم عقل چنین احتکاری حرام است، چه بقصد ایجاد ضرر و تنگنا صورت گرفته باشد یا بدون آن، در واقع ملاک، وجود کمبود و تنگنا در جامعه است.

و شاید تشخیص آن نیز به عهده حاکم صالح جامعه باشد، زیرا حاکم و اداره کننده جامعه است که به اوضاع شهر و احتیاجات مردم آگاه است و لذا امیر المؤمنین (ع) مالک اشتر (استاندار مصر) و رفاعه (قاضی منطقه اهواز) را به جلوگیری از احتکار و نهی از آن امر فرمود و به آنان دستور داد که محتکرین را مؤاخذه و مجازات نمایند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۹۲

دوم: اینکه بخاطر نگهداری طعام قیمت ها بالا رود ولی نه بگونه ای که مردم در مضیقه و تنگنا قرار بگیرند، زیرا در شهر کسان دیگری هستند که به اندازه نیاز کالا عرضه می کنند، و ترقی قیمت اجناس نیز بگونه ای است که برای مردم قابل تحمل است.

در این صورت باید گفت ادله نهی از احتکار، شامل این مورد نمی گردد، بویژه اگر ما قیمت گذاری اجناس تجار

را برای حاکم جایز نـدانیم، بلکه از اطلاق دو صـحیحه [صـحیحه حناط و حلبی] و نظایر آنها نیز عدم حرمت اینگونه نگهداری استفاده می گردد.

بلی ممکـن اسـت گفتـه شـود کـه ادلّه لعن پس از چهـل روز در شـرایط فراوانی شامـل این مـورد می گردد و دلاـلت بر مطلق نگهـداری کالاـ بیش از چهـل روز دارد، ولی فتوی دادن بر مضـمون این اطلاق مشـکل است زیرا گفتیم احتمال قوی دارد که ذکر سه روز و چهل روز بلحاظ اعم و اغلب باشـد. [ملاک همان ضـیق و شدت است و این معنی عموما و غالبا با گذشت سـه روز یا چهل روز آشکار می گردد] چنانچه بحث آن گذشت.

سوم: اینکه نگهـداری کالا برای بازاریابی و رواج آن باشـد. زیرا به هنگام برداشت و بدست آمدن محصول و ورود کالا از هر سو به بازار، بسا بازار را با کساد مواجه کنـد و قیمتها به شدت سـقوط کند، در چنین شـرایطی برخی افراد برای مواجه نشدن با کساد، کالای خود را نگهـداری می کننـد، و بازرگانان همانگونه که در ارائه جنس خود قیمت شـهرها و نواحی مختلف را در نظر می گیرنـد و در مکـانی که منـاسب تر می خرنـد جنس خود را می فروشـند، زمانها را هم مورد توجه قرار می دهنـد و در زمانی که قیمت جنس مناسب تر است و مردم به آن متاع و کالا نیاز بیشتری دارند آن را به معرض فروش در آورده و با قیمت عادلانهٔ آن زمان بفروش می رسانند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۹۳

و روشن است که این همان تجارت سودآور است که شرع مقدس نسبت به آن تشویق فرموده و آن را برای جامعه مفید دانسته است،

و به این نوع نگهداری بطور کلی مفهوم احتکار صدق نمی کند. «۱»

چهارم: اینکه نگهـداری طعـام برای ذخیره قوت سالیـانه خود و خانواده اش باشـد، نه برای فروش و تجارت. و این یک اقـدام متعارف و معمولی است که بسیاری از خانواده ها [بویژه خانواده های روستائی] انجام می دهند. و این عمل در صورتی که در سطح جامعه گسترش یابد، اگر چه قهرا [در مقطعی از سال] موجب رواج متاع و ترقی قیمتها می گردد، ولی از مواردی است که اشکالی در آن نیست، بلکه از برخی روایات استحباب آن استفاده می گردد که نمونه هائی از آن را یادآور می شویم:

[استحباب نگاهداری قوت یک سال خانواده]

در روایت ابن بکیر از ابی الحسن (ع) از پیامبر اکرم (ص) آمده است که فرمود:

«آنگاه که انسان غذایش را ذخیره می کند آرامش می یابد.» «۲»

و در روایت معمر بن خلاد آمده است که وی از ابو الحسن رضا (ع) در مورد نگهداری غذای یک سال پرسش کرد، آن حضرت فرمود:

---

(۱) بر اساس آیه شریفهٔ: لَا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ، تجارت بر اساس رضایت و توافق طرفین یک ضرورت اجتماعی است و متاع در ازمنه و امکنه مختلف به قیمت متعادل در اختیار مردم قرار می گیرد و به همین جهت اکل مال بباطل نیست، یعنی تاجر بدون اینکه تولیدی داشته باشد مالک چیزی می شود و شارع تملک او را بخاطر این خدمت مجاز دانسته و اگر این گونه نباشد اکل مال بباطل می شود که احتکار یکی از مصادیق آن است. (الف- م، جلسه ۱۸۰ درس)

(۲) ان النفس اذا احرزت قوتها استقرت.

«من این کار را انجام می دهم» یعنی قوت سال

خویش را ذخیره می کنم. «۱»

و در روایت دیگری از امام رضا (ع) وارد شده که از آن حضرت شنیدند که می فرمود:

«ابو جعفر و ابو عبد الله [امام باقر و امام صادق علیهما السّلام] پیش از آنکه طعام سال خود را تهیه کنند ملکی را نمی خریدند و می فرمودند: انسان آنگاه که طعام سال خویش را در منزل می آورد سبکبار و راحت می شود.» «۲»

و روایات دیگری از این قبیل که می توان به آن مراجعه نمود. «۳»

گروه پنجم: روایات منع احتکار در اجناس ویژه:

[اقوال در مسأله]

۱- مشایخ سه گانه [کلینی، صدوق و شیخ طوسی] از «غیاث» از امام صادق (ع) روایت نموده اند که فرمود:

«احتکار جز در گندم و جو و خرما و کشمش و روغن نیست.» «۴»

این روایت را صدوق با سند خود از غیاث بن ابراهیم، از جعفر بن محمد از پدرش روایت نموده الا اینکه در آن «روغن زیتون» هم آمده است. «۵»

زنجیره سند این روایت از کلینی و شیخ تا غیاث صحیح است، و غیاث بن ابراهیم را هم نجاشی توثیق کرده است. «۶» البته برخی دیگر از علمای رجال در

---

(۱) معمر بن خلاد، انه سال ابا الحسن الرضا (ع) عن حبس الطعام سنه فقال: انا افعله.

(۲) کان ابو جعفر و ابو عبد الله (ع) لا یشتریان عقده حتی یدخلا طعام السنه، و قالا: ان الانسان اذا ادخل طعام سنه خف ظهره و استراح.

(۳) وسائل ۱۲/ ۳۲۰، ابواب آداب تجارت، باب ۳۱.

(۴) لیس الحکره الا فی الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و السمن.

(۵) وسائل ۱۲/ ۳۱۳، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۴.

(۶)- (۲) رجال نجاشی/ ۲۱۵ (چاپ دیگر/ ۳۰۵).

مذهب وی اختلاف دارند و

اکثرا می گویند که او «بتری» مذهب [یکی از فرقه های زیدیه] بوده است. «۱»

۲- خصال به سند خویش از سکونی از امام صادق (ع) از پدران خویش (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که فرمود:

«احتکار در شش چیز است: در گندم و جو و خرما و روغن زیتون و روغن و کشمش.» «۲»

سند این روایت اینگونه است: «حمزه بن محمد علوی، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی، از سکونی.» در این میان، حمزه بن محمد اگر چه در کتابهای رجال توثیق نشده است ولی چون صدوق (ره) در روایات زیادی با جمله «رضی الله عنه» از وی یاد می کند ممکن است گفته شود که بر مدح وی نظر داشته است. و بقیه سند اشکالی در آن نیست.

۳- حمیری در قرب الاسناد از سندی بن محمد، از ابی البختری، از امام صادق (ع) از پدرش (ع) از امام علی (ع) روایت نموده که آن حضرت از احتکار در شهرها نهی می کرد و می فرمود:

احتکار نیست مگر در گندم، جو، خرما، کشمش و روغن. «۳»

ابو البختری همان «وهب بن وهب» است که در حق وی گفته شده:

او ضعیف، سنّی مذهب و دروغگو است. «۴»

۴- در مستدرک الوسائل از دعائم الاسلام از علی (ع) آمده است:

---

(۱) تنقیح المقال ۲/ ۳۶۶

(۲) الحکره فی سته اشیاء: فی الحنطه و الشعیر و التمر و الزیت و السمن و الزبیب. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۱۰)

(۳) لیس الحکره الا فی الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و السمن. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۷)

(۴) ر، ک، تنقیح المقال ۳/ ۲۸۱.

اسلامی، ج ۵، ص: ۹۶

احتکار مگر در گندم، جو، کشمش، روغن زیتون و خرما نیست. «۱»

۵- باز در آن کتاب از طب النبی (ص) آمده است که آن حضرت (ص) فرمود:

احتکار در ده چیز است و محتکر ملعون است: در گندم، جو، خرما، کشمش، ذرت، روغن، عسل، پنیر، گردو و روغن زیتون. «۲»

این رواياتی است که احتکار حرام را در اشياء بخصوصی محصور و محدود نموده است.

اما در اين روايات پنج گانه روايت صحيح اعلائی [که مجموع راويان آن امامی مذهب و عدالتشان مورد تأييد باشد] بطور کلی وجود ندارد، و در کتب اربعه نيز بجز يکی از آنها نيامده است. پس آن کسانی که حجيت روايت را منحصر به روايت صحيح اعلائی می دانند- نظير صاحب معالم و صاحب مدارك- مشکل است بتوانند به اين روايات تمسک کنند. و نيز کسی که حجيت آن را منحصر به کتب اربعه می داند، جز خبر غياث ساير روايات را مشکل بتواند مورد استدلال قرار دهد.

فتاوای فقها بر اساس روايات محصورکننده:

در هر صورت پس از اخذ به رواياتی که احتکار را در اجناس ويژه محصور می نمود صناعت فقهی اقتضا می کند که اين روايات بر روايات گذشته حکومت «۳»

---

(۱) ليس الحكره الی فی الحنطه و الشعير و الزبيب و الزيت و التمر. (مستدرك الوسائل ۲ / ۴۶۸، ابواب تجارت، باب ۲۱، حديث ۵)

(۲) الاحتكار فی عشره، و المحتكر ملعون: البر و الشعير و التمر و الزبيب و الذره و السمن و العسل و الجبن و الجوز و الزيت. (مستدرك الوسائل ۲/ ۴۶۸، ابواب آداب تجارت، باب ۲۱، حديث ۸)

(۳) حكومت يك اصطلاح است در علم اصول فقه و آن در موردی است كه مضمون يك دليل،

موضوع دلیل دیگر را مشخص کند که در این صورت با وجود چنین دلیلی نوبت عمل به دلیل دیگر نمی رسد و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۹۷

داده شود و آن روایات مطلق بر این روایات که مقید است حمل گردد.

و آنچه محور فتوای اکثر فقهای ما قرار گرفته نیز همین است که احتکار منحصر به اشیایی ویژه یا طعام و غذا می باشد. و بسیاری از آنان تصریح فرموده اند که جز در این موارد احتکار وجود ندارد. که نمونه ای از سخنان آنان را از نظر می گذرانیم

در نهایه آمده است:

«احتکار بازداشتن گندم، جو، خرما، کشمش و روغن از فروش آنهاست و در غیر این اجناس در چیز دیگری احتکار نیست.» «۱»

در مبسوط آمده است:

«احتکار در قوت و غذاها در صورتی که به مسلمانان زیان وارد آورد، مکروه است .. و طعامهای مورد احتکار: گندم و جو و خرما و کشمش و نمك و روغن است.» «۲»

در وسیله ابن حمزه آمده است:

«احتکار در شش چیز وارد می شود: گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و نمك. و در صورتی که مردم به اینها نیازمند نباشند احتکار نیست.» «۳»

در سرائر آمده است:

«و از احتکار نهی شده است. و احتکار نزد فقهاء شیعه: نگهداری و حبس گندم، جو، خرما، کشمش و روغن از فروش است. و احتکار حرام در چیزی

- اصطلاحا گفته می شود این دلیل بر دلیل دیگر حکومت دارد (مقرر)

(۱) نهایه شیخ/ ۳۷۴،

(۲) مبسوط شیخ ۲/ ۱۹۵.

(۳) جوامع الفقهیه/ ۷۴۵.

غیر از این اجناس نیست.» «۱»

در شرایع آمده است:

«احتکار در گندم و جو و خرما و کشمش و روغن است. برخی گفته اند

در نمک نیز احتکار هست.» «۲»

نظیر این مطلب در مختصر النافع نیز آمده است. «۳»

در قواعد آمده است:

«احتکار: نگهداری گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و نمک است.» «۴»

نظیر همین مطلب در منتهی آمده. مگر اینکه در آنجا فرموده: و برخی نمک را هم اضافه کرده اند. «۵»

در تذکره نیز نظیر قواعد نظر داده سپس می فرماید:

«و تحریم احتکار منحصر به مواد غذایی است، و از آن جمله است خرما و کشمش، ولی همه خوراکیها را شامل نمی شود، این را شافعی نیز گفته است.» «۶»

در دروس آمده است:

«احتکار: نگهداری غلات چهارگانه است و روغن و از آن جمله است روغن زیتون و نمک علی الاقرب.» «۷»

در لمعه آمده است:

---

(۱) سرائر/ ۲۱۲.

(۲) شرایع ۲/ ۲۱.

(۳) مختصر النافع/ ۱۲۰.

(۴) قواعد ۱/ ۱۲۲.

(۵) منتهی ۲/ ۱۰۰۷.

(۶) تذکره ۱/ ۵۸۵.

(۷) دروس/ ۳۳۲، کتاب مکاسب.

«در هفت چیز باید احتکار را ترک نمود: در گندم، جو، خرما، کشمش، روغن زیتون و نمک.» «۱»

در مقنعه آمده است:

«احتکار: نگهداری و حبس طعام است در صورت نیاز شهروندان به آن و سخت شدن کار در این مورد بر آنان.» «۲»

در کافی ابو الصلاح است:

«برای هیچ کس جایز نیست که چیزی از مواد خوراکی مردم را در صورتی که آشکارا بدان نیازمند باشند احتکار نماید.» «۳»

در غنیه آمده است:

«احتکار مواد خوراکی مردم در صورتی که نیاز آشکار بدان باشد، جایز نیست.» «۴»

در مقنع صدوق آمده است:

«در صورتی که در شهر طعام دیگری وجود نداشته باشد بر وی جایز نیست که آن را نگهدارد و موظف به فروش آن است و او محتکر است.» «۵»

و سخنان دیگری از فقهای بزرگوار ما که

در این مسأله نگاشته شده است.

اکنون شما ملاحظه فرمودید که این مواد خوراکی ویژه ای که در کلمات اصحاب آمده دقیقا بر گرفته شده از روایات است به غیر از «نمک» که در روایات نیامده بود و لکن شیخ طوسی (ره) در مبسوط آن را آورده آنگاه دیگران از ایشان

---

(۱) لمعه دمشقیه ۳/ ۲۹۸.

(۲) مقنعه/ ۹۶.

(۳) کافی/ ۳۶۰.

(۴) جوامع الفقهیه/ ۵۲۸.

(۵) جوامع الفقهیه/ ۳۱.

پیروی نموده اند. و شاید علت آن این بوده است که نمک همواره مورد نیاز مردم بوده است.

خلاصه کلام اینکه: احتکار منهیّ عنه نزد اصحاب ما چنانچه روشن شد، منحصر است در طعام یا مواد خوراکی یا اجناس پنج گانه یا شش گانه یا هفت گانه که ذکر آن گذشت. و مستند آنان نیز روایات مذکوره پس از حمل مطلقات آن بر مقیدات بود که به تفصیل مورد پژوهش قرار گرفت.

نظریه فقهای سنت در باب احتکار:

و اما نظریه فقهای سنت بدین گونه است:

از «رملی» که یکی از فقهای شافعیه است و نیز از «نووی» [یحیی بن شرف نووی صاحب منهاج] در شرح وی بر صحیح مسلم در تعریف احتکار آمده است:

«احتکار، خریداری نمودن مواد غذائی در زمان کمبود آن است تا آن را نگهداری نماید و در زمان بعد به زیادتر از قیمت معمول خود به مردم بفروشد و انگیزه آن از این عمل در تنگنا قرار دادن مردم باشد.» «۱»

علامه حلی در تذکره نیز همین مضمون را از شافعی نقل کرده که پیش از این یادآور شدیم.

و نیز عبارت شرح کبیر در فقه حنابله از نظر شما گذشت که وی در احتکار حرام سه شرط را لازم می شمرد که دومین آن

اینگونه

بود:

«دوم اینکه: آذوقه و قوت باشد. اما احتکار خورش ها و عسل و زیتون و علوفه چارپایان حرام نیست.» «۲»

پس نزد شافعی و احمد، احتکار اختصاص به غذای انسان دارد.

---

(۱) موسوعه الفقه الاسلامی ۳/ ۱۹۵، در باب احتکار.

(۲) مغنی ۴/ ۴۷، کتاب البیع.

بلی در سنن ابی داود آمده است:

«از احمد پرسیدم احتکار چیست؟ گفت: هر چیز که زندگی مردم بدان بستگی دارد.» «۱»

و شاید مراد او در این عبارت چیزی اعم از آذوقه و سایر مایحتاج انسان باشد.

در کتاب بدایع الصنایع کاشانی که در فقه حنفیه است آمده:

«احتکار نزد «أبو یوسف» در هر چیز که به زیان عموم مردم است جریان می یابد، چه خوراکی باشد و چه غیر آن و نزد «محمد» احتکار جز در غذای انسان و علوفه چارپایان جریان نمی یابد، چیزهایی نظیر گندم، جو، کاه و یونجه.» «۲»

و در مدونه الکبری که در فقه مالکی است آمده است:

«و از مالک شنیدم که می گفت: احتکار در هر چیزی است که در بازار وجود دارد از طعام و کتاب و روغن زیتون و همهٔ چیزها و پشم و هر چه که به بازار لطمه بزند. و گفتم: آیا در روغن و عسل و رنگ صباغی و همه چیزها جریان دارد؟

مالک گفت: اگر کسی اینها را احتکار کند از آن جلوگیری می شود چنانچه اگر حبوبات را احتکار می کرد. گفتم: اگر احتکار وی زیانی به بازار وارد نیاورد؟

گفت: چنین عملی مانعی ندارد، در صورتی که به بازار زیانی وارد نیاورد.» «۳»

---

(۱) سنن ابی داود ۲/ ۲۴۳، کتاب اجاره، باب نهی از احتکار.

(۲) بدایع الصنایع ۵/ ۱۲۹. ابو حنیفه دو تا شاگرد

معروف داشت یکی قاضی ابو یوسف است و دیگری محمد بن حسن شیبانی که نوعا فقه حنفیه را از این دو نفر نقل کرده اند. (الف- م، جلسه ۱۸۱ درس)

(۳) المدونه الکبری ۳/ ۲۹۰، باب ما جاء فی الحکره. این مطالب را عبد الرحمن بن قاسم که شاگرد مالك بوده از وی نقل می کند و مالك در آن زمان فقیه حجاز بوده است و ابو حنیفه فقیه عراق و اتفاقا هر دو در زمان امام صادق (ع) زندگی می کرده اند، و هر دوی اینها در باب احتکار قائل به تعمیم بوده اند و روایات حصرکننده در همین زمان صادر شده است، و در مقابل آنان است که امام (ع) می فرماید: لیس الحکره الا ... (الف- م، جلسه ۱۸۱ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۰۲

این بود دیدگاههای فقهای سنت و اجمالی از آرای آنان.

۷- آیا احتکار منحصر در اشیاء بخصوص است؟

تا کنون روشن گردید که ظاهر کلمات اصحاب ما (فقهای امامیه) این بود که احتکار حرام، در قوت و آذوقه انسان یا اجناس ویژه ای که در روایات آمده، منحصر است. و روایات نیز در نگاه اولیه پس از جمع و حمل برخی از آنها بر برخی دیگر همین مضمون را اقتضا داشتند. و همین نظریه نیز به شافعی و احمد حنبل منسوب بود، ولی نزد حنفیه و مالکیه موضوع احتکار گسترده تر از این محدوده بود و همه چیزهایی که انسان در زندگی و معیشت خود به آن نیازمند است را در بر می گرفت.

حال باید دید حق در مسأله چیست، و نظریه درست تر کدام است؟

بنظر ما حرمت و یا کراهت احتکار یک امر تعبدی بدون ملاك [که از سوی شارع ملاك آن برای ما

بیـان نشـده باشـد] یـا بـا ملاـک غیبی که نوع انسانهـا از آن سـر در نیاورنـد نیست. بلکه ملاک آن چنانچه از روایات باب هم استفاده می گردد همان نیاز مردم به کالایی و قرار گرفتن آنان در تنگنا و زیان بخاطر فقدان آن است.

از باب نمونه در صحیحه حلبی آمده بود:

«اگر طعام بگونه ای است که همه مردم می توانند بدان دسترسـی داشته باشند اشکالی در نگهداری آن نیست، ولی اگر مقدار آن کم است و کفاف نیازمندیهای مردم را نمی دهد ناپسند است که طعام احتکار شود و مردم بدون طعام بمانند.» «۱»

از این صـحیحه علت و ملاک حکم مشـخص می گردد، و روشن می شود که نظر شارع حکیم در تشریع این حکم اینست که مردم در آسایش باشند و بدون

---

(۱) ان کـان الطعـام کثیرا یسع النـاس فلاـ بـاس به، و ان کان قلیلا لا یسع الناس فانه یکره ان یحتکر الطعام و یترک الناس لیس لهم طعام. (وسائل ۱۲/ ۳۱۳، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۲)

غذا، که حیاتشان به آن توقف دارد، نمانند.

در ذیل صحیحه دیگری طبق نقل کلینی آمده است:

«و از آن حضـرت از کشـمش پرسـش کردم، فرمـود: اگر دیگری آن را عرضـه می کنـد اشـکالی نـدارد کـه آن را نگهـداری نمایی.» «۱»

از سـوی دیگر در همه روایـات، «زبیب کشـمش» بعنوان یـک کالاـ که احتکـار آن حرام است آمـده بـا اینکه بسیاری از مواد غذایی هست که نیاز مردم به آن به مراتب از کشمش بیشتر است.

و نیز در برخی از روایات حصرکننده، روغن زیتون آمده و فقها به حرمت احتکار آن فتوی داده اند با اینکه روشن است که

روغن زیتون چیزی نیست که عموم مردم به آن نیازمند باشند، بلکه در برخی مناطق نظیر شامات از آن بعنوان خورش استفاده می شود.

از طرف دیگر بسیاری از شهرها وجود دارد که قوت و غذای اصلی آنها برنج و یا ذرت است، و احتکار اینگونه کالاها در آن شهرها موجب بدون طعام ماندن مردم آن شهرها می گردد. در این صورت آیا جایز است اینگونه کالاها را در آن شهرها احتکار نمود ولی مثلا بگوئیم احتکار کشمش و روغن زیتون در آنها جایز نیست؟! آیا نیاز آنان به برنج یا ذرت کمتر از نیاز آنان به کشمش است؟!

بلکه چه بسا در شرایط و زمان و شهر خاصی نیاز مردم به برخی از کالاهای غیر خوراکی به مراتب زیادتر از مواد خوراکی ای نظیر روغن زیتون و کشمش باشد چنانچه اگر در منطقه ای مرضی شیوع پیدا کند و مردم به داروی بخصوصی نیاز شدید پیدا کنند بگونه ای که حفظ حیات و سلامت آنان به آن دارو وابسته باشد

---

(۱) و سألته عن الزبیب فقال: اذا کان عند غیرك فلا باس بامساكه. (وسائل ۱۲/ ۳۱۵، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۲. و کافی ۵/ ۱۶۵، کتاب المعیشه، باب احتکار، حدیث ۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۰۴

و در این شرایط بعضی از داروخانه ها آن دارو را احتکار کنند، آیا می توان گفت عمل آنان احتکار نیست و جایز است؟

و یا اگر در شرائط خاصّی در همه لباسهای تابستانی و زمستانی و مواد اولیه آنها، یا در مثل سوخت و آبها و اراضی و مانند آنها احتکار صورت گیرد و مردم از این جهت در تنگنا و مضیقه واقع شوند

در این صورت چه باید کرد؟

بنظر می رسد امیر المؤمنین (ع) در نامۀ خود به مالک اشتر- که پیش از این نیز خوانده شد- ملاک کلی منع از احتکار را مشخص فرموده است آنجا که درباره تجار می فرماید:

«با آن همه سفارش که درباره تجّار کردم، ای مالک بدان که در بسیاری از آنان طبعی سخت گیر و رذیله بخل و احتکار و انحصار منافع و اجحاف در معامله وجود دارد که موجب زیان رساندن به مردم و ننگ برای زمامداران است، پس از احتکار جلوگیری نما.» «۱»

در اینجا امام (ع) با اینکه در مقام بیان مسأله احتکار بوده ولی نه ذکری از اجناس ویژه بمیان آورده و نه اشاره ای به قوت و غیر قوت دارد.

خلاصه کلام اینکه: احکام شریعت اسلام، گزاف و بدون ملاک نیست، بلکه بر پایه مصالح و مفاسد تشریع شده است، و نیز شریعت اسلام برای زمان خاص یا مکان خاصی نیست، بلکه برای همه مردم در همه کشورها تا روز قیامت تشریع شده است. و اطلاقات روایات بسیار زیادی که از مطلق احتکار نهی می کند همه را شامل می شود. و همین مناسبت حکم و موضوع، و ملاحظه ملاک نیز اقتضای اخذ به اطلاق دارد. در خود اخبار حصرکننده نیز اختلاف است، ملاحظه

---

(۱) و اعلم- مع ذلک- ان فی کثیر منهم ضیقا فاحشا و شحّا قبیحا و احتکارا للمنافع، و تحکما فی البیاعات، و ذلک باب مضره للعامه و عیب علی الولاه، فامنع من الاحتکار. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۱۷، لح/ ۴۳۸، نامه ۵۳).

می فرمایید که مثلا احتکار روغن زیتون در روایتی که از پیامبر اکرم (ص) روایت

شـده آمـده، ولی در روایتی که از امیر المؤمنین (ع) نقل شـده نیامـده است و یا نمک در کلام شـیخ و فقهای پس از آن آمده ولی در کلاـم فقهـای متقـدم و یـا روایـات نیامـده است. که از همه اینهـا انسـان حـدس می زنـد که احتکـار حرام، در اجنـاس بخصوصی منحصر نیست.

۸- روایات حصرکننده را چگونه باید تفسیر نمود؟

اشاره

اگر گفته شود: با این برداشت پس روایات حصرکننده را چگونه باید تفسیر نمود؟

در پاسخ باید گفت: در آن چند وجه محتمل است.

اول: اینکه قضـیه، قضـیه خارجیه باشد نه حقیقیه «۱»، بـدین بیان که عمـده مایحتاج مردم در زمان صدور خبر و در آن شـرایط همین اجناس بخصوص بوده و به همین جهت همینها حبس و نگهـداری می شـده است و سایر اجناس و متاعها یا بسـیار فراوان بوده که کسـی نسـبت به احتکار آنها رغبتی نشان نمی داده و یا مصـرف آنها آن قـدر کم بوده که با احتکار آنها گرفتاری ای برای عموم مردم بوجود نمی آمـده و زیـانی به آنها نمی رسـیده است. به همین جهت روغن زیتون در کلام پیامبر (ص) آمـده ولی در روایت منقول از امیر المؤمنین (ع) نیامده است.

دوم: بسـا به ذهن انسـان خطور می کنـد که فتوای ابو حنیفه و مالـک که یکی فقیه عراق و دیگری فقیه حجاز بوده انـد در آن زمان مبنای عمل خلفا و کارگزاران

---

(۱) قضیه سه قسم است: ذهنیّه- خارجیّه- حقیقیّه. در قضیّه ذهنیّه محمول بر افراد موجود در ذهن حمل می شود. در خارجیّه بر افراد موجود در خـارج و در حقیقیّه بر حقیقت و نفس الاـمر بـدون ملاـحظه ذهن و خـارج به تعـبیر دیگر: آنچه متصور است، آنچه هست و آنچه باید باشد.

(مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی،

آنان در کشورهای اسلامی بوده است و آن زمان که عصر امام صادق (ع) بوده عمال حکومت به اسم منع از احتکار متعرض اموال مردم می شده اند با اینکه به غیر از آن اشیاء بخصوص چیزهای دیگر در آن زمان مورد نیاز شدید مردم نبوده که عنوان احتکار بر آن صادق باشد و مجوز دخالت حکومت گردد. چنانچه ما امروز هم در زمان خودمان در برخی محکمه های افراطی برخی از حرکتهای تند را مشاهده می کنیم، و امام صادق (ع) خواسته است با بیان اینکه اعمال آنان خلاف موازین است آنان را از آن اعمال بازدارد.

و روشن است که لحن روایات حصرکننده بر این معنی اشعار دارد که در آن زمانها کسانی بوده اند که بر عمومیت احتکار و گسترش آن به سایر اشیاء اصرار داشته اند و امام صادق (ع) با نقل فرمایش پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) خواسته است آنان را به محدود نگاهداشتن دامنه آن ملزم کند، و در حقیقت این بیان دیگری است بر اینکه این قضیه یک قضیه خارجیه بوده [متناسب با شرایط و اوضاع آن زمان] نه یک قضیه حقیقیه [که برای همه زمانها حکم احتکار فقط منحصر به همان اشیاء باشد].

نقش والی در تعیین موضوع احتکار:

سوم: اینکه حصر در روایات حصرکننده یک حکم فقهی کلی برای همه شرایط و زمانها نیست، بلکه یک حکم ولائی و برای زمان و مکان بخصوصی است. پس تعیین موضوع آن از شئون حاکم است و او در محدوده حکومت خود بر اساس نیازها و احتیاجات جامعه، کالاهای مورد نیاز که احتکار در آن ممنوع است را مشخص می کند.

و آنچه با شریعت آسان و با گذشت

اسلام که برای همه اعصار و کشورها تشریع شده تناسب دارد اینست که در آن کلیاتی که با هر زمان و مکان قابل انطباق

است تشریع شود و تعیین موضوعات جزئی را به حکام و والیهای بحق هر زمان واگذار نماید.

نظیر آنچه ما در باب زکاه احتمال دادیم که شارع مقدس در کتاب کریم خود قرآن، اصل زکات و اینکه باید از اموال مردم صدقات دریافت گردد را تشریع فرموده ولی تعیین موضوع آن را به والیها و حاکمان هر زمان بر حسب تشخیص آنان و متناسب با ثروتهای عمومی جامعه واگذار کرده است. و اینکه پیامبر اکرم (ص) موضوعات نه گانه را برای اخذ زکات مشخص فرموده یک حکم حکومتی بوده که بعنوان والی مسلمانان در زمان خود صادر فرموده زیرا عمده ثروت عرب در آن زمان همان نه چیز [گاو، شتر، گوسفند، طلا، نقره، گندم، جو، خرما، کشمش] بوده است چنانچه تعبیرات وارده در روایات مشعر به همین مطلب است، نظیر این کلام امام صادق (ع) که می فرماید:

رسول خدا (ص) زکات را بر نه چیز وضع کرد و سایر چیزها را مورد گذشت قرار داد. «۱»

خلاصه کلام اینکه: تشخیص موارد احتکار در هر زمان از شئون والی است، و تعیین آن در اخبار حصرکننده از همین قبیل است، پس نمی توان آن را به همه اعصار تعمیم داد.

و گواه بر همین معنی است فرمان امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر و رفاعه، مبنی بر جلوگیری از احتکار و مجازات مرتکبین آن و فرمان پیامبر اکرم (ص) به اخراج کالاهای احتکار شده و فروش آن در خبر حذیفه، و

این نکته ایست شایان توجه.

اگر گفته شود: شما پیش از این گفتید که احکام حکومتی صادره از پیامبر

---

(۱) وضع رسول الله (ص) الزکاه علی تسعه اشیاء و عفا عما سوی ذلک. (وسائل ۶/ ۳۲، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۰۸

اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز همانند احکام خداوند متعال برای همه مسلمانان و تا روز قیامت است.

در پاسخ می گوئیم: بلی، ولی در صورتی که قرینه بر اختصاص نداشته باشیم، نظیر نهی آن حضرت (ص) از احتکار و نیز نظیر حکم «لا ـ ضرر و لا ضرار» که برای همهٔ زمانها است، اما انحصار احتکار در اشیاء بخصوص- با دقت در ملاک حکم- مشخص می شود که به زمان آن حضرت (ص) اختصاص داشته است.

۹- دیدگاه برخی از فقها در تعمیم احتکار:

صاحب جواهر پس از فتوی دادن کراهت احتکار، و به حرمت آن به قصد زیان رساندن به دیگران و در صورت پدید آمدن گرانی و زیان مردم به عمل وی یا با تبانی دیگران- می فرماید:

«بلکه احتکار حرام است نسبت به نگهداری هر چیزی که مردم به آن محتاجند و نیاز ضروری به آن دارند و راه و چاره ای غیر از بدست آوردن آن ندارند. چه خوردنی باشد چه نوشیدنی باشد چه پوشیدنی و چه غیر از آن، بدون آنکه مقید به زمان خاصّ و یا اجناس ویژه ای باشد و در صورت حصول اضطرار، حرمت نگهداری آنها محدود به هیچ حد و مقید به هیچ نوع انتقال و دادوستدی نیست، بلکه ظاهرا در چنین شرایطی اگر قیمت از حد متعارف بالا رود لازم است آن کالا به قیمتی که مقدور مردم باشد قیمت گذاری شود

و در اختیار آنان قرار گیرد، بلکه بعید نیست که [احتکار به] قصد زیان رسانی یا پدید آوردن گرانی هم حرام باشد اگر چه مردم به آن کالاـ محتاج نباشند و در بازار به وفور یافت شود. و حتی ممکن است گفته شود که قصد اضرار هم لازم نیست همین که در نگهداری قصد پدید آوردن گرانی در جامعه را داشته باشد برای حرمت عمل وی کافی است. البته ممکن است قول به حرمت احتکار را بر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۰۹

برخی از این موارد فرود آوریم.» «۱»

ایشان در ادامه این مطالب می فرمایند:

«اگر در ایام کمبود و قحطی مردم به طعام جدیدی عادت کنند بنابر علت ذکر شده حکم احتکار در مورد این طعام هم جاری می شود. و در روایات تعبیراتی آمده که به روشنی اعلام می دارد که ملاـک در حرمت احتکار همان احتیاج است و همین مؤید این نظریه است که کالاهای ذکر شده در روایات بعنوان مثال و نمونه است نه انحصار، گرچه این تنزیل خالی از مناقشه نیست.» «۲»

بنابراین صاحب جواهر «قدس سرّه» نیز قائل به تعمیم هستند ولی به ملاک حاجت و اضطرار و نه بعنوان احتکار.

از فقهای متأخرین نیز یکی از کسانی که به «تعمیم» فتوی داده آیه الله اصفهانی [آقا سید ابو الحسن]- طاب ثراه- می باشد، ایشان در کتاب وسیله النجاه خویش می فرمایند:

«احتکار حبس و نگهداری طعام است به امید ایجاد کمبود و قحطی و این عمل در صورت نیاز مسلمانان و نبودن کسی که به اندازه کفایت آنان طعام در اختیارشان گذارد حرام است ... احتکار با حبس و نگهداری گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و نیز

روغن زیتون و نمک بنابر احتیاط اگر نگوئیم اقوی، تحقق می پذیرد. بلکه بعید نیست بگوئیم در هر چیزی از مواد خوراکی که اهالی شهری به آن نیازمندند احتکار تحقق می یابد، نظیر برنج و ذرت نسبت به برخی از مناطق و نواحی.» «۳»

در کلام ایشان برنج و ذرت آمده که در روایات حصرکننده نیامده بود. بنابراین

---

(۱) جواهر ۲۲/ ۴۸۱.

(۲) جواهر ۲۲/ ۴۸۳.

(۳) وسیله النجاه ۲/ ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۰

از این دو نمونه مشخص می شود که ایشان- طاب ثراه- کالاهای ذکر شده در روایات را به عنوان نمونه و مثال که بیانگر نیازمندیهای ضروری انسان است گرفته اند، بر این پایه می توان گفت برنج و ذرت هم خصوصیت ندارند. مگر اینکه گفته شود:

آنچه از روایات و کلمات فقها استفاده می شود اینست که موضوع احتکار فقط مربوط به مواد اساسی غذائی است و نمی توان آن را به کالاهای دیگر گسترش داد، و این مطلبی است در خور تحقیق.

مرحوم محقق حائری- طاب ثراه- در کتاب «ابتغاء الفضیله» در شرح «وسیله» می فرماید:

«اگر فرض شود در شرایطی مردم به غیر طعام، به چیزهای ضروری دیگری مانند دارو، یا مواد سوختی در زمستان نیاز پیدا کنند، بگونه ای که در اثر احتکار آنها، حرج و ضرر بر مسلمانان وارد شود، مقتضای دلیل حرج و ضرر حرمت آنست، اگر چه لغت احتکار بر آن صدق نکند.

و می توان در این مقام به ذیل روایت معتبر حلبی که به حسب ظاهر در مقام تعلیل است و پیش از این [روایت سوم از گروه چهارم روایات] گذشت، تمسک نمود زیرا اگر تعلیل بر اساس یک امر ارتکازی و فطری باشد، پس قید طعام

الغاء می شود و هر جا حفظ نفس توقف بر چیزی داشته باشد، احتکار آن حرام است، اگر دارو هم این ملاک را داشته باشد بدون تردید عرفا حکم آن را دارد، و این موجب می شود که، الغاء خصوصیت شود.» «۱»

استدلال ایشان برای تعمیم به ذیل صحیحه حلبی، استدلال بسیار خوبی است. ولی اینکه فرموده لغت احتکار بر آن صدق نمی کند، سخن بی پایه ای است، زیرا ما یادآور شدیم که به حسب لغت در مفهوم احتکار عناوین و اشیاء بخصوصی قید نشده است و این قیود و عناوین را فقها به حسب فهم خود از ادله،

---

(۱) ابتغاء الوسیله ۱/ ۱۹۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۱

به هنگام تعریف احتکار و بیان حدود آن از جهت حرمت و کراهت یادآور شده اند.

استاد بزرگوار امام خمینی- مد ظله- [قدس سرّه] در کتاب تحریر الوسیله تعمیم را جایز ندانسته اند. ایشان می فرمایند:

«اقوی اینست که احتکار جز در غلات چهارگانه و روغن و روغن زیتون، تحقق نمی پذیرد، البته در هر چیزی که مورد نیاز مردم است، حبس و نگهداری آن نفرت انگیز است ولی احکام احتکار جز در همان کالاهای فوق الذکر ثابت نمی گردد.» «۱»

۱۰- آیا خریدن کالا در احتکار شرط است؟

علامه در منتهی می فرماید:

---

(۱) تحریر الوسیله ۱/ ۵۰۲، مسأله ۲۳ از مکاسب محرمه.

البته امام خمینی (قدس سرّه) در اینجا احتکار را بطور مطلق یک عمل نفرت انگیز قلمداد فرموده اند، اما جای دیگر برای حاکم جامع شرایط، این حق را قائل شده اند که در بسیاری از مسائل و مشکلات جامعه از جمله در احتکار کالا و قیمت گذاری اعمال نظر کند و آنچه را به مصلحت جامعه تشخیص می دهد عمل نماید. ایشان در تحریر الوسیله می نویسد:

برای امام (ع) و والی مسلمین

جایز و بلکه از شئون اوست که آنچه را به مصلحت مسلمین است عمل نماید، از قبیل ثابت نگهداشتن نرخ کالا ـ یا ثبات بخشیدن به نوعی صنعت یا مقابله با حصر تجاری یا غیر اینها از اموری که در نظام و صلاح جامعه دخیل است. (تحریر الوسیله ۲/ ۶۲۶) با این حال هنگام بحث از عوارض احتکار در دور دوّم مجلس شورای اسلامی و طرح مشکلات ناشی از انحصار آن در فقط شش چیز طبق فتوای معظم له. ایشان مجلس را به فتوای آیه الله العظمی منتظری که قائل به تعمیم حرمت احتکار هستند ارجاع داده و فرموده بودند: «مجلس شورای اسلامی در مسأله احتکار بنظر حضرت آقای منتظری عمل نماید.»- بنقل از آیه اللّه محمدی گیلانی- (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۲

«مالک و اوزاعی گفته اند احتکار ثابت می شود به شرط آنکه متاع را خریداری کرده باشد، پس اگر چیزی را به غیر خریداری جمع کند، یا غله ملکش باشد و ذخیره سازد محتکر نیست.» «۱»

ظاهر فرمایش ایشان اینست که ایشان [علامه] نیز این نظر را پذیرفته است.

در مفتاح الکرامه در شرایط احتکار آمده است:

«علّامه در نهایه الاحکام این قید را اضافه نموده که باید آن کالا را خریداری نموده باشد. پس اگر وارد کرده باشد یا غله خود را ذخیره نموده باشد، نگهداری آن مانعی ندارد، و همین نظریه از ظاهر کتاب منتهی حکایت شده و جامع المقاصد نیز به همین رأی متمایل و بلکه قائل است.» «۲»

پیش از این به نقل از شرح کبیر ابن قدامه آوردیم که در شروط احتکار گفته:

«یکی: اینکه خریداری کرده باشد، پس اگر چیزی را وارد

کرده یا از غله خود بدست آورده و آن را ذخیره نموده محتکر نیست، این نظریه از حسن و مالک نیز نقل شده است.» «۳»

در بدایع الصنایع در تفسیر احتکار آمده:

«احتکار اینست که طعامی را در شهر خریداری و از فروش آن خودداری شود و این به زیان مردم باشد و نیز اگر آن را از حوالی شهر خریداری نموده و بمنظور نگاه داشتن به شهر حمل نموده باشد.» «۴»

در موسوعه الفقه الاسلامی از شافعیه نقل می کند:

«احتکار خریداری نمودن قوت مردم هنگام برداشت محصولات است تا آن را

---

(۱) منتهی ۲/ ۱۰۰۷.

(۲) مفتاح الکرامه ۴/ ۱۰۸، کتاب متاجر.

(۳) مغنی ۴/ ۴۶.

(۴) بدایع الصنایع ۵/ ۱۲۹.

نگهداری نموده سپس به زیادتر از قیمت آن به فروش برساند. و انگیزه وی ایجاد تنگنا بر مردم باشد.» «۱»

و لکن بیشتر کلمات اصحاب ما امامیه بویژه متقدمین آنها مطلق است و صورت خریدن کالا- و غیر آن را شامل می شود. چنانچه بیشتر روایات باب هم مطلق است. بله، در یکی از دو صحیحه حلبی از امام صادق (ع) آمده بود:

احتکار تنها آن مورد است که طعامی در شهر خریداری نملئی درحالی که غیر از آن در شهر وجود نداشته باشد و نگهداری کنی. «۲»

و ظاهر کلمه «تنها انّما» حصر است، چنانچه مفهوم «خریداری» در صحیحه حنّاط نیز آمده بود: «حکیم بن حزام هرگاه به مدینه طعام وارد می شد همه آن را خریداری می کرد ...» «۳» و موضوع در خبر ابی مریم نیز «خریداری طعام» بود. «۴»

البته به نظر ما حصر در صحیحه حلبی در مقابل فقره دوم روایت است که می گوید: پس اگر در

شهر طعام یا متاع دیگری وجود داشته باشد اشکالی ندارد که کالای خود را برای سود بیشتر نگهداری نمائی. و در مقام بیان اینکه ملکیت وی از راه خریداری باشد نیست. پس در روایت ذکر «خریداری» برای مثال و غلبه است زیرا غالبا طعام از راه خریداری جمع می شده. و گواه بر همین مطلب است اینکه در صحیحه دیگر حلبی عنوان «خریداری» «۵» نیامده است با اینکه ما گفتیم ظاهرا این دو روایت بخاطر «وحدت راوی» و «وحدت مرویّ عنه» و «وحدت مضمون» یکی است.

---

(۱) موسوعه الفقه الاسلامی ۳/ ۱۹۵، در احتکار.

(۲) وسائل ۱۲/ ۳۱۵، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۱.

(۳) وسائل ۱۲/ ۳۱۶، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۳.

(۴) وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۶.

(۵) وسائل ۱۲/ ۳۱۳، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۲.

و اینکه مورد در صحیحه حنّاط و خبر ابی مریم در خصوص خریداری است، دلالت بر این ندارد که احتکار منحصر به مورد خریداری است و در غیر آن احتکار نیست. [زیرا مورد روایت هیچ گاه موجب اختصاص حکم بهمان مورد نمی باشد]

علاوه بر آن، نهی از احتکار برای رفع تنگنا و نیاز مردم است چنانچه در صحیحه بدان اشاره شده بود که: «و مردم بدون طعام بمانند» پس خصوص «خریداری» دخالتی در موضوع احتکار ندارد.

مرحوم شیخ اعظم- قدس سرّه- در مکاسب پس از استدلال بر این مطلب که خریدن دخالتی در حکم ندارد می فرمایند:

«بر این اساس پس فرقی نمی کند که این طعام از مزرعه او باشد یا به ارث به او رسیده باشد، یا کسی به او بخشیده

باشد، یا برای نیازی آن را خریده باشد آنگاه آن نیاز برطرف شده باشد و آن طعام هنوز نزد او باقی باشد و آن را به امید گران شدن نگهداری نماید.» «۱»

۱۱- شرطیت قصد افزایش قیمت در احتکار:

ظاهرا مورد بحث احتکار در صورتی است که نگهداری به انگیزه زیاد شدن قیمت باشد، و الا اگر آن را برای نیاز خود و عائله و یا «بذر» نگهداری کند محتکر نیست و عمل او حرام محسوب نمی شود، مگر در برخی از فروض مسأله. «۲»

در وسیله ابن حمزه آمده است:

«اگر برای غذای خود و خانواده اش نگهداری نماید، این احتکار نیست.» «۳»

---

(۱) مکاسب/ ۲۱۳.

(۲) مثلا در شرایطی که حفظ جان فردی بستگی به گندمهای این فرد داشته باشد که بعنوان دیگری غیر از احتکار بر او واجب است در حد رفع نیاز در اختیار وی قرار دهد. (الف- م، جلسه ۱۸۳)

(۳) جوامع الفقهیه/ ۷۴۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۵

در شرایع آمده است:

«بشرط آنکه طعام را برای افزایش قیمت نگهداری کند.» «۱»

در جواهر در شرح عبارت شرایع آمده است:

«از جهت نص و فتوی هیچ اشکالی و هیچ خلافی نیست در اینکه احتکار مکروه یا حرام است به شرط آنکه برای افزایش قیمت آن را نگهداری کند، پس اگر برای نیازی مانند بذر یا نظیر آن نگهداری کند اشکالی ندارد، بلکه ظاهرا این گونه نگهداری احتکار نیست چنانچه نص [روایات] و فتوی [فتوای فقها] بر آن دلالت دارد.» «۲»

در مختصر النافع آمده است:

«کراهت متحقق می شود اگر آن را برای افزایش قیمت نگهداری نماید و بذل کننده [یا فروشنده- خ- ل] دیگری وجود نداشته باشد.» «۳»

در قواعد آمده است:

«تحقق احتکار به دو شرط است: نگهداری برای

افزایش قیمت و عرضه نشدن این نوع کالا از سوی فردی دیگر.» «۴»

و سخنان دیگری از این قبیل که دلالت می کند بر اینکه مورد بحث صورتی است که اراده افزایش قیمت و گرانی شده باشد.

در روایت ابی مریم نیز آمده بود:

و با احتکار، گرانی [جنس بر] مسلمانان را در نظر داشته باشد. «۵»

---

(۱) شرایع ۲/ ۲۱.

(۲) جواهر ۲۲/ ۴۸۳.

(۳) مختصر النافع/ ۱۲۰.

(۴) قواعد ۱/ ۱۲۲.

(۵) یرید به غلاء المسلمین. (وسائل ۱۲/ ۳۱۴، ابواب آداب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۶

و در صحیحه حلبی آمده بود:

اشکالی ندارد که برای کالای خود افزایش قیمت طلب کنی [اگر فروشنده دیگری وجود داشته باشد] «۱»

و در روایت حاکم نیشابوری از پیامبر اکرم (ص) آمده بود:

کسی که احتکار کند و بخواهد با آن گرانی بر مسلمانان ایجاد کند، خطاکار است. «۲»

و روایات دیگری از این قبیل. در هر صورت ظاهرا مسأله روشن است و اشکالی در آن نیست.

بله مستحب است در شرایط گرانی و قحطی [در صورتی که طعامی را برای غیر افزایش قیمت در اختیار دارد] با مردم همراهی و برابری کند، و لو با فروختن طعامهای مرغوب خود در شرایطی که مردم جز بر تهیه جنس نامرغوب قدرت ندارند:

۱- در خبر حماد آمده است که گفت:

زمانی در مدینه قحطی بوجود آمد تا جائی که افراد توانمند نیز گندم را با جو مخلوط می کردند و می خوردند و قسمتی دیگر از طعام [یعنی گندم را] می فروختند. در آن سال نزد امام صادق (ع) گندم مرغوبی بود که در اول سال برای برخی از

موالیان و غلامان خود خریداری کرده بود حضرت فرمود:

برای ما مقداری

جو بخر و بـا این گنـدم مخلوط کن یـا گنـدم را بفروش (و از نوع نـامرغوب خریـداری کن) زیرا مـا دوست نـداریم که طعـام مرغوب بخوریم و

---

(۱) فلا باس ان تلتمس بسلعتک الفضل. (وسائل ۱۲/ ۳۱۵، ابواب آداب تجارت، باب ۲۸، حدیث ۱)

(۲) من احتکر یرید ان یتغالی بها علی المسلمین فهو خاطی. (مستدرک حاکم ۲/ ۱۲، کتاب بیوع)

مردم نامرغوب. «۱»

۲- در خبر معتّب آمده است که گفت:

- در مـدینه قیمت [خوراکی] رو بافزایش بود- امام صادق (ع) به من فرمود: چه انـدازه آذوقه داریم؟ گفتم بقـدر کفایت چند مـاه، فرمودنـد: بیرون بیاور و بفروش، به آن حضـرت عرض کردم در مـدینه خوراکی نیست، فرمود: آنها را بفروش، آنگاه که آنها را فروختم فرمود: همراه با مردم روز به روز غذا تهیه کن. و فرمود:

ای معتب، قوت عیـال مرا نیمی جو و نیمی گنـدم قرار بـده، بی تردیـد خـدا می دانـد که من می توانم به بهترین طعـام، آنان را اطعام کنم ولی دوست دارم که خداوند متعال مرا ببیند که تقدیر معیشت را نیکو انجام می دهم. «۲»

---

(۱) اشتر لنـا شـعیرا فـاخلطه بهـذا الطعـام، او بعه. فانّـا نکره ان نـاکـل جیّـدا و یأکـل الناس ردیا. (وسائل ۱۲/ ۳۲۱، ابواب آداب تجارت، باب ۳۲، حدیث ۱)

(۲) قال ابو عبد الله (ع)- و یزید السـعر بالمدینه- کم عندنا من طعام؟ قال: قلت: عندنا ما یکفینا اشـهرا کثیره. قال: اخرجه و بعه. قـال: قلت له: و لیس بالمـدینه طعـام. قـال: بعه. فلمـا بعته قال: اشتر مع الناس یوما بیوم. و قال: یا معتّب، اجعل قوت عیالی نصـفا شعیرا و نصفا حنطه، فان الله

یعلم انی واجد ان اطعمهم الحنطه علی وجهها، و لکنی احببت ان یرانی الله قد احسنت تقدیر المعیشه. (وسائل ۱۲/ ۳۲۱، ابواب آداب تجارت، باب ۳۲، حدیث ۲)

شما یادتان نمی آید آن زمان که متفقین به ایران آمده بودند، با اینکه بیشتر از سه ساعت رضا خان، با آنها جنگ نکرد، نان در ایران کمیاب شد، گاهی اوقات برای گرفتن یک قرص نان انسان باید چند ساعت در دکان معطل می شد، آن هم نان سیاهی که معلوم نبود آرد را با چه چیزهائی مخلوط کرده بودند الان الحمد لله با وجود چند سال جنگ تحمیلی [جنگ ایران و عراق] نعمت فراوان است ولی من سفارش می کنم که در این شرایط که برخی مشکلات برای مردم هست، بخصوص روحانیون و رهبران باید زندگی خود را با زندگی مردم هماهنگ کنند- انّ اللّه فرض علی ائمه العدل ان یقدّروا انفسهم بضعفه الناس کی لا- یتبیّغ بالفقیر فقره- وقتی که مردم تنگدست باشند بخصوص رهبران و پیشوایان جامعه باید رعایت این جهت را بکنند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۸

۱۲- وادار نمودن محتکر بر فروش کالای احتکار شده:

۱- شیخ مفید در مقنعه می فرماید:

«سلطان می تواند محتکر را وادار کند که غله احتکار شده اش را بیرون کشیده و در بازارهای مسلمانان بفروش برساند، در صورتی که مردم به آن نیاز مبرم دارند.» «۱»

۲- شیخ الطائفه در نهایه می فرماید:

«هنگامی که مردم از لحاظ طعام در تنگنا واقع شدند و طعامی جز نزد محتکر وجود ندارد، سلطان موظف است که وی را بر فروش وادار نماید.» «۲»

۳- در مبسوط آمده است:

«پس اگر احتکار کند و شرائط بگونه ایست که توصیف نمودیم، سلطان او را بر فروش مجبور می کند بدون

اینکه قیمت برای او معین کند.» «۳»

۴- در کافی ابو الصلاح آمده است:

«و اگر احتکار کرد، به وی اخطار می شود که کالا- را بیرون آورده و به بازار عرضه کند و اگر امتناع کرد بر این کار مجبور می شود.» «۴»

۵- در وسیله ابن حمزه آمده است:

- هیچ وقت من و شما به زندگی بالاترها نگاه نکنیم، زندگی ساده پیامبر (ص) و ائمه (ع) را مورد توجه قرار دهیم. در روایت آمده که پیامبر اکرم (ص) هیچ وقت نان گندم سیر نخورد، حضرت می فرماید خیر، نان جو هم سیر نخوردند. (الف- م، جلسه ۱۸۳ درس)

(۱) مقنعه/ ۹۶.

(۲) نهایه/ ۳۷۴.

(۳) مبسوط ۲/ ۱۹۵.

(۴) کافی/ ۳۶۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۱۹

«هنگامی که کالای مورد نیاز مردم را نگهداری کند و آن را بفروش نرساند، بر فروش آن مجبور می شود ولی قیمت برای آن معین نمی شود.» «۱»

۶- در سرایر آمده است:

«اگر شرایط بر مردم سخت شود و طعام مگر نزد محتکر یافت نشود سلطان یا کسانی که از سوی او ولایت دارند او را مجبور به فروش می کنند.» «۲»

۷- در شرایع آمده است:

«محتکر را بر فروش مجبور می کنند.» «۳»

نظیر این جمله در مختصر نیز آمده است. «۴»

۸- در قواعد آمده:

«بر فروش وادار می شود ولی بر قیمت گذاری نه، طبق نظر برخی از فقها.» «۵»

۹- در دروس آمده:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۱۱۹

«در این شرایط بر فروش وادار می شود.» «۶»

و جملات دیگری از این قبیل که در کلمات اصحاب آمده است.

۱۰-

در حدائق آمده:

«در بین اصحاب اختلافی نیست که امام، محتکر را بر فروش مجبور می کند، و همه روایات که پیش از این یادآور شدیم بر این مضمون دلالت می کند.» «۷»

---

(۱) جوامع الفقهیه/ ۷۴۵.

(۲) سرائر/ ۲۱۲.

(۳) شرایع ۲/ ۲۱.

(۴) مختصر النافع/ ۱۲۰.

(۵) قواعد ۱/ ۱۲۲.

(۶) دروس/ ۳۳۲، کتاب المکاسب.

(۷) حدائق ۱۸/ ۶۴.

۱۱- در جواهر آمده است:

«در هر صورت گفته شده: اختلافی بین اصحاب نیست که امام و کسی که از سوی او ولایت دارد و لو عدول مسلمانان، محتکر را بر فروش مجبور می کنند، بلکه از جماعتی نقل شده که طبق هر دو قول [قائلین به کراهت و حرمت] این مسأله اجماعی است.» «۱»

۱۲- در مکاسب شیخ اعظم آمده است:

«ظاهرا چنانچه گفته شده هیچ اختلافی در اجبار محتکر بر فروش نیست حتی بنابر نظریه قائلین به کراهت، بلکه در «مهذب البارع» ادعای اجماع بر این مسأله شده است، و حدائق از تنقیح نقل نموده که: اختلافی در این مسأله نیست.

و همین دلیل اجماع است که این مورد را از قاعده: «جز در واجب اجباری نیست» خارج می کند، و بهمین جهت ما یادآور شدیم که ظاهر ادله اجبار دلالت بر این دارد که احتکار حرام است زیرا الزام بر غیر لازم خلاف قاعده است.» «۲»

در این ارتباط باید گفت: علاوه بر وضوح مسأله و ادعای اجماع و عدم خلافی که در مسأله شده ادله زیر بر این مسأله دلالت

دارد.

[الف:] امر پیامبر اکرم (ص) به فروش و منع از احتکار در خبر حذیفه که پیش از این گذشت.

[ب:] دستور به بردن اجناس احتکار شده به بازارهای مسلمانان و فروش آن،

در روایت «ضمره» که از نظر شما خواهد گذشت. [اخبار مربوط به قیمت گذاری روایت دوم محور چهاردهم]

---

(۱) جواهر ۲۲/ ۴۸۵.

(۲) مکاسب/ ۲۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۲۱

[ج:] فرمان امیر المؤمنین (ع) به مالك و رفاعه مبنی بر جلوگیری از احتکار و مجازات مرتکبین آن، که پیش از این از نظر شما گذشت.

در جواهر نیز آمده است:

«اگر اجبار هم امکان پذیر نبود، حاکم به جای او اجناس را بفروش می رساند، بلکه ظاهر کلمات برخی از فقها اینست که در صورت عدم امکان اجبار هم امام می تواند اجناس را بفروش برساند، اگر چه ممکن است مناقشه شود که در روایات چنین مجوزی داده نشده است.» «۱»

۱۳- قیمت گذاری:

کلمات فقها در این زمینه:

آیا کالای احتکار شده را می توان قیمت گذاری کرد یا خیر؟ در این زمینه نظرهای متفاوتی ابراز شده، ولی بیشتر فقها قائل به منع هستند، بلکه در مفتاح الکرامه آمده است:

«کالای احتکار شده را نمی توان قیمت گذاری کرد چنانچه در سرایر آمده «بر اساس اجماع و روایات متواتره»، و در مبسوط آمده، «بدون هیچ اختلافی» و در تذکره ادعا شده، «و به نظر ما امامیه» «۲»

اکنون اجمال آرای فقها در این زمینه را یادآور می شویم:

۱- در نهایه شیخ آمده است:

«حاکم نمی تواند محتکر را بر فروش کالای احتکار شده به قیمت بخصوصی

---

(۱) جواهر ۲۲/ ۴۸۵.

بنظر می رسـد حق هم همین است زیرا «الضـرورات تتقـدر بقدرها»، اول باید تذکر داد، در مرحله بعد باید مجبورش کرد و در مرحله بعد حاکم دخالت می کند. (الف- م، جلسه ۱۸۳ درس)

(۲) مفتاح الکرامه ۴/ ۱۰۹، کتاب المتاجر.

وادار کند، بلکه آن را به آنچه خدا روزیش کرده به فروش می رساند، ولی

باید بیش از این به وی فرصت ندهد که کالا را نگهداری نماید.» «۱»

۲- در مبسوط آمده است:

«فصل- در حکم قیمت گذاری: بر امام و یا نایب او جایز نیست که در بازار بر کالاها اعم از طعام و غیر طعام قیمت گذاری کند، چه در حال گرانی باشد و چه در حال ارزانی، بدون هیچ خلافی در این زمینه، و از پیامبر (ص) روایت شده که شخصی نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: برای دارندگان طعام نرخ معین فرما، حضرت فرمود: آن را بخدا واگذار میکنم آنگاه فرد دیگری آمد و گفت: یا رسول الله بر فروشندگان طعام نرخ مقرر فرما. حضرت فرمود: «این خداوند متعال است که نرخ کالاها را بالا و پائین می برد و من امیدوارم خدا را ملاقات کنم و برای احدی بر من مظلمه ای نباشد». در صورتی که چنین مسئله ای ثابت باشد، پس اگر فردی از اهل بازار قیمت را بالا برد یا پائین آورد اعتراضی بر وی نیست.» «۲»

۳- باز در همین کتاب آمده:

«پس اگر احتکار کند و شرائط بگونه ایست که توصیف نمودیم سلطان او را بر فروش مجبور می کند، بدون اینکه قیمت برای او مشخص کند.» «۳»

۴- در غنیه آمده است:

«جایز نیست مردم را بر فروش به قیمت بخصوصی مجبور کرد.» «۴»

۵- در شرایع آمده است:

---

(۱) نهایه/ ۳۷۴.

(۲) مبسوط ۲/ ۱۹۵.

(۳) مبسوط ۲/ ۱۹۵.

(۴) جوامع الفقهیه/ ۵۲۸،

«و بر کالای وی نرخ معین نمی شود، و برخی گفته اند نرخ معین می شود ولی اظهر نظر اول است.» «۱»

۶- در مختصر آمده است:

«و آیا بر محتکر نرخ تعیین می شود؟ نظریه صحیح تر این است که، خیر.»

«۲»

۷- در قواعد آمده است:

«بنابر نظر بعضی بر فروش مجبور می شود، ولی بر قیمت گذاری نه.» «۳»

۸- ولی شیخ مفید در مقنعه می فرماید:

«برای وی [حاکم] جایز است به آنگونه که مصلحت می بیند بر کالاها نرخ گذاری کند، ولی بگونه ای نباشد که باعث خسارت صاحبان آنها شود.» «۴»

۹- در وسیلهٔ ابن حمزه آمده است:

«محتکر بر فروش متاع مجبور می شود نه بر فروش به نرخ معین، مگر آنکه سختگیر باشد و اگر فردی از بازاریان در کم و زیادی نرخ کالا تخلف کند مورد اعتراض قرار نمی گیرد.» «۵»

۱۰- در دروس آمده است:

«قیمت تعیین نمیشود مگر به هنگام سخت گیری بر مردم.» «۶»

شاید مراد ایشان از سخت گیری همان اجحاف است که در کلام دیگران نیز آمده است.

---

(۱) شرایع ۲/ ۲۱.

(۲) مختصر النافع/ ۱۲۰.

(۳) قواعد ۱/ ۱۲۲.

(۴) مقنعه/ ۹۶.

(۵) جوامع الفقهیه/ ۷۴۵.

(۶) دروس/ ۳۳۲ کتاب مکاسب

۱۱- در مفتاح الکرامه آمده است:

«در وسیله و مختلف و ایضاح و دروس و لمعه و مقتصر و تنقیح آمده است که اگر در قیمت اجحاف کرد، بر کالای وی نرخ معین می شود. زیرا این زیان رساندن به مشتری است و در اسلام زیان رساندن نفی شده است.» «۱»

اینها نمونه ای از کلمات فقهای ما شیعه امامیه در این زمینه بود.

اما دیدگاههای فقهای سنت:

۱۲- علامه در منتهی می فرماید:

«بر امام است که محتکران را بر فروش وادار کند، و جایز نیست آنان را بر فروش به قیمت مشخص وادار کند، بلکه آنان را رها می گذارد که هرگونه خواستند به فروش برسانند. اکثر علمای ما قائل به این نظریه می باشند، و مذهب شافعی نیز همین گونه است، ولی مفید و سلار (ره) می فرمایند:

امام می تواند بر

پایه نرخ شهر بر آنان نرخ مشخص کند، و نظر مالك نیز اینگونه است.» «۲»

۱۳- در موسوعه الفقه الاسلامی آمده است:

«مالکیه بر این نظریه می باشند و بر آن تصریح دارند که اگر کسی طعامی را از بازار بخرد و احتکار کند و زیان به مردم رساند، همه مردم در آن طعام به قیمت خریداری شده یکسان هستند» [به همان قیمتی که خریده باید به مردم بفروشد]. «۳»

۱۴- باز در همان کتاب آمده است:

«حنابله تصریح دارند بر اینکه ولی امر، این حق را دارد که به هنگام نیاز مردم

---

(۱) مفتاح الکرامه ۴/ ۱۰۹، کتاب المتاجر.

(۲) منتهی ۲/ ۱۰۰۷.

(۳) موسوعه الفقه الاسلامی ۳/ ۱۹۸، موضوع احتکار.

محتکران را بر فروش اجناس احتکار شده به قیمه المثل [قیمت مشابه جنس در بازار]، وادار کند مانند کسی که در زمان قحطی طعامی را نگهداری می کند، زیرا کسی که گرسنگی او را مضطر به طعام دیگری کرده می تواند بدون اختیار و میل صاحبش به قیمه المثل از آن مال استفاده کند. و اگر محتکر بر فروش کالا جز به زیادتر از قیمت معمولی رضایت ندهد، ولی امر اجناس را از او به قیمت المثل می گیرد ... از اینرو است که بسیاری از فقها معتقدند که حق امام و بلکه از وظایف امام است که اجناس را نرخ گذاری کند و مردم را از فروش و خرید جز به قیمت متعادل در بازار ممنوع نماید و هیچ یك از علماء در این مسأله تردیدی ندارند.» «۱»

با توجه به آرائی که از فقها نقل کردیم روشن شد که مسأله نرخ گذاری مسئله ای است مورد اختلاف بین علمای شیعه

و سنی، ولی اکثر فقهای ما آن را صحیح ندانسته اند مگر در صورت اجحاف صاحب کالا.

مرحوم علامه حلی در کتاب منتهی بر منع نرخ گذاری به دلایل زیر استدلال فرموده است:

«الف: روایاتی که از طرق شیعه و سنی در این باب رسیده- که در مبحث آینده به آن می پردازیم-.

ب: اصل «حرمت انتقال و تصرف در مال غیر بدون اجازه صاحب آن.

ج: در هر صورت این مال، مال اوست و نمی توان صاحب آن را به فروش جز به تراضی طرفین وادار کرد.

د: نرخ گذاری دارای مفسده است زیرا واردکننده کالا آن را می شنود و اقدام به ورود کالا نمی کند، و صاحبان کالا آن را می شنوند و مال خود را مخفی می کنند و در نتیجه هم به خریدار و هم به فروشنده زیان وارد می شود، زیان به مالک

---

(۱) موسوعه الفقه الاسلامی ۳/ ۱۹۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۲۶

می خورد چون از فروش کالای وی جلوگیری بعمل آمده و زیان به مردم می خورد چون کالا بدست آنان نرسیده است.» «۱»

۱۴- روایات نرخ گذاری:

۱- کلینی به سند خود از حذیفه بن منصور از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

در زمان رسول خدا (ص) طعام تمام شد، مسلمانان نزد آن حضرت (ص) آمده و گفتند: ای رسول خدا، طعام تمام شده و چیزی جز نزد فلانی باقی نمانده، او را امر به فروش نما.- امام صادق می فرماید- آن حضرت حمد و ثنای خداوند بجای آورد و فرمود: ای فلانی مسلمانان می گویند طعام جز آنچه نزد تو بوده تمام شده آن را بیرون بیاور و هر گونه که می خواهی بفروش و آن را حبس نکن. «۲»

این روایت را شیخ طوسی نیز به

سند خود روایت کرده، مگر اینکه ایشان بجای کلمه «نفد- تمام شد» «فقد نایاب شد» در سه مورد آورده.

ما قبلا این حدیث را یادآور شدیم و گفتیم که در زنجیره سند آن اشکالی نیست مگر در «حذیفه» و «محمد بن سنان» که ظاهرا در این دو نفر نیز امر آسان است.

طبق این روایت پیامبر خدا (ص) نگهدارنده طعام را در قیمت فروش طعام خود آزاد گذاشته و نرخ بخصوصی را برای وی معین نفرمود.

۲- شیخ طوسی به سند خود از حسین بن عبید الله بن حمزه، از پدرش، از

---

(۱) منتهی ۲/ ۱۰۰۷.

(۲) نفد الطعام علی عهد رسول الله (ص) فاتاه المسلمون فقالوا: یا رسول الله، قد نفد الطعام و لم یبق منه شی ء الا عند فلان فمره ببیعه. قال: فحمد الله و اثنی علیه، ثم قال: یا فلان، ان المسلمین ذکروا ان الطعام قد نفد الا شی ء عندک، فاخرجه و بعه کیف شئت و لا تحبسه. (وسائل ۱۲/ ۳۱۶، ابواب آداب تجارت، باب ۲۹، حدیث ۱)

جدش، از علی بن ابی طالب (ع) روایت نموده که آن حضرت فرمود: از پیامبر خدا (ص) نقل شده که آن حضرت بر محتکران گذشت و فرمود اجناس احتکار شده خود را به بازارها و جائی که جلو دید مردم است بیاورند. به آن حضرت (ص) گفته شد: کاش برای آنان نرخ معین می فرمودید، آن حضرت ناراحت شد تا جائی که غضب در چهرۀ مبارکش نمودار گشت و فرمود:

من برای آنان نرخ معین کنم؟! نرخها بدست خداست هر زمان خواهد بالا می برد و هر زمان خواهد پائین می آورد. «۱»

این روایت را صدوق

نیز در من لا یحضره الفقیه بصورت مرسل [با حذف سند] و در توحید با سند «موثق» آورده است. «۲»

۳- صدوق در «الفقیه» بدین مضمون روایت کرده است:

به رسول خدا (ص) عرض شد: کاش برای ما نرخ کالاها را تعیین می فرمودید، زیرا نرخها در نوسان است و بالا و پائین می رود. حضرت فرمودند: من آن کس نیستم که خدای را ملاقات کنم با بدعت و چیز نوظهوری که درباره آن سخنی از طرف خداوند به من نرسیده است. پس بندگان خدا را بحال خودشان بگذارید تا گروهی از ناحیه گروه دیگر نان بخورند، و اگر در صدد خیرخواهی هستید، افراد را نصیحت کنید [که اجحاف نکنند]. «۳»

همین روایت را ایشان در کتاب توحید نیز تا پایان جملهٔ «گروهی از گروه دیگر

---

(۱) انا اقوم علیهم؟! انما السعر الی الله؛ یرفعه اذا شاء و یحفظه اذا شاء. (وسائل ۱۲/ ۳۱۷، ابواب آداب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۱)

(۲) الفقیه ۳/ ۲۶۵، حدیث ۳۹۵۵. توحید/ ۳۸۸، باب قضا و قدر، حدیث ۳۳.

(۳) قیل للنبی (ص) لو سعرت لنا سعرا، فان الاسعار تزید و تنقص. فقال (ص): ما کنت لالقی الله ببدعه لم یحدث الی فیها شیئا فدعوا عباد الله یأکل بعضهم من بعض، و اذا استنصحتم فانصحوا.

(وسائل ۱۲/ ۳۱۸، ابواب آداب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۲)

نان بخورند» آورده است.

۴- هم ایشان با سند خود از ابی حمزه ثمالی از علی بن حسین امام سجاد (ع) آورده است که فرمودند:

خداوند عز و جل فرشته ای را بر نرخ کالاها موکل فرموده که به فرمان او تدبیر امور می کند. «۱»

این روایت را ایشان در

توحید نیز به سند صحیح آورده است.

۵- بازهم ایشان از ابو حمزه ثمالی نقل می کند که گفت: نزد علی بن حسین (ع) سخن از گرانی نرخ ها بمیان آمد، آن حضرت فرمودند:

گرانی آن بر عهده من نیست، اگر گران شود بر عهده «خداوند» است و اگر ارزان شود نیز به عهدهٔ خداوند است. «۲»

این روایت نیز در کتاب توحید آمده است:

۶- کلینی به سند خود از «محمد بن اسلم» از دیگری- که نام او را ذکر کرده- از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمودند:

---

(۱) ان الله عز و جل و کلّ بالسعر ملکا یدبره بامره. (وسائل ۱۲/ ۳۱۸، ابواب آداب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۳)

فرشتگان وسایط فیض هستند و همانگونه که قوای کلیه، قوای جزئیه، قوای عالیه، و قوای نازله داریم، فرشتگان نیز دارای درجات و مراتب و قدرت تصرف مختلف هستند، طبق برخی روایات یک قطره باران هم که به زمین می آید فرشته ای او را همراهی میکند، اراده خداوند در جهان توسط فرشتگان اعمال می گردد. اینکه در قرآن کریم می بینیم که در برخی موارد افعال خداوند بصورت متکلم مع الغیر آمده بیانگر اینست که خداوند می فرماید ما این کار را خود با نیروها و جنود خودمان انجام داده ایم، اینگونه نیست که در همه موارد متکلم مع الغیر برای تجلیل باشد. (الف- م، جلسه ۱۸۴ درس)

(۲) و ما علیّ من غلائه، ان غلا فهو علیه، و ان رخص فهو علیه. (وسائل ۱۲/ ۳۱۸، ابواب آداب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۴)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۲۹

خداوند عز و جل فرشته ای را بر نرخ کالا موکل ساخته است، هیچ گاه کالا از کمی گران و از

زیادی ارزان نمی شود. «۱»

۷- و نیز به سند خود از «یعقوب بن یزید» از دیگری- که نام او را آورده- از امام صادق (ع) روایت می کند که فرمود:

خداوند فرشته ای را بر نرخها موکل فرموده که آن را تدبیر می کند. «۲»

۸- در سنن ابی داود به سند خود از ابو هریره روایت نموده که گفت:

مردی حضور پیامبر آمد، عرض کرد یا رسول الله، نرخها را تعیین فرمائید.

حضرت فرمودند: برای گشایش امور دعا می کنم. سپس مرد دیگری آمد، عرض کرد یا رسول الله نرخها را معین کنید. آن حضرت فرمودند: خداوند متعال است که نرخها را بالا و پائین می برد و من امیدوارم خدا را دیدار نمایم در حالی که احدی نزد من حقی نداشته و بر کسی ستمی نکرده باشم. «۳»

۹- باز در همین کتاب به سند خود از «انس بن مالک» نقل کرده که گفت:

مردم عرض کردند یا رسول الله، نرخها بالا رفته، حدود آن را تعیین فرمائید.

رسول خدا (ص) فرمودند: فقط خداوند متعال، تعیین کننده نرخهاست و گشادگی و تنگی روزی فقط در دست اوست، و من امیدوارم خداوند را در حالی ملاقات کنم که هیچ یک از شما مظلمه ای در خون و مال از من مطالبه نکند. «۴»

---

(۱) ان الله عز و جل و کلّ بالسعر ملکا فلن یغلو من قلّه و لن یرخص من کثره. (وسائل ۱۲/ ۳۱۸، ابواب آداب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۵)

(۲) ان الله و کلّ بالاسعار ملکا یدبرها. (وسائل ۱۲/ ۳۱۸، ابواب آداب تجارت، باب ۳۰، حدیث ۶)

(۳) عن ابی هریره، ان رجلا جاء فقال: یا رسول الله، سعر. فقال: بل ادعو، ثم جاء رجل فقال:

یا رسول الله سعّر.

فقال: بل الله یخفض و یرفع، و انّی لارجو ان القی الله و لیس لاحد عندی مظلمه.

(سنن ابی داود ۲/ ۲۴۴، کتاب اجاره، باب تسعیر)

(۴) قال الناس: یا رسول الله، غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله (ص): ان الله هو المسعّر القابض

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳۰

این روایت را ابن ماجه در سنن «۱» و احمد در مسند «۲» از آن حضرت (ص) روایت کرده اند. مانند آن را نیز «عبد الرزاق» در المصنف از حسن نقل کرده و در آن آمده است: نرخها در مدینه بالا رفت، مردم حضور پیامبر رسیدند و ... «۳»

۱۰- ابن ماجه به سند خود از «ابی سعید» روایت کرده که گفت:

نرخها در عهد رسول الله (ص) بالا رفت، مردم عرض کردند یا رسول الله کاش قیمت اجناس را معین می فرمودید. حضرت فرمودند: امیدوارم در حالی از شما مفارقت کنم که هیچ یک از شما مظلمه ای که به وی ستم نموده باشم از من مطالبه نکند. «۴»

۱۱- عبد الرزاق در المصنف به سند خود از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت:

به نبی اکرم (ص) عرض شد نرخ طعام را برای ما معین فرما. فرمودند: گرانی و ارزانی نرخ بدست خداوند است و من می خواهم خدا را در حالی دیدار کنم که احدی مظلمه ای از خون و مال بر عهده من نداشته باشد. «۵»

- الباسط الرازق. و انی لأرجو ان القی اللّه و لیس احد منکم یطالبنی بمظلمه فی دم و لا مال. (سنن ابی داود ۲/ ۲۴۴، کتاب اجاره، باب قیمت گذاری)

(۱) سنن ابن ماجه ۲/ ۷۴۱، کتاب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۲۲۰۰.

(۲) مسند احمد ۳/ ۱۵۶.

(۳)

المصنف ۸/ ۲۰۵، باب: هل یسعر؟ حدیث ۱۴۸۹۷.

(۴) غلاـ السعر علی عهد رسول الله (ص) فقالوا: لو قوّمت یا رسول الله، قال: انی لاـرجو ان افارقکم و لاـ یطلبنی احد منکم بمظلمه ظلمته. (سنن ابن ماجه ۲/ ۷۴۲، کتاب تجارت، باب ۲۷، حدیث ۲۲۰۱)

(۵) قیل للنبی (ص) سعّر لنا الطعام، فقال: ان غلاء السعر و رخصه بید الله، و انی ارید ان القی الله لا یطلبنی احد بمظلمه ظلمتها ایاه فی مال و لا دم. (المصنف ۸/ ۲۰۵، باب: هل یسعر؟

حدیث ۱۴۸۹۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳۱

و روایات دیگر این باب که برخی از آنها را ابو یوسف در کتاب الخراج آورده است که می توان مراجعه نمود. «۱»

۱۵- تعیین نرخ در چه زمانی جایز است؟

اشاره

قیمت طبیعی کالا، دائر مدار جریان طبیعی و شرایط عادی از قبیل: زیادی و کمی کالا، افزونی تقاضا و کاهش آن، هزینه های تولید و توزیع، اجرت حمل و نقل و نگهداری و بالاخره ویژگیها و مخارج طبیعی کالا، می باشد.

به عبارت دیگر نرخ متعارف، معلول عرضه و تقاضا و شرایط زمانی مکانی و اجتماعی است که زمام اینگونه امور همواره بدست خداوند متعال و تحت اراده و مشیت او که حاکم بر نظام هستی و گرداننده جهان است می باشد.

و ظاهرا فرمایش پیامبر اکرم (ص) که می فرماید: نرخها بدست خداوند است هر زمان خواهد آن را بالا می برد و هر زمان خواهد پائین می آورد. و آنچه از ائمه معصومین- علیهم السلام- در این ارتباط رسیده ناظر به همین نرخ طبیعی عادی متعارف کالا است نه آن نرخهایی که از روی اجحاف و ظلم بر اساس انحصار تجاری و اقتصادی در جامعه ایجاد می شود.

و گویا مردم در آن

زمان از پیامبر اکرم (ص) می خواسته اند که ایشان در این امر طبیعی دخالت کند و بر خلاف متعارف قیمتها را پائین بیاورند که آن حضرت از این برخورد آنان ناراحت شده و قیمت طبیعی کالاها را به جریان عادی عرضه و تقاضا و قوانین طبیعی ویژه ای که بر آن حکم فرما است واگذار می فرمایند.

اما در صورتی که بوسیله افراد سودجو انحصار اقتصادی در جامعه بوجود بیاید [و با اینکه کالا به اندازه کافی وجود دارد آن را از دسترس مردم دور نگهدارند]

---

(۱) ر، ک، کتاب الخراج از ابو یوسف/ ۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳۲

در این شرایط بناچار نیاز است که به اندازه ضرورت دولت دخالت کند و فروشندگان را بفروش کالاهای احتکار شده به قیمت متعادل وادار نماید. و طبیعی است که در چنین شرایطی نیز از حد متعادل نباید تجاوز کند، زیرا حرمت مال مؤمن نظیر حرمت خون اوست و مردم به حکم عقل و شرع بر اموال خود تسلط دارند و در مال دیگران بدون اجازه آنان یا به خریدوفروش بر اساس تراضی طرفین نمی توان تصرف کرد.

پس اجبار نیز به بیش از ضرورت اجتماعی که رعایت آن را عقل و شرع لازم می شمارد جایز نیست، گاهی ضرورت به همین اندازه که طعام از احتکار خارج شده و به مردم عرضه شود برطرف می شود و گاهی حکومت با اجحاف صاحبان کالا روبرو می شود که به قیمت طبیعی حاضر نیستند جنس خود را بدست مردم برسانند و تحمل آن بر جامعه دشوار است. در چنین شرایطی حکومت دخالت می کند و مالك را از اجحاف و زیان رساندن به دیگران بازمی دارد. و گاهی

مشکل جز با قیمت گذاری و کنترل دولت حل نمی شود و گاهی حاکم با سرکشی و عصیان و سرپیچی مالک روبرو می شود که در چنین شرایطی حاکم خود مستقیما دخالت می کند و کالاهای احتکار شده را به قیمت متعادل [قیمت المثل] به فروش می رساند.

خلاصه کلام اینکه: روایات منع از قیمت گذاری- با همه زیادی آن- ناظر بر موارد غالب است که نوبت به دخالت و قیمت گذاری حاکم نمی رسد بلکه با عرضه کالا و فراوانی آن در بازار مشکل حل می شود.

مرحوم صدوق در کتاب توحید می فرماید:

«گرانی و ارزانی قیمت که از کمبود و فراوانی کالا متأثر می شود، این بدست خداوند متعال است و باید به آن تن داد و تسلیم آن بود. اما آن گرانی و ارزانی که مردم گرفتار آن شده اند و مربوط به کمی یا زیادی اجناس نیست و ناخواسته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳۳

بر آنان تحمیل شده است، نظیر اینکه یک نفر از مردم همه طعام یک شهر را خریداری نموده و بخاطر آن قیمت ها بالا رفته، در چنین شرایطی قیمت به دست این قیمت گذار محتکر است که با خرید طعام یک شهر آنان را به ستوه آورده، چنانچه در زمان پیامبر (ص) حکیم بن حزام مرتکب این کار می شد، و چون کالا به مدینه وارد می شد همهٔ آن را خریداری می کرد و پیامبر اکرم (ص) بر وی گذشت و فرمود: ای حکیم بن حزام، بر حذر باش از اینکه احتکار کنی.» «۱»

مرحوم شهید ثانی در مسالک پس از آنکه سخن مصنف [محقق در شرایع] مبنی بر جایز نبودن قیمت گذاری را نقل می کند می فرماید:

«مگر در صورت اجحاف زیرا اگر قیمت گذاری نکند فایده

اجبار به فروش از بین می رود، زیرا به محتکر این اجازه را می دهد که از خریـدار مالی طلب کند که وی قدرت پرداخت آن را ندارد، و با این فروش غیر عادلانه به مردم زیان رساند، با اینکه هدف از جلوگیری از احتکار دفع ضرر است.» «۲»

باز شهید ثانی در روضه می فرماید:

«در شرایط فراوانی و نبود نیـاز، قیمت گـذاری قطعـا جـایز نیست و اقوی این است که در صورت اجحاف هم قیمت برای کالا مشخص نشود، بلکه مالک را وادار کنند که خود قیمت کالای خود را کاهش دهد، اگر چه این خود یک نوع قیمت گذاری است ولی قیمت بخصوص از سوی حاکم برای کالا مشخص نشده است.» «۳»

در جواهر آمده است:

«بلی بعید نیست در صورتی که محتکر در قیمت اجحاف کند حاکم بتواند او را

---

(۱) توحید/ ۳۸۹.

(۲) مسالک ۱/ ۱۷۷.

(۳) روضه البهیه ۳/ ۲۹۹.

به کاهش قیمت وادار کند، چنانچه از ابن ابی حمزه و فاضل در مختلف و شهید ثانی و دیگران نقل شده زیرا ضرر و اضرار در اسلام نفی شده است.

علاوه بر آن اگر جلوگیری از اجحاف وی ننمایـد، فایـده ای بر اجبار بر فروش مترتب نیست زیرا محتکر می توانـد قیمتی را از مشتری طلب کنـد که پرداخت آن در تـوان او نیست و مـوجب ضـرر بحـال مردم شـود. و چون غرض دفع ضـرر بوده است و جلوگیری از اجحاف قیمت گذاری نیست از اینرو اکثر فقها متعرض این مسأله نشده اند.

و اما کسانی که جلوگیری از اجحاف را جایز ندانسته اند به این دلایل استناد نموده اند:

[الف:] اطلاق روایات. [سخنی از منع اجحاف در روایات به میان نیامده است].

[ب:]

صحیحه ابن سنان از امام صادق (ع) که در مورد جمعی از بازرگانان که متفق شده بودند کالای خود را بآنچه مایل هستند بفروشند فرمود:

اشکالی ندارد.

[ج:] و نیز خبر حذیفه که در آن آمده بود: هر گونه که می خواهی به فروش برسان.

ولی همه این دلایل ضعف آن آشکار است زیرا اطلاق روایات چنانچه دانسته شد با روایات قوی تر تقیید خورده است. و صحیحه ابن سنان نیز از مورد بحث ما خارج است [زیرا صحبتی از اجحاف در قیمت بمیان نیامده]. و آنجا که فرمود:

هر گونه که می خواهی به فروش برسان، بر مورد غالب حمل می شود که محتکر، نرخی بیرون از حد اعتدال و غیر منصفانه پیشنهاد نمی کند.» «۱»

از دلایلی که دلالت می کند بر اینکه جلوگیری از اجحاف و گران فروشی از وظایف حاکم اسلامی است، علاوه بر وضوح آن، فرمایش امیر المؤمنین (ع) در

---

(۱) جواهر ۲۲/ ۴۸۶.

عهدنامه مالك اشتر است که می فرماید:

از احتکار جلوگیری نما، زیرا رسول خدا (ص) از آن جلوگیری فرمود: و باید خریدوفروش بدون سخت گیری و با موازین عدل و نرخهائی که بر هیچ یک از خریدار و فروشنده اجحاف نباشد صورت پذیرد. «۱»

این عهدنامه را پیش از سید رضی- قدس سرّه- حسن بن علی بن شعبه در تحف العقول با کمی تفاوت با آنچه در نهج البلاغه است آورده و نیز همین مضامین در دعائم الاسلام، با تفاوت بسیار زیاد آمده است.

ولی نص کلام اجمالا- بر صحت خود گواه است، علاوه بر اینکه عهدنامه نزد اصحاب مشهور است و نجاشی و شیخ در فهرست خود در شرح حال اصبغ بن نباته زنجیره سند آن

را به وی رسانده اند و سند آن هم اجمالا بد نیست.

کلام آخر:

صحیح عبد الله سنان که در کلام صاحب جواهر آمده بود اگر چه بر جواز هم پیمانی بازرگانان و صاحبان کالا بر یک قیمت واحد برای بردن سود بیشتر دلالت می کند ولی این در صورتی است که این پیمان مشترک موجب اجحاف بر مردم نگردد و الا نزد عقل و شرع مرجوح و مردود است.

پس بطور خلاصه باید گفت: هم پیمانی بر قیمت واحد بدون اشکال است و بسا در برخی موارد برای پیش گیری از پایین آمدن ارزش کالا و زیانمند شدن صاحبان آن ضروری بنظر می رسد. «۲» ولی لازمه آن مراعات انصاف و اجحاف

---

(۱) فامنع من الاحتکار، فان رسول الله (ص) منع منه. و لیکن البیع سمحا بموازین العدل و اسعار لا تجحف بالفریقین من البائع و المبتاع.

(۲) نظیر توافق کشورهای صادرکننده نفت در تشکیلاتی بنام «اوپک» برای کنترل بازار نفت و جلوگیری از سقوط قیمت آن توسط کارتلها و شرکتهای چند ملیتی غربی. و یا تعاونی های تولیدی

نکردن در قیمت گذاری است.

کلینی به سند خود از ابی جعفر فزاری روایت نموده که گفت:

امام صادق (ع) یکی از غلامان خود بنام مصادف را بحضور طلبید و هزار دینار در اختیار وی گذاشت و فرمودند: آماده شو که جهت تجارت به مصر مسافرت کنی چه آنکه مخارج سنگین عائله ام زیاد شده است. غلام خود را مهیا کرد و با کالائی به همراه تجار بسوی مصر حرکت نمود. چون به مصر نزدیک شدند با کاروانی که از آنجا خارج شده بود روبرو شدند و از آنها درباره کالائی که به همراه

داشتند و چگونگی قیمت آن در شهر پرسش کردند- و این کالائی بود که مورد نیاز عموم مردم بود- آنها پاسخ گفتند: از این کالا در اینجا هیچ موجود نیست، آنان هم سوگند شدند و قرار گذاشتند که از هر دینار یک دینار سود ببرند [صددرصد سود ببرند] و به همین گونه عمل کردند و پس از جمع اموال به مدینه بازگشتند.

مصادف، در حالی که با خود دو کیسه که در هر یک هزار دینار بود خدمت امام صادق (ع) رسید. عرض کرد: فدایت گردم این یک، سرمایه است و آن دیگری سود. آن حضرت فرمود: این سود بسیار زیاد است. بگو چگونه تجارت کردید؟! مصادف ماجرا و چگونگی هم پیمانی کاروان را بازگفت، حضرت فرمود: سبحان الله! هم سوگند شدید که به مسلمانان کالا نفروشید مگر با سود دینار به دینار؟!

آنگاه امام (ع) یکی از دو کیسه را برداشتند و فرمودند: این سرمایه من است و نیازی به آن سود ندارم. آنگاه فرمودند: ای مصادف، کارزار با شمشیر آسانتر

- که برای تولید مناسب کالا و فروش آن به قیمت مناسب در بازار و جلوگیری از ورشکست شدن تولیدکنندگان جزء تشکیل می گردد. که چنین توافقهائی را نمی توان بر خلاف مصالح جامعه دانست و بسا برخی موارد ضروری نیز می باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳۷

است از طلب حلال. «۱»

ملاحظه می فرمائید امام (ع) در این روایت اصل هم پیمانی بر یک قیمت واحد را تخطئه نفرمودند، بلکه سود یک دینار به یک دینار [آن هم بر مسلمانان] را مورد تخطئه قرار دادند، و این نکته ایست شایان توجه.

---

(۱) عن ابی جعفر الفزاری، قال: دعا ابو عبد

الله (ع) مولی یقال له: مصادف، فاعطاه الف دینار، و قال له:

تجهز حتی تخرج الی مصر. فان عیالی قد کثروا. قال: فتجهز بمتاع و خرج مع التجار الی مصر، فلما دنوا من مصر استقبلهم قافله خارجه من مصر فسألوهم عن المتاع الذی معهم ما حاله فی المدینه- و کان متاع العامه- فاخبروهم انه لیس بمصر منه شی ء فتحالفوا و تعاقدوا علی ان لا ینقصوا متاعهم من ربح الدینار دینارا، فلما قبضوا اموالهم انصرفوا الی المدینه، فدخل مصادف علی ابی عبد الله (ع) و معه کیسان، کل واحد الف دینار، فقال: جعلت فداک هذا رأس المال، و هذا الآخر ربح. فقال: ان هذا الربح کثیر، و لکن ما صنعتم فی المتاع؟ فحدثه کیف صنعوا و کیف تحالفوا، فقال: سبحان الله، تحلفون علی قوم من مسلمین ان لا تبیعوهم الا بربح الدینار دینارا؟! ثم اخذ احد الکیسین و قال: هذا رأس مالی، و لا حاجه لنا فی هذا الربح. ثم قال یا مصادف: مجالده السیوف اهون من طلب الحلال.

(وسائل ۱۲/ ۳۱۱، ابواب آداب تجارت، باب ۲۶، حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۳۹

فصل یازدهم وظایف رهبر و کارگزاران حکومت اسلامی در برابر بیت المال

اشاره

* گزیده ای از روایات در مسأله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۱

وظایف رهبر و کارگزاران حکومت اسلامی در برابر بیت المال در این فصل وظایف رهبر و سایر کارگزاران حکومت اسلامی در برابر اموال و دارائیهای عمومی مردم را یادآور می شویم و ضمن آن چگونگی حراست و حفاظت از بیت المال و مصرف آن در مصارف مقرره، رعایت عدالت و برابری در تقسیم آن، و رساندن حق به حقداران، و قطع ایادی غاصبان و متجاوزان به اموال عمومی و مصادره

اموال تصرف شده توسط آنان را [با طرح سی و سه روایت و یک خاتمه] از نظر می گذرانیم. «۱»

---

(۱) رواياتی که اينجا خوانده می شود بيانگر فقه حکومتی اسلام است و فرهنگ حکومت اسلامی را برای ما معرفی می کند، حالا ممکن است اين مباحث به اين شکل در جواهر نيامده باشد، همه مسائل که در جواهر نيامده است، حکومت با بيت المال سر و کار دارد و قدرت و پول انسان را وسوسه می کند، يکی از کارهائی که شيطان می کند اينست که مرتب انسان را وسوسه می کند، و اگر چهار روز انسان غفلت کند شيطان غالب می شود، و بسا کارهای خلافی را برای انسان بصورت زيبائی توجيه می کند، بنابراين ما زياد نياز داريم که در اداره حکومت، سيرۀ ائمه معصومين بخصوص پيامبر اکرم (ص) و امير المؤمنين (ع) را مورد توجه قرار دهيم و آن را هميشه پيش روی خودمان داشته باشيم و به آن عمل کنيم، و بايد توجه داشت که اين روايات فقط برای رهبر و امام

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۲

روايات مسأله

۱- در روضه کافی به سند صحيح از محمد بن مسلم، از امام صادق (ع) روايت شده که فرمود:

آنگاه که علی (ع) به حکومت برگزيده شد بر منبر تشريف برده و حمد و ثنای الهی بجای آوردند آنگاه فرمودند: به خدا سوگند تا هنگامی که يک درخت خرما برای من در مدينه باقی است از بيت المال شما درهمی مصرف نميکنم.

[آن حضرت در زمان خلافت خلفا برای تأمين زندگی خويش در مدينه باغهای درخت خرما احداث فرموده بودند] نفس شما اين سخن را تصديق می کند. آيا گمان می کنيد که من خودم را از بيت المال منع می کنم ولی به ناروا آن را به شما می پردازم؟!

امام صادق فرمود: در

آن میان عقیل- کرم الله وجهه- از جای برخاست و گفت:

بخدا سوگند آیا مرا با یک بردهٔ سیاهپوست در مدینه برابر قرار می دهی؟! حضرت فرمود: بنشین آیا در اینجا جز تو کس دیگری نبود سخن بگوید؟! مگر تو جز به سابقه در اسلام و تقوی بر او فضیلتی داری؟! «۱»

- جامعه نیست بلکه همهٔ کسانی که اموال عمومی مسلمانان و بیت المال بدست آنان است را در بر می گیرد. (الف- م، جلسه ۲۷۸ درس)

(۱) لما ولیّ علی (ع) صعد المنبر فحمد الله و اثنی علیه ثم قال: انیّ و الله لا ارزؤکم من فیئکم درهما ما قام لی عذق بیثرب، فلیصدّقکم انفسکم، أ فترونی مانعا نفسی و معطیکم؟ قال: فقام الیه عقیل- کرم الله وجهه- فقال له: و الله لتجعلنی و اسود بالمدینه سواء؟ فقال: اجلس اما کان هاهنا احد یتکلم غیرک؟

و ما فضلک علیه الا بسابقه او بتقوی؟ کافی ۸/ ۱۸۲ (روضه) حدیث ۲۰۴،

این روایت در وسائل ۱۱/ ۷۹، باب ۳۹ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱ به نقل از کافی آمده است.

در متن عربی این روایت واژهٔ «لا ارزؤکم» بدین معنی است که از حق شما نمی کاهم و مصرف

۲- باز در روضه کافی آمده است:

امیر المؤمنین (ع) خطبه خواند، پس حمد و ثنای الهی بجای آورد، آنگاه فرمود:

ای مردم بی تردید آدم (ع) هرگز برده و کنیز به دنیا نیاورد، مردم همه آزادند، و لکن خدا سرپرستی برخی از شما را به برخی دیگر سپرده، پس هر کس گرفتار مشکلاتی بوده و در راه نیکیها مقاومت کرده با این کار خویش بر خداوند- عز و جل- منت نگذارد. بدانید که چیزی از

بیت المال نزد ما گرد آمده و ما آن را بصورت مساوی بین سیاه و سرخ و [سفید] تقسیم می کنیم.

- در آن هنگام مروان به طلحه و زبیر گفت: امام (ع) در این گفتار جز شما را اراده نکرده است- آنگاه آن حضرت به هر کس سه دینار عطا فرمود، به مردی از انصار سه دینار عطا کرد، آنگاه غلام سیاه پوستی آمد به وی نیز سه دینار داد، مرد انصاری گفت: ای امیر المؤمنین این غلام من است که دیروز او را آزاد کرده ام، مرا با وی برابر قرار می دهی؟! حضرت فرمود: من در کتاب خدا دقت کردم ولی فضیلتی برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق نیافتم. «۱»

- نمیکنم. و جمله «فلیصدّقکم انفسکم» به معنی اینست که نفس شما به شما راست بگوید و باورتان بیاید.

(۱) أیها الناس، ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار و لکنّ الله خوّل بعضکم بعضا، فمن کان له بلاء فصبر فی الخیر فلا یمنّ به علی الله- عزّ و جلّ- الا و قد حضر شی ء و نحن مسوّون فیه بین الاسود و الاحمر، فقال مروان لطلحه و الزبیر: ما اراد بهذا غیر کما، قال: فاعطی کل واحد ثلاثه دنانیر، و اعطی رجلا من الانصار ثلاثه دنانیر، و جاء بعد غلام اسود فاعطاه ثلاثه دنانیر، فقال الانصاری: یا امیر المؤمنین هذا غلام اعتقته بالامس تجعلنی و ایاه سواء؟ فقال: انی نظرت فی کتاب الله فلم اجد لولد اسماعیل علی ولد اسحاق فضلا. کافی ۸/ ۶۹، (روضه) حدیث ۲۶.

با توجه به واقعیتهای موجود در جامعه در صدر اسلام برنامه های اسلام در ابتدا تربیت آنگاه

آزادسازی برده ها بوده و اینهمه راههائی که اسلام در آن زمان برای آزادسازی برده ها

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۴

در این روایت جمله «هر کس گرفتار مشکلات بوده و در راه نیکیها مقاومت کرده» شاید برای بیان این معنی باشد که هر کس در راه اسلام مشکلاتی را تحمل کرده پاداش او با خداست و خداوند بی تردید پاداش او را می دهد ولی نباید به این جهت توقع این را داشته باشد که از بیت المال عطای بیشتری به او اختصاص داده شود، زیرا توزیع اموال عمومی بر اساس نیازهاست نه بر اساس فضایل.

چنانچه توضیح آن بعدا خواهد آمد.

۳- در فروع کافی با حذف زنجیره سند [مرسل] از ابی مخنف ازدی روایت نموده که گفت:

گروهی از شیعه نزد امیر المؤمنین (ع) آمدند و عرض کردند: ای امیر مؤمنان، چه نیك بود این اموال را از بیت المال خارج نموده و بین رؤسا و اشراف تقسیم می کردید و آنان را بر ما برتری می دادید تا آنگاه که ریشه های حکومت شما محکم می شد، به بهترین شیوه ای که خداوند بتو تعلیم داده که همان تقسیم به تساوی و عدالت بین رعیت است بازمی گشتید.

حضرت فرمود: وای بر شما آیا مرا امر می کنید که پیروزی را با ستم بر زیردستان مسلمانم بدست آورم؟! بخدا سوگند تا شب و روز در پی هم می آید و ستاره ای در آسمان می درخشد [هرگز] این کار را نخواهم کرد، بخدا سوگند اگر این اموال مال من بود بطور مساوی بین همهٔ مسلمانان تقسیم می کردم، چه رسد به اینکه این اموال مال خود آنان است.

راوی گوید: آنگاه آن حضرت مدتی طولانی سکوت فرمود آنگاه سر برآورد و فرمود:

هر کس از شما مالی دارد از فساد بپرهیزد، زیرا بخشش مال در غیر

جای خود

- قرار داده برای این بوده است که جامعه را به شکل صحیح بسوی نفی برده داری سوق دهد.

(الف- م، جلسه ۲۷۸ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۵

اسراف و تبذیر است. و این کار نام انجام دهندۀ آن را در میان مردم بلند می کند ولی نزد خداوند او را به زمین می زند، و هرگز کسی مال خود را در غیر حق خود مصرف نکرد و نزد غیر اهل آن نگذاشت مگر اینکه خداوند وی را از سپاسگزاری آنان محروم نمود، و دوستی آنان متوجه دیگری شد! و اگر در میان آنان کسی ماند که به وی ابراز سپاسگزاری می کند و خیر او را می نمایاند، بداند که این دروغگوئی و چاپلوسی است، اگر روزی پای این شخص بلغزد و به یاری و کمک آنان نیاز پیدا کند، همینان پست ترین دوستان و بدترین خدمتگزارانند.

و هر کس مالش را در غیر حق و نزد غیر اهل آن قرار داد چیزی جز ستایش لئیمان و ثناخوانی نابخردان- تا زمانی که بر آنان بخشش کند- و گفتار و افراد نادان که می گویند چقدر بخشنده است، با اینکه وی نزد خداوند بخیل است بهره ای نمی یابد و چه بهره ای حقیرتر و زیانبارتر از این بهره است؟ و چه کار نیکی کم فایده تر از این کار است؟!

پس هر یک از شما که مال و ثروتی دارد به وسیله آن صله رحم کند، و میهمانیهای نیکو بدهد، و افراد گرفتار و اسیر و در راه مانده را آزاد نموده و یاری رساند، زیرا دست یابی به این خصال پسندیده، خوبیهای دنیا و سربلندی آخرت را بدنبال خواهد داشت. «۱»

---

(۱) اتی امیر المؤمنین (ع)

رهط من الشیعه فقالوا: یا امیر المؤمنین، لو اخرجت هـذه الاموال ففرّقتها فی هؤلاء الرؤساء و الاشـراف و فضّلتهم علینا حتی اذا استوسـقت الامور عـدت الی افضـل مـا عوّدک الله من القسم بـالسویه و العـدل فی الرعیه. فقال امیر المؤمنین (ع) أ تأمرونی- و یحکم- ان اطلب النصـر بالظلم و الجور فیمن ولیت علیه من اهل الاسـلام؟ لا و اللّه لا یکون ذلک ما سمر السمیر و ما رأیت فی السماء نجما، و اللّه لو کانت اموالهم مالی لساویت بینهم فکیف و انما هی اموالهم؟

قال: ثم أزم ساکتا طویلا ثم رفع رأسه فقال:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۶

قسمت نخست این روایت در وسائل الشیعه به نقل از کافی و سرائر آمده است. «۱»

۴- در کتاب غارات آمده است:

طایفه ای از اصـحاب علی (ع) نزد آن حضرت (ع) آمده و گفتند: ای امیر مؤمنان این اموال را بخشش کن و این اشراف عرب و قریش و کسـانی را که خوف مخـالفت و فرار آنان می رود را بر دیگران از عجم و موالی، برتری ده- و اینان این پیشـنهاد را کردند بخاطر بذل و بخشش هائی که معاویه به افرادی که جذب او می شدند می کرد- حضرت علی (ع) به آنان فرمود:

آیا از من می خواهید که پیروزی را با ستم بدست آورم؟ «۲»

-- من کـان فیکم له مال فإیاه و الفساد، فان اعطائه فی غیر حقه تبـذیر و اسـراف و هو یرفع ذکر صاحبه فی الناس و یضـعه عند الله و لم یضع امر و ماله فی غیر حقه و عنـد غیر اهله الا حرّمه الله شـکرهم و کان لغیره ودّهم، فان بقی معه منهم بقیه ممن یظهر الشکر له و

يريد النصح فانما ذلك ملق منه و كذب، فان زلت بصاحبهم النعل ثم احتاج الى معونتهم و مكافاتهم فالام خليل و شرّ خدين و لم يضع امرؤ ماله فی غير حقه و عند غير اهله الا لم يكن له من الحظ فيما اتی الا محمده اللئام و ثناء الاشرار مادام عليه منعما مفضلا، و مقاله الجاهل ما اجوده و هو عند الله بخيل، فاى حظ ابور و اخسّ (اخسر خ. ل) من هذا الحظ؟ و ایّ فائده معروف اقل من هذا المعروف، فمن كان منكم له مال فليصل به القرابه و ليحسن منه الضيافه و ليفك به العانى و الاسير و ابن السبيل، فان الفوز بهذه الخصال مكارم الدنيا و شرف الآخره.» فروع كافی ۴ / ۳۱، (چاپ قديم ۱ / ۱۷۰) كتاب زكاه، باب وضع المعروف موضعه، حديث ۳.

در متن عربی اين روايت «ازم عن الكلام» از باب ضرب به معنی سكوت كردن و سخن نگفتن است.

(۱) وسائل ۱۱/ ۸۰، ابواب جهاد عدو، باب ۳۹، حديث ۲.

(۲) انّ طائفه من اصحاب على (ع) مشوا اليه فقالوا: يا امير المؤمنين، اعط هذه الاموال و فضّل هؤلاء الاشراف من العرب و قريش على الموالى و العجم و من تخاف خلافه من الناس و فراره.، قال: و انما قالوا له ذلک للذى كان معاويه يصنع من اتاه، فقال لهم على (ع)، أ تأمرونى ان اطلب النصر بالجور

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۷

آنگاه نظير آنچه در كافی آمده بود [روايت فوق] را نقل می كند.

نظير اين روايت در وسايل به نقل از امالی ابن الشيخ (ره) و در مستدرک از امالی مفيد آمده است. «۱»

۵- در نهج البلاغه آمده است:

از كلمات آن حضرت

(ع) است آنگاه که دربارهٔ تساوی در تقسیم بیت المال مورد اعتراض واقع شد: آیا از من می خواهید که با ستم بر کسانی که ولایت بر آنان دارم پیروزی بدست آورم؟ بخدا سوگند تا هنگامی که شب و روز در حرکت است و ستاره ای پشت سر ستاره ای طلوع می کند دست به چنین کاری نخواهم زد، اگر مال مال خودم بود به تساوی بین آنان تقسیم می کردم، چه رسد به اینکه این مال، مال خداوند است! آگاه باشید که بخشش مال در غیر جای خود تبذیر و اسراف است. و انجام دهنده آن را در دنیا بالا می برد ولی در آخرت فرو می گذارد؛

- الخ.» الغارات ۱/ ۷۵.

همواره در طول تاریخ افرادی بوده و هستند که آگاهانه یا ناآگاهانه می خواهند حق را به وسیله باطل یاری کنند، امیر المؤمنین (ع) در این کلام به طور کوبنده این منطق را رد می کنند و این توجیه وسوسه گر و شیطانی را که عامل همهٔ انحرافهای بعد است درهم می شکنند. دولت حق و حکومت عدل را می خواهند که حق و عدالت را اجرا کند امّا با استفاده از روشها و ابزارها و امکانات باطل، جریان حق در همان قدم اول عقب نشینی کرده و شکست خورده و اثر ارزشی خود را از دست داده است!! و به حق چهرهٔ تابناك امیر المؤمنین علی (ع) با رعایت همین مسائل است که به عنوان ارزشی ترین الگوی حکومت اسلام بر تارک تاریخ جاودانه می ماند. و مردم مسلمان و شیعیان حضرت علی (ع) همواره اینگونه عدالت و پایداری بر اینگونه ارزشها را از مسئولین حکومت اسلامی انتظار دارند. و البته این کاری است بس مشکل. (مقرر)

(۱)

وسائل ۱۱/ ۸۱، ابواب جهاد عدو، باب ۳۹، حدیث ۶، و مستدرک ۲/ ۲۶۰، ابواب جهاد عدو، باب ۳۵، حدیث ۳.

در نزد مردم او را بزرگ جلوه می دهد ولی نزد خداوند او را خوار می نماید.

و هرگز کسی مالش را در غیر راه حق مصرف نکرد و نزد غیر اهلش نگذاشت مگر اینکه خداوند وی را از سپاسگزاری آنان محروم نمود و دوستی آنان را برای دیگری قرار داد، و اگر روزگاری پای وی بلغزد و نیاز به کمک آنان پیدا کند، همینان بدترین یاران و حق ناشناس ترین دوستان هستند. «۱»

در شرح ابن ابی الحدید معتزلی در توضیح این خطبه آمده است:

«این یک مسأله فقهی است و نظر علی (ع) و ابو بکر در مورد آن یکی است یعنی نظر آنان تساوی بین مسلمانان در تقسیم فی ء و صدقات است، شافعی نیز همین نظر را برگزیده است. اما عمر هنگامی که به خلافت رسید، برخی از مردم را بر برخی دیگر برتری بخشید: پیشگامان در اسلام را بر غیر پیشگامان، مهاجرین قریش را بر قریشیان غیر مهاجر، و بطور کلی مهاجرین را بر انصار، عرب را بر عجم، آزاد را بر بنده.

وی در زمان خلافت ابو بکر نیز همین نظریه را داشت و آن را به ابو بکر پیشنهاد کرد

---

(۱) أ تأمرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه؟ و الله ما اطور به ما سمر سمیر و ما امّ نجم فی السماء نجما، لو کان المال لی لسویت بینهم، فکیف و انما المال مال الله؟ الا و ان اعطاء المال فی غیر حقه تبذیر و اسراف، و هو

یرفع صاحبه فی الدنیا و یضعه فی الآخره، و یکرمه فی الناس و یهینه عند الله. و لم یضع امرؤ ماله فی غیر حقه و لا عند غیر اهله الا ـ حرّمه الله شکرهم و کان لغیره ودّهم، فان زلت به النعل یوما فاحتاج الی معونتهم فشر خدین و الام خلیل.» نهج البلاغه، فیض/ ۳۸۹، لح/ ۱۸۳، خطبه ۱۲۶.

در متن عربی این روایت «اطور و طار به» بمعنی نزدیک شدن و انجام دادن کاری است. «سمر» بمعنی شب یا داستانسرائی در شب است. «سمیر» بمعنی روزگار است و ما سمر سمیر بمعنی پی درآمدن شب و روز است و مقصود اینست که من برای همیشه چنین کاری را انجام نمی دهم. «خدین» بمعنی دوست است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۴۹

ولی او نپذیرفت، و گفت: خداوند هیچ کس را بر دیگری برتری نبخشیده و فرموده: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ- صدقات مال فقیران و تهیدستان است» و هیچ قومی را بر قوم دیگر ویژگی نبخشیده است. ولی آنگاه که خلافت به عمر رسید به آنچه از ابتدا مورد نظرش بود عمل کرد. و بسیاری از فقهای مسلمانان نیز نظر او را پذیرفته اند، و بالاخره مسأله محل اجتهاد است، و امام و رهبر می تواند طبق اجتهاد خود عمل کند، اگر چه نزد ما پیروی از نظر علی (ع) صحیح تر است، بویژه اینکه نظریه ابو بکر نیز آن را تأیید می کند. و اگر این خبر صحیح باشد که پیامبر اکرم (ص) نیز بطور مساوی بیت المال را تقسیم می کرد، در این صورت مسأله منصوص علیها و مورد تصریح پیامبر اکرم (ص) نیز هست زیرا عمل آن حضرت (ص)

نیز نظیر گفتار اوست.» «۱»

لازم به ذکر است که جایگاه بحث «تساوی» یا «برتری» در مورد عطاهائی است که از صدقات و فی ء- در غیر مؤلفه قلوبهم- بر اساس نیاز افراد بطور مجانی در اختیار آنان گذاشته می شود، و روشن است که در چنین مواردی وجهی برای برتری سیاه بر سرخ یا عرب بر عجم و نظایر آن نیست. بلکه سوابق حسنه و فضایل علمی و مقامات معنوی نیز دخالتی در این گونه برتریهای مالی که صرفا ملاک در آنها رفع نیازمندیهای زندگی است ندارد، بلکه چنانچه در خبر آمده فضیلتهای آنان بین خودشان و خداوند تبارک و تعالی است و در چنین مواردی شدت نیاز مالی و عائله مندی ملاک اختصاص بودجۀ بیشتر به آنان است. «۲»

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۸/ ۱۱۱.

(۲) بهمین جهت من در شهریه طلبه ها معتقدم که شهریه باید بر اساس نیاز طلبه ها به آنها داده شود.

نه در مقابل کار چون شهریه برای اداره زندگی آنان است، اینگونه نیست که اگر کسی مثلا سطح می خواند کمتر غذا می خورد و اگر خارج می خواند بیشتر، البته اگر کسی عیالوار باشد آن مسأله دیگری است. (الف- م، جلسه ۲۷۸ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۰

اما در مورد استخدام اشخاص و یا دعوت از آنان برای کار بخصوص، این تابع ارزش کار آنان در جامعه است، و ارزش کار و تخصص افراد در زمانها و مکانهای مختلف، متفاوت است. و در این مورد لازم است حق هر صاحب حقی به وی پرداخت شود تا امور جامعه به سامان گراید.

۶- در وسائل از شیخ به سند خود از حفص بن غیاث آمده است که گفت:

از امام صادق (ع) شنیدم که در مورد تقسیم بیت المال- که

از وی پرسش شده بود- می فرمود: اهل اسلام فرزندان اسلام هستند که در سهمیه همه را یکسان می بینم و فضایل آنان بین آنان و خداوند است، من آنان را مانند فرزندان یک نفر قلمداد می کنم که هیچ یک از آنان بخاطر فضایل و صلاحیت ها بر دیگری که این فضیلت ها را ندارد، در میراث برتری ندارد. [به فرزندی که باتقوا و یا عالم است از مال پدر میراث بیشتری نمی دهند]. آنگاه فرمود: این همان شیوه ای است که پیامبر خدا (ص) از همان ابتدای کار اینگونه عمل فرمود، اما غیر ما [خلیفه دوم] می گوید: من آنان را بخاطر فضیلت هائی که خداوند برای آنان قائل شده نظیر سابقه در اسلام، در صورتی که بخاطر اسلام به فضائلی دست یافته باشند مقدم می کنم و آنان را همانند طبقات ارث قرار می دهم که برخی از وارث های میت که به او نزدیکترند- بجهت خویشاوندی- نصیب بیشتری از میت می برند [نظیر فرزند میت که از پدر و مادر و عمو و عمه و خاله به میت نزدیکتر است و بهره بیشتری از ارث می برد] و عمر اینچنین انجام می داد. «۱»

---

(۱) اهل الاسلام هم ابناء الاسلام اسوّی بینهم فی العطاء و فضائلهم بینهم و بین الله، اجعلهم کبنی رجل واحد، لا یفضل احد منهم لفضله و صلاحه فی المیراث علی آخر ضعیف منقوص. قال: و هذا هو فعل رسول الله (ص) فی بدو امره. و قد قال غیرنا: اقدّمهم فی العطاء بما قد فضلهم الله بسوابقهم فی الاسلام اذا کان بالاسلام فقد اصابوا ذلک فانزلهم علی مواریث ذوی الارحام بعضهم اقرب من بعض

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۱

۷- در نهج البلاغه آمده است

که عبد الله

بن زمعه که یکی از شیعیان آن حضرت بود در زمان خلافت وی به خدمتش رسید و مالی را از آن حضرت (ع) درخواست نمود، حضرت فرمود:

این اموال نه مال من است نه مال تو این از اموال بیت المال مسلمانان و حاصل شمشیرهای آنان است اگر در جنگ با آنان شرکت جسته ای نظیر بهره آنان را داری و الا حاصل دسترنج آنان برای غیر دهانهای آنان نیست. «۱»

۸- باز در نهج البلاغه در نامهٔ آن حضرت به زیاد بن أبیه

[که جانشین نماینده آن حضرت در بصره و منطقه اهواز و فارس و کرمان، یعنی عبد الله بن عباس بود] آمده است:

من بخدا سوگند می خورم سوگندی صادق که اگر به من خبر رسد که تو در اموال عمومی مسلمانان چیز کوچك یا بزرگی را خیانت کرده ای، آنچنان بر تو سخت بگیرم که در جامعه تهیدست، گنه پیشه و کم آبرو معرفی شوی.

و السلام. «۲»

- و اوفر نصیبا لقربه من المیت، و انما ورثوا برحمهم، و کذلک کان عمر یفعله.» وسائل ۱۱/ ۸۱، ابواب جهاد عدو، باب ۳۹، حدیث ۳.

(۱) ان هذا المال لیس لی و لا لک، و انما هو فی ء المسلمین و جلب اسیافهم، فان شرکتهم فی حربهم کان لک مثل حظهم، و الا فجناه ایدیهم لا تکون لغیر افواههم.» نهج البلاغه، فیض/ ۷۲۸، لح/ ۳۵۳.

بطور کلی فی ء به معنی برگشتی است از ریشهٔ فاء بمعنی رجع. مرحوم کلینی در کافی می گوید:

خداوند همهٔ اشیاء را برای مؤمن خلق کرده و اموال هنگامی که از کفار به مؤمنین برمی گردد گویا حق آنان به آنان بازگشت داده شده است بهمین جهت به آن فی ء می گویند. (الف- م، جلسه ۲۷۸ درس)

(۲) و انّی اقسم بالله قسما صادقا لئن بلغنی

انک خنت من فی ء المسلمین شیئا صغیرا او کبیرا لاشدنّ علیک شده تدعک قلیل الوفر ثقیل الظهر ضئیل الامر، و السلام.» نهج البلاغ، فیض/ ۸۷۰، لح/ ۳۷۷، نامه ۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۲

در این روایت امام (ع) وی را به مصادره اموال و بازگرداندن آن به اهلش تهدید فرموده است.

۹- باز در نهج البلاغه در نامه آن حضرت (ع) به مصقله بن هبیره شیبانی

که عامل آن حضرت بر «اردشیرخرّه» [فرّه اردشیر- فیروزآباد فارس] بود، آمده است:

جریانی به من گزارش شده که اگر مرتکب آن شده باشی خدای خویش را نافرمانی کرده و امام خویش را غضبناک نموده ای: تو اموال عمومی مسلمانان را که نیزه ها و اسبهای مسلمانان آن را به تصرف درآورده و خونها برای آن ریخته شده در میان برگزیدگان اعراب قوم خودت تقسیم کرده ای، سوگند به آنکه دانه را شکافت و جوانه را از آن بیرون آورد اگر این گزارش درست باشد، با این کار خواری را برای خود خریده و به اندازه بسیار زیادی از چشم ما افتاده ای، هرگز حق خدایت را کوچک مشمار، و دنیایت را با نابودی دینت آباد مگردان، که در این صورت از زیانکارترین ها محسوب می شوی. همانا از مسلمانان کسانی که نزد تو و نزد من می باشند در تقسیم بیت المال برابرند، مردم نزد من از یک سو بر بیت المال وارد شده و از سوی دیگر خارج می گردند [تفاوتی بین آنان نمی گذارم]. «۱»

- فی ء مسلمانان غنایم یا خراج است که در اختیار مسلمانان قرار می گیرد، واژه «وفر» بمعنی مال فراوان، و ضئیل بمعنی ضعیف و لاغر است.

(۱) بلغنی عنک امر ان کنت فعلته فقد اسخطت الهک، و اغضبت امامک: انک تقسم فی ء المسلمین الذی حازته رماحهم و

خیولهم، و اریقت علیه دماؤهم، فیمن اعتامک من اعراب قومک، فو الـذی فلق الحبه و برا النسـمه، لئن کان ذلک حقا لتجـدن بک علیّ هوانا، و لتخفّن عندی میزانا، فلا تسـتهن بحق ربک، و لا تصلح دنیاک بمحق دینک، فتکون من الاخسرین اعمالا. الا و ان حق من قبلک و قبلنا من المسـلمین فی قسـمه هـذا الفی ء سواء، یردون عنـدی علیه، و یصـدرون عنه.» نهج البلاغه، فیض/ ۹۶۱، لح/ ۴۱۵، نامه ۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۳

۱۰- باز در نهج البلاغه در نامه ای از آن حضرت (ع) به یکی از کارگزارانش آمده است:

اما بعـد، به من گزارشـی درباره تو رسـیده که اگر مرتکب آن کار شـده باشـی خـدایت را به خشم آورده امامت را غضـبناک کرده و در امانتت خیانت کرده ای.

به من گزارش رسـیده که تو زمین را درنوردیده و آنچه در زیر گامهایت بوده تصـرف کرده و آنچه به دسـتت رسـیده خورده ای، حسابت را به نزد من آور و بدان که حسابرسی خداوند از حسابرسی مردم به مراتب سنگین تر است.

و السلام. «۱»

شاید طرف خطاب در این نامه ابن عباس باشد چنانچه بیان آن در نامه آینده خواهد آمد.

۱۱- باز در نهج البلاغه در نامهٔ آن حضرت به یکی از کارگزاران خویش آمده است:

اما بعد؛ من تو را شـریک در امانتم (حکومت و زمامداری) قرار دادم و تو را صاحب اسـرار خود ساختم، من از میان خانواده و خویشانم مطمئن تر از تو نیافتم، بخاطر مواسات، یاری و اداء امانتی که در تو سـراغ داشـتم. اما تو همین که دیدی زمان بر پسـر عمت سخت گرفته؛ و دشمن در نبرد محکم ایستاده، و پیمان و عهد مردم خوار و بی مقدار شده و این امت از حدود و موازین تجاوز نموده و از خیر و صواب دوری جسـته، عهد و پیمانت را نسـبت به پسر عمت دگرگون ساختی و همراه دیگران مفارقت جستی، با کسانی که دست از یاریش کشیدند همصدا شدی و

---

(۱) اما بعـد، فقـد بلغنی عنک امر ان کنت فعلته فقـد اسـخطت ربک، و عصـیت امامک، و اخزیت امانتک. بلغنی انک جردت الارض فاخـذت ما تحت قدمیک، و اکلت ما تحت یدیک فارفع الیّ حسابک، و اعلم ان حساب الله اعظم من حساب الناس، و السلام.» نهج البلاغه، فیض/ ۹۵۵، لح/ ۴۱۲، نامه ۴۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۴

هماهنگ با خائنان نسبت به او خیانت ورزیدی، نه پسر عمت را یاری کردی و نه امانت را ادا نمودی، گویا تو جهاد خود را بخاطر خدا انجام نداده ای، گویا حجت و بیّنه ای از طرف پروردگارت دریافت نداشته ای و گویا تو با این امت برای تجاوز و غصب دنیایشان حیله و نیرنگ بکار می بردی و مقصدت این بود که اینان را بفریبی و غنایمشان را در اختیار گیری، پس آنگاه که سختی امکان خیانت به امت را بتو داد شتابان حمله نمودی و با عجله به جان بیت المال آنها افتادی و آنچه در قدرت داشتی از اموالشان که برای بیوه زنان و یتیمان امت نگهداری می شد ربودی! همانند گرگ گرسنه ای که گوسفند زخمی و استخوان شکسته ای را برباید! و با سینه ای گشاده و دل خوش به حجاز حمل نمودی! بی آنکه در این کار احساس گناه کنی، گویا میراث پدر و مادرت را بسرعت به خانهٔ خود حمل می کردی «سبحان الله» آیا به معاد ایمان نداری؟ و از بررسی دقیق حساب روز قیامت نمی ترسی؟

ای کسی که پیش ما از خردمندان بشمار می آمدی! چگونه خوردنی و آشامیدنی را در دهان فرو می بری در حالی که می دانی حرام می خوری، و حرام می آشامی؟ چگونه با اموال ایتام و مساکین و مؤمنان و مجاهدان راه خدا، کنیز می خری و زنان را به همسری می گیری؟ در حالی که می دانی این اموال را خداوند به آنان بازگرداند، و بوسیله آنان بلاد اسلام را حفظ و نگهداری نمود؟!!

از خدا بترس و اموال اینان را بسویشان بازگردان که اگر این کار را نکنی و خداوند به من امکان دهد وظیفه ام را در برابر خدا

دربارهٔ تو انجام خواهم داد، و با این شمشیرم که هیچ کس را با آن نزدم مگر اینکه داخل دوزخ شد بر تو خواهم زد.

به خدا سوگند اگر حسن و حسین این کار را کرده بودند هیچ پشتیبانی و هواخواهی از ناحیه من دریافت نمی کردند، و در ارادهٔ من اثر نمی گذاردند، تا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۵

آنگاه که حق را از آنها بستانم و ستمهای ناروائی را که انجام داده اند دور سازم، بخداوندی که پروردگار جهانیان است سوگند اگر (فرضا) آنچه تو گرفته ای برای من حلال بود خوشایندم نبود که آن را برای بازماندگانم به ارث گذارم.

بنابراین دست نگهدار و اندیشه نما! فکر کن به مرحله آخر زندگی رسیده ای، در زیر خاکها پنهان شده ای و اعمالت به تو عرضه شده، در جائی که ستمگر با صدای بلند ندای حسرت سر می دهد، و کسی که عمر خود را ضایع ساخته درخواست بازگشت می کند ولی راه فرار و چاره مسدود است!. «۱»

---

(۱) اما بعد، فانی کنت اشرکتک فی امانتی، و جعلتک شعاری و بطانتی، و لم یکن رجل من اهلی اوثق منک فی نفسی لمواساتی و موازرتی و اداء الامانه الی، فلما رایت الزمان علی ابن عمک قد کلب، و العدو قد حرب، و امانه الناس قد خزیت، و هذه الامه قد فنکت و شغرت، قلبت لابن عمک ظهر المجنّ ففارقته مع المفارقین و خذلته من الخاذلین، و خنته مع الخائنین، فلا ابن عمک آسیت، و لا الامانه ادّیت، و کانک لم تکن الله ترید بجهادک، و کانک لم تکن علی بیّنه من ربک، و کانک انما کنت تکید هذه الامه عن دنیاهم، و تنوی

غرتهم عن فيئهم، فلما امكنتک الشده فی خیانه الامه اسرعت الکره و عاجلت الوثبه، و اختطفت ما قدرت علیه من اموالهم المصونه لاراملهم و ایتامهم اختطاف الذئب الازلّ دامیه المعزی الکسیره، فحملته الی الحجاز رحیب الصدر بحمله غیر متأثم من اخذه کانک- لا ـ ابا لغیرک- صدرت الی اهلک تراثا من ابیک و امک. فسبحان الله! اما تؤمن بالمعاد؟ او ما تخاف نقاش الحساب؟

أیها المعدود- کان- عندنا من ذوی الالباب کیف تسیغ شرابا و طعاما و انت تعلم انک تأکل حراما و تشرب حراما؟ و تبتاع الاماء و تنکح النساء من مال الیتامی و المساکین و المؤمنین و المجاهدین الذین افاء الله علیهم هذه الاموال و احرز بهم هذه البلاد؟

فاتق الله و اردد الی هؤلاء القوم اموالهم، فانّک ان لم تفعل ثم امکننی الله منک لأعذرن الی الله فیک، و لاضربنک بسیفی الذی ما ضربت به احدا الا دخل النار!

و الله لو ان الحسن و الحسین فعلا مثل الذی فعلت ما کانت لهما عندی هواده و لا ظفرا منی بإراده حتی آخذ الحق منهما و ازیل الباطل عن مظلمتهما. و اقسم بالله رب العالمین: ما یسرّنی ان ما اخذته

-- من اموالهم حلال لی اترکه میراثا لمن بعدی، فضحّ رویدا فکأنک قد بلغت المدی، و دفنت تحت الثری، و عرضت علیک اعمالک بالمحل الذی ینادی الظالم فیه بالحسره، و یتمنی المضیّع فیه الرجعه، ولات حین مناص.» نهج البلاغه، فیض/ ۹۵۶، لح/ ۴۱۲، نامه ۴۱.

در متن عربی این کلام «اشرکتک فی امانتی» مراد از آن شرکت دادن وی در بیت المال یا امر ولایت است و در نامه ای که به عامل خود اشعث بن قیس در همدان، نیز

می نویسد: ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه- آنچه بدست تو داده شده طعمهٔ تو نیست بلکه امانتی است در گردن تو. «شعار» با فتح و کسر: لباس زیرین است. بطانه الرجل: اطرافیان و خواص او هستند.

کلب الرجل: سرسختی و پیله کردن است. حرب العدو: مبارزه طلبی و بالا رفتن غضب است.

خزیت امانه الناس: خوار شمردن. فنک: تجاوز و غلبه بناحق. شغرت الامه: تهی شدن خیر، و بگفته برخی بمعنی پراکندگی. ظهر المجن: جنگ با دشمن و بازگرداندن آن بمعنی همکاری و تسلیم و دشمن شدن. اسرعت الکره: به اموال مردم هجوم بردن. ذئب الازل: گرگ ران باریک و چابک که در جستن به سمت طعمه سریع تر می جهد. دامیه: مجروح خون آلود. تاثم: کناره گیری از گناه. هواده:

مصالحه و سازش. فضّح رویدا: دستور به آرامش و سکون، و برخی گفته اند اصل آن از این باب است که کسی به شتر خود مقداری علف می دهد و او را آماده می کند که بچابکی راه برود ولی او را سیر نمی کند به چنین کسی گفته میشود: شتر خود را با آرامش حرکت ده.

طرف سخن عتاب آمیز حضرت علی (ع) در این کلام هر که باشد، نکات بسیار مهمّی در آن مورد تأکید قرار گرفته که بسیار هشدار دهنده و عبرت آموز است:

۱- اهمیت و حساسیت بیت المال و اموال عمومی که متعلق به اقشار محروم یا یتیم و مسکین و مجاهدان واقعی در راه خداست و اینکه صاحبان این اموال، اینان میباشند و باید در مسیر منافع و مصالح آنان صرف شود نه دیگران.

۲- اشاره به عاقبت و انجام کار کسانی که روزگاری در صفوف مبارزین بوده اند ولی جهاد

و مبارزه آنان برای غیر خدا بوده است و گویا برای تصاحب قدرت و سوء استفاده از آن، مبارزه و جهاد کرده اند. آن حضرت علت وضعیت کنونی نماینده خود را چنین فرموده اند: گویا تو در گذشته در جهادت، خدا را هدف قرار نداده بودی؟!

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۷

بنظر می رسد طرف سخن در این نامه و نامهٔ پیشین یک شخص باشد ولی در اینکه او چه کسی است اختلاف است برخی گفته اند مراد «عبید الله بن عباس» عامل آن حضرت (ع) بر یمن است همان که در نهایت به معاویه ملحق شد. برخی گفته اند مراد «عبد الله بن عباس» [ابن عباس] است که از طرف آن حضرت استاندار بصره و اهواز و فارس بود و در بیشتر مراحل مشکل و جنگها با آن حضرت همراه بود.

تعبیرهائی در این نامه گواه نظریه دوم است نظیر: من تو را شریک در امانتم قرار دادم. و تو را صاحب اسرار خود ساختم و در میان خاندان و خویشانم مطمئن تر از تو نیافتم. و نیز این جمله: عهد و پیمانت را نسبت به پسر عمت دگرگون ساختی. و نیز: نه پسر عمت را یاری کردی. و نیز: ای کسی که نزد ما از

-- ۳- توجه بخطر توجیه گران که سوء استفاده خود از قدرت سیاسی و اقتصادی را با لطائف الحیل، توجیه میکنند و گویا همه تلاشها و فداکاریهای دیگران برای بقدرت رسیدن تعدادی افراد بوده است که حکومت را ملک طلق خود تصوّر کنند.

۴- نگرانی حضرت از ازدواجهای مجدد افرادی که بمراکز قدرت نزدیکند و نیز تغییر زندگی عادی آنان و چرخش بسمت اشرافیت و

تجملات و خانه های آنچنانی و فرستادن پول به خارج و تدارک زندگی اشرافی در خارج از محدودۀ ولایت و حکومت.

۵- اظهار نگرانی از بی وفائی و عهدشکنی دوستان نیمه راه که برای نیل بقدرت و حاکمیت با حضرت همصدا و همراه بودند ولی همین که بقدرت رسیدند حضرت را رها کرده و به ارزشها و آرمانهای گذشته پشت نمودند.

۶- تأکید حضرت بر لزوم اجراء حق و عدالت حتی نسبت به نزدیکترین افراد به حاکم اسلامی آنگونه که حضرت بشکل فرضی در مورد امام حسن (ع) و امام حسین (ع) اظهار داشته اند. و پرهیز از سیاست ضعیف کشی که در حکومتها رایج و معمول است.

و نکات برجسته دیگری از این قبیل که از نظر آسیب شناسی در مباحث حکومتی اسلام قابل توجه است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۸

خردمندان بشمار می آمدی. و جملات و تعبیرهای دیگری از این قبیل که در این نامه آمده است.

کشی در رجال خود دربارۀ عبد الله بن عباس بسند خود از زهری می نویسد:

«از حارث شنیدم که می گفت: علی (ع) عبد الله بن عباس را بر بصره حاکم نمود، ولی او اموال بیت المال را از بصره برداشت و به مکه گریخت و علی (ع) را تنها گذاشت، و مبلغ آن اموال دو ملیون درهم بود، پس چون این خبر به گوش علی (ع) رسید به منبر تشریف بردند و گریه کردند و فرمودند:

در جائی که این پسر عموی رسول خدا (ص) با آن همه علم و منزلت اینگونه عمل کند پس چگونه از کسی که پائین تر از این حدّ است می توان انتظار داشت، بار خدایا من از دست اینان خسته شدم، مرا از

اینان راحت کن و بدرگاه خودت بپذیر، بدون اینکه ناتوان و از کار افتاده شوم.

کشی گوید: پیرمردی از اهل یمامه از معلی بن هلال، از شعبی نقل می کند که گفت: چون عبد الله بن عباس بیت المال بصره را برداشت و بسوی حجاز گریخت علی بن ابی طالب (ع) به وی اینچنین نوشت: آنگاه نامه ای قریب به مضمون آنچه در نهج البلاغه آمده ذکر می کند، آنگاه ادامه می دهد:

آنگاه عبد الله بن عباس در پاسخ وی نوشت: اما بعد، نامه شما بدست من رسید، شما تصرف اموال بیت المال بصره را بر من گران دانسته اید، بجان خودم سوگند، من در بیت المال خدا بیشتر از آنچه برداشت کرده ام حق دارم! و السلام.

آنگاه علی بن أبی طالب (ع) به وی نوشت:

اما بعد، بسیار جای شگفتی است که نفس تو برای تو آراسته که چیزی بیش از آنچه از بیت المال گرفته و بیش از آنچه برای هر یک از مسلمانان است، در بیت المال خداوند حق داری؛ اگر این تمنای باطل و ادعای بی اساس تو واقعا ترا از گناه نجات می دهد و حرام های خدا را بر تو حلال می کند در این صورت تو

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۵۹

رستگار شده- و خدا عمرت را طولانی کند- به راه هدایت راه یافته ای!!! به من گزارش رسیده که تو مکه را بعنوان وطن برگزیده ای و در آنجا سر طویله ایجاد کرده و چهارپایان مکه و طائف را خریداری می کنی و زیر نظر خودت آنها را انتخاب می کنی و از اموالی که مال تو نیست بهای آن را پرداخت می کنی! و من خدا را گواه می گیرم و به

او سوگند یاد می کنم، خدائی که پروردگار من و تو است، پروردگار بلندمرتبه و عزتمند، که این اموالی که تو تصرف نموده ای اگر از راه حلال مال من بود من دوست نداشتم که آن را برای وارثم به ارث بگذارم، پس هیچ فریبی بزرگتر از این نیست که خود را با خوردن این اموال آهسته آهسته فریب دهی گویا اکنون به پایان کار رسیده ای و در پیشگاه پروردگار خود ایستاده ای و آرزوی بازگشت بدنیا را داری و فرصت توبه را از دست داده ای ولی زمان، زمان گریز و چاره نیست. و السلام.

وی گفت: آنگاه عبد الله بن عباس در پاسخ آن حضرت نوشت:

اما بعد؛ تو موعظه را به من به نهایت رساندی، بخدا سوگند اگر خدا را با تمام آنچه روی زمین از طلا و جواهرات است ملاقات کنم، محبوب تر است نزد من از اینکه خدا را در حالی که خون مسلمانی به گردنم است ملاقات نمایم.» «۱»

نزدیک به همین مضمون را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه خویش آورده است. «۲»

البته اکنون جای بررسی این مسأله تاریخی و بیان درستی و نادرستی آن نیست، ولی بسا به ذهن بسیاری از افراد خطور می کند که چگونه ممکن است از شخصیت برجسته و دانشمند جهان اسلام و کسی که روایت شده که پیامبر اکرم (ص) برای فقاهت و حکمت و علم تأویل و تفسیر او دعا فرموده و مراتب

---

(۱) اختیار معرفه الرجال/ ۶۰- ۶۲.

(۲) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۶/ ۱۷۰.

وفاداری و اخلاص و محبت وی نسبت به امیر المؤمنین (ع) و دفاع از آن حضرت

در مراحل خطیر و حساس به اثبات رسیده چنین خیانتی سربزند؟!

انسان هر چه کتابهای تاریخ و زندگینامه ها را ورق می زند، در همه جا ابن عباس را در کنار امیر المؤمنین (ع) مشاهده می کند که نیکیها و فضایل و مناقب آن حضرت را بازگو می کند و همواره با معاویه حتی پس از شهادت آن حضرت (ع) دشمنی می ورزد. و با اینکه معاویه اشخاص مختلف را به وسیله مال بخود متمایل و جذب می کرد و حتی برادر ابن عباس یعنی عبید الله بن عباس را به خود جذب نمود ولی در جائی شنیده نشده که عبد الله بن عباس به وی متمایل شده باشد. و از مجموع این مسائل، صداقت و پاکی ابن عباس و دروغ بودن این داستان استفاده می شود.

از سوی دیگر روایاتی که ما برخی از آنها را از کشی نقل کردیم روایات ضعیفی است و بلکه عداوت و دشمنی برخی از راویان آن با اهل بیت (ع) محرز و آشکار است، و نمی توان به آنها اعتماد نمود. و لکن این نامه که مرحوم سید رضی (ره) در نهج البلاغه آورده، نامه ای است که در سایر کتابهای روایتی نیز آمده و چنانچه در شرح ابن ابی الحدید است اکثر روات آن را نقل کرده اند. و با توجه به قراینی که در آن است و به آن اشاره شد مشکل بتوان آن را بر عبید الله بن عباس برادر ابن عباس حمل نمود.

ولی آنچه کار را آسان می کند، اینست که ابن عباس با همه جلالت و عظمتی که دارد معصوم نیست و شاید پس از آنکه از دوام حکومت عادله حقه امیر المؤمنین (ع) مأیوس شده

و اطمینان یافته که در مـدتی نه چندان دور این حکومت بدست دشـمنان می افتد، و اخلاق و خو و خصـلت بنی امیه را نیز می دانسـته که آنها به هر حال روزی از بنی هاشم انتقام می گیرند و آنان را از حقوقشان محروم می کنند و کار را بر آنان مشـکل می گیرند به این فکر افتاده که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۶۱

قسـمتی از بیت المـال را برای روز تنگنا و سـختی ذخیره کنـد! و نفس اماره همیشه انسان را به بـدی می کشانـد و راه توجیه و گریز را پیش پای انسان می گـذارد، الّا ما رحم اللّه، تا آنجا که برخی گفته انـد: «و کفی المرء نبلا ان تعدّ معایبه- و خوبی مرد را این بس که بشمارند بدیهایش».

آیا در هر زمان نمونه هائی مشاهـده نشده که بزرگان از علم و دین که زمانی افراد مخلص و پایبند به موازین اسـلامی بوده اند پس از آنکه دنیـا به آنان روی آورده و اموال مردم در اختیار آنان قرار گرفته چگونه خود و یا اولاد و اطرافیان آنها با توسل به برخی توجیهـات به اسـراف و تبـذیر پرداخته و اموال عمومی را به خود اختصاص داده و روی هم انباشـته انـد؟ از وسوسه ها و توجیهات نفس همواره به خدا پناه می بریم.

و لکن با همه این احوال بسـیار مشکل است که بگوئیم طرف سخن در این دو خطبه، عبد اللّه بن عباس است. «۱» و اثر عملی و شرعی هم بر این موضوع مترتب

---

(۱) البتـه همـانگونه کـه اسـتاد حفظـه اللّه در اینجـا و پیش از ایـن اشـاره فرمودنـد بسـیار مشـکل اسـت که شخصـیت زیرک و بزرگواری هممانند ابن عباس را

بتوان به اختلاس از بیت المال و فرار از بصره و خوشگذرانی در مکه و طائف آن هم در آن سن و سال و در زمان خلافت و حکومت حضرت علی (ع) متهم نمود، زندگانی درخشان ابن عباس را تا آنجا که تفسیرهای مختلف قرآن، خطبه های متعدد نهج البلاغه، کتابهای تاریخی و شواهد و قرائن و بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی آن زمان برای ما مجسم می کند، شخصیت آگاه و روشن ضمیری است که سرد و گرم حوادث را چشیده و از کورانها و حوادثی هولناک که بسیاری در آن غلطیده اند سربلند بیرون آمده است.

ابن عباس هنگامی که مسلمانان در شعب ابی طالب سخت ترین دوران زندگی خود را می گذرانند بدنیا می آید، پدرش عباس عموی پیامبر اکرم (ص) نام او را عبد الله می گذارد، قنداقه او را که دست مبارک پیامبر (ص) می دهند، طبق نقل «اسد الغابه» آن حضرت به وی دعا می کند و می فرماید: الهم علّمه الحکمه- خدایا حکمت را به او بیاموز- پس از وفات پیامبر اکرم (ص) در کنار پدرش عباس،

- به علی (ع) وفادار می ماند و نزد آن حضرت علم فقه و تفسیر و تأویل قرآن را می آموزد، و خود جلسه درس تشکیل می دهد، تا جائی که طبق نقل استیعاب به هنگام تدریس از کثرت شاگردان راه عبور و مرور بسته می شود. أبو وائل می گوید: عبد الله بن عباس در موقع حج خطبه ای برای ما خواند و سوره نور را عنوان کرد و از اول تا آخر سوره را بگونه ای تفسیر نمود که با خود گفتم اگر مردم ترک و روم و فارس سخنان او را می شنیدند، همه اسلام را قبول می کردند.

ابن

اثیر می نویسد: «ابن عباس به ولایت و امامت امام علی (ع) معتقد بود و آن حضرت را خلیفه بلافصل پیامبر (ص) می دانست و بارها در برخورد با سه خلیفهٔ دیگر از این مسأله دفاع می نمود، و پس از آنکه امام (ع) به خلافت ظاهری رسید و مردم با آن حضرت بیعت کردند، وی همواره در رکاب آن حضرت بود و در جنگ جمل شرکت فعال داشت و امام او را برای اتمام حجت و مناظره پیش طلحه و زبیر و عایشه فرستاد و او با بیان شیوا و اطلاعات وسیعی که داشت، آنها را محکوم نمود.»

پس از شکست اصحاب جمل و متلاشی شدن لشکر بصره، امام (ع) وی را به عنوان استاندار آن سامان معین نمود که نامهٔ شمارهٔ ۱۸ و ۷۶ نهج البلاغه مربوط به همین دوران می باشد.

به هنگام جنگ صفین ابن عباس به همراه سپاه بصره به کمک امام (ع) می شتابد و فرماندهی یک بخش عمده از سپاه امام را بعهده می گیرد و بهنگام فتنه حکمیت که خوارج ابو موسی اشعری را بعنوان طرف مذاکره با عمرو عاص مطرح می کردند آن حضرت ابن عباس را به عنوان نماینده خود پیشنهاد می کند و چنانچه در خطبه ۲۳۸ نهج البلاغه آمده می فرماید: فادفعوا ما فی صدر عمر بن العاص بعبد الله ابن عباس- آنچه در سینه عمرو عاص می گذرد را بوسیله ابن عباس دفع کنید- که این خود بیانگر زیرکی و درایت ابن عباس و عنایت امام (ع) به اوست.

در طول جنگ صفین چنانچه در کتاب «وقعه الصفین» آمده معاویه و عمرو عاص نامه های متعددی برای نرم کردن و فریب وی می نویسند ولی هر بار

از وی جواب قاطع و دندان شکنی می شنوند و مورد سرزنش وی قرار می گیرند که متن آن نامه ها در کتاب مزبور آمده است.

در ماجرای خوارج چنانچه در نامه ۷۷ نهج البلاغه آمده امام ابن عباس را برای مذاکره و مباحثه با آنان می فرستد که وی بشایستگی از انجام این مأموریت برمی آید و شبهات آنان را پاسخ می گوید.

پس از شهادت محمد ابن أبو بکر در مصر توسط ایادی معاویه و عمرو عاص، امام (ع) درد دل خود را

– طی نامه ای برای ابن عباس می نویسد و نیز بهنگام مراسم حج به وی مأموریت می دهد که به نمایندگی از سوی آن حضرت در مراسم حج شرکت کند و تبلیغات ایادی معاویه را خنثی نماید ...

ابن عباس تا هنگام شهادت علی (ع) استاندار بصره بود و پس از شهادت آن حضرت نیز بر همین مسئولیت باقی ماند و در بیعت گرفتن از مردم برای امام حسن (ع) نقش بسزائی داشت.

پس از شهادت امام حسن (ع) نیز چنانچه در ناسخ التواریخ جلد مربوط به زندگی امام حسین (ع) آمده، در مدینه در کنار امام حسین (ع) زندگی می کرد و مردم را در جهت بیعت نکردن با یزید تشویق می نمود، و به هنگام حرکت امام حسین (ع) از مکه بطرف کربلا ابن عباس طبق دستور امام (ع) برای زیر نظر گرفتن اوضاع مدینه بطرف مدینه حرکت نمود. و در نهایت در زمان امام سجاد (ع) دار فانی را وداع گفت.

علاوه بر آنچه گفته شد بسیاری از بزرگان شیعه شخصیت ابن عباس را مورد تأیید و توثیق قرار داده اند که نمونه هائی از کلمات آنان را به نقل از کتاب شخصیت بزرگ اسلامی «عبد

الله بن عباس» از نظر می گذرانیم:

۱- علامه حلی می گوید: ابن عباس از اصحاب رسول اکرم و دوستداران امام (ع) و شاگرد آن حضرت بود. جلالت و قدر و اخلاص او به امیر مؤمنان مشهورتر از آنست که پوشیده بماند و «کشی» در قدح او اخباری نقل کرده است که ما جواب آنها را در رجال کبیر دادیم.

۲- شهید ثانی می گوید: آنچه شیخ کشی در قدح ابن عباس آورده، ۵ حدیث می باشد که همهٔ آنها ضعیف است.

۳- صاحب معالم فرزند شهید ثانی می گوید: احادیثی که بر قدح ابن عباس نقل شده ضعیف است و چون عبد الله بن عباس دارای فضایل فراوانی بوده است، مورد حسد قرار گرفته و نسبت های ناروا به او داده شده که همه بهتان است.

۴- مرحوم اردبیلی در جامع الرواة و صاحب وسائل الشیعه در جزء بیستم وسائل ابن عباس را توثیق نموده و نظر علامه را اختیار کرده است.

۵- در جلد دوم الاصابه صفحه ۳۲۴ آمده است که: ابن عباس از طرف علی (ع) تا روز شهادت آن حضرت والی بصره بود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۶۴

نیست، و الله العالم بالامور.

۱۲- باز در نهج البلاغه آمده است:

بخدا سوگند اگر شب را بر روی خارهای «سعدان» بیدار بسر برم، و یا در غل و زنجیرها بسته و کشیده شوم برایم محبوبتر است از اینکه خدا و رسولش را روز قیامت در حالی ملاقات کنم که به بعضی از بندگان ستم کرده، و چیزی از اموال آنان را غصب نموده باشم.

چگونه به کسی ستم روا دارم، آن هم برای جسمی که تاروپودش بسرعت به کهنگی می گراید و مدتها در میان خاکها می ماند؟!

بخدا سوگند «عقیل» برادرم را

دیدم که به شدت فقیر شده بود و از من می خواست که مقدار یک صاع از گندم های شما را به او ببخشم، کودکانش را

– ۶– ارشاد مفید و کشف الغمه و مقاتل الطالبین و بحار الانوار می نویسند: امام حسن (ع) پس از شهادت حضرت علی (ع) ابن عباس را بر خلافت بصره باقی گذاشت.

خلاصه کلام اینکه، ابن عباس کسی است که معاویه را برای مصرف بی رویه بیت المال مسلمین همواره مورد انتقاد قرار می داد و پیوسته در طول زندگی مردم را به اطاعت از مولای متقیان علی (ع) دعوت می نمود و اتهاماتی اینچنین به هیچ وجه بر شخصیت والای او زیبنده نیست. و شاید جعل احادیث دروغ و طرح اتهاماتی از این قبیل، برای شخصیت های با سابقه و افراد وفاداری نظیر ابن عباس از سوی دستهای مرموز و تبلیغات چی های معاویه و عمرو عاص و بطور کلی حزب مرموز اموی صورت گرفته، تا هویت تاریخی و فرهنگی اینان را با انگها و برچسب های مختلف لکه دار کند و از چشم مردم بیندازد، چنانچه معاویه در ارتباط با شخص امیر المؤمنین (ع) هم همین شیوه را در پیش گرفت و آن قدر تبلیغات دروغ و جو مسموم علیه امام (ع) در شام بوجود آورد که هنگامی که مردم شام می شنوند حضرت علی (ع) بهنگام نماز در محراب عبادت ضربت خورده و در اثر آن بدرجه شهادت رسید، با تعجب از یکدیگر می پرسند مگر علی نماز هم می خواند؟!

در هر صورت طرف سخن در این دو خطبه بسیار بعید است که ابن عباس باشد، شاید مورد خطاب همان عبید الله بن عباس و یا شخص دیگری باشد، و الله

العالم، (مقرر)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۱۶۵

ديدم كه از گرسنگى موهايشان ژوليده و رنگشان بر اثر فقر دگرگون گشته، گويا صورتشان با نيل رنگ شده بود.

«عقيل» بازهم اصرار كرد و خواستهٔ خود را چند بار تكرار نمود، من به او گوش فرا دادم! خيال كرد من دينم را به او مى فروشم! و به دلخواه او قدم برمى دارم و از راه و رسم خويش دست مى كشم! اما من آهنى را در آتش گداختم، سپس آن را به بدنش نزديك ساختم، تا با حرارت آن عبرت گيرد، ناله اى همچون بيمارانى كه از شدت درد مى نالند سرداد و چيزى نمانده بود كه از حرارت آن بسوزد، به او گفتم: هان اى عقيل زنان سوگمند در سوك تو بگريند، از آهن تفتيده اى كه انسانى آن را به صورت بازيچه سرخ كرده ناله مى كنى اما مرا به سوى آتشى مى كشانى كه خداوند جبّار با شعلهٔ خشم و غضبش آن را برافروخته است! تو از اين رنج مى نالى ولى من از آتش سوزان نالان نشوم؟!

از اين سرگذشت، شگفت آورتر داستان كسى است كه نيمه شب ظرفى سرپوشيده پر از حلواى خوش طعم و شيرين به درب خانهٔ ما آورد، ولى اين حلوا معجونى بود كه من از آن متنفر شدم، گويا آن را با آب دهان يا استفراغ مار خمير كرده بودند، به او گفتم: هديه است يا زكات يا صدقه؟ كه اين دو بر ما اهل بيت حرام است! گفت: نه اين است و نه آن بلكه هديه است. به او گفتم: زنان بچه مرده بر تو گريه كنند! آيا از طريق آئين خدا وارد شده اى كه مرا بفريبى؟

دستگاه

ادراکت بهم ریخته یا دیوانه شده ای! یا هذیان می گویی؟ بخدا سوگند اگر اقلیمهای هفتگانه با آنچه در زیر آسمانی آنهاست را به من دهند که خداوند را با گرفتن پوست جوی از دهان مورچه ای نافرمانی کنم، هرگز نخواهم کرد؛ و این دنیای شما از برگ جویده ای که در دهان ملخی باشد، نزد من خوارتر و بی ارزشتر است.

علی را با نعمتهای فناپذیر و لذتهای نابود شدنی دنیا چه کار؟ از بخواب رفتن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۶۶

عقل و لغزشهای قبیح بخدا پناه می بریم و از او یاری می جوئیم. «۱»

ما همهٔ خطبه را در اینجا یادآور شدیم، زیرا در آن مطالبی آمده که برای هر کسی که رهبری جامعه را بعهده می گیرد و بر اموال عمومی و بیت المال مسلمانان

---

(۱) و الله لأن ابیت علی حسک السعدان مسهّدا و اجرّ فی الاغلال مصفّدا، احب الیّ من ان القی الله و رسوله یوم القیامه ظالما لبعض العباد و غاصبا لشی ء من الحطام، و کیف اظلم احدا لنفس یسرع الی البلی قفولها و یطول فی الثری حلولها؟ و الله لقد رایت عقیلا ـ و قد املق حتی استماحنی من برّکم صاعا، و رایت صبیانه شعث الشعور غبر الالوان من فقرهم کانّما سوّدت وجوههم بالعظلم، و عاودنی مؤکدا و کرّر علی القول مرددا، فاصغیت الیه سمعی فظن انی ابیعه دینی و اتبع قیاده مفارقا طریقتی، فاحمیت له حدیده ثم ادنیتها من جسمه لیعتبر بها، فضجّ ضجیج ذی دنف من ألمها، و کاد ان یحترق من میسمها، فقلت له: ثکلتک الثواکل یا عقیل، أ تئن من حدیده احماها انسانها للعبه، و تجرّنی الی نار سجرها جبارها لغضبه؟ أ

تئن من الأذى و لا أئن من لظى؟

و اعجب من ذلک طارق طرقنا بملفوفه فی وعائها و معجونه شنئتها کانّما عجنت بریق حیه أو قیئها، فقلت: أ صله ام زکاه ام صدقه؟ فذلک محرم علینا اهل البیت، فقال: لا ذا و لا ذاک و لکنّها هدیه، فقلت هبلتک الهبول، اعن دین الله أتیتنی لتخدعنی؟ أ مختبط ام ذو جنه ام تهجر؟ و اللّه لو اعطیت الاقالیم السبعه بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نمله اسلبها جلب شعیره ما فعلت (ما فعلته خ. ل) و انّ دنیاکم عندی لاهون من ورقه فی فم جراده تقضمها، ما لعلیّ و لنعیم یفنی، و لذه لا تبقی؟ نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل و به نستعین.» نهج البلاغه، فیض/ ۷۱۳، لح/ ۳۴۶، خطبه ۲۲۴.

لغت های مشکل این خطبه: سعدان: بفتح سین، گیاهی است خاردار که به خارهای آن حسک السعدان گفته می شود و شبیه به سر پستان است. مسهّد: کم خواب، بیدار. مصفّد: کسی که در بند است. قفول: بازگشت. استماحه: طلب بخشش. عظلم بر وزن زبرج: گیاهی است که بوسیله آن چیزهائی را به رنگ سیاه رنگ آمیزی می کنند. سجرها: برافروخت آن را. و ظاهرا اینکه فرموده آن بر ما حرام است، مراد زکاه و صدقه باشد، و نیز گفتار اشعث که گفت: لا ذا و لاذاک. در این صورت پس مراد به هدیه وصله یکی است. هبول: زنی که معمولا فرزندان وی از دنیا می روند. جلب الشعیر با ضمه و یا کسره جیم: پوست جو.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۶۷

مسلط می شود لازم است آن را مورد ملاحظه و مطالعه قرار داده و همیشه

فراروی خود قرار دهد و از آن عبرت گیرد.

ابن ابی الحدید در شرح این خطبه می نویسد:

«و اما اینکه فرمود: «در ظرفی سرپوشیده» داستان این است که اشعث بن قیس نوعی از حلوا که بسیار با سلیقه آن را تهیه کرده بود به آن حضرت «ع» هدیه کرد، ولی امام «ع» از اشعث ناخشنود بود، همانگونه که اشعث از امام ناراضی بود، و گمان میکرد که با این کار میتواند به اهداف دنیائی خود برسد، و امام «ع» به این هدف اشعث پی برده بود و به همین جهت هدیه او را نپذیرفت، و اگر اینگونه نبود هدیه او را می پذیرفت. زیرا پیامبر اکرم «ص» هدیه را می پذیرفت و علی «ع» نیز هدیه گروهی از اصحاب خویش را پذیرفته بود. و یک روز یکی از اصحابی که با آن حضرت مأنوس بود به مناسبت عید نوروز آن حضرت را برای صرف حلوا دعوت نمود. حضرت از آن حلوا تناول کرد و فرمود: به چه مناسبت این حلوا را تهیه نمودی؟ گفت: بخاطر روز نوروز.

آن حضرت خندید و فرمود: نوروزا لنا فی کل یوم ان استطعتم. چه خوب بود اگر هر روز را بر ما نوروز می کردید. «۱»

۱۳- در شرح ابن ابی الحدید آمده است:

معاویه از عقیل داستان آهن گداخته را پرسید، عقیل گریه کرد و گفت: من در ابتدا ماجرای دیگری از آن حضرت برای تو می گویم آنگاه پاسخ پرسشت را می دهم: یک روز برای حسین فرزند آن حضرت مهمان آمد، حسین یک درهم قرض کرد و با آن نان خرید آنگاه به خورش احتیاج داشت به قنبر خادمشان گفت، قنبر در یکی از ظرفهای عسلی که از یمن برایشان آورده بودند

را باز کرد و

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۱/ ۲۴۷.

مقدار یک پیمانه از آن برداشت چون آن حضرت «ع» خواست آنها را تقسیم کند فرمود: «ای قنبر، من گمان می کنم دست به این ظرف خورده است» قنبر ماجرا را نقل کرد، حضرت خشمگین شد و فرمود: «حسین را نزد من بیاورید» آنگاه تازیانه خود را بسوی او بلند کرد، ولی حسین گفت: «تو را به حق عمویم جعفر» [دست نگهدار] آن حضرت به احترام نام جعفر [جعفر طیار برادر امیر المؤمنین «ع» که در جنگ موته به شهادت رسید] آرام گرفت و فرمود:

«چرا پیش از تقسیم از عسل برداشتی؟» گفت: ما هم در آن حقی داریم. آنگاه که سهمیه ما داده شود آن را بر می گردانیم، فرمود: پدرت به قربانت، اگر چه تو، هم در آن حقی داری ولی پیش از آنکه دیگران از آن استفاده کنند تو نباید از آن استفاده کنی! اگر ندیده بودم که رسول خدا (ص) لبان تو را می بوسید با تازیانه تنبیهت می کردم. آنگاه یک درهم که در ردای خود داشت به قنبر داد تا از بهترین عسل خریداری کند و بجای عسل مصرف شده بریزد. عقیل گفت: گویا هم اکنون من دو دست علی را می بینم که در ظرف را گرفته است و قنبر عسل را در آن می ریزد، آنگاه آن حضرت در آن را محکم بست و فرمود: بار خدایا حسین را بیامرز زیرا او نمی دانست.

معاویه گفت: از کسی سخن گفتی که فضیلت او را کسی منکر نیست خدا أبو الحسن را رحمت کند، از پیشینیان خود سبقت

گرفت و آیندگان را از رسیدن بخود ناتوان کرد. اکنون داستان آهن گداخته را بگو.

عقیل گفت: من فقیر شدم، و در تنگنای شدیدی گرفتار آمدم، از آن حضرت درخواست کردم ولی پاسخ مثبت نداد پس کودکانم را جمع کردم و نزد او بردم در حالی که آثار سختی و گرسنگی در آنان آشکار بود، به من گفت: شب هنگام به نزد من بیا تا به تو چیزی بدهم، به هنگام شب در حالی که یکی از فرزندانم مرا همراهی می کرد نزد وی رفتم، به فرزندم گفت تا آنجا را ترک کند،

آنگاه گفت: اکنون در پیش روی توست، من در حالی که گمان می کردم قطعه ای از طلاست با حرص و ولع دست خود را دراز کردم ولی ناگهان دستم به پاره آهنی گداخته اصابت کرد، نگرفته آن را رها کردم، و همانند گوسالهٔ نری در زیر دست قصاب فریاد کشیدم! وی به من گفت: مادرت به عزایت بنشیند! آیا از این پاره آهنی که آتش دنیا آن را گداخته فریاد می کشی، پس اگر من و تو فردا در زنجیره های آتشین دوزخ کشیده شویم چه خواهیم کرد؟ آنگاه این آیه را تلاوت کرد: «اذ الاغلال فی اعناقهم و السلاسل یسحبون» آنگاه فرمود: تو بیش از حقی که خداوند برای تو قرار داده نزد من حقی نداری، به نزد خانواده ات برگرد.

معاویه از این داستان بسیار شگفت زده شد و گفت: هیهات، هیهات! زنان از زائیدن همچو او ناتوانند. «۱»

نظیر داستان امام حسین (ع) و عسل در کتاب مناقب «۲» به نقل از «الفائق» در شأن حسن بن علی (ع) آمده است.

شایـد این هر دو داسـتان یکی و مربوط به یکی از این دو بزرگوار بوده که در نگارش جابجا شـده است. و همین روایت را نیز بحار از مناقب نقل نموده است. «۳»

۱۴- در مناقب به نقل از کتاب مختصر انساب الاشراف آمده است:

عقیل بر امیر المؤمنین (ع) وارد شد، آن حضرت به فرزندش حسن فرمود: عموی خود را بپوشان. وی پیراهن و عبائی از خود به او داد، بهنگام شام بر سر سـفره مقداری نان و نمک آوردند، عقیل گفت: چیزی به غیر از این نیست؟ حضـرت فرمود: آیا این نعمت خدا نیست؟ برای همین باید خدای را فراوان سپاس گفت.

عقیل گفت پولی به من بده تا قرضم را ادا کنم و توشه سفرم را آماده ساز تا از

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۱/ ۲۵۳.

(۲) مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۵.

(۳) بحار الانوار ۴۱/ ۱۱۲، تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۱۰۷ (باب جوامع مکارم اخلاقه) حدیث ۲۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۰

اینجا بروم، حضرت فرمود: قرض تو چقدر است ای ابو یزید؟ گفت: یکصد هزار درهم. فرمود: بخدا سوگند من ندارم و چنین پولی نزد من نیست. ولی صبر کن تا حقوقم را بگیرم و مقداری از آن را به تو بدهم، و اگر برای عیالم قسـمتی از آن را احتیاج نداشـتم همـهٔ آن را به تو می دادم. عقیل گفت: بیت المال بدست توست و تو مرا به حقوقت حواله می دهی؟ و اصـلا حقوقت چقـدر است، و اگر همـهٔ آن را هم به من بـدهی مگر چقـدر می شـود؟ حضـرت فرمـود: من و تو در بیت المـال هماننـد دیگر مسلمانان هستیم.

هنگامی که این دو با هم مشغول سخن گفتن بودند بالای

دار الاماره بودنـد و صـندوقهای تجار بازار از آنجا پیدا بود- حضـرت به وی فرمود: اگر آنچه را که من پیشـنهاد می کنم نمی پذیری اکنون به سـراغ این صـندوقها برو و قفلهای آنها را بشـکن و آنچه در آنهاست برای خود بردار. گفت: در این صندوقها چیست؟

فرمود: در آنها اموال بازرگانان است. گفت: از من می خواهی که صندوقهائی را بشکنم که صاحبان آن توکل بر خدا کرده و اموال خود را در آن نهاده انـد؟ امیر المؤمنین (ع) فرمود: از من می خواهی که در بیت المال مسـلمانان را بگشایم و اموال آنان را به تو بـدهم بـا اینکه آنـان توکل بر خـدا کرده و درب آن را قفل نموده انـد؟ باز اگر می خواهی شمشـیرت را بردار من هم شمشـیرم را بر می دارم و به اتفـاق به «حیره» می رویم در آنجـا بازرگانـان پولـدار وجود دارد، به یکی از آنـان شبیخون زده و اموال او را به چنـگ می آوریم. گفت: آیـا مرا به دزدی دعوت می کنی؟ فرمود: دزدی از یـک شـخص بهتر از دزدی از همهٔ مسلمانان است.

عقیـل گفت: پس به من اجـازه می دهی که به نزد معـاویه بروم؟ فرمود: به تو اجازه می دهم. گفت: پس مرا بر این سـفر یاری ده. فرمود: حسن جـان به عمویت چهارصـد درهم بـده. پس عقیـل از نزد آن حضـرت خارج شـد در حالی که این شـعر را می خواند:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۱

سیغنینی الذی اغناک عنّی و یقضی دیننا رب قریب آنکه ترا از من نموده بی نیاز ادا کند قرض مرا، اوست چاره ساز «۱»

عمرو بن عاص (و طبق نقل بحار، عمرو بن علاء) می نویسد: چون عقیل از امیر المؤمنین (ع)

خواست که از بیت المـال به وی بپردازد حضـرت به وی فرمود: تـا روز جمعه درنـگ کن. عقیـل تـا روز جمعه صبر کرد، امیر المؤمنین (ع) چون نمـاز جمعه را بر مردم خوانـد به عقیـل فرمود: نظر تو دربـاره کسـی که به همـهٔ اینـان خیانت کنـد چیست؟ گفت: وی بسیار آدم بدی است. فرمود: تو از من می خواهی که به همهٔ اینان خیانت کنم و اموال آنان را به تو ببخشم؟

این روایت به نقل از آن حضرت (ع) در بحار نیز آمده است. «۲»

---

(۱) ترجمه ای قریب به مضمون از مترجم.

(۲) مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۶. و نیز بحار الانوار ۴۱/ ۱۱۳، تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۱۰۷، حدیث ۲۳. در این داستان، علاوه بر آموزشهای ارزنده ای که وجود دارد چند نکتهٔ بسیار جالب به چشم می خورد:

۱- اینکه زندگی حضـرت امیر المؤمنین (ع) در زمان حکومت و فرمانروائی تا چه اندازه ساده و بی الایش بوده که حتی عقیل که از افراد فقیر و مستضعف جامعه است تحمل آن را ندارد.

۲- اینکه حضـرت به عقیل فرمود: «صبر کن تا حقوقم را بگیرم و مقداری از آن را به تو بدهم» بیانگر این است که حضـرت با آنکه امام المسـلمین بودند بیش از سـهمی معین و محدود از بیت المال حقی نداشـتند، آن هم به قدری ناچیز بود که عقیل در جواب گفت: اگر همهٔ حقوقت را هم به من بدهی نیاز مرا برطرف نمی کند.

۳- اینکه حضـرت فرمودنـد: «من و تو در اسـتفاده از بیت المـال مسـاوی و هماننـد دیگر مسـلمانان هسـتیم» نشـان می دهـد که رهبران و مسئولین جامعه اسلامی از بیت المال نمی توانند بیش از سایر افراد

جامعه استفاده نمایند و مسائلی نظیر لزوم حفظ شخصیّت و حیثیت اجتماعی رهبر و مسئولین و موقعیت سیاسی آنان در برابر دشمنان و ... نمی تواند مجوزی برای استفاده بیش از اندازهٔ آنان از اموال دولتی و بیت المال گردد و دقیقا در صدر اسلام نقطهٔ انحراف از همینجا آغاز شد که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۲

۱۵- باز در همان کتاب آمده است:

و در میان گفتگوها شنیدم که شبی عمرو عاص بر امیر المؤمنین (ع) در بیت المال وارد شد. آن حضرت چراغ را خاموش کرد و در نور ماه نشستند و فرمود: بدون استحقاق و نیاز، استفاده از چراغ بیت المال جایز نیست. «۱»

۱۶- در تعلیقات احقاق الحق به نقل از کتاب مناقب مرتضویّه آمده است:

امیر المؤمنین علی (ع) یک شب در بیت المال چگونگی تقسیم اموال را می نوشت، طلحه و زبیر بر وی وارد شدند آن حضرت چراغی را که در پیش رو داشت خاموش کرد و دستور فرمود تا چراغ دیگری از منزل آن حضرت آوردند از آن حضرت (ع) علت آن را پرسش کردند، فرمود: روغن آن از بیت المال است و سزاوار نیست که در پرتو آن با یکدیگر گفتگو کنیم. «۲»

۱۷- در مناقب نیز در فضایل امیر المؤمنین (ع)

از تاریخ طبری از ابن مردویه نقل می کند که:

-- معاویه در شام به عنوان اینکه حکومت وی هم مرز با بلاد کفر است و باید حیثیت حاکم اسلامی حفظ شود کاخ سبز برای خودش ساخت و با همین توجیه ها بود که خلافت سادهٔ اسلامی به اشرافیت و سلطنت- با حفظ نام خلافت- تبدیل گردید و اساسا ارزش و حیثیّت واقعی رهبر و مسئولین نظام اسلامی در همین مردمی بودن و زندگی سادهٔ آنان است. البته بصورت واقعی نه در شعار و تبلیغات. (مقرر)

(۱) و سمعت مذاکره انه دخل علیه عمرو بن العاص لیله و هو فی بیت المال، فطفی السراج و جلس فی ضوء القمر، و لم یستحل ان یجلس فی الضوء من غیر استحقاق.» مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۷.

(۲) کان امیر المؤمنین علی (ع) دخل لیله فی بیت المال یکتب قسمه الاموال فورد علیه طلحه و زبیر فأطفأ السراج الذی بین یدیه و امر باحضار سراج آخر من بیته فسالاه عن ذلک فقال: کان زیته من بیت المال لا ینبغی ان نصاحبکم فی ضوئه.» احقاق الحق

۸/ ۵۳۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۳

آنگاه که آن حضرت از یمن بازمی گشت از بین

اصحاب خویش فردی را بر سپاهیان گماشت و خود زودتر به نزد پیامبر (ص) شتافت. آن فرد خودسرانه از پارچه هائی که به همراه آن حضرت بود به هر یک از سپاهیان یک دست لباس پوشاند، چون سپاه به شهر نزدیک شد و آن حضرت به استقبال آنان آمد مشاهده فرمود که همه به یک شکل لباس مرتب پوشیده اند، حضرت به وی فرمود: این لباسها چیست؟ گفت: به آنان پوشاندم که به هنگام ملاقات با مردم زیبا و خوش منظر باشند. فرمود: وای بر تو پیش از آنکه آنها را نزد رسول خدا (ص) ببرم؟ آنگاه به آنها فرمود تا جامه ها را درآوردند و آنها را به جایگاه خود بازگرداند. و سپاهیان از این قضیه ابراز نارضایتی می کردند.

آنگاه از «خدری» روایت نموده که می گفت: مردم از علی (ع) شکوه می کردند پیامبر (ص) بر منبر تشریف برده و فرمودند: از علی شکوه نکنید بخدا سوگند که او در کارهای مربوط به خداوند خشن است. «۱»

۱۸- باز در همان کتاب آمده است:

در روایتی از ابی الهیثم بن تیهان و عبد الله بن ابی رافع آمده است که طلحه و زبیر نزد امیر المؤمنین (ع) آمده و گفتند: عمر اینگونه به ما سهمیه نمی داد! حضرت فرمود: پیامبر خدا (ص) بشما چگونه سهمیه می داد؟ آن دو ساکت شدند.

فرمود: آیا پیامبر خدا (ص) بطور مساوی بین مسلمانان تقسیم نمی کرد؟ گفتند:

بلی. فرمود: پس سنت رسول خدا (ص) نزد شما به پیروی سزاوارتر است یا سنت عمر؟ گفتند سنت رسول خدا، ولی ای امیر مؤمنان ما دارای سابقه در اسلام می باشیم و در این راه رنج ها برده ایم و با پیامبر خدا (ص) نیز خویشاوندیم. حضرت فرمود: آیا سابقه

شما بیشتر است یا سابقه من؟ گفتند:

---

(۱) أیها الناس، لا تشکو علیّا، فو اللّه انّه لخشن فی ذات الله.» مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۴

سابقه تو. فرمود: آیا خویشاوندی شما نزدیکتر است یا خویشاوندی من؟ گفتند:

خویشاوندی شما. فرمود: آیا شما بیشتر در این راه رنج و سختی کشیده اید یا من؟ گفتند: شما. فرمود: بخدا سوگند، من و این خدمتگزارم در این جهت همانند هم هستیم. و با دست به خادم خود اشاره فرمود. «۱»

۱۹- در تهذیب و وسایل آمده است:

در حدیث است که یکی از دختران امیر المؤمنین (ع) [ام کلثوم] از خزانه دار بیت المال علی بن ابی رافع یک گردنبند مروارید بعنوان عاریه مضمونه گرفت، امیر المؤمنین (ع) به وی فرمود: چگونه گردنبندی که در بیت المال مسلمانان است را بدون اجازه من و رضایت مسلمانان به دخترم عاریه دادی؟ گفت: ای امیر مؤمنان او دختر شما بود و از من خواست که برای زینت گردنبند را به وی عاریه بدهم و من هم بعنوان عاریه در اختیار او گذاشتم و با اموال خودم آن را ضمانت کردم و به عهدۀ من است که آن را سالم به جایگاه خودش بازگردانم. فرمود: همین امروز آن را بازگردان، و مبادا دیگر نظیر این قضیه تکرار شود که ترا مجازات خواهم کرد، و وای به دختر من که اگر گردنبند را بدون تضمین عاریه گرفته بود اول زن هاشمیه بود که دست او را بخاطر سرقت قطع می کردم.

---

(۱) و فی روایه عن ابی الهیثم بن التیهان و عبد الله بن ابی رافع ان طلحه و الزبیر جاءا الی امیر المؤمنین (ع) و قالا: لیس کذلک

كان يعطينا عمر. قال: فما كان يعطيكما رسول الله (ص)؟ فسكتا.

قال: أ ليس كان رسول الله (ص) يقسم بالسويه بين المسلمين؟ قالا: نعم. قال: فسنه رسول الله (ص) اولى بالاتباع عندكم ام سنه عمر؟ قالا: سنه رسول الله. يا امير المؤمنين، لنا سابقه و عناء و قرابه.

قال: سابقتكما اقرب ام سابقتى؟ قالا: سابقتك. قال: فقرابتكما ام قرابتى؟ قالا: قرابتك. قال:

فعناؤكما اعظم من عنائى؟ قالا: عناؤك. قال: فوالله ما انا و اجيرى هذا الا بمنزله واحده. و أومأ بيده الى الاجير.» مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۸ در زندگی کدام رهبر اسلامی و غیر اسلامی عدالت و مساوات تا این حد رعایت میشود؟- مقرر-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۵

گوید: این سخن بگوش دختر آن حضرت رسید، عرض کرد: ای امیر مؤمنان، من دختر و پارهٔ تن شما هستم، چه کسی سزاوارتر از من است که از این گردنبند استفاده کند؟ امیر المؤمنین (ع) فرمود: ای دختر علی بن أبی طالب، از حق منحرف مشو، آیا همهٔ زنان مهاجرین در مثل این عید، خود را با چنین گردنبندی می آرایند؟ علی بن ابی رافع گوید: آنگاه آن را از وی گرفته و به جای آن بازگرداندم. «۱» «۲»

۲۰- در کنز العمال از علی (ع) آمده است:

برای خلیفهٔ مسلمین بیش از دو کیلو آرد- دو قسمت- جایز نیست با یکی زندگی خود و اهل و عیالش را اداره کند و دیگری را به دیگران بخوراند [برای میهمانان و کسانی که بر وی وارد می شوند غذا تهیه کند، و به نیازمندان بخشش نماید] «۳»

۲۱- باز در همان کتاب از علی (ع) آمده است که فرمود:

از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: برای خلیفه از مال خدا جز دو قسمت جایز نیست، قسمتی را خرج خود و عیالش کند و قسمتی را در دست

---

(۱) یا بنت علی بن ابی طالب، لا تذهبن بنفسک عن الحق، اکل نساء المهاجرین تتزیّن فی هذا العید بمثل هذا؟.» تهذیب الاحکام ۱۰/ ۱۵۱. کتاب الحدود، باب زیادات، حدیث ۳۷، و وسائل ۱۸/ ۵۲۱، ابواب حد سرقت، باب ۲۶، حدیث ۱. این داستان درس بزرگی است برای زنان و دختران و تمام منسوبین و نزدیکان به قدرت اسلامی که حتی در عاریه گرفتن چیزی از اموال بیت المال با قید ضمانت آنگاه مجازند که امکان آن برای تمام افراد محروم جامعه نیز فراهم باشد، در غیر این صورت از قدرت و موقعیت خود سوء استفاده نموده اند حساب میشود.- مقرر-

(۲) ر، ک، مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۰، ابواب جهاد عدو باب ۳۵، حدیث ۱.

(۳) لا ـ یحل للخلیفه من مال اللّه الا قصعتان: قصعه یأکلها هو و اهله، و قصعه یطعمها.» کنز العمال ۵/ ۷۷۳. کتاب الخلافه مع الاماره، باب ۲، حدیث ۱۴۳۴۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۶

مردم قرار دهد. «۱»

این دو روایت را «ابن عساکر» نیز در تاریخ خود آورده است. «۲»

۲۲- در تاریخ ابن عساکر به سند خود از مجمع التیمی آمده است که گفت:

علی بن أبی طالب (ع) شمشیر خود را به بازار آورد و فرمود: چه کسی از من این شمشیر را خریداری می کند؟ بخدا سوگند اگر چهار درهم داشتم که با آن پیراهنی خریداری کنم آن را نمی فروختم. «۳»

۲۳- باز در همان کتاب به سند خود از سفیان آمده است که گفت:

علی (ع) [برای زندگی خود] آجری بر آجر، خشتی بر خشت و چوبی بر چوب نگذاشت، [اگر چه غله های آن حضرت را از مدینه با جوالهائی می آوردند از مزرعه و باغهائی که در زمان خانه نشینی با دست خود احداث فرموده بود] «۴»

۲۴- در کتاب جمل شیخ مفید آمده است:

ابو مخنف لوط بن یحیی از رجال خود نقل کرده که گفت: چون امیر المؤمنین (ع) خواست به کوفه حرکت کند. در میان اجتماع مردم بصره بپاخاست و فرمود:

ای مردم بصره بر من چه اعتراضی دارید؟ آنگاه به پیراهن و ردای خود اشاره کرد و فرمود: بخدا سوگند این دو از نخ هائی است که خانواده ام رشته است،

---

(۱) سمعت رسول الله (ص) یقول: لا یحلّ للخلیفه من مال الله الا قصعتان: قصعه یأکل منها هو و اهله، و قصعه یضعها بین یدی الناس» کنز العمال ۵/ ۷۷۳، کتاب الخلافه مع الاماره، باب ۲، حدیث ۱۴۳۴۹.

(۲) ر، ک، تاریخ ابن عساکر، زندگی امام علی بن أبی طالب (ع) ۳/ ۱۸۷.

(۳) خرج علی بن ابی طالب (ع) بسیفه الی السوق فقال: من یشتری منی سیفی هذا؟ فلو کان عندی اربعه دراهم اشتری بها ازارا ما بعته.» تاریخ ابن عساکر، زندگانی امام علی بن أبی طالب (ع) ۳/ ۱۸۹.

(۴) ما بنی علی آجره علی آجره و لا لبنه علی لبنه و لا قصبه علی قصبه، و ان کان لیؤتی بحبوبه من المدینه فی جراب.» تاریخ ابن عساکر، زندگانی امام علی ابن أبی طالب (ع) ۳/ ۱۸۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۷

ای مردم بصره بر من چه اعتراضی دارید؟ و اشاره کرد به کیسهٔ کوچکی که در دست داشت و مخارج سفر وی در آن بود

و فرمود: بخدا سوگند این جز از در آمد من در مدینه نیست، پس اگر من با بیشتر از آنچه می بینید از شهر شما خارج شوم نزد خداوند از خیانت کارانم. «۱»

۲۵- در کتاب الغارات به سند خود از بکر بن عیسی آمده است که گفت:

علی (ع) می فرمود: ای مردم کوفه اگر من با چیزی علاوه بر وسیله سواری، آذوقه سفر و غلامم، از نزد شما خارج شدم من خیانتکارم.- و مخارج آن حضرت از درآمد وی که از «ینبع» مدینه برای آن حضرت می آمد تأمین می شد- آن حضرت به مردم نان و گوشت می خورانید ولی خود نان خشک آغشته با روغن زیتون میل می فرمود.

این روایت را ابن ابی الحدید نیز در شرح خود آورده است. «۲»

---

(۱) روی ابو مخنف لوط بن یحیی عن رجاله، قال: لما اراد امیر المؤمنین (ع) التوجّه الی الکوفه قام فی اهل البصره فقال: ما تنقمون علی یا اهل البصره؟ و اشار الی قمیصه و ردائه فقال: و الله انّهما لمن غزل اهلی، ما تنقمون منی یا اهل البصره؟ و اشار الی صره فی یده فیها نفقته فقال: و الله ما هی الا من غلتی بالمدینه فان انا خرجت من عندکم باکثر مما ترون فانا عند الله من الخائنین.» کتاب الجمل/ ۲۲۴. علاوه بر رهبر، تمام مسئولین در حکومت اسلامی باید همچون حضرت امیر (ع) روزهای آخر حکومتشان در یک شهر یا منطقه با روزهای اول آنان مساوی باشد نه اینکه روزهای اول فاقد همه چیز باشند و پس از رسیدن به پست و مقامی کوچک یا بزرگ دارای اموال و ذخائر قابل توجهی گردند. اینان باید اموال و دارائی خود را در پایان مسئولیت به مردم عرضه کنند تا شائبه هیچ نوع سوء

استفاده ای باقی نماند و مردم به حکومت و مسئولین خود دلگرم کردند و از صداقت و پاکی آنان الگو بگیرند. (مقرر)

(۲) کـان علی (ع) یقول: یـا اهل الکوفه، اذا انا خرجت من عنـدکم بغیر رحلی و راحلتی و غلامی فانا خائن. و کانت نفقته تاتیه من غلته بالمـدینه من ینبع. و کـان یطعم النـاس الخبز و اللحم و یأکـل من الثریـد بالزیت. الحـدیث.» و رواه ابن ابی الحدیـد فی الشرح الغارات ۱/ ۶۸ و شرح

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۸

۲۶- باز در الغارات به سند خود از حبیب بن ابی ثابت آمده است:

عبد الله بن جعفر بن ابی طالب [همسر زینب] به علی «ع» گفت: ای امیر المؤمنین اگر می شد فرمان می دادی که به من خرجی بدهنـد، به خـدا سوگند چیزی نزد من نمانده مگر اینکه بعضـی از علفخوارانم را به فروش برسانم، حضـرت به وی فرمود: نه به خدا سوگند برای تو چیزی ندارم مگر اینکه از عمویت بخواهی که دزدی کند و به تو چیزی بدهد. «۱»

مرحوم مجلسی فرموده است: علوفه که در متن روایت آمده یا شتر ماده است و یا گوسفندی که به چراگاه نمیفرستند.

این روایت را ابن ابی الحدید نیز آورده است ولی در نقل ایشان بجای «علوفتی علفخوارانم» «دابتی مرکب سواریم» آمده است. «۲»

۲۷- باز در الغارات به سند خود از ابی اسحاق همدانی آمده است.

به هنگـام تقسیـم بیت المال دو زن نزد امیر المؤمنین «ع» آمدنـد. یکی از آن دو عرب بود و دیگری از موالی [کنیز آزاد شـده] حضـرت به هر یـک بیست و پنـج درهم و یـک «بـار» از طعـام داد، زن عرب عرض کرد: ای امیر مؤمنـان من یک زن از عرب هسـتم و این از عجم؟! علی «ع» فرمود: «به خـدا سوگنـد من در تقسـیم این مـال برتری ای برای فرزنـدان اسـماعیل بر فرزنـدان اسحاق نمی یابم». «۳»

این روایت در وسائل نیز به نقل از وی آمده است. ابن ابی الحدید نیز نظیر

- نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۲/ ۲۰۰.

(۱) قـال عبـد الله بن جعفر بن أبی طالب لعلی (ع) یا امیر المؤمنین، لو امرت لی بمعونه او نفقه، فو الله ما عنـدی الا ان ابیع بعض علوفتی، قال له: لا و الله، ما اجد لک شیئا الا ان تأمر عمّک ان یسرق فیعطیک.» الغارات ۱/ ۶۶.

در حاشیه الغارات ۱/ ۶۷.

(۳) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۲/ ۲۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۷۹

آن را آورده است. «۱»

۲۸- در شرح ابن الحدید آمده است:

محمد ابن ابی یوسف مدائنی از فضیل بن جعد نقل می کند که: مهم ترین عامل در کوتاه آمدن عرب از یاری امیر المؤمنین «ع» مسأله مال بود، آن حضرت شریف را بر غیر شریف و عرب را بر عجم ترجیح نمی داد، و با رؤسا و فرمانروایان قبایل آنگونه که پادشاهان رفتار می کردند رفتار نمی کرد. و هرگز در صدد جذب افراد به خود نبود. ولی معاویه درست بر خلاف آن حضرت بود. به همین جهت مردم علی را رها کرده و به معاویه پیوستند. «۲»

۲۹- در نهج البلاغه در مورد بازگرداندن قطایع عثمان

[زمینهای بیت المال که عثمان قطعه قطعه می کرد و به اطرافیان خود می بخشید] آمده است:

بخدا سوگند اگر موردی را بیابم که با آن زنان به ازدواج درآمده و کنیزکان خریداری شده اند، آن را هم بازمی گردانم. زیرا گشایش در عدالت است و کسی که عدالت بر وی سنگین باشد ستم بر وی سنگین تر است. «۳»

---

(۱) انّ امراتین اتتا علیا (ع) عند القسمه احداهما من العرب و الاخری من الموالی، فاعطی کل واحده خمسه و عشرین درهما و کرّا من الطعام، فقالت العربیه: یا امیر المؤمنین، انی امراه من العرب و هذه امراه من العجم؟ فقال علی (ع): انّی و الله لا اجد لبنی اسماعیل فی هذا الفی ء فضلا علی بنی اسحاق.» الغارات ۱/ ۶۹. وسائل ۱۱/ ۸۱، ابواب جهاد عدو، باب ۳۹، حدیث ۴ و شرح ابن ابی الحدید ۲/ ۲۰۰.

(۲) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۲/ ۱۹۷.

معلوم می شود ارزشها از همه چیز مهم تر است و الا امیر المؤمنین (ع) می دانست که اگر پول بریزد و ریخت وپاش کند، مریدهای معاویه و حتی خود معاویه را می توانست بخود جلب کند، ولی از مال

کی و چگونه؟ (الف- م، جلسه ۲۸۲ درس)

(۳) و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملك به الاماء لرددته، فان فی العدل سعه، و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق.»
نهج البلاغه، فیض/ ۶۶، لح/ ۵۷، خطبه ۱۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۰

شاید مقصود این کلام اینست که در عدالت گشایش است هم برای امام و هم برای امت، زیرا امت زیر پرچم عدل آرامش می یابد و قهرا از حکومت عادله که حقوق وی را حفاظت و رعایت می نماید اطاعت می کند و به همین جهت حاکم نیز از نارضایتی ها و عوارض آن گشایش و راحتی می یابد، و اما ستم حاکم در نهایت موجب نارضایتی و شورش مردم می گردد و در نتیجه کار، هم بر امام و هم بر امت سخت می گردد. و این نکته ای است درخور توجه. در شرح ابن ابی الحدید معتزلی در توضیح این خطبه آمده است:

قطایع: قطعه های از زمینهای خراجی بیت المال است که حاکم به افراد واگذار نمود، و خراج آن را نمی گیرد و در عوض مالیات بسیار کمی بر آنها قرار می دهد.

و عثمان به بسیاری از بنی امیه و سایر دوستان و طرفدارانش از اینگونه اراضی واگذار کرده بود ...

و این خطبه را کلبی به نقل از ابی صالح به صورت مرفوع [بدون ذکر زنجیره سند] به نقل از ابن عباس (رضی) بدین مضمون آورده است:

علی (ع) در روز دوم از بیعت خویش در مدینه برای مردم خطبه خواند و فرمود:

هر قطعه زمینی که عثمان در اختیار افراد گذاشته و هر مالی که از مال خداوند بخشیده به بیت المال بازگردانده می شود، زیرا حق قدیمی

را هیچ چیز [حتی مرور زمان] باطل نمی کند، و اگر مالی را بیابم که به کابین زنان درآمده و یا در شهرهای مختلف پراکنده شده آن را به حال نخستین آن بازمی گردانم، زیرا در عدل گشایش است، و کسی که حق بر وی گران آید، ستم بر وی گران بارتر است ...

کلبی گوید: آنگاه آن حضرت (ع) فرمان داد تا همه سلاحهائی که در منزل عثمان وجود داشت و با آن مسلمین تهدید می شدند جمع آوری شود و نیز فرمان داد تا شتران اصیل از شتران زکاتهای مردم که در خانه او بود جمع آوری شود و شمشیر و زره او را نیز تصرف کردند. ولی فرمان داد که متعرض سلاحهائی که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۱

در مقابله با مسلمین از آن استفاده نشده نگردند و از مصادرهٔ اموال او چه آنها که در منزل وی بوده یا خارج از آن، نهی فرمود، و دستور فرمود که همه اموالی که عثمان به دیگران واگذار کرده بود بازگردانده شود هر جا که مال یا صاحبان مال یافت شود.

چون این خبر به عمرو بن عاص رسید- او در آن هنگام در «ایله» یکی از توابع شام بود وی هنگام شورش مردم بر علیه عثمان به آنجا رفت و اقامت گزید- به معاویه نوشت: هر کاری می خواهی بکن، زیرا پسر ابو طالب تمام دارائی تو را از تو خواهد گرفت همانگونه که پوستهٔ عصا از آن جدا می شود.» «۱»

۳۰- مسعودی در مروج الذهب می نویسد:

«علی (ع) املاکی را که عثمان به اقطاع جماعتی از مسلمانان درآورده بود بازپس گرفت و آنچه در بیت المال بود را بین همه مسلمانان تقسیم می کرد و کسی

را بر کسی برتری نمی داد.» «۲»

۳۱- در دعائم الاسلام آمده است:

«از علی (ع) روایت شده که چون مردم با وی بیعت کردند دستور فرمود آنچه از اموال و اسلحه که در منزل عثمان است و آنچه از اموال مسلمانان که در اختیار او بود همه را تصرف کنند، و آنچه مال شخصی عثمان بود برای ورثهٔ وی باقی گذارند.» «۳»

۳۲- باز در همان کتاب آمده است:

«از آن حضرت (ع) برای ما روایت شده که پس از بیعت مردم با وی آن حضرت برای مردم خطبه خواند و ضمن آن فرمود: آگاه باشید که همهٔ زمینهائی که عثمان به

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱/ ۲۶۹.

(۲) مروج الذهب ۲/ ۴.

(۳) دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۶، کتاب الجهاد.

اقطاع درآورده و همه اموالی که از مال خداوند بخشیده همه به مسلمانان و بیت المال آنان بازگردانده می شود، زیرا حق بوسیله باطل از بین نمی رود، سوگند به آن کسی که دانه را شکافت و جوانه را برون آورد، اگر بکابین زنان درآمده و یا در شهرها پراکنده گردیده آن را به صاحبانش بازمی گردانم، زیرا در حق و عدالت برای شما آسایش و گستردگی است و کسی که عدالت بر وی گران آید، ستم بر وی گران بارتر است.» «۱»

از این حدیث شریف و سایر روایات مختلف و نزدیک به هم استفاده می شود که یکی از تکالیف و وظایف مهم که به عهدهٔ حاکم اسلامی است اینست که علاوه بر احقاق حقوق ناتوانایان از زورمندان، اموال غصب شده متعلق به جامعه را به بیت المال مسلمانان بازگرداند که از این عمل به «مصادره» تعبیر می شود. و مرور زمان و دست بدست شدن و پراکنده شدن آن در مکانها

و شـهرهای مختلف، موجب بطلان حق و عدم رجوع آن نمی گردد مگر اینکه در مورد ویژه ای امام جامعه تشـخیص دهد که این اموال در دست کسـی قرار گرفته که از موارد مصـرف شـرعی آن اموال است و بحساب او می گذارد و بازنمی گرداند. و در بیشتر موارد مشاهـده می شود که مردم در این مسأله دچار افراط و تفریط می گردنـد. برخی می پندارند که آنچه گذشـته، گذشـته است و نبایـد متعرض کسانی که بیت المال را حیف و میل کرده انـد شـد، و برخی می پندارنـد که فرد غاصب باید به شدیـدترین وجه مورد مجازات قرار گیرد و همـهٔ اموال حتی اموال شخصـی او مصـادره گردد، و این هر دو نظر، نظر نادرستی است. اموال بیت المال به هر صورت باید به بیت المال بازگردانده شود و تصـرف در اموال شخصـی او که از راه حلال بدست آمده بدون اجازه وی جایز نیست و این مطلبی است شایان توجه.

۳۳- محتمل است از همین قبیل باشد حکم امیر المؤمنین (ع) در ارتباط با

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۱۸۲

---

(۱) دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۶، کتاب الجهاد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۳

«منذر بن جارود» عامل خویش بر اصطخر فارس، آن حضرت به وی نوشت:

«اما بعد، همانا صـلاحیت و فضایل پدرت مرا نسبت به تو فریفت و مشخص شد که تو همواره از هوای نفست پیروی می نمائی ... آنگاه که نامهٔ من بتو رسید بسوی من حرکت کن، و السلام.» «۱»

پس از رسیدن نامه،

وی به خدمت آن حضرت (ع) رسید؛ آن بزرگوار وی را برکنار کرد و به پرداخت سی هزار [درهم یا دینار؟] جریمه نمود. این نامه با کمی تفاوت در نهج البلاغه آمده است.» «۲»

و اگر کسی در این زمینه کاوش کند شاید به نمونه هائی بیش از آنچه ما در اینجا یادآور شدیم دست یابد.

پایان سخن:

در اینجا مناسب است بخشی از آنچه را ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه خویش در ارتباط با این موضوع از خلیفهٔ دوم آورده است [بویژه برای آگاهی برادران اهل سنت] در چند محور یادآور شویم:

«۱- هیئت بلند پایه ای از افراد سرشناس از شهرهای دور بر عمر وارد شدند عمر زیراندازی از عبا برای آنان گسترد و غذای خشکی نزد آنان نهاد، دخترش

---

(۱) اما بعد، فان صلاح ابیک غرّنی منک فاذا انت لا تدع انقیادا لهواک ... فاقبل الیّ حین تنظر فی کتابی، و السلام.- فاقبل فعزله و اغرمه ثلاثین الفا-.» تاریخ یعقوبی ۲/ ۱۷۹.

احتمال دارد این غرامت، غرامت اموالی باشد که از بیت المال حیف و میل کرده یا اینکه این غرامت یک نوع تعزیر مالی باشد بخاطر کارهای ناشایستی که انجام داده، که در مبحث تعزیر مالی می توان به این روایت استناد کرد، ولی ظاهر «اغرام» اینست که در مقابل بدهکاریهای او به بیت المال او را وادار به پرداخت غرامت فرموده. (الف- م، جلسه ۲۸۳ درس)

(۲) نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۷۳، لح/ ۴۶۱، نامه ۷۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۴

حفصه امّ المؤمنین گفت: اینان شخصیت ها و بزرگان عرب هستند، به نیکی از آنان پذیرایی کن.

عمر گفت: ای حفصه، به من بگو نرم ترین فراشی که

برای پیامبر خدا (ص) گستردی و بهترین غذائی که آن حضرت نزد تو تناول نمود چه بود؟

گفت: در سال جنگ خیبر ما یک عبای وصله دار تهیه کردیم که من آن را برای پیامبر اکرم (ص) می گستردم و آن حضرت بر آن استراحت می فرمود، یک شب در زیر آن چیزی نهاده و آن را برافراشته تر کردم. چون صبح شد فرمود: امشب زیرانداز من چه بود؟ گفتم همان زیرانداز هر شب مگر اینکه امشب آن را برافراشته تر کردم تا برای استراحت نرمتر باشد. حضرت فرمود: آن را به حالت اول برگردان که نرمی آن امشب مرا از نماز بازداشت.

یک روز نیز ما یک من آرد جو داشتیم من سبوس آن را گرفتم و نان تهیه کردم و از ظرف روغنی که داشتیم آن را با روغن آغشته کردم، در همان حال که حضرت تناول می فرمود «ابو درداء» وارد شد و گفت: می بینم که روغن شما کم است، ما یک خیک روغن داریم، حضرت فرمود: آن را بیاور، ابو درداء آن را آورد، حضرت از آن روغن بر نان ریخت و تناول فرمود، و این بهترین طعامی بود که آن حضرت (ص) نزد من تناول فرمود.

از چشمان عمر اشک سرازیر شد و گفت: بخدا سوگند من چیزی فراتر از این عبا و این غذا برای آنان فراهم نمی کنم، و این فراش رسول خدا (ص) و این طعام اوست.» «۱»

«۲- چون عتبه بن فرقد [بعنوان حاکم] در آذربایجان وارد شد برای وی حلوای مخصوصی به نام «خبیص» آوردند، چون وی از آن حلوا خورد آن را بسیار شیرین و خوشمزه یافت، گفت: چه خوب بود از این حلوا برای

امیر المؤمنین عمل

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۵

می آوردیم! پس برای وی دو بـار بزرگ از خبیص تـدارک دیدنـد و بر دو شتر بار نموده به مـدینه فرسـتادند، عمر گفت: این چیست؟ گفتنـد: «خبیص» است. از آن چشـید، دیـد بسیار شـیرین است، به آورنـده گفت: آیا همه مسـلمانان که در دیار شـما هستند از این نوع حلوا می خورند؟ گفت: نه. گفت: این دو شتر را با بارشان برگردان. آنگاه به عتبه نوشت:

اما بعـد: این خبیص که تو فرسـتادی از دسترنج پدر و یا دسترنج مادرت نبود، مسـلمانان را از آنچه خود می خوری بخوران، و هرگز کسـی را نور چشـمی قرار نـده زیرا نور چشـمی داشـتن و افرادی را بر دیگران ترجیـح دادن کار بد و ناپسـندی است، و السلام.» «۱»

پیروان خلیفه دوم که خود را منسوب به وی می دانند باید به این برخورد توجه نموده و از آن درس بگیرند، کسانی که بعنوان رؤسا و شـیوخ بر منابع ثروت و ذخایر مسـلمانان چنگ افکنـده و اموال عمومی مسـلمانان را اسـراف و تبذیر نموده و در جهت امیال شخصـی خود بکار می گیرنـد. در بهترین نقاط امریکا و اروپا با قیمت های بسـیار گران برای خود باغ و خانه و ویلا می خرنـد و وسائل عیش و عشـرت و فحشاء را برای خود فراهم می آورنـد ولی مسـلمانان در گوشه و کنار کشورهای اسـلامی با انواع فقر مالی و بهـداشتی و خبری و فرهنگی دست و پنجه نرم می کنند، باید به اینان گفت اگر دین ندارند حد اقل در دنیای خود آزادمرد باشند.

«۳- باز از عتبه بن فرقد روایت شده

که گفت: برای عمر از بلاد فارس حلوائی در سبدهای بزرگ فرستادم، گفت این چیست؟ گفتم: غذایی نیکو که برای شما آورده ام، گفت: وای بر تو! چرا فقط برای من؟ گفتم: تو فردی هستی که نیازمندی های مردم را از همان ابتدای صبح پاسخگو می باشی، من دوست

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۶

داشتم هنگامی که به منزل برمی گردی غذای نیکویی داشته باشی و با تناول آن برای انجام کارهای مردم نیرو بگیری آنگاه پوشش یکی از سبدها را کنار زدم وی از آن چشید و گفت: غذای نیکویی است ولی باید هنگامی که به محل مأموریت خود بازگشتی همه مسلمانان را از این غذا بخورانی! گفتم: ای امیر المؤمنین قسم بخدائی که تو را به راه صلاح می برد اگر من همه اموال «قیس» را هم به آن کار اختصاص دهم این کار عملی نخواهد بود. گفت: پس در این صورت من نیازی به این غذا ندارم.» «۱»

«۴- عمر همواره کارگزاران خیانتکار را مورد مؤاخذه و بازخواست قرار می داد، یک بار ابو موسی اشعری را مورد بازخواست قرار داد- وی عامل او در بصره بود- به وی گفت: به من گزارش رسیده که تو دارای دو کنیز هستی، و دو گونه به مردم غذا می خورانی. آنگاه وی را پس از بازخواست به محل کار خود بازگرداند.» «۲»

«۵- وی ابو هریره را مورد مؤاخذه قرار داد و بسیار بر وی سخت گرفت- ابو هریره کارگزار او بر بحرین بود- به وی گفت: آیا نمی دانی که من ترا به بحرین گماشتم در شرایطی که تو پا برهنه بودی و

حتی کفش برپا نداشتی! اکنون به من گزارش رسیده که تو اسبهایی به قیمت هزار و ششصد دینار فروخته ای! ابو هریره گفت: ما اسبهایی داشتیم که زاد و ولد کردند و تعداد آنها زیاد شد.

گفت: حساب مخارج و مؤونه سال تو معین است و این یک چیز علاوه ای است. ابو هریره گفت: ولی مال شما نیست. گفت: بلی به خدا سوگند پشتت را به درد می آورم! آنگاه برخاست و با تازیانه آن قدر به پشت او نواخت تا خون جاری شد، آنگاه گفت: آن دینارها را بیاور، ابو هریره آنها را آورد و گفت: به زودی

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۳۵.

(۲) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۴۲.

نزد خدا محاسبه خواهم کرد! عمر گفت: در صورتی که از راه حلال بدست آورده و با اختیار خود آن را می بخشیدی، بخدا سوگند، «امیمه» [همسر ابو هریره] انتظار نداشت که تو اینگونه اموال هجر و یمامه و دورترین نقاط بحرین را به خود اختصاص دهی نه بخدا و مسلمانان! وی درباره تو بیشتر از یک الاغ چران امید نداشت. آنگاه وی را برکنار کرد.» «۱»

«۶- باز وی، حارث بن ابی وهب که یکی از افراد بنی لیث از قبیله بکر بن کنانه بود را مورد بازخواست قرار داد و به وی گفت: جریان شتران و بندگانی که به صد دینار فروخته ای چه بوده؟ گفت: درآمد خود را نگهداری کرده و با آن تجارت کرده ام، گفت: بخدا سوگند تو را برای تجارت نفرستاده بودیم، آن را به ما بده.

گفت: بخدا سوگند از این پس دیگر مسئولیتی از

سوی تو نمی پـذیرم. عمر گفت: مـا نیز دیگر ترا به کاری نمی گماریم. آنگاه به منبر رفت و گفت: ای امرا و فرمانروایان، اگر بدانیم که این مال- بیت المال- برای ما حلال است برای شما نیز آن را حلال می شماریم، اما چون می دانیم که برای ما حلال نیست و خود را از آن برکنار می دانیم شـما نیز خود را از آن برکنار بدارید، بخدا سوگند من برای شـما نمونه ای را نیافتم جز این نمـونه که تشـنه ای در میـان امواج خروشـان آب به پیش می رود ولی به گرداب توجه نمی کنـد و چون سـیراب می شود غرق می گردد.» «۲»

«۷- و نیز عمر، به عمرو بن عاص که کارگزار او در مصر بود نوشت:

اما بعد: به من گزارش رسـیده که اکنون صاحب شتر و گوسفند و غلام و خدمتگزار شده ای با اینکه پیش از این مالی نداشتی و از حقوق تو هم این اموال گرد نیامده است، اینها را از کجا آورده ای؟ همانا من کسانی از سابقه داران

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۴۲.

(۲) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۴۲.

و پیشـتازان در اسـلام را می شـناختم که از تـو بهـتر بودنـد، ولی من تو را بر این کـار برگزیـدم بخـاطر بی نیـازی تو، پس اگر حکومت تو به نفع خودت و علیه مـا باشـد، به چه دلیل ترا بر خویش برگزینم؟ برای من بنویس که این اموال را از کجا آورده ای؟ و در این کار عجله کن. و السلام.

آنگاه عمرو عاص در پاسخ وی نوشت: من نامۀ امیر المؤمنین را خواندم، گفتار درست و شایسته ای بود، اما درباره اموالم،

من به شـهری وارد شـدم که اجناس در آن ارزان و اموال بدست آمده از جنگها فراوان بود، پس اضافه درآمدم را به آنچه امیر المؤمنین اشاره فرمودند اختصاص دادم. ای امیر المؤمنین بخدا سوگند اگر خیانت به تو بر ما روا بود ضـمانت نمی کردیم زیرا مورد اعتمـاد تو قرار گرفته ایم، پس از مـا نگران نباش که، ما دارای حسب و طایفه ای هستیم که اگر بـدانان برگردیم ما را از کارگزاری شـما بی نیاز می کنـد، و اما آنچه دربارۀ سابقه داران و پیشـتازان نوشتیـد پس چرا آنان را بکار نمی گمارید؟ بخدا سوگند من هرگز [برای گرفتن پست و مقام] در خانه شما را نزده ام.

عمر در پاسـخ وی نوشت: اما بعد: نگارش و دسـته بندی زیبای تو در کلام تأثیری بر من ندارد شـما جماعت فرمانروایان اموال را می خوریـد آنگاه به عـذر و بهانه تراشـی روی می آوردیـد، شـما آتش می خوریـد و عار و ننگ به ارث می گذاریـد، من «محمد بن مسلمه» را بسوی تو می فرستم تا اموال ترا تقسیم کند. و السلام.»

چون محمـد به نزد عمرو عاص رسـید، عمرو برای وی غذای ویژه ای تهیه کرد و نزد وی آورد، اما محمد از خوردن آن امتناع کرد. گفت: چرا غذای ما را نمی خوری؟ گفت: این طعامی است که برای زمینه سازی عمل ناپسندی برای من آورده ای، اگر طعـام یـک مهمـان را برای من بیـاوری من می خورم، طعـامت را ببر و حسـاب اموالت را نزد من بیاور، پس چون صـبح شـد و عمرو اموال خود را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۸۹

به وی ارائه داد، محمد نیمی از آن را گرفت و نیم دیگر را به وی واگذار کرد.

عمرو چون

نیمی از اموال را از دست رفته دید گفت: ای محمد آیا مطلبی را بگویم؟ گفت: هر چه می خواهی بگو. گفت: لعنت بر روزی که در آن روز از سوی پسر خطاب والی باشم ...» «۱»

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۲/ ۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۱

فصل دوازدهم وجوب رسیدگی به امور محرومان

اشاره

* گزیده ای از روایات در مسأله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۳

وجوب رسیدگی به امور محرومان وجوب رسیدگی به امور بینوایان، بیوه زنان، ایتام و از کارافتادگان توسط امام و کارگزاران وی از مباحثی است که در این فصل به آن پرداخته شده است.

[در این زمینه به ذکر روایاتی اکتفا می کنیم:]

[گزیده ای از روایات در مسأله]

۱- در اصول کافی بسند خود از سفیان بن عیینه، از امام صادق (ع)

روایت شده است که فرمود:

پیامبر خدا (ص) فرمود: من نسبت به هر فرد مؤمن سزاوارترم و پس از من علی (ع) نسبت به وی سزاوارترین است.

کسی به آن حضرت [امام صادق (ع)] عرض کرد: معنای این سخن چیست؟

فرمود: معنای فرمایش پیامبر (ص) اینست که: کسی که بدهکاری و یا عائله ای را از خود بجای گذاشته [و از دنیا رفته رسیدگی به آن] بر عهدهٔ من است، و کسی که مالی را از خود بجای گذاشته از آن ورثه اوست، پس در صورتی که کسی مالی ندارد بر نفس خود ولایتی ندارد و آنگاه که برای عائله خویش مالی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۴

نگذاشته و نفقه ای به آنان نمی دهد، بر آنان امر و نهی ای ندارد، و پیامبر و امیر المؤمنین- علیهما السلام- و [امام های] بعد از آنان را خداوند ملزم فرموده که این وظیفه را بعهده بگیرند، پس به همین جهت آنان نسبت به خود آنان سزاوارترین هستند، و چیزی جز همین گفتار پیامبر اکرم (ص) سبب اسلام عامه یهود نگردید، زیرا آنان بر خویش و بر عائله خود اطمینان یافتند [که حاکم اسلامی کمبودهای آنان را جبران می کند] «۱».

۲- در بحار از صدوق از معانی الاخبار بسند خود از حضرت رضا (ع) آمده است که فرمود:

---

(۱) انّ النبی (ص) قال: انا اولی بکل مؤمن من نفسه، و علیّ اولی به من بعـدی. فقیل له: ما معنی ذلک؟ فقال: قول النبی (ص): من ترک دینا او ضیاعا فعلیّ، و من ترک مالا فلورثته، فالرجل لیست له علی نفسه ولایه اذا لم یکن له مال، و لیس له علی عیاله امر و لا نهی اذا لم یجر علیهم النفقه، و النبی و امیر المؤمنین- علیهما السلام- و من بعدهما الزمهم

هذا، فمن هناك صاروا اولى بهم من انفسهم.

و ما كان سبب اسلام عامه اليهود الا من بعد هذا القول من رسول الله (ص) و انّهم آمنوا على انفسهم و على عيالاتهم.» اصول كافى ۱/ ۴۰۶، كتاب الحجه، باب ما يجب من حق الامام، حديث ۶.

در متن اين روايت، ضياع- با فتح- چنانچه در نهايه آمده به معنى عائله است و با- كسره- جمع ضايع است. و ضمير مستتر به جملهٔ الزمهم هذا، چنانچه در مرآه العقول آمده، خداوند متعال بر مى گردد، و ضمير ظاهر به پيامبر اكرم (ص) و ائمه عليهم السلام و اشاره «هذا» به انفاق و اداء ديون است يعنى خداوند پيامبر و ائمه را به انفاق و اداء ديون ملزم فرموده است.

در قسمت آخر اين روايت نكته قابل توجهى است و آن نكته اينكه: يهودى ها كه از همان اول به فكر مسائل اقتصادى بوده اند وقتى براى آيندهٔ خود و فرزندان خود تضمينى اقتصادى بدست آوردند ايمان آوردند. اين روايت در واقع يک نوع بيمه را براى افراد تهيدست و عائله مند يادآور مى شود.

(الف- م، جلسه ۲۸۴ درس)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۱۹۵

پيامبر اكرم (ص) بر منبر تشريف برده و فرمودند: كسى كه از خود بدهى يا عائله اى را بجاى نهاده تأمين آنها بر من است، و كسى كه مالى را بجاى نهاده مال ورثه اوست، پس بهمين جهت آن حضرت نسبت به آنان از پدران و مادران آنان اولى «سزاوارتر» است و نسبت به خود آنان نيز اولى است. و پس از وى همان چيزى كه براى پيامبر خدا (ص) جريان داشت براى امير المؤمنين (ع) نيز جارى است. «۱»

۳- در مسند احمد از پيامبر (ص) روايت شده كه فرمود:

من

به هر مؤمن از خود وی اولی هستم، پس کسی که بدهی و یا عائله ای را نهاده مسئولیت آنها متوجّه من است و اگر مالی نهاده برای وارث است. «۲»

این مضمون بصورت مستفیض و بلکه متواتر در کتابهای شیعه و سنت بویژه در کتب سنت آمده است.

۴- در اصول کافی بسند خود از صباح بن سیّابه از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

هر مؤمن و یا مسلمانی که از دنیا رفته و بدهی ای- بدون اینکه در فساد و اسراف باشد- از خود بجای نهاده، بر امام است که آن را بپردازد، و اگر آن را نپردازد گناه آن به گردن اوست. خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ...» و این شخص از غارمین- بدهکاران- است و نزد امام سهمیه ای

---

(۱) صعد النبی (ص) المنبر فقال: من ترک دینا او ضیاعا فعلیّ و إلیّ، و من ترک مالا فلورثته. فصار بذلك اولی بهم من آبائهم و امهاتهم، و صار اولی بهم منهم بانفسهم. و كذلك امیر المؤمنین (ع) بعده جری ذلك له مثل ما جری لرسول الله (ص).» بحار الانوار ۲۷/ ۲۴۲، کتاب الامامه، باب حق الامام علی الرّعیّه، حدیث ۱.

(۲) انا اولی بکل مؤمن من نفسه، فمن ترک دینا او ضیاعا فالیّ، و من ترک مالا فللوارث.» مسند احمد ۲/ ۴۶۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۶

دارد، پس اگر ندهد گناه آن بر عهدهٔ اوست. «۱»

۵- باز در همان کتاب بسند خود از علی بن موسی الرضا (ع) آمده است:

بدهکار اگر قرض گرفت یا قرض خواست- برای مصارف حق- یک سال به وی مهلت داده می شود اگر توان پرداخت یافت [که می پردازد] و الا امام از بیت المال قرض او را می پردازد. «۲»

۶- در خبر موسی بن بکر، آمده است که گفت:

ابو الحسن [امام رضا (ع)] فرمود:

کسی که بدنبال روزی حلال رود تا با دست پر به سوی خانه و خانواده خود برگردد، همانند کسی است که در راه خدا جهاد

نموده است، ولی اگر سختی روزگار بر وی غلبه کرد، بعهدهٔ خدا و رسول خدا به اندازهٔ قوت عیال خود قرض کند پس اگر مرد و بدهی خود را نپرداخته، بر امام است که بدهی او را بپردازد، و اگر نپردازد گناه آن بعهده اوست، همانا خداوند عزّ و جلّ می فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» تا آنجا که می فرماید: «وَ الْغَارِمِينَ» بدهکاران، و این شخص، فقیر، مسکین و بدهکار است. «۳»

---

(۱) ایّما مؤمن او مسلم مات و ترک دینا لم یکن فی فساد و لا اسراف فعلی الامام ان یقضیه، فان لم یقضه فعلیه اثم ذلک. انّ الله- تبارک و تعالی- یقول: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ. الآیه» فهو من الغارمین و له سهم عند الامام، فان حبسه فاثمه علیه.» اصول کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجه، باب ما یجب من حق الامام، حدیث ۷.

(۲) المغرم اذا تدیّن او استدان فی حق اجّل سنه، فان اتسع و الا قضی عنه الامام من بیت المال.» اصول کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجه، باب ما یجب من حق الامام، حدیث ۹.

(۳) من طلب هذا الرزق من حله لیعود به علی نفسه و عیاله کان کالمجاهد فی سبیل الله، فان غلب علیه

فلیستدن علی الله و علی رسوله (ص) ما یقوت به عیاله. فان مات و لم یقضه کان علی الامام قضاوه، فان لم یقضه کان علیه وزره. ان الله عز و جل یقول: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» الی قوله: «وَ الْغَارِمِينَ» فهو فقیر مسکین مغرم.»
وسائل ۱۳/ ۹۱، ابواب دین، باب ۹، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۷

و روایات دیگری بهمین مضمون که در این زمینه وارد شده و برخی از آنها در بخش سوم کتاب در فصل زکاه [جلد سوم فارسی] از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

۷- در نهج البلاغه در نامه آن حضرت (ع) به مالک اشتر

به هنگام اعزام وی به فرمانروایی مصر آمده است:

خدا را! خدا را! در مورد طبقۀ پائین جامعه، آنها که راه چاره ندارند یعنی مستمندان و نیازمندان و تهیدستان و از کارافتادگان، در این طبقه هم کسانی هستند که دست سؤال دارند و هم افرادی که باید به آنها بدون پرسش بخشش شود، بنابراین به آنچه خداوند در مورد آنان بتو دستور داده عمل نما، قسمتی از بیت المال و قسمتی از درآمد خالصه جات اسلامی را در هر محل به آنها اختصاص ده و بدان آنها که دورند به مقدار کسانی که نزدیکند سهم دارند و باید حق همۀ آنها را مراعات کنی، بنابراین هرگز نباید سرمستی زمامداری تو را بخود مشغول سازد، چرا که هرگز بخاطر کارهای فراوان و مهمی که انجام می دهی از انجام نشدن کارهای کوچک معذور نیستی! نباید دل از آنها برگیری و چهره بروی آنان درهم کشی، در امور آنها که به تو دسترسی ندارند و مردم به دیدۀ تحقیر به آنها می نگرند بررسی کن، و برای این

کار فرد مورد اطمینانی را که خدا ترس و متواضع باشد برگزین تا وضع آنان را به تو گزارش دهد، سپس با آن گروه بطوری رفتار کن که بهنگام ملاقات پروردگار عذرت پذیرفته باشد، چرا که از میان رعایا این گروه از همه به محتاج ترند.

و باید در ادای حق تمام افراد در پیشگاه خداوند عذر و دلیل داشته باشی، درباره یتیمان و پیران از کارافتاده که هیچ راه چاره ای ندارند و نمی توانند دست نیاز خود را بسوی مردم دراز کنند، بررسی کن، البته این کار بر زمامداران سنگین است ولی حق همه اش سنگین است! ولی خداوند آن را بر اقوامی سبک

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۸

می سازد، اقوامی که طالب عاقبت نیک اند، و خویش را به استقامت و بردباری عادت داده و براستی وعده های خداوند اطمینان دارند.

برای مراجعان خود وقتی مقرر کن که به نیاز آنها شخصا رسیدگی کنی! و مجلس عمومی و همگانی برای آنها تشکیل ده و درهای آن را بروی هیچ کس نبند و بخاطر خداوند که ترا آفریده تواضع کن و لشکریان و محافظان و پاسبانان را از این مجلس دور ساز! تا هر کس با صراحت و بدون ترس و لکنت سخنان خود را با تو بگوید؛ زیرا من بارها از رسول خدا (ص) این سخن را شنیدم:

ملتی که حق ضعیفان را از زورمندان با صراحت نگیرد، هرگز پاک و پاکیزه (رستگار) نمی شود و روی سعادت نمی بیند.

سپس خشونت و کندی آنها را در سخن گفتن تحمل کن، در مورد آنها هیچ گونه محدودیت و استکبار روا مدار، که خداوند بواسطه این کار، رحمت واسعش را بر تو گسترش خواهد داد

و موجب ثواب اطاعت او برای تو خواهد شد. آنچه می بخشی بگونه ای ببخش که گوارا باشد [بی منت] و خودداری از بخشش را با لطف و معذرت خواهی همراه کن. «۱»

---

(۱) ثم الله فی الطبقه السفلی من الذین لا حیله لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البوسی و الزمنی، فانّ فی هذه الطبقه قانعا و معترا، و احفظ لله ما استحفظک من حقه فیهم، و اجعل لهم قسما من بیت المال و قسما من غلّات صوافی الاسلام فی کل بلد، فان للاقصی منهم مثل الذی للادنی. و کل قد استرعیت حقه فلا یشغلنک عنهم بطر، فإنک لا تعذر بتضییعک التافه لا حکامک الکثیر المهم، فلا تشخص همّک عنهم، و لا تصعّر خدک لهم. و تفقد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرجال، ففرّغ لأولئک ثقتک من اهل الخشیه و التواضع، فلیرفع الیک امورهم. ثم اعمل فیهم بالاعذار الی الله یوم تلقاه، فان هؤلاء من بین الرعیه احوج الی الانصاف من غیرهم، و کل فاعذر الی الله فی تادیه حقه الیه. و تعهد اهل الیتم و ذوی الرقه فی السن ممن لا حیله له، و لا ینصب للمسأله نفسه، و ذلک علی الولاه ثقیل [و الحق کله ثقیل] و قد یخففه الله علی اقوام طلبوا العاقبه فصبروا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۱۹۹

۸- باز در نهج البلاغه در عهدنامه آن حضرت به یکی از کارگزاران وی

که برای گردآوری صدقات و زکوات وی را اعزام می فرمود آمده است:

او را به تقوی و ترس از خدا در امور پنهانی و اعمال مخفی فرمان می دهم! در آنجا که هیچ کس جز خدا شاهد و گواه، و احدی غیر از او وکیل نمی باشد، و نیز به

او فرمان می دهم عملی از اطاعتهای خدا را آشکارا انجام ندهد که در پنهانی خلاف آن را انجام می دهد، آن کس که پنهانی و آشکارش و کردار و گفتارش با هم مخالفت نداشته باشد، امانت الهی را ادا کرده، و عبادت را خالصانه انجام داده است.

و به او فرمان میدهم که با مردم با چهرهٔ عبوس روبرو نشود! به آنها بهتان نزند، و با آنها به حساب برتری جوئی بخاطر اینکه رئیس است بی اعتنایی نکند، چه

-- انفسهم و وثقوا بصدق موعود الله لهم.

و اجعل لذوی الحاجات منک قسما تفرغ لهم فیه شخصک. و تجلس لهم مجلسا عاما فتتواضع فیه لله الذی خلقک و تقعد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شرطک حتی یکلمک متکلمهم غیر متتعتع، فانی سمعت رسول الله (ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متتعتع.

ثم احتمل الخرق منهم و العی، و نح عنهم الضیق و الانف، یبسط الله علیک بذلک اکناف رحمته، و یوجب لک ثواب طاعته، و اعط ما اعطیت هنیئا، و امنع فی اجمال و اعذار.» نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۱۹، لح/ ۴۳۸، نامه ۵۳.

در متن عربی این روایت لغت های مشکل بدین گونه است:

بوسی: شدت فقر. زمنی، جمع زمین: کسی که زمانه او را به زمین زده، زمینگیر. قانع: سؤال کننده از روی خواری. المعتر: کسی که بدون درخواست، کمکهائی میدهد. صوافی، جمع صافیه: زمینی که به غنیمت گرفته شده (خالصه جات). بطر: سرکشی در اثر فراوانی نعمت. تافه: کم. صعّر خده:

قیافه گرفتن. تقتحمه العیون: به دیده حقارت نگریستن و نادیده انگاشتن. تعتعه فی الکلام: با ناتوانی و ترس سخن گفتن. خرق: زور

و فشار. عیّ: ناتوانی از گفتار. انف: کبر ورزیدن و سرباز زدن.

اکناف: کناره ها، بالها.

اینکه آنها برادران دینی هستند و کمک کاران در استخراج حقوق.

بدان که برای تو در این زکات نصیب مشخص و معینی است و شریکانی از مستمندان و ضعیفان بینوا داری، همانگونه که ما حق تو را می دهیم تو هم باید نسبت به حقوق آنها وفادار باشی، اگر چنین نکنی از مردمی خواهی بود که در رستاخیز بیش از همه دشمن و شکایت کننده داری و بدا به حال آنکه در پیشگاه خداوند، فقیران و مساکین و سائلان و آنها که از حقشان محروم مانده اند و بدهکاران و ورشکستگان و درراه ماندگان خصم و شاکی او باشند.

کسی که امانت را خوار شمارد و دست به خیانت آلاید و خویشتن و دینش را از آن منزه نسازد درهای ذلت و رسوائی را در دنیا بروی خود گشوده و در قیامت خوارتر و رسواتر خواهد بود، و بزرگترین خیانت، خیانت به ملت و رسواترین تقلب، تقلب به پیشوایان مسلمانان است. و السلام. «۱»

---

(۱) آمره بتقوی الله فی سرائر امره و خفیّات عمله، حیث لا شاهد غیره و لا وکیل دونه.

و آمره ان لا یعمل بشی ء من طاعه الله فیما ظهر فیخالف الی غیره فیما اسرّ. و من لم یختلف سرّه و علانیته، و فعله و مقالته فقد ادی الامانه و اخلص العباده.

و آمره ان لا یجبهم و لا یعضههم و لا یرغب عنهم تفضلا بالاماره علیهم، فانهم الاخوان فی الدین، و الاعوان علی استخراج الحقوق.

و ان لک فی هذه الصدقه نصیبا مفروضا و حقا معلوما و شرکاء اهل مسکنه، و ضعفاء

ذوی فاقه، و انّا موفّوك حقك فوفّهم حقوقهم، و الاـ فإنك من اكثر الناس خصوما يوم القيامه، و بؤسا لمن خصمه عند الله الفقراء و المساكين و السائلون و المدفوعون و الغارم و ابن السبيل. و من استهان بالامانه و رتع فی الخيانه و لم ينزه نفسه و دينه عنها فقد احلّ بنفسه فی الدنيا الذل و الخزی و هو فی الآخره اذلّ و اخزی. و ان اعظم الخيانه خيانه الامه و افظع الغش غش الائمه.» نهج البلاغه، فيض/ ۸۸۴ لح/ ۳۸۲، نامه ۲۶.

جملهٔ «فيخالف الی غيره» چنانچه روشن است مفهوم نهی را در بردارد. جبهه: زدن به صورت او.

عضهه: بهتان زدن و دشنام دادن. بوس: نهايت نيازمندی، و در اينجا بؤسا جنبه نفرين را دارد. خزی

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۰۱

۹- باز در نهج البلاغه در وصيت آن حضرت پس از آنكه از سوی ابن ملجم مورد اصابت واقع شد آمده است:

خدا را! خدا را! در مورد يتيمان، دهانهای آنها را بدون غذا مگذاريد و در پيشگاه خود آنان را خوار مشمريد. «۱»

۱۰- در اصول كافی بسند خود از حبيب بن ابی ثابت آمده است كه گفت:

مقداری عسل و انجير از همدان و حلوان نزد امير المؤمنين (ع) آوردند، آن حضرت به نمايندگان ايتام دستور داد تا يتيمان را گردآوری كنند. آنگاه مشكهای عسل را در اختيار آنان قرار داد تا سر آنها را ليس بزنند، و آن حضرت قدح قدح آنها را بين مردم تقسيم می كرد. شخصی به آن حضرت عرض كرد: ای امير المؤمنين چرا به اينان اجازه دادی تا سر مشكها را ليس بزنند؟ حضرت فرمود:

امام پدر يتيمان است، و من بجای پدرانشان اين ظرفها را در اختيار آنها گذاشتم تا ليس بزنند. «۲»

۱۱- در كتاب مناقب ابن شهرآشوب در رابطه با مناقب امير المؤمنين (ع) از ابی نعيم آمده است:

امير المؤمنين (ع) همواره بشّاش و خنده رو بود، وی باران رحمت نيازمندان، فريادرس پناهندگان، آرزوی آرزومندان، و پناهگاه بی پناهان بود. وی با زيردستان و مردم خود مهربان و بر رفتار خود مسلط بود، با كلامی خوش از آنان دلجوئی می كرد و از صميم قلب آنان را دوست می داشت.

- جمع خزيه است، يعنی: بليه و خواری.

(۱) الله الله فی الایتام، فلا تغبّوا افواههم و لا یضیّعوا بحضرتکم.» نهج البلاغه، فیض/ ۹۷۷، لح/ ۴۲۱، نامه ۴۷.

(۲) ان الامام ابو الیتامی و انما العقتهم هذا برعایه الآباء.» اصول کافی ۱/ ۴۰۶، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام، حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۰۲

روزی آن حضرت (ع) در راه به زنی برخورد کرد که مشک آبی بر دوش می کشید، مشک را از وی گرفت و تا درب منزل برای او برد، آنگاه حال او را جویا شد، زن گفت: علی بن أبی طالب شوهر مرا به برخی از مرزها فرستاده و در آنجا کشته شده و اکنون برای من اطفال یتیمی را

بجای گذاشته و چیزی ندارم که از آنان نگهداری کنم، بناچار به خدمتگزاری مردم پرداخته ام.

آن حضرت از وی خداحافظی کرد و رفت. شب را با ناراحتی و اضطراب گذرانید، چون صبح شد زنبیلی از طعام برداشت و بسوی خانۀ آن زن براه افتاد، شخصی به آن حضرت عرض کرد اجازه دهید کمک شما بیاورم، حضرت فرمود: در روز قیامت چه کسی بار گناه مرا بر دوش خواهد کشید؟

در خانۀ آن زن آمد و در زد، زن گفت: چه کسی است؟ فرمود: من همان بنده ای هستم که دیروز مشک ترا برایت آوردم، در را باز کن، امروز نیز چیزی برای بچه ها آورده ام. زن گفت: خدا از تو درگذرد و بین من و علی بن أبی طالب حکم کند.

آن حضرت وارد منزل شد و فرمود: من می خواهم ثوابی برده باشم یا آرد خمیر کن و نان بپز، و یا بچه ها را سرگرم کن تا من نان بپزم. زن گفت: من به نان پختن واردترم و توان این کار را دارم ولی شما از بچه ها نگهداری کنید و آنان را سرگرم کنید تا از نان پختن فارغ شوم.

آن زن به خمیر گرفتن مشغول شد و آن حضرت نیز مقداری گوشت برای بچه ها پخت و آن را به همراه خرما و چیزهای دیگر در دهان بچه ها می گذاشت، و پس از آنکه کودکان مقداری غذا خوردند فرمود: فرزندانم علی بن أبی طالب را نسبت به آنچه بر سر شما آمده حلال کنید. چون خمیر گرفتن تمام شد، زن گفت: ای بندۀ خدا تنور را سرخ کن، آن حضرت تنور را برافروخت و چون شعله های آتش زبانه کشید آن حضرت صورت

خود را به آتش نزدیک می کرد و می فرمود:

ای علی بچش، این جزای کسی است که به بیوه زنان و یتیمان بی توجه باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۰۳

در این حال زن دیگری که آن حضرت را می شناخت سررسید به آن زن گفت: وای بحال تو این امیر المؤمنین است! آن زن بسرعت بسوی آن حضرت دوید و عرض کرد چقدر شرمنده ام ای امیر المؤمنین!

حضرت فرمود: چقدر من از تو شرمنده ام ای کنیز خدا نسبت به کوتاهی هایی که در کار تو انجام داده ام. «۱»

این روایت در بحار نیز به نقل از مناقب آمده است. «۲»

البته روشن است در این زمانها که امکانات زندگی گسترش یافته و افراد ناتوان و معلول و یتیم و بیچاره در جامعه زیاد وجود دارد و میتوان شغلهائی را پیش بینی کرد که برخی از این افراد برای انجام آن بکار گماشته شوند، بر امام و کارگزاران او واجب است که برنامه های گسترده ای را برای بکارگیری مناسب این قبیل افراد پیش بینی کنند تا در زندگی احساس فقر و احتیاج نکنند، و در حد ممکن شخصیت آنها درهم شکسته نشود و حاصل کار و دسترنج آنان نیز برای جامعه مفید واقع شود، و این بمراتب بهتر و صحیح تر از آنست که به آنان بصورت مجانی صدقه داده شود که غالبا اینگونه کمک ها باعث تحقیر و شکسته شدن روحیات و احساس حقارت آنان می گردد. «۳»

---

(۱) مناقب ابن شهر آشوب ۱/ ۳۸۲.

(۲) بحار الانوار ۴۱/ ۵۱، تاریخ امیر المؤمنین، باب ۱۰۴، حدیث ۳.

(۳) در شرایط فعلی باید دید چگونه می توان به اینگونه افراد کمک کرد، تشکیل بنیاد شهید و کمیته امداد برای کمک به خانواده های شهداء

و بیچارگـان و نیازمنـدان یـک کـار مثبت است ولی بایـد در کارخـانه هـا و کارهـای تحقیقـاتی و ... زمینه کارهـای مناسب و آبرومند برای این افرادی که مثلا چشم و یا یک دست و پا ندارند فراهم کرد، تا زندگی آبرومندی داشته باشند. کسی که نان گدائی بخورد خودش احساس حقارت می کند، باید به شکل های مناسب زمینه های گدائی و گداپروری را در جامعه از بین برد. (الف- م، جلسه ۲۸۴ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۰۵

فصل سیزدهم سیاست خارجی اسلام و روش برخورد آن با اقلیتهای غیر مسلمان

اشاره

* اسـلام دین فراگیر و همیشـگی* نـامه هـای پیـامبر اکرم (ص) به فرمانروایـان و پادشاهان* نهی از پـذیرش حاکمیت کفار و همراز گرفتن آنـان* زنـدگی مسـالمت آمیز بـا کفـار و حفظ حقوق و حرمت آنان* امان و آتش بس* برخی از معاهـده های پیامبر (ص) با کفار و اهل کتاب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۰۷

سیاست خارجی اسلام و روش برخورد آن با اقلیتهای غیر مسلمان بحث پیرامون این مسأله را در چند جهت به اختصار یادآور می شویم:

جهت نخست: اسلام، دین و سیاست و تشریع و حکومت است

پیش از این در باب سوم کتاب [جلد اول فارسـی] یادآور شدیم که با دقت در قرآن کریم و پژوهش در احادیث شـیعه و سنی و فتـاوای فقهـای آنـان در ابواب مختلف فقه از طهارت تا دیات این معنی مسـلم می گردد که دین اسـلام- چنانچه برخی افراد سـاده انـدیش و حتی برخی از علمـای دین تحت تـاثیر القائـات اسـتعمارگران و ایادی آنان پنداشـته انـد- دینی نیست که فقط منحصـر به اعمال عبادی و آداب و مراسم شخصـی باشـد و به مسائل سیاسـی و اجتماعی و اقتصادی مسـلمانان بی توجه باشـد، بلکـه اسـلام نظـام فراگیری است که همـهٔ نیازمنـدیهای انسـان در معـاش و معـادش را در بر می گیرد. و از ابتـدای پیـدایش تا آخرین مراحل زندگی برای شئون فردی و اجتماعی و آنچه بایسته و سزاوار است که انسان در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۰۸

رابطه خود با خدا، حکومت، خانواده، امت اسلام و امتهای غیر مسلمان و ... دستور و برنامه دارد.

اسـلام بحسب محتوی، دینی است کامل، قوی و غنی، متکی به وحی الهی و قابل انطباق بر همه مکانها و زمانها، و برای پیروان خویش همواره استقلال و

آزادی و ترقی و تکامل در همه زمینه ها را به ارمغان می آورد. اسلام صرف قانون گذاری و تشریع نیست بلکه احکام و مقررات آن بر پایه حکومت صالح که قوانین عادلانه آن را در جامعه به اجرا بگذارد تشریع شده و در یک جمله می توان گفت اسلام دین و سیاست و تشریع و حکومت است که پیش از این مباحث آن به تفصیل از نظر خوانندگان گرامی گذشت.

جهت دوم: در حقیقت حاکم اصلی خداست

پیش از این در ابتدای باب ششم [جلد سوم فارسی] یادآور شدیم که هدف از حکومت اسلامی سلطه بر مسلمانان و کشور و شهرهای آنان به هر شکل که حاکم بخواهد و خواسته های شخصی او اقتضا کند- چنانچه شیوه حکومت پادشاهان مستبد اینگونه است- نیست، بلکه هدف از حکومت اسلامی اجرای مقررات و حدود اسلام و اداره شئون جامعه بر اساس دستوراتی است که خداوند تشریع نموده، و در زمینه های مختلف زندگی، از عبادت و سیاست و اقتصاد گرفته تا آداب و احکام، بر پیامبر خویش نازل فرموده است.

پس در حقیقت حاکم اصلی همان خداوند تبارك و تعالی- که مالك بلاد و عباد است و سود و زیان مردم را کاملا می داند- می باشد، و پیامبر اکرم (ص) نیز مبلّغ احکام خداوند و مجری آن است. بعد از آن حضرت نیز جانشینان وی، ائمه طاهرین علیهم السلام و خلفای صالح در همه اعصار تا روز قیامت این مسئولیت را

بعهده دارند؛ پس برنامه های اسلام و حکومتی که آنها را به اجرا بگذارد در هیچ یک از زمانها تعطیل بردار نیست.

جهت سوم: اسلام دینی فراگیر، جهانی، و همیشگی.

[آیات و روایات]

دین اسلام- چنانچه در نوشته های برخی از دشمنان و معاندان اسلام آمده است- دینی مخصوص به جزیره العرب و یا نژاد عرب نیست. بلکه اسلام دینی است جهانی که توسط پیامبر اکرم (ص) برای همهٔ جهانیان تا روز قیامت نازل شده است. این دین، خاتم ادیان و پیامبر اکرم (ص) خاتم النبیّین است و تا روز قیامت پیامبری نخواهد آمد. چنانچه آیات قرآن کریم و روایات متواتر بر این حقیقت صراحت دارد که نمونه هایی از آنها را یادآور می شویم:

خداوند تبارك

و تعالی می فرماید:

«وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ «۱» ما ترا نفرستادیم مگر برای همه مردم، بشارت دهنده و بیم دهنده، ولی بیشتر مردم نمی دانند.»

۲- و نیز می فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً، الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، يُحيِى وَ يُمِيتُ، فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِى يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ، وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ «۲» ای مردم، من فرستاده خدا به سوی شما هستم، خدائی که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست، نیست خدائی بغیر او، زنده می کند و می میراند، پس بخدا و پیامبر او- پیامبر امی که به خدا و کلمات وی ایمان آورده

---

(۱) سباء (۳۴)/ ۲۸.

(۲) اعراف (۷)/ ۱۵۸.

- ایمان بیاورید و او را پیروی کنید، باشد که هدایت یابید.»

۳- و می فرماید:

«هُوَ الَّذِى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ* «۱» اوست که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا وی را بر همهٔ ادیان پیروز گرداند اگر چه مشرکان را ناخوش آید.»

۴- و می فرماید:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ، وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْئاً، وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «۲» خداوند به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می دهند وعده داده است که آنان را در زمین حکومت بخشد، آنگونه که پیشینیان آنان را نیز

حکومت بخشید. و نیز وعده فرموده که آئینی که خود برای آنان برگزیده است را به حاکمیت رساند، و پس از ترسی که بر آنان مستولی شده آرامش و ایمنی به آنان بخشد. در چنین شرائطی آنان فقط مرا می پرستند و به من هیچ شرک نمی ورزند، و کسی که پس از این کفر بورزد از فاسقان است.»

۵- و می فرماید:

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً «۳» محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست بلکه او فرستاده خدا و پایان بخش پیامبران است خداوند بهمه چیز دانا است.»

۶- در مجمع البیان در تفسیر سوره جمعه ذیل آیه شریفه

---

(۱) توبه (۹)/ ۳۳.

(۲) نور (۲۴)/ ۵۵.

(۳) احزاب (۳۳)/ ۴۰.

«وَ آخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ- و دیگرانی از آنان که به آنان پیوستند» آمده است:

برخی گفته اند این «دیگران» عجم ها و کسانی هستند که به لغت عرب تکلم نمی کنند، زیرا پیامبر (ص) برای مردمان عصر خویش و همه کسانی که پس از آن می آیند از عرب و عجم مبعوث شده است.

این مطلب از فرزند عمرو سعید بن جبیر نیز نقل شده است و روایتی به همین مضمون از امام جعفر صادق (ع) رسیده است.

در روایت دیگری آمده که پیامبر اکرم (ص) این آیه را تلاوت فرمود، یکی از اصحاب گفت: اینان چه کسانی هستند؟ آن حضرت دست خود را بر کتف سلمان گذاشت و فرمود: اگر علم در ثریا باشد مردانی از اینان بدان دست خواهند یافت.» «۱»

۷- باز در همان کتاب در تفسیر سوره احزاب آمده

است:

در حدیث صحیح از جابر بن عبد الله از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود:

مثل من در میان انبیاء همانند کسی است که خانه ای را بنا کرده و بسیار زیبا آن را بکمال رسانده و فقط جای یک خشت در آن خالی است، هر کس در آن خانه وارد می شود و به آن نگاه می کند می گوید چقدر زیباست فقط جای این یک خشت (آجر) خالی است، آن حضرت (ص) فرمود: من جایگاه این خشت هستم که با آمدن من رسالت پایان پذیرفت.

این روایت را مسلم و بخاری نیز در کتابهای صحیح خود آورده اند. «۲»

۸- در نهج البلاغه آمده است:

بدانید که این اسلام دین خداست که خداوند آن را برای خویش برگزیده است ...

آنگاه رشتهٔ آن را ناگسستنی، حلقه های آن را ناگشودنی، پایهٔ آن را ویران ناشدنی،

---

(۱) مجمع البیان ۵/ ۲۸۴.

(۲) مجمع البیان ۴/ ۳۶۲.

ستونهای آن را زوال ناپذیر، درخت آن را پابرجا، مدت آن را پایدار، جویبارهای آن را پایان ناپذیر و شاخه های آن را شکست ناپذیر قرار داده است. «۱»

دربارهٔ در پایان بخش بودن دین اسلام و اینکه حلال محمد حلال است تا روز قیامت، و حرام آن حرام است تا روز قیامت، روایات بسیار زیاد است که در کتب فریقین- شیعه و سنت- می توان بدان دست یافت، و در اینجا به ذکر یک نمونه از آن اکتفا می کنیم:

۹- در صحیحه زراره آمده است که گفت: از امام صادق (ع) در ارتباط با حلال و حرام پرسش کردم فرمود:

حلال محمد برای همیشه حلال است تا روز قیامت و حرام وی برای همیشه حرام است تا روز قیامت. جز آن

دین دیگری نیست و شریعت دیگری به غیر آن نمی آید. «۲»

[نامه های پیامبر اکرم (ص) به فرمانروایان و پادشاهان]

در تأیید آنچه گفته شد، در این قسمت برخی از نامه های پیامبر (ص) به پادشاهان غیر عرب که در خارج از جزیره العرب بودند را بر اساس آنچه محدثان و مورخان نگاشته اند بعنوان تیمن و تبرک یادآور می شویم، و متذکر می گردیم که این نامه ها از کتاب الوثائق السیاسه «۳» آورده شده و اگر کسی خواهان تفصیل و

---

(۱) ثم ان هذا الاسلام دین الله الذی اصطفاه لنفسه ... ثم جعله لا ـ انفصام لعروته، و لا فک لحلقته، و لا انهدام لاساسه، و لا زوال لدعائمه، و لا انقلاع لشجرته، و لا انقطاع لمدته، و لا عفاء لشرائعه، و لا جذّ لفروعه.» نهج البلاغه، فیض/ ۶۳۸، لح/ ۳۱۳، خطبه ۱۹۸.

(۲) حلال محمد حلال ابدا الی یوم القیامه و حرامه حرام ابدا الی یوم القیامه لا یکون غیره و لا یجی ء غیره.» کافی ۱/ ۵۸، کتاب فضل علم، باب بدعتها، حدیث ۱۹.

(۳) این کتاب مشتمل بر عهدنامه های پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین است که توسط محمد حمید

اطلاع از منابع نقل و اسناد آن است، به کتاب مذکور و سایر کتابهائی که در این موضوع تألیف شده مراجعه نماید.

۱- نامه آن حضرت به نجاشی پادشاه حبشه:

بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد رسول الله به نجاشی: الاصحم (سیاه مایل به زردی- اشاره به رنگ نژاد نجاشی است) پادشاه حبشه.

اسلام بیاور، که من برای تو خداوند، (همان خدائی که جز او خدائی نیست) خداوند ملک قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن «۱» را معرفی و تقدیس می کنم، و شهادت می دهم که عیسی بن

مریم روح خـدا و کلمه اوست که به مریم بتول پاک پاکدامن القا نمود و او به عیسـی بن مریم آبسـتن گردید، پس خداوند او را از روح و دمیدن خود آفرید چنانچه آدم را بدست خویش و از دمیدن خود آفرید.

و من تو را بسوی خداوند یکتای بی شـریک و پایداری بر اطاعت از دسـتورات وی فرا می خوانم و از تو می خواهم که از من پیروی کنی و به آنچه بر من فرود آمده ایمان بیاوری که من پیامبر خدا هستم.

و اکنون من پسـر عمویم جعفر و تعـدادی از مسـلمانان که با او هسـتند را نزد تو فرسـتادم، پس چون به نزد تو رسـیدند از آنان پذیرایی کن و فخرفروشـی را فروگذار، که من، تو و سپاهیانت را به خداوند دعوت می کنم. اکنون من رسالت خود را ابلاغ و خیرخواهی خود را ابراز نمودم، خیرخواهیم را بپذیر، و درود بر کسی که راه هدایت را پذیرفت.

این نامه در روایت دیگری که با مهر پیامبر (ص) مهر شده است اینگونه آمده است:

- الله گردآوری شده و در سال ۱۴۰۳ ه. ق. در بیروت بچاپ رسیده است.

(۱) اینهـا اسـامی و صـفات خداونـد متعـال است که هر یـک بیـانگر مفهوم ویژه است که در جایگاه خود به آن پرداخته شـده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۱۴

بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد فرستاده خدا به نجاشی، بزرگ حبشه، درود بر کسی که راه هدایت را برگزیند،

امـا بعـد، من یکتـا خـدائی را که خـدائی جز او نیست، خداونـد ملک قـدوس سـلام مؤمن مهیمن را برای تو معرفی و تقـدیس میکنم و شهادت میدهم که عیسی بن مریم روح

خـدا و کلمـۀ اوست که به مریم بتول پاک پاکدامن القا فرمود، و او از روح و نفخه الهی به عیسـی بن مریم باردار شد، چنانچه خداوند آدم را با دست خویش آفرید.

و من ترا به خداوند یگانه که شـریکی برای او نیست و بر اطاعت از دسـتورات او دعوت می کنم، و از تو می خواهم که از من پیروی کنی و به آنچه بر من فرود آمـده ایمان بیاوری، زیرا من پیامبر خـدا هسـتم، و ترا و سـپاهیانت را به خداوند- عزّ و جلّ- فرا می خوانم، اکنون من رسالت خود را ابلاغ و خیرخواهی خود را ابراز نمودم، خیرخواهیم را بپذیر، و سـلام بر کسـی که راه هدایت را برگزینند.

محمد رسول الله «۱»

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

من محمد رسول الله الی النجاشی: الاصحم ملک الحبشه،

سلّم انت، فانی احمـد الیک الله (الذی لا اله الا هو)، الملک القدوس السـلام المؤمن المهیمن، و اشـهد ان عیسـی بن مریم روح الله و کلمته، القاها الی مریم البتول الطیبه الحصینه، فحملت بعیسی، فخلقه الله من روحه و نفخه کما خلق آدم بیده و نفخه.

و انی ادعوک الی الله وحده لا شریک له، و الموالاه علی طاعته، و ان تتبعنی و تومن بالذی جاءنی، فانی رسول الله.

و قد بعثت الیک ابن عمی جعفرا و نفرا معه من المسلمین، فاذا جاءک فاقرهم ودع التجبر، فانی ادعوک و جنودک الی الله، فقد بلّغت و نصحت، فاقبلوا نصحی، و السلام علی من اتبع الهدی.

و فی روایه اخری لهذا الکتاب وجدت بخاتم النبی (ص) هکذا:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۱۵

۲- نامه دیگری از آن حضرت (ص) به نجاشی:

بسم الله الرحمن الرحیم،

این نامه

ایست از محمد پیامبر به نجاشی اصحم، بزرگ حبشه،

سلام بر کسی که هدایت را برگزیند، و به خدا و رسول او ایمان بیاورد و شهادت دهد که جز خداوند یکتای بی شریک خدایی نیست و همسر و فرزندی نگرفته، و گواهی دهد که محمد، بنده و فرستاده اوست.

و من تو را به دین اسلام دعوت می کنم، زیرا من فرستاده خدا هستم، اسلام بیاور تا در امان باشی و «ای اهل کتاب به کلمه ای که بین ما و شما مشترک است گردآئید: اینکه جز خدا را نپرستیم و به وی هیچ شرک نورزیم، و برخی از ما برخی دیگر را ارباب خود نگیریم، پس اگر پشت کردند بگو گواه باشید که ما مسلمانیم» و اگر تو این دعوت را نپذیرفتی گناه نصرانیهای قوم تو بعهدهٔ توست. «۱»

- بسم الله الرحمن الرحیم

من محمد رسول الله الی النجاشی عظیم الحبشه

سلّم علی من اتبع الهدی.

اما بعد، فانی احمد الیک الله الذی لا اله الا هو، الملک القدوس السلام المؤمن المهیمن. و اشهد ان عیسی بن مریم روح الله و کلمته، القاها الی مریم البتول الطیبه الحصینه، فحملت بعیسی من روحه و نفخه کما خلق آدم بیده.

و انی ادعوک الی الله وحده لا ـ شریک له، و الموالاـه علی طاعته، و ان تتبعنی و توقن بالـذی جاءنی، فانی رسول الله. و انی ادعوک و جنودک الی الله- عزّ و جلّ- و قد بلّغت و نصحت فاقبلوا نصیحتی، و السلام علی من اتبع الهدی. محمد رسول الله.

الوثائق السیاسه/ ۱۰۰- ۱۰۳، شماره ۲۱.

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

هذا کتاب من محمد النبی الی النجاشی الاصحم عظیم الحبشه،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۱۶

شاید آن

حضرت (ص) برای وی دو نامه در دو زمان متفاوت نوشته است.

۳- نامه آن حضرت (ص) به هرقل [معرب «هراکلیوس»] پادشاه روم:

بسم الله الرحمن الرحیم،

از محمد بنده و فرستاده خدا به هرقل، بزرگ روم، سلام بر کسی که راه هدایت را پیروی کند،

من تو را به دین اسلام دعوت می کنم، اسلام بیاور تا سلامت یابی، و اسلام بیاور تا خداوند دو بار به تو پاداش دهد، پس اگر نپذیرفتی گناه «اریسین» (مسیحیان) به عهده توست و «و ای اهل کتاب بیائید تا بر کلمه ای که بین ما و شما مشترک است گرد آییم: اینکه جز خدای را نپرستیم و چیزی را شریک خدا نسازیم، و برخی از ما برخی دیگر را بجای خداوند پروردگار خود نگیرد، پس اگر نپذیرفتند بگوئید گواه باشید که ما مسلمانیم». «۱»

- سلام علی من اتبع الهدی، و آمن بالله و رسوله، و شهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له، لم یتخذ صاحبه و لا ولدا، و ان محمدا عبده و رسوله.

و ادعوک بدعایه الاسلام، فانی انا رسوله فاسلم تسلم و «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم: الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا، و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله، فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون» فان ابیت فعلیک اثم النصاری من قومک.» الوثائق السیاسیه/ ۱۰۳، شماره ۲۲.

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

من محمد عبد الله و رسوله الی هرقل عظیم الروم،

سلام علی من اتبع الهدی،

اما بعد، فانی ادعوک بدعایه الاسلام، اسلم تسلم، و اسلم یؤتک الله اجرک مرتین، فان تولیت فعلیک اثم الاریسیین. و «یا اهل الکتاب تعالوا الی

کلمه سواء بیننا و بینکم: الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا، و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله، فان تولوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون» الوثائق السیاسیه/ ۱۰۹، شماره ۲۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۱۷

۴- نامه دیگری از آن حضرت (ص) به قیصر روم:

از محمد رسول خدا به صاحب روم:

من ترا به اسلام دعوت می کنم، اگر پذیرفتی، برای توست آنچه برای مسلمانان است و علیه توست آنچه علیه آنانست. پس اگر در اسلام داخل نشدی، جزیه بپرداز، همانا خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «با اهل کتاب، آنان که به خدا و روز قیامت ایمان نیاورده و آنچه را خدا و رسول وی حرام شمرده، حرام نمی شمرند و به دین حق گردن نمی نهند، بجنگید تا بدست خویش با خواری جزیه بپردازند، و اگر اسلام نمی آوری همانا مانع اسلام آوردن یا جزیه دادن مردم کشاورز خود نشو.» «۱»

۵- در نامه آن حضرت (ص) به «مقوقس» بزرگ قبط آمده است:

بسم الله الرحمن الرحیم،

از محمد بنده و فرستاده خدا به مقوقس، بزرگ قبط،

سلام بر کسی که هدایت را پیروی کند، اما بعد: من تو را به دین اسلام دعوت می کنم، اسلام بیاور تا در سلامت باشی و خدا پاداش تو را در دو جایگاه عطا کند، پس اگر نپذیرفتی گناه قبطیان بر توست. خدا فرموده است: به آنان بگو:

«ای اهل کتاب بیائید تا بر کلمه ای که بین ما و شما مشترک است گرد آییم:

اینکه جز خدای را نپرستیم، و چیزی را شریک وی ندانیم، و اینکه برخی از ما

---

(۱) من محمد رسول الله الی صاحب الروم.

انی ادعوک الی الاسلام، فان اسلمت فلک

ما للمسلمين و علیک ما علیهم، فان لم تدخل فی الاسلام فاعط الجزیه، فان الله- بتارک و تعالی- یقول: «قَاتِلُوا الَّذِینَ لَا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ، وَ لَا یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ.» و الا فلا تحل بین الفلاحین و بین الاسلام ان یدخلوا فیه، او یعطوا الجزیه» الوثائق السیاسیه/ ۱۱۰، شماره ۲۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۱۸

برخی دیگر را پروردگار خود نگیرد، پس اگر نپذیرفتند بگوئید گواه باشید که ما مسلمانیم» «۱»

۶- نامه دیگری از آن حضرت (ص) به «مقوقس» اینگونه روایت شده:

از محمد فرستاده خدا به صاحب مصر و اسکندریه

اما بعد: همانا خداوند مرا بعنوان پیامبر فرستاد و قرآن بر من فرود آورد، و مرا به پوزش پذیری و انذار و جنگ با کفار تا آنگاه که آنها، و مردم به دین من درآینـد، دستور فرمود. و اکنون تو را به اقرار به یگانگی خداوند دعوت می کنم، اگر انجام دادی سعادتمند شده ای و اگر انکار کردی راه شقاوت را برگزیده ای، و السلام. «۲»

۷- نامه آن حضرت (ص) به ابرویز (خسروپرویز) پادشاه فارس:

بسم الله الرحمن الرحیم،

از محمد رسول خدا به کسری، بزرگ فارس،

سلام بر کسی که هدایت را پیروی کند، و به خدا و رسول وی ایمان بیاورد، و

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

من محمد عبد الله و رسوله الی المقوقس عظیم القبط،

سلام علی من اتبع الهدی،

اما بعد، فانی ادعوک بدعایه الاسلام، اسلم تسلم یؤتک الله اجرک مرتین، فان تولیت فعلیک اثم القبط: «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و

بینکم: الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله، فان تولّوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون.» الوثائق السیاسیه/ ۱۳۵، شماره ۴۹.

(۲) من محمد رسول الله الی صاحب مصر و الاسکندریه:

اما بعد، فانّ الله- تعالی- ارسلنی رسولا و انزل علیّ قرآنا، و امرنی بالاعذار و الانذار و مقاتله الکفار حتی یدینوا بدینی، و یدخل الناس فی ملتی، و قد دعوتک الی الاقرار بوحدانیه الله- تعالی- فان فعلت سعدت و ان ابیت شقیت، و السلام» الوثائق السیاسیه/ ۱۳۸، شماره ۵۱.

شهادت دهد که او خداوند یکتاست و شریکی برای او نیست و اینکه محمد بنده و فرستاده اوست.

من تو را به دین خداوند فرا می خوانم، زیرا من پیام آور خدا بر تمام مردم هستم تا همهٔ زندگان را انذار نموده و حجت را بر کفار اقامه نمایم، پس اسلام بیاور تا سلامت یابی، اگر روی بگردانی گناه مجوس بر عهده توست. «۱»

۸- نامه دیگری از آن حضرت به کسری:

از محمد فرستاده خدا به کسری بزرگ فارس، اگر اسلام بیاوری بسلامت خواهی بود، پس هر کس که شهادت ما را بگوید و رو به قبله ما بیاورد و ذبیحهٔ ما را بخورد در امان خدا و رسول اوست. «۲»

۹- نامه آن حضرت (ص) به هرمزان کارگزار کسری [در خوزستان که پس از فتح اسلام او را به مدینه بردند]

از محمد فرستاده خدا به هرمزان:

من تو را به اسلام دعوت می کنم، اسلام بیاور تا سلامت یابی. «۳»

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

من محمد رسول الله الی کسری عظیم فارس

سلام علی من اتبع الهدی، و آمن بالله

و رسوله، و شهد ان لا اله الا اله وحده لا شریک له و ان محمدا عبده و رسوله.

و ادعوک بدعاء الله فانی رسول الله الی الناس کافه فانذر من کان حیا و یحق القول علی الکافرین، فاسلم تسلم، فان ابیت فان اثم المجوس علیک» الوثائق السیاسیه/ ۱۴۰، شماره ۵۳،

(۲) من محمد رسول الله الی کسری عظیم فارس، ان اسلم تسلم، من شهد شهادتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فله ذمه الله و ذمه رسوله.» الوثائق السیاسیه/ ۱۴۳، شماره ۵۳.

(۳) من محمد رسول الله (ص) الی الهرمزان:

انی ادعوک الی الاسلام اسلم تسلم» الوثائق السیاسیه/ ۱۴۴، شماره ۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۲۰

و مکاتبات دیگری در این زمینه که می توان به کتب مربوطه مراجعه نمود، و پیش از این در بحث قوه مجریه [جلد سوم فارسی] به نقل از کتانی، اسامی کسانی که از سوی آن حضرت (ص) برای رساندن این نامه ها فرستاده شدند را یادآور شدیم.

جهت چهارم: دعوت اسلام به حق و عدالت:

خداوند تبارک و تعالی فطرت حضرت آدم و ذریه وی را بر اساس حق و عدل قرار داد و در وجود آنان عقل را به ودیعه نهاد که آن نیز به خوبی این دو حکم می کند، اما نفس اماره بالسوء و شیاطین جن و انس همواره بر انحراف انسان از این فطرت پاک پافشاری می کنند، بهمین جهت انسانها به عقول جداگانه نیازمند بودند که خداوند پیامبران را بشارت دهنده و بیم دهنده فرستاد تا فطرت پاک انسانها را به آنان یادآور شوند و گنجینه های خرد آنان را شکوفا سازند: [در این رابطه به آیات ذیل توجه فرمائید:]

۱- خداوند- متعال- می فرماید: لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا

مَعَهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْمِيزٰانَ لِيَقُومَ النّٰاسُ بِالْقِسْطِ «۱» ما فرستادگان خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرود آوردیم تا مردم به قسط قیام کنند.

۲- و می فرماید: إِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسٰانِ وَ إِیتٰاءِ ذِی الْقُرْبیٰ وَ یَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ «۲» همانا خداوند به عدل و احسان و رسیدگی به نزدیکان فرمان می دهد، و از فحشاء و منکر و تجاوز بازمی دارد، و شما را پند می دهد شاید پند پذیرید.

---

(۱) حدید (۵۷)/ ۲۵.

(۲) نحل (۱۶)/ ۹۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۲۱

۳- و میفرماید: قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ «۱» بگو پروردگارم به قسط فرمان داده است.

۴- در آیه ای دیگر خداوند متعال پیامبر (ص) را به دعوت به حق و تبلیغ آن فرمان می دهد و می فرماید: ادْعُ إِلیٰ سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جٰادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ، إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِیلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ «۲» با حکمت و موعظه نیکو به راه پروردگارت فرا بخوان و به نیکوترین شکل با آنان مجادله کن همانا خدای تو داناتر است به آنکه از راه وی منحرف گردید و آنکه بدان هدایت یافت.

در این آیه شریفه سه درجه و مرتبه برای دعوت مردم به حسب اختلاف آنان از نظر تعقل و فرمانبری ذکر شده است.

۵- و می فرماید: فَلِذٰلِکَ فَادْعُ وَ اسْتَقِمْ کَمٰا أُمِرْتَ وَ لٰا تَتَّبِعْ أَهْوٰاءَهُمْ «۳» به همین جهت پس دعوت کن و استقامت نما همانگونه که بدان مأمور شده ای و از خواهشهای آنها پیروی مکن.

۶- و می فرماید: یٰا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ

وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمٰا بَلَّغْتَ رِسٰالَتَهُ وَ اللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّٰاسِ «۴» ای پیامبر آنچه از سوی پروردگارت بر تو فرود آمده، ابلاغ نما، و اگر ابلاغ نکنی رسالت او را ابلاغ نکرده ای و خداوند ترا از مردم در پناه می دارد.

و آن حضرت (ص) تمام شب و روز و همه توان و طاقت خویش را در دعوت امت و هدایت آنان بکار گرفت تا آنجا که می خواست جان خویش را نیز در این راه فدا کند، و فرستادگان و سفراء خویش را به سوی قبایل و پادشاهان فرستاد تا آنان را

---

(۱) اعراف (۷)/ ۲۹.

(۲) نحل (۱۶)/ ۱۲۵.

(۳) شوری (۴۲)/ ۱۵.

(۴) مائده (۵)/ ۶۷.

به اسلام دعوت کند و چنانچه روشن است امت اسلامی نیز در دعوت و گسترش عدل و اقامه معروف از آن حضرت پیروی نمودند.

۷- در قرآن کریم آمده است: قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللّٰهِ عَلىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي، وَ سُبْحٰانَ اللّٰهِ وَ مٰا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ «۱» بگو این راه من است، من و کسانی که از من پیروی کردند بخدا دعوت می کنیم از روی بصیرت، و منزه است خدا، و من از مشرکان نیستم.

و آیات و روایات از طرق فریقین در وجوب دعوت به حق و ارشاد افراد نادان و امر بمعروف و نهی از منکر و اقامه حق و عدل بسیار زیاد و فراتر از شمارش است.

پیش از این نیز در بحث قضا آیات و روایات بسیار که دلالت بر اهتمام اسلام به قسط و عدل و اقامه حق داشت را یادآور شدیم.

پس برای هیچ مسلمانی جایز نیست که

در مقابل طاغیان و ستمگران سکوت کند، بلکه جهادی که عقل و شرع بر ضرورت آن تأکید دارند چیزی جز دفاع از حق و عدالت نیست چنانچه بحث تفصیلی آن در فصل جهاد [جلد اول فارسی] گذشت.

پس آیه شریفه «وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْیَهِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا، وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا، وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْکَ نَصِیراً «۲» شما را چه می شود که در راه خدا و در راه مردان و زنان و فرزندان مستضعف که می گویند: پروردگارا ما را از این کشوری که مردمش ستمکارند رهائی بخش و از جانب خویش برای ما رهبری پدید آور و از جانب خویش برای ما یاوری قرار ده» مشعر است بر اینکه لزوم قتال در راه گسترش توحید و دفاع از مستضعفین امری است که عقل و فطرت بر ضرورت آن

---

(۱) یوسف (۱۲)/ ۱۰۸.

(۲) نساء (۴)/ ۷۵.

حکم می کند، و خداوند سبحان هم بر ترک آن، آنان را مورد توبیخ قرار داده است.

از سوی دیگر بر بسیاری از مردم خواهشهای نفسانی غالب می شود، و ستم ستم پیشگی و تجاوزگری جزء عادت و خلق و خوی آنان می گردد که برای وادار کردن آنان به حق و عدالت راهی جز شمشیر و توسل به زور باقی نمی ماند، چنانچه پیامبر خدا (ص) آنگونه که در کافی به نقل از امام صادق (ع) آمده است می فرماید:

همهٔ نیکی ها در شمشیر و زیر سایهٔ شمشیر است و مردم را جز شمشیر پابرجا نمی دارد. «۱»

و از امیر المؤمنین (ع)

روایت شده که فرمود:

خداوند جهاد را واجب فرمود، و آن را گرامی داشت و آن را یاری خود و یاری دهنده خود قرار داد، و بخدا سوگند دنیا و دین جز با آن اصلاح نمی گردد «۲».

و جهاد با کفار هم جز بعد از دعوت آنان به اسلام و التزام به دستورات آن جایز نیست، و اگر نپذیرفتند در آن صورت است که می توان با آنان به جهاد پرداخت.

در کافی به سندی که اشکالی در آن نیست از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

پیامبر خدا (ص) مرا به یمن فرستاد و فرمود: ای علی هرگز با کسی جنگ مکن مگر اینکه در ابتدا او را به اسلام دعوت کنی، و به خدا سوگند اگر خداوند بوسیله تو یک نفر را هدایت کند برای تو بهتر است از آنچه خورشید بر

---

(۱) الخیر کلّه فی السیف و تحت ظلّ السیف و لا یقیم الناس الا بالسیف.» وسائل ۱۱/ ۵، ابواب جهاد عدو، باب ۱، حدیث ۱.

(۲) ان اللّه فرض الجهاد و عظمه و جعله نصره و ناصره، و الله ما صلحت دنیا و لا دین الا به.» وسائل ۱۱/ ۹، ابواب جهاد عدو، باب ۱، حدیث ۱۵.

آن طلوع و غروب می کند «۱».

و التزام به دین برای انسانها امری است اختیاری و الزامی در آن نیست و اکثر مردم نیز طبق فطرت خود در صورتی که دین صحیح به آنها ارائه شود طالب و علاقه مند به دین هستند، ولی اگر قدرتهای کافر و ستمگری- که مال خدا را مال خود و بندگان خدا را بردگان خود می پندارند- از ارائه دین

به مردم ممانعت کنند.

چنانچه در غالب کشورها مشاهده می گردد، در این صورت از باب لطف [برای رساندن حقایق به گوش مردم] واجب است با این قدرتهای ستمگر به جنگ برخاست و شر آنها را از سر مردم کوتاه نمود.

خداونـد متعـال می فرمایـد: وَ قاتِلُوهُمْ حَتّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الـدِّينُ كُلُّهُ لِلّهِ «۲» با آنان جنگ کنیـد تا فتنه از میان برداشـته شود و همه دین برای خدا گردد.

و از پیامبر خدا (ص) روایت است که فرمود:

من مأمور هسـتم با مردم بجنگم تا بگوینـد: لا اله الا الله. آنگاه که آن را گفتنـد، از طرف من جان و مالشان محترم خواهـد بود مگر بحق، و حساب آنان با خداوند- عزّ و جلّ- است «۳».

خلاـصه کلاـم اینکـه: جهـاد در اسـلام برای دفـاع از توحیـد- کـه حـق خداونـد بر بنـدگان خـویش اسـت- و دفـاع از حقـوق مستضعفین است نه برای سلطه بر کشورها و سایر بندگان خداوند که این شیوۀ استعمارگران و مفسدین است.

---

(۱) بعثنی رسول الله (ص) الی الیمن فقال: یا علی، لا تقاتلن احدا حتی تدعوه الی الاسـلام، و ایم الله لان یهدی الله- عزّ و جلّ- علی یدیک رجلا خیر لک مما طلعت علیه الشمس و غربت ...» وسائل ۱۱/ ۳۰، ابواب جهاد عدو، باب ۱۰، حدیث ۱.

(۲) انفال (۸)/ ۳۹.

(۳) امرت ان اقاتـل النـاس حتی یقولوا: لاـ اله الا الله، فاذا قالوها منعوا منی دمائهم و اموالهم الا بحقها، و حسابهم علی الله- عزّ و جلّ-» سنن ابی داود ۲/ ۴۱، کتاب جهاد، باب علی ما یقاتل المشرکون.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۲۵

از امام باقر (ع) در بیان حدود جهاد آمده

است:

نخستین حـد آن دعوت به اطاعت خداونـد از اطاعت بنـدگان و به عبادت خداونـد از عبادت بنـدگان، و به ولایت خداونـد از ولایت بندگان است ... و جهاد برای اطاعت بنده ای از بندهٔ دیگری نظیر خود وی نیست «۱».

در هر صـورت آنچه بر امت اسـلامی بـا همه فرقه هـای مختلف آن واجب است اینست که خـط ترسـیمی از سوی پیـامبر اکرم (ص) را ادامه دهند و اهداف بلند و ارزشـمند او را پیگیری کنند و همه نیرو و امکانات جسـمی، مالی، سیاسی و فرهنگی خود را در گسترش توحید و عدالت و رفع ظلم و فساد بکار گیرند، و با تمام امکانات تلاش کنند تا زمینه اجرای دستورات اسلام را فراهم آورنـد و مجاهـدین فی سبیـل الله و مـدافعین از حقوق محرومـان را در همه کشورهـای اسـلامی از دور و نزدیـک یاری رساننـد، اگر چه در رنـگ و پوست و زبـان و کشور بـا هم متفاوت باشـند، زیرا مسـلمانان همه یک امت هسـتند و این فرقهای مادی ظاهری بین آنان جدائی نمی اندازد، چنانچه بحث آن در محور بعد خواهد آمد «۲».

جهت پنجم: امت واحده بودن مسلمانان و عدم برتری هر یک از آنان بر دیگری جز به تقوی:

اشاره

عناصـری که مفهوم یک امت با آن تحقق خارجی می یابد اشتراک در سـرزمین، قومیت، زبان، رنگ، منافع و مصالح مشترک و فکر و عقیده است، که بی تردید

---

(۱) و اول ذلـک الـدعاء الی طـاعه الله من طاعه العباد، و الی عباده الله من عباده العباد، و الی ولایه الله من ولایه العباد ... و لیس الدعاء من طاعه عبد الی طاعه عبد مثله.» وسائل ۱۱/ ۷، ابواب جهاد عدو، باب ۱، حدیث ۸.

(۲) در اینکه جهاد ابتدایی در اسلام نیز خود یک جهاد دفاعی است

و در واقع دفاع از فطرت و حقیقت است، مطالبی در جلدهای پیشین آمده بود که در این مبحث نیز قابل استفاده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۲۶

همه اینها در ایجاد یک نوع رابطه بین افراد و چگونگی زندگی و تربیت آنان تاثیر بسزایی دارد، زیرا انسان از شئون مادی زندگی و خواص و آثار آن خواه ناخواه برکنار نیست.

ولی برای هر کس روشن است که انسانیت انسان و کرامت وی به بدن و مزاج و قوای مادی او نیست، بلکه به عقل و فکر و نظریات اوست، و آنچه بر قلب و روح او نیز حاکم است همان فکر و ایمان اوست که از همه چیز برای وی ارزشمندتر است بطوری که حاضر است در راه آن جان خود را نیز از دست بدهد.

اگر فرض کنیم افرادی در یک کشوری بدنیا آمده اند و در همه جهات مادی با هم مشترک هستند ولی فکر و عقیده آنها با یکدیگر متفاوت باشد مشاهده می کنیم که هر روز با یکدیگر جنگ و درگیری و مشاجره دارند و بین آنان الفت و محبت ایجاد نمی شود.

ولی برعکس اگر ما دو انسان را در نظر بگیریم که از دو کشور هستند و از نظر ویژگیهای مادی یکسان کاملا با هم متفاوتند ولی دارای ویژگیهای روحی و فکر و عقیده می باشند مشاهده می کنیم که در کمال صمیمیت یکدیگر را دوست دارند، گویا هر دو یک روح واحد در دو جسد می باشند. و اصولاـ برای انسان از سایر حیوانات امتیازی جز به روح و فکر و عقاید او نیست.

پس آنچه وحدت اساسی بین انسانها بوجود می آورد و می تواند وحدت

واقعی آنان را تضمین کند، همان وحدت فکری و ایمانی آنان است نه وحدت در وطن و نژاد.

بهمین جهت مشاهده می کنیم که اسلام بین مسلمانان وحدت اسلامی برقرار می کند و آنان را بعنوان اینکه مؤمن هستند برادر یکدیگر قلمداد می نماید، و برای امتیازات مادی از قبیل جنسیت، زبان و رنگ در برابر ارزشهای روحی و فضایل

ایمانی و تقوی ارزشی قائل نمی شود «۱».

[در این ارتباط به آیات و روایات ذیل توجه فرمائید:]

۱- خداونـد متعال می فرماید: یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثیٰ وَ جَعَلْنَاکُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاکُمْ «۲» ای مردم ما شـما را از یک نر و ماده پدیـد آوردیم و شـما را شـعبه ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسـید، همانا گرامی ترین شما نزد خداوند باتقوی ترین شماست.

۲- و می فرماید: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ «۳» مؤمنان با یکدیگر برادرند.

۳- و می فرمایـد: فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّکَاةَ فَإِخْوَانُکُمْ فِی الـدِّینِ «۴» پس اگر توبه کردند و نماز بپاداشـته و زکات پرداختند، برادران شما در دین هستند.

۴- و می فرمایـد: إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُکُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّکُمْ فَاعْبُدُونِ «۵» همانا این امت شـماست امت واحده و من پروردگار شـما هستم، پس مرا بپرستید.

۵- و می فرمایـد: إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُکُمْ أُمَّةً وَاحِـدَةً وَ أَنَا رَبُّکُمْ فَاتَّقُونِ «۶» همانا این امت شـماست، امت واحده و من پروردگار شـما هستم، پس از من پروا داشته باشید.

بنابراین که امت در این دو آیه شریفه به معنی جماعت باشد نه به معنی دین

---

(۱) اسلام دینی است جهانی برای همه مردم و همه مسلمانان یک امت هستند در برابر کفر جهانی و این

کشورها و مرزها یک چیزهای اعتباری است و لذا باید از حق و حقیقت دفاع کرد، از اسلام و توحید دفاع کرد، اگر در مواردی یک عده معدود مانع از رسیدن احکام خدا به مردم و باعث پیشگیری از اجرای احکام الهی شدند باید با آنها مقابله کرد، اگر انسانها در افکار و عقاید با هم پیوند داشته باشند این ارتباط به مراتب قوی تر از ارتباطهای ظاهری است. الف- م، جلسه ۱۶۷ درس.

(۲) حجرات (۴۹)/ ۱۳.

(۳) حجرات (۴۹)/ ۱۰.

(۴) توبه (۹)/ ۱۱.

(۵) انبیاء (۲۱)/ ۹۲.

(۶) مؤمنین (۲۳)/ ۵۲.

و ملت چنانچه برخی گفته اند «۱».

پس همه مسلمانان یک امت هستند، پروردگارشان یکی، دینشان یکی، پیامبرشان یکی، کتابشان یکی است، و هیچ امتیازی برای هیچ یک از آنان مگر بخاطر تقوی و تسلیم در برابر اوامر خداوند نیست، اوامری که عمل بآنها موجب کمال روح و ترقی و کرامت و شرافت انسان می باشد.

۶- از پیامبر خدا (ص) منقول است که فرمود:

همانا پروردگار شما یکی و پدر شما یکی است، آگاه باشید که فضیلتی برای عرب بر عجم و عجم بر عرب و سیاه بر قرمز و قرمز بر سیاه نیست مگر بر پایهٔ تقوی «۲».

---

(۱) البته اگر به معنی دین و ملت هم باشد به این معنی [جماعت] هم به التزام دلالت دارد. الف- م، جلسه/ ۱۶۷ درس.

(۲) أیها الناس، الا ان ربکم واحد، و ان اباکم واحد، الا لا فضل لعربی علی عجمی، و لا عجمی علی عربی، و لا لاسود علی احمر، و لا لاحمر علی اسود الا بالتقوی.» تفسیر قرطبی ۱۶/ ۳۴۲، ذیل آیه شریفه ۱۳ از سوره

حجرات.

ما در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم مضمون این روایت را درج کردیم در آن زمان من با استناد به همین حدیث تفسیر قرطبی این مضمون را برای درج در قانون اساسی پیشنهاد دادم. الف- م، جلسه ۱۶۷ درس. متذکر میگردد که حضرت استاد مد ظله ریاست مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی را بعهده داشتند و مضمون ذکر شده در اصل نوزدهم و بیستم و یکصد و دوازدهم قانون اساسی بدین شکل آمده است:

اصل نوزدهم: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود.

اصل بیستم: همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.

اصل یکصد و دوازدهم: رهبر یا اعضای شورای رهبری در برابر قوانین با سایر افراد کشور

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۲۹

۷- باز از آن حضرت منقول است که در حجه الوداع فرمود:

ای مردم همانا پروردگار شما یکی و پدر شما یکی است، همهٔ شما از آدم و آدم از خاک است. همانا گرامی ترین شما نزد خداوند باتقوی ترین شماست. و برای عرب بر عجم فضیلتی نیست مگر باتقوا، هان آیا من رساندم؟ گفتند:

بلی، فرمود: پس حاضران به غائبان برسانند «۱».

۸- از امام باقر (ع) منقول است که فرمود:

پیامبر خدا (ص) روز فتح مکه بر منبر تشریف برده و فرمودند: ای مردم همانا خداوند در میان شما تکبر جاهلیت و تفاخر به پدران را از میان برد. همانا شما از آدم (ع) هستید و آدم از

خاک است، همانا بهترین بندگان کسی است که پروای الهی داشته باشد. عرب بودن در حکم پدر نیست [که انسان بآن تفاخر کند] بلکه این تنها زبانی است که با آن سخن گفته می شود. پس کسی که بخاطر عرب بودن از کارهای نیک خویش بکاهد حسب و نسب بر وی چیزی را نمی افزاید. همانا هر خونی که در جاهلیت ریخته شده و هر کینه ای که وجود داشته از هم اکنون تا روز قیامت در زیر گامهای من است «۲».

۹- از سخنرانی آن حضرت در مسجد خیف نقل شده که فرمود:

- مساوی هستند. (مقرر)

(۱) أیها النّاس، انّ ربکم واحد، و ان اباکم واحد، کلکم لآدم، و آدم من تراب «انّ اکرمکم عند الله اتقاکم» و لیس لعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی، الا هل بلّغت؟ قالوا: نعم، قال: فلیبلغ الشاهد الغائب.» تحف العقول/ ۳۴.

(۲) صعد رسول الله (ص) المنبر یوم فتح مکه فقال: أیها الناس ان الله قد اذهب عنکم نخوه الجاهلیه و تفاخرها بآبائها. الا انکم من آدم (ع) و آدم من طین، الا ان خیر عباد الله عبد اتقاه. ان العربیه لیست باب والد، و لکنها لسان ناطق، فمن قصر به عمله لم یبلغه حسبه. الا ان کل دم کان فی الجاهلیه او احنه- و الاحنه: الشحناء- فهی تحت قدمی هذه الی یوم القیامه.» کافی ۸/ ۲۴۶، (روضه) حدیث ۳۴۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۳۰

مسلمانان با یکدیگر برادرند، ارزش خونهایشان برابر هم است و کوچکترین آنان ذمه دیگران را بعهده می گیرد «۱».

۱۰- در روایت دیگری از آن حضرت (ص) آمده است:

مؤمنان خونهایشان در سطح هم است، و آنان در برابر دیگران یکپارچه

و یک دست اند، و کوچکترین آنان ذمهٔ دیگران را به عهده می گیرد «۲».

۱۱- باز از آن حضرت (ص) در حجه الوداع روایت شده است:

ای مردم سخن مرا بشنوید و به گوش جان بسپارید، بدانید که هر مسلمان برادر مسلمان دیگر است و مسلمانان با هم برادرند و برای هیچ کس چیزی از برادرش روا نیست مگر آنچه را که با رضا و رغبت خود به وی داده است، پس هرگز به جمع خودتان ستم روا مدارید، بار خدایا آیا من ابلاغ کردم؟ «۳».

۱۲- باز از آن حضرت (ص) روایت است:

همانا خداوند متعال اسلام را دین خود و کلمه اخلاص را زینت آن قرار داده است، پس کسی که رو به قبله ما بیاورد و شهادت ما را گواهی دهد و ذبیحه ما را حلال بشمرد، او مسلمان است برای اوست آنچه برای ما است و علیه اوست

---

(۱) المسلمون اخوه، تتکافئ دمائهم و یسعی بذمتهم ادناهم.» کافی ۱/ ۴۰۳، کتاب الحجه، باب ما امر النبی بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۱.

(۲) المؤمنون اخوه تتکافئ دمائهم، و هم ید علی من سواهم، یسعی بذمتهم ادناهم.» کافی ۱/ ۴۰۴، کتاب الحجه، باب ما امر النبی بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۲. معنای به ذمّه گرفتن کوچکترین آنان این ستکه: اگر یک فرد از مسلمانان به فرد یا گروهی از اهل کتاب یا دیگران که در حال جنگ با اسلام هستند امان و پناه داد امان او محترم است و کسی حق تعرض به وی را ندارد. (مقرر)

(۳) أیها الناس، اسمعوا قولی و اعقلوه، تعلّمن ان کل مسلم اخ للمسلم، و ان المسلمین اخوه فلا یحلّ لامرئ من اخیه الا ما اعطاه

عن طیب نفس منه، فلا تظلمن انفسکم، اللهم هل بلغت؟» سیره ابن هشام ۴/ ۲۵۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۳۱

آنچه علیه ما است «۱».

۱۳- از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

کسی که به قبله ما روی آورد، و ذبیحه ما را بخورد و به پیامبر ما ایمان بیاورد و شهادت ما را بگوید، در دین ما داخل شده است و ما حکم قرآن و حدود اسلام را بر وی جاری می کنیم، برای هیچ کس بر دیگری برتری نیست مگر به تقوی، همانا برای پرهیزکاران نزد خداوند بهترین ثواب و نیکوترین بازگشتگاه است «۲».

۱۴- از پیامبر خدا (ص) نقل شده که فرمود:

مثل مؤمنان در دوستی و مهربانی و انعطافشان نسبت به هم همانند یک پیکر است که اگر در یک عضو از بدن دردی ایجاد شود سایر قسمتهای بدن نیز با شب بیداری و تب وی را همراهی می کنند «۳».

---

(۱) إنّا لله- تعالی- جعل الاسلام دینه، و جعل کلمه الاخلاص حسنا له، فمن استقبل قبلتنا، و شهد شهادتنا، و احل ذبیحتنا فهو مسلم، له مالنا و علیه ما علینا.» بحار الانوار ۶۵/ ۲۸۸ (چاپ ایران ۶۸/ ۲۸۸) کتاب ایمان و کفر، باب ۲۴، حدیث ۴۷.

(۲) من استقبل قبلتنا، و اکل ذبیحتنا، و آمن بنبینا، و شهد شهادتنا دخل فی دیننا، اجرینا علیه حکم القرآن، و حدود الاسلام، لیس لاحد علی احد فضل الا بالتقوی. الا و ان للمتقین عند الله افضل الثواب، و احسن الجزاء و المآب.» بحار الانوار ۶۵/ ۲۹۲ (چاپ ایران ۶۸/ ۲۹۲)، کتاب ایمان و کفر، باب ۲۴، حدیث ۵۲.

(۳) مثل المؤمنین فی توادهم و تعاطفهم و تراحمهم مثل الجسد،

اذا اشتکی منه شی ء تداعی له سائر الجسد بالسهر و الحمی.» مسند احمد ۴/ ۲۷۰.

مضمون همین روایت را نیز سعدی در شعر خود آورده است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۳۲

۱۵- در صحیحه ابی بصیر آمده است که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

مؤمن برادر مؤمن است و همانند یک پیکر اگر در عضوی دردی ایجاد شود در سایر قسمتهای پیکر نیز اثر و ناراحتی آن مشاهده می شود، و ارواح مؤمنان از یک روح است، و روح مؤمن به روح خدا پیوسته تر است از پیوستگی نور خورشید به خورشید «۱».

۱۶- در خبر مفضل بن عمر آمده است که امام صادق (ع) می فرمود:

مؤمنان برادرند، فرزندان یک پدر و یک مادر اگر یک رگ از آنان آسیب ببیند خواب از چشم دیگران ربوده می شود «۲».

۱۷- در خبر علی بن عقبه از امام صادق (ع) آمده است:

مؤمن برادر مؤمن است، چشم او و راهنمای اوست، به وی خیانت نمی کند به او ستم روا نمی دارد، فریبش نمی دهد، و وعده ای به او نمی دهد که خلاف آن را انجام دهد «۳».

۱۸- در روایت فضیل بن یسار آمده است که گفت از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

مسلمان برادر مسلمان است به او ستم نمی کند او را خوار نمی نماید، غیبت او را

---

(۱) المؤمن اخو المؤمن کالجسد الواحد، ان اشتکی شیئا منه وجد الم ذلک فی سائر جسده، و ارواحهما من روح واحده. و ان روح المؤمن لاشد

اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.» کافی ۲/ ۱۶۶، کتاب ایمان و کفر، باب اخوه المؤمنین ... حدیث ۴.

(۲) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ بنو اب و ام و اذا ضرب علی رجل منهم عرق سهر له الآخرون» کافی ۲/ ۱۶۵، کتاب ایمان و کفر، باب اخوه المؤمنین ... حدیث ۱.

(۳) المؤمن اخو المؤمن، عینه و دلیله، لا یخونه و لا یظلمه و لا یغشه و لا یعده عده فیخلفه» کافی ۲/ ۱۶۶، کتاب ایمان و کفر، باب إخوه المؤمنین ... حدیث ۳.

نمی کند، خیانت به او نمی کند و او را از حقوق خویش محروم نمی نماید «۱».

۱۹- در خبر حارث بن مغیره آمده است. که امام صادق (ع) فرمود:

مسلمان برادر مسلمان است او چشم او و آینه او و راهنمای اوست، به وی خیانت نمی کند، فریبش نمی دهد، به او ستم روا نمی دارد، به او دروغ نمی گوید و غیبتش را نمی کند «۲».

۲۰- از امام صادق منقول است:

مسلمان برادر مسلمان است. و حق مسلمان بر برادر مسلمانش اینست که: سیر نخورد و برادرش گرسنه باشد، آب ننوشد و برادرش تشنه باشد، لباس نپوشد و برادرش برهنه باشد، پس چقدر عظیم است حق مسلمان بر برادر مسلمانش! «۳».

۲۱- از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: پیامبر خدا (ص) می فرمود:

کسی که صبح کند و به امور مسلمانان اهتمام نورزد مسلمان نیست، و کسی که بشنود فریاد مردی را که می گوید: ای مسلمانان و پاسخ او را ندهد مسلمان نیست «۴».

۲۲- در خبر ابی المعزا از امام صادق (ع) آمده است:

بر مسلمانان لازم است در ایجاد ارتباط و یاری رساندن به یکدیگر و

(۱) المسلم اخو المسلم، لا یظلمه و لا یخذله و لا یغتابه و لا یخونه و لا یحرمه» کافی ۲/ ۱۶۷، کتاب ایمان و کفر، باب إخوه المؤمنین ... حدیث ۱۱.

(۲) المسلم اخو المسلم، هو عینه و مرآته، و دلیله، و لا یخونه و لا یخدعه و لا یظلمه و لا یکذبه و لا یغتابه» کافی ۲/ ۱۶۶، کتاب ایمان و کفر، باب إخوه المؤمنین ... حدیث ۵.

(۳) المسلم اخو المسلم و حق المسلم علی اخیه المسلم ان لا یشبع و یجوع اخوه، و لا یروی و یعطش اخوه، و لا یکتسی و یعری اخوه، فما اعظم حق المسلم علی اخیه المسلم.» سفینه البحار ۱/ ۱۲.

(۴) من اصبح لا یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم، و من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم.» کافی ۲/ ۱۶۴، کتاب ایمان و کفر، باب اهتمام به امور مسلمین ... حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۳۴

هم و همراهی با نیازمندان، و انعطاف برخی با برخی دیگر، نهایت کوشش را داشته باشند، تا اینکه مصداق فرمایش خداوند متعال باشید که فرمود: «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» با یکدیگر مهربانی کنید، غمخوار کارهای کسی که از شما از دست میرود باشید، چنانچه جماعت انصار در زمان رسول خدا (ص) اینگونه بودند «۱».

و روایات بسیار زیاد دیگری که از طرق فریقین در این زمینه وارد شده است. و من سفارش می کنم که در این باب به داستانها و نکات برجسته عملی که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نقل شده مراجعه فرمائید، داستانهایی که از روح برادری و مواسات بین طبقات مختلف مسلمانان و الغاء امتیازات

مادی و نژادی که نوعا فرزندان دنیا به آن مبتلا هستند، حکایت می کند.

و از این موارد است روایتهایی که در مورد ماجراهای زیر وارد شده است:

* داستان تزویج زینب بنت جحش توسط پیامبر اکرم (ص) برای زید بن حارثه.

* داستان تزویج ضباعه دختر زبیر بن عبد المطلب توسط آن حضرت (ص) برای مقداد.

* داستان خواستگاری آن حضرت «ذلفاء» دختر زیاد بن لبید- که از بزرگان انصار بود- را برای جویبر انسان سیاه پوست فقیر.

* داستان خواستگاری محمد بن علی بن حسین (امام باقر (ع)) دختر یکی از اشراف را برای منجح بن رباح.

* داستان ازدواج امام زین العابدین (ع) با کنیزی که خود آن حضرت او را آزاد کرده بود.

---

(۱) یحق علی المسلمین الاجتهاد فی التواصل و التعاون علی التعاطف و المواساه لاهل الحاجه و تعاطف بعضهم علی بعض حتی تکونوا کما امرکم الله- عزّ و جلّ-: رحماء بینهم. متراحمین، مغتمّین لما غاب عنکم من امرهم علی ما مضی علیه معشر الانصار علی عهد رسول الله (ص).» کافی ۲/ ۱۷۵، کتاب ایمان و کفر، باب تزاحم و تعاطف، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۳۵

و داستانهای دیگری از این قبیل که در فروع کافی آمده است و می توان روایات آن را مورد ملاحظه قرار داد، بویژه داستان جویبر که جدا داستان بسیار شگفت انگیزی است «۱».

خلاصه کلام و نتیجه:

خلاصه کلام اینکه: مسلمانان بر پایه فطرت و وظیفه اسلامی خود همه یک امت هستند، دینشان یکی خدایشان یکی، پیامبرشان یکی و کتابشان یکی است.

پس واجب است بر همه شهرها و کشورهای آنها تنها یک حکم و یک قانون حکومت کند، و تنها یک سیاست آنها را اداره

کند، چنانچه در صدر اسلام اینگونه بود،

ولی متأسفانه دشمنان اسلام با القاء تعصبهای باطل و اختلافات نژادی و مادی، بین آنان تفرقه انداخته و آنان را متلاشی کردند و آتش جنگ و فتنه را بینشان برافروخته و ایادی خبیث و سرسپردگان ستمگر خود را- که از سوی علمای درباری هم پشتیبانی می شدند- بر سر آنان مسلط کردند، و بدین وسیله بر کشورها و فرهنگ و ذخایر مسلمانان چنگ افکندند. پس وا مصیبت! بر اسلام و مسلمین از این دو شجره خبیثه [فرمانروایان ستمگر و دانشمندان تزویرگر] خداوند مسلمانان را از شر آن دو محفوظ نگهدارد بحق محمد و آله الطاهرین.

اکنون باید مسلمانان درس عبرت بگیرند و از خواب غفلت عمیق خود بیدار شوند و متوجه باشند که دشمن اسرائیلی فرزندان خویش را از اطراف عالم به نام دین و زیر پرچم دین جمع آوری کرده بدون اینکه اختلاف در زبان و رنگ و وطن بین آنان فاصله ایجاد کند، و با همه اینها یک نیرو و قدرتی علیه اسلام و مسلمانان تشکیل داده، و این در شرایطی است که مسلمانان با همه زیادی تعداد و

---

(۱) ر، ک، کافی ۵/ ۳۳۹- ۳۴۷، کتاب نکاح، باب ان المؤمن کفو المؤمنه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۳۶

گستردگی کشورها و ذخائر بیشمار خود، دچار خفت و ذلت شده و به مسائلی نظیر: ناسیونالیسم عربی و فارسی و ترکی خود را سرگرم کرده اند و بدین شکل تا کنون در برابر اسرائیل غاصب متجاوز شکست خورده اند. و این است نتیجه افتراق و آن است ثمرهٔ اتفاق.

بر این اساس بر حکومت اسلامی و امت مسلمان فرض است که نقطه نظر و

امکانات خود را به منطقه خاص و مجتمع مخصوصی محصور نکنند، بلکه همه مسلمانان در همهٔ کشورهای اسلامی- از دور تا نزدیک- را در نظر داشته باشند و به اندازه توانایی در تعلیم و تربیت و گسترش فرهنگ و دفاع از آنان بکوشند، و تلاش کنند تا بین آنان وحدت کلمه برقرار کنند و فقر و استضعاف و ظلم را از آنان برطرف نمایند و شر دشمنان خارجی و داخلی را از آنان و از کشورهایشان دور نگه دارند، و روشن است که آنچه در توان است به بهانه چیزی که در توان نیست رها نمی گردد [المیسور لا- یترک بالمعسور] و اگر نمی شود همه را به دست آورد، همه را نیز نباید از دست داد [ما لا یدرک کله لا یترک کله] و این یک مطلب عقلی و شرعی است که در سیاست اسلامی باید همواره به آن توجه نمود.

جهت ششم: نهی از پذیرش حاکمیت کفار و همراز گرفتن آنان

اسلام همواره بر استقلال و سربلندی و عزت مسلمانان تأکید ورزیده و مجاز ندانسته است کفار بر سر مسلمانان مسلط بوده و آنان را به بند بکشند، یا بگونه ای در حاکمیت آنان نفوذ داشته باشند.

و شاید در قرآن کریم پس از مسأله جهاد بر مسأله سیاسی دیگری نظیر این مسأله مهم- که اساس سیاست خارجی اسلام است- تأکید نشده باشد.

زیرا کفر ملت واحده است که با همه وجود با اسلام دشمنی می ورزد و

کافران همه، دشمنان مسلمانان هستند و هدف دشمن ابراز دشمنی و ضربه زدن به دشمن خویش است به صورت آشکار یا پنهان و لو در زیر پوشش تظاهر به دوستی و دلسوزی و آبادانی و

حقوق بشر و ...! چنانچه مسلمانان در قرون اخیر به آن گرفتار آمده اند.

خداوند متعال در آیات متعدد ما را از این کینه و عداوت کفار آگاه نموده است آنجا که می فرماید:

۱- مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ «۱» نه کفار اهل کتاب و نه مشرکان دوست ندارند که خیری از سوی خدایتان به شما برسد.

۲- إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَ إِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا، وَ إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ «۲» اگر به شما نیکی رسد ناخرسند می شوند و اگر به شما بدی رسد شادمان می گردند، ولی اگر شکیبائی کنید و پروا پیشه کنید مکر آنان بشما زیانی نمی رساند، همانا خداوند بدانچه انجام می دهند احاطه دارد.

۳- وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً، حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ «۳» اهل کتاب بسیار دوست می دارند که ای کاش شما را پس از ایمان، به کفر بازمی گردانند بخاطر حسدی که در دلهای خود دارند با اینکه حق بر آنان روشن شده است.

۴- و درباره یهود می فرماید: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا

---

(۱) بقره (۲)/ ۱۰۵.

(۲) آل عمران (۳)/ ۱۲۰.

(۳) بقره (۲)/ ۱۰۹.

قَلِيلًا مِنْهُمْ «۱» به سبب پیمان شکنی شان آنان را لعنت کردیم و دلهایشان را سخت ساختیم، کلمات را از جایگاههایش به یکسو می افکنند (تحریف می کنند) و قسمتی از آنچه بدان پند

داده می شدند را از یاد برده اند، و پیوسته شاهد خیانتی از آنان هستی، مگر عده کمی از آنان.

۵- و درباره مشرکین می فرماید: کَیْفَ وَ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ لٰا یَرْقُبُوا فِیکُمْ إِلًّا وَ لٰا ذِمَّةً، یُرْضُونَکُمْ بِأَفْوٰاهِهِمْ وَ تَأْبیٰ قُلُوبُهُمْ وَ أَکْثَرُهُمْ فٰاسِقُونَ «۲» چگونه است حال آنان که اگر بر شما چیره شوند هیچ عهد و خویشاوندی و هیچ تعهّدی را رعایت نمی کنند با زبان خویش شما را خوشنود می کنند با اینکه دلهایشان از آن امتناع دارد و بیشترشان زشتکارند.

و آیات دیگری که در این زمینه وارد شده است.

و به همین جهت خداوند متعال بر امت اسلامی واجب نموده که همواره به کاملترین وسائل و تجهیزات دفاعی مسلح باشند و تا آنجا که در توان دارند برای ارعاب و ارهاب دشمنان انواع نیرو و سلاح را آماده کنند تا فکر حمله و تهاجم به کشورهای اسلامی در ذهن دشمنان خطور نکند، و در این ارتباط بین دشمنان شناخته شده و عناصر داخلی و خارجی دیگری که احتمال تجاوز و هجوم آنان می رود، فرقی گذاشته نشده است، و در جاهای متعدد مسلمانان بر انفاق مال برای تشکیل چنین قدرت و نیروئی تشویق شده اند که این آیه شریفه از آن نمونه است:

۶- وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبٰاطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّکُمْ وَ آخَرِینَ مِنْ دُونِهِمْ لٰا تَعْلَمُونَهُمُ، اللّٰهُ یَعْلَمُهُمْ. وَ مٰا تُنْفِقُوا مِنْ شَیْ ءٍ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ یُوَفَّ

---

(۱) مائده (۵)/ ۱۳.

(۲) توبه (۹)/ ۸.

إِلَیْکُمْ وَ أَنْتُمْ لٰا تُظْلَمُونَ «۱» آنچه در توان دارید از نیرو و از اسبان سواری برای مقابله با

آنان آماده کنید، تا با آن دشمنان خدا و دشمنان خودتان و دیگرانی که جزء آنان هستند و شما نمی شناسید و خدا آنان را می شناسد را بترسانید، و هر چیزی که در راه خدا انفاق می کنید بتمامی به شما بازمی گرداند و شما مورد ستم واقع نمی شوید.

همانگونه که در آیات دیگر از پذیرش ولایت کفار و همراز گرفتن آنان بگونه ای که به اسرار و مسائل داخلی و محرمانه مسلمانان آگاهی یابند، به شکل بسیار شدید نهی شده است، ملاحظه فرمائید:

۷- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِکُمْ، لا یَأْلُونَکُمْ خَبالًا، وَدُّوا ما عَنِتُّمْ، قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ وَ ما تُخْفِی صُدُورُهُمْ أَکْبَرُ، قَدْ بَیَّنّا لَکُمُ الْآیاتِ إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. ها أَنْتُمْ أُولاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَ لا یُحِبُّونَکُمْ، وَ تُؤْمِنُونَ بِالْکِتابِ کُلِّهِ، وَ إِذا لَقُوکُمْ قالُوا آمَنّا وَ إِذا خَلَوْا عَضُّوا عَلَیْکُمُ الْأَنامِلَ مِنَ الْغَیْظِ، قُلْ مُوتُوا بِغَیْظِکُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ «۲» هان ای کسانی که ایمان آورده اید همرازی جز از خودتان نگیرید که آنان در تباهی اندیشه تان هیچ کوتاهی نکنند، آنچه شما را به زحمت اندازد دوست می دارند، اینک کینه از دهانشان آشکار است و آنچه دلهایشان دربردارد سهمگین تر است. اکنون آیات را بر شما روشن ساختیم اگر به خرد دریابید هان! این شمایید که آنان را دوست می دارید حال آنکه شما را دوست نمی دارند و شما به همه کتاب ایمان آورده اید، و آنگاه که شما را ملاقات می کنند گویند ما نیز ایمان آورده ایم و آنگاه که به خلوت روند علیه شما انگشت خویش از خشم به دندان می گزند. بگو: از خشمتان بمیرید، زیرا خدا به آنچه در سینه هاست داناست.

---

(۱) انفال (۸)/

(۲) آل عمران (۳)/ ۱۱۸ و ۱۱۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۰

۸- یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لٰا تَتَّخِذُوا الَّذِینَ اتَّخَذُوا دِینَکُمْ هُزُواً وَ لَعِباً مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتٰابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَ الْکُفّٰارَ أَوْلِیٰاءَ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ «۱» ای مؤمنان، افرادی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و کفاری که دین شما را به بازی و مسخره می گیرند را «اولیا» خویش نگیرید و از خدا پروا گیرید اگر مؤمنید.

۹- یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لٰا تَتَّخِذُوا الْکٰافِرِینَ أَوْلِیٰاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ، أَ تُرِیدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلّٰهِ عَلَیْکُمْ سُلْطٰاناً مُبِیناً «۲»- ای مؤمنان، کافران را بجای مؤمنان، اولیاء خود مگیرید، آیا می خواهید برای خدا علیه خویش حجتی نمایان پدید آورید؟

۱۰- یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لٰا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکُمْ أَوْلِیٰاءَ تُلْقُونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّهِ وَ قَدْ کَفَرُوا بِمٰا جٰاءَکُمْ مِنَ الْحَقِّ، یُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَ إِیّٰاکُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ رَبِّکُمْ إِنْ کُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهٰاداً فِی سَبِیلِی وَ ابْتِغٰاءَ مَرْضٰاتِی تُسِرُّونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّهِ وَ أَنَا أَعْلَمُ بِمٰا أَخْفَیْتُمْ وَ مٰا أَعْلَنْتُمْ، وَ مَنْ یَفْعَلْهُ مِنْکُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوٰاءَ السَّبِیلِ «۳» ای مؤمنان، دشمن مرا و دشمن خودتان را ولیّ خویش مگیرید، آنگونه که طرح مودت با آنان افکنید، با اینکه آنان بدانچه از حق بشما رسیده است کافر شده اند، اینان پیامبر و شما را بخاطر اینکه به یکتا خدای پروردگارتان گرویدید و بخاطر جهاد در راه من و کسب رضای من، آهنگ سفر کردید؛ بیرون می رانند. ایا با چنین افرادی در پنهان طرح دوستی می ریزید؟ و من بدانچه پنهان نمودید و آنچه آشکار کردید داناترم، و هر یک از شما اینچنین کند، بی گمان

از راه راست گمراه گشته است.

۱۱- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصارىٰ أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ، وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ، إِنَّ اللّٰهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمِينَ* فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشىٰ أَنْ تُصِيبَنا دائِرَةٌ، فَعَسَى اللّٰهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ

---

(۱) مائده (۵)/ ۵۷.

(۲) نساء (۴)/ ۱۴۴.

(۳) ممتحنه (۶۰)/ ۱.

فَيُصْبِحُوا عَلىٰ ما أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نادِمِينَ «۱» ای مؤمنان، یهود و نصاری را اولیاء خود نگیرید، برخی از آنان اولیاء برخی دیگرند، و هر کس از شما آنان را ولی خویش بگیرد از آنان است، خداوند افراد ستمگر را هدایت نمی کند* می بینی آنها که در دلهایشان مرض است بسوی آنان [یهود و نصاری] می شتابند و می گویند:

می ترسیم که حادثۀ ناگواری بما برسد، امید است که خداوند پیروزی را برای شما آورد، یا امر دیگری را مقدر کند، و آنان بر آنچه در دلهای خود پنهان کرده اند پشیمان گردند.

۱۲- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلىٰ أَعْقابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ* بَلِ اللّٰهُ مَوْلاكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النّاصِرِينَ «۲» ای مؤمنان اگر کافران را پیروی کنید شما را به گذشته هایتان بازمی گردانند، پس زیانکار بازخواهیدگشت* بلکه مولای شما خداوند است و او بهترین یاری کنندگان است.

و آیات بسیار دیگری که از پذیرش ولایت کفار و دوستی با آنان و اطاعت از آنان و اعتماد بر آنان نهی فرموده است.

و شما خواننده گرامی در این آیات شریفه دقت بفرما و ملاحظه کن که چگونه در این زمان مسلمانان به حاکمان و والیان ضعیف النفس و بیمار دل گرفتار آمده اند که

شخصیت خود و قداست مردم مسلمان کشورهایشان را در برابر بیگانگان می شکنند، و کشور و فرهنگ و ذخایر و امکانات متنوع خود را زیر سیطره کفار و صهیونیستها قرار می دهند، به این بهانه که می ترسند از سوی آنان آسیبی به آنان برسد!!

امید است که خداوند پیروزی نزدیکی را برای مسلمانان در کشورهای مختلف اسلامی برساند همانگونه که در ایران اسلامی با ایمان و استقامت و اتحاد مردم

---

(۱) مائده (۵)/ ۵۱- ۵۲.

(۲) آل عمران (۳)/ ۱۴۹- ۱۵۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۲

مسلمان و رهبری قاطع آن [امام خمینی رضوان الله تعالی علیه] این انقلاب شکوهمند به پیروزی رسید، و امید است این افراد فاسق خائن در گوشه و کنار جهان اسلام از تخت های قدرت شیطانی و سلطه طاغوتی به زیر کشیده شده و نظیر گذشتگان آنان به زباله دان تاریخ فرستاده شوند، خداوند انشاء الله دستهای پیدا و پنهان کفر و دست نشاندگان آنان را از ریشه قطع فرماید، فانظر الی آثار رحمه الله- تعالی- و انتظر رحمته الواسعه.

ولی وظیفه همه مسلمانان است که همت کنند و علیه این سلطه های طاغوتی هرکجا هستند قیام نمایند زیرا خداوند متعال «سرنوشت هیچ ملتی را دگرگون نمی کند مگر اینکه خود زندگی خود را تغییر دهند».

جهت هفتم: زندگی مسالمت آمیز با کفار و حفظ حقوق و حرمت آنان

از آنچه تاکنون گفته شد روشن گردید که حفظ کیان اسلام و مجد و عظمت مسلمانان، بستگی به حفظ استقلال فرهنگی، سیاسی، اقتصادی مسلمانان و پرهیز از گرفتار آمدن در دام کفر دارد.

اما این نکته را نیز باید یادآور شد که همهٔ این مطالب، با مدارا کردن با کفار و دعوت آنان به حق و بلکه نیکی و احسان به آنان و تألیف

قلوبشان به اسلام، منافاتی ندارد؛ بلکه حاکم اسلامی در صورتی که صلاح بداند با رعایت احتیاط و توجه به همهٔ جوانب و جهات و بگونه ای که احیانا غافلگیر نشود می تواند با آنان روابط سیاسی- اقتصادی برقرار کند و در صورت لزوم، معاهده دو طرفه به امضا برساند. [در این ارتباط به آیات و روایات زیر توجه فرمائید:] ۱- خداوند متعال پس از امر به تهیه نیرو و کسب آمادگی در برابر کفار می فرماید:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۳

وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا، وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «۱» و اگر برای صلح و مسالمت بال گشودند تو نیز بال بگشا و بر خداوند توکل کن که او شنوائی داناست.

۲- و پس از فرمان قتال با کفار می فرماید: إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ، وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ، فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ، فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا «۲» مگر کسانی که به قومی بپیوندند که میان شما و ایشان پیمانی است، یا در حالی نزد شما می آیند که این تردید در اندرون دارند که با شما بجنگند یا با قومشان بجنگند، و اگر خدا خواسته بود آنان را بر شما مسلط کرده بود و با شما جنگیده بودند، پس اگر از شما کناره گرفتند و با شما نجنگند و طرح صلح با شما افکندند در آن صورت خدا برای شما راهی به اقدام علیه آنان قرار نداده است.

۳- لَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ

مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّما يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَ ظاهَرُوا عَلى إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ، وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ «۳» خداوند شما را از نیکی و روابط بر اساس قسط با کسانی که در دین با شما نجنگیده اند و شما را از شهرهایتان بیرون نرانده اند نهی نمی کند. زیرا خدا دادگران را دوست می دارد* همانا خدا شما را از دوستی و ارتباط با کسانی بازمی دارد که با شما بر سر دین جنگیدند و شما را از دیارتان بیرون راندند و جهت

---

(۱) انفال (۸)/ ۶۱. با توجه به اینکه آخر آیات در حکم محکمات آن آیه است شنوا و دانا بودن نسبت به تحرکات کفار در زمان آرامش و همزیستی مسالمت آمیز قابل توجه و عنایت است. (مقرر)

(۲) نساء (۴)/ ۹۰.

(۳) ممتحنه (۶۰)/ ۸ و ۹.

بیرون راندن شما به یکدیگر کمک دادند، و هر که آنان را ولیّ و دوست خویش بگیرد همینان از ستمکارانند.

۴- وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ، ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ، ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ «۱» اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست به وی پناه بده تا کلام خدا را بشنود، آنگاه وی را به محل و جایگاهش بفرست، این از آن روست که اینان دسته ای هستند که نمی دانند.

۵- وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ «۲» با اهل کتاب جز به صورت نیکو مجادله مکن، مگر کسانی از آنان که ستمگرند.

۶- پیامبر اکرم (ص) با مشرکین

مکه و یهود مدینه و نصارای نجران و دیگران پیمان همزیستی امضا فرمود و با آداب و اخلاق نیکو با آنان معامله و معاشرت می فرمود، و خداوند متعال زندگی آن حضرت (ص) را سرمشق ما قرار داده و فرموده: لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَکَرَ اللّهَ کَثِیراً «۳» برای شما زندگی پیامبر خدا سرمشق نیکوئی است، برای آنان که به خدا و روز قیامت امید دارند و خدا را همواره در خاطر دارند.

۷- در سنن ابی داود، از پیامبر خدا (ص) آمده است:

آگاه باشید کسی که بر معاهدی که در پناه اسلام است ستم روا دارد یا از او کم بگذارد، یا کاری را از او بخواهد که توان انجام آن را ندارد، یا بدون رضایت او چیزی را از او بگیرد، من در روز قیامت بازخواست کننده و مدعی او خواهم بود «۴».

---

(۱) توبه (۹)/ ۶.

(۲) عنکبوت (۲۹)/ ۴۶.

(۳) احزاب (۳۳)/ ۲۱.

(۴) الا من ظلم معاهدا او انتقصه او کلّفه فوق طاقته او اخذ منه شیئا بغیر طیب نفس فانا حجیجه یوم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۵

۸- در فتوح البلدان بلاذری از آن حضرت (ص) آمده است:

کسی که به معاهدی ستم روا دارد و چیزی را از او بخواهد که توان انجام آن را ندارد، من طرف حساب و مدعی او خواهم بود «۱».

۹- در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر نخعی آمده است:

دلت را از رحمت به رعیت و محبت و لطف به آنان سرشار گردان، و همانند حیوان درنده ای علیه آنان نباش که خوردن آنان را غنیمت شماری! زیرا

آنان دو دسته اند: یا برادر تو هستند در دین و یا همانند تو هستند در خلقت «۲».

پس بر حاکم مسلمانان واجب است که نسبت به رعیت و افرادی که در محدوده حکومت او هستند با لطف و محبت و مهربانی رفتار کند اگر چه مسلمان هم نباشند، و بر مسلمانان واجب است که با اخلاق و رفتار اسلامی- انسانی خود هر انسانی را مجذوب خود کنند اگر چه کافر باشد.

۱۰- در روایت آمده است که:

پیرمرد بسیار مسن از کارافتاده ای که گدائی می کرد بر امیر المؤمنین (ع) گذر کرد، حضرت فرمود: این کیست؟ گفتند ای امیر المؤمنین این یک مرد نصرانی است. امیر المؤمنین (ع) فرمود: تا توان داشت از وی کار کشیدید و اکنون که ناتوان شده رهایش کرده اید؟ از بیت المال خرجی او را بدهید «۳».

- القیامه.» سنن ابی داود ۲/ ۱۵۲، کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب تعشیر اهل الذمه.

(۱) من ظلم معاهدا و کلفه فوق طاقته فانا حجیجه.» فتوح البلدان/ ۱۶۷.

(۲) و اشعر قلبک الرحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم، و لا تکونّن علیهم سبعا ضاریا تغتنم اکلهم، فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق.» نهج البلاغه، فیض/ ۹۹۳، لح/ ۴۲۷، نامه ۵۳.

(۳) استعملتموه حتی اذا کبر و عجز منعتموه؟ انفقوا علیه من بیت المال.» وسائل ۱۱/ ۴۹. ابواب جهاد عدو، باب ۱۹ حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۶

۱۱- اصولا امیر المؤمنین (ع) برای آبروی اهل کتاب و حراست و حفاظت از اموال آنان احترام ویژه ای نظیر آبرو و اموال مسلمانان قائل بود. از اینرو است که پس از شنیدن شبیخون

سربازان معاویه به شهر انبار و تعرض به زنان مسلمان و اهل ذمه می فرماید:

به من خبر رسیده که یکی از آنان بر یک زن مسلمان و دیگری بر یک زن معاهد که در پناه اسلام است وارد شده و خلخال و گردنبند و گوشواره او را ربوده است و هیچ چیز جز داد و فریاد و کمک خواهی زن، مانع وی نبوده است، آنگاه آنان با دست پر [از اموال مردم] آنجا را ترک گفته اند. نه به یکی از آن سربازان خدشه ای وارد شده و نه برای پیشگیری از آنان خونی ریخته شده است، پس اگر یک مرد مسلمان پس از این ماجرا از تاسف جان خود را از دست بدهد سرزنشی بر وی نیست بلکه به نظر من با چنین حادثه ای مردن سزاوارتر است «۱».

۱۲- در نامه آن حضرت (ع) که به برخی مأموران گردآوری مالیات می نویسد آمده است:

برای گرفتن خراج، لباس زمستانی و تابستانی مردم، و چهارپایی که با آن کار می کنند و بنده آنها را به فروش نرسانید، و هرگز کسی را برای گرفتن یک درهم تازیانه نزنید، و هرگز به اموال مردم چه اهل نماز باشند و چه معاهد، دست

- برای حق بازنشستگی به این روایت می توان استناد نمود اگر کسی عمر خود را در کارخانه، کارگاه و ... گذرانده در آخر عمر نمی شود او را به امان خدا رها کرد. الف- م، جلسه ۱۶۸ درس.

(۱) و لقد بلغنی ان الرجل منهم کان یدخل علی المراه المسلمه و الاخری المعاهده فینتزع حجلها و قلبها و قلائدها و رعاثها، ما تمنع منه الا بالاسترجاع و الاسترحام، ثم انصرفوا وافرین، ما نال

رجلاـ منهم کلم و لاـ اریق لهم دم، فلو ان امرا مسلما مات من بعد هذا اسفا ما کان به ملوما بل کان به عندی جدیرا.» نهج البلاغه، فیض/ ۹۵، لح/ ۶۹، خطبه ۲۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۷

درازی نکنید، مگر اینکه اسب یا اسلحه ای را بیابید که علیه اهل اسلام بکار گرفته می شود که سزاوار نیست مسلمان چنین وسایلی را در دست دشمنان اسلام فرو بگذارد تا موجب شوکت آنان علیه اسلام گردد «۱».

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۲۴۷

۱۳- احترام اسلام برای افرادی که در ذمّه اسلام هستند تا حدی است که به آنان اجازه می دهد که با امام و پیشوای مسلمانان به مخاصمه برخیزند و او را به پای میز محاکمه بکشانند و برای موضوع مورد ادعای او بینه مطالبه کنند، چنانچه این قضیه در مورد زرهٔ امیر المؤمنین (ع) و مخاصمه او در عصر خلافت وی با یک مرد یهودی اتفاق افتاد و قضیه به نزد شریح قاضی کشیده شد. و ما داستان آن را در مبحث «مساوات همه در برابر قانون» [جلد سوم فارسی مبحث قوه قضائیه] یادآور شدیم.

علاوه بر آن احترام اسلام برای اهل کتاب منحصر به افراد زنده آنان نیست بلکه برای اموات آنان هم احترام قائل است. چنانچه پیامبر اسلام طبق روایت زیر به اموات آنان احترام می گذاشت و به ما هم دستور فرمود که به آن احترام بگذاریم:

۱۴- در صحیح بخاری به سند خود از جابر بن

عبد الله آمده است که گفت:

جنازه ای را می بردند، پیامبر (ص) به احترام او ایستاد، ما نیز ایستادیم و گفتیم:

ای رسول خدا، این جنازه یک یهودی است، حضرت فرمود: هر وقت جنازه ای را دیدید از جای خویش بلند شده و بایستید «۲».

---

(۱) و لا تبیعن للناس فی الخراج کسوه شتاء و لا صیف و لا دابه یعتملون علیها و لا عبدا، و لا تضربن احدا سوطا لمکان درهم، و لا تمسن مال احد من الناس: مصل و لا معاهد الا ان تجدوا فرسا او سلاحا یعدی به علی اهل الاسلام، فانه لا ینبغی للمسلم ان یدع ذلک فی ایدی اعداء الاسلام فیکون شوکه علیه.» نهج البلاغه فیض/ ۹۸۴، لح/ ۴۲۵، نامه/ ۵۱.

(۲) اذا رأیتم الجنازه فقوموا.» صحیح بخاری ۱/ ۲۲۸، در باب جنائز، باب من قام لجنازه یهودی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۸

۱۵- باز در همان کتاب آمده است که:

سهل بن حنیف و قیس بن سعد در قادسیه عراق نشسته بودند، جنازه ای را از آن طرف می بردند، آن دو بلند شدند و ایستادند، به آنان گفته شد اینان از اهل زمین- یعنی اهل ذمه- هستند، آن دو گفتند: از مقابل پیامبر (ص) جنازه ای عبور می دادند، آن حضرت از جای برخاست، برخی به آن حضرت گفتند: این جنازه یک نفر یهودی است، فرمود: آیا او یک انسان نیست؟ «۱».

ملاحظه می فرمائید، این منطق اسلام است که برای یک انسان به هر مذهب و مرامی که باشد حتی برای جنازه او- در صورتی که تجاوز به حقوق دیگران نکرده باشد- شان و احترام ویژه قائل است.

و ما به گواهی تاریخ مشاهده می کنیم که یهود و نصاری و

مجوس در ظلّ توجهات حکومت های اسلامی همواره از کرامت و حرمت ویژه ای در زمینه های مختلف سیاسی، اقتصادی و آزادی در کسب علوم و صنایع برخوردار بوده اند که مانند آن در حکومتهای مسیحی و غیر آن وجود نداشته است. دولتهای مسیحی در اروپا همیشه یهود را به بردگی گرفته و آنان را خوار می کردند و بدترین شکنجه ها را به آنان روا می داشتند. ولی در همان شرایط کشورهای اسلامی بهترین ملجأ و پناهگاه برای آنها بوده است. و حتی بهتر از مسلمانان در این کشورها زندگی می کرده اند. ولی متأسفانه در پایان کار مشاهده کردیم که اینان احسان و خوشرفتاری مسلمانان را چگونه جبران کردند و در کشتارها و قتل عام های فلسطین و لبنان چگونه پاسخ خدمات مسلمانان را دادند!!

- زمینهای عراق از بیت المال و جزء اراضی مفتوح عنوه بود و اهل ذمه نیمه کاری روی آن کار می کردند.

(۱) ان النبی (ص) مرت به جنازه فقام فقیل له: انها جنازه یهودی، فقال: أ لیست نفسا.» صحیح بخاری ۱/ ۲۲۸، در باب جنائز، باب من قام بجنازه یهودی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۴۹

ما از خداوند عزتمند مقتدر جبار می خواهیم که آنان را به سزای اعمال ننگینشان رسانیده و بدست مسلمانان غیرتمند ذلت و مسکنت را بر آنان فرو بارد، و قدس شریف را از چنگالهای خبیث آنان رهایی بخشد. انشاء الله تعالی.

جهت هشتم: امان و آتش بس

اشاره

آنچه در اینجا مناسب است به آن پرداخته شود پژوهش پیرامون سه مسأله نزدیک به هم است که فقها در کتاب جهاد به آن پرداخته اند و آن: مسأله امان دادن به دشمن، جزیه و مسأله ترک مخاصمه یا آتش بس است.

مراد از مسأله نخست

اینست که امام یا نماینده او یا یک فرد از مسلمانان و لو از افراد معمولی آنان باشد به یک شخصی یا یک دسته از کفار که به جنگ با مسلمانان پرداخته اند امان بدهد.

مراد از مسأله دوم: قرار دادن مالیات مشخص بر کفار اهل کتاب و غیر اهل کتاب است- با توجه به اختلاف نظری که در غیر اهل کتاب وجود دارد- بر اینکه آنان در دین خود باقی بمانند و در سایه حکومت اسلامی با امنیت مالی و آبروئی و جانی زندگی کنند.

و مراد از مسأله سوم: قراردادی است که امام یا نماینده او با سپاه دشمن به امضاء می رسانند که برای مدتی معین با عوض یا بدون عوض طبق آنچه امام مصلحت می داند، جنگ را متارکه کنند.

ولی از آن جهت که دامنه این مسائل واقعا بسیار گسترده است، و محل بحث آن کتابهای چند جلدی فقهی است، ما پژوهش گسترده در این مسائل را به کتابهای ویژه در این زمینه واگذار می کنیم، در عین حال در باب هشتم همین کتاب که به بررسی منابع مالی حکومت اسلامی اختصاص یافته بحث

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۵۰

مستقلی در ارتباط با جزیه خواهیم داشت. و در اینجا برای اطلاع خوانندگان گرامی اجمالاـ تنها به ذکر برخی از آیات و روایات در دو مسأله امان و آتش بس خواهیم پرداخت:

الف: قرارداد امان

[در این رابطه به چند آیه و روایت توجه فرمائید]

۱- خداوند متعال می فرماید:

وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ «۱» و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست به وی پناه بده تا کلام خدا را

بشنود، آنگاه وی را به جایگاه خود برسان.

۲- از پیامبر اکرم (ص) در خطبه ای که در مسجد خیف ایراد فرموده آمده است:

مسلمانان با یکدیگر برادرند. خونهایشان هم سطح یکدیگر است و کوچکترین آنان ذمه دیگران را بعهده می گیرد «۲».

۳- از سکونی از امام صادق (ع) روایت شده که گفت:

به آن حضرت عرض کردم معنی این جمله پیامبر (ص) که می فرماید:

کوچکترین آنان ذمه دیگران را بعهده می گیرد، چیست؟ فرمود: یعنی اگر سپاهی از مسلمانان تعدادی از کفار را به محاصره درآوردند و یکی از آنان پیشقدم شد و گفت به من امان بدهید تا با رهبر شما گفتگو کنم و کوچکترین سرباز مسلمانان به وی امان داد بر بالاترین ردهٔ فرماندهی آنان واجب است که

---

(۱) توبه (۹)/ ۶.

(۲) المسلمون اخوه تتکافی دماؤهم و یسعی بذمتهم ادناهم.» کافی ۱/ ۴۰۳، کتاب الحجه، باب ما امر النبی (ص) بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۱.

به امان این سرباز وفادار بماند «۱».

۴- مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) روایت نموده که:

علی (ع) امان نامه یک بنده مملوک که به قلعه ای از قلعه های دشمن امان داده بود را مورد امضاء قرار داد و فرمود: او هم یکی از مؤمنان است «۲».

۵- از محمد بن حکم، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

اگر سپاهی از مسلمانان شهری را در محاصره خود درآوردند و مردم آن شهر از مسلمانان امان خواستند ولی مسلمانان گفتند: نه؛ ولی آنان گمان کردند که می گویند: آری و درهای شهر را گشودند و به نزد آنان آمدند، آنان در امان هستند «۳».

۶- شیخ در مبسوط می فرماید:

«امضای قرارداد امان با مشرکان

جایز است، بر اساس فرموده خداوند متعال که می فرماید: وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ. و بر همین اساس پیامبر اکرم (ص) در سال حدیبیه عمل نمود و قرارداد امان با مشرکان را امضا فرمود.

پس اگر جواز آن ثابت گردید، بررسی می شود: اگر طرف قرارداد امام و رهبر همه مسلمانان است وی می تواند با همه اهل شرک در هر جا و مکان که باشند

---

(۱) ما معنی قول النبی (ص): یسعی بذمتهم ادناهم؟ قال: لو ان جیشا من المسلمین حاصروا قوما من المشرکین فاشرف رجل فقال: اعطونی الامان حتی القی صاحبکم و اناظره، فاعطاه ادناهم الامان وجب علی افضلهم الوفاء به.» وسائل ۱۱/ ۴۹، ابواب جهاد عدو، باب ۲۰، حدیث ۱.

(۲) ان علیا (ع) اجاز أمان عبد مملوک لاهل حصن من الحصون، و قال: هو من المؤمنین.» وسائل ۱۱/ ۴۹، ابواب جهاد عدو، باب ۲۰، حدیث ۲.

(۳) لو ان قوما حاصروا مدینه فسألوهم الامان فقالوا: لا، فظنوا انهم قالوا: نعم، فنزلوا الیهم کانوا آمنین.» وسائل ۱۱/ ۵۰، ابواب جهاد عدو، باب ۲۰، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۵۲

قرارداد امضا کند، زیرا وی در همه مصالح مسلمانان می تواند ابراز نظر کند و این نیز یکی از موارد آن است.

و اگر امضاکننده قرارداد نماینده و کارگزار امام در یک منطقه بخصوص است، فقط برای کفاری که در آن منطقه و در همسایگی او هستند می تواند قرارداد امضا کند نه برای همه کفار زیرا او فقط در همان منطقه مسئولیت و حق ابراز نظر دارد.

ولی اگر امضاکننده افراد معمولی مسلمانان هستند حق دارند که یک تا ده

نفر از کفار را امان بدهند، ولی اهل یک شهر یا یک منطقه را نمی توانند امان بدهند، زیرا همه مصالح مسلمانان بدست آنان نیست.

حال اگر جایز دانستیم که هر یک از مسلمانان به کفار امان بدهند باید گفت امان دهنده اگر فرد مکلف آزاد باشد، امان دادن وی بدون اشکال جایز است و اگر برده و بنده باشد چه با اذن مولا در جنگ شرکت کرده باشد یا بدون اذن مولا- که این مسأله اختلافی است- باز باید گفت صحیح است بر پایه فرمایش پیامبر (ص) که فرمود: کوچکترین آنان ذمه دیگران را بعهده می گیرد. و این کوچکترین، بنده را نیز در برمی گیرد.

و اما زن نیز بدون هیچ گونه اختلافی می تواند امان بدهد، زیرا «ام هانی» دختر أبی طالب در روز فتح مکه یکی از مشرکان را پناه داد و پیامبر اکرم (ص) امان وی را مورد امضا و پذیرش قرار داد و فرمود: «آن کس را که تو پناه بدهی ما نیز پناه می دهیم و آن کس را که تو امان بدهی ما نیز امان می دهیم».

ولی امان بچه و دیوانه صحیح نیست، زیرا اینان مکلف نیستند.» «۱»

۷- در شرایع آمده است:

---

(۱) مبسوط ۲/ ۱۴.

«هر یک از مسلمانان می تواند یک نفر از اهل حرب را امان بدهد، ولی همهٔ آنان یا اهل یک منطقه را نمی تواند. ولی آیا اهل یک روستا یا یک قلعه را می تواند؟

برخی گفته اند: بلی، زیرا علی (ع) امان یک نفر برای یک قلعه از قلعه ها را پذیرفت. و برخی گفته اند: نه، و این نظر به قواعد فقهی نزدیکتر است. و آنچه حضرت علی (ع) انجام

دادند منحصر به یک واقعه بخصوص بوده و نمی توان در همه جا بعنوان یک قانون مورد استناد قرار داد.

ولی امام مسلمین اهل حرب را چه عموما و چه خصوصا می تواند پناه دهد. و همین حکم را دارد کسی که از سوی امام برای همین جهت منصوب شده است.

وفاء به ذمه نیز واجب است تا جائی که مورد خلاف شرعی را در بر نداشته باشد.» «۱»

۸- در کتاب جهاد بدایه المجتهد ابن رشد آمده است:

«همه فقها بر اینکه امام مسلمانان می تواند به کفار امان دهد اتفاق نظر دارند. و جمهور علما بر این هستند که یک نفر مسلمان نیز می تواند به کفار امان دهد.

مگر «ابن ماجشون» که وی قائل به این است که امان وی موقوف به اجازه امام است. ولی در اینکه آیا بنده و یا زن می تواند امان بدهد اختلاف است. عموم فقها می گویند جایز است. ولی «ابن ماجشون» و «سحنون» می گویند: امان زن موقوف به اجازه امام است. ابو حنیفه می گوید: امان بنده جایز نیست مگر اینکه در جنگ شرکت داشته و جزء رزمندگان باشد.» «۲»

ب: آتش بس و متارکه جنگ

[چند آیه و روایت را در این رابطه ملاحظه فرمائید]

---

(۱) شرایع ۱/ ۳۱۴.

(۲) بدایه المجتهد ۱/ ۳۷۰ (چاپ دیگر ۱/ ۳۲۶).

۱- خداوند متعال می فرماید: إِلَّا الَّذِینَ عٰاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً وَ لَمْ یُظٰاهِرُوا عَلَیْکُمْ أَحَداً، فَأَتِمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلیٰ مُدَّتِهِمْ، إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ «۱» مگر مشرکانی که با آنان پیمان دارید و آنان از پیمان خود کوتاهی نکرده اند. و با کسی علیه شما هم پیمان نشده اند پس عهد به ایشان را تا همزمان که وفادار ماندند

بپایان ببرید، همانا خداوند پرهیزکاران را دوست دارد.

۲- و می فرماید: إِلَّا الَّذِینَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَمَا اسْتَقَامُوا لَکُمْ فَاسْتَقِیمُوا لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ «۲»- مگر آنان که نزد مسجد الحرام با آنان معاهده بستید، پس تا آنگاه که بر قرارداد خویش پایدار مانده اند پایدار بمانید. همانا خداوند پرهیزکاران را دوست دارد.

در این دو آیه شریفه خداوند متعال وفاداری به معاهده را از آثار و لوازم تقوا برشمرده است.

۳- و می فرماید: وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ «۳»- و اگر برای صلح بال گشودند تو نیز برای آن بال بگشا و توکل بر خدا کن، که او شنوای داناست.

۴- در نهج البلاغه آمده است:

هرگز صلحی را که از طرف دشمن به تو پیشنهاد می شود و رضایت خداوند در آنست رد مکن، زیرا در صلح، سپاهیان تو استراحت می کنند و از غم های تو کاسته می شود. و شهرهای تو امنیت می یابد، ولی پس از صلح از دشمن بسیار بر حذر باش، زیرا دشمن بسا به انسان نزدیک می شود تا وی را غافلگیر کند، حزم و احتیاط را همواره پیشه خود ساز و در چنین مواردی حسن

---

(۱) توبه (۹)/ ۴.

(۲) توبه (۹)/ ۷.

(۳) انفال (۸)/ ۶۱.

ظن را کنار بگذار «۱».

۵- شیخ در مبسوط می فرماید:

هدنه و معاهده یکی است و هر دو بمعنی فرونهادن کشتار و ترک جنگ است بدون عوض برای مدت معین. و این عمل جایز است بر اساس فرمایش خداوند متعال: «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» و بر اساس عمل پیامبر (ص) که در سال حدیبیه با قریش

صلح کرد و به مدت ده سال با آنان قرارداد متارکه جنگ امضاء فرمود ...

و مسأله بدین گونه است که گاهی امام و پیشوای جامعه قدرت و نیروی برخورد با مشرکین را دارد و گاهی فاقد چنین نیرو و قدرتی است، در شرایطی که پیشوا توان و قدرت لازم را دارد ولی متارکه جنگ دارای مصالح و منافعی برای مسلمانان است بدین گونه که مثلا انتظار می رود که با این کار آنان اسلام را بپذیرند یا جزیه بپردازند، در این شرایط امام قرارداد متارکه با آنان امضا می کند؛ ولی اگر این کار منافعی برای مسلمانان در بر نداشته باشد و بلکه مصلحت در ترک آتش بس باشد مثلا تعداد دشمنان کم است و اگر جنگ متارکه شود آنان نیرو و قدرت پیدا می کنند و مواضع خود را تثبیت می کنند، در این شرایط آتش بس جایز نیست زیرا در آن زیان بر مسلمانان است.

پس در شرایطی که آتش بس با مشرکان جایز است برای مدت چهار ماه می توان قرارداد امضا نمود بر اساس نص قرآن کریم که می فرماید: «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ- چهار ماه [جنگ را متارکه و] در زمین سفر کنید؛ و آتش بس تا یک سال و زیادتر جایز نیست ...

---

(۱) و لا تدفعنّ صلحا دعاك اليه عدوك [و] لله فيه رضا، فان فی الصلح دعه لجنودك و راحه من همومك و امنا لبلادك، و لكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فان العدو ربما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم و اتهم فی ذلك حسن الظن.» نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۲۷، لح/ ۴۴۲، نامه ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۵۶

اما در شرایطی که پیشوا

توان مقابله با مشرکان را نداشته باشد، بلکه آنان بر وی غلبه دارند بدین صورت که آنان قوی هستند و مسلمانان ضعیف یا اینکه دشمن از آنان بسیار دور است و اگر بخواهند علیه مسلمانان توطئه کنند باید مخارج زیادی را متحمل شوند در این شرائط حاکم می تواند تا ده سال نیز با آنان قرارداد متارکه امضا کند. زیرا پیامبر (ص) در سال حدیبیه با قریش تا ده سال قرارداد متارکه جنگ امضا فرمود، اگر چه آنان پیش از سرآمدن مدت شرایط قرارداد را نقض کردند «۱».

ظاهرا در ابتدای سخن ایشان که فرموده بود «بدون عوض» منظور ایشان اینست که شرط نیست قرارداد آتش بس در برابر چیزی باشد نه اینکه اگر در برابر آن عوض قرار دادند جایز نباشد.

۶- به همین جهت علامه در تذکره می فرماید:

«مهادنه و موادعه و معاهده (آتش بس و متارکه جنگ و امضاء قرارداد صلح) اینها الفاظ مترادفی هستند که معنای همه آنها کنار گذاشتن کشتار و ترک جنگ است برای مدتی چه با عوض باشد و یا بدون عوض. و این عمل بر اساس نص [آیات و روایات] و اجماع [فقها] جایز است.» «۲»

۷- در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«معنی هدنه اینست که با اهل حرب بر ترک جنگ برای مدتی پیمانی بسته شود چه در برابر آن چیزی از کفار گرفته شود یا چیزی گرفته نشود و به این عمل «مهادنه» و «موادعه» و «معاهده» گفته می شود و این کار جایز است بدلیل گفتار خداوند متعال «بَرٰاءَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عٰاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ- برائتی است از خدا و رسول وی به کسانی از مشرکان که با

آنان

---

(۱) مبسوط ۲/ ۵۰- ۵۱.

(۲) تذکره ۱/ ۴۴۷.

قرارداد متارکه جنگ داشته اید» و نیز فرمایش خداوند سبحان: «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها- اگر برای صلح پر گشودند تو نیز برای آن پر بگشا» و بر اساس آنچه از مروان و مسور بن مخرمه روایت شده که پیامبر (ص) در حدیبیه به سهل بن عمر [نماینده مشرکین] برای ده سال پیمان متارکه جنگ امضا فرمود. و نیز بدین دلیل که در برخی موارد مسلمانان دچار ضعف هستند با کفار قرارداد متارکه جنگ به امضا می رسد تا زمانی که مسلمانان توان و نیروی لازم را کسب کنند ...» «۱»

۸- در تذکره آمده است:

«در صحت پیمان ذمه چهار امر شرط است:

اول: اینکه این امر را پیشوای مسلمانان یا نماینده او انجام دهد، زیرا آن از امور مهمه است ...

دوم: اینکه مسلمانان بدان نیاز داشته باشند و یا مصلحتی در کار باشد، بدین گونه که مسلمانان از مقاومت ناتوانند و پیشوا منتظر می ماند تا آنان توانمند شوند یا انتظار می رود در این فاصله مشرکین به اسلام بگروند یا اینکه از آنان جزیه گرفته می شود و آنان ملتزم به رعایت احکام اسلام در این زمینه می شوند. ولی اگر این کار مصلحتی برای مسلمانان در برنداشته باشد، بدین صورت که مسلمانان قوی و مشرکان در ضعف باشند و بیم این برود که در این مدت اگر جنگ تسریع نشود آنان هر چه بیشتر نیروهای انسانی و توان نظامی خود را تقویت کنند در این صورت امضاء قرارداد متارکه جنگ با آنان جایز نیست ...

سوم: اینکه شرط فاسدی در قرارداد گنجانده شود،- و این

درباره هرگونه عقدی صادق است؛ پس اگر امام بر شرط فاسدی قرارداد بست مثل اینکه شرط کرد که زنان برگردند یا مهریه های خود را بازگردانند یا اسلحه ای که از کفار گرفته

---

(۱) مغنی ۱۰/ ۵۱۷.

شده به آنان بازگردانده شود یا مالی به آنان داده شود بدون اینکه ضرورت، آن را ایجاب کند ... اینها همه شرطهای فاسدی است که پیمان آتش بس با آن فاسد می شود ...

چهارم: مدت است، واجب است در صورت قرارداد مدت متارکه مشخص گردد «۱».

این بحث بسیار بسیط و اجمالی از دو مسأله امان و آتش بس بود، و ما پیش از این یادآور شدیم که جایگاه پژوهش گسترده این دو مسأله، کتاب جهاد از کتابهای فقهی است که علاقه مندان می توانند به کتابهای مربوط مراجعه کنند.

جهت نهم: وجوب وفای به عهد و حرمت پیمان شکنی اگر چه نسبت به کفار

اشاره

هنگامی که حکومت اسلامی یا مردم با دولت یا فردی از کفار [با رعایت همه جوانب] «۲» معاهده ای را امضاء کردند یا با مؤسسات تجاری و خدماتی آنان قرارداد بستند و این قرارداد به امضاء طرفین رسید و بصورت قطعی درآمد در این صورت مگر در صورت تخلف و نقض طرف مقابل، نقض آن به هیچ وجه جایز نیست و

بر ضرورت وفای به آن هم عقل و شرع دلالت دارد:

۱- خداوند متعال در سورۀ مائده می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «۳»

---

(۱) تذکره ۱/ ۴۴۷.

(۲) البته روشن است که این قراردادها از سوی حکومت اسلامی است و به هنگام انعقاد آن مصالح جامعه در نظر گرفته شده است و امضاکنندگان آن نماینده واقعی مردم اند و الّا امضای قرارداد از سوی کسانی که مصالح جامعه را در نظر نگرفته و پای قراردادهای استعماری را امضاء کرده اند چه الزامی بر وجوب وفاداری به آن است؟ (مقرر)

(۳) مائده (۵)/ ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۵۹

ای مؤمنان به قراردادها وفا کنید.

خداوند متعال این سوره را با امر به وجوب وفا به همه پیمانها و قراردادها شروع فرموده و تعبیر آیه به گونه ایست که از آن فهمیده می شود وفای به عهد از لوازم ایمان است. در آیات بعدی این سوره نیز به مسأله پیمان و قراردادها- چه از ناحیه مسلمانان و چه یهود و نصاری- پرداخته شده است، می فرماید:

۲- وَ اذْکُرُوا نِعْمَهَ اللّهِ عَلَیْکُمْ وَ مِیثاقَهُ الَّذِی واثَقَکُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنا وَ أَطَعْنا «۱» نعمت خداوند بر شما و پیمانی که وی از شما گرفت و شما گفتید شنیدیم و فرمان می بریم را به یاد بیاورید.

۳- وَ لَقَدْ أَخَذَ اللّهُ مِیثاقَ بَنِی إِسْرائِیلَ وَ بَعَثْنا

مِنْهُمُ اثْنَىْ عَشَرَ نَقِيباً «۲» خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفت و از میان آنان دوازده نقیب برانگیختیم.

۴- فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً «۳» بخاطر اینکه پیمانشان را شکستند آنان را لعنت نموده و دلهایشان را سخت و تیره ساختیم.

۵- وَ مِنَ الَّذِينَ قالُوا إِنّا نَصارى أَخَذْنا مِيثاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمّا ذُكِّرُوا بِهِ «۴» و از کسانی که گفتند ما نصرانی هستیم پیمان گرفتیم، پس بهره ای از آن پند آسمانی که به آنها داده شده است را از یاد بردند.

با توجه به آیات فوق می توان گفت سورهٔ مائده، سورهٔ پیمانها و قراردادها است. در آیات شریفه دیگر نیز خداوند سبحان وفای به عهد را از ویژگیها و صفات مؤمنین برشمرده است که نمونه ای از آنها را یادآور می شویم:

---

(۱) مائده (۵)/ ۷.

(۲) مائده (۵)/ ۱۲.

(۳) مائده (۵)/ ۱۳.

(۴) مائده (۵)/ ۱۴.

۶- وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَماناتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ راعُونَ* «۱» و آنان [مؤمنان] کسانی هستند که امانتها و عهد خویش را مراعات می کنند.

۷- وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللّهِ إِذا عاهَدْتُمْ، وَ لا تَنْقُضُوا الْأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها وَ قَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا، إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ ما تَفْعَلُونَ «۲» و به پیمان خدا اگر پیمان بستید وفا کنید و قرارهائی را که با سوگند تأکید کرده اید و خدا را بر آن ضامن گرفته اید نقض نکنید زیرا خدا آنچه را که انجام می دهید می داند.

۸- وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلًا «۳» به پیمان وفا کنید که از پیمان بازخواست می شوید.

اطلاق این آیات شامل معاهدات مسلمانان با کفار نیز می گردد علاوه بر اینکه در آیات ذیل بدان تصریح شده است:

۹-

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً، فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «۴» مگر با مشرکانی که عهد بسته اید و آنان چیزی از شما نکاسته و با کسی علیه شما همدست نشده اند، با اینان عهد خود را تا پایان مدت بسر برید، همانا خداوند پرهیزکاران را دوست دارد.

۱۰- كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «۵» چگونه برای مشرکان نزد خدا و پیامبرش پیمانی باشد؟ مگر کسانی که نزدیک مسجد الحرام با آنان پیمان بستید، پس تا زمانی که با شما به پیمان استوار ماندند با آنان به پیمان

---

(۱) مؤمنین (۲۳)/ ۸.

(۲) نحل (۱۶)/ ۹۱.

(۳) اسراء (۱۷)/ ۳۴.

(۴) توبه (۹)/ ۴.

(۵) توبه (۹)/ ۷.

استوار مانید، زیرا خدا پرهیزکاران را دوست می دارد.

در این دو آیه شریفه وفاء بعهد از لوازم تقوی شمرده شده است.

۱۱- از «حبه عرنی» روایت شده که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

کسی که فردی- ذمیّ- را بر جانش امان داد آنگاه به وی خیانت کرد [و او را کشت] من از قاتل بیزار هستم، اگر چه مقتول در آتش باشد «۱».

۱۲- از عبد الله بن سلیمان روایت شده که گفت: از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود:

هیچ کس فردی را که امان او را بر ذمه خویش [بر خون] گرفته نمی کشد مگر اینکه در روز قیامت پرچمدار خیانت است «۲».

۱۳- از سکونی از امام صادق (ع) روایت شده که گفت: به آن حضرت عرض کردم: معنای این فرمایش پیامبر

(ص) که می فرماید: کوچکترین آنان ذمه دیگران را بعهده می گیرد چیست؟ فرمود:

اگر سپاهی از مسلمانان دسته ای از مشرکان را به محاصره خویش درآورند و یکی از آنان بیاید و بگوید: به من امان بدهید تا با فرمانده شما ملاقات و مذاکره کنم و کوچکترین سرباز مسلمانان به وی امان داد، بر بالاترین ردۀ فرماندهی آنان است که به امان او وفا کند «۳».

---

(۱) من ائتمن رجلاـ علی دمه ثم خاس به فانـا من القاتل بری ء، و ان کان المقتول فی النار.» وسائل ۱۱/ ۵۱، ابواب جهاد عدو، باب ۲۰، حدیث ۶.

(۲) سـمعت ابـا جعفر (ع) یقول: مـا من رجل امن رجلا علی ذمه (علی دمه، خ. ل) ثم قتله الّا جاء یوم القیامه یحمل لواء الغـدر. وسائل ۱۱/ ۵۰، ابواب جهاد عدو، باب ۲۰، حدیث ۳.

(۳) لو ان جیشـا من المسـلمین حاصـروا قومـا من المشـرکین فاشـرف رجـل فقـال: اعطونی الامان حتی القی صاحبکم و اناظره، فاعطاه ادناهم الامان وجب علی افضلهم الوفاء به.» وسائل ۱۱/ ۴۹، ابواب جهاد عدو، باب ۲۰، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۲

۱۴- در خصال به سند خود از ابن مسعود از پیامبر (ص) آمده است که فرمود:

چهـار خصـلت است که در هر کس باشـد منـافق است و اگر یکی از آنهـا باشـد یـک خصـلت نفاق را داراست تا آنکه آن را ترک کند: کسی که اگر سخن گفت دروغ بگوید، و اگر وعده کرد تخلف کند و اگر پیمان بست خیانت کند، و اگر با کسی دشمن شد به گناه کشیده شود «۱».

۱۵- در نهج البلاغه آمده است:

ای مردم! وفا همزاد راستگویی است. و من سپری محکمتر

و نگهدارنده تر از آن سراغ ندارم؛ آن کس که از وضع رستاخیز آگاه باشد خیانت نمی کند.

در زمانی زندگی می کنیم که بیشتر مردم خیانت و حیله گری را کیاست و عقل می شمارند، و نادانان آنها را اهل تدبیر می خوانند، چگونه فکر می کنند؟!

خداوند آنها را بکشد! چه بسا شخصی به تمام پیش آمدهای آینده آگاه است و طریق مکر و حیله را می داند، ولی فرمان الهی و نهی پروردگار مانع اوست و با اینکه قدرت بر انجام آن دارد آن را به روشنی رها می سازد، ولی آن کس که از گناه و مخالفت فرمان حق پروا ندارد، از همین فرصت استفاده می کند «۲».

---

(۱) اربع من کنّ فیه فهو منافق، و ان کانت فیه واحده منهن کانت فیه خصله من النفاق حتی یدعها: من اذا حدّث کذب، و اذا وعد أخلف، و اذا عاهد غدر، و اذا خاصم فجر.» خصال ۱/ ۲۵۴، باب الاربعه، حدیث ۱۲۹.

(۲) ان الوفاء توأم الصدق، و لا اعلم جنّه اوقی منه. و لا یغدر من علم کیف المرجع، و لقد اصبحنا فی زمان قد اتخذ اکثر اهله الغدر کیسا، و نسبهم اهل الجهل فیه الی حسن الحیله مالهم؟ قاتلهم الله! قد یری الحول القلب وجه الحیله، و دونه مانع من امر الله و نهیه، فیدعها رأی عین بعد القدره علیها و ینتهز فرصتها من لا حریجه له فی الدین.» نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۶، لح/ ۸۳، خطبه ۴۱.

ما دو گونه سیاست داریم یک سیاست که از روی حقه و نیرنگ بخواهد کشور را اداره کند و یک سیاست الهی که بخواهد بر اساس موازین و ارزشهای الهی اداره کند. اگر اصل برای هر کس که

مبانی فقهی

حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۳

۱۶- در سنن ابی داود به سند خود از عمرو بن عبسه آمده است که گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

کسی که بین او و بین قومی پیمانی وجود دارد هیچ گرهی نبندد و نگشاید تا اینکه مدت آن بسر آید، یا اینکه اختیار فسخ قرارداد را به آنان واگذار کند «۱».

۱۷- باز در همان کتاب از ابی بکره روایت شده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که معاهدی را پیش از آنکه مدت آتش بس پایان یابد بکشد، خداوند بهشت را بر او حرام می گرداند «۲».

۱۸- باز در همان کتاب به سند وی از فرزند عمر روایت شده است که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که پیمان شکنی کند، روز قیامت خداوند پرچمی برای او می افرازد و

- موقعیت و قدرتی دارد این باشد که قدرت خودش را حفظ کند به هر وسیله که می خواهد، این یک سیاست شیطانی است.

اینکه حضرت مسلم در خانه هانی، ابن زیاد را نکشت با اینکه زمینه آن کاملا فراهم شده بود، برای این بود که آن حضرت فرمود من به یاد فرمایش پیامبر اکرم (ص) افتادم که فرمود: الایمان قیّد الفتک.

[نهایه ابن اثر ۳/ ۴۰۹ ماده فتک] و ابن زیاد بعنوان مهمان آمده بود و کشتن مهمان جایز نیست با اینکه ظاهرا اگر ابن زیاد را می کشت حوادث کربلا پیش نمی آمد. البته شهادت امام حسین (ع) هم بخاطر حفظ ارزشها بود.

خلاصه اینکه حضرت [علی «ع»] می خواهد بفرماید ارزشها برای ما مهم است و الا ما هم از این سیاست بازیها بلدیم.» الف- م، جلسه ۱۷۱ درس.

(۱) من کان بینه و بین قوم عهد فلا

یشد عقده و لا یحلّها حتی ینقضی امدها او ینبذ الیهم علی سواء.» سنن ابی داود ۲/ ۷۶، کتاب جهاد، باب فی الامام یکون بینه و بین العدو عهد فیسیر الیه.

(۲) من قتل معاهدا فی غیر کنهه حرّم الله علیه الجنه.» سنن ابی داود ۲/ ۷۶، کتاب جهاد، باب فی الوفاء للمعاهد و حرمه ذمته.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۴

گفته میشود: این پرچم پیمان شکنی فلانی پسر فلانی است «۱».

امیر المؤمنین (ع) نیز در حفظ پیمانها و عهدنامه ها حتی با دشمن تأکید ورزیده و لزوم وفاداری به آن را گوشزد فرموده است:

۱۹- ایشان در نامه خویش به مالک اشتر می نویسد:

و اگر پیمانی بین تو و دشمنت بسته شد و یا تعهد نمودی که به وی پناه بدهی، جامه وفا را بر عهد خویش بپوشان و تعهدات خود را محترم بشمار و جان خود را سپر تعهدات خویش قرار ده! زیرا هیچ یک از فرائض الهی نیست که همچون وفای بعهد و پیمان، مورد اتفاق مردم جهان با همه اختلافی که دارند، باشند حتی مشرکان زمان جاهلیت- با اینکه در عقائد و اخلاق از مسلمانان پائین تر بودند- آن را مراعات می کردند، زیرا عواقب پیمان شکنی را آزموده بودند، بنابراین هرگز پیمان شکنی مکن و در عهد خود خیانت روا مدار و دشمنت را فریب مده، زیرا غیر از شخص جاهل و شقی، کسی گستاخی بر خداوند را روا نمی دارد، خداوند عهد و پیمانی را که با نام او منعقد می شود با رحمت خود مایه آسایش بندگان و حریم امنی برایشان قرار داده تا به آن پناه برند، و در کنار آن آسوده باشند، بنابراین فساد و خیانت

و فریب در عهد و پیمان راه ندارد.

هرگز پیمانی که در تعبیرات آن جای گفتگو باقی بماند منعقد مکن و پس از محکم کردن و آوردن عبارات صریح از آوردن عبارات سست و قابل توجیه بپرهیز، هرگز نباید قرار گرفتن در تنگنائی که تو را ملزم به پیمان الهی نموده وادارت سازد که برای فسخ آن از راه ناحق اقدام کنی، زیرا شکیبایی در تنگنائی که امید گشایش و پیروزی در عاقبت آن داری، بهتر است از

---

(۱) ان الغادر ینصب له لواء یوم القیامه، فیقال: هذه غدره فلان بن فلان.» سنن ابی داود ۲/ ۷۵، کتاب جهاد، باب وفاء به عهد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۵

پیمان شکنی و خیانتی که از مجازات آن می ترسی، زیرا پیمان شکنی موجب مسئولیتی از سوی خداوند می گردد که در دنیا و آخرت نتوانی پاسخگوی آن باشی «۱».

۲۰- در مستدرک از دعائم الاسلام از علی (ع) روایت شده که پیامبر اکرم (ص) درباره کسی که پیمانی بعهده اوست فرمود:

از خیانت به پیمان الهی و شکستن ذمه او بپرهیز، زیرا خداوند پیمان و ذمه خویش را امان قرار داده و به رحمت خویش آن را بین بندگان متداول فرموده.

و شکیبائی بر تنگنائی که گشایش آن می رود، بهتر است از خیانتی که به گناه و پی آمدها و عاقبت سوء آن بیم می رود «۲».

این سیاست اسلام است که بر پایه صداقت و وفاء به پیمان و قراردادها،

---

(۱) و ان عقدت بینک و بین عدوک عقده، او البسته منک ذمه فحط عهدک بالوفاء و ارع ذمتک بالامانه، و اجعل نفسک جنه دون ما اعطیت، فانه لیس من فرائض الله شی ء الناس اشد علیه

اجتماعا مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود.

و قد لزم ذلک المشرکون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرنّ بذمتک و لا تخيسنّ بعهدک و لا تختلنّ عدوک، فانه لا يجترى على الله الا جاهل شقى.

و قد جعل الله عهده و ذمّته امنا افضاه بين العباد برحمته، و حريما يسكنون الى منعته، و يستفيضون الى جواره، فلا ادغال و لا مدالسه و لا خداع فيه، و لا تعقد عقدا تجوّز فيه العلل، و لا تعولنّ على لحن قول بعد التاكيد و التوثقه، و لا يدعونّک ضيق امر لزمک فيه عهد الله الى طلب انفساخه بغير الحق، فان صبرک على ضيق امر ترجو انفراجه و فضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته، و ان تحيط بک من الله فيه طلبه فلا تستقيل فيها دنياک و لا آخرتک.» نهج البلاغه، فيض/ ١٠٢٧، لح/ ۴۴۲، نامه ۵۳.

(٢) و اياک و الغدر بعهد الله و الاخفار لذمته، فان الله جعل عهده و ذمته امانا امضاه بين العباد برحمته، و الصبر على ضيق ترجو انفراجه خير من غدر تخاف اوزاره و تبعاته و سوء عاقبته.» مستدرک الوسائل ٢/ ٢۵٠، ابواب جهاد عدو، باب ١٩، حديث ١.

مبانى فقهى حکومت اسلامى، ج ۵، ص: ٢۶۶

اگر چه با دشمنان باشد و پى آمدها و سختى هاى ناگوارى را به همراه داشته باشد، استوار شده است پس هيچ گونه فريب و نيرنگى و لو اينکه با دشمنان باشد در اسلام نيست.

بله، سياستهاى دنياطلبان و هواپرستان بر پايه فريب و نيرنگ بنا شده است. چنانچه نمونه هاى آن را در جامعه بسيار مشاهده مى کنيم.

البته در صدر اسلام نيز امير المؤمنين (ع) را

به بی سیاستی (و ساده لوحی) متهم می کردند همین سیاستی که مبتنی بر فریب و دروغ است- و امام علیه السلام- می فرماید:

بخدا سوگند معاویه زیرکتر از من نیست ولی او پیمان شکنی و بی تقوائی می کند و اگر پیمان شکنی بد نبود، من از زیرکترین مردم بودم «۱».

و همانگونه که پیش از این به نقل از امیر المؤمنین (ع) یادآور شدیم وفای بعهد از فضائلی است که همه مردم با همه اختلاف سلیقه و دیدگاههایشان در آن اتفاق نظر دارند. و حتی کافران و مشرکان نیز با اینکه به اخلاق به اندازه مسلمانان اهمیت نمی دهند، باز رعایت آن را لازم می شمارند. و این بیانگر اینست که این یک امر فطری است که خرد همه مردم آن را نیکو می شمارد و بر هر مسلمانی واجب است که بدان ملتزم باشد اگر چه به زیان او بوده و یا طرف او کافر باشد. و اگر چنین نباشد هیچ کس به هیچ کس اعتماد نمی کند و نظام اجتماعی فرو می پاشد،

---

(۱) و الله ما معاویه بادهی منی و لکنه یغدر و یفجر، و لو لا کراهیه الغدر لکنت من ادهی الناس.» نهج البلاغه، فیض/ ۶۴۸، لح/ ۳۱۸، خطبه ۲۰۰. در این جمله کوتاه امیر المؤمنین (ع) مرز سیاست الهی و شیطانی را مشخص فرموده، و حساب مکر و فریب و دروغ گفتن به مردم و عوامفریبی را از تدبیر و حسن امارت و صداقت با مردم و تقوا در عمل جدا ساخته است. حضرت در این کلام، وفاداری خود به پیمانهای با خدا و مردم و عدم تعهد معاویه به این پیمانها را اساس اختلاف خود با معاویه ذکر فرموده و می فرماید زیرکی در وفاداری به

پیمانهاست نه در شیّادی و فریب دادن مردم. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۷

و زیان آن به همه جامعه سرایت می کند.

۲۱- برخوردها و زندگی پیامبر اکرم (ص) را نیز هنگامی که مورد مطالعه قرار می دهیم مشاهده می کنیم که آن حضرت به پیمانهای خویش تا هنگامی که طرف مقابل وفادار بوده، وفادار می مانده است اکنون به دو نمونه آن توجه فرمائید:

[الف] در صلح حدیبیه، پس از آنکه بین آن حضرت و بین سهل بن عمر- به نمایندگی از مشرکین- پیمان نامه صلح به امضاء رسید، از جمله مواد قید شده در آن قرارداد این بود:

از قریش هر کس بدون اجازه ولی خود به نزد محمد آید، وی موظف است که او را به قریش برگرداند.

در همان لحظه که هنوز آن حضرت و سهیل از جا بلند نشده بودند، «ابو جندل» آمد و او از کسانی بود که از قبل اسلام آورده بود، سهیل با ناراحتی از جا بلند شد و صورت خود را برگردانید و گفت: ای محمد! پیش از اینکه این شخص بیاید قضیه بین من و تو تمام شده بود. حضرت فرمود: درست می گویی، سهیل دست ابو جندل را گرفت و او را می کشید تا بسوی قریش ببرد، و ابو جندل با همه صدا فریاد می کشید که: ای مسلمانان بدادم برسید، آیا نزد مشرکان بروم تا مرا در دینم مورد آزار قرار دهند؟ پیامبر خدا (ص) فرمود:

ای ابو جندل صبر کن و بحساب خدا گذار، البته خداوند برای تو و سایر مستضعفین که با تو هستند فرج و گشایشی می رساند، ما با این قوم قرارداد صلحی را به امضا رساندیم و خدا را

بر آن به گواهی گرفتیم و ما به آنان خیانت نمی کنیم «۱».

---

(۱) یا ابا جندل، اصبر و احتسب، فان الله جاعل لک و لمن معک من المستضعفین فرجا و مخرجا. انا قد عقدنا بیننا و بین القوم صلحا و اعطیناهم علی ذلک و اعطونا عهد الله، و انا لا نغدر بهم.» ر، ک، سیره ابن هشام **۳/ ۳۳۲- ۳۳۳.**

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۸

[ب] و چون پیامبر خدا (ص) به مدینه مراجعت فرمود، ابو بصیر عتبه بن اسید، [ابو بصیر کنیه عتبه بن اسید است] به نزد آن حضرت آمد و او از کسانی بود که در مکه محبوس بود، آنگاه نامه ای را که «ازهر» و «اخنس» برای آن حضرت نوشته بودند، (و خواستار بازگرداندن ابو بصیر به آنان بودند) توسط مردی از بنی عامر- و یکی از موالیان آنان بدست آن حضرت رسید، حضرت فرمود:

ای ابو بصیر ما با اینان پیمان صلحی را امضا کردیم که می دانی، و در دین ما پیمان شکنی جایز نیست و خداوند برای تو و برای کسانی که از مستضعفین با تو هستند فرج و راه گشایشی می رساند، اکنون نزد قوم خود بازگرد. وی گفت: ای رسول خدا، آیا مرا نزد مشرکان بازمی گردانی تا مرا در دینم مورد آزار قرار دهند؟ فرمود: ای ابو بصیر، برگرد، البته خداوند بزودی برای تو و افراد دیگری از مستضعفین که همراه تو هستند فرج و گشایشی را فراهم خواهد کرد «۱».

ملاحظه می فرمائید که پیامبر اکرم (ص) تا چه اندازه به عهد خویش عنایت و اهتمام می ورزند و حتی برای رعایت مصلحت افرادی که به وی ایمان آورده و به او پناهنده

شده اند آن را زیر پا نمی گذارند.

۲۲- در ماجرای صفین پس از آنکه اکثریت سپاهیان امیر المؤمنین (ع) بر حکمیت اصرار ورزیدند و ابو موسی اشعری را بعنوان حکم برای خویش برگزیدند و امیر المؤمنین (ع) نیز بناچار آن را پذیرفت و با معاویه قرارداد

---

(۱) یا ابا بصیر، انا قد اعطینا هؤلاء القوم ما قد علمت، و لا یصلح لنا فی دیننا الغدر، و ان الله جاعل لک و لمن معک من المستضعفین فرجا و مخرجا فانطلق الی قومک. قال: یا رسول الله، اتردنی الی المشرکین یفتنوننی فی دینی؟ قال: یا ابا بصیر، انطلق فان الله- تعالی- سیجعل لک و لمن معک من المستضعفین فرجا و مخرجا.» ر، ک، سیره ابن هشام ۳/ ۳۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۶۹

حکمیت امضاء فرمود. پس از امضا شدن قرارداد، آنان پشیمان شدند و به آن حضرت مراجعه نموده و گفتند: ما اشتباه کردیم که به حکمیت رضایت دادیم اکنون از اشتباه خود برگشته و توبه می کنیم تو نیز مانند ما از کاری که انجام شده بازگرد ...

حضرت فرمود:

وای بر شما آیا پس از رضایت دادن و امضاء پیمان و قرارداد بازگردم؟ آیا خداوند متعال نفرموده: اوفوا بالعهد؟ آیا نفرموده: وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللّهِ إِذا عاهَدْتُمْ وَ لا تَنْقُضُوا الْأَیْمانَ بَعْدَ تَوْکِیدِها وَ قَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَیْکُمْ کَفِیلًا؟ و آن حضرت (ع) بهم زدن قرارداد را نپذیرفت «۱».

[خلاصه کلام و نتیجه]

از همه آنچه تا کنون در فصل سیاست خارجی اسلام و چگونگی رفتار با غیر مسلمانان یادآور شدیم بدست آمد که:

اسلام هم دین است و هم سیاست، دینی است گسترده، جهانی و همیشگی، دین حق است و عدالت، پس

واجب است همه مردم به آن فراخوانده شوند و از آن و از ایمان آورندگان به آن در تمام شرق و غرب عالم دفاع کنند و اینکه همه مسلمانان یک امت هستند و چیزی جز اسلام بر آنان حکومت نمی کند. و اینکه کفر در شکلهای گوناگون آن، همه یک ملت هستند و همه به گونه ای با اسلام سر دشمنی دارند. پس مسلمانان همیشه باید در مقابل کفار خود را مجهز و آماده نگهدارند، و دوستی و حاکمیت آنان را نپذیرند و آنان را همراز و محرم اسرار خود

---

(۱) و یحکم، ابعد الرضا و المیثاق و العهد نرجع؟ او لیس الله- تعالی- قال: اوفوا بالعهد. و قال: و اوفوا بعهد الله اذا عاهدتم و لا تنقضوا الایمان بعد توکیدها و قد جعلتم الله علیکم کفیلا. فابی علی (ع) ان یرجع.» وقعه صفین/ ۵۱۴. دو آیه فوق: اسراء (۱۷)/ ۳۴ و نحل (۱۶)/ ۹۱

ندانند. همه اینها بخاطر ادای حق خدا و حق انسانیت و دفاع از یگانه پرستی و عدالت است.

ولی در عین حال اگر کفار با مسلمانان سر جنگ نداشتند و با یکدیگر علیه مسلمانان همدست و هم پیمان نشدند با آنان می توان بر اساس قسط و عدل و نیکی و انصاف عمل نمود و در صورتی که مصلحت اسلام و مسلمین اقتضا کند با آنان پیمان و قرارداد امضا کرد. و تا زمانی که آنان به پیمان و قراردادهای خویش استوارند بر حکومت اسلامی و امت مسلمان واجب است که آن پیمان و قراردادها را محترم بشمارند و به آن پایبند باشند، و چنانچه از نص آیات شریفه الهی

بدست آمد این از لوازم ایمان و تقوی است.

البته در صورتی که به مسلمانان خیانت کنند و پیمان شکنی نمایند در آن صورت بخاطر عملی که خود انجام داده اند حرمت آنـان نیز از بین خواهـد رفت. و در شـرایطی که امـاره و علامت فریب و خیانت هم از آنان آشـکار گردد، در آن شـرایط بسا درنـگ کردن مخـالف درونگری و احتیـاط و مـوجب تسلط ناگهـانی آنـان بر مسـلمانان گردد. که در چنین شـرایطی حـاکم اسـلامی بخاطر مصالح اسلام و امت اسلامی می تواند قطع رابطه خویش را با آنان اعلام کند. ولی جنگ با آنان پیش از ابلاغ و اعلان قبلی جایز نیست. خداوند متعال می فرماید:

الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لَا يَتَّقُونَ* فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ* وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ «۱» همانـان که از ایشان پیمان گرفتی ولی آنان پیمان خویش را هر بار می شـکنند و پروا نمی گیرنـد* پس هرگاه در جنگ بر آنان دست یافتی با آنان چنان جنگ کن که آنان که پشت سـرشان هستند پراکنده شوند، شاید پند گیرند* و هرگاه از مردمی بیم خیانت در پیمان داشتی به آنان اعلام کن که

---

(۱) انفال (۸)/ ۵۶- ۵۸.

پیمان شکسـته است تا در این جهت با آنان مساوی باشـی که طرفین دیگر تعهـدی ندارید و خدا پیمان شـکنان را دوست نمی دارد.

جهت دهم: مصونیت سیاسی سفرا و نمایندگان

سفرا و فرسـتادگان سایر دولت ها و امت ها نزد حاکم اسـلامی از مصونیت و احترام ویژه ای برخوردار هستند، بگونه ای که به راحتی می توانند رسالت خود را

ابلاغ کنند و عقاید مخالف خود را با جدیت و صراحت بدون اینکه مرعوب شوند یا زیان و آزاری به آنان رسد ابراز دارند

[در این رابطه به روایات زیر توجه فرمائید]

۱- وسائل به نقل از قرب الاسناد از سندی بن محمد، از ابو البختری «۱» از امام صادق از پدرش از پدرانش- علیهم السلام- وارد شده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

فرستادگان و گروگانها کشته نمی شوند «۲».

۲- در سیره ابن هشام آمده است که «مسیلمه» به پیامبر خدا (ص) نوشت:

از مسیلمه رسول خدا به محمد رسول خدا: سلام علیک. اما بعد، من در این کار [رسالت] با تو شریک شده ام، نصف زمین برای من و نصف زمین برای قریش ولی قریش قوم تجاوزکاری هستند.

آنگاه دو فرستاده نامه وی را برای آن حضرت آوردند، حضرت به آن دو فرمود: شما چه می گویید؟ گفتند: ما نیز همین را می گوییم. حضرت فرمود:

---

(۱) أبو البختری از قضات عامه بوده و برخی گفته اند «انّه کذاب» ولی در روایات ما از او روایت نقل شده است. الف- م، جلسه ۱۷۲ درس.

(۲) لا یقتل الرسل و لا الرهن.» وسائل ۱۱/ ۹۰، ابواب جهاد عدو، باب ۴۴، حدیث ۲.

بخدا سوگند اگر اینگونه نبود که پیک را نباید کشت شما را گردن می زدم.

آنگاه به مسیلمه نوشت: بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد فرستاده خدا به مسیلمه کذاب: سلام بر کسی که راه هدایت را پیشه کند، اما بعد، زمین از آن خداست هر که را خواهد وارث آن گرداند و عاقبت از پرهیزکاران است.

این ماجرا در آخر سال دهم هجرت بود «۱».

۳- در سنن ابی داود به

سند خود از نعیم ابن مسعود آمده است که گفت:

شنیدم که پیامبر خدا (ص) هنگامی که نامه مسیلمه را خواند به آن دو نفر فرمود:

شما چه می گویید؟ گفتند: آنچه را او گفته می گوئیم، فرمود:

بخدا سوگند اگر اینگونه نبود که پیک را نباید کشت، شما را گردن می زدم «۲».

۴- باز در همان کتاب به سند خود از عبد الله آمده است که گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

اگر تو پیک نبودی ترا گردن می زدم «۳».

۵- در سنن بیهقی به سند خود از عبد الله [مشخص نیست عبد الله عمر، یا عبد الله بن عاص است] آمده است که گفت:

---

(۱) اما و الله لو لا انّ الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما. ثم کتب الی مسیلمه: بسم الله الرحمن الرحیم، من محمد رسول الله الی مسیلمه الکذّاب: السلام علی من اتبع الهدی، اما بعد، فان الارض یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین.» و ذلک فی آخر سنه عشر. سیره ابن هشام ۴/ ۲۴۷.

این ارتکازی بشر است که فرستادگان باید مصونیت داشته باشند اسلام هم بر آن تأکید ویژه نموده است. الف- م، جلسه ۱۷۲ درس.

(۲) اما و اللّه لو لا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما.» سنن ابی داود ۲/ ۷۶، کتاب جهاد، باب فی الرسل.

(۳) لو لا انک رسول لضربت عنقک.» سنن ابی داود ۲/ ۷۶، کتاب الجهاد، باب فی الرسل.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۷۳

سنت بر این قرار گرفته که پیک را نباید کشت «۱».

۶- باز در سنن ابی داود بسند خود از ابی رافع آمده است که گفت:

قریش مرا نزد پیامبر خدا (ص) فرستادند، پس چون پیامبر خدا (ص)

را ملاقات کردم، اسلام در دلم جای گرفت، عرض کردم: ای پیامبر خدا، من هرگز نزد آنان بازنمی گردم، حضرت فرمودند:

من به پیمانها خیانت نمی کنم و نامه رسانها را زندانی نمی کنم ولی تو بازگرد اگر در دل خود همان چیزی را که الان احساس می کنی احساس کردی به نزد ما بازگرد. گفت: من رفتم پس از مدتی نزد آن حضرت آمده و اسلام آوردم «۲».

در متن عربی این روایت «برد» جمع برید به معنی نامه رسان و چاپارچی است و شاید فرمایش رسول خدا (ص) ناظر بر یک امر ارتکازی فطری باشد، زیرا حفظ روابط اجتماعی متوقف بر رعایت قوانین و مقررات اجتماعی است که از جمله آن قوانین و مقررات، مصونیت نامه ها و نامه رسانها و وفا به تعهدات است. و بهمین جهت سیره و روش عقلا بر مصونیت و امنیت سفرا و نمایندگان تعلق گرفته است.

۷- در انساب الاشراف بلاذری پس از ذکر نامه معاویه به علی (ع) می نویسد:

چون علی (ع) وی- نامه رسان- را دید فرمود: چه چیز در پشت سر پنهان کرده ای؟ گفت: می ترسم مرا بکشی! فرمود: چگونه ترا بکشم با اینکه تو

---

(۱) مضت السنه ان لا تقتل الرسل» سنن بیهقی ۹/ ۲۱۲، کتاب الجزیه، باب السنه ان لا یقتل الرسل.

در زنجیره سند این روایت «عبد الله» مشخص نیست آیا عبد الله مسعود است، یا عبد الله عمر، یا عبد الله بن عاص. الف- م، جلسه ۱۷۲ درس.

(۲) انی لا اخیس بالعهد و لا احبس البرد، و لکن ارجع فان کان فی نفسک الذی فی نفسك الان فارجع.» سنن ابی داود ۲/ ۷۵، کتاب الجهاد، باب فی الامام یستجنّ به فی العهود.

پیام رسان هستی؟ «۱».

جهت یازدهم: حکم جاسوس دشمن

از مسائل بسیار مهمی که همواره نظامها و دولتها به آن گرفتار می باشند سازمان اطلاعات دشمنان بیگانه است که همواره توسط ایادی و جاسوسهای داخلی و خارجی خود می کوشند در اجتماعات و ادارات و ارتش و مراکز تصمیم گیری و فرماندهی دولت مخالف خود نفوذ کنند و از این طریق به نقاط ضعف و اطلاعات مورد نیاز خود دست یابند.

خسارتهای مترتبه بر این عمل بویژه در میدانهای جنگ و شرایطی که یک کشور در شرایط جنگی با کشور دیگر بسر می برد بسیار زیاد و شکننده است. پس بر حاکم مدبّر عاقل واجب است که همواره مراقب اعمال و حرکات افراد بوده و در مقابل این شیوه دشمن در آمادگی کامل بسر برد. زیرا چه بسا غفلت از این مسأله مهم موجب فرار و از هم گسیختگی نیروها و خسارتهای بسیار سنگینی گردد که چیزی آنها را جبران نمی کند. و شاید فرمایش خداوند متعال که پس از امر به آماده کردن نیرو در برابر کفار می فرماید:

و آخرین من دونهم لا تعلمونهم، الله یعلمهم- و جز اینان دیگرانی که شما آنان را نمی شناسید و خدا آنان را می شناسد، ناظر به همین ستون پنجم و شبکه داخلی دشمن باشد، کسانی که دشمن آنان را به خدمت گرفته تا از طریق آنان جاسوسی کند و از امکانات و روحیه مسلمانان آگاهی یابد.

آنچه از آثار و روایات اسلامی استفاده می شود اینست که جزای مناسب با

---

(۱) فلما رآها علی قال: ویلک، ما ورائک؟ قال: اخاف ان تقتلنی، قال: و لم اقتلک و انت رسول؟» انساب الاشراف ۲/ ۲۱۱.

این گناه بزرگ کشتن و اعدام است مگر اینکه بخاطر جهاتی از آن صرف نظر گردد، زیرا بزرگی جنایت و جزای آن متناسب با شدت زیان و خسارتی است که بر آن مترتب است.

اکنون برخی از روایات را در این زمینه را از نظر می گذرانیم:

۱- در سیره ابن هشام- با تلخیص- آمده است:

پس از اینکه مشرکان معاهده حدیبیه را نقض کردند و دشمنی آنان با اسلام و ممانعت آنان از گسترش حق و عدالت برای پیامبر اسلام (ص) آشکار شد آن حضرت تصمیم به فتح مکه گرفت و در صدد برآمد پیش از آنکه آنان خبردار شوند و خود را آماده کنند بطور ناگهانی بر آنان هجوم برد و شر آنان را برطرف و شوکتشان را درهم بشکند. از اینرو به مردم فرمود که قصد دارند به مکه بروند و به آنان دستور داد که بسرعت خود را آماده حرکت کنند و فرمود:

بار خدایا این حرکت را از چشم خبرچینان و جاسوسان قریش دور نگه دار تا ناگهان در شهرشان بر آنان فرود آیم.

مردم بسرعت آماده شدند پس چون آن حضرت (ص) می خواست به طرف مکه حرکت کند «حاطب بن ابی بلتعه» نامه ای به قریش نوشت و آنان را از ماجرا باخبر کرد، آنگاه آن نامه را به زنی داد و مزد و پاداشی برای وی معین کرد تا آن را به قریش برساند، آن زن نیز نامه را در میان موهای سرش گذاشت و موهایش را بر آن بافت و از شهر خارج شد، پیامبر خدا (ص) از طریق آسمان [وحی] از ماجرا خبردار شد و علی (ع) و زبیر بن عوّام را بدنبال او

فرستاد، آنان در بین راه به آن زن رسیدند و او را از مرکب پیاده کردند و وسایل او را جستجو کردند، ولی چیزی نیافتند، علی بن أبی طالب (ع) به وی فرمود: بخدا سوگند نه به رسول خدا دروغ گفته شده و نه آن حضرت به ما دروغ گفته است یا نامه را می دهی یا برهنه ات می کنیم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۷۶

آن زن چون جدیت آن حضرت را دید گفت: کنار بروید، آن حضرت کنار رفت، وی موهای سرش را باز کرد و نامه را بیرون آورد و به آن حضرت داد. آن حضرت نامه را نزد پیامبر خدا (ص) آورد، پیامبر اکرم (ص) «حاطب» را طلبید و فرمود:

ای حاطب چه چیز ترا بر این کار واداشت؟ وی گفت: ای پیامبر خدا (ص) بخدا سوگند من بخدا و پیامبر خدا ایمان دارم من تغییر نکرده و عوض نشده ام. من فردی هستم که در میان آنان- قریش- طایفه و عشیره ای ندارم ولی نزد آنان همسر و فرزند دارم، بخاطر آنان است که دست به این کار زدم، عمر بن خطاب گفت: ای رسول خدا به من اجازه بدهید تا گردن او را بزنم، این منافق شده است، پیامبر فرمود:

تو چه میدانی ای عمر شاید خداوند در روز جنگ بدر به اصحاب بدر توجه نموده و فرموده: هر کاری می خواهید بکنید من شما را بخشیدم.

آنگاه خداوند متعال در ارتباط با حاطب این آیه را نازل فرمود:

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکُمْ أَوْلِیاءَ تُلْقُونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّهِ- ای مؤمنان دشمن من و دشمن خویش را ولیّ و دوست خود مگیرید که با آنان

طرح دوستی بریزید «۱».

نظیر این روایت را ابو داود در جهاد سنن خویش آورده و در آن آمده است:

عمر گفت: به من اجازه بده تا گردن این منافق را بزنم، پیامبر خدا (ص) فرمود: این در جنگ بدر شرکت داشته، و چه می دانی شاید خداوند بر اهل بدر عنایت داشته و فرموده: هر کار می خواهید بکنید من گناهان شما را بخشیدم «۲».

---

(۱) سیره ابن هشام ۴/ ۳۹- ۴۱.

(۲) قد شهد بدرا، و ما یدریک لعلّ الله اطلع علی اهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم.» سنن ابی داود ۲/ ۴۴- ۴۵، کتاب الجهاد، فی حکم الجاسوس اذا کان مسلما.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۷۷

داستان حاطب را علی بن ابراهیم در تفسیر خویش به هنگام تفسیر سوره ممتحنه «۱» و طبرسی در مجمع البیان «۲» و بخاری در کتاب الجهاد «۳»، آورده اند.

البته در نقلهای مختلف اختلافات جزئی وجود دارد که می توان به آنها مراجعه نمود.

روشن است که در اینجا پیامبر خدا (ص) عمر را از این نظریه که جزای عمل منافق جاسوس کشتن است «ردع» نفرموده بلکه بسا آن را «تقریر» نیز فرموده ولی آن حضرت سابقه حاطب را در اسلام که در جنگ بدر شرکت داشته مجوز عفو وی قرار داده و این منافاتی با این معنی ندارد که بالطبع جزای چنین عملی قتل است، چنانچه از روایات آینده نیز استفاده می گردد.

پس آنچه در کتاب جهاد مبسوط «۴» آمده که «جاسوس مسلمان را نمی توان کشت» و به عمل پیامبر اکرم (ص) در مورد حاطب استناد فرموده، مطلبی است که آن را می توان مورد مناقشه قرار داد. «۵»

۲- در مغازی واقدی در

غزوه مریسیع (بنی المصطلق) بطور خلاصه اینگونه آمده است:

«چون پیامبر خدا (ص) در «بقعاء» فرود آمد، به جاسوسی از مشرکان برخورد نمودند، به وی گفتند: چه خبر؟ مردم کجا هستند؟ گفت: از آنان خبر ندارم.

---

(۱) تفسیر علی بن ابراهیم ۲/ ۳۶۱.

(۲) مجمع البیان ۵/ ۲۶۹- ۲۷۰، (جزء ۹).

(۳) صحیح بخاری ۲/ ۱۷۰، کتاب الجهاد و السیر، باب الجلوس.

(۴) مبسوط ۲/ ۱۵.

(۵) می توان گفت تعیین حکم و اندازه و چگونگی مجازات جاسوس دشمن در شرایط مختلف و نسبت به افراد مختلف در اختیار والی است، از عمل پیامبر اکرم (ص) نیز همین معنی استفاده می شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۷۸

عمر گفت: یا راست می گویی یا گردنت را می زنم. گفت: من مردی از بلمصطلق هستم حارث بن ابی ضرار را در حالی ترک کردم که سپاه زیادی برای جنگ با شما آماده کرده بود و مردم بسیار دیگری بسوی او روی می آوردند و مرا فرستاده تا از شما خبر ببرم و ببینم آیا از مدینه حرکت کرده اید یا نه، عمر وی را نزد رسول خدا (ص) آورد و ماجرا را به آن حضرت گفت.

پیامبر خدا (ص) وی را به اسلام دعوت کرد ولی او نپذیرفت، عمر گفت: ای رسول خدا (ص) گردن او را بزنم؟ پیامبر خدا (ص) وی را در اختیار او گذاشت و او گردنش را زد.» «۱»

۳- در مستدرک الوسائل از دعائم الاسلام آمده است:

«جاسوس و خبرچین در صورتی که دسترسی به آنها حاصل شد، کشته می شوند» از اهل بیت اینگونه برای ما روایت شده است «۲».

۴- در سنن ابی داود به سند خود از سلمه بن اکوع آمده است که گفت:

در

یکی از سفرها جاسوسی از مشرکین نزد پیامبر آمد، بعد ناگهان ناپدید شد، پیامبر (ص) فرمود: او را بیابید و بکشید- سلمه گوید:- من زودتر از دیگران به وی دست یافتم و او را کشتم و لباس و وسائل او را تصرف کردم و پیامبر آنها را بمن بخشید «۳».

۵- باز در همان کتاب از سلمه آمده است که می گفت:

---

(۱) مغازی ۱/ ۴۰۶.

(۲) و الجاسوس و العین اذا ظفر بهما قتلا- کذلک روینا عن اهل البیت.» مستدرک الوسائل ۳/ ۲۴۹، ابواب دفاع، باب ۱، حدیث ۱.

(۳) اتی النبی (ص) عین من المشرکین و هو فی سفر، فجلس عند اصحابه ثم انسلّ، فقال النبی (ص):

اطلبوه فاقتلوه. قال: فسبقتهم الیه فقتلته و اخذت سلبه فنفلنی ایاه.» سنن ابی داود ۲/ ۴۵، کتاب الجهاد، باب فی الجاسوس المستأمن.

با رسول خدا (ص) به غزوه هوازن رفتیم. در شرایطی که ما با دشواریهائی روبرو بودیم، همه ما پیاده بودیم و در بین ما افراد ناتوان و ضعیف نیز وجود داشت، بناگاه فردی که بر شتر نر قرمز رنگی سوار بود سررسید، طنابی چرمی از کنار شترش کشید و شتر را با آن بست آنگاه آمد کنار ما نشست و صبحانه خورد، پس چون ضعف و ناتوانی ما را دید بلند شد به سرعت به طرف شترش رفت طناب او را باز کرد، آن را خوابانید و بر پشت او سوار شد و آن را از جای بلند کرد که بگریزد، ناگاه شخص دیگری از طایفه اسلم که بر ناقه [شتر ماده] سبز رنگی سوار بود از پشت نیروهای ما ظاهر شد و با

یکدیگر شروع به رفتن کردند، من به سرعت دویدم تا به پشت ناقه رسیدم و ناقه پشت سر جمل حرکت می کرد، من جلوتر رفتم تا به پشت جمل رسیدم، آنگاه باز جلوتر رفته و افسار جمل را بدست گرفتم و شتر را خوابانیدم، چون زانوی شتر به زمین رسید من آن مرد را از شتر به زیر کشیده و شمشیر خود را کشیدم و به سر او زدم، او از دنیا رفت، مرکب و لباس و وسایل او را برداشته به همراه خود آوردم، پیامبر خدا با سایر افراد به استقبال من آمدند، آن حضرت فرمود: چه کسی آن مرد را کشت؟ گفتند سلمه بن اکوع. فرمود: همه وسایل و لباس مقتول مال اوست «۱».

این داستان را مسلم در صحیح خود نیز آورده است «۲».

۶- باز در همان کتاب به سند خود از فرات بن حیان آمده است:

رسول خدا (ص) به کشتن وی دستور فرمود و او جاسوس ابو سفیان بود و با فردی از انصار همپیمان بود، به جمعی از انصار گذر کرد و گفت: من مسلمانم، یکی از انصار گفت: ای رسول خدا می گوید من مسلمانم، پیامبر خدا (ص) فرمود: در میان شما افرادی هستند که آنان را به ایمانشان واگذار می کنم، یکی

---

(۱) سنن ابی داود ۲/ ۴۵، کتاب جهاد، باب فی الجاسوس المستأمن.

(۲) صحیح مسلم ۳/ ۱۳۷۴، کتاب الجهاد و السیر، باب ۱۳، حدیث ۱۷۵۴.

از آنها فرات بن حیان است «۱».

۷- در ارشاد مفید آمده است:

چون خبر وفات امیر المؤمنین (ع) و بیعت مردم با فرزندش امام حسن (ع) به معاویه رسید، یک نفر

از قبیله «حمیر» را به کوفه و یکی از «بنی القین» را به بصره فرستاد تا اخبار را به وی گزارش نموده و بر علیه حسن (ع) کارشکنی کنند، امام حسن (ع) از این ماجرا باخبر شد و دستور فرمود تا آن شخص حمیری را از منزل یک قصاب (حجام خ. ل) در کوفه بیرون بکشند و گردن او را بزنند، آنگاه نامه ای به بصره نوشت تا آن فرد، بنی قین را از بنی سلیم بیرون بیاورند و گردن بزنند، آنگاه به معاویه نوشت:

اما بعد، تو برای دسیسه چینی و حیله گری و فریب، افرادی را به کار گرفتی، و جاسوسانی فرستادی، گویا تو روبرو شدن را دوست داری، آن روز خیلی دور نیست ... «۲».

پس بطور خلاصه باید گفت: ظاهرا در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) این معنی که حکم جاسوسی برای دشمن اعدام است، یک امر واضحی بوده اگر چه در برخی موارد بخاطر برخی جهات از آن صرفنظر می شده است.

علاوه بر اینکه عنوان منافق و مفسد و محارب و باغی نیز غالبا بر جاسوس صادق است و این نکته ای است شایان دقت.

در خراج ابو یوسف آمده است:

---

(۱) ان منکم رجالا انکلهم الی ایمانهم، منهم فرات بن حیان.» سنن ابی داود ۲/ ۴۵، کتاب الجهاد، باب فی جاسوس الذمی.

(۲) اما بعد فانّک دسست الرجال للاحتیال و الاغتیال و ارصدت العیون، کانک تحبّ اللقاء، و ما اوشک ذلک ...» ارشاد مفید/ ۱۷۰ (چاپ دیگر ۱۸۸).

و ای امیر المؤمنین از حکم جاسوسهای اهل ذمه و اهل حرب و یا جاسوسهای مسلمان پرسش کردی، همانا اگر از اهل

ذمه یا از اهل حرب باشند که جزیه می پردازند مانند یهود و نصاری و مجوس، باید گردنهای آنها زده شود، ولی اگر از اهل اسلام و شناخته شده باشند، آنان را مجازات کن و به حبس های طولانی آنها را محکوم کن تا توبه کنند.

ابو یوسف گوید: و شایسته است امام مرزبانانی بر جاده هائی که بر بلاد اهل شرک ختم می شود داشته باشد، تا بازرگانانی که از آن راهها رفت و آمد می کنند را مورد بازرسی قرار دهد. و اگر کسی سلاح حمل می کند آن را از وی گرفته و بازگردانده شود و هر کس افرادی را به بردگی می برد بازگردانده شود و اگر کسی کتابی [نامه ای] همراه دارد خوانده شود و اگر در آن کتاب و نوشته گزارشهایی از وضعیت مسلمانان آمده است، صاحب کتاب نیز بازداشت شود و نزد حاکم فرستاده شود تا دربارهٔ او نظر بدهد «۱».

خلاصه کلام، اینکه: حفظ نظام که از مهم ترین فرایض است بر سیاست مراقبت و احتیاط با منافقین و جاسوسان دشمن متوقف است، چنانچه بر فرستادن مراقب و جاسوس به کشورهای دشمن که توطئه ها و برنامه های آنان علیه مسلمین را گزارش کنند، توقف دارد. و تفاوت بین این دو جاسوسی به اینست که جاسوسی برای کفر باعث تقویت و گسترش کفر و فساد است و جاسوسی برای اسلام باعث تقویت نظام حق و عدل، پس واجب است که شر اولی دفع و دومی تقویت شود. و در اینجا نکته ای است شایان دقت.

---

(۱) خراج ابو یوسف/ ۱۸۹. روشن است که نوشته های ابو یوسف در خراج قبل از اینکه مبین احکام اسلام باشد مؤیّد عملکرد خارجی خلفاء بوده بنابراین در

سخنان او به این نکته نیز باید توجه داشت.

جهت دوازدهم: برخی از معاهده های پیامبر (ص) با کفار اهل کتاب و دیگران

اشاره

در این فصل مناسب است برخی از عهدنامه های پیامبر اکرم (ص) با کفار را برای مزید فایده یادآور شویم و پژوهش گسترده در این موضوع را به کتابهای مفصل که در این زمینه نگاشته شده واگذار نمائیم:

۱- عهدنامه ای که پیامبر اکرم (ص) بین اهل مدینه نگاشت.

اشاره

پس از آنکه پیامبر (ص) به یثرب- مدینه- وارد شد یک عهدنامه و پیمان سیاسی در بین آنان به امضاء رساند که ضمن آن روابط انسانی و حقوق متقابل بین مردم مدینه از مسلمانان و یهود و دیگران مشخص شده است. این عهدنامه بعنوان قانون اساسی دولت اسلامی که آن حضرت در مدینه تأسیس فرمود بشمار می آید.

در سیره ابن هشام آمده است: ابن اسحاق گوید: پیامبر خدا (ص) عهدنامه ای بین مهاجرین و انصار و یهود مدینه نوشت و یهودیان را بر دین و اموال خود باقی گذاشت و شرایطی را به نفع و شرایطی را علیه آنان در آن گنجانید که صورت کامل قرارداد بدین شرح است:

[متن عهدنامه]

بسم الله الرحمن الرحیم

این نامه ای است از محمد پیامبر (ص) بین مؤمنان و مسلمانان از قریش و مردم یثرب و کسانی که از آنان پیروی نموده و ملحق به آنان شده اند و با آنان در جهاد شرکت نموده اند، اینان جدای از سایر مردم یک امت واحده می باشند.

مهاجرین از قریش بر طبق قراردادها و قوانین اجتماعی خود می باشند و دیه های آنها بین خود آنان است و اسیران خود را بر اساس معروف و قسط بین مؤمنان خود آزادی می نمایند و «بنو عوف» بر طبق قراردادها و قوانین اجتماعی خود می باشند و دیه های آنها به همان روش نخستین است، هر طایفه ای

اسـیران خود را بر اساس معروف و قسط بین مؤمنان آزاد می نمایـد. و «بنو ساعـده» بر طبق قوانین و قراردادهای اجتماعی خود می باشند و به همان روش نخستین خود عمل می کنند و هر طایفه ای اسیران خود را بر اساس معروف و قسط

بین مؤمنان خود آزاد می نمایـد. و «بنو حارث» بر طبق قراردادهای نخستین خود عمل می کننـد، و هر طایفه اسـیران خود را بر اساس معروف و قسط بین مؤمنان آزاد می نمایـد. و «بنو جشم» بر طبق قراردادهای حقوقی و جزایی نخستین خود می باشـند، و هر طـایفه اسـیران خود را بر اسـاس معروف و قسـط بین مؤمنین آزاد می نمایـد. و «بنو نجّار» بر قراردادهای اجتماعی خود می باشـند و قوانین جزائی آنهـا به همـان روش نخستین است، و هر طایفه آنان اسـرای خود را بر اساس معروف و قسط بین مؤمنان آزاد می نمایـد. و «بنو عمرو بن عوف» بر قراردادهـای اجتمـاعی خود می باشـند و قوانین جزائی آنهـا به همـان روش نخسـتین اسـت و هر طـایفه آنـان اسـیران خـود را بر اسـاس معروف و قسـط بین مؤمنـان آزاد می نمایـد. و «بنـو النـبیت» بر قراردادهـای اجتمـاعی خود می باشـند و قوانین جزائی آنهـا به همـان روش نخستین آنـان است. و هر طـایفه آنـان اسـیران خود را بر اسـاس معروف و قسط بین مؤمنان آزاد می نماید. و «بنو الاوس» بر قراردادهای اجتماعی خویشـند و قوانین جزائی آنان به همان روش نخستین است، و هر طایفه آنان اسیران خود را بر اساس معروف و قسط بین مؤمنان آزاد می نمایند.

و البته مؤمنان در بین خود بدهکار و عائله مندی را نمی یابند مگر اینکه بر اساس معروف وی را در پرداخت بدهی و رهائی از گرفتاری یاری می رسانند. و نباید فرد مؤمنی با بنده مؤمن دیگری علیه وی هم سوگند شود. و همه مؤمنان باتقوی، علیه کسی که به حقوق آنان تجاوز کرده، یا ظلم و گناه بزرگی را علیه آنان تدارک دیده یا بین مؤمنان

فساد ایجاد کرده، یکی هستند و همۀ دستهای آنها علیه اوست، اگر چه فرزند یکی از آنها باشد. و هرگز نباید مؤمنی مؤمن دیگری

را بخاطر کافری بکشد. و هرگز کافری را علیه مؤمنی یاری ندهد. و همانا امان خداوند یکی است که کوچکترین مسلمانان می تواند از سوی سایرین آن را بعهده بگیرد.

و اینکه مؤمنان برخی ولیّ برخی دیگر هستند نه سایر مردم. و کسانی از یهود که از ما پیروی می کنند از یاری و کمک ما برخوردارند به آنها ظلم نمی شود و به دشمنان آنان کمک نمی شود. و همانا صلح مسلمانان یکی است، هیچ مؤمنی در جهاد در راه خدا با دیگری صلح نمی کند مگر اینکه همه در آن مساوی و برابر هستند. و رزمندگان از مؤمنین، به نوبت به جنگ خواهند آمد و هر رزمنده ای را رزمندگان دیگر پشتیبانی خواهند کرد.

و مؤمنان باتقوا بر نیکوترین راه هدایت و استوارترین آن می باشند. و هیچ مشرکی حق ندارد از مال یا جان مشرکین قریش حمایت کند. و حق ندارد با آنان علیه مؤمنی همکاری نماید. و اینکه اگر مؤمنی مؤمن دیگری را کشت باید قصاص شود مگر اینکه ولی مقتول رضایت دهد و همه مؤمنان علیه وی هستند تا اینکه این امر اجرا شود. و اینکه هر مؤمنی که مطالب این نوشته را پذیرفته و به خدا و روز قیامت ایمان دارد جایز نیست که بدعت گذار نسبت به این نوشته را یاری دهد، یا او را در پناه خود گیرد و اگر کسی او را یاری کرد یا به وی جا و مکان داد لعنت خدا و غضب

وی تـا روز قیـامت بر او بـاد و توبه او پـذیرفته نیست و عوض هم از او گرفته نمی شود. و هر یـک از شـما که در چیزی از این نوشته اختلاف کردید آن را به خداوند- عز و جل- و محمد (ص) برگردانید.

و تا زمانی که مؤمنان در جنگ هسـتند یهودیان نیز همراه مؤمنین مخارج جنگ را می پردازند. یهود بنی عوف نیز امتی هستند با مؤمنان، یهودیان به دین خود باشـند و مسلمانان به دین خود، چه خود و چه غلامان آنان، مگر کسی که ظلم کند یا مرتکب خلافی شود که جز خود و خانواده خود را هلاک نکرده است. و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۸۵

برای یهود بنی نجـار است آنچه برای یهود بنی عوف بود. و برای یهود بنی حارث است آنچه برای یهود بنی عوف بود. و برای یهود بنی ساعده است آنچه برای یهود بنی عوف بود. و برای یهود بنی جشم است آنچه برای یهود بنی عوف بود. و برای یهود بنی اوس است آنچه برای یهـود بنی عـوف بـود. و برای یهـود بنی ثعلبه است آنچه برای یهـود بنی عـوف بـود، مگر کسـی که مرتکب گناه یا سـتمی شود که او جز خود و خانواده خود را هلاک نکرده است. و طایفه جفنه قسـمتی از ثعلبه هسـتند و حکم آنان را دارند. و برای بنی شـطیبه است آنچه برای یهود بنی عوف بود. اینکه نیکان از بدان جدا هسـتند. و موالی و بندگان بنی ثعلبه مانند خود آنان هستند. و هم پیمانان یهود حکم خود آنان را دارند. و اینکه هیچ یک از آنان جز با اجازه

محمـد (ص) حرکتی نباید انجام دهند. و اگر جراحتی بر کسـی وارد شد نباید از تقاص جراحت واردکننده جلوگیری کنند. و کسـی که بناگاه کسـی را بکشد بخود و اهل بیت خود چنین کرده است مگر کسـی که مورد سـتمی واقع شده [و از خود دفاع کرده است] و خدا با کسانی است که به این عهدنامه پایدار می مانند.

و اینکه یهود مخارج خود را خود باید بپردازند و مسلمانان نیز مخارج خود را خود باید بپردازند، و اگر کسی با امضا کنندگان این عهـدنامه به جنگ برخیزد همگی موظفنـد که از خود دفاع کننـد و بین آنان خیرخواهی و نصـیحت و نیکی حاکم است نه زشتی و پلیـدی و هیـچ کس نبایـد به هم پیمان خود بـدی کنـد و باید به یاری مظلوم بشـتابد. و در شـرایط جنگی یهودیان نیز مانند مسـلمانان مخارج جنگ را می پردازند. و حرمت یثرب [مدینه] باید توسط امضاکنندگان این قرارداد حفظ شود. همسایه نیز مانند خود انسان است که نباید به او ضرر و زیانی وارد گردد. و حریمی شکسته نمی شود [در منزلی وارد نباید شد] مگر با اجازه اهل آن. و اینکه ما بین امضاکنندگان این ورقه مشکل و مشاجره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۸۶

زیان زننـده ای واقع نمی شود مگر اینکه در مورد آن به خداونـد- عز و جل- و به محمـد پیامبر خدا (ص) مراجعه می کنند. و خداوند گواه بر مطالب نیک و خوب این صحیفه است.

و اینکه قریش و کسـانی که آنـان را یـاری می دهنـد را نبایـد پناه داد. و اینکه بین امضاکننـدگان این صـحیفه پیمان همکاری است علیه کسی که به یثرب هجوم آورد. و

اگر به صلح دعوت شدند مصالحه می کنند و شرایط صلح را عملی می سازند زیرا اینان هستند که طالب صلحند و آن را محترم می شمارند و اگر اینان [امضاکنندگان صحیفه] قوم دیگری را به صلح فراخواندند، برای دیگران است آنچه برای مؤمنین است، مگر کسی که در دین با مؤمنان به جنگ برخاسته است.

بر هر دسته ای از مردم حصّه آنان است در کارهائی که بعهده آنان نهاده شده است. و برای یهود اوس و موالیان آنها و خود آنها همان مزایایی است که برای امضاء کنندگان این صحیفه است. و همواره باید نیکی حاکم باشد نه بدی و کسی عمل ناپسندی انجام نمی دهد مگر اینکه به زیان خود اوست.

و خداوند بر مطالب صحیح و نیک این صحیفه گواه است.

و این صحیفه هرگز مانع مجازات فرد ظالم و گناهکار نمی گردد، و کسی که از شهر خارج گردد یا در شهر بماند در امنیت و امان است مگر کسی که ستم کند یا مرتکب جرمی گردد و خداوند با افراد نیک کردار و پرهیزکار همراه است.

و نیز محمد (ص) فرستاده خدا.» «۱»

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبى (ص) بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب، و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم، انهم امه واحده من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، و هم يفدون عانيهم بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، كل

- طائفه تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو ساعده على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو الحارث

على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

و بنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين. و بنو الاوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى، و كل طائفه منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

و ان المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم ان يعطوه بالمعروف فى فداء او عقل.

و ان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. و ان المؤمنين المتقين (ايديهم- الاموال) على من بغى منهم او ابتغى دسيعه ظلم او اثم او عدوان او فساد بين المؤمنين، و ان ايديهم عليه جميعا، و لو كان ولد احدهم.

و لا يقتل مؤمن مؤمنا فى كافر. و لا ينصر كافرا على مؤمن. و ان ذمه الله واحده، يجير عليهم ادناهم.

و ان المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس. و انه من تبعنا من يهود فان له النصر و الاسوه، غير مظلومين و لا متناصرين عليهم. و ان سلم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله الا على سواء و عدل بينهم. و ان كل غازيه غزت معنا يعقب بعضها بعضا.

و ان المؤمنين يبى ء بعضهم على (عن، خ. ل) بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله.

و ان المؤمنين المتقين على احسن

هـدى و اقومه. و انه لاـ يجير مشـرك مالاـ لقريش و لاـ نفسا، و لا يحول دونه على مؤمن. و انه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينه فانه قود به الاـ ان يرضـى ولى المقتول، و ان المؤمنين عليه كـافه، و لاـ يحـل لهم الاـ قيـام عليه. و انه لا يحل لمؤمن اقر بما فى هـذه الصـحيفه، و آمن بالله و اليوم الآخر أن ينصـر محدثا و لا يؤويه، و انه من نصره او آواه فان عليه لعنه الله و غضبه يوم القيامه، و لا يؤخذ منه صرف و لا عدل.

و انكم مهما اختلفتم فيه من شى ء فان مردّه الى الله- عزّ و جلّ- و الى محمد (ص).

- و ان اليهـود ينفقـون مع المؤمنين مـا داموا محـاربين، و ان يهود بنى عوف امه مع المؤمنين، لليهود دينهم، و للمسـلمين دينهم، مواليهم و انفسـهم الاـ من ظلم و اثم فـانه لاـ يوتغ الا نفسه و اهل بيته. و ان ليهود بنى النجار مثل ما ليهود بنى عوف. و ان ليهود بنى الحـارث مثـل مـا ليهود بنى عوف. و ان ليهود بنى ساعـده مثـل مـا ليهود بنى عوف. و ان ليهود بنى جشم مثـل ما ليهود بنى عوف. و ان ليهود بنى الاـوس مثـل مـا ليهود بنى عوف. و ان ليهود بنى ثعلبه مثـل مـا ليهود بنى عوف، الاـ من ظلم و اثم فانه لا يوتغ الا نفسه و اهل بيته. و ان جفنه بطن من ثعلبه كانفسهم. و ان لبنى الشطيبه مثل ما ليهود بنى عوف.

و ان البرّ دون الاثم. و ان موالى ثعلبه كانفسهم. و ان بطانه يهود كانفسهم. و انه لا يخرج منهم احد

الا باذن محمد (ص). و انه لا ينحجز على ثار جرح. و انه من فتك فبنفسه فتك، و اهل بيته الا من ظلم، و ان الله على ابرّ هذا.

و ان على اليهود نفقتهم، و على المسلمين نفقتهم. و ان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفه. و ان بينهم النصح و النصيحه و البر دون الاثم. و انه لم ياثم امرؤ بحليفه، و ان النصر للمظلوم. و ان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. و ان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفه. و ان الجار كالنفس غير مضار و لا آثم. و انه لا تجار حرمه الا باذن اهلها. و انه ما كان بين اهل هذه الصحيفه من حدث او اشتجار يخاف فساده فان مردّه الى الله- عزّ و جلّ- و الى محمد رسول الله (ص). و ان الله على اتقى هذه الصحيفه و ابرّه. و انه لا تجار قريش و لا من نصرها. و ان بينهم النصر على من دهم يثرب، و اذا دعوا الى صلح يصالحونه و يلبسونه فانهم يصالحونه و يلبسونه، و انهم اذا دعوا الى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين الا من حارب فى الدين، على كل اناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم، و ان يهود الاوس مواليهم و انفسهم على مثل ما لاهل هذه الصحيفه مع البر المحض من اهل هذه الصحيفه.

[قال ابن هشام: و يقال: مع البر المحسن من اهل هذه الصحيفه]

[قال ابن اسحاق:] و ان البر دون الاثم، لا يكسب كاسب الا على نفسه، و ان الله على اصدق ما فى هذه الصحيفه و ابرّه. و انه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم و آثم،

و انه من خرج آمن و من قعد آمن الا من ظلم او اثم، و ان الله جار لمن برّ و اتقى، و محمد رسول الله (ص).» سيره ابن هشام ۲/ ۱۴۷ -۱۵۰.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۲۸۹

اين عهدنامه را ابو عبيد نيز در الاموال خود با كمى اختلاف آورده است «۱». در الوثائق السياسيه نيز همراه با ساير عهدنامه هاى آن حضرت آمده است «۲».

ما اين عهدنامه را با همه طولانى بودن آن در اينجا آورديم بخاطر اينكه قديمى ترين و طولانى ترين عهدنامه سياسى است كه در تاريخ اسلام بر جاى مانده و سنگ پايه نخستين حكومت اسلامى بر آن استوار شده است.

اين عهدنامه دليل روشنى بر دورانديشى پيامبر اكرم (ص) و عظمت شخصيت سياسى آن حضرت است، كه بوسيله آن همه اهل مدينه از اوس و خزرج گرفته تا يهود مدينه را با همه نزاع و خونريزيهائى كه بين آنها بوده با هم هماهنگ نموده و از مجموعه آنان يك قلعه محكم در برابر كفر و شرك ايجاد فرمود و در زير پرچم و حكومت خويش يك دولت عادله براى آنان بنا نهاد «۳».

---

(۱) الاموال/ ۲۶۰- ۲۶۴، شماره ۵۱۸.

(۲) الوثائق السياسيه/ ۵۹- ۶۲، شماره ۱.

(۳) در متن عربى اين عهدنامه شريفه لغاتى آمده است كه به توضيح آن مى پردازيم:

ربعه [رباعه] به كسر و فتح: روش و عادتى است كه در امور مربوط به خونخواهى ها و ديات طبق آن رفتار مى كردند.

عانى: اسير معاقل؛ جمع معقله: ديات. المفرح به فتح راء: كسى كه بدهكارى يا ديه يا فديه اى بعهده اوست، كه بر مسلمانان واجب است در پرداخت آن او را يارى رسانند. ابن هشام گويد: مفرح:

کسی است که بدهکار یا عیالوار است چنانچه شاعر گفته:

اذا انت لم تبرح تؤدّی امانه و تحمل اخری افرحتک الودائع

(اگر تو هنوز امانتی را نپرداخته، امانت دیگری را به عهده بگیری امانتها بر گرده ات سنگینی می کند.)

دسیعه: پاداش بزرگ است. و ظاهرا معنی جمله اینست که اگر کسی به ناروا و از روی ستم از مسلمانان پاداش بزرگی را طلب کرد بر آنان واجب است که به یکدیگر کمک نموده و او را از خود برانند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۰

نکات برجسته عهدنامه:

همانگونه که ملاحظه می فرمائید این عهدنامه شامل مواد و اصول قابل توجهی است که مهمترین آنها را یادآور می شویم:

۱- همه مسلمانان را علی رغم اختلافات نژادی و قومی بعنوان یک امت در کنار سایر مردم قرار داده است.

۲- سنت و شیوه مهاجرین و قبایل مختلف انصار را در مسائل دیه و خونها [حقوق جزائی] بر اساس همان عادات و سنت های معمول خودشان تأیید نموده و همه آنها را در آن شرایط محترم شمرده، البته بعدا با نازل شدن حکم حدود و قصاص و دیات در اسلام، این اصل نسخ گردید.

۳- بر هر طایفه ای واجب نموده که اسیرهای خود را بر اساس معروف و قسط آزاد سازند.

- اسوه: یاری، تسلیت، و مساوات. و در نهایه آمده است: «یعقب بعضها بعضا یعنی بنوبت به جنگ بروند».

یبی ء: بر جا نهادن یا بازگرداندن، و شاید معنی دوم در اینجا مناسب تر باشد، که مفهوم جمله نظیر مفهوم جمله پیشین آنست.

لا- یجیر مشرک مالا- لقریش و لا- نفسا: یعنی هیچ یک از مشرکین اهل مدینه جایز نیست که اموال و یا افرادی از مشرکین قریش را در پناه خود گیرد.

اعطبته:

بـدون جنایتی که موجب قتل باشد او را بکشد. صـرف: توبه. عدل: فدیه. ان الیهود ینفقون مع المؤمنین: یهود سـهم خود را در مخارج جنگ می پردازنـد. لا یوتغ: هلاک نمی شود. لا ینحجز الی ثار جرح: کسـی که در اثر مجروح شدن، طالب قصاص یا دیه است را مانع نمی شوند.

ان الله علی ابرّ: خداوند بدان راضی است و با کسانی است که مفاد آن را بیشتر رعایت می کنند.

دهم یثرب: به شهر مدینه هجوم آورد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۱

۴- بر مؤمنین واجب فرموده که با پرداخت فدیه یا دیه به اسیران و تهیدستان خود کمک کنند.

۵- بر مؤمنین واجب نموده که در برابر کسـی که ظلم و پلیـدی و تجاوز و فساد در جامعه می کند، اگر چه فرزند یکی از آنان باشد بصورت یکپارچه بایستند.

۶- بخاطر کافری مؤمنی را نکشند و کافری را علیه مؤمنی یاری ندهند.

۷- برای کوچکترین فرد مسلمان این ارزش را قائل شده است که از طرف همه مسلمانان به فردی پناهندگی بدهد.

۸- از مشرکان این اجازه را سلب کرده که مالی یا خونی از مشرکین قریش را در پناه خود گیرد.

۹- اینکه: قاتل مؤمن باید قصاص شود مگر اینکه ولی مقتول با قبول دیه از وی گذشت کند.

۱۰- در آن از یاری رساندن و پناه دادن به افراد بدعت گذار پیش گیری شده است.

۱۱- برای قبایل یهود و بردگان و همپیمانان آنان حقوق اجتماعی خودشان را قائل شده و امنیت و آزادی مذهب و سایر شـئون اجتماعی آنان را محترم شـمرده به شـرط اینکه با مسـلمانان همراهی کنند و همانند مسـلمانان در برابر تهاجم مهاجمین مخارج جنگ را بپردازند.

۱۲- بر همه امضاکنندگان

عهـدنامه لازم شـمرده که در مقابل مهاجمین به مـدینه قیام کننـد و اگر هر یک از طرفین به صـلح دعوت کرد مجاز باشد مگر اینکه جنگ بخاطر دین باشد.

۱۳- همسایه همانند خود انسان محترم است و نباید مورد اهانت و آزار قرار گیرد.

۱۴- در همه مشکلات و خصومت هائی که بین مسلمانان، یا بین یهود و یا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۲

بین یهود و مسلمانان واقع می شود پیامبر (ص) بعنوان مرجع رسیدگی مشخص شده است.

۲- صلح حدیبیّه:

در اواخر سال ششم هجرت پیامبر خدا (ص)- بدون اینکه قصد جنگ داشته باشد- با همراهان برای انجام عمره از مدینه خارج شد. آن حضرت لباس احرام پوشیده و حرکت فرمود تا در حدیبیه فرود آمد و در همانجا بیعت رضوان واقع شد.

[قضـیه این بود که] قریش تصـمیم گرفت که نگذارد آن حضرت به مکه وارد شود. بین آن حضرت و طایفه قریش سفرائی رد و بدل شد، تا در نهایت آنان سـهیل بن عمرو را نزد آن حضـرت فرسـتاده و به او گفتند نزد محمد برو و با او مصالحه کن ولی بایـد او امسـال به مکه نیایـد زیرا مـا هرگز زیر این بار نمی رویم که فردا عرب بگوینـد: او به زور به مکه وارد شـد. وی به نزد پیامبر خـدا (ص) رسـید و ماجرای صـلح را در میان گـذاشت، آن حضـرت علی (ع) را طلبیـد و فرمود تا صـلحنامه را بنویسـد، صورت آن صلحنامه و موادّ آن بدین گونه است:

باسمک اللّهم این آن چیزی است که محمد بن عبد الله و سهیل بن عمر بر طبق آن صلح نمودند:

[۱-] اینان با یکدیگر مصالحه کردند که تا

ده سال جنگ از مردم برداشته شود، مردم در امنیت کامل بسربرند و متعرض یکدیگر نگردند.

[بر این پایه که اگر از اصحاب محمد کسی برای انجام حج یا عمره یا تجارت به مکه آمد، خون و مالش در امان است، و از قریش هر کس به مدینه وارد شد و از آنجا خواست عبور کند و به مصر یا شام برای تجارت برود، خون و مالش در امان است.]

[۲-] و نیز کسی که از قریش بدون اجازه ولیّ خود به نزد محمد آید باید او را به

قریش برگرداند ولی از کسانی که همراه محمد هستند اگر کسی به نزد قریش آید ملزم نیستند که او را به وی بازگردانند.

[۳-] و در بین ما عیب ها [و ناراحتی های گذشته] پوشیده نگاهداشته می شود و هیچ گونه حمله آشکار و یا خیانت پنهانی در بین نیست.

[۴-] و هر کس بخواهد با محمد قرارداد و معاهده ای ببندد مانعی نیست و هر کس بخواهد در قراردادها و عهد قریش داخل شود مانعی نیست.

[۵-] و تو امسال بازمی گردی و داخل مکه نمی شوی، و در سال آینده ما از مکه خارج می شویم و تو و یارانت به مکه وارد می شوید و سه روز در آن می مانید، فقط سلاح سواره با شما است و شمشیرها در غلاف و دیگر هیچ چیز به همراه خود نمی آورید.

[۶-] و قربانیهایی که به همراه خود می آورید تا همانجا که ما می بریم و جایگاه آنست می برید [و از آنجا جلوتر نمی آیید]

بر این صلحنامه مردانی از مسلمانان و مردانی از مشرکان گواهی میدهند ... «۱».

---

(۱) باسمك اللهم،

هذا ما صالح علیه محمد بن عبد

الله سهیل بن عمرو.

و اصطلحا علی وضع الحرب عن الناس عشر سنین یأمن فیهن الناس و یکفّ بعضهم عن بعض،

[علی انه من قدم مکه من اصحاب محمد (ص) حاجّا او معتمرا او یبتغی من فضل الله فهو آمن علی دمه و ماله، و من قدم المدینه من قریش مجتازا الی مصر او الی الشام یبتغی من فضل الله فهو آمن علی دمه و ماله.] علی انه من اتی محمدا من قریش بغیر اذن ولیه ردّه الیهم، و من جاء قریشا ممن مع محمد لم یردوه علیه. و انّ بیننا عیبه مکفوفه، و انه لا اسلال و لا اغلال. و انه من احب ان یدخل فی عقد محمد و عهده دخله، و من احب ان یدخل فی عقد قریش و عهدهم دخل فیه. و انت ترجع عنا عامک هذا، فلا تدخل علینا مکه. و انه اذا کان عام قابل خرجنا عنک فدخلتها باصحابک فاقمت بها ثلاثا، معک سلاح الراکب، السیوف فی القرب، و لا تدخلها بغیرها.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۴

۳- امان نامه آن حضرت برای یهود بنی عادیا از تیماء:

بسم الله الرحمن الرحیم

این نامه ای است از محمد فرستاده خدا برای بنی عادیا: آنان در پناه اسلامند و در مقابل باید جزیه بپردازند، هیچ گونه ظلم و تجاوز و بیرون راندن از وطن در کار نیست، برای همیشه تا شب و روز باقی است این عهدنامه برقرار است، این را خالد بن سعید کتابت کرد «۱».

۴- معاهده آن حضرت (ص) با اهل ایله: «۲»

بسم الله الرحمن الرحیم

این امان نامه ایست از سوی خدا و محمد پیامبر- فرستاده خدا- به یوحنا فرزند رؤبه و اهل ایله برای کشتی ها و وسایط نقلیه آنان در خشکی و دریا، برای آنان و کسانی که با آنان هستند از اهل شام و اهل یمن و اهل دریا [ساحل نشینان]، در امان خدا و محمد پیامبر خدا می باشند. پس هر یک از آنان که کاری علیه

- [و علی ان هذا الهدی حیث ما جئناه و محله فلا تقدمه علینا.] ...

اشهد علی الصلح رجال من المسلمین و رجال من المشرکین ...» الوثائق السیاسیه/ ۷۷ و ۸۰، شماره ۱۱، و نیز سیره ابن هشام ۳/ ۳۳۱- ۳۳۲. الاموال/ ۲۰۶- ۲۰۹ شماره ۴۴۰.

در هر یک از اینها اختلاف نقل وجود دارد، ما از وثائق نقل کردیم.

در متن عربی این روایت، اسلال: به معنی غارت و هجوم آشکارا، یا با شمشیرهای کشیده و اغلال به معنی خیانت است.

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

هـذا کتاب من محمـد رسول الله لبنی عادیا: ان لهم الـذمه و علیهم الجزیه، و لا عـداء و لا جلاء، اللیل مـدّ و النهار شـدّ، و کتب خالد بن سعید.» الوثائق السیاسیه/ ۹۸، شماره ۱۹.

در متن عربی این امان نامه، عداء: به معنی ظلم و تجاوز. جلاء: بیرون راندن از وطن.

اللیل مد و النهار شدّ: به معنی این است که این امان نامه تا طلوع خورشید و تاریکی شب وجود دارد باقی است.

(۲) ایله بندری است در فلسطین که الان جزء سرزمینهای اشغالی در دست یهود است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۵

مسلمانان انجام دهد، مال او مانع جان او نمی باشد و اگر از مردم کسی او را گرفت بی اشکال است و از آبی که در آن رفت و آمد می کنند و راهی که در آن تردد می نمایند، در دریا و خشکی نباید جلوگیری شوند.

این نامه را جهیم بن صلت و شرحبیل بن حسنه با اجازه پیامبر خدا (ص) نوشتند «۱».

۵- دعوتنامه آن حضرت (ص) به اسقفهای نجران

از محمد فرستاده خدا به اسقفهای نجران:

بنام خداوند ابراهیم و اسحاق و یعقوب،

اما بعد، من شما را از بندگی بندگان به بندگی خداوند و از ولایت بندگان به ولایت خداوند دعوت می کنم، اگر نمی پذیرید پس جزیه بپردازید و اگر نمی پذیرید آماده جنگ باشید. و السلام «۲».

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

هذه آمنه من الله و محمد النبی رسول الله لیحنه بن رؤبه و اهل ایله. سفنهم و سیارتهم فی البر و البحر، لهم ذمه الله و ذمه محمد النبی، و من کان معهم من اهل الشام و اهل الیمن و اهل البحر.

فمن احدث منهم حدثا فانه لا یحول ماله دون نفسه، و انه طیب لمن اخذه من الناس.

و انه لا یحل ان یمنعوا ماء یردونه، و لا طریقا یریدونه من بر او بحر.» الوثائق السیاسیه/ ۱۱۷، شماره ۳۱ و الاموال/ ۲۵۸، شماره ۵۱۴، با کمی تفاوت در متن با یکدیگر.

(۲) من محمد رسول الله الی اساقفه نجران:

بسم اله ابراهیم و اسحاق و یعقوب،

اما بعد، فانی

ادعوکم الی عبـاده الله من عبـاده العبـاد، و ادعوکـم الی ولاـیه الله من ولایه العباد. فان ابیتم فالجزیه. و ان ابیتم آذنتکم بحرب. و السلام.» الوثائق السیاسیه/ ۱۷۴، شماره ۹۳.

اینکه برخی گفته انـد به هنگام جزیه گرفتن از اهل ذمّه بایـد ریش آنها را بگیرند و با تحقیر و ... جزیه را از آنان وصول کنند دلیل درستی ندارد، آنچه ادله دلالت دارد اینست که باید در برابر حکومت اسـلامی تسلیم باشند و گردنکشی نکنند. الف- م، جلسه ۱۷۴ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۶

۶- نامه آن حضرت به ابو الحارث بن علقمه اسقف نجران:

بسم الله الرحمن الرحیم

از محمد پیامبر به اسقف ابی الحارث و سایر اسقف ها و کاهنهای نجران و راهبهای آنان و کسانی که از آنان پیروی می کنند.

هر آنچه در اختیـار آنـان است چه کم و چه زیـاد از صومعه و کلیسـا و دیرهایشان، همه در اختیار آنان و در پناه خـدا و رسول خداست.

هیچ اسقفی از اسقفیت خویش و هیچ راهبی از رهبانیّت خویش و هیچ کاهنی از کهانت خویش عوض نمی شود. و هیچ حقی از حقوق آنـان ضـایع نمی گردد، و حـاکمیت آنان محفوظ است، و آنچه را دارنـد از آنان گرفته نمی شود. [و اینان همیشه در پناه خدا و رسول خدا هسـتند] تا زمانی که به راه نیکی روند و آنچه را با آنان صلح شده به نیکی بپذیرند، نه ستم بپذیرند و نه ستم کنند. «۱»

۷- معاهده آن حضرت «ص» با نصارای نجران:

بسم الله الرحمن الرحیم

این چیزی است که محمد نبی فرسـتاده خدا برای اهل نجران نوشت ... پناه خدا و امان محمد نبی، پیامبر خدا شامل حال اهالی نجران و اطراف و اموال و جانهـا و دینشان، و غائب و حاضـر و عشـیره و کلیساها و هر آنچه در اختیار آنان است چه کم و چه زیاد می باشد. هیچ اسقفی از اسقفیّت خویش و هیچ راهبی از راهبیّت

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

من محمد النبی، الی الاسقف ابی الحارث، و اساقفه نجران و کهنتهم، و من تبعهم، و رهبانهم:

ان لهم ما تحت ایدیهم من قلیل و کثیر، من بیعهم و صلواتهم و رهبانیتهم، و جوار الله و رسوله.

لا یغیّر اسقف من اسقفیته، و لا راهب من رهبانیته، و لا کاهن من کهانته، و لا یغیر حق من

حقوقهم و لاـ سلطانهم، و لاـ شـی ء ممـا كـانوا علیه. [علی ذلک جوار الله و رسوله ابـدا] ما نصـحوا و اصـطلحوا فیما علیهم غیر مثقلین بظلم و لا ظالمین.» الوثائق السیاسیه/ ۱۷۹، شماره ۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۲۹۷

خویش و هیـچ كـاهنی از كهـانت خویش عوض نمی شود. هیـچ عمل ناپسـند (هیـچ ربا خ. ل) و خونی كه در جاهلیت ریخته شـده بر عهده آنان نیست، در جنگها شـركت نمی كنند و ده یک [مالیات زكات] از آنان گرفته نمی شود و سپاهیان زمینهای آنهـا را در اختیـار نمی گیرنـد. اگر كسـی از آنان حقی را مطالبه كنـد بایـد به انصاف رفتار كننـد نه سـتمگر باشـند و نه سـتم پذیرند.

و كسی كه بعد از این ربا بخورد امان من شامل او نمی شود و هیچ فردی از آنان به خاطر ستم دیگری مؤاخذه نمی گردد.

آنچه در این نوشـته آمـده در پناه خدا و ذمه محمد نبی و فرسـتاده خداست، تا آن زمان كه امر خدا فرا رسد و تا آن زمانی كه به راه صحیح بروند و آنچه به عهده آنان است را با خوش روئی بپردازند و ستم روا ندارند. «۱»

در كتـاب وثـائق السیاسـیه به نقـل از تاریـخ نسـطوریین [یک فرقه از مسـیحیت] دو نسـخه طولانی جزء نامه های پیامبر «ص» به نجران آورده كه مشتمل بر مسائل بسیار

---

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم

هـذا مـا كتب محمـد النبی رسول الله لاهل نجران ... و لنجران و حاشـیتها جوار الله و ذمه محمـد النبی رسول الله علی اموالهم، و انفسهم، و ملتهم، و غائبهم و شاهدهم و عشیرتهم و بیعهم و كل ما تحت ایدیهم من قلیل او كثیر. لا یغیر

اسقف من اسقفيته، و لا راهب من رهبانيته، و لا كاهن من كهانته. و ليس عليهم دنيه (ربيه، خ. ل) و لا دم جاهليه، و لا يحشرون، و لا يعشرون و لا يطأ ارضهم جيش. و من سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين و لا مظلومين. و من اكل ربا من ذى قبل فذمتى منه بريئه. و لا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر.

و على ما فى هذا الكتاب جوار الله و ذمه محمد النبى رسول الله حتى يأتى الله بامره، ما نصحوا و اصلحوا ما عليهم، غير مثقلين بظلم.» الوثائق السياسيه/ ۱۷۵- ۱۷۶ شماره ۹۴. و نيز ر، ك فتوح البلدان/ ۷۶. و الاموال ابى عبيد/ ۲۴۴، شماره ۵۰۳.

در متن عربى اين معاهده كلمه لا يحشرون يعنى: به جنگ فراخوانده نمى شوند و دعوت گران بسوى آنها گسيل نمى گردند. و لا يعشرون يعنى: از آنها ده يك گرفته نمى شود.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۲۹۸

مهمى است. ولى احتمال مى رود كه آنها جعلى باشد، مى توان براى آگاهى از آنها به كتاب مذكور مراجعه نمود. «۱»

---

(۱) ر، ك الوثائق السياسيه/ ۱۸۱- ۱۹۰، شماره ۹۶ و ۹۷.

لازم به توضيح است كه كتاب «الوثائق السياسيه، للعهد النبوى و الخلافه الراشده» تأليف محمد حميد الله است كه در دار النفائس بيروت در سال ۱۴۰۵ ه. ق. بچاپ رسيده است.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۲۹۹

فصل چهاردهم نگاهى گذرا به اهميت نيروى نظامى در اسلام

اشاره

* آيات و روايات مسأله* ضرورت ادغام نيروها و تشكيل دو قوه نظامى و انتظامى

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۳۰۱

نگاهى گذرا به اهميت نيروى نظامى در اسلام پيش از اين در باب سوم كتاب فصل ششم [جلد اول فارسى] به

هنگـام بررسـی گسترده روایـات در فقه اسـلامی، پژوهشـی درباره جهاد و دفاع از نظر خواننـدگان گـذشت، در آنجا برخی از آیات و روایات مسأله را یادآور شدیم.

و اکنون اجمالا یادآور می شویم که جهاد ابتدائی برای دعوت به اسلام نیز بگونه ای به جهاد دفاعی بازمی گردد [زیرا دفاع از توحید دفاع از حقیقت و دفاع از حقوقی است که خداوند بر بندگان خود دارد]

و دفاع انسان از خود و از چیزهایی که متعلق به اوست، امری است که هم عقل و هم فطرت انسان بر آن گواهی می دهد. بلکه این یـک امر غریزی است که حیوانات نیز بر طبق آن عمل می کننـد و در آفرینش خویش مجهز به اعضا و وسایلی هسـتند که به وسیله آن از خود دفاع می نمایند. و همانگونه که خداوند متعال در وجود انسان و سایر حیوانات برای حفظ بدن میل به غذا قرار داده بر اساس همان ضـرورت در نهاد وی قوه غضب نهاده است تا بوسـیله آن از خویش و از چیزهایی که متعلق به اوست دفاع کند. و همانگونه که در بدن گلبولهای قرمز قرار داده تا مواد غذایی را به همه نقاط بدن برسانند، همانگونه در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰۲

وی گلبولهای سفید قرار داده تا در مقابل هجوم میکروبهای مهاجم از مملکت بدن دفاع کنند.

بر این اساس در نظام طبیعت دفاع یک مسأله ضـروری طبیعی است. و همانگونه که یک فرد برای حفظ منافع و مصالح خود به دفاع نیازمند است، یک امت و یک جامعه نیز برای تداوم حیات به دفاع از خویش نیازمند است.

پس قوام و قیام دولت و امت به قدرت نظامی

آنان بستگی دارد و به هر اندازه به نیرو و تجهیزات و قوای نظامی پیشرفته تری مجهز باشند بهتر می توانند در صحنه زندگی کیان و استقلال و امنیت خود را حفظ و حراست کنند.

ولی آنچه بسیار مهم و قابل توجه است اینست که نیروی نظامی باید همواره تحت مراقبت و فرماندهی افراد صالح عادل باشد، تا در خدمت به مردم و دین حق از آن استفاده و بهره برداری شود نه در خدمت اشخاص و مصالح نزدیکان و خویشاوندان آنان؛ چنانچه در برخی از کشورها اینگونه است.

و نیز ارتش و قوای نظامی وسیله ای برای تجاوز به حقوق و اموال مردم و ابزاری برای تسلط بر کشورها و بندگان خدا با ایجاد ظلم و فساد نیست چنانچه متأسفانه در بیشتر کشورها بویژه در کشورهای امپریالیستی شرقی و غربی نمونه هایی از این نوع مشاهده می گردد.

[آیات و روایات مسأله]

اکنون ما برخی از آیات و روایاتی را که بیانگر عنایت و اهتمام اسلام به قوای نظامی و تکیه بر ایجاد و تقویت آن است یادآور می شویم:

۱- خداوند متعال می فرماید: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ، اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ. وَ مَا تُنْفِقُوا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰۳

مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ «۱» آنچه می توانید از نیرو و از اسبهای سواری برای مقابله با آنان آماده نمایید، تا با آن دشمن خدا و دشمن خویش و دیگرانی که شما آنان را نمی شناسید و خدا آنان را می شناسد، را بترسانید. و آنچه در راه خدا انفاق می کنید به صورت کامل بشما بازگردانده

می شود و شما مورد ستم واقع نمی شوید.

این آیه شریفه نکاتی را در بردارد که بجاست به آن اشاره ای داشته باشیم:

الف: نیروی نظامی یک ضرورت است، زیرا جامعه از افراد و اقوامی که در طبیعت و فکر و خواستها با یکدیگر متفاوتند تشکیل شده و بطور طبیعی بین آنان تضاد منافع و برخورد سنتها بوجود می آید، و اگر تجهیزات و نیرو و آمادگی نظامی نباشد طرفین برای هجوم و غلبه بر یکدیگر جرأت می یابند.

ب: آنچه در آیه شریفه واجب شده آماده کردن نیرو به مفهوم وسیع آن است، و آن هر چیزی است که بوسیله آن بتوان نظام اسلامی را حفظ و از آن دفاع نمود، با انواع سلاحها و ایجاد دانشگاهها و دانشکده های نظامی و کارخانه های هواپیما و هلیکوپترهای نظامی سازی، و تربیت معلمان نظامی و متخصصهای مختلف در فنون مختلف جنگ و کارهای دیگری از این قبیل و این با اختلاف اوضاع و احوال و زمان و مکان و شرایط متفاوت است. در آیه شریفه که عنوان اسب های سواری «خیل» آمده بدین دلیل بوده که در آن زمانها اسب قوی ترین و سریع ترین مرکبی بوده که وجود داشته و برای مرزبانی در سرحدات و سواره نظام کارآمدترین نیرو بوده است و در هر زمان حفاظت از مرزهای اسلام در نهایت درجه اهمیت است که با پیشرفته ترین تجهیزات باید از آن پاسداری کرد.

ج: مخاطب در آیه شریفه همه مردم هستند نه فقط پیامبر (ص) یا پیشوای

---

(۱) انفال (۸)/ ۶۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰۴

مسلمانان و اینگونه خطاب به همه مردم در آیه اشعار بر این مطلب دارد که این وظیفه متوجه پیغمبر یا

حاکم بتنهایی نیست بلکه همه آحاد مسلمانان وظیفه دارنـد که در حـد توانایی به این وظیفه اقـدام کننـد، در زندگی آموزش نظـامی ببیننـد و قسـمتی از اموال خود را به این امر اختصـاص دهنـد، اگر چه تصـدی برخی از کارهای مهم و برنامه ریزی آن بعهـده حکـومت است، چون حکومت در واقع نماینـده مردم است و وظیفه اوست که تعلیم نظـامی اجبـاری «سـربازی» و تعلیم فنون مختلف نظامی را به مردم اگر برای اسلام و مسلمین صلاح می داند، برنامه ریزی کند.

د: آماده کردن نیرو برای برافروختن آتش جنگ نیست. و تکلیف هم منحصر به شرایطی که دشمن وجود داشته باشد و فعلا به کشورهای اسـلامی حمله کرده باشد نیست، بلکه غرض از آماده کردن نیرو و مراقبت از مرزها، ترساندن دشـمنان و بدخواهان احتمـالی و ارعـاب جـدی آنـان است، تا امنیت در شـهرها حاصل شود و مردم در خانه های خویش با آرامش زنـدگی کننـد، همان چیزی که امروز به آن «صلح مسلح» می گویند.

ه: دشـمن تنهـا کسـی که دشـمنی او شـناخته شـده باشـد نیست، بلکه بسـا افرادی که انسان فکر می کنـد اینان بسیار دوسـتدار مسـلمانانند و تظـاهر به اسـلام می کننـد، در واقع از دشـمن ترین دشـمنان اسـلام باشـند، نظیر سـتون پنجم و منـافقین، و شـاید آمادگی در برابر آنان نیاز به آمادگی بیشتری داشته باشد، چنانچه مخفی نیست [وَ آخَرِینَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ، اللّهُ یَعْلَمُهُمْ].

و: آماده کردن نیرو متوقف بر مخارج و هزینه های سنگین است و این جز با همکاری اجتماعی و کمکهای مردمی امکان پذیر نیست، بهمین جهت آیه شریفه مردم را به اهدای اینگونه کمکها ترغیب نموده و فرموده: «وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَیْ ءٍ فِی سَبِیلِ اللّهِ

يُوَفَّ إِلَيْكُمْ» و اطلاق اين آيه شامل انفاق مال و جان و چيزهاى ديگر نيز مى گردد.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۳۰۵

۲- در مجمع البيان در تفسير آيه شريفه فوق آمده است: عقبه بن عامر از پيامبر (ص) روايت نموده كه فرمود:

مراد از «قوه» فراگرفتن تيراندازى است «۱».

۳- در وسائل از كافى بسند خود از عبد الله بن مغيره، با حذف سند از پيامبر خدا (ص) روايت نموده كه درباره قول خداوند عزّ و جلّ: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، فرمود:

مراد، فرا گرفتن تيراندازى است «۲».

۴- باز در همان كتاب از كافى به سند خود از طلحه بن زيد، از امام صادق (ع) روايت نموده كه فرمود:

تيراندازى جزئى از اجزاى اسلام است [يا تيراندازى تيرى از تيرهاى اسلام است] «۳».

۵- در تفسير نور الثقلين، از تفسير عياشى، از امام صادق (ع) دربارۀ گفتار خداوند متعال: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، روايت شده كه فرمود:

منظور، شمشير و سپر است «۴».

۶- باز در همان كتاب از تفسير على بن ابراهيم در تفسير: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، آمده است:

منظور، هر گونه سلاح است «۵».

---

(۱) ان القوه الرمى. مجمع البيان ۲/ ۵۵۵ (جزء ۴).

(۲) قال رسول الله (ص) فى قول الله عزّ و جلّ: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، قال:

الرمى» وسائل ۱۳/ ۳۴۸، كتاب سبق و رمايه، حديث ۳.

(۳) الرمى سهم من سهام الاسلام». وسائل ۱۳/ ۳۴۸، كتاب سبق و رمايه، باب ۲، حديث ۳.

(۴) فى قول الله: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، قال: سيف و ترس» نور الثقلين

/۲ ۱۶۴، حدیث ۱۳۹.

(۵) وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، قال: السلاح» نور الثقلین ۲/ ۱۶۵، حدیث ۱۴۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰۶

۷- در درّ المنثور در تفسیر آیه شریفه، از احمد و مسلم و ابو داود و ابن ماجه و دیگران، از عقبه بن عامر جهنی روایت کرده که گفت: از پیامبر (ص) در حالی که بر منبر بود شنیدم که فرمود:

وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، بدانید که قوه، تیراندازی است بدانید که قوه، تیراندازی است، این را سه مرتبه فرمود «۱».

۸- باز در همان کتاب از ابن منذر، از مکحول نقل شده که گفت:

ما بین دو هدف [- تیرانداز و هدف او- یا سپاه حق و سپاه باطل] بوستانی از بوستانهای بهشت است، پس تیراندازی فرابگیرید زیرا خداوند متعال فرمود: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، گفت: پس آموختن تیراندازی همان آماده کردن نیرو است «۲».

۹- باز در همان کتاب، از ابی الشیخ و ابن مردویه، از ابن عباس نقل شده که در باره آیه شریفه: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ گفت:

منظور: تیر و شمشیر و سلاح است «۳».

۱۰- در وسائل از کافی به سند خود، از عبد الله بن مغیره با حذف سند نقل نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

هر گونه سرگرمی و بازی از مؤمن باطل است مگر در سه مورد: در تربیت اسب،

- البته کاراته و مشت زنی هم اگر مقدمه ای برای دفاع باشد اشکالی ندارد. الفم، جلسه ۲۸۶ درس.

(۱) سمعت النبی (ص) یقول و هو علی المنبر: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه، الا ان القوه الرمی، الا ان القوه الرمی.

قالها ثلاثا» الدر المنثور ۳/ ۱۹۲.

(۲) ما بین الهدفین روضه من ریاض الجنه، فتعلّموا الرمی، فانی سمعت الله- تعالی- یقول: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّهٍ. قال: فالرمی من القوه» درّ المنثور ۳/ ۱۹۲.

(۳) عن ابن عباس فی قوله: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّهٍ، قال: الرمی و السیوف و السلاح» در المنثور ۳/ ۱۹۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰۷

تیراندازی با کمان خویش و ملاعبه با همسر، که اینها حق است «۱».

ظاهرا مراد از باطل در این روایت، لغو بودن و هدر رفتن وقت است نه اینکه بازی در غیر این سه مورد کار حرامی باشد، زیرا دلیلی بر حرمت بازی و سرگرمی در صورتی که شرطبندی در بین نباشد نداریم، علاوه بر اینکه از پیامبر (ص) وارد شده که فرمود:

تفریح و بازی کنید زیرا من دوست ندارم که در دین شما خشکی باشد «۲».

۱۱- باز در همان کتاب از صدوق در الفقیه نقل شده که گفت: امام صادق (ع) فرمود:

همانا فرشتگان از شرطبندی نفرت دارند و انجام دهنده آن را لعنت می کنند مگر در [مسابقه سواری با] اسب و شتر و [تیراندازی] با تیر پردار و تیر چوبی، پیامبر خدا (ص) نیز با اسامه بن زید مسابقه می داد و اسب می دوانید «۳».

۱۲- باز در همان کتاب از شیخ به سند خود، از علا بن سیابه، از امام صادق (ع) همان حدیث سابق- که پیامبر خدا (ص) مسابقه می داد و اسب می دوانید- را نقل نموده و اضافه بر آن دارد که آن حضرت (ص) می فرمود:

همانا فرشتگان در شرطبندی برای شتردوانی و اسب دوانی و تیراندازی

---

(۱) کل لهو المؤمن باطل الا فی

ثلاث: فی تادیبه الفرس، و رمیه عن قوسه، و ملاعبته امرأته، فانهن حق» وسائل ۱۳/ ۳۴۷، کتاب سبق و رمایه، باب ۱، حدیث ۵.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۳۰۷

(۲) الهوا و العبوا، فانّی اکره ان یری فی دینکم غلظه» نهج الفصاحه/ ۱۰۵، حدیث ۵۳۱.

(۳) ان الملائکه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الریش و النصل، و قد سابق رسول الله (ص) اسامه بن زید و اجری الخیل» وسائل ۱۳/ ۳۴۷، کتاب سبق و رمایه، باب ۱، حدیث ۶.

آن روزها مسابقه ها اسب و شتر بوده ولی امروز با ماشین و هواپیماهای نظامی و اف ۱۶ و اف ۱۸ و ...

هدف آمادگی و آشنایی با فنون نظامی است. الف م، جلسه ۲۸۶ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۰۸

حضور بهم می رسانند ولی در غیر این موارد شرطبندی قمار و حرام است «۱».

و روایات دیگری از این نمونه که در کتابهای فریقین درباره شرطبندی و مسابقه وارد شده است.

۱۳- باز در همان کتاب از کلینی به سند خود، از علی بن اسماعیل بدون ذکر سند از پیامبر خدا (ص) روایت نموده که فرمود:

سواری و تیراندازی کنید، ولی اگر تیراندازی کنید من بیشتر دوست می دارم تا سواری کنید [چون پیاده نظام در همه جا کارایی دارد] آنگاه فرمود: هر گونه بازی مؤمن باطل است مگر در سه چیز: در تربیت اسب، تیراندازی با کمانش، و ملاعبه با همسرش، و اینها حق است، همانا خداوند

عز و جل بـا یـک تیر سه نفر را به بهشت می برد: سازنـده چوب،- تیرهای چوبی- کسـی که در راه خـدا آن را خریـده [و در اختیار آموزش جهادکنندگان قرار داده] و آن کس که در راه خدا آن را به سوی هدف نشانه روی می کند.

نظیر این روایت از شیخ نیز نقل شده است «۲».

۱۴- در در المنثور، از ابی داود و ترمـذی و ابن ماجه و حاکم و بیهقی، از عقبه بن عامر جهنی، روایت شـده که گفت: شـنیدم که پیامبر خدا (ص) می فرمود:

خداوند با یک تیر سه نفر را به بهشت می برد: سازنده آن که با هدف خیر آن را

---

(۱) انّ الملائکه تحضـر الرهـان فی الخف و الحـافر و الریش، و ما سوی ذلک فهو قمار حرام». وسائل ۱۳/ ۳۴۹، کتاب سبق و رمایه، باب ۳، حدیث ۳.

(۲) ارکبوا و ارموا، و ان ترموا احبّ الی من ان ترکبوا، ثم قال: کل لهو المؤمن باطل الا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس، و رمیه عن قوسه، و ملاعبته امرأته، فانهن حق، الا ان الله عز و جل لیدخل بالسـهم الواحد الثلاثه الجنه: عامل الخشبه، و المقوی به فی سبیل الله، و الرامی به فی سبیل الله.» وسائل ۱۱/ ۱۰۷، ابواب جهاد عدو، باب ۵۸، حدیث ۳.

می سازد، آن کس که بوسیله آن مجاهدان راه خدا را تجهیز می کند و آن کس که در راه خدا با آن تیر می اندازد.

آنگاه فرمود: تیراندازی و سواری کنید و اگر تیراندازی کنید بهتر از اینست که سواری کنید.

و فرمود: هرگونه بازی فرزند آدم باطل است مگر سه چیز: تیراندازی با کمانش،

تربیت اسبش، ملاعبه با همسرش، که اینها از موارد حق است و کسی که تیراندازی بداند ولی آن را تداوم ندهد نعمتی است که آن را کفران کرده است «۱».

از اینکه مشاهده می شود اسلام در تیراندازی و اسب و شتردوانی شرطبندی را جایز دانسته و بلکه تشویق هم نموده، با اینکه آن را در چیزهای دیگر حرام دانسته، میزان اهمیت اسلام برای آموزش نظامی و آمادگی رزمی مسلمانان برای دفاع و جهاد در راه خدا مشخص می گردد.

و آنچه در روایات و فتاوای اصحاب در مورد اسب دوانی و تیراندازی آمده اگر چه در خصوص مسابقه با اسب و شتر و تیراندازی با کمان است ولی با «القاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» [توجه به ملاک و هدف قضیه] ممکن است پا را فراتر گذاشت و گفت این حکم بر همه ادوات و وسائل جدید نظامی نیز صادق است.

ادوات و وسایلی نظیر انواع هواپیماها و هلیکوپترهای نظامی، ناوچه ها و ناوهای دریایی، تانکها و توپخانه ها و خمپاره اندازها و انواع موشکها و ... زیرا واضح است که مناط و ملاک حکم یک چیز تعبدی محض و یک مصلحت غیبی که غیر

---

(۱) ان الله لیدخل بالسهم الواحد ثلاثه نفر الجنه: صانعه الذی یحتسب فی صنعته الخیر، و الذی یجهز به فی سبیل الله، و الذی یرمی به فی سبیل الله. و قال: ارموا و ارکبوا، و ان ترموا خیر من ان ترکبوا.

و قال: کل شی ء یلهو به ابن آدم فهو باطل الا ثلاثه: رمیه عن قوسه، و تأدیبه فرسه، و ملاعبته اهله.

فانهن من الحق، و من علم الرمی ثم ترکه فهی نعمه کفرها.» در المنثور ۳/ ۱۹۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی،

خداوند کسی متوجه آن نباشد نیست «۱». البته جای تحقیق در این مسأله کتاب سبق و رمایه در کتابهای فقهی است.

۱۵- باز در کتاب درّ المنثور، از بیهقی از فرزند عمر، آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

به فرزندان خود شنا و تیراندازی و به زنان خود ریسندگی بیاموزید «۲».

۱۶- باز در همان کتاب به سند خود، از ابی رافع آورده است، که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

حق فرزندان بر پدر این است که به وی نوشتن و شنا و تیراندازی یاد بدهد «۳».

۱۷- در کنز العمال، از ابی رافع آمده است:

حق فرزند بر پدر خود اینست که به وی نوشتن و شنا و تیراندازی یاد بدهد و جز روزی پاک و حلال به وی نخوراند «۴».

در نهج الفصاحه نیز همین مضمون آمده و در آخر آن اضافه فرموده:

و هنگامی که به بلوغ رسید همسر برای او انتخاب کند «۵».

از آن جهت که دفاع از اسلام و کیان مسلمین و کشور و فرهنگ آنان از مهم ترین

---

(۱) البته ما گفته ایم، ممکن است برخی دیگر نیز بگویند که این قطعی است، ولی بعضی ها هم ممکن است بگویند این قیاس است، می گویند برخی از اخباریها معتقد بودند که چون امام (ع) بر کفن فرزندش نوشت: اسماعیل یشهد ان لا اله الا الله، باید بر کفن اموات نوشت اسماعیل یشهد ان لا اله الا الله. الف م، جلسه ۲۸۶ درس.

(۲) علموا ابنائکم السباحه و الرمی، و المرأه المغزل.» در المنثور ۳/ ۱۹۴.

(۳) حق الولد علی الوالد ان یعلمه الکتابه و السباحه و الرمی.» در المنثور ۳/ ۱۹۴.

(۴) حق الولد علی والده ان یعلمه الکتابه

و السباحه و الرمایه، و ان لا یرزقه الا طیبا.» کنز العمال ۱۶/ ۴۴۳، قسم افعال، کتاب نکاح، باب ۷، حدیث ۴۵۳۴۰.

(۵) و ان یزوجه اذا بلغ.» نهج الفصاحه/ ۲۹۳، حدیث ۱۳۹۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۱

فرایض اسلامی است و بر مسلمانان واجب است که در هر زمان و هر شرایط به اندازه کفایت انجام این فریضه بسیار مهم را بعهده بگیرند. به همین جهت فراگرفتن تیراندازی و اسب دوانی یک امر ضروری است که همه مسلمانان باید به آن بپردازند، و ترغیب و تشویق شده که همه آن را فرا بگیرند و روشن است که این ضرورت متناسب با وسائل جنگی در هر زمان و مکان متفاوت است و اسلام چون جهاد را بر همه مسلمانان واجب کرده، همه آنان را بعنوان لشکر اسلام قلمداد نموده است.

و از بهترین و پیروزمندترین نیروهای رزمی همین نیروهایی است که افراد با علاقه و رغبت خود با ایمان و اخلاص برای انجام وظیفه الهی و شرعی برای جهاد و دفاع در آن شرکت کرده باشند. زیرا سلاح ایمان قوی ترین و برنده ترین سلاحهاست. در صدر اسلام نیز سربازان اسلام همین گونه بودند و بهمین جهت بیست نفر پایدار و مقاوم آنان با همه کمی وسائل و تجهیزات بر دویست نفر غلبه می کردند.

البته وجود چنین لشکر مردمی و بسیجی منافاتی با استخدام افراد توسط حکومت برای ایجاد یک ارتش منظم ثابت که به همه سلاحها و تجهیزات جدید مجهز باشد ندارد. و حکومت می تواند برای آنان یک بودجه مستمر و مشخصی قرار دهد که همواره برای حراست از شهرها و مرزها آماده باشند.

ماوردی در احکام سلطانیه به این دو

دسته از سپاهیان تصریح دارد. ایشان می نویسد:

آنان دو دسته اند: حقوق بر و داوطلب. اما حقوق بران، کسانی هستند که در دیوان محاسبات جزء فی ء و جهاد محسوب می گردند، و برای آنان در بیت المال به حسب نیاز و توانمندی آنان بودجه ای در نظر گرفته شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۲

اما داوطلبان کسانی هستند که بودجه مشخصی به آنان اختصاص داده نشده است، بادیه نشینان و عشایر و ساکنان روستاها و شهرها هستند که بر اساس آیه شریفه: انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِی سَبِيلِ اللّهِ.

هنگامی که صدای دعوت جهاد را بشنوند برای انجام فرمان الهی حرکت می کنند و به جهاد می شتابند. البته در جمله «خفافا و ثقالا- سبکبار و سنگین بار به جهاد بشتابید» چهار نظریه است:

یکی اینکه: پیر و جوان بشتابید، این نظر حسن و عکرمه است. دوم: فقیر و غنی بشتابید. این نظر ابو صالح است. سوم: سواره و پیاده بشتابید. این نظر ابو عمر است. چهارم: با عیال و بدون عیال بشتابید. این نظر را فراء گفته است.

و این افراد داوطلب از کمکهای مردمی و زکات به آنان پرداخت می شود یعنی از سهم رسول الله که در آیه صدقات آمده است نه از بودجه عمومی. و جایز نیست از بیت المال به آنان پرداخت گردد زیرا حق آنان در صدقات است. و همچنین به حقوق بران از صدقات نمی شود پرداخت زیرا حق آنان در بیت المال است. و برای هر یک از اینان بودجه مشخصی است که دیگری در آن شریک نیست. ولی ابو حنیفه جایز دانسته که هر یک از این اموال برای دیگری مصرف

گردد. متناسب با نیازی که ایجاد می شود ... «۱».

ظاهرا مراد ایشان از سهم رسول الله همان سهم سبیل الله است زیرا رسول الله آن را در جهاد مصرف می فرمود. و احتمال دارد که کلمه رسول الله اشتباها بجای سبیل الله نقل شده باشد در احکام سلطانیه ابی یعلی هم سهم سبیل الله آمده است «۲».

مطلب دیگر اینکه ظاهرا باید جایز باشد که به هر دو دسته از هر دو مال

---

(۱) الاحکام السلطانیه/ ۳۶.

(۲) الاحکام السلطانیه/ ۳۹.

پرداخت شود، بلکه شاید بتوان گفت زکات نیز یک قسمت از فی ء و بودجه عمومی است که به بیت المال واریز می شود و لذا در عصر پیامبر اکرم (ص) واجب بوده که زکات را نیز بدست آن حضرت برسانند.

شیخ طوسی در مبسوط می فرماید:

رزمندگان دو دسته اند: داوطلبان و آنان کسانی هستند که اگر فراخوانده شوند در جنگ شرکت می کنند و اگر فراخوانده نشوند به کسب و کار و زندگی خود می پردازند. اینان سهمی از صدقات را دارند، و اگر در دار الحرب غنیمتی بدست آمد، با غنیمت برندگان شریکند و سهمی برای آنان است.

دسته دوم کسانی هستند که تمام وقت خود را در اختیار جهاد گذاشته اند، برای اینان چهار پنجم از غنایم است. و به نظر ما جایز است که به اینان از صدقات از سهم ابن السبیل داد، زیرا این سهم شامل اینان نیز می گردد. اگر بخواهیم تخصیص زده و آنان را خارج کنیم نیازمند دلیل است «۱».

و هرگز کفار بر بلاد مسلمانان غلبه نیافتند و بر همه شئون آنان مسلط نشدند و هرگز مسلمانان ضعیف و ذلیل نگردیدند مگر پس از آنکه

به سبب القائات کفار و جیره خوارانشان و علمای سوء درباری و علمای ساده، از مسائل جهاد و دفاع غافل شدند و به سلاح روز مجهز نگردیدند و به کسب مهارت های لازم در این زمینه نپرداختند، با اینکه هر روز آیات جهاد و قتال قرآن و فرمان آماده کردن نیرو و اسبهای چابک را می خواندند، و روایات وارده از فریقین در این زمینه را از نظر می گذرانیدند. ولی گویا سحر شده یا عقل و فکر و اراده آنان را گرفته بودند و به عمق این آیات و مفاد آن و مفاد روایات وارد شده طبق مضمون آیه توجه نمی کردند!.

۱۸- از سکونی از امام صادق (ع) از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود:

---

(۱) المبسوط ۲/ ۷۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۴

کسی که جهاد را فروگذارد خداوند لباس ذلت بر او می پوشاند و در زندگیش فقیر می شود و دینش را از دست می دهد، همانا خداوند امت مرا با سم اسبان و محور نیزه ها بی نیاز می کند (عزت می بخشد خ، ل) «۱».

ملاحظه می فرمایید اکنون چگونه مسلمانان در مقابل کفار و اجانب ذلیل شده اند و اموال و ذخایر آنان به غارت می رود و فقر مالی و بهداشتی و فرهنگی بر کشورهایشان حکومت می کند، از این رو که در مقابله با کفار مهاجم سستی کردند و دست از دفاع و مبارزه مسلحانه برداشتند.

۱۹- در نهج البلاغه آمده است:

اما بعد، همانا جهاد دری از درهای بهشت است که خداوند آن را برای افراد ویژه خود گشوده است، جهاد لباس تقوی و زره نفوذناپذیر و سپر مطمئن الهی است، پس کسی که آن را فروگذارد خداوند لباس ذلت و پوشش بلا

بر او می پوشانـد و آنگـاه حقیر و ذلیـل شـده و عقـل و فهمش تبـاه می گردد، و بخاطر تضـییع جهاد حقش پایمال می شود. و نشانه های ذلت در وی آشکار شده و از عدالت محروم می شود ... «۲».

---

(۱) من ترک الجهـاد البسه اللّه ذلاـ و فقرا فی معیشـته، و محقـا فی دینه. ان الله اغنی (اعز، خ. ل) امـتی بسـنابک خیلهـا و مراکز رماحها.» وسائل ۱۱/ ۵، ابواب جهاد عدو، باب ۱، حدیث ۲.

اگر می خواهیم روحیه تقوی و جهـاد در جامعه باشـد بایـد، روحیه آزادگی در جامعه حفظ شود، ملتی که توسـری خور شـد، عقل و فکر خودش را هم از دست می دهـد. برای کسب آزادی و حفظ اسـتقلال کشورهای اسـلامی نیز بایـد روحیه آزادگی داشـت. برای کمـک به ملتهـای مستضـعف در مرحله اول بایـد به آنهـا فهمانـد که شـما ضـعیف نیستیـد بلکه شـما را ضـعیف نگاهداشته اند. الف م، جلسه ۲۸۷ درس.

(۲) اما بعد، فان الجهاد باب من ابواب الجنه فتحه اللّه لخاصه اولیائه، و هو لباس التقوی و درع الله الحصـینه و جنته الوثیقه. فمن ترکه رغبه عنه البسه الله ثوب الذّل و شمله البلاء، و دیّث بالصغار و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۵

پس جهاد سپری است که اجتماع مسلمانان را از نفوذ کفر و مظاهر فساد و فحشای آن مصون نگاه می دارد و ترک آن موجب سلطه کفار و ذلت مسـلمانان و حقارت آنان می گردد. پیش از این نیز بسـیاری از آیات و روایات جهاد را در باب سوم کتاب فصل جهاد [جلد اول فارسی] یادآور شدیم که می توان بدان مراجعه نمود.

۲۰- از سفارش امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر درباره رسیدگی به امور

سپاهیان و مـدارا کردن با آنان و آنچه بایـد در انتخاب مسـئولین و فرمانـدهان آنان مورد توجه قرار گیرد، اهتمام اسـلام به این مسأله مهم مشخص می گردد، آن حضرت در نامه خویش به مالك اشتر هنگامی که حکمرانی مصر را به وی واگذار می کند می فرماید:

امـا سـپاهیان با اذن پروردگار حافظان و پناهگاه مردم، زینت زمامـداران، عزت و شوکت دین و راههای امنیتنـد. قوام مردم جز بوسـیله اینان ممکن نیست از طرفی برقراری سـپاه جز بوسـیله خراج (مالیات اسـلامی) امکانپـذیر نمی باشـد، زیرا با خراج برای جهاد با دشمن تقویت می شوند، و برای اصلاح خود به آن تکیه

- القماءه، و ضـرب علی قلبه بالاسـداد، و ادیل الحق منه بتضـییع الجهاد، و سـیم الخسف و منع النصف ...» نهـج البلاغه، فیض/ ۹۴، لح/ ۶۹، خطبه ۲۷.

در متن این روایت، دیث: صیغه مجهول از دیّثه است یعنی او را خوار کرد.

قماءه: نیز به معنی ذلت است.

اسداد: پرده ای که جلو دید و بصیرت انسان را می گیرد. و از لوازم ذلت و بردگی انسان خرد شدن شخصیت او و خودکم بین شدن اوست.

ادیل الحق: شاید همزه «همزه سلب» باشد یعنی دولت حق از او سلب می گردد.

سیم الخسف: یعنی به ذلت و مشقت گرفتار آمد.

نصف: به معنی انصاف و عدل است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۶

می نمایند. و با آن نیازمندیهای خویش را برطرف می کنند.

فرمانـده سـپاهت را کسـی قرار ده که در پیش تو نسـبت به خـدا و پیـامبر و امام تو خیرخواه تر از همه و پاك دل تر و عاقل تر باشد، از کسانی که دیر خشم می گیرند و عذرپذیرترند، نسبت به ضعفا رئوف و مهربان و در مقابل زورمندان، قوی

و پرقدرت، از کسانی که مشکلات آنها را از جای بدر نمی برد و ضعف همراهان آنها را به زانو درنمی آورد.

سپس روابط خود را با افراد با شخصیت و اصیل و خاندانهای صالح و خوش سابقه برقرار ساز و پس از آن با مردمان شجاع و سخاوتمند و افراد بزرگوار، چرا که آنان کانون گرم و مراکز نیکی هستند.

آنگاه از سپاهیان خود آنگونه تفقد کن که پدر و مادر از فرزندشان تفقد و دلجوئی می کنند و هرگز نباید چیزی را که بوسیله آن آنها را نیرو می بخشی در نظر تو بزرگ آید. و نیز نباید لطف و محبتی که با بررسی وضع آنها می نمائی هر چند اندک باشد، خرد و حقیر بشماری، زیرا همین لطف و محبتهای کم آنان را وادار به خیرخواهی و حسن ظن نسبت به تو می کند. هرگز از بررسی جزئیات امور آنها بخاطر انجام کارهای بزرگ ایشان چشم مپوش! زیرا همین الطاف و محبتهای جزئی جائی برای خود دارد که از آن بهره برداری می کنند و کارهای بزرگ نیز موقعیتی دارد که خود را از آن بی نیاز نمی دانند.

فرماندهان لشکر تو باید کسانی باشند که در کمک به سپاهیان بیش از همه مواسات کنند و از امکانات خود بیشتر به آنان کمک نمایند، به حدی که هم نفرات سربازان و هم کسانی که تحت تکفل آنها هستند اداره شوند. بطوری که همه آنها تنها به یک چیز بیندیشند و آن جهاد با دشمن است، محبت و مهربانی تو نسبت به آنها قلبهایشان را به تو متوجه می سازد.

بدان برترین چیزی که موجب روشنایی چشم زمامداران می شود برقراری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۷

عدالت

در همه بلاد و آشکار شدن علاقه مردم نسبت به آنهاست؛ اما مودت و محبت آنها جز با پاکی دلهایشان نسبت به والیان آشکار نمی گردد. و خیرخواهی آنها در صورتی مفید است که با میل خود گرداگرد زمامداران را بگیرند و حکومت آنها بر ایشان سنگینی نکند، و طولانی شدن زمامداریشان بر مردم ناگوار نباشد.

میدان امید سران سپاهت را توسعه بخش و پی درپی آنها را تشویق کن، و کارهای مهمی را که انجام داده اند برشمار، زیرا یادآوری کارهای نیک آنها، شجاع را برمی انگیزد و افراد کندکار را به کار تشویق می کند، ان شاء الله.

سپس باید زحمات هر یک از آنها را به دقت بدانی و هرگز زحمت و تلاش کسی از آنان را به دیگری نسبت ندهی و ارزش خدمت او را کمتر از آنچه هست بحساب نیاوری و از سوی دیگر شرافت و آبروی کسی موجب نشود که کار کوچکش را بزرگ شماری. و همچنین حقارت و کوچکی کسی موجب نگردد که خدمت پرارجش را کوچک بحساب آوری «۱».

---

(۱) فالجنود- باذن الله- حصون الرعیه، و زین الولاه، و عزّ الدین، و سبل الامن، و لیس تقوم الرعیه الا بهم.

ثم لا قوام للجنود الا بما یخرج الله لهم من الخراج الذی یقوون به علی جهاد عدوهم، و یعتمدون علیه فیما یصلحهم و یکون من وراء حاجتهم ..

فولّ من جنودک انصحهم فی نفسک لله و لرسوله و لامامک، و انقاهم جیبا، و افضلهم حلما ممن یبطئ عن الغضب و یستریح الی العذر، و یرأف بالضعفاء و ینبو علی الاقویاء و ممن لا یثیره العنف و لا یقعد به الضعف.

ثم الصق بذوی [المروءات] الاحساب و اهل البیوتات

الصالحه و السوابق الحسنه، ثم اهل النجده و الشجاعه و السخاء و السماحه فانهم جماع من الكرم و شعب من العرف. ثم تفقد من امورهم ما يتفقد الوالدان من ولدهما، و لا يتفاقمن فی نفسک شی ء قويتهم به، و لا تحقرن لطفا تعاهدتهم به و ان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۸

ماوردی نیز در بیان حقوق سپاهیان بر فرماندهشان آنگاه که آنها را به جبهه های جنگ می فرستد سخنی دارد که ما برای تکمیل فایده، خلاصه آن را یادآور می شویم، ایشان در احکام سلطانیه می نویسد:

فرمانده باید در حرکت دادن سپاهیان حقوق هفتگانه آنان را رعایت کند:

یک: در هنگام حرکت با آنان مدارا کند، بگونه ای که ضعیف های آنها بتوانند همراهی کنند و نیرومندان قوه خود را از دست ندهند و در حرکت سرعت زیاد بخرج ندهد که در نتیجه ضعفا هلاک می شوند و توانمندان چالاکی خود را از دست می دهند، پیامبر (ص) فرمود: این دین متین است پس هماهنگ حرکت کنید، زیرا افراد متشتت و متفرق نه راه را طی می کنند و نه پشتی برای آنان باقی می ماند. و بدترین نوع حرکت حرکت با تندی و شتاب است.

و نیز از آن حضرت (ص) روایت شده که فرمود: از توان افتاده فرمانده رفقای

- قل، فانه داعيه لهم الی بذل النصيحه لک و حسن الظن بک، و لا تدع تفقد لطيف امورهم اتكالا علی جسيمها، فان لليسير من لطفك موضعا ينتفعون به، و للجسيم موقعا لا يستغنون عنه.

و ليكن آثر رءوس جندک عندک من واساهم فی معونته و افضل عليهم من جدته بما يسعهم و يسع من وراءهم من خلوف اهليهم حتی يكون همهم هما واحدا فی

جهاد العدو، فان عطفک علیهم یعطف قلوبهم علیک، و ان افضل قره عین الولاه استقامه العدل فی البلاد و ظهور موده الرعیه، و انه لا تظهر مودتهم الا بسلامه صدورهم، و لا تصح نصیحتهم الا بحیطتهم علی ولاه الامور و قله استثقال دولهم و ترک استبطاء انقطاع مدتهم.

فافسخ فی آمالهم و واصل فی حسن الثناء علیهم و تعدید ما ابلی ذوو البلاء منهم، فان کثره الذکر لحسن افعالهم تهز الشجاع و تحرض الناکل ان شاء الله. ثم اعرف لکل امری منهم ما ابلی، و لا تضیفن بلاء امری الی غیره، و لا تقصرن به دون غایه بلائه، و لا- یدعونک شرف امری الی ان تعظم من بلاءه ما کان صغیرا، و لا ضعه امری الی ان تستصغر من بلائه ما کان عظیما.» نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۰۳، لح/ ۴۳۲، نامه ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۱۹

خویش است. منظور این است که آن کس که مرکب سواری او ضعیف است وظیفه سایرین است که همگام با او حرکت کنند.

دو: اسبهائی که با آنها کارزار می کنند و پشت های آنها را که سوار آن می شوند مورد تفقد و بررسی قرار دهد ...

سه: حال کسانی که همراه او به جنگ آمده اند را مراعات کند. و آنان دو دسته اند: حقوق بگیر و داوطلب ...

چهار: بر هر دو دسته [داوطلبان و حقوق بگیران] مسئول و مراقب بگمارد تا از طریق مسئولین و مراقبین آنها در جریان کار آنان قرار بگیرد ...

پنج: برای هر دو دسته علامت و پرچم بخصوص قرار دهد که با آن خوانده شوند، تا از یکدیگر متمایز گردند و به هنگام اجتماع تشکل و نمود بیشتری داشته باشند

...

شش: سپاه را همواره پاک سازی کند، تا افرادی که مجاهدان را به فساد و ذلت می کشانند، یا مسلمانان را تضعیف روحیه می کنند، یا برای دشمن جاسوسی می کنند را از دیگران جدا سازد ...

هفت: هرگز با افرادی که با نظر و مذهب او موافق هستند علیه کسانی که در نژاد یا رای و مذهب مخالف او هستند ساخت و پاخت نکند، که این دوگانگی برخورد، در سپاه تفرقه ایجاد می کند و آنها را به اختلاف و مشغول شدن به یکدیگر وامی دارد ... «۱».

و اصولا باب جهاد و دفاع و چگونگی اداره ارتش و سپاه و کیفیت بسیج نیرو

---

(۱) احکام السلطانیه/ ۳۵- ۳۷. در روایت نبوی ذکر شده در کلام ماوردی یعنی روایت: هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق، فان المنبت لا أرضا قطع و لا ظهرا ابقی، شر السیر الحقحقه. واژه المنبت: به معنی منقطع و متفرق و حقحقه: با شتاب ترین و مشکل ترین راه رفتن است. برخی گفته اند راه رفتن در ابتدای شب را حقحقه گویند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۲۰

و امکانات جهادی و دفاعی، باب گسترده ای است که پژوهش در آن تألیف کتابهای پرحجمی را می طلبد، ولی چون ما در این باب وظایف امام و رهبر جامعه را برمی شمردیم، اجمالا به یکی از وظایف وی که تهیه نیرو و امکانات به اندازه نیاز و کفایت برای مقابله با دشمنان بالفعل و بالقوه بود، اشاره نمودیم.

یک مطلب قابل توجه:

بسیاری از تشکیلات سیاسی و حکومتی جامعه اسلامی فقط اصول و احکام کلی آن در شریعت اسلام آمده است ولی مصادیق عملی و تفصیلی آن بعهده ولی امر هر زمان واگذار شده است که وی متناسب با

تغییر حاجتهای مسلمانان و شرایط و امکانات زمانی و مکانی محدوده آن را مشخص می نماید.

یکی از موارد فوق، تشکیلات قوای مسلح و صنایع نظامی است، که در کتاب و سنت، تنها احکام کلی آن نظیر کلام خداوند متعال وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ و ... و فرمایش امیر المؤمنین (ع) در عهدنامه مالک اشتر:

فالجنود- باذن الله- حصون الرعیه و ... آمده است و تفصیل و تبیین آن، به حکم عقل و سیره عقلا در هر زمان و مکان واگذار شده است.

و پیوسته امت اسلامی در زمینه نظامی به دو قوه مسلح نیازمند است: یک قوه که به اذن خداوند قلعه محکم رعیت در مقابل اجانب باشد و حدود و ثغور کشور اسلامی را از گزند دشمنان خارجی مصون و محفوظ نگاهدارد، قوه دیگری که وسیله امنیت داخلی را فراهم آورد و شهرها و مردم را از دشمنان داخلی و اخلالگران به جان و مال و حقوق مردم حراست و حفاظت کند، از اینرو عقل بر ضرورت ایجاد این دو تشکیلات با همه شعبه ها و شاخه های مربوط به آن از زمینی و دریایی و هوایی و تجهیزات متناسب با اهداف و مأموریتهای آن، حکم می کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۲۱

و بنظر می رسد مناسب این است که تشکیلات اول تحت اشراف وزارت دفاع و تشکیلات دوم زیر نظر وزارت کشور یا قوه قضائیه باشد، به تشکیلات اول نیروی نظامی و به تشکیلات دوم نیروهای انتظامی- یا نام دیگری از این قبیل- می توان اطلاق نمود. و ضروری است برای هر یک از این قوا دانشگاه های علمی ویژه ای که کادرهای آنها را تربیت کند ایجاد

گردد.

همانگونه که عقل و شرع حکم می کند که تشکیلات مردمی ویژه ای بوجود آید که همه مردم را برای دفاع و جنگ آموزش نظامی بدهد و آنان را آماده کند تا بعنوان سپاهیانی داوطلب [بسیج] در هر شرایط و در هرکجا که بدانان نیاز پیدا شد از اسلام و مسلمین دفاع کنند و در حقیقت پشتوانه ای برای این دو نیرو باشند.

از سوی دیگر برای ساخت انواع اسلحه و ابزار و ادوات نظامی نظیر انواع نارنجکها و توپها و موشکها و زیردرياييها و تانکها و هواپیماها و هلیکوپترهای نظامی و ... نیاز به ایجاد کارخانه هایی است که زیر نظر یک مدیریت قوی عادل باشد. تا ادوات و وسایل مورد احتیاج نیروهای مختلف قوای مسلحه را تولید کند.

همه اینها و غیر اینها چیزهایی است [که تحت عنوان: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ] عقل و شرع بر ضرورت آن حکم می کند.

از آنچه در بالا گفته شد روشن می گردد که تشکیلات متعدد مسلح که اکنون در زمان ما و در کشور ما وجود دارد مانند: تشکیلات ارتش، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، کمیته های انقلاب اسلامی، شهربانی، ژاندارمری، نیروهای قضائی و ضابطین دادگستری و ... چیزهایی است که بر اساس دو ملاک ذکر شده، یعنی:

حفظ مرزها و حفظ امنیت داخلی، باید بتدریج در این دو تشکیلات اساسی متمرکز شوند و هر قسمت متناسب با نیاز جامعه در آن سازماندهی شود، زیرا تعدد قوای مسلح شبیه به یکدیگر بدون اینکه ارتباط منطقی و کاری با یکدیگر داشته باشند موجب می شود که:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۲۲

اولا: بودجه زیادی از بیت المال بی جهت مصرف گردد.

ثانیا: وظایف و مسئولیتها با یکدیگر مخلوط می شود

و تفکیک آن مشکلاتی را ببار می آورد و مردم در مراجعه به آنها سرگردان می گردند.

ثالثا: خطر تضاد این تشکیلات مشابه در آینده پیش بینی می شود و موجب می گردد که بیگانگان در آنها نفوذ کرده و یا بر آنها سلطه پیدا کنند و این امر مهمی است که رهبر آینده نگر، باید به آن و به آینده آن توجه داشته باشد، البته در زمان ما بحمد الله تشکیلات نظامی موجود بسیار مخلص و منزه می باشند و مردم ما نیز در حد اعلای ایمان و آگاهی سیاسی بسر می برند و در اینجا نکته ایست شایان دقت «۱».

---

(۱) حضرت استاد در دوران قائم مقامی رهبری کرارا لزوم ادغام نیروهای مسلح را به مسئولین وقت تذکر می دادند و حتی طرحی در این ارتباط تنظیم و به سران سه قوّه ارائه نمودند که مورد استقبال آنان قرار گرفت و قول مساعد دادند که این طرح را عملی نمایند که سرانجام پس از مدتی چند محور این طرح به تصویب رسید و تشکیلات کنونی نیروهای انتظامی با ادغام نیروهای کمیته انقلاب اسلامی، شهربانی، ژاندارمری در یک تشکیلات بوجود آمد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۲۳

فصل پانزدهم حقوق متقابل امام و امت

اشاره

* آیات و روایات مسأله* در معصیت خالق اطاعتی برای مخلوق نیست

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۲۴

حقوق متقابل امام و امت در این فصل برخی از آیات و روایات که بر حقوق متقابل امام و امت دلالت دارد و در آن وجوب تسلیم مردم در برابر امام (رهبر واجد شرایط) و نیز ضرورت اطاعت از وی و کسانی که از سوی او به آنان مسئولیت واگذار شده است را اجمالا یادآور می شویم:

[آیات

و روایات مسأله]:

[آیات]

۱ خداونـد متعـال می فرمایـد: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ «۱»- ای مؤمنان خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولی الامر [صاحبان فرمان] خویش را نیز اطاعت کنید.

پیش از این تفسیر آیه شریفه و معنی «اولی الامر» و جهت تکرار «اطیعوا» را در بخش دوّم کتاب، به هنگام ذکر آیه ششم از آیاتی که دلالت بر ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) داشت و نیز در فصل سوم از بخش پنجم در مقدمه شرح روایت مقبوله

---

(۱) نساء (۴)/ ۵۹.

عمر بن حنظله یادآور شدیم «۱» و خلاصه آن بـدین صورت است که امر به اطاعت خداوند (أَطِیعُوا اللّهَ)* ناظر است بر احکام خداوند که در کتاب و سنّت بیان شده است و امر به آنها یک امر ارشادی است. و امر به اطاعت پیامبر و اولی الامر ناظر است به اطاعت از آنـان در فرمانهـای مولوی که به عنوان فرمانروا و سیاست گـذار از سوی آنان صادر می شود. و این امر یک امر مولوی است نه ارشادی، و به همین جهت لفظ «اطیعوا» تکرار گردیده است.

و مقصـود از- امر- «فرمـان» در آیه نیز همـان ولایـت و حکومت است. و بـدین عنوان نامیـده شـده، از آن روی که قوام آن از سوئی به فرمان است و از سوی دیگر به اطاعت و فرمانبری، و به همین عنوان حکم و حکومت هم نامیده می شود. پس مراد به اولی الامر فرمانروایانی هستند که در ادارهٔ امور و سیاست گذاری جامعه و حل و فصل اختلافات حق امر و نهی دارند.

از سوی دیگر

امامت عظما و رهبری عمومی جامعه اگر چه نزد ما شیعهٔ امامیّه در زمان حضور ائمه معصومین- علیهم السلام- حق مسلّم آنان است و در صورت حضور آنان امامت دیگران غیر شرعی است، ولی پیش از این به تفصیل یادآور شدیم که در زمان غیبت نیز حکومت تعطیل نشده و تعطیل آن برابر با تعطیل اسلام است.

و حاکم به حق مطلقا «۲» در محدودهٔ حکومت و گسترهٔ ولایت خود حق امر و نهی دارد و اطاعت از وی نیز واجب است؛ زیرا امکان ندارد که شرعا چه با نصب

---

(۱) ر، ک، مبانی فقهی حکومت اسلامی جلد ۱/ ۱۵۶- ۱۶۵ و نیز جلد ۲/ ۲۲۵.

(۲) مراد از مطلق چنانچه از سایر فرمایشات استاد استفاده می گردد. در چارچوب قانون اساسی و موازین اسلام است، یعنی در چارچوب وظایفی که قانون برای او مشخص کرده حاکمیت مطلق دارد. (مقرر)

و چه با انتخاب و لو در کارهای مخصوص یا منطقه بخصوص به ولایت و حکومت شخصی ملتزم شد ولی اطاعت از او را واجب ندانست. با اینکه «امر» جز با اطاعت و تسلیم تمامت نمی یابد و غرض حاصل نمی گردد.

و اینکه وجوب اطاعت بر «صاحب الامر» بودن فردی معلق شده، از باب تعلیق حکم بر وصف، و مشعر بر علیت است. پس ملاک در وجوب اطاعت، صاحب امر بودن است، بگونه ای که فردی حق امر و نهی داشته باشد، چه معصوم باشد و چه غیر معصوم.

و نمی توان وجوب اطاعت را در امام معصوم منحصر دانست، زیرا چگونه می توان افرادی که از سوی پیامبر (ص) یا امیر المؤمنین (ع) به مسئولیّت مشخص گمارده

می شوند- نظیر مالک اشتر و دیگران- به وجوب اطاعت از آنان در چارچوبه ولایت و محدودهٔ حکومت آنان ملتزم نشد؟!

پس حصری که در برخی روایات در تفسیر آیه شریفه آمده، نظیر فرمایش امام صادق (ع) در خبر «برید» که می فرماید: «این آیه تنها ما را در نظر داشته. و همه مؤمنان تا روز قیامت را به اطاعت از ما امر نموده» «۱» باید گفت این یک حصر اضافی نسبت به خلفای جور است که در آن زمانها به ناحق متصدی حکومت شده بودند.

البته اطاعت از ائمه معصومین- علیهم السلام- همچنان تا روز قیامت واجب است ولی این منافاتی با وجوب تأسیس دولت حقّه در زمان غیبت و وجوب اطاعت از آن ندارد. و آیات شریفهٔ قرآن نیز مقیّد به موارد خاصی نیست و اینکه در برخی روایات مصادیق و عناوین خاصی برای برخی از آیات ذکر شده مانع از

---

(۱) ایّانا عنا خاصّه امر جمیع المؤمنین الی یوم القیامه بطاعتنا. کافی ۱/ ۲۷۶.

تمسّک به اطلاق و عموم آنها نمی گردد.

مگر اینکه گفته شود: اطاعت از کسانی که از سوی ائمه- علیهم السلام- به مسئولیتی گمارده شده اند، یا آنان که بر اساس موازین اسلام و ملاکهای ارائه شده از سوی ائمه علیهم السلام از سوی مردم انتخاب شده اند، در واقع اطاعت از ائمه معصومین (ع) است و ما پس از آنکه به وجوب اطاعت ملتزم شدیم این بیان را منافی مطلب خود نمی دانیم. [زیرا هدف ما اثبات وجوب اطاعت از کسی که بحق ولیّ امر میباشد است هر چند باعتبار وجوب اطاعت از ائمه معصومین (ع)].

البته این نکته را همینجا

بایـد یادآور شـد که در موارد معصـیت خداونـد اطاعت از اولی الامر جایز نیست، چنانچه از روایاتی که پس از این متذکر می شویم و نیز از همین آیه شریفه این معنی استفاده می شود، زیرا ظهور آیه در وجوب اطاعت از صاحب امر است یعنی کسی که دارای حق فرمانروائی است. و کسـی را در معصـیت خداونـد حق فرمانروائی نیست؛ و اصولا صاحب امر مگر به کسـی که حق امر دارد اطلاق نمی گردد چنانچه صاحب خانه شـرعا فقط به کسـی گفته می شود که صاحب خانه است نه به کسی که از راه غصب و ظلم خانه ای را تصـرف نموده باشـد. پس «فرمانروایان سوء» [از همان ابتـداء» تخصـصا از آیه شـریفه خارجنـد. و این نکته ایست شایان توجه «۱».

زمخشری در کشّاف در تفسیر این آیه شریفه می نویسد:

مراد به «اولی الامر منکم» امرای حق هستند. زیرا خدا و پیامبر (ص) از خلفای

---

(۱) بر خلاف آنچه برخی می گویند فرمانروایان سـتم «تخصـیصا» خارج می شوند ما می گوئیم «تخصّصا» خارج هستند، یعنی اینگونه نیست که آنها اولی الامر باشـند منتهی نبایـد از آنها اطاعت کرد ما می گوئیم اصولا آنها اولو الامر نیسـتند. امری برای آنها ثابت نیست تا بخواهیم آنها را خارج سازیم. الف- م، جلسه ۲۸۸ درس.

جور بیزارنـد. و هرگز نمی توان اطـاعت از امرای جور را به اطاعت از خـدا و رسول عطف نمود آنگونه که در این آیه شـریفه عطف شـده است، آنچه قدر مشترک بین خدا و پیامبر و امرای حق که موافق نظر خدا و پیامبر (ص) می باشـند است این اسـت که همه آنان، حق و عدل را برگزیده و

به آن امر می کنند و از چیزهائی که مخالف و ضد اینها است نهی نموده و جلوگیری به عمل می آورند ...

چگونه خداوند اطاعت فرمانروایان جور را واجب شمرده با اینکه بی تردید اولی الامر را به رعایت و اجرای مواردی از آن جمله ادای امانت و عدالت در حکم، امر فرموده؛ و در جای دیگر آنان را به مراجعه به کتاب و سنّت در مسائل مشکل فرمان داده، و حال آنکه فرمانروایان جور نه امانتی را ادا می کنند و نه به عدالت فرمان می رانند و هرگز مبنای حکم آنان کتاب- و سنّت نیست؛ اینان از شهوات خویش پیروی می کنند به هر سو که آنان را بکشاند متمایل می شوند، اینان از ویژگیهائی که خداوند و پیامبر وی برای اولو الامر قرار داده بیگانه هستند و بهترین نامی که بر آنان می توان نهاد عنوان «دزدان غالب و قدرتمند» است «۱».

۲- خداوند متعال می فرماید:

فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً «۲»- به پروردگارت سوگند که اینان ایمان نمی آورند تا در کشمکشهائی که بین آنان است ترا به عنوان حکم برگزینند آنگاه در قضاوتی که انجام می دهی هیچ گونه ناراحتی در دل خود احساس نکنند. و همواره تسلیم تو باشند.

بنابراین که حکومت و قضاوت در آیه شریفه اختصاص به آن حضرت نداشته باشد و می توان استفاده نمود که ملاک در آن مقام ولایت و اولی بالمؤمنین بودن

---

(۱) کشّاف ۱/ ۵۳۵ (چاپ دیگر ۱/ ۵۲۴)

(۲) نساء (۴)/ ۶۵.

آن حضرت (ص) است. که در این صورت این حکم را به هر

ولیّ و پیشوائی که ولایت او طبق دستورات شرع ثابت است می توان گسترش داد.

[روایات]

۳- در اصول کافی به سند موثق، از ابی یعفور، از امام صادق (ع) روایت شده که پیامبر خدا (ص) در مسجد خیف برای مردم خطبه خواند و فرمود:

خداوند خرسند کند بنده ای را که سخنان مرا بشنود و به آن گوش بسپارد و در حافظه خود نگاهدارد، و به کسانی که نشنیده اند برساند، پس چه بسا حامل فقهی که خود فقیه نیست و چه بسا حامل فقهی که آن را به فقیه تر از خود می رساند.

سه چیز است که قلب شخص مسلمان بدان خیانت نمی کند: اخلاص عمل برای خداوند، نصیحت به پیشوایان مسلمین و همراهی و هماهنگی با جماعت مسلمانان، زیرا دعوت آنان از موضعی فراتر همه را در بر گرفته است. مسلمانان برادرند، خونهایشان مساوی است و کوچکترینشان ذمّه دیگران را به عهده می گیرد، و آنان در برابر دیگران یک دست هستند «۱».

---

(۱) نضّر اللّه عبدا سمع مقالتی فوعاها و حفظها، و بلّغها من لم یسمعها، فربّ حامل فقه غیر فقیه، و ربّ حامل فقه إلی من هو أفقه منه. ثلاث لا یغلّ علیهنّ قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل للّه، و النصیحه لأئمّه المسلمین، و اللزوم لجماعتهم، فإنّ دعوتهم محیطه من ورائهم. المسلمون إخوه تتکافئ دماؤهم و یسعی بذمّتهم أدناهم، و هم ید علی من سواهم. کافی ۱/ ۴۰۳، کتاب الحجّه، باب ما امر النبی (ص) بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۱. در متن این حدیث شریف، لا یغلّ از باب غلّ یغلّ- با ضمّه- به معنی خیانت، و یغل- با کسره- یعنی کسی که دارای ناخالصی و کینه است. و در

توضیح جمله: فانّ دعوتهم، مرحوم مجلسی در مرآه العقول فرموده: دعوت از ماده دعا و برای «مرّه» یک بار فراخواندن است و اضافه به ضـمیر مفعولی «هم» شده است یعنی فراخوانی و دعوت پیامبر (ص) آنان را فرا گرفته پس وقتی این نیز داخل جمعیت مسـلمانان شـود این دعوت شامـل او نیز می گردد، یـا اینکه این ضـمیر «هم» فـاعلی است یعنی دعوت برخی از مسـلمانان برای دیگران شامل او هم می گردد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۱

نظیر این روایت را باز [کافی] به سند خویش، از سفیان ثوری، از امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است.

این روایت را شیعه و سنت در کتابهای خویش آورده اند و مضمون آن در کتابهای فریقین بصورت مستفیض «۱» آمده است.

۴- احمد در مسند خود به سند خویش از انس بن مالک از پیامبر خدا (ص)- روایت نموده که فرمود:

خداوند خرسـند دارد بنده ای را که این سخن مرا بشنود و آن را همراه دارد، چه بسیار حامل فقهی که فقیه نیست، و بسا کسی که فقه را به نزد کسی که فقیه تر از اوست حمل می کند. سه چیز است که قلب مسلمان بدان خیانت نمی ورزد: اخلاص عمل برای خداوند- عزّ و جلّ- نصـیحت به فرمانروایان، و همراهی با جماعت مسـلمانان. زیرا دعوت دعوت آنان از پیش شامل همه است «۲»:

باز در همان کتاب به سند خود از جبیر بن مطعم، از آن حضرت (ص) نظیر این روایت بهمین گونه آمده است: اخلاص عمل، نصیحت به ولیّ امر، و همراهی با جماعت، زیرا دعوت آنان از پیش شامل او است «۳» «۴».

- مرآه العقول ۴/ ۳۲۵ (چاپ

قدیم ۱/ ۳۰۲).

(۱) روایت مستفیض. روایتی است که از چند طریق نقل شده ولی به حدّ تواتر نرسیده است. (مقرر).

(۲)- نضّر اللّه عبدا سمع مقالتی هذه فحملها، فربّ حامل الفقه فیه غیر فقیه، و ربّ حامل الفقه إلی من هو أفقه منه. ثلاث لا یغلّ علیهن صدر مسلم: إخلاص العمل للّه- عزّ و جلّ-، و مناصحه أولی الأمر، و لزوم جماعه المسلمین، فإنّ دعوتهم تحیط من ورائهم. مسند احمد ۳/ ۲۲۵.

(۳)- اخلاص العمل، و النصیحه لولیّ الأمر، و لزوم الجماعه، فإنّ دعوتهم تکون من ورائه. مسند احمد ۴/ ۸۰.

(۴) بنابراین تمام حقوق فردی و اجتماعی طرفینی است هرکجا کسی حقی داشت دیگری نیز به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۲

۵- از روایات جامعی که به بیان حقوق متقابل بین امام و امت پرداخته خطبه امیر المؤمنین (ع) در صفین است آن حضرت فرمود:

اما بعد! خداوند برای من بر شما، بخاطر سرپرستی امورتان حقی قرار داده، و در مقابل، برای شما همانند آن حقی بر گردن من گذاشته است، بنابراین دائره حق در توصیف و در مرحلۀ سخن از هر چیز وسیع تر است، ولی به هنگام عمل- کم وسعت ترین دایره ها است. حق به نفع کسی جریان نمی یابد مگر اینکه در مقابل برایش مسئولیتی به وجود می آورد، و بر زیان کسی جاری نمی شود مگر اینکه به همان اندازه به سود او جریان می یابد ...

از میان حقوق خداوند بزرگترین حقی را که فرض شمرده است حق والی و زمامدار بر مردم و حق مردم بر والی و حاکم است. این فریضه ای که خداوند برای هر یک بر دیگری قرار داده است و آن را موجب نظام الفت و

پیوستگی آنان و عزت و نیرومندی دینشان گردانیده. بنابراین مردم هرگز اصلاح نمی شوند جز با اصلاح شدن والیان و زمامداران. و زمامداران اصلاح نمی گردند جز به پایداری مردم، پس آنگاه که مردم حق والی را ادا کنند و والی نیز حق مردم را مراعات نماید، حق در بینشان قوی و نیرومند خواهد شد، و جاده های دین صاف و بی دست انداز می گردد، و نشانه و علامتهای عدالت اعتدال می پذیرد و سنّتها در مسیر خویش به کار می افتد بدین ترتیب زمان صالح می شود و به بقاء دولت امیدوار باید بود و دشمنان مأیوس خواهند شد. اما آنگاه که مردم بر والی خویش چیره گردند و یا رئیس حکومت به مردم اجحاف کند. در این هنگام وحدت کلمه به هم می خورد و نشانه های ستم و جور آشکار

- موازات آن حقّی علیه او خواهد داشت بر این پایه عدالت حقیقی در تمام موارد حقوق فردی و اجتماعی افراد بوجود خواهد آمد، زیرا هیچ گاه حق، یک طرفه و بطور مطلق نیست مگر در مورد خدای سبحان که ما هیچ حقی نسبت به او نداریم و تفضّل و عنایت او از باب لطف است، (مقرر)

می گردد و دستبرد در برنامه های دینی بسیار می شود؛ و جاده های روشن سنت و آداب مذهبی متروک خواهد ماند و بر طبق میل و هوای نفسی عمل می شود و احکام خداوند تعطیل می گردد و بیماریهای اخلاقی گسترش خواهد یافت و ... «۱»

۶- باز در نهج البلاغه آمده است:

همانا شما بر من حقی دارید و برای من بر شما حقّی است، امّا حق شما بر من این است که راه نیکی را

به شما بنمایانم، و بیت المال شما را بصورت کامل به مصرف شما برسانم، و شما را آموزش دهم تا نادان نمانید و تربیتتان کنم تا فراگیرید. و امّا حق من بر شما این است که به بیعت خویش وفا کنید و در حضور و غیاب نظرهای خیرخواهانۀ خویش را ابراز دارید، و هنگامی که شما را

---

(۱)- أمّا بعد، فقد جعل اللّه لی علیکم حقّا بولایه أمرکم، و لکم علیّ من الحقّ مثل الّذی لی علیکم.

فالحقّ أوسع الأشیاء فی التواصف و أضیقها فی التناصف، لا یجری لأحد الّا جری علیه، و لا یجری علیه إلّا جری له ... و أعظم ما افترض اللّه- سبحانه- من تلک الحقوق حقّ الوالی علی الرعیّه، و حقّ الرعیّه علی الوالی، فریضه فرضها اللّه- سبحانه- لکلّ علی کلّ، فجعلها نظاما لألفتهم و عزّا لدینهم.

فلیست تصلح الرّعیّه إلّا بصلاح الولاه، و لا یصلح الولاه إلّا باستقامه الرّعیّه. فإذا أدّت الرّعیّه إلی الوالی حقّه، و أدّی الوالی إلیها حقّها عزّ الحق بینهم، و قامت مناهج الدّین، و اعتدلت معالم العدل، و جرت علی أذلالها السنن، فصلح بذلک الزمان، و طمع فی بقاء الدوله، و یئست مطامع الأعداء.

و إذا غلبت الرّعیّه و الیها، أو أجحف الوالی برعیّته اختلف هنالک الکلمه و ظهرت معالم الجور و کثر الإدغال فی الدین و ترکت محاجّ السنن فعمل بالهوی و عطّلت الأحکام و کثرت علل النفوس ...» نهج البلاغه، فیض/ ۶۸۱، لح/ ۳۳۲. خطبه ۲۱۶. اذلال جمع ذلّ- با کسره است و ذلّ الطریق، قسمت روشن و نمایان راه است. الادغال فی الدین، وارد کردن عوامل فاسدکننده و مخالف دین در دین است.

در ارتباط با ضرورت

اطاعت از ولیّ امر، از بیان تعلیل در این روایت استفاده می شود که آن منحصر به امیر المؤمنین (ع) نیست بلکه هر حاکم بحقی را شامل می گردد. الف- م، جلسه ۲۸۸ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۴

فرا می خوانم اجابت کنید و چون دستوری به شما می دهم فرمان برید «۱».

۷- باز در نهج البلاغه آمده است:

همانا در سلطنت خداوند سامانی است برای امور [اجتماعی] شما پس بدون هیچ نگرانی و اجبار اطاعت خود را در اختیار وی گذارید «۲». بنابراین که مراد از سلطنت خداوند حکومت عادلهٔ مورد رضای خداوند متعال باشد.

چنانچه ظاهر کلام اینگونه است.

۸- باز از کلمات آن حضرت است:

به من خبر رسیده که بسر [بن ارطات که فرد خبیثی بوده و بسیاری از شیعیان را کشت] به یمن دست یافته، و من گمان می برم که این قوم [یاران معاویه] از شما پیشی گیرند، چون آنان بر باطل خویش مجتمعند و شما از حق خویش پراکنده، شما در حق، امام خویش را نافرمانی می کنید و آنان در باطل، از امام خویش اطاعت می کنند، و چون آنان امانت را به صاحب خویش بازمی گردانند ولی

---

(۱)- أيّها النّاس إنّ لی عليكم حقّا، و لكم علىّ حقّ، فأمّا حقّكم علىّ فالنصيحه لكم و توفير فيئكم عليكم و تعليمكم كيلا تجهلوا، و تأديبكم كيما تعلموا، و أمّا حقّی عليكم فالوفاء بالبيعه، و النصيحه فی المشهد و المغيب، و الإجابه حين أدعوكم، و الطاعه حين آمركم. نهج البلاغه، فيض/ ۱۱۴، لح ۷۹، خطبه ۳۴.

ملاحظه می شود که در اینجا حضرت برای هر دو طرف وظایفی را مشخص فرموده که انجام وظیفهٔ هر یک در برابر انجام وظیفهٔ دیگری

است. نصیحت و ابراز نظر خیرخواهانه برای دولت پیشوای مسلمین امری است که از وظایف مردم می باشد و اگر انجام این وظیفه ترک و به تملق و چاپلوسی و تحریف واقعیات برای خوش آمدن حاکم تبدیل گردد. و یا متقابلا حاکم اموال عمومی را در جهت تقویت و تثبیت پایگاه شخص خود و اطرافیان خود مصرف کند در این صورت سرنوشت جامعه به کجا خواهد انجامید؟ (مقرر)

(۲)- و إنّ فی سلطان اللّه عصمه لأمرکم فأعطوه طاعتکم غیر ملومه و لا مستکره بها. نهج البلاغه، فیض/ ۵۴۸، لح/ ۲۴۴، خطبه ۱۶۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۵

شما در آن خیانت می ورزید «۱».

۹- باز در نهج البلاغه در نامه ای از آن حضرت به فرماندهان سپاهش آمده است:

امّا بعد، حقی که بر فرمانروا انجام آن لازم است این است که: فضلی که به او رسیده و مقام خاصّی که به او داده شده نباید او را نسبت به مردم دگرگون کند و این نعمتی که خداوند به او ارزانی داشته باید هر چه بیشتر او را به بندگان خدا نزدیک، و نسبت به برادرانش رئوف و مهربان سازد.

آگاه باشید! حق شما بر من این است که جز اسرار جنگی، چیزی را از شما پنهان نسازم و در اموری که پیش می آید غیر حکم [معلوم] الهی کاری بدون مشورت شما انجام ندهم. هیچ حقی را از شما به تأخیر نیندازم، بلکه آن را در وقت سر رسیدن آن اداء کنم. و اینکه همهٔ شما در پیشگاه من مساوی باشید. آنگاه که این وظایف را انجام دادم، نعمت خداوند بر شما مسلم و حق اطاعت من بر شما لازم

گردید و این که از فرمان من سرپیچی و در کارهائی که انجام آنها به صلاح و مصلحت است، کوتاهی نکنید. و در دریاهای شدائد بخاطر حق فرو روید.

اگر این وظایف را نسبت به من انجام ندهید آن کس که راه کج برود از همه نزد من خوارتر است، او را به سختی کیفر می کنم و هیچ راه فراری نزد من نخواهد داشت. این فرمان را از امرای خود بپذیرید و آمادگی خود را در راه اصلاح امورتان در اختیارشان بگذارید «۲».

---

(۱)- أنبئت بسرا قد اطّلع اليمن، و إنّی و اللّه لأظنّ أنّ هؤلاء القوم سيدالون منكم، باجتماعهم على باطلهم و تفرّقكم عن حقكم، بمعصيتكم إمامكم فی الحقّ و طاعتهم إمامهم فی الباطل، و بأدائهم الأمانه إلى صاحبهم و خيانتكم. نهج البلاغه، فيض/ ۸۹، لح/ ۶۷، خطبه ۲۵.

(۲)- أمّا بعد، فإنّ حقّا على الوالی أن لا يغيّره على رعيّته فضل ناله و لا طول خصّ به، و أن يزيده ما قسم اللّه له من نعمه دنوّا من عباده و عطفا على إخوانه، ألا و إنّ لكم عندی أن لا أحتجز دونكم سرّا إلّا فی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۶

۱۰- باز در نامۀ آن حضرت به مردم مصر به هنگامی که مالك اشتر را به فرمانروائی آنان می فرستد آمده است:

امّا بعد، یکی از بندگان خداوند را بسوی شما فرستادم که به هنگام خوف خواب به چشم راه نمی دهد؛ در ساعات ترس و وحشت از دشمن هراس نخواهد داشت، و نسبت به بدکاران از شعلۀ آتش سوزنده تر است، او «مالك بن حارث» از قبیله «مذجح» است. سخنش را بشنوید و فرمانش را در آنجا که

مطابق حق است اطاعت کنیـد چرا که او شمشیری است از شمشـیرهای خدا که نه تیزیش به کندی می گراید و نه هر جا فرود آمـد بی اثر می مانـد. اگر او فرمان بسـیج و حرکت داد حرکت کنیـد و اگر دسـتور توقف داد توقف نمائیـد که او هیچ اقدام، هجوم، عقب نشینی و پیشروی انجام نمی دهد مگر به فرمان من «۱».

- حرب، و لاـ أطوی دونکم أمرا إلّا فی حکم، و لاـ أؤخّر لکم حقّا عن محلّه، و لا أقف به دون مقطعه، و أن تکونوا عنـدی فی الحق سواء. فـإذا فعلت ذلک وجبت للّه علیکم النعمه ولی علیکم الطاعه، و أن لا تنکصوا عن دعوه و لا تفرّطوا فی صـلاح و أن تخوضـوا الغمرات إلی الحـق. فـإن أنتـم لـم تسـتقیموا [لی] علی ذلـک لم یکن أحـد أهـون علیّ ممّن اعـوج منکم، ثم أعظم له العقوبه، و لا یجـد عنـدی فیها رخصه، فخـذوا هـذا من أمرائکم، و أعطوهم من أنفسـکم. ما یصـلح اللّه به أمرکم. نهـج البلاغه، فیض/ ۹۸۲، لح/ ۴۲۴، نامه ۵۰.

(۱)- أمّا بعـد، فقـد بعثت إلیکم عبدا من عباد اللّه لا ینام أیّام الخوف و لا ینکل عن الأعداء ساعات الروع، أشدّ علی الکفّار من حریق النّار، و هو مالک بن الحارث أخو مذحـج، فاسـمعوا له و أطیعوا أمره فیما طابق الحقّ، فإنّه سـیف من سـیوف اللّه لا کلیل الظبه و لاـ نـابی الضـریبه. فـإن أمرکم أن تنفروا فـانفروا، و إن أمرکم أن تقیموا فأقیموا، فانّه لا یقـدم و لا یحجم، و لا یؤخّر و لا یقدّم إلّا عن أمری. نهج البلاغه، فیض/ ۹۵۱، لح/ ۴۱۱، نامه ۳۸. نکل: سرباز زدن و ترس. روع- به فتح

راء- ترس و بی تابی. مذحج بر وزن مجلس: قبیله مالک اشتر. الظّبه- به ضم اول و فتح دوّم با تخفیف- انتهای شمشیر و نیزه.

الضریبه: کسی که بوسیله شمشیر ضربت خورده- و بنا عنه السیف: کسی که شمشیر بر وی کارگر نشده است. در این کلام امام (ع) ولایت مطلقه و نیز اطاعت مطلقه را نفی فرموده، ولایت و اطاعت در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۷

۱۱- در اصول کافی به سند صحیح، از برید بن معاویه، از امام باقر (ع) آمده است که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود:

خداونـد عزّ و جلّ- به ولیّ خویش که نفس خویش را در راه اطاعت و خیرخواهی از امام خود به تلاش می افکنـد. نظر نمی افکند مگر اینکه در بهشت برین به همراه ما خواهد بود «۱».

۱۲- باز در همان کتاب به سند خود از حلبی از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: کسی که از جماعت مسلمانان جدا گردد و بیعت امام را بشکند در پیشگاه الهی با دست بریده محشور می شود «۲»

۱۳- باز در همان کتاب به سند خود از ابی حمزه ثمالی آمده است که گفت:

از امام صادق (ع) پرسیدم: حق امام بر مردم چیست؟ فرمود:

حق وی بر آنان این است که از وی شنوائی و اطاعت داشته باشند. گفتم: حق مردم بر امام چیست؟ فرمود: به تساوی بین آنان تقسیم کند و با آنان به عدالت رفتار نماید «۳»

- مواردی است که به صلاح جامعه مشروع و بحق باشد و در صورتی که مطابق حق نبودن آن محرز گردد اطاعت جایز نیست. (مقرر)

(۱)- قال رسول اللّه «ص»: «ما نظر اللّه- عزّ و جلّ- إلی

ولیّ له یجهد نفسه بالطاعه لإمامه و النصیحه إلّا کان معنا فی الرفیق الأعلی. کافی ۱/ ۴۰۴، کتاب الحجّه، باب ما امر النبی (ص) النصیحه لأئمه المسلمین، حدیث ۳.

(۲)- من فارق جماعه المسلمین و نکث صفقه الإمام جاء إلی اللّه- عزّ و جلّ- أجذم. کافی ۱/ ۴۰۵، کتاب الحجّه، باب ما أمر النبی (ص) بالنصیحه لائمه المسلمین، حدیث ۵.

(۳)- سألت أبا جعفر «ع»: ما حقّ الإمام علی الناس؟ قال: حقّه علیهم أن یسمعوا له و یطیعوا. قلت: فما حقّهم علیه؟ قال: یقسم بینهم بالسویه و یعدل فی الرعیه ... کافی ۱/ ۴۰۵، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیّ، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۳۸

۱۴- باز در همان کتاب به سند خود از مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) آمده است که فرمود: امیر المؤمنین (ع) فرمود:

به فرمانروایان خود خیانت نکنید و هدایتگران خویش را فریب مدهید و پیشوایان خود را به گمراهی نکشانید و هرگز از ریسمان خود مبرید که پراکنده می شوید و شوکت شما درهم شکسته می شود، و همواره باید امور شما بر این منوال باشد و در این راه گام نهید ... «۱».

۱۵- باز در همان کتاب به سند خود از سدیر آمده است که گفت:

به امام باقر (ع) عرض کردم: من در میان دوستان و طرفداران شما اختلاف مشاهده نمودم، برخی از برخی دیگر بیزاری می جستند. حضرت فرمود: تو چه کار به این کارها داری؟ مردم به سه چیز مکلف هستند: شناخت پیشوایان، تسلیم بودن در برابر دستورات پیشوایان که به آنان می رسد و بازگرداندن موارد اختلافی به آنان «۲».

در این باب روایات دیگری

در لزوم تسلیم بودن در برابر امام رسیده که می توان به آنها مراجعه نمود.

۱۶- باز در همان کتاب به سند صحیح، از زراره از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود:

گزیدهٔ امر و قلّه آن و کلید آن و باب همه چیز و رضایت خداوند رحمان، اطاعت

---

(۱)- لا تختانوا ولاتکم و لا تغشّوا هـداتکم و لا تجهلوا أئمّتکم و لا تصـدّعوا عن حبلکم فتفشـلوا و تذهب ریحکم، و علی هذا فلیکن تأسیس أمورکم و الزموا هذه الطریقه ... کافی ۱/ ۴۰۵، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرّعیّه، حدیث ۳.

(۲)- قلت لأبی جعفر «ع»: إنّی ترکت موالیک مختلفین، یبرأ بعضـهم من بعض. قال: فقال: و ما أنت و ذاک؟ انّما کلّف الناس ثلاثه: معرفه الأئمّه، و التسلیم لهم فیما ورد علیهم، و الردّ إلیهم فیما اختلفوا فیه. کافی ۱/ ۳۹۰، کتاب الحجه، باب التسلیم و فضل المسلمین، حدیث ۱.

از امام پس از شناختن اوست.- آنگاه فرمود: خداوند تبارک و تعالی می فرماید:

«کسی که پیامبر را اطاعت کند بی گمان خدا را طاعت کرده و کسی که پشت بگرداند البته ما ترا به نگهبانی بر آنان نفرستاده ایم» «۱».

۱۷- باز در همان کتاب به سند خود از محمد بن فضیل آمده است که گفت:

از آن حضرت از بهترین چیزی که بندگان را به خداوند نزدیک می کند پرسش کردم، فرمود:

برترین چیزی که بندگان را به خداوند نزدیک می کند، اطاعت خداوند و پیامبر او و اطاعت از اولی الامر است. «۲»

دربارهٔ وجوب اطاعت از امام روایات دیگری در این باب است که می توان به آن مراجعه نمود.

۱۸- باز در همان

کتاب به سند خود از ابن ابی لیلی، از امام صادق (ع) روایت شده که در حدیثی طولانی فرمود:

خداوند متعال (در آیه شریفه: أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ* تا آخر) اطاعت

---

(۱)- ذروه الأمر و سنامه و مفتاحه و باب الأشیاء و رضا الرحمن- تبارک و تعالی-: الطاعه للإمام بعد معرفته.» ثمّ قال: «إن اللّه- تبارک و تعالی- یقول: من یطع الرسول فقد أطاع اللّه، و من تولّی فما أرسلناک علیهم حفیظا. کافی ۱/ ۱۸۵، کتاب الحجّه، باب فرض طاعه الأئمه، حدیث ۱. آیه شریفه در روایت فوق: نساء/ ۸۰. ظاهرا مراد از «امر» در روایت همان حاکمیت بحق اسلامی است و به نظر می رسد رمز اینکه امام صادق و امام باقر علیهما السلام نسبت به شناخت و تسلیم امام بودن اینهمه تأکید فرموده اند در برخورد با شیعیان ضعیف الاراده و محافظه کار آن زمان بوده، که اگر امام واقعی را می شناختند و از او اطاعت می کردند حکومت به دست خلفای غاصب حاکم بر آن زمان نمی افتاد. (مقرر)

(۲)- أفضل ما یتقرب به العباد إلی اللّه- عزّ و جلّ طاعه اللّه و طاعه رسوله و طاعه أولی الأمر. کافی/ ۱۸۷ ۱، کتاب الحجّه، باب فرض طاعه الائمه، حدیث ۱۲.

ولیّ امر خویش را با اطاعت پیامبر خویش و اطاعت پیامبرش را با اطاعت خود پیوند داده است. پس کسی که اطاعت ولیّ امر را ترک کند خدا و رسولش را اطاعت نکرده است «۱».

۱۹- در امالی شیخ مفید به سند خود از عبد اللّه بن عباس آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

از کسی که خداوند ولایت امر را به

وی سپرده اطاعت و شنوائی داشته باشید.

زیرا او رشتهٔ پیوند دهندهٔ اسلام است «۲».

۲۰- در تحف العقول، در رساله الحقوق امام سجاد (ع) آمده است:

و امّا حق سیاستگر تو به حکومت این است که بدانی که تو وسیلهٔ آزمایش او قرار گرفته ای و بخاطر سلطنت و حاکمیتی که خداوند به وی بر تو بخشیده او را به وسیله تو آزمایش می کند، و باید همواره نظر خیرخواهانه خود را خالصانه به وی ارائه دهی، و با وی دشمنی و لجاجت نورزی؛ بی تردید دست او علیه تو باز است و تو با این کار سبب هلاکت خویش و هلاکت او می گردی ... «۳»

نظیر این روایت در خصال در رساله الحقوق آمده، و ضمن آن آمده است:

و امّا سیاست شوندگان تو به حکومت این است که بدانی اینان بخاطر ناتوان خویش و قوت تو رعیّت تو شده اند، پس واجب است که تو با عدالت با آنان رفتار کنی و برای آنان همانند پدری مهربان باشی. و نادانی آنان را ببخشائی و به

---

(۱)- وصل اللّه طاعه ولیّ أمره بطاعه رسوله، و طاعه رسوله بطاعته، فمن ترک طاعه ولاه الأمر لم یطع اللّه و رسوله. کافی ۱/ ۱۸۱، کتاب الحجّه، باب معرفه الامام و الردّ الیه، حدیث ۶.

(۲)- اسمعوا و أطیعوا لمن ولّاه اللّه الأمر، فإنّه نظام الإسلام. امالی/ ۱۴، مجلس ۲، حدیث ۲.

(۳)- فأمّا حق سائسک بالسلطان فأن تعلم أنّک جعلت له فتنه و أنّه مبتلی فیک بما جعله اللّه له علیک من السلطان، و أن تخلص له فی النصیحه و أن لا تماحکه و قد بسطت یده علیک فتکون سبب هلاک نفسک و هلاکه ... تحف العقول/ ۲۶۰.

مبانی

اندک چیز آنان را مجازات ننمائی، و همواره شکر خداوند- عزّ و جلّ- را بجای بیاوری که خداوند ترا بر آنان قوت بخشیده است. «۱»

۲۱- در تحف العقول نیز در وصیّت امام موسی بن جعفر (ع) به هشام آمده است که فرمود:

اطاعت والیان عدل موجب کمال عزّت است. «۲»

۲۲- باز در همان کتاب از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

سه خصلت است که بر پیروان و اصحاب فرمانروایان واجب است آن را رعایت کنند: اطاعت از فرمانروا، خیرخواهی برای آنان در پیش رو و پشت سر، دعا برای پیروزی و صلاح و اصلاح جامعه.

سه وظیفه است که سلطان باید نسبت به خاصّه و عامه انجام دهد، پاداش دادن به افراد نیکوکار تا در نیکوکاری تشویق شوند، چشم پوشی از گناه گناهکاران تا از گناهان و کارهای ناشایست خود توبه نموده و بازگردند، و همه را با احسان و انصاف مورد لطف قرار دادن. «۳»

۲۳- باز در همان کتاب از پیامبر (ص) آمده است:

بپرهیز از اینکه مسلمانی را ناسزاگوئی یا معصیت کاری را اطاعت کنی یا امام

---

(۱)- و أمّا حقّ رعیّتک بالسّلطان فأن تعلم أنّهم صاروا رعیّتک لضعفهم و قوّتک، فیجب أن تعدل فیهم و تکون لهم کالوالد الرحیم و تغفر لهم جهلهم بالعقوبه، تشکر اللّه- عزّ و جلّ- علی ما أتاک من القوّه علیهم. خصال/ ۵۶۷ (قسمت ۲).

(۲)- و طاعه ولاه العدل تمام العزّ. تحف العقول/ ۳۹۰.

(۳)- ثلاث خصال تجب للملوک علی أصحابهم و رعیّتهم: الطاعه لهم، و النصیحه لهم فی المغیب و المشهد، و الدعاء بالنصر و الصلاح. ثلاثه تجب علی السلطان للخاصّه و العامّه: مکافأه المحسن

بالإحسـان ليزدادوا رغبه فيه، و تغمّـد ذنـوب المسـی ء ليتـوب و يرجـع عن غيّه، و تـألّفهم جميعـا بالإحسـان و الإنصـاف. تحف العقول/ ۳۱۹.

عادلی را نافرمانی نمائی. «۱»

۲۴- باز در همان کتاب در مواعظ علیّ بن حسین (ع) آمده است:

امر خـدا و اطـاعت او و اطـاعت کسـی که اطـاعت او را واجب نموده است را بر همه چیز مقـدم داریـد و اموری ماننـد اطاعت طاغوتهـا و فتنهٔ فریبنـده و چنـد روزهٔ دنیـا را که بر شـما وارد می شود بر امر خـدا و اطاعت او و اطاعت اولی الامر شـما مقـدم مدارید ... پس تقوای الهی داشـته باشـید و از اصـلاح نفس خويش و اطاعت خدا و اطاعت کسـی که در راه خدا از او اطاعت می کنید استقبال کنید ...

و بدانیـد که هر کس با کسانی که خـدا آنان را ولیّ و رهبر قرار داده مخالفت کنـد و به غیر دین خـدا متدین گردد و در برابر ولیّ خدا به امور خویش بپردازد چنین شخصی در آتش شعله وری است که پیکرهای شقاوت پیشه را می بلعد. «۲»

۲۵- در بحار از کتاب مطالب السئول، از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمودند:

جهان آفرینش باغی است که گردش کنندهٔ در آن شریعت است و شریعت سلطانی است که اطاعت آن واجب است. و اطاعت سیـاستی است که حکومت بوسـیله آن پابرجـا می شود، و حکومت مـدیری است که بوسـیله سـپاه و لشـکر حمایت می شود و سپاهیان یارانی هستند که مال آنها را نگه می دارد و مال رزقی است که مردم آن را گرد می آورند، و مردم توده های انسانها هستند که عدالت آنها

---

(۱)- و إيّاك

أن تشتم مسلما أو تطيع آثما أو تعصى إماما عادلا. تحف العقول/ ۲۶.

(۲)- فقدّموا أمر اللّه و طاعته و طاعه من أوجب اللّه طاعته بين يدى الأمور كلّها، و لا تقدّموا الأمور الوارده عليكم من طاعه الطواغيت و فتنه زهره الدنيا بين يدى أمر اللّه و طاعته و طاعه أولى الأمر منكم ...

فاتّقوا اللّه و استقبلوا من إصلاح أنفسكم و طاعه اللّه و طاعه من تولّونه فيها ... و اعلموا أنّه من خالف أولياء اللّه و دان بغير دين اللّه و استبدّ بأمره دون أمر ولىّ اللّه، فى نار تلتهب تأكل أبدانا غلبت عليها شقوتها ... تحف العقول/ ۲۵۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۴۳

را به فرمانبرداری می کشاند و عدالت شالوده ای است که قوام جهان آفرینش بر آن استوار است. «۱»

۲۶- در اوّل کتاب الاموال ابی عبید به سند خود از تمیم داری، آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

دین نصیحت و خیرخواهی است. گفته شد؛ برای چه کسی یا رسول اللّه فرمود:

برای خدا و برای رسول او و برای کتاب او و برای پیشوایان و برای جماعت مسلمانان. «۲»

در این روایت «نصیحت» به معنی اخلاص و برخورد بی ریا و صادقانه است.

و بالاترین مراتب اخلاص برای پیشوایان همان اطاعت از آنان و تسلیم آنان بودن در غیر معصیت خداوند است.

۲۷- باز در همان کتاب به سند خود، از مصعب بن سعد آمده است که گفت:

علیّ بن ابی طالب (ع) مطالب حقی را بیان نمود و فرمود:

امام موظف است که بر اساس کتاب خداوند حکم کند و امانت را ادا نماید، پس هنگامی که اینگونه عمل کرد بر مردم است

که از وی شنوائی و اطاعت داشته

---

(۱)- العالم حديقه سياجها الشريعه، و الشريعه سلطان تجب له الطاعه، و الطاعه سياسه يقوم بها الملك، و الملك راع يعضده الجيش، و الجيش أعوان يكفلهم المال، و المال رزق يجمعه الرعيّه، و الرعيّه سواد يستعبدهم العدل، و العدل أساس به قوام العالم. بحار الانوار ۷۵/ ۸۳ (چاپ ایران ۷۸/ ۸۳) کتاب روضه، باب ۱۶، حدیث ۸۷. شاید مراد از اینکه فرموده سیاحت کننده آن شریعت است یعنی شریعت در همه امور زندگی جریان می یابد. این روایت بسیار خوبی است، از این جهت که در آن همبستگی جهان آفرینش و شریعت و حکومت و مردم ... بیان شده است. الف- م، جلسه ۲۹۱ درس.

(۲) الدين النصيحه. قيل لمن يا رسول اللّه؟ قال: للّه و لرسوله و لكتابه و للأئمه و لجماعه المسلمين الاموال/ ۱۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۴۴

باشند و هنگامی که آنان را فراخواند دعوت او را پاسخ مثبت گویند. «۱»

نظیر این روایت در کنز العمال نیز از آن حضرت (ع) نقل شده است. «۲»

۲۸- در مسند زید، از پدرش، از جدش، از علی (ع) آمده است که فرمود:

وظیفهٔ امام است که بدانچه خدا نازل فرموده حکومت کند، و در میان مردم به عدالت رفتار نماید، پس هنگامی که اینگونه عمل کرد وظیفهٔ مردم است که از وی شنوائی و اطاعت داشته باشند، و هنگامی که آنان را فراخواند اجابت کنند. و هر پیشوائی که بدانچه خدا نازل فرموده حکومت نکند اطاعتی برای او نیست. «۳»

۲۹- در صحیح مسلم به سند خود، از ابن عباس آمده است که گفت:

آیه شریفهٔ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ

وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» در بارهٔ عبد اللّه بن حذافه بن قيس بن عدىّ سهمى كه پيامبر اكرم (ص) او را براى سريّه اى اعزام فرموده بود نازل گرديد. «۴»

۳۰- باز در همان كتاب به سند خود، از ابو هريره از پيامبر خدا (ص) روايت شده كه فرمود:

كسى كه مرا اطاعت كند بى گمان خدا را اطاعت كرده و كسى كه مرا نافرمانى

---

(۱) يحق على الامام ان يحكم بما انزل اللّه و ان يؤدّى الامانه، فاذا فعل ذلك فحقّ على الناس ان يسمعوا له و يطيعوا و يجيبوا اذا دعا. الاموال/ ۱۳.

(۲)- كنز العمال ۵/ ۷۶۴، قسمت افعال، كتاب الخلافه و الاماره، باب ۲، حديث ۱۴۳۱۳.

(۳)- حقّ على الإمام أن يحكم بما أنزل اللّه، و أن يعدل فى الرعيّه، فإذا فعل ذلك فحقّ عليهم أن يسمعوا و أن يطيعوا، و أن يجيبوا إذا دعوا. و أيّما إمام لم يحكم بما أنزل اللّه فلا طاعه له. مسند زيد/ ۳۲۳، كتاب السير، باب طاعه الامام.

(۴)- نزل يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فى عبد اللّه بن حذافه بن قيس بن عدىّ السهمى، بعثه النبىّ «ص» فى سريّه. صحيح مسلم ۳/ ۱۴۶۵، كتاب الاماره، باب ۸، حديث ۱۸۳۴.

كند بى گمان خدا را نافرمانى كرده. و كسى كه [نماينده و] امير مرا اطاعت كند مرا اطاعت كرده و كسى كه امير مرا نافرمانى كند بى گمان مرا نافرمانى كرده است. «۱»

۳۱- باز در همان كتاب به سند خود از ابو هريره نقل كرده كه گفت: پيامبر خدا (ص) فرمود:

بر تو باد به شنوائى و اطاعت

در سختی و آسانی و زمان نشاط و ناراحتی و زمانی که دیگران را بر تو مقدم داشته اند. «۲»

۳۲- باز در همان کتاب به سند خود از ابو ذر نقل می کند که گفت:

دوست من [پیامبر خدا (ص)] مرا وصیّت کرد که شنوائی و اطاعت داشته باشم اگر چه از برده ای سیاه موی و سیاه چهره باشد. «۳»

۳۳- باز در همان کتاب به سند خود، از یحیی بن حصین نقل می کند که گفت: از جدّهٔ خود شنیدم که می گفت در حجه الوداع از پیامبر خدا (ص) شنیده است که می فرمود: اگر برده ای را بر شما بگمارند که شما را به کتاب خدا فرابخواند از وی شنوائی و اطاعت داشته باشید «۴».

۳۴- باز در همان کتاب به سند خود، از یحیی بن حصین، از جدّهٔ خود

---

(۱) من اطاعنی فقد اطاع اللّه، و من عصانی فقد عصی اللّه و من اطاع امیری فقد اطاعنی، من عصی امیری فقد عصانی. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۷.

(۲)- علیك السّمع و الطاعه فی عسرك و یسرك، و منشطك و مكرهك و أثره علیك. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۷ كتاب الاماره، باب ۸، حدیث ۱۸۳۶.

(۳)- إنّ خلیلی أوصانی أن أسمع و أطیع و إن كان عبدا مجدّع الأطراف. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۷، كتاب الاماره، باب ۸، حدیث ۱۸۳۷.

(۴)- و لو استعمل علیكم عبد یقودكم بكتاب اللّه فاسمعوا له و أطیعوا. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۸، كتاب الاماره، باب ۸ حدیث ۱۸۳۸.

امّ الحصین، روایت نموده که گفت: از وی شنیدم که می گفت: با رسول خدا (ص) در حجه الوداع شرکت داشتم، آن حضرت مطالب بسیاری فرمود و شنیدم که

می فرمود:

اگر بر شما برده ای مشکین موی گماشتند که شما را به کتاب خدا فرابخواند، از وی شنوائی و اطاعت داشته باشید «۱».

۳۵- باز در همان کتاب به سند خود، از فرزند عمر، از پیامبر (ص) روایت نموده که فرمود:

بر هر فرد مسلمانی است شنوائی و اطاعت در آنچه دوست دارد یا ناخوش دارد مگر اینکه به معصیت فرمان داده شود، پس اگر به معصیت فرمان داده شد دیگر شنوائی و اطاعت نیست «۲».

۳۶- باز در همان کتاب به سند خود از عباده آمده است که گفت:

ما با رسول خدا (ص) بر شنوائی و اطاعت در سختی و آسانی و نشاط و ناخرسندی، و اینکه هر کس را صلاح دید بر ما ترجیح دهد بیعت کردیم، و نیز به عهده گرفتیم که با اهل وی در امر حکومت به منازعه برنخیزیم، و در هر جا که باشیم سخن به حق گوئیم و در راه خدا از سرزنش هیچ ملامتگر نهراسیم «۳».

و روایات بسیار دیگری که در این موضوع وارد شده است.

---

(۱)- إن أمّر علیکم عبد مجدّع (حسبتها قالت:) أسود یقودکم بکتاب اللّه فاسمعوا له و أطیعوا. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۸، کتاب الاماره، باب ۸.

(۲)- علی المرء المسلم السمع و الطاعه فیما أحبّ و کره إلّا أن یؤمر بمعصیه، فان أمر بمعصیه فلا سمع و طاعه. صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۹، کتاب الاماره باب ۸، حدیث ۱۸۳۹.

(۳)- بایعنا رسول اللّه «ص» علی السمع و الطاعه فی العسر و الیسر المنشط و المکره، و علی أثره علینا، و علی أن لا ننازع الأمر أهله، و علی أن نقول بالحق أینما کنّا لا نخاف فی اللّه لومه لائم. صحیح مسلم/

۱۴۷۰ ۳، کتاب الاماره، باب ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۴۷

در این قسمت لازم است یادآور شویم که مقصود از اطاعت در اینگونه روایات اطاعت از امر امام یا امیر و فرمانده است در اموری که مربوط به امور سیاسی و حکومتی می گردد به عنوان یک امر مولوی قطعی و در مثل چنین مواردی تصمیم گیری نهائی با امام است و بر هر فردی واجب است که بخاطر حفظ نظام تسلیم او بوده و از نظرات او پیروی کند اگر چه نظر شخصی وی در این موضوع خاص مخالف آن باشد در نهج البلاغه آمده است که امام (ع) عبد اللّه بن عباس را که در موضوعی که نظر مشورتی وی مخالف آن حضرت بود، طرف سخن قرار داده و می فرماید: «این حق و وظیفه توست که نظر خود را به من یادآور شوی، ولی اگر من چیزی خلاف آن را تصمیم گرفتم وظیفهٔ توست که از من اطاعت کنی» «۱».

و امّا آنچه از امام، در مقام بیان احکام خداوند صادر می گردد، این یک امر ارشادی است که اطاعتی فراتر از اطاعت امری که بدان ارشاد شده ندارد، نظیر اوامر فقیه در مقام بیان احکام خداوند متعال.

در معصیت خالق اطاعتی برای مخلوق نیست:

هر کاری که به انجام آن فرمان داده شده در صورتی که معصیت خداوند در آن باشد چه از ناحیه رهبر و امام باشد و یا فرماندهان منصوب از سوی او فرمانبری آن جایز نیست.

بر این مضمون- علاوه بر اینکه خداوند سبحان ولیّ همه اولیاء است و در مقابل حق او هیچ حقی برای دیگران نیست- آیات و روایات مستفیض و بلکه متواتر دلالت دارد که برخی

از آنها در مباحث گذشته کتاب و نیز ضمن مباحث همین فصل گذشت که در اینجا برخی دیگر را یادآور می شویم:

۱- خداوند متعال از زبان اهل آتش می فرماید: وَ قالُوا رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا

---

(۱)- لک أن تشیر علیّ و أری، فإن عصیتک فأطعنی. نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۳۹، لح ۵۳۱، حکمت ۳۲۱

وَ کُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِیلَا «۱» (۴۷- و گفتند بار خدایا ما پیشوایان و بزرگانمان را پیروی کردیم و آنان ما را به گمراهی کشاندند.

۲- وَ لا تُطِیعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِینَ+ الَّذِینَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ وَ لا یُصْلِحُونَ «۲»- و فرمان اسرافکاران را پیروی نکنید+ آنان که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند.

۳- وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواهُ وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً «۳»- و از کسی که دل او را از یاد خویش غافل کرده ایم و از خواهشهای خویش پیروی کرد و کارش تکروی بود پیروی مکن.

۴- در نهج البلاغه در خطبه قاصعه آمده است:

زنهار! زنهار! از پیروی و اطاعت بزرگترها و رؤسایتان بر حذر باشید همانان که به واسطه موقعیّت خود تکبر می فروشند، و خویشتن را بجهت نسب خود بالاتر از دیگران می شمارند، و کارهای نادرست را به خدا نسبت می دهند و به انکار نعمتهای خدا برخاستند تا با قضایش ستیز کنند، و آنان که نعمتهای خداوند را نادیده می گیرند «۴».

۵- باز در نهج البلاغه آمده است:

اطاعتی برای مخلوق در معصیت خالق نیست «۵».

---

(۱)- احزاب (۳۳) ۶۷.

(۲)- شعراء (۲۶) ۱۵۱- ۱۵۲.

(۳)- کهف (۱۸) ۲۸.

(۴)- ألا فالحذر الحذر من طاعه ساداتکم و کبرائکم الّذین تکبّروا عن حسبهم و ترفّعوا فوق نسبهم و ألقوا

الهجینه علی ربّهم و جاحدوا اللّه علی ما صنع بهم مکابره لقضائه و مغالبه لآلائه. نهج البلاغه، فیض/ ۷۸۵، لح/ ۲۸۹، خطبه ۱۹۲.

(۵)- لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق. نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۶۷، لح/ ۵۰۰، حکمت ۱۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۴۹

۶- در وسائل از کتاب من لا یحضره الفقیه آمده است: از فرمایشات رسول خدا (ص) است که فرمود:

اطاعتی برای مخلوق در معصیت خالق نیست «۱».

۷- در دعائم الاسلام آمده است:

از علی (ع) برای ما روایت شده که فرمود: پیامبر خدا (ص) سپاهیانی را به فرماندهی یکی از انصار برای سریّه ای اعزام فرمود و به آنان دستور داد که از وی اطاعت کنند، روزی وی بر آنان غضب نمود و گفت: آیا پیامبر خدا (ص) به شما فرمان نداده که از من اطاعت کنید؟ گفتند: بلی. فرمود: پس برای من هیزم جمع آوری کنید، آنان هیزم جمع آوری کردند. گفت: آنها را آتش بزنید، آنان چنین کردند، آنگاه به آنان گفت: در آتش داخل شوید، برخی تصمیم گرفتند که در آن وارد شوند و برخی دیگر دیگران را از آن بازداشتند و گفتند: ما از آتش به نزد رسول خدا (ص) گریخته ایم و اینچنین با هم گفتگو می کردند تا آتش خاموش شد و غضب آن مرد فروکش کرد. این ماجرا به رسول خدا (ص) رسید آن حضرت فرمود: اگر در آتش وارد می شدند تا روز قیامت از آن بیرون نمی آمدند، اطاعت فقط در کارهای پسندیده و معروف است از علی (ع) نیز روایت شده که فرمود: اطاعتی برای مخلوق در معصیت خالق نیست «۲».

---

(۱)- لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق. وسائل ۱۱/ ۴۲۲، ابواب

امر و نهی، باب ۱۱، حدیث ۷.

(۲)- روینا عن علیّ «ع» أنّه قال: «بعث رسول اللّه «ص» سریّه و استعمل علیهم رجلا من الأنصار و أمرهم أن یطیعوه، فلمّا کان ذات یوم غضب علیهم، فقال: أ لیس قد أمرکم رسول اللّه «ص» أن تطیعونی؟

قالوا: نعم. قال: فاجمعوا لی حطبا فجمعوه، فقال: أضرموه نارا، ففعلوا، فقال لهم: ادخلوها، فهمّوا بذلک، فجعل بعضهم یمسک بعضا و یقولون: إنّما فررنا إلی رسول اللّه «ص» من النار، فما زالوا کذلک حتّی خمدت النار، و سکن غضب الرجل. فبلغ ذلک رسول اللّه «ص» فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها إلی یوم القیامه، إنّما الطاعه فی المعروف. و عن علیّ «ع» أنّه قال: لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۰

این داستان را تا جملهٔ «اطاعت فقط در کارهای پسندیده و معروف است» مسلم نیز در صحیح خود به نقل از علی (ع) آورده است «۱».

۸- در مصنف عبد الرزاق آمده است:

پیامبر (ص) عبد اللّه بن حذافه را بر سریّه ای فرستاد، وی به اصحاب خود دستور داد آتش روشن کنند آنگاه به آنان دستور داد تا از روی آن بپرند، آنان از روی آن می پریدند، تا اینکه پیرمردی هنگام پریدن در آتش افتاد و قسمتی از اعضاء بدنش سوخت، این ماجرا را به پیامبر خدا (ص) گزارش کردند.

آن حضرت فرمود: «چه چیز شما را بر انجام آن وادار نمود؟ گفتند ای رسول خدا، او فرماندهٔ ما بود و ما باید از او اطاعت می کردیم، فرمود: هر فرماندهی را که من به فرماندهی شما می گمارم و او شما را به غیر اطاعت خداوند فرمان داد از او

اطاعت نکنید، زیرا اطاعتی در معصیت خداوند نیست «۲».

این حدیث و شرح آن در فصل اشتراط عدالت در حکم گذشت، که می توان بدان مراجعه نمود «۳» و روایات دیگری از این قبیل که در کتابهای فریقین در این زمینه وارد شده است.

و امّا آنچه بین عوام شهرت یافته که می گویند: «المأمور معذور- مأمور معذور است» این یک بهانه تراشی شیطانی است که هیچ دلیلی از عقل و شرع برای آن نیست.

- دعائم الاسلام ۱/ ۳۵۰، کتاب الجهاد، فی ذکر ما یجب للامراء و ما یجب علیهم.

(۱)- صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۹ باب ۸ حدیث ۱۸۴۰.

(۲)- أیّما أمیر أمّرته علیکم فأمرکم بغیر طاعه اللّه فلا تطیعوه، فإنّه لا طاعه فی معصیه اللّه. المصنف ۱۱/ ۳۳۵، باب لا طاعه فی معصیه، حدیث ۲۰۶۹۹.

(۳)- ر، ک، مبانی فقهی حکومت اسلام ۲/ ۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۱

بخش هفتم اخلاق کارگزاران

اشاره

* اخلاق نیک و لطف و عفو و رحمت حاکم اسلام* ضرورت تماس مستقیم رهبر با مردم* سیره رهبر در خوراک و لباس و بی اعتنائی به دنیا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۳

اخلاق کارگزاران در این بخش برخی از آیات و روایاتی که در سیره و اخلاق حاکم اسلام و چگونگی معاشرت وی با مسلمانان و غیر مسلمانان و نیز نوع زندگی وی را در مسائلی نظیر خوراک و لباس وارد شده است یادآور می شویم «۱» که مجموعه آن در سه فصل تقدیم می گردد «۲»:

---

(۱) در متن عربی کتاب، این بخش تحت عنوان «برخی از آیات و روایات وارده در سیره و اخلاق رهبر و حاکم اسلامی در معاشرت با مسلمانان و غیر مسلمانان و چگونگی خوراک و لباس

وی ...» آمـده است، که در اینجـا مـا هم بخاطر اختصار و هم بـدین جهت که دارا بودن این ویژگیها و رعایت این اخلاق برای سایر کارگزاران حکومتی اسـلام و رده های مختلف نظام متناسب با اهمیت مسـئولیت آنان ضروری است، و استاد بزرگوار نیز ضمن بحث، موضوع را اجمالاـ به همـهٔ مـدیریتهای مختلف نظـام گسترش داده انـد؛ این بخش را زیر عنوان فوق یعنی «اخلاق کارگزاران» آورده ایم (مقرر).

(۲) این بخش چون به طور عمده آیات و روایات است امکان این بود که آدرس آنها را به آقایان بدهم خودشان بروند مطالعه کنند، ولی چون بحث ما «فقه الدّوله الاسـلامیه- پژوهشهائی در فقه حکومتی اسلام» است و اخلاق و سیره و چگونگی زندگی حـاکم اسـلام و سـایر کارگزاران نظام اسـلامی یکی از مباحث مهم و اساسـی موضوع مورد بحث ما است و احیانا در برخی از آیات و روایات نکاتی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۴

فصل اوّل: اخلاق نیک و لطف و عفو و رحمت حاکم اسلامی

اشاره

[در این رابطه به آیات و روایات ذیل توجه فرمائید:]

[آیات]

۱- خداونـد متعـال خطـاب به پیـامبر خـویش می فرمایـد: فَبِمٰا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَ لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شٰاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ، فَإِذٰا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ «۱»- پس به سبب رحمتی از خدا با آنان نرمی نمودی و اگر تندخوئی سخت دل بودی البته از دورت

- هست که بایـد به آن توجه نمود، به همین جهت به بحث و بررسـی آن پرداختیم، علاوه بر اینکه در آیات و روایات معنویت و نورانیّتی هست که انسـان را می سازد- البته از ما که گذشـته است ما هر چه بایـد بشویم شـده ایم- ولی آقایان که الحمـد للّه جوان هستند و ابتدای کارشان است به این مسائل باید توجه کنند و سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه علیهم السلام را مورد بررسی قرار دهند، بالاخره در این کشور انقلاب شده است و الان بسـیاری از آقایان در مناصب مختلف هستند و یا ان شاء اللّه بعدا در این مسئولیتها قرار می گیرند و اسلام بسط و گسترش پیدا می کند، بنابراین باید با شیوه و اخلاق حکومتی اسـلام آشـنا شد. مسأله حکـومت اســلامی چیز کـوچکی نیسـت، ادارهٔ حکـومت اسـلامی ضـرورت دارد. ولاـیت و حکـومت در رأس مسـائل اجتماعی ما قرار دارد اگر بناست حکومت اسـلامی باشـد باید به همه مسائل اسـلام من البدو الی الختم- از ابتدا تا انتها- آشـنا باشـند و برای اجرای آن کوشـش کنیم، این مسائل فقط برای امام مسلمین نیست که در رأس است بلکه همهٔ رده های مختلف نظام و مسئولین

باید با این مسائل آشـنا باشند و باید این مسائل در حوزه ها مورد بررسی فقهی قرار بگیرد، حالا چون این مسائل مثلا در کتاب جواهر نیامـده دلیـل بر این نیست که فقه نیست، چون حکومت در دست فقهـای شـیعه نبوده این مسائـل کمـتر مورد بحث واقع شـده است. علی ایّ حـال اینها مسائلی است که توجه به آن ضـرورت دارد، هم جنبـۀ سازنـدگی برای ما دارد و هم برای ادارۀ نظام مفید و بلکه لازم است (الف- م، جلسه ۲۹۱ درس).

(۱) آل عمران (۳)/ ۱۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۵

پراکنده می شدند، پس از آنان درگذر و بر ایشان آمرزش بخواه و در کار با آنان مشورت کن. و چون تصـمیم گرفتی به خدا توکل کن که خداوند توکّل کنندگان را دوست می دارد.

بی تردید پیامبر اکرم (ص) هم پیشوای پیشوایان و هم پیشوای مردم است و همه باید از زندگی او سـرمشق بگیرند، پس وظیفه رهبر و پیشوای مسـلمانان است که نسبت به مردم همواره نرمخو و با گذشت و مهربان باشد و با آنان با عطوفت رفتار کند و از خشکی و خشونت بپرهیزد تا اینکه همه مردم را- مگر کسانی که خداوند بر دلهایشان مهر زده- به اسلام جذب نماید.

البته این بـدان معنی نیست که احکام و حدود الهی را در جایگاه خود اجرا نکند زیرا هدف از اجرای احکام نیز اصـلاح جامعه است تا مردم در آسایش و امنیّت بهتر زندگی کنند نه تحقیر و انتقام گیری.

مرحوم علّامه مجلسی در بحار در ارتباط با این آیه شریفه مطالبی آورده است که خلاصه آن اینچنین است:

در فایدۀ مشورت پیامبر اکرم (ص) با دیگران با

توجه به برخوردار بودن از ارتباط با خداوند متعال توسط وحی نظرات مختلفی ابراز شده است:

۱- فایده مشورت در این است که دل آنها را بدست آورد و به آنها شخصیّت متعالی بدهد.

۲- از این رو که سایر افراد امت از آن حضرت الگو بگیرند و مشورت را نقص نشمارند.

۳- هر دو هدف ذکر شده مراد باشد.

۴- مشورت پیامبر بدان جهت بوده که افراد دلسوز و ناصح از افرادی که از روی اغراضی نظر می دهند شناخته شوند.

۵- این مشورت در امور دنیائی و مربوط به مسائل جنگ است و در چنین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۶

مواردی آن حضرت می تواند از نظرات دیگران کمک بگیرد «۱».

۲- خداوند متعال می فرماید:

خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِینَ + وَ إِمّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ، إِنَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ «۲»- گذشت پیشه کن، به نیکی فرمان ده و از نادانان دوری گزین* و اگر وسوسه ای از شیطان ترا فرا گرفت به خداوند پناه ببر که او شنوائی داناست.

در توضیح و تفسیر این آیات شریف در مجمع البیان مطالبی آمده که خلاصهٔ آن اینچنین است: «عفو» مازاد اموال مردم است، یعنی آن قسمت که از مخارج زیاد آمده. و برخی گفته اند عفو بدین معنی است که در اخلاق اجتماعی گذشت

---

(۱) بحار الانوار ۱۶/ ۱۹۸، تاریخ پیامبر (ص)، باب ۹ (باب مکارم اخلاق ...) به نقل از مجمع البیان ۱/ ۵۲۷ (جزء دوم). اصل مشورت کردن با مردم و به حساب آوردن آنان در کارهای سیاسی- اجتماعی یک رکن بسیار اساسی در جامعه اسلامی است، به ویژه آنکه امر حکومت در واقع امر مردم است

که آن را به دست شایسته ترین افراد می سپارند تا بر اساس موازین اسلام به بهترین شکل جامعه را اداره کند.

از سوی دیگر اسلام و هر فرد مسلمان را موظف نموده که در قالب امر به معروف و نهی از منکر در کارهای سیاسی- اجتماعی شرکت کند. پس بر حکومت اسلامی و کارگزاران مردم است که مردم را در جریان امور قرار دهند و صاحبان امر را از کارهای مربوط به آنان با خبر کنند و نظر آنان را جویا شوند و همانگونه که خداوند خواسته سرنوشت مردم را به دست آنان بسپارند، و با تلاشهای صادقانه خویش و ابراز صلاحیت و لیاقت، بر دلهای مردم حکومت کنند نه با قدرت سرنیزه و فریب و تزویر بر بدنهای آنان- و باید همواره توجه داشت که مشورت صادقانه و بازگذاشتن راه برای ابراز عقیده و اظهار نظر آزادانه مردم تنها رشته استواری است که حکومت را با مردم پیوند می دهد، بهترین حکومت ها بدون پشتوانه مردمی محکوم به شکست است و بدترین حکومتها از جهت اعتقاد و مذهب، با همراهی و همگامی مردم قابل دوام و بقا است چنانچه در نبوی شریف آمده و تجربهٔ تاریخ نیز به کرّات آن را ثابت کرده که «الملك یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» (مقرر).

(۲) اعراف (۷)/ ۱۹۹- ۲۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۷

داشته باشد، یعنی خداوند سبحان به آن حضرت فرمان داده که در دادوستد و معاشرت با مردم سخت گیری را کنار بگذارد و با تساهل با آنها رفتار کند.

برخی نیز گفته اند: عفو این است که پوزش پوزش خواهان را بپذیرد. در روایت است که هنگامی

که این آیه شریفه نازل شد پیامبر اکرم (ص) از جبرئیل منظور و معنی آن را جویا شد، وی گفت: من نمی دانم تا از عالم (خداوند سبحان) سؤال کنم، آنگاه بازآمد و گفت: «ای محمد خدایت به تو فرمان می دهد که از کسانی که به تو ستم می کنند درگذری و به کسانی که ترا محروم می کنند ببخشائی و به آنان که از تو می برند بپیوندی». «و أمر بالعرف» نیز فرمان به هر کار نیک است، یعنی هر عملی که آن را عقل و یا شرع نیک می شمارد و زشت و ناپسند نباشد.

و «نزغ» نیز به معنی وسوسه و دمیدن در قلب است. ابن زید گوید: چون این آیه نازل شد پیامبر اکرم (ص) فرمود: بار خدایا با غضب چه کنم؟ پس این آیه نازل شد: و امّا ینزغنک- و اگر شیطان در قلب تو دمید به خدا پناه ببر و ... «۱»

۳- و می فرماید: وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ، قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ «۲». و برخی از آنان کسانی هستند که پیامبر را اذیت می کنند و می گویند او «گوشی» است، بگو گوشی بودن برای شما خیر و برکت است [او] به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق

---

(۱) مجمع البیان ۲/ ۵۱۲ (جزء ۴). اگر مسئولی در برابر توهین و بی حرمتی مراجعه کنندگان و یا افراد معمولی خود را حفظ کرده و گذشت کند مشکلات به شکل مطلوبتری خاتمه پیدا می کند ولی اگر خواست تلافی کند و به زور متوسل شود، گاهی قضایا به زد و خورد و درگیری و

قتل کشیده می شود، انسان در حال غضب باید به خدا پناه ببرد و برای برخورد منطقی با مردم از خدا کمک بگیرد. الف- م، جلسه ۲۹۲ درس.

(۲) توبه (۹)/ ۶۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۵۸

می کند و برای کسانی که از شما ایمان آورند رحمت است ...

۴- و می فرماید: لَقَدْ جٰاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ مٰا عَنِتُّمْ، حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ، بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُفٌ رَحِیمٌ «۱».

بی گمان از میان شما پیامبری برای شما آمد که آسیب های وارده بر شما بر وی گران است، بر (ارشاد و هدایت) شما حریص است و با مؤمنان نرمخو و مهربان است.

در مجمع البیان در ذیل این آیه آمده است:

منظور این است که آسیب هائی که از ناحیه ترک ایمان و دور شدن از خداوند به شما می رسد بر وی گران است «۲».

۵- و می فرماید: وَ عِبٰادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِینَ یَمْشُونَ عَلَی الْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذٰا خٰاطَبَهُمُ الْجٰاهِلُونَ قٰالُوا: سَلٰاماً. تا اینجا که می فرماید: وَ الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنٰا هَبْ لَنٰا مِنْ أَزْوٰاجِنٰا وَ ذُرِّیّٰاتِنٰا قُرَّةَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنٰا لِلْمُتَّقِینَ إِمٰاماً «۳». و بندگان خداوند رحمان، کسانی هستند که بر روی زمین به آرامی راه می روند و آنگاه که نادانان، آنان را طرف سخن قرار دهند در پاسخ سلام می گویند ... و آنان که می گویند: بار خدایا همسران و فرزندان ما را چشم روشنی ما قرار ده و ما را بر پرهیزکاران پیشوا گردان.

و هموار راه رفتن بر زمین. یعنی: با آرامش و وقار و بدون فخرفروشی و تکبّر راه رفتن.

۶- و می فرماید: وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَکَ الْأَقْرَبِینَ وَ اخْفِضْ جَنٰاحَکَ لِمَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ «۴». و اقوام نزدیکتر را راهنمائی کن و برای مؤمنان که

تو را پیروی می کنند

---

(۱) توبه (۹)/ ۱۲۸.

(۲) مجمع البیان ۳/ ۸۶ (جزء ۵).

(۳) فرقان (۲۵)/ ۶۳- ۷۴.

(۴) شعراء (۲۶) ۲۱۴/- ۲۱۵.

بالهایت را بگستر.

۷- و می فرمایـد: فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ، وَ لا یَسْتَخِفَّنَّکَ الَّذِینَ لا یُوقِنُونَ «۱»- پس صبر کن، همانا وعـدهٔ خداوند حق است و کسانی که یقین ندارند تو را سبک مگردانند.

در بحار آمده است: ترا سبک مگردانند. یعنی: کسانی که فاقد یقین هستند، چون تکذیب می کنند، تو را به موضع اضطراب و برخورد سبک نکشانند «۲».

۸- و می فرمایـد: وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللّهِ فَضْلًا کَبِیراً+ وَ لا تُطِعِ الْکافِرِینَ وَ الْمُنافِقِینَ ... وَ دَعْ أَذاهُمْ وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ وَ کَفی بِاللّهِ وَکِیلًا «۳»- و مؤمنان را بشارت ده که پاداش بزرگی از سوی خداوند در انتظار آنان است- و هرگز کافران و منافقان را پیروی مکن و آزار آنان را فروگذار و بر خداوند توکّل کن که برای وکالت، خدا کافی است.

۹- و می فرمایـد: وَ لا تَسْتَوِی الْحَسَنَهُ وَ لَا السَّیِّئَهُ. ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَداوَهٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ+ وَ ما یُلَقّاها إِلَّا الَّذِینَ صَبَرُوا، وَ ما یُلَقّاها إِلّا ذُو حَظٍّ عَظِیمٍ+ وَ إِمّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ «۴». هرگز نیکی با بدی برابر نیستند، پس بدی ها را بوسیله خوبی پاسخ بده. آنگاه مشاهده

---

(۱) روم (۳۰)/ ۶۰.

(۲) بحار الانوار ۱۶/ ۲۰۵، تاریخ پیامبر اکرم (ص)، باب مکارم اخلاقه.

(۳) احزاب (۳۳)/ ۴۷- ۴۸. در ارتباط با کفار و منافقین ممکن است فکر شود که با فشار می توان در دل کسی

ایمان ایجاد کرد، ایمان یک امر قلبی است که هر کس باید خودش یک چیزی را بپذیرد. فشار گاهی عقده ایجاد می کند که در یک فضای مناسب ممکن است تبدیل به عکس العمل شود، جمهوری اسلامی باید دل مردم را به دست بیاورد، البته اگر کسی دست به توطئه زد و درگیری درست کرد باید جلو او را گرفت و نباید اجازه داد همه چیز را بهم بریزد. الف- م، جلسه ۲۹۲ درس.

(۴) فصّلت (۴۱)/ ۲۴- ۳۶.

خواهی کرد که آن کس که با تو دشمنی داشته، گویا دوستی بسیار صمیمی است+ و البته عاقبت این صفت را جز کسانی که پایداری کنند و آنان که بهرهٔ فراوان به آنان داده شده، درنمی یابند+ و اگر وسوسه ای از شیطان بر تو عارض شد، به خداوند پناه ببر که او شنوائی داناست.

۱۰- و می فرماید: مٰا أَنْتَ بِنِعْمَهِ رَبِّکَ بِمَجْنُونٍ+ وَ إِنَّ لَکَ لَأَجْراً غَیْرَ مَمْنُونٍ+ وَ إِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ «۱». و تو بفضل خدا دیوانه نیستی- و بی گمان برای توست مزد بی پایان- و تو دارای اخلاقی شگفت نیکو هستی.

۱۱- و می فرماید: فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِیلًا «۲»- پس صبر کن صبری پسندیده.

۱۲- و می فرماید: وَ اصْبِرْ عَلیٰ مٰا یَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِیلًا+ وَ ذَرْنِی وَ الْمُکَذِّبِینَ أُولِی النَّعْمَهِ وَ مَهِّلْهُمْ قَلِیلًا «۳»- و بر آنچه می گویند پایداری کن، و از آنان دوری گزین دوری ای نیکو- و مرا با دروغزنان نعمتمند فروگذار و مهلتشان بده اندک.

[روایات]

۱۳- در بحار از امالی شیخ طوسی، به سند خود از امیر المؤمنین (ع) آمده است که در بیان ویژگیها و صفات پیامبر اکرم (ص) فرمود:

آن

حضـرت نـه نـاتوان بـود و نـه پست همت، بزرگـوارترین مردم بـود در معاشـرت و نرمخـوترین آنـان بـود در طینت و سخاوتمندترینشان بود در بخشش، کسی که با او معاشر و همنشین بود وی را دوست می داشت و کسی که برای اولین مرتبه با او برخورد می کرد تحت تأثیر هیبت وی قرار می گرفت عزّت او در بین دو چشمانش بود، توصیف کنندهٔ وی می گفت پیش از آن حضرت و پس از وی

---

(۱) قلم (۶۸)/ ۲- ۴.

(۲) معارج (۷۰)/ ۵.

(۳) مزمّل (۷۳)/ ۱۰- ۱۱).

کسی را همانند وی نیافتم «۱».

۱۴- باز در همان کتاب از عیون اخبار الرضا به سند خود از حسن بن علی بن ابی طالب (ع) آمده است که فرمود:

از دائی خود هند ابن ابی هاله از محسنات پیامبر خدا (ص) پرسش کردم وی گفت: ... و متواضعانه راه می رفت، راه رفتن وی سریع بود هنگامی که حرکت می کرد گویا در سرازیری راه می رود و هنگامی که به کسـی رو می کرد با همه بدن در مقابل او قرار می گرفت، چشـمان او همـواره فرو افتـاده بـود، بیشـتر به زمین نگـاه می کرد تـا به آسـمان، بـا گوشه چشم به افراد می نگریست [در صورت آنان خیره نمی شد] در سـلام پیشـی می گرفت ... در غیر ضـرورت سـخن نمی گفت سـخن را از گوشه دهـان شـروع و به همانجـا ختم می کرد. بـا کلماتی سـنجیده و جامع سـخن می گفت که فزونی و کاستی در آن به چشم نمی خورد، بسیار خوش برخورد بود نه سبک برخورد می کرد و نه خشک .... «۲»

هند ابن ابی هاله که در این روایت آمده ناپسری پیامبر اکرم (ص) فرزند

خدیجه امّ المؤمنین است که ویژگیها و اخلاق پسندیدۀ پیامبر اکرم (ص) را بسیار نقل

---

(۱) لیس بالعاجز و لا باللئیم، أکرم الناس عشره، و ألینهم عریکه، و أجودهم کفا، من خالطه بمعرفه أحبّه، و من رآه بدیهه هابه، عزّه بین عینیه، یقول ناعته: لم أر قبله و لا بعده مثله.» بحار الانوار ۱۶/ ۱۴۷، تاریخ پیامبر (ص) باب ۸، حدیث ۳. در متن روایت عریکه، به معنی طبیعت و خلق و خوی است.

(۲) سألت خالی هند بن أبی هاله عن حلیه رسول اللّه «ص» فقال ... و یمشی هونا، ذریع المشیه، إذ امشی کأنّما ینحطّ فی صبب، و إذ التفت التف جمیعا، خافض الطرف، نظره إلی الأرض أطول من نظره إلی السماء، جلّ نظره الملاحظه، یبدر من لقیه بالسلام ... و لا یتکلّم فی غیر حاجه، یفتتح الکلام و یختمه بأشداقه، یتکلّم بجوامع الکلم فصلا، لا فضول فیه و لا تقصیر، دمثا لیس بالجافی و لا بالمهین ...» بحار الانوار ۱۶/ ۱۴۸- ۱۵۰. تاریخ پیامبر (ص)، باب اوصاف آن حضرت، حدیث ۴. لغتهای متن روایت ذریع: سریع، صبب: سرازیری و زمین شیب دار. اشداق: اطراف دهان، دمث: نرمخو، خوش خو.

می کرد. متن کامل این روایت در کنز العمال نیز آمده است «۱».

۱۵- در بحار نیز از عیون به سند خود از حسین بن علی (ع) از پدر خویش (ع) روایت نموده که در بیان ویژگیهای پیامبر خدا (ص) می فرمود:

آن حضرت (ص) زبان خویش را جز برای بیان آنچه فائده داشت حفظ می کرد، با مردم معاشرت می کرد و از آنان دوری نمی جست، بزرگ هر قومی را گرامی می داشت و او

را حاکم آنان قرار می داد. به هنگام جدا شدن و مفارقت از مردم، گشاده روئی و اخلاق نیک خود را از مردم دریغ نمی کرد، احوال اصحاب خویش را جویا می شد، و از مردم آنچه را در بین آنان می گذشت جویا می شد، کارهای نیک را نیک می شمرد و آن را تقویت می کرد، کارهای بد را بد می شمرد و آن را تقبیح می کرد، همواره در کارها معتدل و از ناهماهنگی بدور بود، غفلت نمی کرد تا مبادا مردم دچار غفلت و انحراف گردند، به کمتر از حق راضی نبود و از آن نیز تجاوز نمی کرد، کسانی که اطراف او بودند نیکان مردم بودند، بهترین آنان نزد وی کسی بود که نسبت به مسلمانان خیرخواه ترین بود، و بزرگوارترین آنان کسی بود که بیشتر از همه با مردم همراهی و کمک داشت ... در مجالس جای مخصوصی نداشت و از داشتن جای اختصاصی نهی می فرمود، هنگامی که به مجلسی وارد می شد در ادامه افرادی که نشسته بودند می نشست و دیگران به رعایت این شیوه امر می کرد. با همه افراد جلسه احوالپرسی می کرد.

بگونه ای که هیچ یک از افراد تصور نمی کرد که دیگری نزد وی محبوب تر از اوست، اگر با کسی مجالست می کرد آن قدر صبر می کرد تا او خداحافظی کند و جلسه را ترک نماید، هر کس از وی درخواست و حاجتی داشت حاجت او را برآورده می کرد یا با زبان خوش از او معذرت خواهی می نمود، اخلاق نیک او

---

(۱) کنز العمال ۷/ ۱۶۳، قسمت افعال، کتاب شمائل، باب فی حلیته (ص) حدیث ۱۸۵۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۶۳

نسبت به همهٔ مردم گسترده بود و پدر همهٔ آنان محسوب

می شـد و همه در حق نزد وی مساوی بودنـد، مجالس آن حضـرت مجالس حلم و حیا و صـداقت و امانت بود، صـداها در آن بلند نمی شد، و حرمت ها شکسـته نمی گردید و لغزشـها اشاعه داده نمی شد، افراد، متعادل و ملازم تقوی بودند و با تواضع با یکدیگر برخورد می کردند به بزرگترها احترام می گذاشـتند و کوچکترها را مورد شفقت قرار می دادند، نیازمندان را بر خود مقدم می داشتند و حرمت افراد غریب را حفظ می کردند.

گفتم: سیرهٔ آن حضرت با همنشینان خود چگونه بود؟ فرمود: وی همیشه متبسّم، خوش اخلاق و نرمخو بود، وی هرگز خشن، پرخاشـگر، فحاش، عیبجو و متملّق نبود، از آنچه ناخوشایندش بود تغافل می کرد، در نتیجه نه کسی از وی مأیوس می شد و نه آرزومندش ناامید می گردید. آن حضرت نفس خویش را از سه چیز رها ساخته بود: از خودنمائی، پرگوئی و هر چه برای وی لازم و مفید نبود.

و در رابطه با مردم سه چیز را انجام نمی داد: هرگز کسی را بـدگوئی نمی کرد هیچ کس را نیز سـرزنش نمی نمود و به دنبال کشف خطاهای محرمانه و لغزشهای افراد نبود. «۱»

---

(۱) کـان «ص» یخزن لسـانه إلّـا عما یعنیه و یؤلّفهم و لا ینفرهم، و یکرم کریم کلّ قوم و یولّیه علیهم، و یحـذر الناس و یحترس منهم من غیر أن یطوی عن أحـد بشـره و لاـ خلقه، و یتفقّـد أصـحابه، و یسـأل الناس عمّا فی الناس، و یحسن الحسن و یقوّیه، و یقبّح القبیح و یوهنه، معتدل الأمر غیر مختلف، لا یغفل مخافه أن یغفلوا أو یمیلوا، و لا یقصـر عن الحق و لا یجوزه، الذین یلونه من الناس خیارهم، أفضلهم عنده أعمّهم نصیحه للمسلمین، و

أعظمهم عنده منزله أحسنهم مواساه و موازره ... و لا يوطن الأماكن و ينهى عن إيطانها، و إذا انتهى إلى قوم جلس حيث ينتهى به المجلس و يأمر بذلك. و يعطى كلّ جلسائه نصيبه، و لا يحسب أحد من جلسائه أن أحدا أكرم عليه منه، من جالسه صابره حتى يكون هو المنصرف عنه، من سأله حاجه لم يرجع إلا بها أو بميسور من القول، قد وسع الناس من خلقه و صار لهم أبا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۶۴

۱۶- در بحار نیز از عیّاشی، از امام باقر و امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت نموده که آن حضرت ضمن حدیثی فرمود: من کسی هستم که خداوند مرا در تورات و انجیل بدین گونه توصیف فرموده: محمد فرستاده خداست که از بین سایرین انتخاب و برگزیده شده، فحّاش و پرخاشگر نیست و هرگز بدی را با بدی جزا نمی دهد بلکه بدی را با نیکی پاداش می دهد و ... «۱»

۱۷- باز در همان کتاب از کازرونی [یکی از علمای اهل سنّت] در کتاب المنتقی از علی (ع) روایت نموده که در وصف پیامبر (ص) می فرمود:

آن حضرت هنگامی که راه می رفت از جا کنده می شد گویا در سرازیری راه می رود و اگر به کسی توجه می کرد با تمام بدن به سمت او برمی گشت، بین دو کتف

- و صاروا عنده فی الحق سواء، مجلسه مجلس حلم و حیاء و صدق و امانه، لا ترفع فیه الأصوات، و لا تؤبّن (لا توهن خ. ل) فیه الحرم، و لا تنثی فلتاته، متعادلین متواصلین فیه بالتقوی، متواضعین یوقّرون الکبیر و یرحمون الصغیر، و یؤثرون ذا الحاجه و یحفظون

الغريب.

فقلت: فكيف كان سيرته فى جلسائه؟ فقال: كان دائم البشر، سهل الخلق، لين الجانب، ليس بفظّ و لا صخّاب و لا فحّاش و لا عيّاب و لا مدّاح، يتغافل عمّا لا يشتهى فلا يؤيس منه و لا يخيّب مؤمّليه، قد ترك نفسه من ثلاث: المراء و الإكثار و ما لا يعنيه، و ترك الناس من ثلاث: كان لا يذمّ أحدا و لا يعيّره و لا يطلب عورته و لا عثراته. الحديث. بحار الانوار ۱۶/ ۱۵۱- ۵۳، تاریخ پیامبر اکرم (ص) باب اوصاف آن حضرت حدیث ۴. در متن این روایت معنی جمله ها و لغت های زیر بدین گونه است: لا یوطن الاماکن یعنی: در مجالس جای مشخص که اختصاص به آن حضرت داشته باشد برای خود انتخاب نمی کرد. ابّنه: یعنی عیب روی کسی نمی گذاشت و او را متهم نمی کرد. لا تنثی فلتاته: اشکالات و لغزشهای افراد را بازگو نمی کرد و اشاعه نمی داد. صخّاب: فریاد نمی کشید و پرخاشگری نمی کرد و نظیر همین مضمون است سخّاب به سین.

(۱) إنّى أنا الذى سمّانى اللّه فى التوراه و الإنجيل محمد رسول اللّه المجتبى المصطفى، ليس بفحّاش و لا سخّاب فى الأسواق، و لا يتبع السيّئه السيّئه، و لكن يتبع السيّئه الحسنه ...، بحار الانوار/ ۱۸۵ ۱۶، تاریخ پیامبر اکرم (ص)، باب اوصاف آن حضرت، حدیث ۲۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۶۵

او مهر نبوّت که مهر خاتم پیامبران است بود. از همه مردم بخشنده تر و از همه بردبارتر و از همه مردم راستگوتر و در ادای دین از همه پیش گام تر بود.

و طبیعت وی از همه نرمتر و زندگی او از همه بزرگوارانه تر بود، کسی که در ابتدا با وی

برخورد می کرد تحت تأثیر هیبت وی قرار می گرفت، و کسی که با وی معاشرت و همنشینی نموده بود بسیار وی را دوست می داشت، توصیف کنندهٔ او می گفت: من پیش از او و پس از او کسی را همانند او ندیده ام «۱».

نظیر این روایت به نقل از کتاب الغارات به نقل از علی (ع) در همین کتاب آمده است.

۱۸- باز در همان کتاب از امالی صدوق به سند خود از موسی بن جعفر از پدرش، از پدرانش از امیر المؤمنین- علیهم السلام- آمده است که فرمود:

یک نفر یهودی چند دینار از رسول خدا (ص) طلبکار بود روزی از آن حضرت طلب خود را مطالبه کرد حضرت فرمود: اکنون چیزی ندارم که به تو بدهم. یهودی گفت: ای محمد من تو را رها نمی کنم تا طلبم را ندهی! فرمود: پس من در کنار تو می نشینم، آن حضرت در کنار وی نشست تا در همانجا نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء و نماز صبح فردا را ادا نمود. اصحاب پیامبر خدا (ص) در آنجا جمع شدند و آن یهودی را ترسانده و تهدید می کردند، پیامبر (ص) به آنان نظر افکند و فرمود: چه می کنید؟! گفتند یا رسول الله آیا یک یهودی حق دارد شما را زندانی خود کند؟ آن حضرت فرمودند: خداوند مرا مبعوث نکرد تا به یک یهودی اهل

---

(۱) إذا مشی یتقلّع کأنّما یمشی فی صبب، و إذا التفت التفت جمیعه، بین کتفیه خاتم النبوه و هو خاتم النبیین. أجود الناس کفّا، و أرحب الناس صدرا، و أصدق الناس لهجه، و أو فی الناس ذمّه، و ألینهم عریکه، و أکرمهم عشره، من رآه بدیهه

هـابه، و من خـالطه معرفه أحبّه، یقول نـاعته: لم أر قبله و لاـ بعـده مثله.» و روی نحوه بتفاوت مّا عن کتاب الغارات عن علیّ «ع»
بحار الانوار ۱۶/ ۱۹۰- ۱۹۴، تاریخ پیامبر (ص) باب اوصاف آن حضرت، حدیث ۲۷ و ۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۶۶

ذمه و یا دیگری ظلمی روا دارم.

سپس وقتی خورشید بالا آمـد و روز شـد آن یهودی گفت: اشـهد ان لا الله الّا الله، و اشـهد انّ محمدا عبده و رسوله، و نصـف مالم در راه خـدا، به خدا سوگند من این کار را نسبت به شـما انجام ندادم مگر اینکه آنچه را در تورات در وصف شـما آمده است بیازمایم، من در تورات در وصف شـما خوانـدم: او محمد فرزند عبد اللّه است. مولد او در مکّه و مهاجرت او به- مدینه- طیبـه است، وی خشن و خشـک و پرخاشـگر نیست او فحش نمی دهـد و حرف رکیـک نمی زنـد. و من شـهادت می دهم که خدائی جز خداوند یکتا نیست و شهادت می دهم که تو پیامبر خدا هستی، و اکنون این مال من در اختیار شماست بدانچه خدا نازل فرموده در آن حکم نما. و آن یهودی فرد ثروتمندی بود. «۱»

۱۹- باز در همان کتاب از امالی، به سند خود از ابی جعفر امام باقر (ع) آمده است که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمودند:

پنج چیز است که تا هنگام مرگ آنها را کنار نمی گذارم: غذا خوردن روی زمین با

---

(۱) إنّ یهودیا کان له علی رسول اللّه «ص» دنانیر فتقاضاه، فقال له: یا یهودیّ، ما عندی ما اعطیک.

فقال: فإنّی لا أفارقک یا محمد حتّی تقضینی، فقال: إذا أجلس معک، فجلس

معه حتّى صلّى فى ذلك الموضع الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخره و الغداه، و كان أصحاب رسول اللّه «ص» يتهدّدونه و يتواعدونه، فنظر رسول اللّه «ص» إليهم فقال: ما الذى تصنعون به؟ فقالوا: يا رسول اللّه، يهودىّ يحبسك؟ فقال «ص»: لم يبعثنى ربّى- عزّ و جلّ- بأن أظلم معاهدا و لا غيره، فلمّا علا النهار قال اليهودىّ: أشهد أن لا إله إلّا اللّه، و أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله، و شطر مالى فى سبيل اللّه. أما و اللّه ما فعلت بك الذى فعلت إلّا لأنظر إلى نعتك فى التوراه، فإنّى قرأت نعتك فى التوراه: محمد بن عبد اللّه مولده بمكه و مهاجره بطيبه، و ليس بفظّ و لا غليظ و لا سخّاب، و لا متزيّن بالفحش و لا قول الخناء.

و أنا أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّك رسول اللّه، و هذا مالى فاحكم فيه بما أنزل اللّه. و كان اليهودىّ كثير المال. بحار الانوار ۱۶/ ۲۱۶، تاريخ پيامبر اكرم (ص)، باب مكارم اخلاقه [باب ۹]، حديث ۵.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۳۶۷

بردگان، سوار شدن بر الاغ برهنه، دوشيدن شير بز با دستان خويش. پوشيدن لباس زبر پشمى و سلام كردن به بچه ها تا اينكه [اين خصال نيك] پس از من به عنوان سنت باقى بماند «۱».

۲۰- باز در همان كتاب از خصال به سند خود، از امام جعفر صادق، از پدرش امام باقر (ع) روايت نموده كه فرمود: پيامبر خدا (ص) فرمود: پنج چيز است كه تا هنگام مرگ آنها را رها نخواهم كرد، پوشيدن لباس پشمى [لباسهاى خشنى كه آن زمان بافته مى شده] سوار شدن بر

الاغ برهنه، غذا خوردن با بردگان، وصله زدن کفش با دست خویش، سلام کردن به بچه ها تا پس از من سنت باشد «۲».

۲۱- باز در همان کتاب از امالی به سند خود از ابن عباس نقل شده که گفت:

پیامبر خدا (ص) روی زمین می نشست، روی زمین غذا می خورد، گوسفند را می بست، و اگر برده ای به نان جوی وی را مهمان می کرد می پذیرفت «۳».

۲۲- باز در همان کتاب از کافی به سند خود، از جمیل، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

---

(۱) خمس لا ـ أدعهنّ حتّی الممات: الأکل علی الحضیض مع العبید، و رکوبی الحمار مؤکفا، و حلبی العنز بیدی، و لبس الصوف، و التسلیم علی الصبیان لتکون سنّه من بعدی. بحار الانوار ۱۶/ ۲۱۵، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه، حدیث ۲ نشانه بی تکبری در آن زمانها سوار الاـغ برهنه شدن بوده و در این زمانها مثلا سوار مینی بوس و اتوبوس شدن. یک روز با یک آقائی می خواستیم به جائی برویم من به ایشان گفتم سوار مینی بوس بشویم و برویم، ایشان می گفت نه حتما باید ماشین سواری بیاید با آن برویم، در زندگی، انسان نباید این قدر مقید به این مسائل باشد. (الف- م، جلسه ۲۹۳ درس).

(۲) خمس لست بتارکهنّ حتی الممات: لباسی الصوف، و رکوبی الحمار موکفا، أکلی مع العبید، و خصفی النعل بیدی، و تسلیمی علی الصبیان لتکون سنّه من بعدی. بحار الانوار ۱۶/ ۲۱۹، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه حدیث ۱۱.

(۳) کان رسول اللّه «ص» یجلس علی الأرض، و یأکل علی الأرض، یعتقل الشاه، و یجیب دعوه المملوک علی خبز الشعیر. بحار الانوار، ۱۶/ ۲۲۲، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم

اخلاقه، حدیث ۱۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۶۸

پیامبر خدا- حتی- نگاه های خود را بین اصحابش تقسیم می کرد گاهی به این و گاهی به آن دیگری بصورت مساوی نگاه می کرد «۱».

۲۳- باز در همان کتاب از مکارم الاخلاق، از انس بن مالك، روایت شده که گفت:

هرگاه یکی از یاران رسول خدا (ص) سه روز غیبت می کرد آن حضرت حال وی را جویا می شد اگر به مسافرت رفته بود برای وی دعا می کرد و اگر در محل بود به دیدن او می رفت و اگر مریض بود از او عیادت می کرد «۲».

۲۴- در مناقب ابن شهرآشوب آمده است:

آداب زندگی آن حضرت (ص) را برخی از علماء از اخبار و روایات مختلف گردآوری نموده و بدین صورت ارائه نموده اند: پیامبر (ص) استوارترین، بردبارترین، شجاعترین، عادل ترین، و مهربانترین همهٔ مردم بود، هرگز دست او به دست زن نامحرمی برخورد نکرده بود. وی بخشنده ترین مردم بود که هیچ دینار و درهمی را نزد خود نگهداری نمی فرمود، اگر پس از بخشیدن، چیزی نزد او اضافی می ماند و کسی را نیافته بود که به وی بدهد و شب وی را فرامی گرفت، به منزل بازنمی گشت تا آن باقی مانده را به دست کسی که نیازمند است برساند، از آنچه خداوند به وی عنایت می کرد به اندازه قوت سال خود از خرما و جوی ارزان قیمت نگهداری می کرد و علاوه بر آن را در راه خدا خرج می فرمود و کسی چیزی از آن حضرت درخواست نمی کرد مگر اینکه به

---

(۱) کان رسول اللّه «ص» یقسم لحظاته بین أصحابه ینظر إلی ذا و ینظر إلی ذا بالسویه. بحار الانوار/ ۲۸۰ ۱۶ تاریخ پیامبر (ص)

باب مکارم اخلاقه، حدیث ۱۲۱.

(۲) کـان رسول اللّه «ص» إذا فقـد الرجل من إخوانه ثلاثه أیّام سأل عنه، فإن کان غائبا دعا له، و ان کان شاهـدا زاره، و ان کان مریضا عاده. بحار الانوار ۱۶/ ۲۳۳، تاریخ پیامبر (ص)، باب مکارم اخلاقه، حدیث ۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۶۹

وی عطا می نمود؛ آنگاه به سـراغ قوت سال خود می رفت و از آن نیز بخشـش می کرد تا جائی که بسا پیش از پایان سال اگر چیزی برای وی نمی رسید خود محتاج می گردید.

آن حضرت بر زمین می نشست و بر زمین می خوابید، روی زمین غذا می خورد؛ کفشها و لباسهایش را خود وصله می زد، در را خود می گشود. گوسـفند می دوشـید، شتر را می بست و باز می کرد، هنگامی که خادم خسته می شد کمک او گندم آسیا می کرد. آب وضوی خود را خود شب تهیّه می کرد و بالای سـرش می گـذاشت، بیشتر از همه از کثرت حیا به زمین نگاه می کرد، به هنگام نشسـتن به متکا لم نمی داد، در کارها به خانواده کمک می کرد، گوشت خرد می کرد، بصورت بسیار ساده بر سفره های طعام می نشـست، انگشـتان خود را می لیسـید، آروغ نمی زد، مهمانی فرد آزاد و بنده را می پذیرفت و لو اینکه وی را به صـرف قلم و پـاچه [گوسـفند] دعوت می کردنـد، هـدیه را می پـذیرفت اگر چه یک جرعه از شـیر بود، و آن را میل می فرمـود ولی صـدقه نمی خـورد به صورت کسـی خیره نگـاه نمی کرد، برای خـدا غضب می کرد نه برای نفس خودش، بسـا به شکم خویش از گرسنگی سنگ می بست. هر چه حاضر بود می خورد، و هر چه بدست می آمد بازنمی گرداند، دو نوع لباس نمی پوشید، یک لباس بلند تیره رنگ

یمنی می پوشید با یک جبّه بافته شده از پشم و نخ های ضخیم پنبه و کتان، بیشتر لباسهایش سفید بود، دستاری زیر کلاه خودش می پوشید و پیراهن را از سمت راستش یعنی آستین راست می پوشید، برای روز جمعه لباس مخصوص داشت، و هرگاه لباس نو می پوشید لباسهای کهنهٔ خویش را به فقیر می داد، عبائی داشت که به هنگام نشستن آن را دولا می کرد و بر روی آن می نشست. یک انگشتر نقره در انگشت خنصر دست راست خود می کرد، خربوزه را دوست می داشت، و از بوی بد بسیار ناراحت می شد، به هنگام وضو

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۷۰

مسواک می زد، بنده خود یا دیگری را پشت سر خود سوار می کرد و هر چه برای او فراهم می شد از اسب یا استر یا الاغ سوار می شد و بر الاغ بدون پالان که فقط یک قطعه پارچهٔ نازک بر روی او بود سوار می شد، هم سواره و هم پیاده و هم بدون عبا و عمامه و کلاه راه می رفت، تشییع جنازه می کرد، به عیادت بیماران می رفت و لو در دورترین نقاط مدینه، با فقرا مجالست می کرد با تهیدستان غذا می خورد و با دست خویش با آنان هم غذا می شد، خانواده و فرزندان افراد صاحب فضیلت را محترم می شمرد و خانواده های آبرومند را با نیکی کردن به آنان به خود علاقه مند می نمود.

با خویشاوندان خود نیکی می کرد بدون اینکه در غیر آنجاهائی که خداوند اجازه داده، آنان را بر دیگران مقدم بدارد، به کسی جفا نمی کرد. پوزش کسی که از وی پوزش می طلبید را می پذیرفت. هنگامی که قرآن بر وی نازل نمی گردید یا مشغول موعظه مردم نبود بیشتر از همه

مردم تبسّم می کرد، و گاهی می خندید بدون اینکه قهقهه بزند، در لباس و خوراک از بندگان و کنیزان خویش برتری نداشت، کسی را دشنام نمی داد و همسر و خادم خویش را لعنت نمی کرد و نزد وی کسی را ملامت نمی کردند مگر اینکه آن حضرت می فرمود: او را بحال خود گذارید [دربارهٔ وی صحبت نکنید] و هرگز کسی- چه آزاد یا بنده یا کنیز- نزد وی برای نیازی نمی آمد مگر اینکه به همراه او برای رفع مشکل او اقدام می کرد. نه خشک بود و نه خشن و نه پرخاشگر. و بدی را با بدی پاسخ نمی گفت؛ بلکه گذشت و چشم پوشی می نمود. با هر کس ملاقات می کرد با سلام شروع می کرد و کسی که به وی دست می داد دست خود را نمی کشید تا او دست خود را بکشد، هنگامی که مسلمانی را ملاقات می کرد با وی مصافحه می کرد [دست می داد] و نمی نشست و از جای بلند نمی شد مگر اینکه ذکر خدا می گفت. و اگر در حال نماز بود و کسی منتظر او می نشست نمازش را کوتاه می کرد و به وی

می فرمود: آیا کاری داری؟ و بیشترین نوع نشستن او این بود که دو ساقش را کاملا بلند می نمود. هر جا که مجلس به پایان می رسید می نشست، و بیشتر مواقع رو به قبله می نشست. افرادی که بر وی وارد می شدند را بسیار احترام می گذاشت، گاهی برای نشستن آنان لباسش را می گسترد و میهمان را بر زیراندازی که خود روی آن می نشست می نشانید، و همیشه در خرسندی و غضب چیزی جز حق نمی گفت «۱».

۲۵- در اصول کافی به سند خود، از زراره،

از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

زن یهودی که برای پیامبر (ص) گوسفندی را به زهرآلوده کرده بود نزد آن حضرت آوردند. حضرت فرمود: چه چیز ترا بر آن داشت که به چنین کاری دست بزنی؟

زن گفت: گفتم. اگر او پیامبر است این زهر به او زیانی نمی رساند و اگر پادشاه است مردم را از دست او راحت کرده ام. آن حضرت وی را مورد عفو قرار داد. این روایت در سیرهٔ ابن هشام نیز آمده است. «۲»

۲۶- داستان فتح مکه و چگونگی برخورد پیامبر اکرم (ص) با رؤسای کفار و مشرکین پس از پیروزی بر آنان از مهم ترین وقایعی است که ما را با سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) آشنا می کند و به ما نشان می دهد که امام و پیشوای مسلمانان پس از پیروزی بر دشمنان تا چه اندازه باید از سعه صدر و عفو و گذشت برخوردار باشد؛

---

(۱) مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۱۲۶، و نیز منقول از همین کتاب، بحار الانوار ۱۶/ ۲۲۶، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه، حدیث ۳۴.

(۲) إنّ رسول اللّه «ص» أتی بالیهودیه التی سمّت الشاه للنبی «ص» فقال لها: ما حملك علی ما صنعت؟

فقالت: قلت: إن کان نبیّا لم یضرّه و إن کان ملکا أرحت الناس منه. قال: فعفا رسول اللّه «ص» عنها.» و رواه أیضا ابن هشام فی السیره. اصول کافی ۲/ ۱۰۸، کتاب ایمان و کفر، باب عفو، حدیث ۹. نظیر این روایت در سیره ابن هشام ۳/ ۳۵۲ آمده.

ابو سفیان و خانوادهٔ او از سرسخت ترین دشمنان پیامبر خدا (ص) و از بزرگترین کسانی بودند که آتش جنگ را علیه

مسلمانان برانگیختند، ولی چون پیامبر خدا (ص) در فتح مکّه بر آنان پیروز شد اسلام را بر آنان عرضه نمود و خانه ابو سفیان را محل امن قرار داد و فرمود:

«کسی که به خانهٔ ابو سفیان وارد شود در امان است.» «۱»

و زن ابو سفیان «هند» با اینکه در مکه پیامبر (ص) را اذیت می کرد و در احد آن اعمال فجیع را با پیکرهای شهدای احد و پیکر حمزه سید الشهدا انجام داد، هنگامی که مخفیانه خدمت پیامبر (ص) رسید و اسلام آورد و دو بزغاله به عنوان هدیه خدمت آن حضرت فرستاد و از اینکه گوسفندانش کم زاد و ولد کرده اند عذرخواهی نمود، آن حضرت (ص) برای برکت یافتن گوسفندانش دعا کرد و گوسفندانش زیاد شدند «۲».

و غلام آنها وحشی بن حرب، قاتل حمزه که به طائف گریخته بود همراه با خانواده اش در کاروانی به خدمت آن حضرت می رسد و اسلام می آورد. آن حضرت کیفیت قتل حمزه را از او جویا می شود و او ماجرا را برای آن حضرت تعریف می کند، حضرت گریه می کند و می فرماید:

صورتت را از من بپوشان [جائی برو که من ترا نبینم] «۳».

و چون به مکّه وارد می شود، قریش را مورد خطاب قرار داده و می فرماید:

«ای جماعت قریش فکر می کنید من با شما چه بکنم؟» گفتند: نیکی! تو برادری بزرگوار و پسر برادری بزرگوار هستی. فرمود: «بروید که همه شما آزادید.» و آن حضرت از آنان گذشت با اینکه بر آنان مسلط شده بود و آنان فی ء و

---

(۱) سیره ابن هشام ۴/ ۴۶، و کامل ابن اثیر ۲/ ۲۴۵.

(۲) کامل ابن اثیر ۲/ ۲۵۱.

(۳) کامل ابن اثیر ۲/ ۲۵۰.

مبانی

اسیر آن حضرت محسوب می شدند «۱».

و برخوردهای دیگری که آن حضرت در فتح مکّه با مشرکان و رؤسای مکّه که در جنگ های مختلف با آن حضرت جنگیده بودنـد و مسـلمانان بسـیاری را به شـهادت رسانـده بودنـد، و آن حضـرت آنان را مورد عفو قرار داد و از آنان حتی قاتل حمزه عموی خویش و از هند جگرخوار انتقام نکشید.

۲۷- در جنـگ «حنین» پس از آنکه پیامبر (ص) بر قبیلـهٔ هوازن «۲» پیروزی یافت و غنایم را بین مسـلمانان تقسـیم کرد. هوازن در ارتباط با اسـرایشان خدمت آن حضـرت رسـیدند. آن حضـرت اسـرا را به آنان بازگردانید و از رئیس آنان مالک بن عوف نصـری جویا شـد، گفتنـد: او با قبیله ثقیف در طایف است. فرمود: «به او بگوئیـد اگر به نزد من آیـد و مسـلمان شود خانواده و مالش را به او می بخشم و صـد شتر هم به او می دهم.» چون این خبر به مالک رسـید مخفیانه حرکت کرد و در جعرانه [محلّی نزدیک مکّه که یکی از مواقیت حج است]- و برخی نوشـته انـد در مکّه- به خدمت آن حضـرت رسـید آن حضـرت اموال و خـانوادهٔ او را به او بازگردانیـد و چنـانچه وعـده داده بود صـد شـتر هم به او داد و او اسـلام آورد. وی هنگـام اسـلام آوردن- چنانچه نوشـته انـد- پیامبر را به نیکی می سـتود ... آن حضـرت نیز وی را بر مسـلمانان قوم خودش فرمانروائی داد، او با کمک آنان با قبیله ثقیف جنگید، پیوسته بر کاروانهای آنها شبیخون زد و کار را بر آنان سخت گرفت تا آنکه اسلام آوردند، وی در فتح قادسیّه و

فتح دمشق در زمان خلافت عمر شرکت کرد «۳».

---

(۱) کامل ابن اثیر ۲/ ۲۵۲. و نیز سیره ابن هشام ۴/ ۵۵.

(۲) هوازن طایفه ای بودند که بین مکه و طائف زندگی می کردند، رئیس آنان مالک بن عوف بود، به این جنگ جنگ «اوطاس» هم گفته می شود. الف- م، جلسه ۲۹۳ درس.

(۳) سیره زینی دحلان، که در حاشیه سیره حلبی چاپ شده است ۲/ ۳۰۶. و نیز سیره ابن هشام ۴/ ۱۳۳.

مالک بن عوف همان کسی است که در جنگ حنین گروههای مختلف را علیه رسول خدا (ص) هماهنگ می کرد و سه هزار نیرو برای جنگ با آن حضرت بسیج نمود و پس از متلاشی شدن آنان به طایف گریخت.

ملاحظه می فرمائید که پیامبر خدا (ص) با چه سعه صدری با دشمنان خویش برخورد می کند و پس از پیروزی بر آنان، چگونه با آنان رفتار می نماید؟!

پس بر امام و پیشوای مسلمانان است که تا جائی که امکان داشته باشد و موجب تعطیل حقوق و حدود نگردد و کفّار و خطاکاران جریّ نگردند خطا و لغزشهای مردم را مورد گذشت قرار دهد.

و این شیوهٔ برخورد با آیاتی نظیر:- «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ، جاهِدِ الْکُفّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ» «۱»- ای پیامبر با کفار و منافقین جهاد کن و بر آنان سخت بگیر» و نیز: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ «۲»- محمد پیامبر خداست و کسانی که با وی هستند با کفّار بسیار شدید و با یکدیگر مهربانند»- منافاتی ندارد، زیرا مورد این آیات صورت رو در روئی و تهاجم کفار است، زمانی که آنان علیه مسلمانان

قوه و نیرو بسیج کرده اند، در شرایطی که بصورت مکرّر پیمانهای خود را شکسته اند، چنانچه بنی قریظه و یهود بنی امیّه، اینگونه انجام دادند. ولی مورد عفو و رحمت، در شرایط پیروزی و زمان تسلط بر کفّار و هنگام احساس امنیّت از تهاجم و توطئهٔ آنان است، چنانچه بر اهل نظر پوشیده نیست.

در غرر و درر آمده است:

زیبائی سیاست، عدالت در حکمرانی و گذشت به هنگام قدرت است «۳».

---

(۱) تحریم (۶۶)/ ۹.

(۲) فتح (۴۸)/ ۲۹.

(۳) جمال السیاسه العدل فی الإمره، و العفو مع القدره. غرر و درر ۳/ ۳۷۵، حدیث ۴۷۹۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۷۵

و باز در همان کتاب آمده است:

پیروزی بزرگواران، گذشت و احسان و پیروزی فرومایگان، تکبر و سرکشی است «۱».

[تمایز حقوق و مصالح اجتماعی از حقوق و مصالح فردی]

از نظایر این وقایع و نیز از داستان جنگ جمل که امیر المؤمنین (ع) پس از پیروزی بر آنان با اینکه در بین آنان بزرگانشان مانند مروان و عبد اللّه بن زبیر و در رأس آنان عایشه ام المؤمنین بودند و سبب قتل بسیاری از مسلمین شده بودند و آن حضرت همهٔ آنان را مورد عفو قرار داد ممکن است بتوان استفاده نمود که در زمان جنگ و به هنگام لشکرکشی یک سپاه علیه سپاه دیگر و در نهایت پیروزی یکی از آنها بر دیگری، رعایت مصالح عمومی بر رعایت مصالح شخصی و فردی مقدم است، و امر انتقام کشیدن یا بخشیدن آنان با امام و رهبر جامعه است. و حکم قصاص و یا غرامت مالی در ارتباط با حقوق فردی و در موارد شخصی است که در حوادث روزمرّه جامعه پدید می آید، نه در چنین موارد عمومی که

یک نظام بر نظام دیگر غلبه می کند و بلکه شاید بتوان گفت که ادلّه قصاص و دیات از چنین مواردی منصرف است.

پیامبر خدا مشرکین مکّه را مورد عفو قرار می دهد با اینکه اینان در جنگ بدر و احد و سایر جبهه ها در ریخته شدن خونهای مسلمانان شرکت داشتند و وحشی قاتل عموی خویش حمزه را می بخشد بدون اینکه از دختر و سایر ورثه حمزه رضایت بگیرد. و از مجازات مالک بن عوف که مسبب قتل بسیاری از مسلمانان در هوازن بود درمی گذرد.

و امیر المؤمنین (ع) اصحاب جمل را مورد عفو قرار می دهد. با اینکه چنانچه در

---

(۱) ظفر الکرام عفو و إحسان. ظفر اللئام تجبّر و طغیان. غرر و درر ۴/ ۲۷۳، ۲۷۴، حدیث ۶۰۴۴ و ۶۰۴۵.

نهج البلاغه آمده در مورد آنان می فرماید:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۳۷۶

«اینان بر کارگزار من در بصره و بر مسئولین بیت المال و سایر مردم بصره یورش آوردند و تعدادی را با حبس نمودن و با زور و تعدادی را با مکر و فریب به قتل رساندند. به خدا سوگند اگر اینان جز یک نفر از مسلمانان را از روی عمد و بدون اینکه گناه موجب قتل داشته باشد کشته بودند، کشتن همه این لشکر برای من حلال بود، زیرا همه حاضر بوده اند و از این جنایت با دست و زبان خویش جلوگیری نکرده اند، چه رسد به اینکه اینان از مسلمانان همانند همان عده ای

که بر آنان وارد شدند به قتل رساندند.» «۱»

و این یک نکته فقهی است که لازم است فقیه آن را مورد نظر قرار دهد، زیرا باب وسیعی در فقه از آن گشوده می شود.

[ادلّه قاعدۀ فوق]

برای اثبات این مسأله علاوه بر استدلال به سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) به دلایل زیر نیز می توان استدلال نمود:

یک: ادلّه قصاص و ضمان اگر چه مطلق است، ولی در صورت تزاحم ملاکها، مصالح عامّه بر مصالح خاصّه بخاطر اهمیّت آن مقدم است، پس امام می تواند پس از غلبه بر لشکر کفار و یا افراد شورشگر و یاغی در صورتی که به مصلحت اسلام و امت اسلامی می داند آنان را مورد عفو قرار دهد، زیرا از این طریق می توان گروهی از کفار یا شورشگران را به اسلام جذب نمود.

---

(۱) فقدموا علی عاملی بها و خزّان بیت مال المسلمین و غیرهم من أهلها فقتلوا طائفه صبرا و طائفه غدرا.

فو اللّه لو لم یصیبوا من المسلمین إلّا رجلا واحدا متعمدین لقتله بلا جرم جرّه لحلّ لی قتل ذلک الجیش کلّه، إذ حضروه فلم ینکروا و لم یدفعوا عنه بلسان و لا بید، دع ما أنهم قد قتلوا من المسلمین مثل العدّه التی دخلوا بها علیهم. نهج البلاغه، فیض/ ۵۵۶. لح/ ۲۴۷، خطبه ۱۷۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۷۷

دوّم: حق قصاص اگر چه برای ولیّ دم (خونخواه) بطور مطلق قرار داده شده و لکن امام، ولیّ همه اولیاء است و از خود مؤمنین بآنان اولی است. پس ولایت او بر ولایت ولیّ دم مقدم است. چنانچه ولایت جدّ بر ولایت پدر در صورت تعارض مقدم است.

و شاید بر همین پایه

بود که پیامبر اکرم همۀ خونهائی که در جاهلیّت ریخته شده بود [و اولیاء دم برای خود حق قصاص قائل بودند] را زیر قدمهای خویش نهاد و آنها را کان لم یکن اعلام فرمود.

سوم: ادلّه قصاص و ضمان از صورت مقابله دو سپاه یا دو نظام با یکدیگر منصرف است، زیرا هر یک از دو طرف جنگ در واقع با بسیج نیرو و امکانات و اقدام به جنگ گویا جان و مال خویش را با اختیار خود در معرض تلف قرار داده است منتهی الامر، جبهه باطل و تجاوزگر با تجاوزش مال و خون خویش را به هدر داده و در جبهه حق مؤمن با اقدام خویش به جهاد، مال و جان خویش را با خداوند معامله کرده است.

البته این نکته را نیز همینجا باید یادآور شد که اغماض پیامبر اکرم (ص) از ابو سفیان و دیگران بخاطر اسلام آنان و بر اساس قاعده: «الاسلام- یجب ما قبله- اسلام گذشته را می پوشاند» نیست، زیرا پوشاندن اسلام در مقام امتنان یعنی منت نهادن بر مردم است و در اسقاط ضمانها و حقوق افراد، امتنان نیست زیرا از بین رفتن حقوق عده ای، منّتی بر آنان نیست بهمین جهت این سؤال مطرح میشود که- از باب مثال اگر کافری به مسلمانی در زمان کفر بدهکار بود و آنگاه اسلام آورد آیا می توان گفت اکنون که اسلام آورده نباید بدهی خود را بپردازد؟- پس پوشاندن اسلام فقط در مورد تکالیف و احکام است [در حق اللّه است نه حق الناس] و این نکته ایست شایان توجه.

[دنباله روایات]

۲۸- در سنن ابن ماجه به سند خود از ابن مسعود وارد شده

که گفت:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۷۸

شخصی خدمت پیامبر (ص) رسید، به هنگام صحبت، رگها و عضلات وی [تحت تأثیر شخصیّت آن حضرت (ص)] می لرزید، حضرت به وی فرمود: راحت باش، من که پادشاه نیستم، من فرزند زنی هستم که گوشت قرمه شده [گوشتهائی که در دیک قرمه شده یا در آفتاب خشک شده بود] مصرف می کرد «۱».

ما در این باب آیات و روایاتی که در اخلاق و آداب و چگونگی زندگی و عفو و رحمت پیامبر اکرم (ص) وارد شده بود را یادآور شدیم. از آن روی که آن حضرت نخستین فردی بود که دولت اسلامی تأسیس نمود و نخستین امام و پیشوای مسلمانان است و بر امت اسلامی، بویژه پیشوایان و رهبران و جانشینان آن حضرت لازم است از سیره و اخلاق و رفتار آن حضرت سرمشق بگیرند چنانچه خداوند متعال فرمود: لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً.» «۲». و هرگز صحیح نبود در این باب که به بیان سیره و اخلاق رهبر و پیشوای مسلمانان اختصاص داده شده سیره و اخلاق نخستین رهبر و مقتدا و بنیانگذار حکومت اسلامی را یادآور نشویم. زیرا لازم است همواره حکام مسلمانان و جانشینان آن حضرت در همه زمانها سیره و رفتار فردی و اجتماعی آن حضرت در عبادات و معاملات، جنگ ها و سریّه ها و چگونگی برخورد با افرادی که زیر دست او بودند و برخورد با دشمنان و مخالفانش را مورد پژوهش و

---

(۱) «أتی النبی «ص» رجل فکلمه فجعل ترعد فرائصه، فقال له: هوّن علیک، فإنّی لست بملک، إنّما

أنا ابن امره تأكل القديد. سنن ابن ماجه ۲/ ۱۱۰۱، کتاب الاطعمه، باب ۳۰، حدیث ۳۳۱۲.

(۲) احزاب (۳۳)/ ۲۱ بارها عرض کرده ام که وقتی ما در اصول، قول و فعل و تقریر معصوم را حجت می شمریم در فقه نباید تنها به قول معصوم اکتفا بکنیم، بلکه باید به سراغ فعل و تقریر معصوم هم برویم، به همین جهت باید زندگی، سیره و تاریخ معصومین (ع) را نیز مورد بررسی قرار دهیم و از اینها در مسائل فقهی استفاده کنیم. الف- م، جلسه ۲۹۴ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۷۹

بررسی قرار دهند و الگوهای اداره جامعه بر اساس موازین اسلام را از آن فرا بگیرند.

۲۹- در کافی به سند خود از حنّان، از پدرش، از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود:

شایسته رهبری نیست مگر کسی که در وی سه خصلت باشد: ورعی که او را از معصیت های خداوند بازدارد، حلمی که با آن غضب خود را پیشگیری کند و حسن تدبیر و نیک حکومت راندن بر کسانی که زیر دست او هستند، بگونه ای که برای آنان همانند پدری مهربان باشد- و در روایت دیگری آمده «بگونه ای که برای مردم چون پدری مهربان باشد» «۱».

۴۰- باز در همان کتاب به سند خود از حنّان بن سدیر صیرفی آمده است که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

خبر رحلت پیامبر اکرم (ص) در شرایطی که آن حضرت سالم بود و هیچ گونه ناراحتی و مریضی نداشت توسط روح الامین (جبرئیل) به آن حضرت داده شد، آن حضرت فرمود تا اعلان کنند همه در مسجد حاضر شوند و دستور فرمود تا مهاجرین

و انصار با سلاح شرکت کنند، مردم همه اجتماع کردند، پیامبر (ص) بر منبر تشریف بردند و خبر رحلت خویش را به مردم دادند، آنگاه فرمودند: من درباره والی پس از خود خدا را گواه می گیرم که مبادا پس از من بر جماعت مسلمانان رحم نیاورد. من از او می خواهم که بزرگسالان امت مرا محترم بشمرد و بر ناتوانهایشان رحم آورد. دانشمندانشان را محترم شمارد (کارگزارانشان را

---

(۱) قال رسول الله «ص»: لا تصلح الامامه إلّا لرجل فیه ثلاث خصال: ورع یحجزه عن معاصی اللّه، و حلم یملک به غضبه، و حسن الولایه علی من یلی حتّی یکون لهم کالوالد الرحیم.» و فی روایه أخری: «حتی یکون للرعیّه کالأب الرحیم. اصول کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیّه حدیث ۸.

محترم شمارد. خ ل) هرگز آنها را نزند که تحقیرشان نموده است، و نیازمندشان نسازد که به کفر نزدیکشان کرده است، و در خانهٔ خویش را به روی مردم نبندد که افراد توانمند ناتوانان را می خورند، و به هنگام جنگ همه آنها را به جبهه نفرستد [یا آنها را گروه گروه نکند] که نسل امت مرا قطع نموده است،- آنگاه فرمود:- اکنون وظیفه خود را ابلاغ کردم و خیرخواهی خویش را ابراز نمودم پس شاهد باشید. امام باقر (ع) گوید: این آخرین سخنی بود که پیامبر خدا (ص) بر منبر خویش برای مردم بیان فرمودند. «۱»

در متن عربی این روایت مراد از «بعوث» سربازانی است که به جنگ اعزام می شوند و «لم یخبزهم» چنانچه از بحار و از مرآه العقول «۲» استفاده می شود

یا با «خ» و «ب» و «ز» از ریشه «خبز» به معنی راندن سریع است.

[یعنی به هنگام جنگ سربازان را به سرعت حرکت ندهد]. یا با «ج» و «ن» و «ز» از ماده «جنز» است [یعنی سربازان را نپوشاند و آنها را یکجا جمع نکند]. یا با

---

(۱) نعیت إلی النبیّ «ص» نفسه و هو صحیح لیس به وجع، قال: نزل به الروح الأمین، قال: فنادی «ص»:

الصلاه جامعه و أمر المهاجرین و الأنصار بالسلاح، و اجتمع الناس، فصعد النبیّ «ص» المنبر فنعی إلیهم نفسه ثمّ قال: أذكّر اللّه الوالی من بعدی علی أمّتی ألّا یرحم علی جماعه المسلمین فأجلّ کبیرهم و رحم ضعیفهم، و وقّر عالمهم (عاملهم خ. ل)، و لم یضربهم فیذلّهم، و لم یفقرهم فیکفرهم، و لم یغلق بابه دونهم فیأکل قویّهم ضعیفهم، و لم یخبزهم فی بعوثهم فیقطع نسل أمتی، ثمّ قال: «قد بلغت و نصحت فاشهدوا.» و قال أبو عبد اللّه «ع»: هذا آخر کلام تکلّم به رسول اللّه «ص» علی منبر، اصول کافی ۱/ ۴۰۶، کتاب الحجه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیّه، حدیث ۴.

در ادارهٔ کشور اسلامی ممکن است برخی فکر کنند که باید بگونه ای عمل شود که مردم جرئت نکنند حرف خود را بزنند و فکر کنند که اینگونه خوب است؛ خیر، این خوب اداره کردن نیست. تحقیر و ارعاب مردم این، خرد کردن شخصیت آنها است، اطاعت کردن مردم از مسئولین در کمال آگاهی و آزادگی و آزادی، این کمال مطلوب است. الف- م، جلسه ۲۹۴ درس.

(۲) بحار الانوار ۲۷/ ۲۴۷، ۲۲/ ۴۹۶ (چاپ قدیم ۱/ ۳۰۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸۱

«ج» و

«تاء» و «زاء مشدّد» است از ماده اجتزّ الحشيش، يعنى آنها را قطعه قطعه و پاره پاره نكند.

در قرب الاسناد آمده است: و لم يجمرهم فى ثغورهم» آنان را زياد در سرحدات و مرزها نگه ندارد «۱» و اين به علت ذكر شده در روايت [كه قطع شدن نسل امت است نزديكتر است]. در نهايه آمده است: در روايتى از عمر نقل شده كه گفت «لا تجمروا الجيش فتفتنوهم»- سپاهيان را بمدت طولانى در مرزها نگاه نداريد كه آنان را به فتنه افكنده ايد». و تجمير جيش به معنى جمع آورى و نگهدارى سپاه در پادگانها و مرزها و جلوگيرى از بازگشتن آنان نزد خانوادهٔ خويش است «۲».

۳۱- در كنز العمال آمده است:

من خليفه پس از خويش را به تقواى خدا سفارش مى كنم و در مورد جماعت مسلمانان به او توصيه مى كنم كه بزرگسالان آنها را بزرگ شمارد و به خردسالانشان رحم كند، دانشمندانشان را محترم بدارد و هرگز مردم را نزند كه خوارشان نموده است و آنان را نترساند كه از دين بيرونشان مى كند، و بيضه هاى آنها را نكشد كه در اين صورت نسل آنان را قطع نموده است، و هرگز راههاى ارتباطى خود را به روى مردم نبندد. كه توانمندان آنان ناتوانان را مى خورند (پايمال مى كنند) «۳».

---

(۱) قرب الاسناد/ ۴۸.

(۲) نهايه ابن اثير ۱/ ۲۹۲.

(۳) أوصى الخليفه من بعدى بتقوى اللّه، و أوصيه بجماعه المسلمين أن يعظّم كبيرهم و يرحم صغيرهم، و يوقّر عالمهم، و أن لا يضربهم فيذلهم، لا- يوحشهم فيكفّرهم، و أن لا- يخصيهم فيقطع نسلهم، و أن لا يغلق بابه دونهم فيأكل قويّهم ضعيفهم. كنز العمال ۶/ ۴۷، كتاب اماره باب اوّل، حديث

۱۴۷۸۷. ممکن است حکومتی با ایجاد فشار و اختناق بر مردم بگونه ای بر آنها حکومت کند که از بیضه کشیدن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸۲

۳۲- در نهج البلاغه در عهدنامه آن حضرت به محمد بن ابی بکر هنگامی که او را به فرمانروائی مصر می فرستند آمده است:

بالهـایت را برای آنان بگستر و با نرمی با آنان رفتار کن، چهره ات را بگشا و با یک چشم به آنها بنگر تا بزرگان و اشـراف در چشم پوشـی از حق بر تو طمع نبندند و بینوایان از عدالت تو مأیوس نشوند، همانا خداوند متعال،- ای گروه بندگان- شما را از اعمال کوچک و بزرگ و آشـکار و پنهان بازخواست می کنـد، پس اگر عـذاب کنـد بخاطر سـتم بیشتری است که شـما خود مرتکب شده اید و اگر ببخشد، او بزرگوارترین است «۱».

۳۳- باز در همان کتاب در نامه آن حضرت به برخی از کارگزارانش آمده است:

در وظیفه ای که به عهده تو گذاشـته شده از خدا کمک بگیر. و شدت را با نرمی درهم بیامیز و در جائی که مدارا مفید اسـت مـدارا کن و در مواردی که جز شـدت از تو انتظـار نمی رود شدیـد باش. بال خویش برای رعیت بگستر (با چهره ای گشاده با آنهـا روبرو شو) و بـا نرمی بـا آنهـا رفتـار کن و در نگـاه و تعـارف و اشـاره و سـلام یکسـان با آنها برخورد نما، تا بزرگان در انحراف تو طمع مبندند و بینوایان از عدل تو مأیوس نشوند، و السلام «۲».

- هم بدتر باشد، و این یک نوع شخصیّت کشی و نسل کشی است که از آن نهی شده است. (الف- م، جلسه ۲۹۴ درس).

(۱) فاخفض

لهم جناحك و ألن لهم جانبک، و ابط لهم وجهک، و آس بينهم فى اللحظه و النظره، حتّى لا يطمع العظماء فى حيفك لهم، لا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم، فإنّ اللّه- تعالى- يسائلكم معشر عباده عن الصغيره من أعمالكم و الكبيره، و الظاهره و المستوره فإن يعذّب فأنتم أظلم، و إن يعف فهو أكرم. نهج البلاغه، فيض/ ۸۸۶، لح/ ۳۸۳، نامه ۲۷.

(۲) فاستعن باللّه على ما أهمّک، و اخلط الشدّه بضغث من اللين، ارفق ما كان الرفق أرفق و اعتزم بالشدّه حين لا يغنى عنک إلّا الشده، و اخفض للرعيّه جناحک (و أبسط لهم وجهک) و ألن لهم جانبک و آس

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۳۸۳

۳۴- باز در همان كتاب در وصيت آن حضرت به عبد اللّه بن عباس هنگامى كه او را به خلافت بصره مى فرستد آمده است.

در برخورد و جلسه و حكم خويش به همۀ مردم توجه كن. و از غضب بپرهيز، زيرا غضب نشان شومى از شيطان است «۱».

در شرح نهج البلاغه عبده در توضيح اين روايت آمده است: «طيره [در متن عربى روايت] به معنى فال شوم است. و با شعله ور شدن غضب در وجود انسان، شيطان تفأل مى زند كه از اين راه مى تواند به اهداف پليد خويش توسط اين شخص برسد.

۳۵- باز در همان كتاب آمده است:

امّا بعد، همانا وظيفۀ والى اين است كه بخاطر فضلى كه بدان دست يافته و مقام و قدرتى كه بدان رسيده رفتار او با رعيّت تغيير نكند، و نعمتى كه خداوند نصيب او فرموده بايد باعث نزديكى او با بندگان خدا و مهربانى بيشتر با برادرانش شود. آگاه باشيد كه وظيفه

من در برابر شما این است که جز در مسائل مربوط به جنگ چیزی را از شما، پنهان نکنم و جز در احکام شرعی که خداوند معین فرموده چیزی را بدون شما تصمیم گیری نکنم و حق شما را از وقت و زمان خودش به تأخیر نیافکنم. و تا رسیدن به حق و انجام تکلیف از پای ننشینم و اینکه همهٔ شما در حق نزد من مساوی باشید، پس هنگامی که من این وظایف را انجام دادم همانا نعمت الهی بر شما نازل گردیده و اطاعت از من لازم است و نباید از دعوت من شانه تهی کنید و از صلاح و اصلاح کوتاهی ورزید و باید

- بینهم فی اللحظه و النظره، و الإشاره و التحیّه حتّی لا یطمع العظماء فی حیفک، لا یبأس الضعفاء من عدلک، و السلام. نهج البلاغه، فیض/ ۹۷۶؛ لح/ ۴۲۰، نامه ۴۶.

(۱) سع الناس بوجهک و مجلسک و حکمک. و إیّاک و الغضب، فإنّه طیره من الشیطان. نهج البلاغه، فیض ۱۰۸۰؛ لح/ ۴۶۵، نامه ۷۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸۴

برای دستیابی به حق در سختیها و مشکلات فرو روید «۱».

نظیر این روایت در بحار نیز از کتاب صفین آمده است «۲».

۳۶- باز در همان کتاب در نامه آن حضرت به مالک اشتر آمده است:

و قلب خویش را نسبت به ملّت خود مملوّ از رحمت و محبت کن، و همچون حیوان درنده ای نسبت به آنان مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری! زیرا آنها دو گروه بیش نیستند: یا برادران دینی توانند و یا انسانهائی همچون تو، گاه از آنها لغزش و خطا سر می زند، ناراحتیهائی به آنان عارض

می گردد، به دست

---

(۱) أمّا بعد، فإن حقّا علی الوالی أن لا یغیّره علی رعیّته فضل ناله، و لا طول خصّ به و أن یزیده ما قسم اللّه له من نعمه دنوّا من عباده و عطفا علی إخوانه. ألا و إن لکم عنـدی أن لا أحتجز دونکم سـرّا إلّا فی حرب، و لا أطوی دونکم أمرا إلّا فی حکم، و لا أؤخّر لکم حقّا عن محلّه، و لا أقف به دون مقطعه، و إن تکونوا عنـدی فی الحق سواء، فإذا فعلت ذلک وجبت للّه علیکم النعمه ولی علیکم الطاعه، و أن لا تنکصوا عن دعوه، و لا تفرّطوا فی صـلاح، و أن تخوضوا الغمرات إلی الحق. الحدیث. نهج البلاغه، فیض/ ۹۸۲، لح/ ۴۲۴، نامه ۵۰. از این کلام امام (ع) استفاده می شود که حاکم اسلامی باید:

۱- مردم را دوست داشته باشد. ۲- جز در مسائل مربوط به اسـرار جنگ که محرمانه است و ممکن است دشمن مطلع گردد و نیز احکام الهی معیّن جامعه را در جریان مسائل بگذارد و بدون مصـلحت سنجی و نظرخواهی از آنان و یا نمایندگان واقعیشان تصـمیم گیری نکند. ۳- خسـتگی ناپـذیر باشـد و تا رسـیدن به حق و انجام وظیفه از پای ننشـیند. ۴- همه مردم از نظر حقـوق اجتمـاعی نزد او مسـاوی باشـند، بین افراد و اقشار مختلف تبعیضـی قائل نشود. و درست پس از انجام این تعهـدات است که از مردم بایـد انتظار داشـته باشد که نسـبت به بیعت خود وفادار بمانند و برای حفظ حکومت و پایداری حق به آب و آتش زده و در گرداب مشکلات فرو روند. (مقرر)

(۲) ر، ک، بحار الانوار ۷۲/ ۳۵۴ (چاپ ایران ۷۵/

۳۵۴) کتاب العشره، باب احوال الملوک و الامراء، حدیث ۷۰، و کتاب وقعه صفین/ ۱۰۷ در متن این نامه شریفه طول به معنی: نعمت و فضیلت فراوان است و جمله: لا ـ اطوی دونکم امرا الّا فی حکم یعنی مگر در احکامی که شرع تصریح فرموده من از مشورت با شما فروگذار نمی کنم، زیرا در احکام خدا مشورت نافذ نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸۵

آنها عمدا یا بطوری اشتباه خطاهائی سر می زند، در این مورد از عفو و گذشت خود آن مقدار به آنان عطا کن، که دوست داری خداوند از عفوش به تو عنایت کند. زیرا تو مافوق آنها و پیشوایت مافوق تو و خداوند مافوق کسی است که ترا به زمامداری برگزیده است.

خداوند امور آنان را به تو واگذار کرده و بوسیلهٔ تو آنان را آزمایش نموده است.

هرگز خود را در مقام نبرد با خدا قرار مده! چرا که تو تاب کیفر او را نداری، و از عفو و رحمت او بی نیاز نیستی. هرگز از عفو و بخششی که نموده ای پشیمان مباش. و هیچ گاه از کیفری که نموده ای بخود مبال. و هرگز به عمل خشمگینانه ای که میتوانی از آن اجتناب کنی سرعت بخرج مده، مگو من امیرم، امر می کنم و باید اطاعت شود، که این موجب دخول فساد در قلب و خرابی دین و نزدیک شدن تغییر و تحول در قدرت است «۱».

---

(۱) و أشعر قلبک الرحمه للرعیّه و المحبّه لهم و اللطف بهم و لا تکوننّ علیهم سبعا ضاریا تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق، یفرط منهم الزلل، تعرض لهم العلل و یؤتی

على أيـديهم فى العمـد و الخطأ، فـأعطهم من عفوك و صـفحك مثـل الـذى تحبّ أن يعطيـك اللّه من عفوه و صـفحه فـإنّك فوقهم، و والى الأمر عليك فوقك، و اللّه فوق من ولّاك، و قـد اسـتكفاك أمرهم و ابتلاك بهم، لا تنصـبنّ نفسك لحرب اللّه، فـإنّه لاـ يـدى لـك بنقمته و لاـ غنى بـك عن عفوه و رحمته، و لاـ تنـدمنّ على عفو. و لا تبجحنّ بعقوبه و لا تسـرعنّ إلى بادره وجـدت منهـا منـدوحه، و لاـ تقـولنّ إنّى مؤمّر آمر فأطـاع، فـإنّ ذلـك إدغـال فى القلب و منهكه للـدين و تقرّب من الغير. نهج البلاغه، فيض/ ۹۹۳، لح/ ۴۲۷، نامه ۵۳. در اين قسـمت از عهـدنامه جمله: يـؤتى على ايـديهم؛ يؤتى فعـل مجهول است و على ايديهم نايب فاعل و مقصود اين است كه گناهان و خطاها از دست اينان سر مى زند. و جمله: لا يدى لك بنقمه يعنى: تو توان دفع آن را نـدارى. واژه، بجـح نظير فرح- خرسـندى- است هم از جهت لفظ و هم از جهت معنى. بادره: تنـدى و غضبى كه از انسان سر مى زند. مندوحه:

راه گريز. ادغال: برانگيختن فساد. نهكه: او را ناتوان ساخت، غير: حوادث روزگار و دگرگون شدن قدرتها است.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۳۸۶

۳۷- باز در همان كتاب در نامه اى از آن حضرت (ع) به يكى از كارگزارانش آمده است:

امّا بعد، دهقانان محل فرمانداريت از خشونت، قساوت، تحقير و سـنگدلى تو شكايت آورده اند و من دربارۀ آنها انديشيدم، نه آنان را شايستۀ نزديك شدن يافتم چرا كه مشركند و نه سزاوار دورى و جفايند چرا كه با آنان پيمان بسته ايم.

پس لباسى از نرمش همراه

با کمی شدّت بر آنان بپوشان و با رفتاری میان نرمش و شدت با آنان معامله کن، اعتدال را در میان آنان رعایت نما، نه زیاد آنان را به خود نزدیک کن و نه دور؛ ان شاء اللّه «۱».

۳۸- باز در همان کتاب آمده است:

و از بدترین حالات زمامداران در پیشگاه صالحان این است که گمان برده شود آنها فریفتهٔ تفاخر گشته و کارشان شکل برتری جوئی به خود گرفته، من از این ناراحتم که حتی در ذهن شما جولان کند که مدح و ستایش را دوست دارم و از شنیدن آن لذت می برم. من- بحمد اللّه- چنین نیستم و اگر (فرضا) دوست هم می داشتم، بخاطر خضوع در برابر ذات پرعظمت و کبریائی خدا- که از همه کس به ثناء و ستایش سزاوارتر است- آن را ترک گفتم. گاهی هست که مردم ستودن افراد را بخاطر مجاهده ها و تلاشهایشان لازم می شمرند ولی مرا به سخنان جالب خود نستائید، چون من می خواهم خود را از مسئولیت حقوقی که بر گردنم است خارج سازم- حقوقی که خداوند و شما بر گردنم دارید و هنوز کاملا از انجام آن فراغت نیافته ام و نیز برای واجباتی که به جای نیاورده و باید بجای

---

(۱) أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدک شکوا منک غلظه و قسوه، احتقارا و جفوه. نظرت فلم أرهم أهلا لأن يدنوا لشركهم، و لا أن يقصوا و يجفوا لعهدهم، فالبس لهم جلبابا من اللّين تشوبه بطرف من الشدّه، داول لهم بين القسوه و الرأفه، و امزج لهم بين التقريب و الإدناء، و الإبعاد و الإقصاء، إن شاء اللّه نهج البلاغه، فيض/ ۸۶۹، لح/ ۳۷۶ نامه ۱۹.

بیاورم مرا نستائید، بنابراین آنگونه که با زمامداران ستمگر سخن می گوئید با من سخن نگوئید و آنچنان که در پیشگاه حاکمان خشمگین خود را کنترل می کنید، در برابر من نباشید و بطور تصنّعی و منافقانه با من رفتار ننمائید، و هرگز گمان مبرید که مطلب و سخن حقی که به من پیشنهاد می کنید برایم سنگین باشد و از آن ناراحت شوم و گمان نکنید که من در فکر بزرگ جلوه دادن خویشتنم، زیرا کسی که شنیدن و یا عرضه داشتن حق و یا عدالت برایش مشکل باشد عمل به آن برایش مشکل تر است. بنابراین، از گفتن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری مکنید، زیرا من شخصا خویشتن را مافوق آنکه اشتباه کنم نمی دانم و از آن در کارهایم ایمن نیستم مگر اینکه خداوند- که مالکیت او بر من از من به من بیشتر است مرا حفظ کند. من و شما بندگان و مملوک خداوندی هستیم که جز او خدائی نیست، او آنچنان در وجود ما تصرف دارد که ما قدرت تصرف در خویش را نداریم «۱» ...».

---

(۱) و إنّ من أسخف حالات الولاه عند صالح الناس أن یظنّ بهم حبّ الفخر و یوضع أمرهم علی الکبر، و قد کرهت أن یکون جال فی ظنّکم انّی أحبّ الإطراء و استماع الثناء، و لست- بحمد اللّه- کذلک، و لو کنت أحبّ أن یقال ذلک لترکته انحطاطا للّه- سبحانه- عن تناول ما هو أحقّ به من العظمه و الکبریاء، و ربّما استحلی الناس الثناء بعد البلاء فلا تثنوا علیّ بجمیل ثناء لإخراجی نفسی إلی اللّه و إلیکم من التقیه فی حقوق لم أفرغ

من أدائها و فرائض لا بـدّ من إمضائها، فلا تكلّمونی بما تکلّم به الجبابره، و لا تتحفّظوا منّی بما یتحفّظ به عنـد أهل البادره، و لا تخـالطونی بالمصـانعه، و لاـ تظنّوا بی اسـتثقالا فی حقّ قیـل لی و لاـ التماس إعظام للنفسـی، فإنّه من اسـتثقل الحقّ أن یقال له أو العـدل أن یعرض علیه کـان العمـل بهمـا أثقـل علیه، فلاـ تکفّوا عن مقـاله بحق أو مشوره بعـدل، فإنّی لست فی نفسـی بفوق أن أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی إلّا أن یکفی اللّه من نفسی ما هو أملک به منّی فإنّما أنا و أنتم عبید مملوکون لربّ لا ربّ غیره، یملک منّا ما لا نملک من أنفسـنا. الحدیث. نهج البلاغه، فیض/ ۶۸۶، لح/ ۳۳۴، خطبه ۲۱۶. هیچ کس از خودش چیزی ندارد، تعریف از هر کس و هر چیزی به خداوند برمی گردد چون تعریف برای هر چه باشد، برای زیبائی،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸۸

۳۹- باز در همان کتاب آمده است:

هنگام مسافرت آن حضـرت بسوی شام دهقانان شهر انبار به استقبال آن حضرت آمده از مرکب پیاده شدند و به سرعت بسوی آن حضرت شتافتند حضرت فرمود:

این چه کاری بود که شـما کردیـد؟! عرض کردنـد این آدابی است که ما امیران خود را با آن بزرگ می داریم. امام فرمود: به خـدا سوگنـد با این عمل زمامداران شـما بهره مند نمی شوند و شـما با این کار در دنیا مشـقت بر خود هموار می سازید. و در قیامت بدبخت خواهید بود. و چه زیانبار است مشقتی که پشت سر آن مجازات الهی باشد و چه پرسود است آرامشی که با آن امان از عذاب دوزخ باشد «۱».

-

برای کمال، برای علم و ... بخاطر کمالات است و همه این کمالات را خداوند داده است، بشر از خودش چیزی ندارد.

ای دوست شکر خوشتر یا آنکه شکر سازد خوبیّ قمر بهتر یا آنکه قمر سازد

شما هر کس و هر چیز را تعریف کنید بخاطر زیبائیها و کمالات است و کمالات همه از خداوند متعال است و شاید معنی الحمد للّه هم همین باشد. الف، م، جلسه ۲۹۵ درس. همانگونه که استاد بزرگوار اشاره فرمودند، حضرت امیر المؤمنین (ع) در این کلام گران سنگ علاوه بر اینکه تملّق و چاپلوسی را محکوم می کنند، نکتهٔ بسیار آموزنده ای را می فرمایند و آن اینکه زمامداران خود را عقل کلّ و بالاتر از دیگران ندانند و اجازهٔ اظهار نظر و انتقاد سازنده را به افراد صاحب نظر جامعه بدهند و حتی دانایان جامعه را موظف می کند که خود را سانسور نکنند و نظرات سازنده و اصلاحی خود را- و لو برای حاکمیّت ناخوشایند باشد- مطرح کنند؛ هنگامی که امیر المؤمنین (ع) با آن مقام و عظمتی که دارد می فرماید: «من شخصا خویشتن را مافوق اینکه اشتباه کنم نمی دانم» حساب دیگران روشن است. (مقرر)

(۱) ما هذا الذی صنعتموه؟» فقالوا: خلق منّا نعظّم به أمراءنا. فقال «ع»: «و اللّه ما ینفع بهذا أمراؤکم و إنّکم لتشقّون علی أنفسکم فی دنیاکم، و تشقون به فی آخرتکم، ما أخسر المشقّه وراءها العقاب، و أربح الدعه معها الأمان من النار. نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۰۴، لح/ ۴۷۵، حکمت ۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۸۹

۴۰- در فروع کافی به سند خود از مردی از ثقیف آمده است که گفت:

امیر المؤمنین علی بن ابی

طالب (ع) مرا بر بانقیا [بخشی از قادسیّه] و منطقه ای از اطراف کوفه فرمانروائی داده آن حضرت رو بروی مردم به من فرمود: در گردآوری مالیات دقت کن، برای وصول آن کوشش نما و حتی یک درهم را فرونگذار، و هنگامی که خواستی به منطقه مسئولیّت خود بروی نزد من بیا» گفت:

هنگام رفتن به خدمت آن حضرت (ع) رسیدم. فرمود: آنچه در پیش روی مردم از من شنیدی فقط یک شاگرد بود [برای اینکه مردم از تو حساب ببرند و مالیات خویش را بپردازند] مواظب باش که هرگز برای یک درهم مالیات مسلمان یا یهودی یا نصرانی ای را آزار و اذیّت نکنی! مبادا گاوآهن کسی را برای وصول یک درهم مالیات بفروشی! ما مأمور هستیم که از مازاد بر احتیاج آنان مالیات بگیریم «۱».

این روایت در بحار نیز آمده است.

۴۱- در اصول کافی به سند خود از مسعده بن صدقه، از امام صادق (ع) از

- در این روایت، ترجّلوا یعنی از اسبهای خود پیاده شدند. اشتدّوا: شتافتند. دعه: به معنی آرامش است.

(۱) استعملنی علی بن أبی طالب «ع» علی بانقیا و سواد من سواد الکوفه، فقال لی و الناس حضور: «انظر خراجک فجدّ فیه و لا تترک منه درهما، فإذا أردت أن تتوجّه إلی عملک فمرّ بی.» قال فأتیته فقال لی:

«إنّ الذی سمعت منّی خدعه، إیّاک أن تضرب مسلما أو یهودیا أو نصرانیا فی درهم خراج أو تبیع دابّه عمل فی درهم، فإنّما أمرنا أن نأخذ منهم العفو. فروع کافی ۳/ ۵۴۰ (چاپ قدیم ۱/ ۱۵۲)، کتاب زکات، باب ادب المصدق، حدیث ۸. و نیز بحار الانوار ۴۱/ ۱۲۸ تاریخ امیر المؤمنین «ع» باب

۱۰۷، حدیث ۳۷. این هشداری است به مأمورین گردآوری مالیات که با گاری چی ها و مستضعف ترین اقشار جامعه بدون در نظر گرفتن وضعیت آنـان برخورد نکننـد. حضـرت به صـراحت می فرمایـد: ما مأمور هستیم که از مازاد بر احتیاج آنان مالیات بگیریم. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۰

پدران خویش علیهم السلام نقل نموده است که فرمود:

امیر المؤمنین (ع) در راه با فردی از اهل ذمّه همراه شـد. ذمّی به وی گفت: ای بنـده خـدا به کجا می روی؟ گفت: به کوفه می روم. هنگامی که خواسـتند از یکـدیگر جـدا شوند حضـرت چند قدم به همراه او رفت، ذمّی گفت: مگر شـما نمی خواستید به کوفه بروید؟ حضـرت فرمود: بله. ذمّی گفت: اما شما به راه خود نرفتید. حضرت فرمود: می دانم. گفت: با اینکه می دانید پس چرا بـدنبال من آمدیـد؟ امیر المؤمنین (ع) فرمود: این از آداب رفاقت و همراهی است که فرد، رفیق خود را چنـد قدم همراهی کند، پیامبر ما اینگونه به ما دستور فرموده. ذمّی گفت: پیامبر شما اینگونه فرموده؟ فرمود: بله. ذمی گفت: بی گمان آنان که از وی پیروی می کننـد بخـاطر همین کارهای پسـندیده است، من تو را گواه می گیرم که بر دین توام. شـخص ذمّی از همانجا به همراه امیر المؤمنین (ع) آمد و چون آن حضرت را شناخت مسلمان شد «۱».

۴۲- باز در همان کتاب به سند خود از عبد اللّه بن قدّاح، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

دو مرد بر امیر المؤمنین (ع) وارد شدند، آن حضـرت برای هر یک از آنها یک تشـکچه انداخت که روی آن بنشـینند. یکی از آنها بر روی آن نشست و دیگری از

---

(۱)

أنّ أمير المؤمنين «ع» صاحب رجلا ذمّيا، فقال له الذّمیّ: أين تريد يا عبد اللّه؟ فقال: أريد الكوفه، فلمّا عدل الطريق بالذمیّ عدل معه أمير المؤمنين «ع» فقال له الـذمیّ: أ لست زعمت أنّك تريـد الكوفه؟ فقال له: بلى. فقال له الـذمیّ: فقد تركت الطريق، فقال له: قـد علمت. قال: فلم عـدلت معى و قـد علمت ذلك؟ فقال له أمير المؤمنين «ع»: هذا من تمام حسن الصـحبه أن يشـيع الرجل صـاحبه هنيئه إذا فـارقه، و كـذلك أمرنـا نبيّنا «ص». فقال له الـذمیّ: هكـذا قال؟ قال: نعم. قال الـذمیّ: لا جرم إنّما تبعه من تبعه لأفعاله الكريمه، فأنا أشـهدك أنّى على دينك و رجع الذمیّ مع أمير المؤمنين «ع»، فلما عرفه أسـلم. اصول كافى ۲/ ۶۷۰ كتاب العشره، باب حسن الصحابه و حق الصحاب فى السفر، حديث ۵.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۳۹۱

نشسـتن امتنـاع كرد. حضـرت به وى فرمود: بر روى آن بنشـين نيكى را كسـى جز الاـغ رد نمى كنـد آنگـاه فرمود: پيامبر خـدا فرمود: هنگامى كه بزرگ قومى به نزد شما آمد او را احترام كنيد «۱».

۴۳- كتـاب منـاقب از كتـاب مختـار تمار، از ابى مطر بصـرى روايت نموده كه گفت: امير المؤمنين (ع) بر جايگاه خرمافروشان گذر مى كرد چشـمش به كنيزى افتاد كه گريه مى كرد، به كنيز فرمود: علت گريهٔ تو چيست؟ گفت: مولايم مرا با يك درهم فرسـتاده تـا خرمـا بخرم ولى خرمـائى را كه خريـدارى كرده بـودم نپسـنديد، خرمـا را به نزد خرمـافروش آوردم ولى او از پس گرفتن آن امتناع كرد، حضرت نزد خرمافروش رفته و فرمود:

«اى بنده خدا اين يك خدمتگزار است و كاره اى نيست خرما را بگير

و درهمش را به او بازگردان» خرمافروش از جای بلند شد و با مشت به سینه حضرت زد. مردم اجتماع کردند و گفتند: این امیر المؤمنین (ع) است: نفس مرد به شماره افتاد و رنگش زرد شد و خرما را گرفت و درهم را به کنیز بازگردانید، آنگاه گفت: ای امیر مؤمنان از من بگذر. حضرت فرمود: بسیار خرسند می شوم اگر خودت را اصلاح کنی».

در کتاب فضایل احمد آمده است: «اگر حق مردم را بپردازی ...»

باز در داستان دیگر از آن حضرت (ع) منقول است که آن حضرت یک روز چند بار غلامش را صدا زد ولی پاسخی از او نشنید، بدنبال وی بیرون شد، او را در کنار در منزل یافت، به وی فرمود: «چه باعث شده که جواب من را نمی دهی؟» غلام گفت: از پاسخ دادن خسته شده ام و از

---

(۱) دخل رجلان علی أمیر المؤمنین «ع» فألقی لکل واحد منهما و ساده فقعد علیها أحدهما و أبی الآخر.

فقال أمیر المؤمنین «ع»: اقعد علیها، فإنّه لا- یأبی الکرامه إلّا حمار. ثمّ قال: قال رسول اللّه «ص»: إذا أتاکم کریم قوم فأکرموه. اصول کافی ۲/ ۶۵۹، کتاب العشره، باب اکرام الکریم، حدیث؟.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۲

کیفر نکردن شما هم اطمینان دارم. حضرت فرمود: سپاس خدای را که مرا از کسانی قرار داد که خلق خدا از وی در امانند. تو در راه خدا آزادی ...

باز در جریان دیگر علی (ع) در مسجد نماز صبح را اقامه می فرمود، ابن کوّاء [یکی از سران خوارج] از پشت سر آن حضرت این آیه را خواند «وَ لَقَدْ أُوحِیَ إِلَیْکَ وَ إِلَی الَّذِینَ مِنْ

قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ» «۱» [كنايه از اینكه آن حضرت نعوذ باللّه مشرك شده است] علی (ع) بخاطر احترام به قرآن لحظه ای ساكت ماند تا اینكه وی آیه را تمام كرد. آنگاه به قرائت خویش ادامه داد، ابن كوّا باز آیه را تكرار كرد علی (ع) باز سكوت كرد و سپس به قرائت ادامه داد، باز ابن كوّا آیه را تكرار كرد، علی (ع) باز سكوت كرد آنگاه این آیه را قرائت فرمود: فَاصْبِرْ، إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ، وَ لا یَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِینَ لا یُوقِنُونَ- صبر كن كه وعده خداوند حق است و افرادی كه یقین ندارند تو را از موضع خود دور نكنند» آنگاه قرائت نماز را تمام كرد و ركوع بجای آورد ...

باز یک روز ابو هریره نزد آن حضرت آمد و چیزی از آن حضرت طلب كرد- با اینكه در همان روز و روزهای قبل مطالبی علیه آن حضرت از وی شنیده شده بود- حضرت نیاز او را برآورده نمود. اصحاب آن حضرت وی را بر این كار مورد اعتراض قرار دادند، حضرت فرمود: «من حیا می كنم كه نادانی او بر دانائی من و گناه او بر گذشت من و درخواست او بر بخشش من غلبه كند.» این روایت در بحار نیز آمده است «۲».

---

(۱) زمر (۳۹) ۶۵.

(۲) مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۹؛ و بحار الانوار ۴۱/ ۴۸، تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۱۰۴، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۳

۴۴- باز در مناقب از كتاب های عقد [الفرید] و نزهه الابصار آمده است:

در جنگ جمل مالك اشتر مروان بن حكم را اسیر كرد، آن حضرت با

سخنـان تنـد وی را مورد عتـاب قرار داد آنگـاه آزادش نمود. عایشه نیز هنگامی که به دست امیر المؤمنین (ع) در جنگ جمل گرفتـار آمـد گفت: پیروز شـدی گـذشت کن! آن حضـرت وی را در بهترین جهـاز به همراه نود و یـا هفتـاد زن بسوی مـدینه فرستاد.

همچنین عـائشه برای عبـد اللّه بن زبیر از طریق محمـد بن ابی بکر امـان خواست آن حضـرت به وی و سـایر کسـانی که بـا وی بودند امان داد. و موسـی فرزند طلحه بن عبید اللّه را نزد آن حضرت آوردند به وی فرمود: سه بار بگو استغفر اللّه و اتوب الیه، آنگـاه وی را آزاد کرد و فرمـود: هر چـه اسـلحه و چارپـا در میـان سـپاه مـا داری برگیر و بـه هر جـا که می خـواهی برو، و در زندگی آیندهٔ خود تقوی داشته باش و در خانه ات بنشین.» این روایت به نقل از مناقب در بحار نیز آمده است «۱».

۴۵- در شرح ابن ابی الحدید معتزلی آمده است:

جریان کار عایشه را دانستیـد، امّا چون علی (ع) بر وی پیروزی یافت وی را گرامی داشت و همراه با بیست نفر زن از زنان عبد القیس که به دسـتور علی (ع) عمامه بر سـر خویش نهاده و شمشـیر حمایل کرده بودنـد او را بسوی مدینه فرسـتاد. هنگامی که قسـمتی از راه را طی کردند عایشه آن حضرت را با سخنانی ناشایسته مورد اعتراض قرار داد و ابراز ناراحتی کرد و گفت: او با فرستادن این مردان و سپاهیانی که بر من گماشته مرا هتک حرمت کرده است؛ امّا چون آنها به مدینه رسیدند زنان عمامه ها را برداشته و گفتند ما زن

بودیم که به همراه

---

(۱) مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۸۱. و بحار الانوار ۴۱/ ۵۰ تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب حسن خلق آن حضرت [باب ۱۰۴]، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۴

تو اعزام شدیم.

و امّا اهل بصره که با حضرت علی (ع) به جنگ برخاستند و با شمشیر رو در روی او و اولاد او ایستادند و به آن حضرت دشنام و ناسزا گفتند، چون که وی بر آنان پیروزی یافت شمشیر از آنان برداشت و منادی وی در سرتاسر لشکرگاه فریاد زد: که به هیچ وجه فراریان را تعقیب نکنید و مجروح و اسیر را نکشید و کسی که سلاح خود را بیندازد در امان است و کسی که به سپاه امام پناه بیاورد در امان است.

پس از پایان جنگ نیز آن حضرت متاعشان را نگرفت و فرزندانشان را اسیر نکرد.

و از اموالشان چیزی به عنوان غنیمت تصرف نکرد. و اگر می خواست می توانست همهٔ این کارها را انجام دهد، ولی او جز راه گذشت و عفو راه دیگری را برنگزید و به سنت پیامبر خدا (ص) در روز فتح مکه اقتدا نمود که آن حضرت (ص) نیز در شرایطی مردم مکه را مورد عفو قرار داد که هنوز آتش کینه ها به سردی نگرائیده و بدی ها فراموش نشده بود «۱».

۴۶- انساب الاشراف بلاذری در جریان واقعهٔ نهروان می نویسد:

و علی (ع) همواره می فرمود: ما آنان را از فی ء محروم نمی کنیم و از وارد شدنشان به مساجد خداوند جلوگیری نمی نمائیم و تا هنگامی که خونی نریخته اند و دست به کار حرامی نزده اند متعرض آنان نمی شویم «۲».

---

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱/ ۲۳.

(۲) إنّا

لا نمنعهم الفی ء و لا نحول بینهم و بین دخول مساجد اللّه و لا نهیّجهم ما لم یسفکوا دما و ما لم ینالوا محرّما. انساب الاشراف ۲/ ۳۵۹. در ارتباط با تنبیه مجرمین، قطع حقوق چیز خوبی نیست، فرض کن یک نفر چند روز زندان رفته، حقوقش را قطع می کنند، او را از مسجد بیرون می کنند، به سر کار راهش نمی دهند، بر فرض او هم مقصر باشد زن و بچّه او چه گناهی کرده اند و چه کار باید بکنند؟! الف- م، جلسه ۲۹۶ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۵

۴۷- در مصنف ابن ابی شیبه به سند خود از کثیر بن نمر آمده است که گفت:

من در نماز جمعه شرکت داشتم و علی بن ابی طالب بر منبر بود که مردی وارد شد و گفت: لا حکم الّا للّه- حکومت فقط برای خداست، آنگاه شخص دیگری بپاخاست و گفت: لا حکم الّا للّه، آنگاه افراد دیگری از اطراف مسجد بلند شده و همه با هم می گفتند لا حکم الّا للّه. آن حضرت با دست خویش به آنان اشاره کرد و فرمود: «بنشینید. بلی، حکومت جز برای خدا نیست، ولی این کلمۀ حقی است که از آن باطل اراده شده است، حکم خدا درباره شما نیز انتظار برده می شود. بدانید تا زمانی که با ما هستید سه چیز را در مورد شما رعایت می کنیم. شما را از وارد شدن به مساجد خداوند که در آن ذکر خدا گوئید منع نمی کنیم، و تا زمانی که دستهای شما همراه با دستهای ماست حقوق شما را از بیت المال قطع نمی کنیم، و تا هنگامی که به جنگ با

ما نپردازید با شما نمی جنگیم.» آنگاه حضرت شروع به خطبه خواندن فرمود «۱».

این روایت را بیهقی نیز در سنن خود از وی [کثیر بن نمر] نقل کرده است. باز بیهقی نظیر این روایت را به نقل از شافعی در مورد علی (ع) آورده است که می توان به آن مراجعه نمود «۲».

۴۸- در وسائل از قرب الاسناد به سند خود از مسعده بن زیاد، از جعفر [امام صادق (ع)] از پدرش (ع) روایت نموده است که فرمود:

علی (ع) به افرادی که با وی به جنگ برمی خاستند نسبت شرک یا

---

(۱) اجلسوا. نعم، لا ـ حکم إلّا للّه، کلمه حقّ یبتغی بها باطل، حکم اللّه ینتظر فیکم، ألا إنّ لکم عندی ثلاث خلال ما کنتم معنا: لعن نمنعکم مساجد اللّه أن یذکر فیها اسمه، و لا نمنعکم فیئا ما کانت أیدیکم مع أیدینا، و لا نقاتلکم حتّی تقاتلوا. مصنّف ابن ابی شیبه ۱۵/ ۳۲۷، کتاب الجمل، حدیث ۱۹۷۷۶.

(۲) ر، ک سنن بیهقی ۸/ ۱۸۴، کتاب فتال اهل بغی، باب القوم یظهرون رأی الخوارج.

نفاق نمی داد، بلکه می فرمود: «اینان برادران ما هستند که علیه ما شورش کرده اند». «۱»

کتاب وسائل الشیعه ذیل این روایت می نویسد: «این روایت حمل بر تقیّه می گردد» ولی به نظر ما این مطلب درستی نیست زیرا آن حضرت معامله مسلمان با آنان (مخالفین سیاسی- نظامی خود) می نمود.

۴۹- نظیر همین روایت را ابن ابی شیبه در مصنف خویش آورده است، وی به سند خود از ابی البختری می نویسد:

از علی (ع) در ارتباط با اهل جمل پرسش شد که آیا اینان مشرک هستند؟ فرمود:

اینان از شرک گریخته اند. گفته شد: آیا منافقند؟ فرمود:

منـافقین جز انـدکی خـدا را یاد نمی کننـد. گفته شـد: پس اینان چه هسـتند؟ فرمود: اینان برادران ما هسـتند که علیه ما شورش کرده اند «۲».

ملاـحظه می فرمائیـد که امیر المؤمنین (ع) بـا چه سـعه صـدری بـا مخـالفین خود برخورد می کنـد و چگونه کسـانی که با وی مخالفت کرده و علیه وی لشکرکشی

---

(۱) أنّ علیّا «ع» لم یکن ینسب أحدا من أهل حربه إلی الشرک و لا إلی النفاق، و لکنه کان یقول: «هم إخواننا بغوا علینا. وسائل ۱۱/ ۶۲، ابواب جهاد عـدوّ، باب ۲۶، حدیث ۱۰. از این روایت اسـتفاده می شود که انسـان بایـد زبـانش را حتی در برخورد با دشـمن نگهـدارد، افرادی که با زنـدانیان و بزهکاران سـر و کار دارنـد، اگر مرتب به آنها بگویند: برو گمشو! منافق! دزد! خفه شو! و ... آنها بدتر می شوند و در دل آنها عقده ایجاد می شود و می گویند آب که از سـرگذشت چه یک نی چه صد نی، از نظر تربیت اسلامی نباید برخورد ما یک برخورد شخصیّت خرد کن و انتقامجویانه باشد، این روایات اینگونه به ما یاد می دهد. الف- م، جلسه ۲۹۶ درس.

(۲) سئل علیّ عن أهل الجمل، قال: قیل: أ مشرکون هم؟ قال: من الشرک فرّوا. قیل: أ منافقون هم؟ قال:

إنّ المنافقین لا یذکرون اللّه إلّا قلیلا. قیل: فما هم؟ قال: إخواننا بغوا علینا. مصـنّف ابن ابی شیبه/ ۲۵۶ ۱۵، کتاب الجمل، حدیث ۱۹۶۰۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۷

کرده اند را مورد گذشت و عفو خویش قرار داده و حتی با عبارات غیر زننده از آنان یاد می کند.

۵۰- در کتاب مناقب از زاذان [یکی از اصحاب امیر المؤمنین (ع) که گویا ایرانی بوده]

روایت کرده است:

آن حضرت (ع) در بازارها به تنهائی راه می رفت و گمشدگان را راهنمائی می فرمود و به ناتوانان کمک می کرد، گذرش بر فروشندگان کالا و بقّالها می افتاد، قرآن را باز می کرد و می خواند تِلْکَ الدّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها ... «۱»

۵۱- در کنز العمال از ابن عساکر، از زاذان روایت نموده است:

که علی (ع) در زمان حکومت خویش به تنهائی در بازارها راه می رفت و در همان حال افراد گمشده را راهنمائی می کرد و چیزهای گمشده را اعلام مینمود و ناتوانان را کمک می داد و بر فروشندگان کالا و بقّالها عبور می کرد و قرآن را برای آنان باز می کرد و می خواند: تِلْکَ الدّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِینَ لا یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً «۲» و می فرمود: این آیه دربارهٔ افراد دادگستر و والیهای متواضع و صاحبان قدرت از سایر اقشار مردم نازل شده است «۳».

۵۲- در کتاب جمل شیخ مفید از واقدی، از رجال وی آمده است که گفت:

چون امیر المؤمنین (ع) خواست از بصره خارج شود عبد اللّه بن عباس را به

(۱) أنّه «ع» کان یمشی فی الأسواق وحده و هو ذاک یرشد الضّال و یعین الضعیف و یمرّ بالبیّاع و البقال فیفتح علیه القرآن و یقرأ: تلک الدار الآخره نجعلها ... مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۲.

(۲) قصص (۲۸)/ ۸۳.

(۳) أنّه کان یمشی فی الاسواق وحده و هو وال یرشد الضالّ و ینشد الضالّ و یعین الضعیف و یمرّ بالبیّاع و البقّال فیفتح علیه القرآن و یقرأ: «تِلْکَ الدّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِینَ لا یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً»، و یقول: نزلت هذه الآیه فی أهل العدل و التواضع من الولاه و

أهل القدره من سائر الناس کنز العمّال ۱۳/ ۱۸۰، کتاب فضایل از قسمت افعال، باب فضایل صحابه، حدیث ۳۶۵۳۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۸

فرمانروائی آن منطقه گماشت و سفارشهائی به او نمود که از آن جمله این بود: ای ابن عباس؛ بر تو باد به تقوای الهی و عدالت نسبت به کسانی که بر آنان ولایت داری، و اینکه با گشاده روئی با مردم روبرو شوی و همه را در مجلس خود راه دهی و با همه بردبار باشی. و بپرهیز از غضب، که نشانهٔ بد شیطان است. و بپرهیز از هوای نفس که تو را از راه خدا بازمی دارد. و بدان آنچه تو را به خداوند نزدیک می کند همان تو را از آتش دور می سازد. و آنچه تو را از خدا دور می کند به آتش نزدیک می نماید. و خدا را بسیار یاد کن و از غافلان مباش. پیش از این نظیر این وصیّت از نهج البلاغه گذشت «۱».

۵۳- در وسائل از شهید ثانی در رسالهٔ الغیبه، به سند خود از نوفلی، آمده است که گفت: نزد امام جعفر صادق (ع) بودم که غلام عبد اللّه نجاشی وارد شد سلام کرد و نامه ای از نجاشی را به دست آن حضرت داد، آن حضرت نامه را گشود و خواند، در سطر اوّل آن آمده بود: بسم اللّه الرحمن الرحیم ... من به فرمانروائی اهواز گرفتار آمدم ای سیّد و مولای من اگر صلاح می دانید مرا راهنمائی نموده یا دستور العمل و الگوئی را برای من بیان فرمائید ... حضرت در پاسخ وی نوشت:

بسم اللّه الرحمن الرحیم ... بدان که من مطالبی را به تو گوشزد

می کنم که اگر بدان عمل کنی از آنچه از آن می ترسی رهائی می یابی، بدان که رهائی تو در این کار این است که خونهای مردم را محفوظ نگاهداری و به آزار دوستان خدا دست نیالائی. و با مردم مهربان باشی و با آنان مدارا و خوش رفتاری کنی، نرمخو

---

(۱) یا ابن عباس، علیک بتقوی اللّه و العدل بمن ولّیت علیه و أن تبسط للناس وجهک و توسّع علیهم مجلسک و تسعهم بحلمک. و إیّاک و الغضب، فإنّه طیره الشیطان. و إیاک و الهوی، فإنّه یصدّک عن سبیل اللّه. و اعلم أن ما قرّبک من اللّه فهو مباعدک من النار، و ما باعدک من اللّه فمقرّبک من النار.

و اذکر اللّه کثیرا و لا تکن من الغافلین.» کتاب جمل/ ۲۲۳. و نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۸۰، لح/ ۴۶۵، نامه ۷۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۳۹۹

باشی بدون آنکه ضعف نشان دهی و قاطع و استوار باشی بدون اینکه زورگوئی کنی، با آن کس که تو را بدین کار منصوب کرده و با فرستادگانش مدارا کن، برای گشایش زندگی مردم تلاش نما و آنان را با مواضع حق و عدل آشنا کن.

ان شاء اللّه. و همواره از بدگویان و سخن چینان برحذر باش، مبادا اینگونه افراد خود را به تو نزدیک کنند. و مبادا خداوند روز یا شبی را بر تو ببیند که تو از آنان رشوه و یا انحراف از حقی را قبول کرده باشی، که بر تو غضب خواهد گرفت و ...» این روایت طولانیست و می توان به متن کامل آن مراجعه نمود «۱».

۵۴- در تحف العقول از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

بهترین فرمانروایان کسی

است که سه خصلت را دارا باشد: مهربانی، سخاوت و عدالت. و پسندیده نیست فرمانروا در سه چیز کوتاهی کند: در نگهداری از مرزها، رسیدگی به احوال ستمدیدگان، و برگزیدن افراد نیک برای کارها ... سه چیز است که فرمانروا باید نسبت به همهٔ مردم خاصه و عامّه رعایت کند:

---

(۱) بسم اللّه الرحمن الرحیم ... و اعلم أنّی سأشیر علیک برأی إن أنت عملت به تخلّصت ممّا أنت متخوّفه، و اعلم أنّ خلاصک ممّا بک (و نجاتک خ. ل) من حقن الدماء و کفّ الأذی عن أولیاء اللّه، و الرفق بالرّعیّه، و التأنّی و حسن المعاشره مع لین فی غیر ضعف، و شدّه فی غیر عنف، و مداراه صاحبک، و من یرد علیک من رسله، و ارتق فتق رعیّتک بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء اللّه. و إیّاک و السعاه و أهل النمائم، فلا یلتزقنّ بک أحد منهم. و لا یراک اللّه یوما و لیله و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فیسخط اللّه علیک ...» وسائل ۱۲/ ۱۵۰، ابواب مالکیّت به باب ۴۹، حدیث ۱ به نقل از رساله الغیبه/ ۱۲۲. در این روایت وظیفهٔ کسانی که در حکومتهای غصبی مسئولیت و یا ریاستی دارند مشخص شده است، در چنین شرایطی اینان باید ضمن رعایت تقیّه و توجّه به سخن چینی جاسوسان رابطهٔ خود را با امام به حق و مردم حفظ کنند و ضمن عطوفت با مردم رعایت اخلاق اسلامی از ریخته شدن خونهای به ناحق و آزار و اذیّت اولیاء اللّه توسط عمّال حکومت جلوگیری نمایند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۰

پاداش دادن به نیکوکار تا

در نیکی کردن تشویق شود، پوشاندن گناه خطاکار تا از خطای خویش توبه نموده و بازگردد و احسان و انصاف با همهٔ مردم «۱».

۵۵- در اصول کافی به سند صحیح از معاویه بن وهب آمده است که گفت:

به آن حضرت [امام صادق (ع)] عرض کردم: ما با معاشرین خویشاوندان خویش که بر امر ما نیستند [شیعه نیستند] چگونه رفتار کنیم حضرت فرمود:

به پیشوایانی که به آنها اقتدا نموده اید نگاه کنید و همانگونه عمل کنید که آنان عمل می کنند، به خدا سوگند آنان از بیمارانشان عیادت می کنند. در تشییع جنازه آنان حاضر می شوند به نفع و علیه آنان شهادت می دهند، و امانت را به آنان بازمی گردانند «۲».

۵۶- باز در همان کتاب به سند صحیح از معاویه بن وهب آمده است که گفت:

به امام صادق (ع) عرض کردم ما با خویشاوندان خویش و سایر مردم که

---

(۱) أفضل الملوك من أعطى ثلاث خصال: الرأفه، و الجود، و العدل. و ليس يحبّ للملوك أن يفرّطوا فى ثلاث: فى حفظ الثغور و تفقّد المظالم، و اختيار الصالحين لأعمالهم ... ثلاثه تجب على السلطان للخاصّه و العامّه: مكافأه المحسن بالإحسان ليزدادوا رغبه فيه، و تغمّد ذنوب المسى ء ليتوب و يرجع عن غيّه، تألّفهم جميعا بالإحسان و الإنصاف. تحف العقول/ ۳۱۹. اینکه فرموده افراد صالح را برای کارها برگزینند، بدین معنا است که برای اداره کارها صلاحیت و لیاقت داشته باشند، برخی افراد ممکن است خوب باشند ولی برای پیش نمازی خوب باشند با صداقت و باتقوا باشند امّا قدرت ادارهٔ کار را نداشته باشند، هر کاری متناسب با کیفیّت خود افراد متناسب را می طلبد. الف- م، جلسه ۲۹۶ درس.

(۲) تنظرون إلى

أئمتكم الـذين تقتـدون بهم فتصـنعون مـا يصـنعون فو اللّه إنّهم ليعودون مرضاهم و يشـهدون جنائزهم و يقيمون الشـهاده لهم و عليهم و يؤدّون الأمـانه إليهم. اصول كـافى ۲/ ۶۳۶، كتاب العشـره، باب ما يجب على المعاشـره. حديث ۴. اين روايت مضمره است و مشـخص نيست كه معاويه بن وهب اين روايت را از چه كسـى نقل كرده است، به قرينهٔ روايت بعدى مشخص مى شود كه اين دو روايت يكى است و اين روايت نيز از امام صادق (ع) است. الف- م، جلسه ۲۹۶ درس.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۴۰۱

[اهل مذهب ما نيستند و] با ما همنشينى و معامله و معاشرت دارند، چگونه رفتار كنيم؟ فرمود:

امانتشان را به آنان بازگردانيد به نفع يا عليه آنان شهادت دهيد، از بيمارانشان عيادت كنيد و بر جنازهٔ آنان حاضر شويد «۱».

و روايات ديگرى كه در اين زمينه وارد شده است.

در پايان اين مبحث بجاست روايتى كه پس از گردآورى اين روايات بدان دست يافتم و به مضمون دو روايت «مسعده» و «ابى البخترى» [روايت شماره ۴۸ و ۴۹] ناظر است را يادآور شوم، و آن روايت اين است:

عياشـى در تفسـير سورهٔ اعراف به سند خود آورده است كه گفت: مردى از اهل شام خدمت على بن حسين امام زين العابدين (ع) رسـيد و گفت: شـما على بن حسـين هستيـد؟ فرمود: بلى گفت: پدر شـما بود كه مؤمنان را كشت؟! امام زين العابدين (ع) گريست، آنگـاه چشـمان خـود را پـاك كرد و فرمود: واى بر تو! چگونه به اين نـتيجه رسـيدى كه پـدر من مؤمنـان را كشت؟ گفت: از گفتار خود وى كه گفت: اينان برادران ما بودند

که علیه ما شورش کردند و ما بخاطر شورشگری آنان با آنان جنگیدیم. حضرت فرمود: وای بر تو! آیا قرآن نخوانده ای؟ گفت: بلی. فرمود: این آیه شریفه را: «وَ إِلیٰ مَدْیَنَ أَخٰاهُمْ شُعَیْباً- و فرستادیم بسوی شهر مدین برادر آنان شعیب را»- و نیز این آیه شریفه: «وَ إِلیٰ ثَمُودَ أَخٰاهُمْ صٰالِحاً- و فرستادیم به سوی ثمود برادر آنان صالح را» آیا اینان برادر دینی بودند یا اینکه فقط هم قبیله بودند؟

آن مرد گفت: آنان یک دین نداشتند بلکه هم قبیله بودند. حضرت فرمود: «پس اینان برادران آنان در قبیله بودند نه برادران آنان در دین» آن شخص گفت: اکنون

---

(۱) تؤدّون الأمانه إلیهم و تقیمون الشهاده لهم و علیهم و تعودون مرضاهم و تشهدون جنائزهم. اصول کافی ۲/ ۶۳۵، کتاب العشره، باب ما یجب من المعاشره حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۲

مشکل مرا حل نمودی، خداوند مشکل شما را حلّ نماید «۱» «۲».

---

(۱) جاء رجل من أهل الشام إلی علیّ بن الحسین «ع» فقال: أنت علی بن الحسین؟ قال: نعم. قالی: أبوک الّذی قتل المؤمنین؟ فبکی علی بن الحسین «ع» ثم مسح عینیه فقال لی: ویلک! کیف قطعت علی أبی أنّه قتل المؤمنین؟ قال: قوله: إخواننا قد بغوا علینا، فقاتلناهم علی بغیهم. فقال: ویلک! أما تقرأ القرآن؟

قال بلی. قال: فقد قال اللّه: «وَ إِلیٰ مَدْیَنَ أَخٰاهُمْ شُعَیْباً»، «وَ إِلیٰ ثَمُودَ أَخٰاهُمْ صٰالِحاً»؛ فکانوا إخوانهم فی دینهم أو فی عشیرتهم؟ قال له الرجل: لا، بل فی عشیرتهم. قال: فهؤلاء إخوانهم فی عشیرتهم، و لیسوا إخوانهم فی دینهم. قال: فرّجت عنّی، فرج اللّه عنک. تفسیر عیّاشی ۲/ ۲۰. آیات به ترتیب:

اعراف (۷)/ ۸۵،

هود (۱۱)/ ۸۴، عنکبوت (۲۹) ۳۶، هود (۱۱)/ ۶۱.

(۲) با توجه به آیات و روایاتی که خوانده شد ویژگیهای اخلاقی و منش اجتماعی مسئولین و کارگزاران نظام اسلامی و در رأس آنان حاکم و رهبر را می توان به شکل زیر دسته بندی نمود:

۱- مهربانی و عطوفت با مردم.

۲- پرهیز از خشونت و پرخاشگری.

۳- دوری از افراد نادان و تنگ نظر.

۴- نگهداری خویش به هنگام خشم و غضب.

۵- خوش بین بودن نسبت به افراد جامعه مگر در مواردی که خلاف آن ثابت شود.

۶- علاقه مفرط به اصلاح و هدایت افراد و پیشرفت جامعه.

۷- تواضع و فروتنی با زیردستان.

۸- مقاومت در مشکلات و تحمل فشارها و سختی ها.

۹- مشورت با مردم در مسائل مربوط به آنان.

۱۰- قاطعیّت در امور اجرائی پس از مشورت و تصمیم گیری.

۱۱- سرفرازی و غرور در برابر دشمن و پیروی نکردن از کفار و بیگانگان.

۱۲- آغاز نمودن اصلاح جامعه از خویش و نزدیکان و آشنایان.

۱۳- اعتماد به نفس و بی توجهی به وسوسه خناسان و تفرقه افکنان.

۱۴- احترام قائل شدن برای افراد و گذشت بزرگوارانه از لغزشهای آنان.

۱۵- وفاداری در رفاقت و دلجوئی و احوالپرسی از یاران و دوستان به هنگام قدرت.

- ۱۶- ارزش قائل شدن برای کارهای نیک و تشویق نیکوکاران.

۱۷- نکوهیده شمردن کارهای ناپسند و تنبیه گناهکاران.

۱۸- جز بر پایهٔ تقوی ارزش قائل نشدن برای خویش و دیگران.

۱۹- گسترش عدالت اجتماعی و با یک چشم نگاه کردن به زیردستان.

۲۰- برخورد نیک با بدکاران به انگیزهٔ به راه راست کشاندن آنان.

۲۱- تطبیق زندگی خویش با زندگی تهیدستان و بیچارگان.

۲۲- شرکت در غم و شادی مردم و رفتن به عیادت مریضان.

۲۳- رفتار و عمل بگونه ای که طمع ستمگران

و مستکبران را برنینگیزد و موجب ناامیدی بیچارگان و مستضعفان نشود.

۲۴- همیشه و در هر حال به یاد خدا بودن.

۲۵- در خوشنودی و غضب فقط حق را گفتن.

۲۶- پس از پیروزی گذشت نمودن و از دشمنان دیرین انتقام نکشیدن.

۲۷- با غیر مسلمانان در پناه اسلام با مهربانی و عدل و انصاف و اصول انسانی رفتار کردن.

۲۸- به بزرگان و افراد با شخصیّت هر قوم و ملّتی احترام گذاشتن.

۲۹- منع نکردن مخالفین از حقوق اجتماعیشان به صرف مخالف بودن با مسئولین و حتی حکومت.

۳۰- رعایت کرامت انسانی در برخورد با افراد مخالف و ناراضی و از بین بردن زمینه های اتهام

۳۱- پیش از ارتکاب جنایت قصاص نکردن.

۳۲- مراتب دشمنی را در نظر گرفتن و به اندک بهانه ای انگ شرک و نفاق به مخالفان نزدن.

۳۳- از افراد با ایمان و با لیاقت که توان انجام کارها را دارند در مسئولیتها استفاده کردن.

۳۴- و بطور خلاصه متخلق بودن به اخلاق پسندیده و خصایل ویژه ای نظیر: گذشت، سخاوت توجه به مردم، نزاکت و ادب اجتماعی، سبقت در سلام، حیاء و عفت در گفتار، امانتداری و ...

۳۵- و نیز دوری از خصلت های زشت و نکوهیده ای نظیر: تنگ نظری، پست همتی، به رخ کشیدن ضعف های دیگران، خودنمائی، زیاده خواهی، تملّق دوستی، حرمت شکنی و ...

و ویژگیهای دیگری که می توان از آیات و روایات استفاده نمود. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۴

فصل دوم: ضرورت تماس مستقیم رهبر با مردم

[در ارتباط با این موضوع که رهبر و مسئولین خود را نباید از دسترس مردم دور نگهدارند روایاتی وارد شده که یادآور می شویم:]

۱- در بحار از عیون اخبار الرضا به سند خود از حسین بن علی (ع) از پدر خویش روایت شده که

در وصف پیامبر (ص) می فرمود:

چون پیامبر (ص) به منزل خویش وارد می شد وقت خود را به سه قسمت تقسیم می کرد یک قسمت برای خدا، یک قسمت برای خانواده و یک قسمت برای خودش. آنگاه قسمت خود را به دو قسمت تقسیم می کرد نیمی برای خود و نیمی برای مردم می گذاشت که در آن ساعت مطالبی را برای نزدیکان می فرمود تا آنان مطالب را به دیگران برسانند و چیزی را از ایشان مخفی نمی کرد.

و سیرهٔ آن حضرت در ساعت رسیدگی به امر امّت این بود که اهل فضل را مقدم می داشت و وقت خود را به نسبت فضیلتشان در دین تقسیم می نمود، برخی دارای یک حاجت بودند، برخی دو حاجت برخی حاجت های زیادتری داشتند، حضرت به رفع آنها می پرداخت و آنها را به کارهائی که به صلاح آنان بود راهنمائی می فرمود. و امّا سایر مردم نیز حال آنها را جویا می شد و آنان را از مسائل مطلع می کرد و می فرمود اینان که حضور دارند مطالب را به افرادی که غایب هستند برسانند. و می فرمود: حاجت و نیاز کسی را که خود توانائی رساندن نیاز خود را ندارد به من برسانید، همانا کسی که نیاز نیازمندی را که خود توانائی رساندن نیاز خود را به سلطان [حاکم] ندارد به وی برساند خداوند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۵

گامهای او را در روز قیامت استوار می دارد «۱».

نظیر این روایت در کنز العمال نیز از هند بن ابی هاله آمده است «۲».

مرحوم مجلسی در بحار در توضیح این روایت می نویسد: اینکه فرمود: «مطالبی را برای نزدیکان می فرمود تا به دیگران برسانند» معنای آن این است که در

این ساعت به نزدیکان اعتماد می کرد که آداب و علوم و فرمایشات آن حضرت را به عموم مردم برسانند. و قول دیگری در این زمینه هست که آن حضرت پس از اینکه برای نزدیکان جلسه می گذاشت با عموم مردم نیز ملاقات و گفتگو می فرمود:

۲- در نهج البلاغه در نامه آن حضرت به مالک اشتر آمده است:

امّا بعد، هیچ گاه خود را زمانی طولانی از مردم پنهان مدار! چرا که دور بودن زمامداران از چشم رعایا خود موجب نوعی محدودیّت و بی اطلاعی نسبت به امور مملکت است و این چهره نهان داشتن زمامداران، آگاهی آنها را از مسائل نهانی قطع می کند. در نتیجه بزرگ در نزد آنان کوچک و کوچک، بزرگ، کار نیک، زشت؛ و کار بد، نیکو، و حق با باطل آمیخته می شود. چرا که زمامدار بهر حال بشر است و اموری که از او پنهان است نمی داند. از طرفی حق، همیشه علامت مشخصی ندارد تا بشود راست را از دروغ تشخیص داد، از این گذشته تو

---

(۱) إذا آوی إلی منزله جزّأ دخوله ثلاثه أجزاء: جزء للّه، و جزء لأهله، و جزء لنفسه. ثم جزّأ جزءه بینه و بین الناس فیردّ ذلک بالخاصّه علی العامّه، و لا یدّخر عنهم منه شیئا. و کان من سیرته فی جزء الأمّه إیثار أهل الفضل بإذنه و قسمه علی قدر فضلهم فی الدین، فمنهم ذو الحاجه، و منهم ذو الحاجتین، و منهم ذو الحوائج، فیتشاغل بهم و یشغلهم فیما أصلحهم و الأمّه: من مسألته عنهم، إخبارهم بالذی ینبغی، و یقول: لیبلّغ الشاهد منکم الغائب، و أبلغونی حاجه من لا یقدر علی إبلاغ حاجته، فإنّه من أبلغ سلطانا حاجه من

لا یقدر علی إبلاغها ثبّت اللّه قدمیه یوم القیامه. الحدیث بحار الانوار ۱۶/ ۱۵۰، تاریخ پیامبر (ص) باب اوصاف آن حضرت، حدیث ۴.

(۲) ر، ک. کنز العمال ۷/ ۱۶۳، قسمت افعال، کتاب شمایل، باب فی حلیته (ص) حدیث ۱۸۵۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۶

از دو حال خارج نیستی یا مردی هستی که خود را آماده جانبازی در راه حق ساخته ای؟ بنابراین نسبت به حق واجبی که باید بپردازی، یا کار نیکی که باید انجام دهی، چرا خود را در اختفا نگه می داری؟! یا مردی هستی بخیل و تنگ نظر، در این صورت مردم چون ترا نبینند مأیوس می شوند و از حاجت خواستن صرفنظر می کنند. با اینکه بیشتر حوائج مراجعان برای تو چندان زحمتی ندارد، مانند شکایت از ستمی، یا درخواست انصاف در معامله ای «۱».

نظیر این روایت نیز در کنز العمال از ابن عساکر و دینوری آمده است «۲».

۳- باز در همان کتاب در نامه آن حضرت به قثم بن عباس که کارگزار آن حضرت در مکّه بود آمده است:

اما بعد، حج را برای مردم اقامه کن و ایّام الله را به آنان گوشزد نما، صبح و عصر در میان مردم بنشین و به پرسشهای آنان پاسخ بده و نادانان را بیاموز و با دانشمندان مذاکره کن و واسطه ای بین خود و مردم جز زبان خویش قرار مده و دربانی جز چهرهٔ خود نداشته باش. و هرگز حاجتمندی را از ملاقات خود محروم مکن، زیرا اگر حاجتمندی ابتدا ناامید از در خانهٔ تو برگردد بر آوردن

---

(۱) و أمّا بعد، فلا تطولنّ احتجابک عن رعیّتک، فانّ احتجاب الولاه عن الرّعیه شعبه من الضیق و

قلّه علم بالأمور، و الاحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه فيصغر عندهم الكبير، و يعظم الصغير، و يقبح الحسن، و يحسن القبيح و يشاب الحق بالباطل، و إنّما الوالى بشر لا يعرف ما توارى عنه الناس به من الأمور، و ليست على الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب، و إنّما أنت أحد رجلين: إمّا امرؤ سخت نفسك بالبذل فى الحق، ففيم احتجابک؟ من واجب حقّ تعطيه، أو فعل كريم تسديه؟ أو مبتلى بالمنع. فما أسرع كفّ الناس عن مسألتك إذا أيسوا من بذلك. مع أنّ أكثر حاجات الناس إليك ممّا لا مئونه فيه عليك من شكاه مظلمه أو طلب إنصاف فى معامله. نهج البلاغه، فيض/ ۱۰۲۴، لح/ ۴۴۱، نامه ۵۳.

(۲) ر. ک، کنز العمال ۱۳/ ۱۸۵، قسمت افعال، کتاب فضایل، باب فضایل صحابه، حدیث ۳۶۵۵۳.

حاجت او در زمانهای بعد، کار قابل ستایشی نیست «۱».

۴- در بحار از امالی صدوق به سند خود از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

کسی که امری از امور مسلمانان را به عهده بگیرد و با عدالت رفتار کند و در خانهٔ خود را به روی مردم بگشاید و شر خود را از سر مردم برگیرد، و مشکلات مردم را حلّ و فصل نماید، حق او بر خداوند- عزّ و جلّ- است که در روز قیامت وی را از ترس و هول در امان دارد و در بهشت واردش سازد «۲».

۵- باز در همان کتاب از خصال به سند خود از هشام بن معاذ روایت شده که گفت: امام باقر (ع) بر عمر بن عبد العزیز [بهترین خلیفه

بنی امیّه] وارد شد و او را موعظه نمود، از جمله مواعظ آن حضرت (ع) این بود که فرمود:

ای عمر! درها را بگشا، و حجابها را بر چین، به یاری مظلوم بشتاب و آنچه بظلم [از مردم گرفته شده] برگردان «۳».

---

(۱) أمّا بعد، فأقم للناس الحج، و ذکّرهم بأیام اللّه، و اجلس لهم العصرین، فأفت المستفتی، و علّم الجاهل، و ذاکر العالم، و لا یکن لک إلی الناس سفیر إلّا لسانک، لا حاجب إلّا وجهک، و لا تحجبنّ ذا حاجه عن لقائک بها، فإنّها إن ذیدت عن أبواک فی أول وردها لم تحمد فیما بعد علی قضائها. نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۶۲، لح/ ۴۵۷، نامه ۶۷.

در متن عربی این نامه، واژهٔ «عصران» به معنی صبحگاه و شامگاهان، «ان ذیدت» اگر نیاز افتد و «ورد» با کسر واو به معنی وارد شدن است.

(۲) من تولّی أمرا من أمور الناس فعدل، و فتح بابه و رفع شرّه، و نظر فی أمور الناس کان حقّا علی اللّه- عزّ و جلّ- أن یؤمن روعته یوم القیامه و یدخله الجنه. بحار الانوار ۷۲/ ۳۴۰ (چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۰) کتاب العشره، باب ۸۱، حدیث ۱۸.

(۳) دخل الباقر «ع» علی عمر بن عبد العزیز فوعّظه و کان فیما وعّظه: یا عمر افتح الأبواب، و سهّل الحجاب، و انصر المظلوم، و ردّ المظالم. بحار الانوار ۷۲/ ۳۴۴ (چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۴) کتاب العشره، باب احوال ملوک و امراء، حدیث ۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۸

۶- باز در همان کتاب از ثواب الاعمال به سند خود از ابن نباته، از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمود:

هر فرمانروائی که خود را از نیازهای

مردم نهان دارد خداونـد در روز قیامت خویش را از نیازهای وی نهان می دارد، و اگر هـدیه بگیرد خیانتکار است و اگر رشوه بگیرد مشرک است «۱».

۷- در مسـند احمد به سـند خود از عمرو بن مرّه جهنی نقل می کند که وی به معاویه گفت: ای معاویه من از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود:

هر پیشوا یا فرمانروائی در منزل خویش را بر نیازمنـدان و تهیدسـتان و بیچارگان نمی بندد مگر اینکه خداوند عزّ و جلّ درهای آسمان را بر روی نیازمندیها و تهیدستی ها و بیچارگیهای وی می بندد «۲».

۸- در کنز العمال آمده است:

کسـی که خداوند مسـئولیتی از امور مسـلمانان را به عهدهٔ وی نهاده است ولی او خود را از نیاز و کمبود و نداری آنها بپوشاند خداونـد در روز قیامت از نیاز و کمبود و نداری وی نظر رحمت خویش را می پوشاند «۳» (این روایت را ابن سعد و بغوی نیز، از ابی مریم روایت کرده اند).

---

(۱) أیّمـا وال احتجب عن حوائـج الناس احتجب اللّه یوم القیامه عن حوائجه، و إن أخـذ هـدیه کان غلولا، و إن أخـذ رشوه فهو مشرک. بحار الانوار ۷۲/ ۳۴۵ (چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۵)، کتاب العشره باب احوال ملوک و امراء، حدیث ۴۲.

(۲) ما امن إمام أو وال یغلق بابه دون ذوی الحاجه و الخلّه و المسکنه إلّا أغلق اللّه- عزّ و جلّ- أبواب السماء دون حاجته و خلّته و مسکنه. مسند احمد ۴/ ۲۳۱.

(۳) من ولّـاه اللّه شیئا من أمور المسـلمین فـاحتجب دون حـاجتهم و خلّتهم و فقرهم احتجب اللّه عنه یوم القیـامه دون حـاجته و خلّته و فقره. کنز العمال ۶/ ۳۵، قسمت اقوال، کتاب الاماره، باب اوّل،

حدیث ۱۴۷۳۹. نظیر همین روایت است حدیث ۱۴۷۴۰. و روایات دیگری در همین باب.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۰۹

۹- باز در همان کتاب آمده است:

کسی که کاری از مسلمانان را به عهده گرفته است ولی از مسلمانان ضعیف و نیازمندان خود را بپوشاند. خداوند در روز قیامت [رحمت] خویش را از وی بپوشاند «۱».

(این روایت را احمد و طبرانی، از معاذ روایت کرده اند).

۱۰- باز در همان کتاب از علی (ع) روایت نموده است که فرمود:

سه خصلت است که اگر در پیشوایان یافت شود سزاوار است پیشوائی باشند که به امانت داری شناخته شوند [۱]- آنگاه که در حکمرانی خویش عادل باشند [۲]- از دسترسی رعیت خویش خود را نهان نکنند، [۳]- دستورات کتاب خدا را بر نزدیک و دور یکسان پیاده نمایند «۲» (این روایت از دیلمی نیز روایت شده است).

۱۱- در مسند زید از علی (ع) روایت شده که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود:

هر فرمانروائی که از نیازمندیهای مردم خود را می پوشاند؛ خداوند [رحمت] خود را از وی در روز قیامت می پوشاند «۳».

خلاصه کلام اینکه مقتضای این دسته از روایات این است که امام نباید بطور کلی خود را از دسترس مردم دور نگه دارد و مراد از مردم همه طبقات و قشرهای

---

(۱) من ولی من أمر المسلمین شیئا فاحتجب عن ضعفه المسلمین و أولی الحاجه احتجب اللّه عنه یوم القیامه. کنز العمال ۶/ ۳۶، کتاب الاماره، قسمت اقوال باب ۱، حدیث ۴۲/ ۱۴۷.

(۲) ثلاثه من کنّ فیه من الأئمه صلح أن یکون إماما اضطلع بأمانته: إذا عدل فی حکمه، و لم یحتجب دون رعیّته، و أقام کتاب اللّه- تعالی- فی القریب

و البعید. کنز العمال ۵/ ۷۶۴، کتاب الاماره، قسمت افعال، باب ۲، حدیث ۱۴۳۱۵.

(۳) أیّما وال احتجب من حوائج الناس احتجب اللّه منه یوم القیامه. مسند زید/ ۳۲۳، کتاب السیر، باب طاعه الامام.

مختلف جامعه می باشند مگر اینکه مانع خاص با شرایط ویژه ای باشد که افراد یا طبقات بخصوص نتوانند با حاکم اسلامی ملاقات نمایند چنانچه از برخی روایات هم این معنی استفاده می شود.

*** در پایان این فصل بجاست دو سخن در این زمینه از خلیفه دوّم یادآور شوم:

[۱]- در مصنف عبد الرزاق صنعانی، از معمر و او عاصم بن ابی النجود نقل می کند که گفت:

عمر بن خطاب هنگامی که کارگزاران خویش را می فرستاد با آنان شرط می کرد که سوار یابو نشوید و غذای گران قیمت نخورید و لباس لطیف نپوشید، و درهای خویش را به روی نیازهای مردم نبندید. که اگر یکی از این کارها را انجام دهید مستوجب مجازات می باشید. آنگاه آنان را مشایعت می کرد و هنگامی که می خواست خداحافظی کند می گفت: من شما را بر خون و آبرو و اموال مسلمانان مسلط نکرده ام، من شما را فرستادم تا بر آنان نماز بپادارید و اموال عمومی آنان را بین آنان تقسیم کنید و به عدالت بین آنان حکم برانید، و اگر چیزی بر شما مشکل شد آن را به من گزارش کنید «۱» ...

[۲]- و در کنز العمال، از ابراهیم آورده است که گفت:

هنگامی که عمر فرمانروائی را به منطقه ای می گماشت، چون پیک و یا قافله ای از آن منطقه می آمد از وی می پرسید: فرمانروای شما چگونه است؟ اگر برده و بینوائی مریض شد به عیادت او می رود؟

آیا تشییع جنازه می کند؟ در منزل او چگونه است؟ آیا با مردم خوشرفتاری می کند؟ اگر می گفتند: در منزل او بر روی مردم گشوده است. خوش رفتار است، به دیدار بینوایان می رود، او را در

---

(۱) المصنف ۱۱/ ۳۲۴، باب الامام راع، حدیث ۲۰۶۶۲.

مسئولیت خویش باقی می گذاشت و الّا پیکی را برای برکناری او می فرستاد «۱».

---

(۱) کنز العمال ۵/ ۷۷۰، کتاب الخلافه مع الاماره، قسمت افعال، باب ۲، حدیث ۱۴۳۳۶. در پایان این قسمت چند نکته را تذکّر میدهم: یکی اینکه چنانچه خواندیم سیره معتبرۀ پیامبر اکرم (ص) و ائمه علیهم السلام بر این بوده که اجازه می داده اند افراد خدمت آنها برسند و حرفهای خود را بزنند، در آن زمانها یهودی بوده، زرتشتی بوده، مذاهب مختلف بوده اند و خدمت پیامبر (ص) و سایر ائمه علیهم السلام می رسیده اند و حرفهای خود را می زده اند، گاهی به من اشکال می شود که چرا اجازه می دهید که فلان شخص مثلا خدمت شما برسد، من یک طلبه هستم. من خودم گفته ام که اگر کسی آمد به خانه من چه طرفدار این آقا باشد چه طرفدار آن آقا باشد، غنی باشد یا فقیر باشد، عالم باشد یا غیر عالم باشد، حق دارد که ملاقات کند و حرفش را بزند، هیچ کس چه از افراد بیت من چه غیر از افراد بیت من حق ندارد بگوید چرا فلانی آمده حرفش را بزند، این اشتباه است، روش پیامبر اکرم (ص) این بوده که با اقشار مختلف جامعه تماس داشته، البته انسان باید استقلال فکر داشته باشد ولی باید حرفهای مختلف را بشنود و بهترین آنها را عمل کند، خداوند متعال

می فرماید «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ».

نکته دوم اینکه افرادی که اینجا رفت و آمد می کنند، این گونه نباشد که اینجا بنشینند و علیه این یا آن حرف بزنند و غیبت افراد را بکنند. من به افراد بیت خودم گفته ام، به افرادی که می آیند اینجا احترام کنید، با اخلاق اسلامی با همه برخورد نمائید، اگر کسی با من مخالف است و حتی به من فحش هم می دهد حق ندارید به وی بی احترامی کنید، و به آنان گفته ام الان زمان انتخابات است، من راضی نیستم که از تلفن و امکانات دفتر به نفع این آقا یا آن آقا استفاده شود.

نکته سوم اینکه: در اختلاف نظرها اصولاـ مسأله اشخاص نباید مطرح باشد، منطق، روش و طرز فکرها مطرح است که باید مورد نقد و بررسی و گفتگو باشد، اگر ما بخواهیم شخصی را به عنوان شخصی تأیید و یا رد کنیم، بر خلاف منطق اسلام است در آن آیهٔ شریفه هم که می فرماید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»- باز اسم شخص مطرح نیست، ملاک بررسی درستی یا نادرستی گفتاری است که گفته شده و روشن است که اگر متعرض شخص شدید او هم متعرض شما می شود و مسائل شخصی مطرح می شود و تازه همین هم نباید با فحش و بدگوئی همراه باشد، همیشه خط کج

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۱۲

فصل سوّم سیرهٔ رهبری در خوراک و لباس و بی اعتنائی به دنیا

[در این فصل نیز گزیده ای از گفتار پیشوایان معصومین (ع) را یادآور می شویم:]

۱- در نهج البلاغه آمده است:

... و اینچنین است کسی که دنیا در چشمش بزرگ جلوه نموده و موقعیّت آن در قلبش بزرگ قرار گرفته، آن را بر خدا مقدم می دارد و

از همه جا می برد و به دنیا می پیوندد و سخت بردهٔ آن می شود.

و کافی است که روش پیامبر خدا را سرمشق خویش قرار دهی و او سرمشق توست در بی ارزشی دنیا و رسوائیها و بدیهایش و بهمین جهت این دنیا از وی گرفته شد و برای دیگران مهیّا گردید؛ از پستان دنیا وی را جدا ساختند و از زخارف و زیبائیهای آن کنار رفت.

و اگر بخواهی نفر دوّم موسی کلیم اللّه را معرفی کنم آنجا که فرمود: «پروردگارا هر چه از نیکی به من عطا کنی نیازمندم» به خدا سوگند آن روز موسی غیر از

- و باطل را با منطق محکوم کنید.

نکته چهارم اینکه: سرمایه اسلام و مسلمین در هر زمان اتحاد و هماهنگی است، سعی کنیم نیروها را پراکنده نکنیم و هر روز با انگ های مختلف افراد را کنار نزنیم، آن وقت چه کسی می ماند؟! بخصوص در بین روحانیون نباید این مسائل باشد، امروز اگر خدای نکرده این انقلاب شکست بخورد، مردم نمی گویند این قشر از روحانیون خوب بودند آن قشر بد، به همه بدبین می شوند. هیچ کس نباید انتظار داشته باشد که فقط خودش بر جامعه حاکم شود، اگر بنا باشد هر کس بگوید فقط فکر من! کارها درست نمی شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۱۳

قرص نانی که بخورد از خدا نخواست زیرا وی مدتی بود از گیاهان زمین استفاده می کرد، تا آنجا که در اثر لاغری سبزی گیاه از نازکی و درخشندگی پوست شکمش آشکار بود.

و اگر خواسته باشی سومین نفر داود- صلّی اللّه علیه و سلم- صاحب «مزامیر» و قاری بهشتیان را نمونه آورم، وی با دست خویش از

لیف خرما زنبیل می بافت و به دوستان و رفقایش می گفت: کدامیک از شما می تواند برای من اینها را بفروشد و خود نیز از بهای آن قرص نان جوی تهیّه کرده مصرف نماید.

و اگر بخواهی سرگذشت عیسی بن مریم را برایت بازگو کنم، او سنگ را بالش خویش قرار می داد. لباس خشن می پوشید، نان خشک می خورد، نان خورشتش گرسنگی، چراغ شبهایش ماه، مسکنش در زمستان مشرق و مغرب آفتاب و میوه و گل و گیاهش گیاهانی بود که زمین برای چارپایان می رویانید. نه همسری داشت که او را بفریبد و نه فرزندی که او را غمگین کند، نه ثروتی که او را بخود مشغول دارد و نه طمعی که خوارش سازد. مرکبش پاهایش و خادمش دستانش بود.

پس بر تو باد که از پیامبر پاک و پاکیزه ات- که درود خدا بر او و خاندانش باد- پیروی کنی! آنکه راه و رسمش سرمشقی است برای کسی که تأسّی جوید و الگوئی است برای کسی که الگو طلبد. و محبوب ترین بندگان نزد خداوند کسی است که از پیامبرش سرمشق گیرد و قدم جای قدم او گذارد. آن حضرت بیش از حد اقل نیاز از دنیا استفاده نکرد و به آن تمایلی نشان نداد. پهلویش از همه لاغرتر و شکمش از همه گرسنه تر بود، دنیا به وی عرضه شد اما از پذیرفتن آن امتناع ورزید، او از آنچه مبغوض خداوند است آگاهی داشت لذا خود نیز آنها را منفور می شمرد، و آنچه خداوند آن را حقیر شمرده بود او نیز حقیر می دانست و آنچه را کوچک شمرده بود کوچک می دانست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۱۴

و اگر در ما

چیزی جز محبّت نسبت به آنچه مورد غضب خدا و رسول اوست و نیز بزرگداشت نسبت به آنچه خدا و رسولش آن را کوچک شمرده اند نباشد، همین خود برای مخالفت ما با خدا و سرپیچی از فرمانش کافی است.

پیامبر (ص) روی زمین [بدون فرش] می نشست و غذا می خورد، با تواضع همچون بندگان جلوس می کرد، با دست خویش کفش و لباس خود را وصله می کرد، بر الاغ برهنه سوار می شد، و حتی فرد دیگری را پشت سر خویش سوار می نمود. روزی پرده ای را بر در اطاقش دید که در آن تصویرهائی بود، همسرش را صدا زد و گفت: آن را از نظرم پنهان کن: که هرگاه چشمم به آن می افتد به یاد دنیا و زرق و برقش می افتم، او با تمام قلب خویش از زرق و برق دنیا اعراض نمود و یاد آن را در وجودش میراند، وی سخت علاقه مند بود که زینتها و زیورهای دنیا از چشمش پنهان گردد، تا از آن لباس زیبائی تهیّه نکند و آن را قرارگاه همیشگی نداند و امید اقامت دائم در آن نداشته باشد؛ لذا آن را از روحش بیرون راند و از قلبش دور ساخت و از چشمانش پنهان داشت. و اینچنین است که اگر کسی چیزی را منفور بداند، نگاه کردن و یادآوری آن را هم منفور می شمارد.

در زندگی رسول خدا (ص) اموری است که ترا بر عیوب دنیا آگاه می کند: زیرا او و نزدیکانش در آن گرسنه بودند و با آن همه مقامی که در پیشگاه خداوند داشت خداوند آلوده شدن به زینتهای دنیا را از وی دریغ فرمود. بنابراین هر کس با عقل خویش باید بنگرد،

که آیا خداونـد با این کار، محمد (ص) را گرامی داشـته و یا به وی اهانت نموده است؟! اگر کسـی بگوید وی را تحقیر کرده که- به خدا سوگند- این دروغ محض است، و اگر بگوید او را گرامی داشته، باید بداند خداوند دیگران را گرامی نداشته چه اینکه دنیا را برای آنها گسترده و از مقربترین افراد خود دریغ داشته است. بنابراین هر تأسّی جوینده ای باید به این

فرستادهٔ خداونـد تأسّـِی نمایـد و گام در جای گامهایش بگـذارد و از هر دری او داخل شـده داخل شود و اگر چنین نکنـد از هلاکت ایمن نگردد. زیرا خداونـد محمـد (ص) را نشانهٔ قیامت، بشارت دهنده بهشت، انذارکننده از کیفرها قرار داده است. او با شـکم گرسنه از این جهان رفت و با سلامت روح و ایمان به سرای دیگر شتافت، وی سنگی را بر روی سنگی ننهاد تا آن دم که به راه خود رفت و دعوت حق را اجابت نمود، خداونـد چه منت بزرگی بر ما گذاشـته که چنین پیشوا و رهبری به ما عنایت فرموده تا راه او را بپوئیم.

به خدا سوگند این قدر این لباس خود را وصـله زدم که از وصـله کنندهٔ آن شـرم دارم؛ کسی به من گفت: چرا این لباس کهنه را بیرون نمی اندازی؟ گفتم: از من دور شو، صبحگاهان شب روان ستایش شوند «۱».

---

(۱) کذلک من عظمت الدنیا فی عینه و کبر موقعها فی قلبه آثرها علی اللّه فانقطع إلیها و صار عبدا لها.

و قد کان فی رسول اللّه «ص» کاف لک فی الأسوه، و دلیل لک علی ذمّ الدنیا و عیبها،

و كثره مخازيها و مساويها، إذ قبضت عنه أطرافها و وطئت لغيره أكنافها، و فطم عن رضاعها، و زوى عن زخارفها.

و إن شئت ثنّيت بموسى كليم اللّه «ص» إذ يقول: «ربّ إنّى لما أنزلت إلىّ من خير فقير.» و اللّه ما سأله إلّا خبزا يأكله، لأنّه كان يأكل بقله الأرض. و لقد كانت خضره البقل ترى من شفيف صفاق بطنه لهزاله و تشذّب لحمه.

و إن شئت ثلّثت بداود «ص» صاحب المزامير، و قارء أهل الجنه، فلقد كان يعمل سفائف الخوص بيده و يقول لجلسائه: أيّكم يكفينى بيعها؟ و يأكل قرص الشعير من ثمنها.

و إن شئت قلت فى عيسى ابن مريم «ع»، فلقد كان يتوسّد الحجر و يلبس الخشن، يأكل الجشب، و كان إدامه الجوع و سراجه بالليل القمر، و ظلاله فى الشتاء مشارق الأرض و مغاربها، و فاكهته و ريحانه ما تنبت الأرض للبهائم، و لم تكن له زوجه تفتنه، و لا ولد يحزنه، و لا مال يلفته، و لا طمع يذلّه، دابّته رجلاه و خادمه يداه. فتأسّ بنبيّك الأطيب الأطهر «ص»، فإنّ فيه أسوه لمن تأسّى، و عزاء لمن تعزّى.

و أحبّ العباد إلى اللّه المتأسّى بنبيّه و المقتصّ لأثره، قضم الدنيا قضما، و لم يعرها طرفا، أهضم أهل الدنيا كشحا، و أخمصهم من الدنيا بطنا، عرضت عليه الدنيا فأبى أن يقبلها، و علم أنّ اللّه- سبحانه-

- أبغض شيئا فأبغضه، و حقّر شيئا فحقّره، و لو لم يكن فينا الّا حبّنا ما ابغض اللّه و رسوله و تعظيما ما، صغّر اللّه و رسوله، لكفى به شقاقا للّه و محادّه عن أمر اللّه.

و لقد كان «ص» يأكل على الأرض، و يجلس جلسه العبد، و يخصف بيده

نعله، و يرقع بيـده ثوبه، و يركب الحمـار العارى و يردف خلفه، و يكون الستر على باب بيته فتكون فيه التصاوير فيقول: يا فلانه- لإحـدى أزواجه- غيّبيه عنّى، فـإنّى إذا نظرت إليه ذكرت الـدنيا و زخارفهـا، فأعرض عن الـدنيا بقلبه، و أمات ذكرها من نفسه و أحبّ أن تغيب زينتها عن عينه، لكيلا يتّخذ منها رياشا و لا يعتقدها قرارا، و لا يرجو فيها مقاما، فأخرجها من النفس، و أشخصـها عن القلب، و غيّبها عن البصر. و كذلك من أبغض شيئا أبغض أن ينظر إليه، و أن يذكر عنده.

و لقـد كان فى رسول اللّه «ص» ما يـدلّك على مساوى الـدنيا و عيوبها، إذ جاع فيها مع خاصّـته، و زويت عنه زخارفها مع عظيم زلفته. فلينظر ناظر بعقله، أكرم اللّه محمدا «ص» بذلك أم أهانه؟ فإن قال:

«أهانه» فقـد كـذب و أتى بالإفك العظيم. و إن قال: «أكرمه» فليعلم أن اللّه قد أهان غيره حيث بسط الدنيا له، و زواها عن أقرب الناس منه، فتأسّى متأسّ بنبيّه و اقتصّ أثره، و ولج مولجه، و إلّا فلا يأمن الهلكه، فإنّ اللّه جعل محمّدا «ص» علما للسّاعه، و مبشرا بـالجنّه، و منـذرا بـالعقوبه، خرج من الـدنيا خميصـا، و ورد الآخره سـليما، لم يضع حجرا على حجر حتّى مضـى لسبيله، و أجاب داعى ربّه. فما أعظم منّه اللّه عندنا حين أنعم علينا به سلفا نتبعه، و قائدا نطأ عقبه.

و اللّه لقد رقعت مدرعتى هذه حتى استحييت من راقعها. و لقد قال لى قائل: أ لا تنبذها عنك؟ فقلت:

اغرب عنّى فعنـد الصـباح يحمد القوم السّـرى. نهج البلاغه، فيض/ ۵۰۵، لح/ ۲۲۶، خطبه ۱۶۰. در متن اين روايت كلمـات زير بدين معنى

است: اسوه: بـا ضم و کسـر- الگو، سـرمشق. مخازی:- جمع مخزاه- چیزی که از آوردن نام آن انسان شـرمگین است. مساوی: عیب ها. اکناف: جوانب و اطراف.

زوی: گرفته شده. شفّ الثوب شـفا و شـفیفا: لباس نازك و شفاف. صفاق: بر وزن کتاب- پوست شکم. هزال: لاغری. تشذّب: پراکنـدگی و آب شـدن گوشت. مزامیر داود: وسـیله ای که با آن زبور و سایر ادعیه خوانـده می شد. سـفائف:- جمع سـفیفه- بافته شده. خوص- با ضم خاء- برگهای خرما.

جشب: غذای سفت و خشك که خوردن آن دشوار است. ظلال: جمع ظلّ- سایه بان، جایگاه. قضم:

با گوشه دندان جویدن بطوری که دهانش از آن چیز پر نشده و گوئی که از آن نخورده. لم یعرها طرفا: با

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۱۷

طبق برخی روایـات پرده ای که در آن تصـاویر بوده، بر در اطـاق عـایشه آویخته بوده. چنـانچه در کنز العمـال از ابن عساکر از عروه روایت شده که گفت: بر در اطاق عایشه پرده ای آویخته بود که به تصویرهائی مزیّن بود، پیامبر (ص) فرمود: «ای عایشـه این پرده را بردار، زیرا هر وقت آن را می بینم به یاد دنیا می افتم.» «۱»

بجـاست همه مسـلمانان به ویژه کسـی که خـود را پیشوای مسـلمانان قلمـداد می کننـد در این خطبه شـریف دقت نماینـد و در زندگی خویش از پیامبران بزرگوار و زندگی پیامبر اکرم (ص) سرمشق گیرند و فریب زیور و زینت دنیا را نخورند، تا خداوند متعال در کنار پیامبران و اولیای خویش از درجات بهشت به آنان عنایت فرماید.

۲- باز در نهج البلاغه در خطبه قاصعه آمده است:

اگر خداوند تکبر ورزیدن را به کسی اجازه می داد، حتما در مرحله نخست آن را

مخصوص پیامبران و اولیاء خود می ساخت، اما خداوند تکبر و خودبرتربینی را برای همه آنها منفور شمرده است و تواضع و فروتنی را بر ایشان پسندیده، آنها گونه های خود را بر زمین می گذاردند. و پروبال خویش را برای مؤمنان می گسترانیدند و اشخاص مستضعفی بودند. خداوند آنان را با گرسنگی آزمایش نمود و به مشقت و ناراحتی مبتلا ساخت، با امور خوفناك امتحان کرد و با سختی ها و مشکلات خالص گردانید.

بنابراین بود و نبود و یا کم و زیاد بودن ثروت و اولاد را دلیل بر جهل خداوند

- گوشه چشم نیز به وی نگاه نکرد چه رسد به اینکه آن را مورد نظر قرار داده باشد. هضم: خالی بودن شکم از طعام. کشح: لگن خاصره به پائین. خصف النعل: کفش را وصله زد. ریاش: لباس فاخر اشخصها: آن را دور کرد. مدرعه: لباسی پشمین. سرّی: حرکت در شب.

(۱) کنز العمال ۷/ ۱۸۶، حدیث ۱۸۶۰۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۱۸

نسبت به موارد آزمایش؛ و امتحان در مواضع بی نیازی و قدرت مگیرید، زیرا خداوند سبحان فرموده است:

«آیا گمان می کنند مال و فرزندانی که به آنان می بخشیم دلیل بر این است که به سرعت نیکی ها را برای آنها فراهم می آوریم؟ بلکه اینان حقیقت را در نمی یابند.» «۱» همانا خداوند بندگان مستکبر خود را با اولیای خویش که در نظر آنها مستضعف و ناتوانند می آزماید.

همانا موسی بن عمران با برادرش بر فرعون وارد شدند؛ در حالی که لباسهای پشمین به تن داشتند و در دست هر کدام عصائی بود، با او شرط کردند- که اگر تسلیم فرمان پروردگار شود- حکومت و ملکش باقی بماند و عزّت و

قدرتش دوام یابد. اما او به اطرافیان خود گفت: آیا از این دو تعجّب نمی کنید؟ که با من شرط می کنند بقاء عمر و دوام عزتم بستگی به خواستهٔ آنها داشته باشد در حالی که خودشان فقر و بیچارگی از سر و رویشان می بارد، چرا دستبندهای طلا به آنان داده نشده است؟!

این سخن را فرعون بمنظور بزرگ شمردن طلا و جمع آوری آن و تحقیر پشم و پوشیدن آن گفت، ولی اگر خدا می خواست به هنگام فرستادن پیامبرانش درهای گنجها و معادن طلا و باغهای خرم و سرسبز را برای آنان می گشود و اگر می خواست پرندگان آسمان و حیوانات وحشی زمین را همراه آنان گسیل می داشت، و اگر این کار را می کرد امتحان از میان می رفت و پاداش و جزایی در بین نبود و وعده ها و وعیدهای الهی بی فایده می گردید و برای پذیرندگان پاداش آزمودگان واجب نمی شد؛ و مؤمنان استحقاق ثواب نیکوکاران را نمی یافتند و اسماء و نامها با معانی خود همراه نبودند. امّا خداوند پیامبران خویش را از نظر عزم و اراده قوی و از نظر ظاهر فقیر و ضعیف قرار داد، ولی

---

(۱) مؤمنون (۲۳)/ ۵۵ و ۵۶.

همراه با قناعتی که قلب ها و چشم را پر از بی نیازی می کرد هر چند ناداری ظاهری آنان چشمها و گوشها را از ناراحتی مملو می ساخت «۱».

۳- در بحار از امالی صدوق به سند صحیح، از عیص بن قاسم آمده است که گفت: به امام صادق، جعفر بن محمد (ع) عرض کردم: حدیثی که از پدر شما نقل شده که فرمود: «هرگز پیامبر خدا (ص) از نان گندم سیر نخورد» صحیح است؟

فرمود:

---

(۱)

فلو رخّص اللّه فى الكبر لأحد من عباده لرخّص فيه لخاصّه أنبيائه و أوليائه، و لكنّه- سبحانه- كرّه إليهم التكابر، و رضى لهم التواضع، فألصقوا بالأرض خدودهم، و عفّروا فى التراب وجوههم، و خفضوا أجنحتهم للمؤمنين، و كانوا أقواما مستضعفين، و قد اختبرهم اللّه بالمخمصه و ابتلاهم بالمجهده، و امتحنهم بالمخاوف، و مخضهم بالمكاره. فلا تعتبروا الرضا او السخط بالمال و الولد جهلا بمواقع الفتنه و الاختبار، فى مواضع الغنى و الاقتدار (الإقتار خ. ل)، و قد قال اللّه- سبحانه و تعالى-: أ يحسبون أنّما نمدّهم به من مال و بنين+ نسارع لهم فى الخيرات، بل لا يشعرون.» فإنّ اللّه- سبحانه- يختبر عباده المستكبرين فى أنفسهم بأوليائه المستضعفين فى أعينهم. و لقد دخل موسى بن عمران و معه أخوه هارون- عليهما السلام- على فرعون و عليهما مدارع الصوف و بأيديهما العصىّ، فشرطا له إن أسلم بقاء ملكه و دوام عزّه، فقال: «أ لا تعجبون من هذين؟ يشرطان لى دوام العزّ و بقاء الملك و هما بما ترون من حال الفقر و الذل، فهلّا ألقى عليهما أساور من ذهب؟!» إعظاما للذهب و جمعه و احتقار للصوف و لبسه.

و لو أراد اللّه- سبحانه- لأنبيائه حيث بعثهم أن يفتح لهم كنوز الذهبان و معادن العقيان و مغارس الجنان، و أن يحشر معهم طير السماء و وحوش الأرض لفعل. و لو فعل لسقط البلاء، و بطل الجزاء و اضمحلت الأنباء، و لما وجب للقابلين أجور المبتلين، و لا استحق المؤمنون ثواب المحسنين، و لا لزمت الأسماء معانيها، و لكن اللّه- سبحانه- جعل رسله أولى قوه فى عزائمهم و ضعفه فيما ترى الأعين من حالاتهم، مع قناعه تملأ القلوب و

العيون غنى، و خصاصه تملأ الأبصار و الأسماع أذى. نهج البلاغه، فيض/ ۷۸۹، لح/ ۲۹۰ خطبه ۱۹۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۰

«خیر، پیامبر خدا (ص) نان گندم هرگز نخورد و از نان جو نیز سیر نشد» «۱».

۴- باز در همان کتاب از امالی، از امیر المؤمنین (ع) آمده است که فرمود:

لحاف پیامبر اکرم «ص» عبای آن حضرت بود و تشک وی پوستی بود که از لیف خرما پر شده بوده، یک شب آن را دولّا برای آن حضرت انداختند چون صبح شد فرمود: این تشک امشب مرا از نماز بازداشت، و دستور فرمود که همیشه یک لا باشد. «۲»

۵- باز در همان کتاب از کتاب قرب الاسناد به سند خود، از امام جعفر صادق (ع) از پدرش (ع) روایت نموده که فرمودند:

پیامبر خدا (ص) نه دینار، نه درهم، نه بنده، نه برّه و بزغاله، نه گوسفند و نه شتر، از خود بجای نگذاشت. و در شرایطی آن حضرت از دنیا رحلت فرمود که زرهٔ آن حضرت نزد یک نفر یهودی گرو بود برای بیست صاع جو که برای نفقهٔ خانواده اش قرض گرفته بود «۳».

۶- باز در همان کتاب از کافی به سند خود از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

---

(۱) قلت للصادق جعفر بن محمد «ع»: حديث يروى عن أبيك «ع» أنّه قال: «ما شبع رسول اللّه «ص» من خبز برّ قطّ.» أ هو صحيح؟ فقال: «لا، ما أكل رسول اللّه «ص» خبز برّ قطّ و لا شبع من خبز شعير قطّ.

بحار الانوار ۱۶/ ۲۱۶، تاریخ پیامبر اکرم (ص)، باب ۹، حدیث ۴.

(۲) كان فراش رسول اللّه «ص» عباءه و كانت مرفقته

أدم حشوها ليف، فثنّيت له ذات ليله فلما أصبح قال:

لقد منعنى الفراش الليله الصلاه. فأمر «ص» أن يجعل بطاق واحد. بحار الانوار ۱۶/ ۲۱۷، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه، حدیث ۵.

(۳) أنّ رسول اللّه «ص» لم يورّث دينارا و لا درهما و لا عبدا و لا وليده و لا شاه و لا بعيرا. و لقد قبض «ص» و إن درعه مرهونه عند يهوديّ من يهود المدينه بعشرين صاعا من شعير استلفها نفقه لأهله. بحار الانوار ۱۶/ ۲۱۹، تاریخ پیامبر اکرم (ص) حدیث ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۱

هرگز خود را با بالاتر از خودت مقایسه نکن، در این ارتباط همین فرمایش خداوند متعال به پیامبرش کافی است که فرمود: «فَلا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ- «۱» هرگز اموال و اولاد آنان ترا به شگفتی واندارد. و نیز فرمود:

«وَ لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلى ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَياةِ الدُّنْيا «۲»- و چشمانت را بسوی آنچه گروه هائی از آنان را برخوردار ساختیم و شکوفه ناپایدار دنیاست، مکشان. و اگر از گرفتار شدن به اینگونه مسائل می ترسی زندگی پیامبر خدا (ص) را به یاد بیاور که خوراک آن حضرت جو و شیرینی او خرما و سوخت وی برگ درخت خرما بود، اگر یافت می شد. «۳»

۷- باز در همان کتاب به سند خود از ابن سنان از امام صادق (ع) آمده است که فرمود: غذای پیامبر (ص) نان جو بدون خورش بود «۴».

۸- باز در همان کتاب از عیون اخبار الرضا با چند سند از امام رضا (ع) از پدرانش (ع) روایت می کند که پیامبر خدا (ص) می فرمود:

فرشته ای نزد من آمد و گفت: ای

محمد، پروردگارت بتو سلام می رساند و می فرماید: اگر خواسته باشی، سرزمین بطحاء مکّه را برای تو انباشته از

---

(۱) توبه (۹)/ ۵۵.

(۲) طه (۲۰)/ ۱۳۱.

(۳) إيّاك أن تطمح نفسك إلى من فوقك، و كفى بما قال اللّه- عزّ و جلّ- لرسول اللّه «ص»: فلا يعجبك أموالهم و لا أولادهم.» و قال اللّه- عزّ و جلّ- لرسوله: «و لا تمدّنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجا منهم زهره الحياه الدنيا.» فإن خفت شيئا من ذلك فاذكر عيش رسول اللّه «ص»، فإنّما كان قوته الشعير و حلواه التمر و وقوده السعف إذا وجد. بحار الانوار ۱۶/ ۲۸۰، تاريخ پيامبر (ص) باب مكارم اخلاقه حديث ۱۲۰.

(۴) إنّ النبيّ «ص» كان قوته الشعير من غير أدم. بحار الانوار ۱۶/ ۲۸۱ تاريخ پيامبر (ص) باب مكارم اخلاقه، حديث ۱۲۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۲

طلا کنم؛ فرمود: آن حضرت سر خویش را بطرف آسمان بالا نمود و فرمود:

بار خدایا یک روز سیرم گردان تا تو را ستایش کنم، و یک روز گرسنه ام دار تا از تو بخواهم «۱».

۹- باز در همان کتاب از محاسن برقی به سند خود، از ابی بصیر، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

پیامبر خدا همچون بندگان غذا می خورد و همچون بندگان می نشست و می دانست که بنده است «۲».

این روایت را کافی از هارون بن خارجه، از امام صادق (ع) نیز روایت کرده است.

۱۰- باز در همان کتاب از محاسن به سند خود، از جابر، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود: پیامبر خدا (ص) چون بندگان غذا می خورد، و چون بندگان می نشست، روی زمین غذا می خورد و روی زمین می خوابید «۳».

این روایت

را کافی از جابر از آن حضرت (ع) نیز روایت کرده است.

۱۱- در اصول کافی به سند صحیح از حمید از جابر، به نقل از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که فرمود:

خداوند مرا پیشوای خلق خویش قرار داد و مرا ملزم کرد که در زندگی و آب و

---

(۱) أتانی ملک فقال: یا محمد، إنّ ربّک یقرئک السلام و یقول: إن شئت جعلت لک بطحاء مکه ذهبا، قال: فرفع رأسه إلی السماء و قال: یا ربّ، أشبع یوما فأحمدک، و أجوع یوما فأسألک. بحار الانوار/ ۲۲۰ ۱۶، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه، حدیث ۱۲.

(۲) ان رسول اللّه «ص» یأکل أکل العبد، و یجلس جلوس العبد، و یعلم أنّه عبد. بحار الانوار ۱۶/ ۲۲۵، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه، حدیث ۲۹، ۵۲.

(۳) کان رسول اللّه «ص» یأکل أکل العبد، و یجلس جلسه العبد، و کان یأکل علی الحضیض، و ینام علی الحضیض. بحار الانوار ۱۶/ ۲۲۵، ۲۶۲، تاریخ پیامبر (ص) باب مکارم اخلاقه، حدیث ۳۰ و ۵۵.

خوراک و لباسم همردیف ضعیف ترین افراد جامعه باشم تا فقرا در فقر خویش به من اقتدا کنند و ثروت ثروتمندان باعث طغیانگری آنان نگردد «۱».

۱۲- باز در همان کتاب به سند صحیح از معلّی بن خنیس، آمده است که گفت: روزی به امام صادق (ع) عرض کردم: فدایت شوم به یاد آل فلان [بنی عباسی] و نعمت های گسترده ای که در اختیار دارند افتادم و گفتم: اگر این امکانات در اختیار شما بود ما در کنار شما به راحتی زندگی می کردیم حضرت (ع) فرمود:

هرگز ای معلّی، به خدا سوگند اگر اینگونه بود

ما جز بیداری شب و تلاش گسترده در روز و پوشیدن لباس خشن و خوردن غذاهای خشک بهره ای نمی بردیم. و این از ما گرفته شده آیا تاکنون ستمی را که خداوند آن را اینگونه تبدیل به نعمت کرده باشد دیده ای؟! «۲»

---

(۱) إنّ اللّه جعلنی إماما لخلقه، ففرض علیّ التقدیر فی نفسی و مطعمی و مشربی و ملبسی کضعفاء الناس کی یقتدی الفقیر بفقری و لا یطغی الغنی غناه. اصول کافی ۱/ ۴۱۰، کتاب الحجه.

(۲) هیهات یا معلّی، أما و اللّه إن لو کان ذاک ما کان إلّا سیاسه اللیل و سیاحه النهار و لبس الخشن و أکل الجشب فزوی ذلک عنّا. فهل رأیت ظلامه قطّ صیّرها اللّه نعمه إلّا هذه؟ اصول کافی ۱/ ۴۱۰، کتاب الحجه، باب سیره الامام، حدیث ۲. سند این روایت تا معلی بن خنیس خوب است ولی معلّی بن خنیس مختلف فیه است، برخی او را تضعیف کرده اند و برخی توثیق، شیخ طوسی در رجال خود ایشان را توثیق کرده است، معلی بن خنیس از کسانی بود که در دستگاه و بیت امام صادق (ع) بود و از وکلاء آن حضرت محسوب می شد، ایشان با محمد بن عبد اللّه حسن [نفس زکیّه] هم ارتباط داشته و وجوهات هم برای امام صادق (ع) جمع آوری می کرده، برخی گفته اند که او بطور سری واسطه بوده که از جانب امام به عبد اللّه حسن کمک مالی می کرده، طبق شواهد دیگر امام صادق (ع) به زید هم کمک مالی می کرده [در جلد اوّل مبانی فقهی حکومت اسلامی از صفحه ۳۳۳ تا صفحه ۳۵۲ چگونگی ارتباط زید بن علی با امام صادق (ع) مورد پژوهش قرار گرفته

است] بعدا هم همین معلّی به جرم ارتباط با محمد بن عبد اللّه حسن کشته شد، بعضی نسبت «غلوّ» به او

– داده انـد و گفته اند نسبت به ائمه (ع) غلوّ می کرده است، البته این نسبت معلوم نیست بر اساس چه مبنائی بوده است، شاید همین عقایـدی که امروز مـا راجع به کرامات ائمه داریم اگر کسـی آن زمـان داشته و ابراز می کرده غالی محسوب می شـده است، بسیاری از کسانی که اعتقاد بالائی نسبت به ائمه (ع) داشته اند چوب غلوّ بر آنها خورده است، اگر ایشان فرد ناشایستی بود چگونه امام صادق (ع) مسئولیت امور مالی خویش را به وی می سپرد؟! الف– م، جلسه ۳۰۰ درس.

در تأیید فرمایش استاد باید یادآور شد که در بسیاری از نسبت هائی که به افراد و شخصیت های مؤثر جهان تشیع داده شده همواره بایـد بـا دیـدهٔ تردیـد نگریست زیرا حسادتهـا، جهالتها، تنگ نظری ها، بـدفهمی ها، تبلیغات سوء قـدرتها و دست های مرموز تفرقه افکنان و فتنه انگیزان همواره در القاء و ترویـج این اتهامات مؤثر بوده است، چنانچه در این ارتباط محقق کم نظیر جهان تشیّع علّامه وحید بهبهانی در تعلیقه خویش به هنگام نگارش شرح حال «احمد بن محمّد بن نوح سیرافی» می نویسد:

«حکایت شده که شیخ [طوسی] مذهب «وعیدیّه» [کسانی که مرتکب کبائر را کافر و مخلّد در آتش می دانسته اند] را پیروی می کرده، چنانچه شیخ مفید را گفته اند که مذهب «جبائیّه» را دنبال می نموده و سید مرتضی را به مذهب «بهشمیّه» منتسب کرده اند، و شیخ صدوق و استادش ابن ولید و طبرسی را به جواز سهو بر پیامبر اکرم (ص) و ابن طاوس و خواجه نصیر طوسی و ابن فهد و شهید ثانی و شیخ بهائی

را به «تصوّف» متّهم کرده انـد ... و خلاـصه اینکه اکثر اجلّه از امثال این اتهامات مبرّا نبوده انـد و از همین جا آشـکار می شود که به مجرّد ادعای علمای رجال مبنی بر اینکه فلان شـخص غالی یا فاسـد المـذهب است دلیل بر تضـعیف وی نمی شود، مگر اینکه با دلایل و شواهد دیگر این معنی برای ما اثبات گردد.»

مرحوم آیه اللّه شهید مطهری نیز در کتاب جاذبه و دافعه صفحه ۱۶۷ می فرماید:

«در تاریخ اسـلام کمتر صاحب فضـیلتی را می توان یافت که هدف تهمت این طبقه واقع نشده باشد، یکی را گفتند منکر خدا، دیگری را گفتنـد منکر معاد، سومی را گفتنـد منکر معراج، چهارمی را گفتنـد صوفی، پنجمی را چیز دیگر و همینطور ... وقتی علی (ع) تکفیر شـود تکلیف دیگران روشن است، بو علی سـینا، خواجه نصـیر الـدین طوسـی، صـدر المتـألهین شـیرازی، فیض کاشانی، سید جمال الدین اسدآبادی، و اخیرا محمد اقبال پاکستانی از کسانی هستند که از این جام جرعه ای به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۵

۱۳- در بحار از کتاب غیبت نعمانی، به سند خود از مفضّل آمده است که گفت: در طواف مکه در کنار امام صادق (ع) بودم، آن حضـرت نگـاهی بـه من کرد و فرمـود: ای مفضّـل چرا ترا نـاراحت و رنـگ پریـده می بینم؟! گفت: به آن حضـرت عرض کردم: فـدایت گردم، من به بنی عباس و آنچه در دست آنان از ملک و سـلطنت و جبروت است نگاه کردم، با خود گفتم اگر اینها در دست شما بود ما با شما در آن سهیم بودیم، حضرت فرمود:

ای مفضّل اگر اینگونه بود ما جز بیداری شب و تلاش گستردهٔ روز

و خوردن غـذای خشک و پوشـیدن لباس خشن وظیفه ای نداشتیم. همانگونه که امیر المؤمنین (ع) عمل می نمود، و الّا جایگاه مـا در آتش بود، ولی اینهـا از ما گرفته شـد، و ما امروز می خوریم و می آشامیم. و تو آیا تاکنون سـتمی را که خداونـد آن را اینگونه تبدیل به نعمت کرده باشد دیده ای؟! «۱»

- کامشان ریخته شده است.»

آری امام حسـین (ع) با حکم تکفیر شـریح قاضـی به شـهادت می رسد و جواز تبعید ابو ذر را ابو هریره صادر می کند و حکم قتل شـیخ فضل اللّه نوری را یک ملای زنجانی امضاء می نماید و ... و متأسفانه اکنون پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز هنوز این شـیوه به اشـکال مختلف جریـان دارد و شایـد برای همیشه از این شـیوه نـاجوانمردانه «ترور شخصـیت» برای خنثی سـاختن شخصـیت های ارزشـمند استفاده گردد، پس لازم است همواره در مورد اتهامات و جوسازی ها با بصیرت و هوشیاری برخورد نمود، و به «می گوینـد» تـا وقتی انسان از راه صـحیح به چیزی یقین پیـدا نکنـد اسـتناد ننمود. اعاذنا اللّه من شـرور انفسـنا و من سیّئات اعمالنا، الهم اجعل عواقب امورنا خیرا (مقرر).

(۱) عن المفضّل، قال: کنت عند أبی عبد اللّه «ع» بالطواف، فنظر إلیّ و قال لی: یا مفضل، مالی أراک مهموما متغیّر اللون؟ قال: فقلت له: جعلت فـداک نظری إلی بنی العباس و ما فی أیـدیهم من هذا الملک و السـلطان و الجبروت، فلو کان ذلک لکم لکنا فیه معکم، فقـال: «یـا مفضّل، أما لو کان ذلک لم یکن إلّا سـیاسه اللیل و سـیاحه النهار و أکل الجشب و لبس الخشن، شـبه أمیر المؤمنین، إلّا فالنار، فزوی ذک عنّا فصرنا نأکل و

نشرب. و هل رعیت ظلامه جعلها اللّه نعمه مثل هذا؟ بحار الانوار ۵۲/ ۳۵۹، تاریخ الامام

۱۴- باز در همان کتاب از غیبت نعمانی به سند خود از عمرو بن شمر آمده است که گفت: نزد امام صادق (ع) در منزل آن حضرت بودم و منزل آن حضرت مملوّ از جمعیت بود ... حضرت فرمود: گریه مکن ای عمرو، اکنون ما بهترین غذا را می خوریم و لباسهای لطیف می پوشیم و اگر آنگونه که تو می گوئی بود [حکومت به دست ما بود] ما نظیر امیر المؤمنین (ع) جز خوردن غذای خشک و پوشیدن لباس خشن بهره ای نداشتیم و اگر جز این عمل می کردیم در آتش باید پاسخگو می بودیم «۱».

۱۵- در اصول کافی باز به سند صحیح از حماد بن عثمان روایت شده که گفت: نزد امام صادق (ع) بودم. شخصی به وی گفت: خداوند کارهای شما را به صلاح آورد، فرمودید که علی بن ابی طالب (ع) لباس خشن می پوشید و پیراهنی را که به چهار درهم خریداری کرده بود بر تن می کرد و مطالبی از این قبیل، ولی مشاهده می کنیم که شما لباس زیبا و نو می پوشید، حضرت فرمود:

علی بن ابی طالب در زمانی آن لباسها را می پوشید که پوشیدن آن ناخوشایند نبود و اگر آن روز لباس ما را می پوشید در همه جا زبانزد می شد، بهترین لباس هر زمان لباس مردم آن زمان است، علاوه بر این هنگامی که قائم ما اهل بیت- علیهم السلام- قیام کند همان لباس علی (ع) را می پوشد و همان سیرهٔ علی (ع) را دنبال می کند «۲».

- الثانی عشر (ع) باب ۲۷، حدیث

.۱۲۷

(۱) لاـ تبک یـا عمرو، نأکـل أکثر الطیب و نلبس اللین و لو کان الـذی تقول لم یکن إلّا أکل الجشب و لبس الخشن، مثل أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب «ع»، و إلّا فمعالجه الأغلال فی النار. بحار الانوار ۵۲/ ۳۶۰، تاریخ الامام الثانی عشر، حدیث ۱۲۸.

(۲) إنّ علی بن أبی طـالب «ع» کان یلبس ذلک فی زمان لا ینکر علیه، و لو لبس مثل ذلک الیوم شـهر به، فخیر لباس کل زمان لباس أهله، غیر أنّ قائمنا أهل البیت- علیهم السلام- إذا قام لبس ثیاب علیّ «ع»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۷

ظـاهرا این روایت بـا سـایر روایـات تعارضـی نـدارد، زیرا بین لزوم رعایت اوضاع زمان و امکانات و عرف جامعه و لزوم اینکه پیشوا خود را با ضـعیف ترین افراد جامعه هماهنگ کنـد، منافاتی وجود نـدارد و در اینجا نکته ای است شایان تأمل. و شاید از این روایت فرق بین امام مبسوط الیـد و امام غیر مبسوط الیـد را بتوان اسـتفاده نمود [اگر امام عملا و بالفعل زمام امور جامعه را به دست داشـته باشـد لازم است در خوراک و پوشاک با اقشار کم درآمد جامعه هماهنگ باشد ولی اگر حق وی غصب شده و عملا ادارهٔ مسـلمانان به عهده وی نیست ضرورتی ندارد که خود را با ضعیف ترین افراد جامعه هماهنگ کند و چنین توقعی عملا از وی نیست].

۱۶- باز در همان کتاب آمده است:

علی بن محمد از صالح بن ابی حمّاد و نیز عده ای از اصـحاب ما از احمد بن محمد و غیر آن دو به اسانید مختلف در احتجاج امیر المؤمنین (ع) بر عاصم بن زیاد آمده است: چون

وی لباس زیبا و ظریف را کنار گذاشت و لباس خشن یعنی عبا به تن کرد، برادرش ربیع بن زیاد نزد امیر المؤمنین (ع) از وی شکایت نمود و گفت:

او خانواده و فرزندان خود را با این کار غمگین و ناراحت کرده است. امیر المؤمنین (ع) به عاصم بن زیاد فرمود: برادرت را به نزد من بیاور. عاصم وی را آورد. حضرت چون چشمش به وی افتاد چهره درهم کشید و فرمود: «آیا از خانواده ات خجالت نمی کشی؟! آیا به فرزندانت رحم نمی کنی؟! آیا فکر می کنی خداوند نعمت های فراوان خود را بر تو حلال کرده ولی دوست ندارد از آنها استفاده کنی؟ آیا تو در این جهت از خداوند پیش افتاده ای؟! آیا خداوند نمی فرماید: و زمین را برای آفریدگان بنهاد در آن میوه است و خرمای خوشه دار «۱»؟! آیا نمی فرماید:

- و سار بسیره علیّ «ع». اصول کافی ۱/ ۴۱۱، کتاب الحجّه باب سیره الامام، حدیث ۴.

(۱) وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ- فِيها فاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْأَكْمامِ. الرحمن (۵۵)/ ۱۰ و ۱۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۸

دو دریا را روان ساخت تا بهم رسند بین آن دو منطقه واسطه ای است که از آن نگذرند تا آنجا که می فرماید: مروارید و مرجان از آن دو بیرون آید «۱»؟ پس به خدا سوگند معرفی کردن نعمت های خداوند در عمل نزد خداوند محبوب تر است از تعریف و تمجید کردن از آن در گفتار و خداوند می فرماید: وَ أَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ «۲» نعمت های خدایت را به مردم باز گوی.»

عاصم عرض کرد: پس شما ای امیر المؤمنین چرا غذاهای خشک می خورید و لباسهای خشن می پوشید؟ حضرت فرمود: «وای

بحال تو: خداوند عزّ و جلّ بر پیشوایان عدل واجب فرموده که زندگی خود را با افراد کم بضاعت جامعه هماهنگ و همسان کنند تا بر تهیدستان، تهیدستی آنان گران نیاید.» عاصم بن زیاد چون این سخنان بشنید لباسهای خشن را کنار گذاشت و همان لباس ظریف و زیبای خود را پوشید. «۳»

---

(۱) مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیانِ- بَیْنَهُما بَرْزَخٌ لا یَبْغِیانِ ... یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ الرحمن (۵۵)/ ۱۹- ۲۲.

(۲) ضحی (۹۳)/ ۱۱.

(۳) فقال أمیر المؤمنین (ع): علیّ بعاصم بن زیاد. فجی ء به، فلما رآه عبس فی وجهه، فقال له: أما استحییت من أهلك؟ أما رحمت ولدک؟ أ تری اللّه أحلّ لک الطیّبات و هو یکره أخذک منها؟ أنت أهون علی اللّه من ذلک! أو لیس اللّه یقول: وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ+ فِیها فاکِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْأَکْمامِ»؟ أو لیس اللّه یقول: «مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیانِ+ بَیْنَهُما بَرْزَخٌ لا یَبْغِیانِ+ (إلی قوله) یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ»؟ فباللّه لابتذال نعم اللّه بالفعال أحبّ إلیه من ابتذاله لها بالمقال، و قد قال اللّه- عزّ و جلّ-: «وَ أَمّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ.»

فقال عاصم: یا أمیر المؤمنین، فعلی ما اقتصرت فی مطعمک علی الجشوبه، و فی ملبسک علی الخشونه؟ فقال: و یحک، إنّ اللّه- عزّ و جلّ- فرض علی أئمه العدل أن یقدروا أنفسهم بضعفه الناس کیلا یتبیغ بالفقیر فقره. فلقی عاصم بن زیاد العباء و لبس الملاء. اصول کافی ۱/ ۴۱۰، کتاب الحجه، باب سیره امام، حدیث ۳. در این روایت عباء: همان عبای خشن بوده که از پشم بافته می شده.

ملاء: لباس نرم و لطیف است. در مرآه العقول در معنی جمله: ابتذال نعمه اللّه بالفعال آمده است:

مبانی

فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۲۹

۱۷- این داستان در نهج البلاغه نیز بصورت دیگری آمده است، در نهج البلاغه آمده است:

امام (ع) در بصره به عیادت «علاء ابن زیاد حارثی» که از یارانش بود رفت و چون چشمش به خانهٔ وسیع او افتاد فرمود: این خانه با این وسعت را در این دنیا برای چه می خواهی؟ با اینکه در آخرت به آن نیازمندتری! مگر اینکه بخواهی به این وسیله به آخرت برسی، یعنی مهمانی کنی، صله رحم نمائی و بدین وسیله حقوق لازم خویش را انجام دهی، که در این صورت با این خانه به آخرت نائل شده ای. علاء گفت: ای امیر مؤمنان از برادرم «عاصم بن زیاد» پیش تو شکایت می آورم، فرمود: مگر چه کرده؟ علاء پاسخ داد: عبائی پوشیده و از دنیا کناره گرفته است. امام فرمود: حاضرش کنید. هنگامی که آمد به او فرمود:

ای دشمن جان خود! شیطان در تو راه یافته و هدف تیر او قرار گرفته ای! آیا به خانواده و فرزندانت رحم نمی کنی؟ تو خیال می کنی خداوند طیبات را بر تو حلال کرده، اما دوست ندارد که از آنها استفاده کنی؟! تو در این جهت خدا را کوچک شمرده ای. عاصم گفت: ای امیر مؤمنان تو خود با این لباس خشن و آن غذای ناگوار بسر می بری! حضرت فرمود: وای بر تو، من مثل تو نیستم، خداوند بر پیشوایان عدل واجب شمرده که بر خود سخت گیرند و همچون طبقهٔ ضعیف مردم زندگی کنند تا نداری بینوایان بر آنان گران نیاید «۱».

- یعنی نعمت خدا را در جائی که باید مصرف شود با دست گشاده مصرف کنی بدون اینکه گرفتگی

و فشاری بر خود وارد آوری. طعام جشب: غذای خشک. تبیّغ به و تبوّغ به: نگران آن بودن، گران آمدن.

(۱) و من کلام له- علیه السّلام- بالبصره، و قد خل علی العلاء بن زیاد الحارثی- و هو من أصحابه- یعوده، فلمّا رأی سعه داره قال: ما کنت تصنع بسعه هذه الدار فی الدنیا؟ أما أنت إلیها فی الآخره کنت أحوج؟ و بلی إن شئت بلغت بها الآخره، تقری فیها الضیف، و تصل فیها الرحم، تطلع منها الحقوق

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۰

در شرح ابن ابی الحدید معتزلی بر نهج البلاغه آمده است:

آنچه برای من از بزرگان روایت شده است و به خط عبد اللّه بن احمد بن خشّاب (ره) دیده ام این است که: به پیشانی ربیع بن زیاد حارثی تیری اصابت کرده بود که هر سال چرک می کرد، آن حضرت به دیدار او آمد. ربیع گفت: ای امیر مؤمنان آیا از برادرم عاصم بن زیاد شکایت نکنم؟ حضرت فرمود: چه کرده؟

گفت: لباسی خشن پوشیده و لباسهای زیبای خود را کنار گذاشته و خانواده و فرزندان خود را اندوهگین ساخته و ... تا آخر داستان را نظیر آنچه در کافی آمده ذکر کرده- آنگاه اضافه نموده که «ربیع بن زیاد» همان کسی است که برخی از مناطق خراسان را فتح نمود ... و امّا «علاء بن زیاد» که سید رضی- رحمه اللّه- آورده، من او را نمی شناسم، شاید دیگران او را بشناسند «۱».

۱۸- در نهج السعاده، مستدرک نهج البلاغه، از سبط ابن جوزی به سند خود از احنف بن قیس آمده است. که گفت:

شبی به هنگام افطار بر امیر المؤمنین (ع) وارد شدم. به

من فرمود: بلند شو و با حسن و حسین شام بخور. آنگاه خود مشغول نماز شد، چون نمازش تمام شد. کیسهٔ

- مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخره. فقال له العلاء: یا أمیر المؤمنین، أشکو إلیک أخی عاصم بن زیاد. قال: و ماله؟ قال: لبس العباءه و تخلّی عن الدنیا. قال: علیّ به. فلمّا جاء قال: «یا عدیّ نفسه، لقد استهام بک الخبیث. أما رحمت أهلک و ولدک؟ أ تری اللّه أحلّ لک الطّیّبات و هو یکره أن تأخذها؟

أنت أهون علی اللّه من ذلک! قال: یا أمیر المؤمنین، هذا أنت فی خشونه ملبسک و جشوبه مأکلک! قال: و یحک، إنّی لست کأنت. إنّ اللّه فرض علی أئمه العدل أن یقدّروا أنفسهم بضعفه الناس کیلا یتبیّغ بالفقیر فقره.

نهج البلاغه، فیض/ ۶۶۲، لح/ ۳۲۴، خطبه ۲۰۹. در متن این کلام، عدیّ: مصغّر عدوّ است و جملهٔ استهام بک الخبیث یعنی: شیطان ترا هدف قرار داده و گمراه کرده است.

(۱) شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۱/ ۳۵- ۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۱

سربسته ای را که مهر وی بر آن زده شده بود طلبید، سپس از آن مقداری نان جو بیرون آورد و مجددا سر کیسه را بست و مهر بر آن زد. عرض کردم:

ای امیر مؤمنان من شما را بخیل نمی دانستم، چرا بر این کیسه مهر زدید؟! فرمود: این بخاطر بخل نبود بلکه می ترسم حسن و حسین آن را با روغن یا زیتون یا پیه مذاب آغشته کنند. عرض کردم: مگر خوردن اینها حرام است؟

فرمود: نه، ولی بر پیشوایان حق است که با بینواترین افراد جامعه در خوراک و لباس خود را همسان کنند،

و از مزیتی که آنان توان دسترسی به آن را ندارند استفاده نکنند، تا فقرا زندگی آنان را مشاهده کنند و از خداوند متعال به آنچه به آنان داده راضی باشند، و اغنیاء نیز به آنان بنگرند و شکرگزاری و فروتنی آنان افزون گردد «۱».

---

(۱) دخلت علی أمیر المؤمنین «ع» لیله عند إفطار قال لی: قم فتعشّ مع الحسن و الحسین. ثمّ قام إلی الصلاه، فلمّا فرغ دعا بجراب مختوم بخاتمه فأخرج شعیرا مطحونا ثمّ ختمه. فقلت: یا أمیر المؤمنین، لم أعهدك بخیلا. فکیف ختمت علی هذا الشعیر؟! فقال: لم أختمه بخلا و لکن خفت أن یبسّه الحسن و الحسین بسمن أو إهاله. فقلت: أ حرام هو؟ قال: «لا، و لکن علی أئمه الحق أن یتأسّوا بأضعف رعیّتهم حالا فی الأکل و اللباس، و لا یتمیّزون علیهم بشی ء لا یقدرون علیه، لیراهم الفقیر فیرضی عن اللّه- تعالی- بما هو فیه، و یراهم الغنی فیزداد شکرا و تواضعا. نهج السعاده ۲/ ۴۸، خطبه ۱۶۸ در این روایت؛ بسّ السویق مخلوط کرده آرد با روغن یا روغن زیتون است. اهاله: پیه آب کرده یا روغنی بوده که به عنوان خورش استفاده می کرده اند.

اکنون این روایت را مقایسه کنید با زندگی برخی از ما که مسئولیتی دارند، با این بنز و ماشینهائی که در اختیار ما هست، مردم چگونه قضاوت می کنند؟! البته تا حدی که ضرورت دارد یک حرفی ولی بیشتر از آن را چگونه می توان توجیه کرد؟! الف- م، جلسه ۳۰۱ درس. علاوه بر فرمایش حضرت استاد مد ظله باید گفت متأسفانه در برخورد اینهمه روایت و داستان برخی فقط از آنها برای خطابه و گرم کردن سخنرانی

بین مردم استفاده می کنند و برخی دیگر می گویند در شرائط فعلی دنیا امکان ندارد چنین زندگی نمود و اینها مربوط بهمان روزگاران گذشته میباشد! نتیجه غلط

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۲

۱۹- در نهج البلاغه در نامه آن حضرت به عثمان بن حنیف انصاری- فرماندار بصره، پس از آن که به حضرت گزارش داده شد که یکی از ثروتمندان بصره وی را به میهمانی دعوت کرده و او پذیرفته- آمده است:

اما بعد، ای پسر حنیف، به من گزارش داده شده که مردی از متمکّنان اهل بصره تو را به خوان میهمانیش دعوت کرده و تو به سرعت به سوی آن شتافته ای، درحالی که طعامهای رنگارنگ و ظرفهای بزرگ غذا یکی بعد از دیگری پیش تو قرار داده می شده، من گمان نمی کردم تو بر سفره ای بنشینی (در ضیافت حاضر شوی) که نیازمندان از آن محروم و ثروتمندانشان دعوت شده اند. به آنچه می خوری بنگر، آنگاه آنچه حلال بودنش برای تو مشتبه بود از دهان بینداز و آنچه را به پاکیزگی و حلال بودنش یقین داری تناول کن.

آگاه باش که هر مأمومی امام و پیشوائی دارد که باید به او اقتدا کند و از نور دانشش بهره گیرد، بدان امام شما از دنیایش به همین دو جامۀ کهنه و از غذاها به دو قرص نان اکتفا کرده است، البته شما توانائی آن را ندارید که چنین باشید اما مرا با پرهیزگاری، تلاش، پاکی و پیمودن راه صحیح یاری دهید. بخدا سوگند من از دنیای شما طلا و نقره ای نیندوخته ام و از غنائم و ثروتهای آن مالی ذخیره نکرده ام، و برای این لباس کهنه ام بدلی مهیّا نساخته ام و از

زمین آن حتی یک وجب در اختیار نگرفته ام ... اگر می خواستم می توانستم از عسل مصفّا و مغز این گندم و بافته های این ابریشم برای خود خوراک و لباس تهیّه کنم. اما هیهات که هوا و هوس بر من غلبه کند و حرص و طمع مرا وادار کند تا

- و باطل هر دو برخورد این است که سیره پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) نسبت به رهبری و امامت و هدایت جامعه در زمان کنونی قابل استفاده نیست و حقیقت این کلام سخیف همان است که دشمنان اسلام میگویند که اسلام به درد امروز بشریت نمیخورد بلکه مربوط بهمان روزگار گذشته بوده است!- مقرر-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۳

طعامهای لذیذ را برگزینم- درحالی که ممکن است در سرزمین «حجاز» یا «یمامه» کسی باشد که حتی امید بدست آوردن یک قرص نان نداشته باشد و هرگز شکمی سیر نخورده باشد، آیا من با شکمی سیر بخوابم درحالی که در اطرافم شکمهای گرسنه و کبدهای سوزانی باشند؟ و آیا آنچنان باشم که آن شاعر گفته است:

و حسبک داء ان تبیت ببطنه و حولک اکباد تحنّ الی القدّ خجالت تو را بس که شب سیر خفتی و دلهائی اندر کنارت گرسنه بماند

آیا به همین قناعت کنم که گفته شود: من امیر مؤمنانم، و با آنان در ستم های روزگار شرکت نکنم؟ و پیشوا و مقتدایشان در تلخیهای زندگی نباشم؟ «۱»

---

(۱) أمّا بعد، یا ابن حنیف فقد بلغنی أنّ رجلا من فتیه أهل البصره دعاک إلی مأدبه فأسرعت إلیها تستطاب لک الألوان، و تنقل إلیک الجفان. و ما ظننت أنک تجیب إلی طعام قوم عائلهم مجفوّ و غنیّهم مدعوّ،

فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، و ما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه.

ألا و إنّ لكلّ مأموم إماما يقتدى به و يستضىء بنور علمه، ألا و إنّ إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه و من طعمه بقرصيه. ألا و إنكم لا تقدرون على ذلك و لكن أعينونى بورع و اجتهاد و عفّه و سداد. فو اللّه ما كنزت من دنياكم تبرا و لا ادّخرت من غنائمها و فرا، و لا أعددت لبالى ثوبى طمرا، و لا حزت من أرضها شبرا ...

و لو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفّى هذا العسل و لباب هذا القمح و نسائج هذا القزّ، و لكن هيهات أن يغلبنى هواى و يقودنى جشعى إلى تخيّر الأطعمه و لعلّ بالحجاز أو اليمامه من لا طمع له فى القرص و لا عهد له بالشبع!! أو أبيت مبطانا و حولى بطون غرثى و أكباد حرّى!! أو أكون كما قال القائل:

و حسبك داء أن تبيت ببطنه و حولك أكباد تحنّ إلى القدّ.

أ أقنع من نفسى بأن يقال: أمير المؤمنين و لا أشاركهم فى مكاره الدهر؟ أو أكون أسوه لهم فى جشوبه العيش؟ نهج البلاغه، فيض/ ۹۶۵، لح/ ۴۱۶، نامه ۴۵. لغت هاى مشكل متن: مأدبه: به فتح دال و ضمّ آن طعامى است كه براى مهمانيها و عروسيها تهيّه مى بينند. جفان:- جمع جفنه- كاسه هاى

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۵، ص: ۴۳۴

به راستى بايد اين نامه شريفه را مورد دقت قرار داد و به سيره و روش امير المؤمنين (ع) در خوراك و لباسش به هنگامى كه زمام حكومت را به دست مبارك داشت و اموال عمومى مسلمانان و بيت المال در

دست آن حضرت بود. دقت نمود. و نیز باید توجّه داشت که با مسافت زیادی که بین کوفه و بصره وجود داشت و در آن زمان وسایل مخابراتی همانند این زمان نبود چگونه امیر المؤمنین (ع) بر احوال و اعمال فرمانروایان و کارگزاران خویش تسلط داشت و چگونه آنان را در امور حتی جزئی که به آن حضرت گزارش می رسید مورد مؤاخذه قرار می داد.

و این درس بزرگی است که پیشوایان و فرمانروایان مسلمانان، باید همواره کارهای امراء و فرمانروایان و فرماندهانی را که به کارهای مختلف منصوب کرده اند مورد مراقبت قرار دهند و در حفظ بیت المال و راههای مصرف آن احتیاط کامل به خرج دهند، خداوند ان شاء الله ما را در عمل به وظایفمان یاری دهد و ما را لحظه ای به خودمان واگذار ننماید «۱».

۲۰- باز در نهج البلاغه آمده است:

بر پیکر آن حضرت پیراهن کهنهٔ وصله زده ای دیده شد و برخی مطلبی در این

- پر از طعام. قضم: غذا خوردن با گوشه دندانها. (جویدن). طمر: لباس کهنه تبر:- با کسره- طلای ساخته نشده، یا طلای سکّه نخورده. وفر: مال فراوان. قمح: گندم. جشع: حرص ورزیدن شدید.

بطنه: پر شدن شکم از طعام. قدّ:- با کسر قاف و تشدید دال- قطعه ای از پوست که هنوز دبّاغی نشده.

(۱) علاوه بر آنچه گفته شد از ذیل این کلام استفاده می شود که این مسائل مربوط به شخص امیر المؤمنین «ع» نیست بلکه از وظایف مقام امیر المؤمنین و از لوازم به عهده گرفتن مسئولیت ادارهٔ جامعه اسلامی است. نکته دیگر اینکه در سفره انداختن ها باید توجه داشت که افراد نیازمند و فقیر و بیچاره ها و همسایه ها

هم بر سر سفره حاضر باشند نه فقط کسانی که همیشه «پلو» می خورند.

الف- م، جلسه ۳۰۱ درس.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۵

ارتباط اظهار داشتند حضرت فرمود: با پوشیدن این لباس، قلب خاشع می شود، نفس ذلیل می گردد و مؤمنان سرمشق می گیرند. «۱»

۲۱- در کتاب وسائل به سند صحیح از محمد بن قیس، از امام صادق (ع) وارد شده که فرمود:

به خدا سوگند علی (ع) همانند بندگان غذا می خورد و همانند بندگان می نشست. وی گاهی دو پیراهن سنبلانی [پیراهن بلند، یا پیراهن بافته و دوخته شده در سنبلان روم] می خرید و غلام خویش را در انتخاب (بهترین آنها مخیّر می کرد و دیگری را می پوشید، و اگر آستین آن از انگشتانش بلندتر بود آن را می برید و اگر از قوزک پا بلندتر بود اضافی آن را می برید، آن حضرت پنج سال حکومت کرد ولی در این مدت آجری بر آجری و یا خشتی بر خشتی ننهاد. و هیچ زمین و باغی را خریداری ننمود و چیزی از طلا- و نقره به ارث نگذاشت، مردم را با نان گندم و گوشت اطعام می کرد ولی خود به منزل می رفت و نان جو و زیتون و سرکه میل می فرمود و هرگز دو کاری که مورد رضایت خداوند بود پیش نمی آمد مگر اینکه آنچه بر بدنش گران بارتر بود را انتخاب می کرد، از دسترنج خود، با خاک آلودگی دستان و عرق پیشانی هزار بنده را خرید و آزاد نمود و هیچ یک از مردم توان و طاقت انجام کارهای او را ندارند «۲».

---

(۱) و رئی علیه «ع» إزار خلق مرقوع فقیل له فی ذلک فقال: «یخشع له القلب، تذلّ به النفس، و

یقتدی به المؤمنون. نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۳۲، لح/ ۴۸۶. حکمت ۱۰۳.

(۲) و اللّه إن کان علیّ «ع» لیأکل أکل العبد، و یجلس جلسه العبد، و ان کان لیشتری القمیصین السنبلانیین فیخیّر غلامه خیرهما، ثمّ یلبس الآخر، فإذا جاز أصابعه قطعه، و إذا جاز کعبه حذفه، و لقد ولّی خمس سنین ما وضع آجرّه علی آجرّه و لا لبنه علی لبنه، و لا- أقطع قطیعا، و لا- أورث بیضاء و لا- حمراء، و إن کان لیطعم الناس خبز البرّ و اللحم و ینصرف إلی منزله و یأکل خبز الشعیر و الزیت و الخلّ، و ما ورد علیه أمران کلاهما للّه رضی إلّا أخذ بأشدّهما علی بدنه، و لقد أعتق ألف مملوک من کدّ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۶

این روایت در بحار به نیز از امالی صدوق به سند صحیح از محمد بن قیس، از امام باقر (ع) روایت شده است «۱». در بحار به نقل از قاموس می نویسد: پیراهن سنبلانی: به پیراهن دراز و یا پیراهنی که منسوب به «سنبلان»- شهری بوده در روم گفته می شده است.

۲۲- در مناقب از احیاء العلوم غزالی می نویسد:

علی بن ابی طالب از بیت المال مصرف نمی فرمود تا جائی که روزی مجبور شد شمشیر خود را به فروش برساند و جز یک پیراهن، پیراهن دیگری نداشت که به هنگام شستن آن را بر تن نماید «۲».

۲۳- باز در همان کتاب آمده است:

معاویه به ضرار بن ضمره گفت: علی را برای من توصیف کن گفت: بخدا سوگند او روزها روزه دار بود و شبها را به عبادت می پرداخت، از لباس خشن ترین آن را برمی گزید و از طعام خشک ترینش را، او در

میان ما می نشست و هنگامی که ما سکوت می کردیم سخن می گفت و هنگامی که پرسش می کردیم پاسخ می فرمود: بیت المال را بطور مساوی تقسیم می کرد و با مردم به عدالت رفتار می نمود، فرد ناتوان از ستم او در هراس نبود و فرد توانمند در جلب نظر او طمع نمی ورزید. به خدا سوگند من شبی از شبها هنگامی که تاریکی پرده هایش را افکنده و ستارگانش را پراکنده بود، او را مشاهده کردم که در محراب عبادت همچون افراد مارگزیده بخود می پیچید و چون فرزند

- یده، تربت فیه یداه و عرق فیه وجهه، و ما أطاق عمله أحد من الناس. الحدیث. وسائل ۱/ ۶۶، ابواب مقدمه العبادات، باب ۲۰، حدیث ۱۲.

(۱) بحار الانوار ۴۱/ ۱۰۲ تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۱۰۷ حدیث ۱.

(۲) کان علیّ بن أبی طالب یمتنع من بیت المال حتی یبیع سیفه، و لا یکون له إلّا قمیص واحد فی وقت الغسل لا یجد غیره. مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۷

ازکف دادگان گریه می کرد و دیدم که اشک از چشمانش بر صورتش جاری شده بود، محاسن شریفش را در دست گرفته و دنیا را طرف سخن قرار داده بود و می فرمود: ای دنیا، آیا مرا می فریبی؟ آیا به من دست خواهی یافت؟! هرگز! این زمان زمان تو نیست، من ترا سه طلاقه کردم که هیچ بازگشتی برای من به سوی تو نیست، عیش تو کوتاه و خطر تو [یا بهرهٔ تو] بسیار کم است، آه از کمی توشه و دوری سفر و هولناکی راه. «۱»

۲۴- در امالی صدوق به سند خود از اصبغ بن نباته روایت شده که

گفت:

ضرار بن ضمره نهشلی بر معاویه بن ابو سفیان وارد شد، معاویه به وی گفت: برای من علی (ع) را توصیف کن، گفت: مرا معاف دارید، گفت: نه، باید او را توصیف کنی. ضرار گفت:

خداوند علی را رحمت کند، به خدا سوگند وی در میان ما همانند یکی از ما بود، هنگامی که بر او وارد می شدیم ما را کنار خود می پذیرفت، و هنگامی که چیزی از او می پرسیدیم پاسخ ما را می داد هنگامی که به دیدار او می رفتیم به ما احترام می کرد، هرگز در خانه او به روی ما بسته نبود و هیچ نگهبانی مانع از دیدار ما با او نمی شد. و به خدا سوگند با اینکه او اینهمه به ما نزدیک بود و به ما ابراز محبّت می فرمود ما بخاطر هیبتی که آن حضرت داشت قدرت سخن گفتن با او را نداشتیم و بخاطر عظمت و بزرگواری او ابتدای به سخن نمی کردیم، هنگامی که تبسم می فرمود دندانهای او همانند دانه های مروارید نمایان می شد.

معاویه گفت: اوصاف او را بیشتر برایم بگو.

ضرار گفت: خداوند علی را رحمت کند. به خدا سوگند وی شبها کمتر می خوابید و بیشتر بیدار بود، در نیمه های شب و صبح و عصر کتاب خدا را

---

(۱) یا دنیا أبی تشوقت ولی تعرضت؟! لا حان حینک، فقد أبنتک ثلاثا لا رجعه لی فیک، فعیشک قصیر و خطرک یسیره، آه من قلّه الزاد و بعد السفر و وحشه الطریق. مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۱.

تلاوت می فرمود، با همه وجود در راه خدا تلاش می کرد و در کارها همواره بسوی او متمایل بود، حجابها او را از مردم

نمی پوشانید و اموال را از مردم احتکار نمی کرد، چاپلوسی او را به سازش نمی کشانید و با جفاکاری مردم به خشونت نمی گرائید و اگر او را می دیدی که چگونه در محراب عبادت آنگاه که شب پرده های خویش افکنده و ستارگانش را پراکنده بود، محاسن خویش را در دست گرفته و همچون مارگزیده به خود می پیچید و چون فرزند ازکف دادگان گریه می کرد و می فرمود: ای دنیا آیا مرا هدف گرفته ای یا به من متمایل گشته ای؟ هرگز، هرگز، من به تو نیازی ندارم، من ترا برای همیشه طلاق دادم و دیگر بازگشتی به تو ندارم. آنگاه می فرمود: واه واه از دوری سفر و کمی توشه، و ناهمواری راه.

در این هنگام معاویه گریست و گفت: بس است ای ضرار، آری بخدا سوگند اینگونه بود علی، خداوند ابو الحسن را رحمت کند «۱».

این روایت به نقل از وی در بحار نیز آمده است. «۲»

۲۵- در نهج البلاغه نیز آمده: نقل شده است که ضرار بن حمزه [ضمره] ضبائی بر معاویه وارد شد، معاویه از او خواست که حالات امیر المؤمنین علی (ع) را برای او شرح دهد، ضرار در پاسخ گفت: گواهی می دهم که او را در بعضی از مواقف عبادتش دیدم، به هنگامی که شب پرده تاریکی خود را فرو افکنده بود. او در

---

(۱) یا دنیا، أ لی تعرّضت أم إلیّ تشوّقت؟ هیهات هیهات، لا حاجه لی فیک أبنتک ثلاثا لا رجعه لی علیک. ثمّ یقول: واه واه لبعد السفر، و قلّه الزاد، و خشونه الطریق. امالی/ ۳۷۱ (چاپ دیگر/ ۴۹۹) مجلس ۹۱، حدیث ۲.

(۲) بحار الانوار ۴۱/ ۱۴ تاریخ امیر المؤمنین (ع) باب ۱۰۱، حدیث ۶. مرحوم

مجلسی در توضیح این روایت می نویسد: بدور جمع بدره [بدره مال زیاد- ده هزار درهم] سدول جمع سدل به معنی پرده است. تململ: دگرگون شدن، بخود پیچیدن، سلیم: مارگزیده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۳۹

محراب ایستاده و محاسنش را در دست گرفته و همانند مارگزیده بخود می پیچید و همچون انسان بسیار ناراحت گریه می کرد و می فرمود:

ای دنیا! ای دنیا! از من دور شو، آیا خود را به من عرضه می کنی؟ یا می خواهی مرا به شوق آوری؟ هرگز! زمان زمان تو نیست، هرگز! برو دیگری را بفریب، من نیازی به تو ندارم. من ترا سه طلاقه کردم که رجوعی در آن نیست. زندگی تو کوتاه، موقعیّت تو کم، و آرزوی تو پست است، آه از کمی توشه و طولانی بودن راه و دوری سفر و عظمت مقصد «۱».

ظاهرا این دو روایت یکی است و هر یک از دو اسم «حمزه» و «ضمیره» نیز تحریف شده دیگری است [بخاطر شباهت لفظی در نگارش اشتباه شده است] و آنچه در تنقیح المقال [یکی از کتابهای رجال] آمده «ضرار بن ضمرۂ ضبائی» است، در نسخۂ قدیمی خطی از نهج البلاغه نیز به همین شکل نگارش شده است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه می توان به کتاب شرح نهج البلاغه ابن الحدید مراجعه نمود. «۲»

۲۶- باز در مناقب از ابانه و نیز در کتاب فضایل از احمد آمده است:

که آن حضرت (ع) از بازار کوفه خرمائی خریداری فرموده بود و در گوشه عبای خویش آن را به منزل می برد، برخی از مردم خواستند که به آن حضرت کمک کنند و گفتند: ای امیر مؤمنان اجازه فرمائید ما آن

را به منزل برسانیم.

---

(۱) یـا دنیـا یـا دنیـا، إلیـک عنّی، أبی تعرّضت؟! أم إلیّ تشوّقت؟ لا ـ حـان حینـک، هیهـات! غرّی غیری، لا حاجه لی فیک، قد طلقتـک ثلاثا لا رجعه فیها فعیشک قصـیر و خطرک یسـیر، و أملک حقیر، آه من قله الزاد و طول الطریق و بعـد السـفر و عظیم المورد. نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۱۸، لح/ ۴۸۰.

حکمت ۷۷.

(۲) رح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۸/ ۲۲۵؛ تنقیح المقال ۲/ ۱۰۵؛ و نهج البلاغه مخطوط در سال ۴۹۴ ه. ق صفحه ۲۶۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۴۰

حضرت (ع) فرمود:

صاحب خانواده سزاوارترین فرد به بردن غذا برای خانواده است «۱».

۲۷- بـاز در همـان کتـاب از قوت القلب به نقـل، از ابو طـالب مکی آمـده است که علی (ع) خرما و مواد خوراکی را با دسـت خویش به خانه می برد و می فرمود:

لا ینقص الکامل من کماله ما جرّ من نفع الی عیاله «۲» کامل از کمال خویش نمی کاهد که غذا برای عیال خویش آرد

۲۸- در تاریخ ابن عساکر به سند خود از عبد الرحمن بن ابی بکره آمده است که گفت:

علی بن ابی طـالب آن زمان که ما را از بصـره ترک گفت از بیت المال ما جز یک جبّه گرم کننـده و یا یک نمـد چهارگوش دارابگردی چیزی برداشت نکرده بود. «۳»

این روایت را ابن ابی شیبه نیز در کتاب خویش آورده است «۴».

۲۹- باز در همان کتاب به سند خود از عبد العزیز بن محمد، از پدرش روایت نموده که برای علی (ع) اموال را آوردند و وزن کنندگان و ارزش گزاران در مقابل آن حضرت نشسته بودند و تپّه ای از طلا و تپّه ای

از نقره انباشته شده بود، آن حضرت [با اشاره به طلاهای قرمز و نقره های سفید] فرمود:

ای قرمزها و ای سفیدها بدرخشید و جلوه گری کنید ولی دیگری جز من

---

(۱) ربّ العیال أحق بحمله. مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۲.

(۲) مناقب ابن شهرآشوب ۱/ ۳۷۲.

(۳) لم یرزأ علی بن أبی طالب من بیت مالنا یعنی بالبصره حتی فارقنا غیر جبّه محشوّه أو خمیصه دارابجردیه. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۸۱.

(۴) مصنف ابن ابی شیبه ۱۴/ ۵۹۵، کتاب مغازی حدیث ۱۸۹۴۲.

را بفریبید «۱».

۳۰- باز در همان کتاب به سند خود از هارون بن عنتره، از پدرش آمده است که گفت: در خورنق بر علی بن ابی طالب (ع) وارد شدم در حالی که حوله ای به تن داشت و از شدت سرما می لرزید عرض کردم خداوند برای شما و خانوادۀ شما در این مال بهره ای قرار داده و شما با جان خود اینچنین می کنید؟!

فرمود: بلی به خدا سوگند، من از اموال شما هیچ چیز به خود اختصاص نداده ام و این حوله را از منزل خود- یا فرمود- از مدینه آورده ام «۲».

۳۱- باز در همان کتاب به سند خود از سفیان نقل شده است که گفت:

علی (ع) آجری بر آجری و خشتی بر خشتی و چوبی بر چوبی در دوران زمامداری ننهاد و خوراک آن حضرت را در جوالهائی از مدینه می آوردند «۳».

۳۲- باز در همان کتاب به سند خود از مجمع تیمی آمده است که گفت:

علی بن ابی طالب (ع) شمشیر خود را به بازار آورده و می فرمود: چه کسی این شمشیر را از من خریداری می کند؟

اگر چهار درهم داشتم که با آن یک پیراهن خریداری می کردم، آن را نمی فروختم «۴».

---

(۱) یا حمراء، یا بیضاء، احمرّی و ابیضی و غرّی غیری. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۸۲.

(۲) إی و اللّه، لاـ أرزأ من أموالکم شیئا، و هـذه هی القطیفه الـتی أخرجتهـا من بیـتی، أو قـال: من المـدینه تاریـخ ابن عسـاکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۸۸.

(۳) ما بنی علیّ آجره علی آجرّه و لا لبنه علی لعنه، و لا قصـبه علی قصبه، و إن کان لیؤتی بحبوبه من المدینه فی جراب. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۸۸.

(۴) خرج علی بن أبی طالب بسـیفه إلی السوق فقال «من یشتری منّی سیفی هذا؟ فلو کان عندی أربعه دراهم اشتری بها إزارا ما بعته. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۸۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۴۲

روایت دیگری نیز به همین مضمون در آن کتاب [تاریخ ابن عساکر] وارد شده است.

۳۳- باز در همان کتاب با سند خود از ابن عباس روایت شده که گفت:

علی بن أبی طالب- در زمانی که خلیفه بود- پیراهنی را به سه درهم خریـداری فرمود و [چون بلند بود] آستین هایش را از مچ قطع کرد و فرمود: «سپاس خدای را که این نیز از لباسهای لطیف و زیبای اوست. «۱».

۳۴- باز در همان کتاب به سند خود از آزاد شده آل عصیفر روایت نموده که گفت:

علی را دیدم که به نزدیکی از لباس فروش ها آمد و فرمود: «آیا پیراهن سنبلانی داری؟»

گفت: وی پیراهنی به دست آن حضرت داد، آن حضرت آن را

پوشید تا نصف ساق مبارکش رسید، حضرت به چپ و راست خود نگاه کرد و فرمود: پیراهن خوبی است به چند درهم آن را می فروشی؟ گفت: به چهار درهم، حضرت از کنار شلوار خود چهار درهم درآورده به او داد و حرکت فرمود «۲».

۳۵- باز در همان کتاب به سند خود از سعید رجانی روایت کرده است که گفت:

علی (ع) دو پیراهن سنبلانی که در «انبجان» تولید شده بود، به هفت درهم

---

(۱) اشتری علی بن أبی طالب قمیصا بثلاثه دراهم- و هو خلیفه- و قطع کمّیه من موضع الرضغین و قال:

الحمد للّه الذی هذا من ریاشه. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۹۱.

(۲) رأیت علیّا خرج فأتی رجلا من أصحاب الکرابیس فقال له: عندک قمیص سنبلانی؟ قال: فأخرج إلیه قمیصا فلبسه فإذا هو إلی نصف ساقیه، فنظر عن یمینه و عن شماله فقال: ما أری إلّا قدرا حسنا، بکم هو؟ قال: بأربعه دراهم یا أمیر المؤمنین، قال: فحلّها من إزاره فدفعها إلیه ثمّ انطلق. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب ۳/ ۱۹۱.

خریداری فرمود، یکی از آنها را به قنبر [غلام خویش] پوشاند و هنگامی که خواست پیراهن خویش را بپوشد مشاهده شد که آن حضرت شلوارش را با یک قطعه چرم وصله کرده است «۱».

۳۶- باز در همان کتاب به سند خود از زید بن وهب جهنی روایت شده که گفت:

روزی علی بن ابی طالب (ع) بر ما وارد شد درحالی که دو قطعه پارچه به تن داشت که یکی را به کمر بسته و دیگری را بر شانه افکنده بوده به

صورتی که یکٔ طرف آن رها و طرف دیگر بالا آورده شـده بود، بادیه نشـینی بر آن حضـرت گذشت و گفت: اینگونه لباس می پوشی، مگر تو مرده یا مقتول هستی؟!

حضرت فرمود: «ای بادیه نشین، من این دو لباس را می پوشم تا مرا از تکبر دور نگه دارد و در نماز راحت باشم، و برای مؤمن سنت باشد «۲».

۳۷- باز در همان کتاب به سند خود از صالح لباس فروش، به نقل از جدّه خود روایت شده که گفت:

علی را دیـدم که درهمی خرما خریـداری فرموده بود و آن را در گوشـهٔ لباس خود ریخته و به خانه می برد، افرادی گفتند: ای امیر مؤمنان اجازه می فرمائید در بردن آن به شما کمکٔ کنیم؟ حضرت فرمود: پدر خانواده به بردن آن سزاوارتر است «۳».

---

(۱) اشتری علیّ قمیصـین سنبلانیین انبجانیین بسـبعه دراهم فکسا قنبر احدهما فلما اراد ان یلبس قمیصه فاذا اراده برقعه من ادیم تاریخ ابن عساکر زندگینامه علی بن أبی طالب ۳/ ۱۹۱.

(۲) ایّها الاعرابی، انّما البس هـذین الثوبین لیکونا ابعـد لی من الزهو، و خیرا لی فی صـلاتی، و سـنه للمؤمن. تاریخ ابن عساکر، زندگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۱۹۲.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۵، ص: ۴۴۳

(۳) ابو العیال احق بحمله. تاریـخ ابن عساکر، زنـدگینامه علی بن ابی طالب (ع) ۳/ ۲۰۰، و کنز العمال ۱۳/ ۱۸۰ کتاب فضائل، باب فضائل صحابه، حدیث ۳۶۵۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۴۴

این روایت به نقل از آن حضرت در کنز العمال

نیز آمده است.

۳۸- در کنز العمال از ابن عساکر و دیگران، از علی بن ارقم، از پدرش آمده است که گفت:

علی بن ابی طالب را دیدم که در میدان کوفه شمشیر خود را به دست گرفته و می فرمود: چه کسی این شمشیر را از من خریداری می کند؟ به خدا سوگند من بارها با آن غبار غم را از چهرهٔ رسول خدا (ص) زدوده ام. و اگر من پول می داشتم که با آن شلواری تهیه کنم آن را نمی فروختم «۱».

۳۹- باز در همان کتاب از علی (ع) روایت شده است که فرمود:

من در شرایطی با دختر رسول خدا (ص) ازدواج کردم که زیراندازی جز یک پوست گوسفند نداشتیم، چون شب می شد بر آن می خفتیم و به هنگام روز آن را برمی گرداندیم و شتر خود را بر روی آن علوفه می دادیم. «۲»

البته این داستان مربوط به عصر خلافت و امامت آن حضرت نبوده است.

۴۰- باز در همان کتاب از عمرو بن قیس آمده است که گفت:

بر تن علی (ع) شلوار وصله داری مشاهده شد، از آن حضرت دربارهٔ آن پرسش شد، فرمود: مؤمن از آن درس می گیرد و دل با آن خاشع می شود «۳».

---

(۱) من یشتری منّی سیفی هذا؟ و اللّه لقد جلوت به غیر مرّه من وجه رسول اللّه (ص). و لو انّ عندی ثمن ازار ما بعته. کنز العمال ۱۳/ ۱۷۸، قسمت افعال، کتاب فضائل، باب فضائل صحابه حدیث ۳۶۵۳۱.

(۲) نکحت ابنه رسول اللّه (ص) و لیس لنا فراش الّا فروه کبش فاذا کان اللیل بتنا علیها و اذا اصبحنا فقلبناه و علفنا علیها الناضح. کنز العمال ۱۳/ ۱۷۹، قسمت افعال، کتاب فضائل، باب فضائل صحابه،

حدیث ۳۶۵۳۶.

(۳) رئی علی علیّ (ع) ازار مرقوع فقیل له. فقال: یقتدی به المؤمن و یخشع به القلب. کنز العمال ۱۳/ ۱۸۱، قسمت افعال، کتاب فضائل، باب فضائل الصحابه، حدیث ۳۶۵۴۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۴۵

۴۱- باز در همان کتاب از مسند علی، از عبد اللّه بن شریک، از جد خود روایت نموده است که گفت:

نزد علی بن ابی طالب (ع) ظرفی از فالوده نهادند، آن حضرت فرمود: تو بسیار خوش بو و خوشرنگ و خوش طعم هستی ولی من دوست ندارم نفسم را به چیزی که عادت ندارد عادت دهم «۱».

۴۲- باز در همان کتاب از ابن مبارک، از زید بن وهب روایت شده که گفت:

علی (ع) بر ما وارد شد در حالی که بر تن او شلوار و عبائی بود که با پارچه ای وصله زده شده بود از آن حضرت دربارۀ آن پرسش شد، فرمود: این دو لباس را از آن روی می پوشم که مرا از فخرفروشی دور نگه دارد. و در نماز راحت تر باشم، و مؤمنان از این سرمشق گیرند «۲».

و روایات بسیار دیگری که در این زمینه وارد شده است.

در فصل نخست این بخش نیز روایاتی را یادآور شدیم که به این مضمون دلالت داشت و می توان به آنها نیز مراجعه نمود «۳».

---

(۱) ان علی بن أبی طالب اتی بفالوذج فوضع قدامه فقال: انک طیّب الریح حسن اللون طیب الطعم و لکن اکره ان اعوّد نفسی ما لم تعتد. کنز العمال، ۱۳/ ۱۸۴ حدیث ۳۶۵۴۹.

(۲) خرج علینا علیّ (ع) و علیه رداء و ازار قد رقّعه فقیل له، فقال: انّما البس هذین الثوبین لیکون ابعد لی من الزهر، و

خیرا لی فی صلاتی، و سنه للمؤمنین. کنز العمال ۱۳/ ۱۸۵، قسمت افعال، کتاب فضائل، باب فضائل صحابه، حدیث ۳۶۵۵۲.

(۳) در پایان آنچه استاد بزرگوار از آیات و روایات در بیان اخلاق و ویژگیهای انسانی اسلامی زمامداران و کارگزاران حکومت اسلامی یادآور شدند، بجاست به این چند جمله از مورّخ و جامعه شناس بزرگ اسلامی ابن خلدون که در مقدمه خویش بر تاریخ (مقدمه ابن خلدون) نگاشته نیز توجه شود:

ایشان در فصلی از کتاب خویش که در تبیین ضرورت آراستگی کارگزاران اسلامی به اخلاق نیک نگاشته است می نویسد:

- آدمی بر حسب فطرت و نیروی ادراک خویش به خصال نیکی نزدیکتر از خصال بدی است زیرا بدی از جانب قوای حیوانی که در وی است صادر می شود ولی از جنبهٔ انسانیت، آدمی به خصال نیکی نزدیکتر است و سیاست و کشورداری تنها از این رو به انسان اختصاص یافته که وی انسان است، بنابراین صفت های نیک ویژگی سیاستمداری و فرمانروائی انسانهاست.

گذشته از این، سیاست و فرمانروائی عهده داری امور خلق و خلافت از جانب خدا در میان بندگان اوست، و احکام خدا در میان بندگان او چیزی جز نیکی و مراعات مصالح مردم نیست، چنانچه شرایع گواه آن است ...

پس برای هر کس عصبیّتی حاصل آید که قدرت وی را تضمین کند و به خصال نیک و پسندیده ای که متناسب با تنفیذ احکام خدا در میان خلق او باشد خوی گیرد، چنین کسی برای مقام خلافت در میان بندگان و عهده داری امور خلق شایسته است و در وی لیاقت احراز این مقام وجود خواهد داشت ...

و آن خصال عبارتند از: بخشش، گذشت از لغزشها و چشم پوشی از ناتوانان،

مهمان نوازی و یاری رساندن به بیچارگان و ستمدیدگان، دستگیری از بینوایان، شکیبایی در سختیها، وفاداری بر عهد، حراست از عرض و ناموس مردم، تعظیم شریعت و بزرگداشت علمائی که حافظ و نگهبان شریعتند، پیروی از علمای شریعت که مردم را به عمل یا ترک کاری فتوی می دهند، خوش گمانی به عالمان دینی و اعتقاد به مردم دیندار و یاری جستن از آنان، شرم داشتن از بزرگان و پیران و گرامی شمردن آنان، فرمانبری از حق و از دعوت کنندهٔ به آن، دادرسی و انصاف دادن نسبت به درماندگان و بیچارگان و توجه به احوال آنان، گوش فرا دادن به شکایت دادخواهان، دوری گزیدن از مکر و فریب و پیمان شکنی و خصلتهای ناپسندی نظیر اینها. (مقدمه ابن خلدون باب دوّم فصل بیستم).

و هم ایشان در جای دیگر در تبیین چگونگی دگرگونی نظام خلافت اسلامی [حاکمیت مکتب و ارزشها] به نظام شاهنشاهی [حاکمیت اشخاص و افراد] می نویسد:

و علی را در نظر می آوریم که «مغیره» در آغاز خلافت به وی پیشنهاد می کند که زبیر و طلحه و معاویه را بر مناصب خویش ابقا کند تا مردم بر بیعت وی اجتماع کنند و اتفاق کلمه و اتحاد حفظ شود آنگاه پس از مدت زمانی هر چه می خواهد بکند! و این از سیاست پادشاهی بود! لیکن علی [ع]

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۵، ص: ۴۴۷

و الحمد للّه ربّ العالمین، و صلّی اللّه علی محمد و آله الطاهرین، و لعنه اللّه علی اعدائهم اجمعین.

-- برای فرار از تزویر و زراندوزی که منافی اسلام است از این کار امتناع می ورزد. او روز دیگر بامداد باز علی می آید و می گوید: آنچه را دیروز به عنوان

مشورت با تو در میان نهادم مبتنی بر حق و خیرخواهی نبوده و حق همانست که تو آن را بپسندی. ولی علی [ع] می گوید نه به خدا تو دیروز مرا پند خیرخواهانه دادی و امروز مرا بر خلاف آنچه در دل داری پند می دهی. ولی دفاع و حمایت از حقیقت مرا از مشورت و خیرخواهی تو بازمی دارد.

و احوال آن بزرگان چنین بوده است که بخاطر اصلاح دین، دنیا را از دست می داده اند ولی ما با پاره کردن دینمان دنیایمان را وصله می زنیم؛ ولی نه دینمان باقی می ماند و نه آنچه را وصله می زنیم [ترجمه شعر «جاحز» که می گوید: نرقّع دنیانا بتمزیق دیننا- فلا دیننا یبقی و لا ما نرقّع].

و در این شرایط بود که امر خلافت به پادشاهی تبدیل شد و خلافت به مروان و پسرش عبد الملك رسید، و خلافت به سلطنت محض تبدیل شد و طبیعت قدرت طلبی و جهانگشائی به مرحلهٔ نهائی خود رسید و ویژگیهای مخصوص آن از قبیل بسط تسلط و فرو رفتن در شهوات و لذات معمول شد و فقط نام خلافت در میان آنان به علت بقای عصبیّت عرب برجای ماند. (همان مأخذ. باب سوّم فصل بیست و هشتم).

و نیز ایشان در جای دیگر فصل مستقلّی را زیر عنوان: «حاصل آمدن فراخی معیشت و تجمل و فرو رفتن در ناز و نعمت از موانع پادشاهی و کشورداری است»، می گشاید. (همان، باب دوم، فصل نوزدهم).

و در فصلی دیگر خودکم بینی و احساس ضعف و اطاعت کورکورانه از دیگران را عامل بدبختی یک ملت می شمارد. و در جای دیگر پنج مرحله را برای رشد و سقوط دولتها ترسیم می کند و اخلاق زمامداران

و دولتمردان را متناسب با هر مرحله از مراحل دولت ها می داند

(باب سوّم، فصل هفدهم) که در اینجا برای رعایت اختصار از ذکر آن صرفنظر می کنیم.

و الحمد لله ربّ العالمین.

جلد ششم

اشاره

بسْم اللّه الرَّحْمٰن الرَّحیم

اجازه نامه مؤلف محترم دامت برکاته، برای چاپ:

باسمه تعالی محضر مبارک استاد بزرگوار فقیه عالیقدر آیه اللّه العظمی منتظری دام عزه پس از سلام و آرزوی توفیق و عمر پربرکت برای حضرتعالی.

ترجمه کتاب پرارزش و ماندگار «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» که توسط حضرتعالی نگارش یافته و تدریس شده است و از مدتی پیش با اجازه و زیر نظر حضرتعالی کار ترجمه آن آغاز گردیده بود، اکنون تحت عنوان «مبانی فقهی حکومت اسلامی» آماده چاپ و نشر گردیده که مستدعی است در صورت صلاحدید اجازه چاپ و نشر آن را صادر فرمایید.

در تنظیم این مجموعه همواره تلاش بر این بوده که با توجه به فنی بودن مباحث، مطالب کتاب روان و قابل استفاده برای عموم، ترجمه و تقریر شود و برای حصول اطمینان بیشتر از چند نفر فضلا، درخواست شد مجددا متن آن را با متن عربی مورد تطبیق قرار دهند، و نیز طبق راهنمایی حضرتعالی، مطالب افاضه شده در جلسات درس که در متن عربی کتاب نیامده و توضیح برخی اصطلاحات، و یادآوری برخی نکات در پاورقی درج گردیده تا ضمن جامعیت کتاب از متن متمایز باشد.

ادام اللّه ظلکم الوارف

أبو الفضل شکوری- محمود صلواتی

بسْم اللّه الرَّحْمٰن الرَّحیم حجج اسلام آقایان صلواتی و شکوری دامت افاضاتهما ضمن تقدیر از خدمات علمی و فرهنگی شما انتشار و ترجمه کتاب مانعی ندارد. خداوند به من و شما توفیق خدمت به اسلام و مسلمین عنایت فرماید. و السلام علیکم و رحمه اللّه.

۲۸/ ۹/ ۱۳۶۷ حسین علی منتظری نجف آبادی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵

یادداشت مترجم

[مسائل حکومتی اسلام را چگونه باید تبیین نمود؟]

اسلام به عنوان مکتبی که عدالت اجتماعی را به پیروان خود نوید داده و

اقامهٔ قسط را یکی از اهداف عمدهٔ بعثت پیامبران اعلام فرموده، در مجموعه به هم پیوستهٔ قوانین حکومتی اسلام جایگاه ویژه ای را به منابع مالی حکومت اسلامی اختصاص داده و هماهنگ با سایر مسائل سیاسی اجتماعی، شالوده استواری را برای آن پی ریخته است.

اما در شرایطی که در مرحلهٔ عمل، حکومتهای مدعی اسلام از ارزشها و ضوابط اسلامی تهی گردند و کارگردانان حکومت، پوستین اسلام را وارونه به تن کنند و دین را دست آویزی برای حاکمیت خود قرار دهند، تبیین مجموعهٔ مبانی فقهی حکومت اسلامی، از جمله منابع مالی آن، با مشکل اساسی روبرو می گردد.

به راستی در چنین شرایطی چه باید کرد و مسائل حکومتی اسلام را چگونه باید تبیین نمود؟!

از یک سو وظیفه ایجاب می کند که پایه های فقهی حکومت اسلامی تحکیم و تبیین شود؛ امّا از دیگر سو، تفکیک عمل حکومتهای مدعی اسلام از اسلام کاری است که به آسانی امکان پذیر نیست.

در رویارویی با این پرسش مهم و مشکل اساسی، سه دیدگاه متفاوت قابل بررسی است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶

۱- تأیید مطلق حاکمیت، تحت عنوان «اولی الامر»:

در این دیدگاه، خلفای اسلامی به هر شکل که عمل کنند، از سوی خداوند صاحب فرمان و اولی الأمر هستند و مردم، همهٔ وظایفی که در حکومت به حق دارند و همان اطاعتی را که از حاکمان بر حق دارند، از اینان نیز باید داشته باشند.

۲- تفکیک مسائل حکومتی از پیکره اسلام:

در این دیدگاه مسائل حکومتی از پیکرهٔ اسلام جدا گردیده و اسلام در مسائل اخلاقی و احکام فردی، عبادی و روابط انسان با خدا و قیامت محدود می شود؛ این دیدگاه می کوشد بدین وسیله

از زیر بار حکومتی که به نام دین تشکیل شده بیرون رود و پشتیبانی دینی را از حکومت بردارد.

۳- حفظ جامعیت مکتب و تفکیک عمل حاکمان از اسلام:

این دیدگاه پایداری بر اصول و ارزشهای عدالت طلبانهٔ اسلامی و تفکیک عمل خلفا از اسلام را پی می گیرد و می کوشد با کناره گیری از حاکمیت ستم، با نوعی خودگردانی در حقیقت یک نوع حکومت اعلام نشده را برای پیروان خود، زیر نظر امام به حق تا بازگشتن حکومت به جایگاه اصلی خود ارائه دهد.

چنانکه روشن است دیدگاه نخست با تابع سیاست قرار دادن دیانت، و دیدگاه دوم با تفکیک سیاست از دیانت، رسالتی را برای خود در تبیین مسائل حکومتی اسلام نمی یابند؛ اما دیدگاه سوم با توجه به ضرورت پایبندی به لوازم آن، راهی ارائه می دهد بسیار مشکل، که هم موجودیت آن همواره از سوی حاکمیت ستم مورد تهدید قرار می گیرد و هم باید هر چند در پوشش تقیّه- بار تبیین مسائل حکومتی اسلام را به دوش بکشد و در حوادث و مسائل نو پدید جامعه وظایف پیروان خود را مشخص نماید.

در حقیقت دیدگاه سوم راهی بود که شیعه پس از وفات پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و سلّم برگزید و امامان شیعه پایه گذاران و پرچمداران این نهضت مقدس بودند و درست در چنین جوّ و شرایط و با چنین جهت گیری و گرایشی بود که فقه شیعه تولد یافت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷

پویائی فقه شیعه در زمان حاکمیت و غیر حاکمیت

در زمینهٔ مسائل حکومتی فقه شیعه روایاتی که از ائمهٔ معصومین علیه السّلام به دست ما رسیده و پرسشهایی که شیعیان در دوران حضور از آن بزرگواران داشته اند، همه بیانگر مشکل عمده ای

است که جامعهٔ اسلامی در آن زمان، با آن روبرو بوده و پاسخهای پیشوایان بزرگوار ما به این مشکلات، هر یک مبنایی برای پاسخگویی به بسیاری از مشکلات در زمانهای مختلف می تواند باشد.

پرسشهائی که آن زمان مطرح می شده، از این قبیل بوده است:

آیا چنین حکومتهایی که به نام اسلام و خلافت اسلامی تشکیل شده، حکومتهای شرعی هستند و با آنان باید معاملهٔ حکومت مشروع نمود یا خیر؟

آیا خمس و زکات و دیگر وجوه مالی حکومت اسلامی را باید به آنان پرداخت کرد یا نه و اگر آنان با تکیه بر قدرت حکومت آن را دریافت کردند، مجزی است یا خیر؟

آیا شیعیان می توانند مرافعات و اختلافات خود را نزد قضات آنان ببرند، یا باید در محاکم خود نزد قاضی مورد رضایت طرفین حل و فصل نمایند؟

آیا در زیر پرچم آنان می توان برای فتح سرزمینهای جدید در جهاد ابتدائی شرکت کرد یا نه؟

آیا حضور در نماز جمعهٔ آنان- با توجه به اینکه نماز جمعه یک نماز سیاسی عبادی است- واجب است یا حرام؟

و ...

بر این پایه است که در روایات و فقه شیعه به دو دسته روایات و فتاوی برخورد می کنیم:

الف: روایات و فتاوای ناظر به زمان بسط ید و باز بودن دست حاکمیت به حق اسلام؛ مانند عصر حکومت پیامبر اکرم (ص)، دوران حکومت امیر المؤمنین (ع) و یا حکومت افراد صالح عادل و جامع الشرائط در زمان غیبت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۸

ب: روایات و فتاوای ناظر به شرایط ویژه در زمان حاکمیت غاصبانهٔ حکومتهای ستمگر باطل و در اقلیّت قرار گرفتن حق.

که هر یک از اینها ویژگیهای مخصوص به خود را دارد

و نمی توان بر هر یک ویژگی دیگری را استوار نمود در همین راستاست که تعارض ظاهری بسیاری از روایات با یکدیگر و نیز تضاد آشکار فتاوای فقها در یک مسألهٔ بخصوص قابل توجیه و تبیین است.

اختلاف فتاوای فقهای بزرگوار ما در نماز جمعه، که برخی در زمان غیبت به حرمت اقامه آن فتوا داده اند و برخی به وجوب تعیینی یا تخییری آن در صورت وجود شرایط.

اختلاف بر سر اینکه آیا زکات منحصر به «نه» چیز است- چنانکه در زمان پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و سلّم اینگونه بود- یا اینکه گسترده است و چیزهای دیگر را هم در بر می گیرد.

اختلاف در این مورد که خمس ارباح مکاسب (خمس سود تجارت) در چه زمانی واجب شده، و اصولا خمس به دست چه فرد یا افرادی باید برسد، و اینکه شأن بیان روایات تحلیل خمس و انفال، مربوط به چه زمان است. و اصولا اختلاف بر سر اصل مسألهٔ ولایت فقیه که اصولا فقیه کیست و ولایت چیست و آیا این مقام و عنوان انتصابی است یا انتخابی؟ و اینکه ولایت آیا منحصر در امور حسبیه است یا اینکه ولایت عامه است و همهٔ مسائل جامعه را در برمی گیرد.

و دهها مسألهٔ مورد اختلاف دیگر که بسیاری از آنها در چارچوب فوق قابل جمع و تبیین است. و استاد بزرگوار در این مجلد و سایر مجلدات این مجموعه، به هنگام جمع بین روایات و فتاوا به این نکتهٔ مهمّ و اساسی اشاره فرموده اند، که در اینجا برای روشنتر شدن مسأله دو نمونه آن را از نظر می گذرانیم.

معظم له در وجه چهارم از راههای جمع بین روایات زکات می فرمایند:

«وجه

چهارم: اینکه بگوییم اصل ثبوت زکات از قوانین اساسی اسلام و بلکه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۹

جمیع ادیان الهی است؛ زکات در قرآن، همانند نماز- که ستون دین است- قلمداد شده، چون اساس مالی حکومت اسلامی است و این فریضه در آیات زیادی تکرار گردیده؛ مخصوصا اگر خمس را هم به زکات ارجاع دهیم و آن را از مصادیق زکات بدانیم ... قرآن کریم بیان آنچه در آن زکات است را به اختیار اولیاء مسلمین و حاکمان به حق در هر زمان و مکانی نهاده است؛ و پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و سلّم به عنوان اینکه در زمان خودش حاکم مسلمانان بود، زکات را بر نه چیز قرار داد؛ به این جهت که این نه چیز عمدهٔ ثروت عرب آن روز محسوب می شد ... و بسا ائمه علیه السّلام در بعضی اوقات مشاهده می کردند زکاتهایی که از مردم گرفته می شده در تقویت دولتهای باطل و ستمگر مصرف می گردد؛ و چون ائمه می خواسته اند دولتهای جور را با سد کردن منابع مالی آنان تضعیف نمایند، عمل پیامبر را- که زکات را در نه چیز قرار داده است- برای جلوگیری از پرداخت زکات به دولتهای باطل نقل می کرده اند.» «۱»

و در ارتباط با خمس ارباح مکاسب (خمس سود تجارت) می فرمایند:

«و نیز ممکن است گفته شود: خمس ارباح مکاسب یک مالیات حکومتی است که ائمه متأخر (امام رضا و امام هادی و امام عسکری علیهم السلام) به عنوان اینکه شرعا رهبران مردم و مدیران جامعه (شیعه) بوده اند بر حسب نیاز زمان خود آن را قرار داده اند، چون زکاتها و اموال عمومی و دیگر مالیاتهای اسلامی از

مسیر اصلی خود منحرف شده و در اختیار خلفای جور و عمال آنان قرار گرفته بود، لذا می بینید ائمه علیهم السلام گاهی آن را حلال می کردند [در زمان امام صادق و امام باقر علیهما السلام که روایات تحلیل رسیده است] و گاهی آن را طلب می نمودند [در زمان امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام].

و نظیر همین مطلب را ما در خمس معادن و گنجها نیز احتمال می دهیم، بنابراین که این دو از انفال بوده و خمس در آنها به عنوان حق الاقطاع و اجازه

---

(۱) ر، ك. همین مجلد/ ۶۲- ۶۳.

تصرف در آنها باشد.» «۱»

و نکات مهم و قابل توجه دیگری که خوانندگان گرامی به هنگام مطالعهٔ کتاب به آن عنایت خواهند فرمود.

یادآوری دو نکته:

۱- بخشی از پیش نویس ترجمهٔ این مجلد توسط حجه الاسلام و المسلمین جناب آقای حاج شیخ اکبر سعیدی انجام پذیرفته است که بدین وسیله از همکاری ایشان سپاسگزاری به عمل می آید.

۲- در این مجلد نیز همانند مجلدات پیشین، هر جا ذیل پاورقی ها جملهٔ:

(الف- م، جلسه ... درس) آمده، اشاره به جملهٔ «از افاضات استاد بزرگوار آیه اللّه العظمی منتظری در جلسه ... درس مبانی فقهی حکومت اسلامی» است که برای رعایت اختصار تلخیص شده است.

و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّاهرین

رمضان المبارك ۱۴۱۵ ه. ق مطابق با بهمن ماه ۱۳۷۳ ه. ش حوزهٔ علمیهٔ قم- محمود صلواتی

---

(۱) ر، ك. همین مجلد/ ۱۴۶.

بخش هشتم: منابع مالی حکومت اسلامی

اشاره

مطالب این بخش طی یک مقدمه و شش فصل خدمت شما تقدیم می گردد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳

مقدمه

بی گمـان ادارهٔ جوامع و تأسـیس دولت و تشـکیل قوای سه گـانه (مقنّنه، مجریه و قضـائیه) و به عهـده گرفتن امور اجتمـاعی و عمـومی مردم در زمینـه هـای مختلـف، جز بـا هزینه کردن بـودجه هـای سـنگین امکـان پـذیر نیست. و به هر انـدازه دامنه یک حکومت گسترده تر و انتظارات مردم از دولت بیشتر باشد ادارهٔ آن جامعه به بودجه و اعتبار بیشتری نیازمند است. بر این اساس هر کس در نظر داشـته باشـد دولت و حکومتی را و لو در منطقه ای کوچک و به شـکل محـدود تأسـیس کنـد الزاما باید منابع مالی متناسب با نیازمندیهای آن را پیش بینی نماید. تاریخ نیز گواه بر این مطلب است که یکی از مهم ترین مسائلی که همواره فکر و ذهن سـلاطین را بخود مشـغول می داشـته و فرمانروایـان حکومتهـا در زمانهـا و مناطق مختلف به آن می اندیشـیده انـد، برنـامه ریزی برای تأمین منابع مالی و چگونگی وصول آن بوده است تا با پشـتوانه آن بتواننـد اهـداف و برنامه های خود را در جامعه پیاده کنند، و این یک امر بدیهی است که شکّ و تردیدی در آن نیست.

اسلام نیز از این قانون مستثنی نیست و از همان ابتدای پیدایش، دین و حکومت را در کنار یکدیگر و احکام عبادی را در کنار احکام اقتصادی و سیاسـی قرار داده است؛ چنانچه تفصـیل آن در ابواب مختلف این کتاب از نظر خواننـدگان گرامی گذشت. قرآن و سنت برای رفع نیازمندیهای عمومی جامعه در اعصار و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۴

قرون مختلف، مواردی را به عنوان منابع

مالی حکومت اسلامی یادآور شده است.

شما قرآن را ملاحظه می فرمائید که در بیشترین موارد که به اقامه نماز به عنوان ستون و پایهٔ دین دستور فرموده درست در کنار آن زکات و انفاق در راه خدا را مطرح فرموده است و از همین نکته اهمیت «مال» برای حفظ و بقاء «دین» و «دولت» در طی اعصار و قرون مشخص می گردد.

از سوی دیگر چون درج همه مباحث منابع مالی اسلام بصورت گسترده و مفصل در بخش خاصی از این کتاب چیزی همانند گنجاندن آب دریا در کوزه می نمود، به ناچار برای اینکه کتاب از این مبحث خالی نباشد اجمالا به بیان آن پرداخته ایم، و خوانندگان و پژوهندگان در این زمینه را به کتابهای مفصلی که در این زمینه از شیعه و سنی نوشته شده ارجاع می دهیم.

در این زمینه کتابهائی از ما نیز تا کنون به چاپ رسیده، دو مجلّد دربارهٔ زکات و یک مجلد دربارهٔ خمس و انفال، بدین امید که خداوند متعال ما را بر تتمیم بحث زکات به حول و قوه خویش یاری فرماید ان شاء اللّه. «۱»

اکنون با توجه به آنچه گفته شد، یادآور می شویم که عناوین مهمّی که در کتاب و سنت برای منابع مالی آمده بدین گونه است:

نخست: زکات و صدقات به مفهوم گسترده آن که صدقات مستحبّی و موقوفات و بناهای خیریّه عام المنفعه را هم شامل می گردد.

دوم: خمس با همهٔ اقسام آن از جمله خمس سود تجارت و درآمدهای روزمرّه

---

(۱) حضرت استاد حفظه الله به هنگام تدریس و تدوین مبحث علمی پژوهشی زکات هنگامی که به بحث «عاملین علیها- مأمورین گردآوری زکات» رسیدند به تناسب به مبحث حکومت

اسلامی- یعنی متن همین کتاب که حدود چهار سال تدوین و تدریس آن به درازا کشید- پرداختند، آنگاه به ادامه مباحث زکات بازگشتند، که هم اکنون آن مباحث در دو مجلد دیگر که با دو مجلد پیشین به چهار مجلد می رسد توسط نشر تفکر به چاپ رسیده و در اختیار دانش پژوهان قرار دارد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۵

با همه وسعت و گستردگی آنها.

سوم: غنایم جنگ، از جمله سرزمینهائی که به وسیله جنگ وارد حوزه اسلام شده و نیز اسرای جنگی.

چهارم: فی ء با توجه به معنی و مفهوم عام آن که از آن جمله است خراج و جزیه.

پنجم: انفال که از مهم ترین مصادیق آن: زمینها، جنگلها، نیزارها، دریاها و معادن روزمینی و زیرزمینی می باشد، که بیان آنها خواهد آمد.

ما این عناوین پنج گانه را در پنج فصل مورد پژوهش قرار می دهیم، آنگاه به فصل ششمی می پردازیم تحت عنوان مالیاتهایی که حکومت و دولت بر حق، در صورت لزوم و عدم کفایت مالیاتهای منصوصه بسا بتواند به وضع آن بپردازد. بر این پایه این مبحث در شش فصل خدمت شما تقدیم می گردد:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۷

فصل اول: زکات و صدقات

اشاره

* مفهوم زکات و صدقه

* زکات در چیست؟

* اختیارات حاکم اسلامی در زکات

* صدقات مستحبی و موقوفات عام المنفعه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۹

جهت اوّل مفهوم زکات و صدقه

[مفهوم زکات]

زکات در لغت به معنای «نماء- زیادتی» و «پاکی» آمده است، دیگر معانی هم به این دو معنی برمی گردد.

کتاب معجم مقاییس اللغه در لغت «زکی» می نویسد:

زاء و کاف و حرف علّه- یاء- از حروف اصلی این کلمه اند که بر نماء و زیادتی دلالت می کند، به معنای «پاک شدن» هم گفته شده است. بعضی گفته اند: زکات مال را به این مناسبت زکات می گویند که در آن امید به افزایش مال است یعنی زیادتی و نموّ مال.

برخی نیز گفته اند: زکات را از اینرو زکات می گویند که باعث پاکی مال (و قرب صاحب آن به خداست) دلیل بر این مطلب آیه شریفهٔ «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها «۱» از اموال آنان صدقه بگیر تا بوسیله آن آنان را پاک ساخته و پرورش دهی» می باشد. پس اصل در همهٔ آنچه بیان شد به این دو معنی یعنی «زیادتی» و «پاک شدن» «۲» برمی گردد.

---

(۱) توبه (۹)/ ۱۰۳.

(۲) معجم مقاییس اللغه ۳/ ۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۰

راغب در مفردات می گوید:

اصل زکات همان زیادتی است که از برکت خداوند متعال حاصل می گردد؛ گفته می شود:

«زکا الزرع یزکو» یعنی در زراعت زیادتی و برکت پدید آمد. «۱»

در نهج البلاغه نیز جمله ای آمده که از واژه «زکاء» نموّ استفاده می شود بدین مضمون: «المال تنقصه النفقه و العلم یزکو علی الانفاق «۲»- مال با هزینه کردن کم آید و دانش با پراکنده شدن بیافزاید».

از نمونه آیاتی که لفظ زکات در آنها

ظهور در «پاك شدن» دارد اين آيات است:

«ذٰلِكُمْ أَزْكىٰ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ «۳»- عمل به دستورات الهى براى زدودن آلودگى شما مفيدتر است.» و آيه:

«فَلْيَنْظُرْ أَيُّهٰا أَزْكىٰ طَعٰاماً «۴»- پس بايد بنگرد كدامين نفر غذاى بهترى دارند» و آيه:

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰاهٰا «۵»- هر كه نفس خود را پاك كرد رستگار شد.» و آيه فَلٰا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقىٰ «۶»- خودستائى نكنيد كه او پرهيزكاران را بهتر مى شناسد. تزكيه از باب تفعيل «۷» به معناى نسبت دادن مى آيد.

زكات اصطلاحى در فقه ممكن است از يكى از اين دو معنى گرفته شده باشد،

---

(۱) مفردات راغب/ ۲۱۸.

(۲) نهج البلاغه فيض/ ۱۱۵۵، لح/ ۴۹۶، حكمت ۱۴۷.

(۳) بقره (۲) ۲۳۲.

(۴) كهف (۱۸)/ ۱۹.

(۵) الشمس (۹۱)/ ۹.

(۶) النجم (۵۳)/ ۳۲.

(۷) يعنى هنگامى كه زكى ثلاثى مجرد به باب تفعيل برده شود و عين الفعل آن مشدد گردد زكّى، يزكّى، تزكيه- بر اين پايه آيه شريفه فلا تزكّوا انفسكم معنى آن اين مى شود كه پاكى را بر خود مبنديد، خودستايى نكنيد. (مقرر)

زيرا به سبب پرداخت زكات هم مال زيادت و بركت پيدا مى كند و هم موجب پاك شدن مال و صاحب مال مى گردد، و لكن آنچه با سخن خداوند متعال در آيه شريفه: «خُذْ مِنْ أَمْوٰالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهٰا» «۱» تناسب دارد معناى دوم يعنى پاك شدن است.

و لذا چون مقصود از زكات دادن پاك شدن صاحب مال است در مقام اداء آن قصد قربت شرط گرديده، و اين خود از امتيازات اقتصاد اسلامى است كه به واجبات مالى رنگ عبادت و قرب به سوى حق تعالى داده شده است

و این نکته ایست شایان توجه.

اما در اصطلاح فقها: «زکات اندازه و مقدار مشخصی از مال است که اخراج آن از مال با شرایط ویژه خود خواسته شده است.» یـا «زکـات یـک حق مالی است که در وجوب آن «نصاب» «۲» مخصوص معتبر گردیـده است» یا «زکات: صـدقه ای است که اصالتا متعلق به «نصاب» مخصوصی است.» و تعریفهای دیگری از این قبیل که برای آن گفته شده است.

مفهوم صدقه:

راغب در مفردات می گوید:

«صـدقه، چیزی است که انسـان از مـال خود به قصـد قربت خـارج می کنـد مثل زکات (از باب تشبیه) لکن صـدقه در اصل بر اخراج مال بنحو اسـتحباب گفته شـده، و در زکات بنحو وجوب، و گاهی اخراج مال بنحو وجوب را صدقه گفته اند، و آن در وقتی است که صاحب صـدقه، قصد صدق در فعلش منظور باشد، خداوند متعال می فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً- ای پیامبر از اموال آنان صدقه ای بگیر»

---

(۱) توبه (۹)/ ۱۰۳.

(۲) نصـاب، انـدازه ای از مـال را گوینـد، که شـارع آن را بعنوان علاـمت و معیاری نصب کرده که هر وقت مال به آن مقـدار رسید، زکات در آن واجب می شود. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۲

و «انما الصدقات للفقراء- جز این نیست که صدقات برای فقیران است.» «۱»

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«فرق بین صدقه و زکات اینست که زکات امری است واجب ولی صدقه گاهی واجب است و گاهی مستحب.» «۲»

ممکن است سـخن مجمع البیان به زکاتهای مسـتحبی مثل زکات مال التجاره و زکات اسـبان و مانند ان نقض شود، و در قرآن مواردی است که زکات بر غیر واجب، بلکه زکات مستحب و غیر مقدّر نیز (زکاتی

که اندازه خاصی در شرع ندارد) اطلاق گردیده، مانند آیه شریفه: «إِنَّمٰا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاٰةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاٰةَ وَ هُمْ رٰاكِعُونَ- سرپرست شما تنها خدا و پیامبر او و کسانی هستند که ایمان آورده اند و نماز را برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.» «۳»

این آیه در اخبار شیعه و سنی به انگشتری که امیر المؤمنین (ع) در نماز، آن را صدقه داد تفسیر شده است.

ماوردی در احکام السلطانیه می گوید:

«صدقه همان زکات است، و زکات همان صدقه، در اسم با هم اختلاف دارند ولی هر دو یک حقیقتند، و در مال مسلمان حقی غیر از زکات واجب نشده است، پیامبر اکرم (ص) فرمودند: در مال غیر از زکات حقی نیست.» «۴»

به نظر می آید صدقه از «صدق» اخذ شده است، و مفهوم آن شفقت و رحمت بر «زکات گیرنده» قرار داده شده و شاهد بر این مطلب است قول برادران یوسف (ع) در قرآن که به او گفتند: «تَصَدَّقْ عَلَيْنٰا- بر ما رحم کرده و تصدق نما» «۵» با این

---

(۱) مفردات راغب/ ۲۸۶.

(۲) مجمع البیان ۱/ ۳۸۴، (جزء ۲).

(۳) مائده (۵)/ ۵۵.

(۴) احکام السلطانیه/ ۱۱۳.

(۵) یوسف (۱۲)/ ۸۸.

وصف فرقی نمی کند برای صدقه تقدیر خاص باشد یا نه، واجب باشد یا مستحب بر همین پایه (شفقت و رحمت بر زکات گیرنده) است که، صدقه بر بنی هاشم که از وابستگان به حاکم مسلمین بوده اند حلال نمیباشد و بجای آن، خمس بعنوان حق حکومت برای آنان تشریع گردیده، چنانکه بعد به بیان آن خواهیم پرداخت.

امّا زکات، همان حق مالی است که در مالی خاص

یـا بر فردی خـاص (زکات فطره) برای پاک نمودن مال و صاحب آن تشـریع گردیـده، چه واجب باشـد و چه مسـتحب، و لـذا زکـات مـال و زکـات فطره و دیگر زکاتهـای واجب و مسـتحب را شامـل می شود، و ممکن است خمس اصـطلاحی را نیز در برگیرد. ملاحظه مفهوم زکـات به حسب معنـای لغوی آن این مطلب را تأییـد می کنـد، زیرا بـا ملاحظهٔ مفهوم لغوی این واژه تفـاوتی در میـان خمس و زکـاه در مفهوم حصول برکت و پـاک شـدن نیست و به همین جهت در بسـیاری از آیات زکات به معنای عام آن در ردیف صـلاه آورده شـده است، (نماز: واجب بـدنی، زکات: واجب مالی). از سوی دیگر و بر فرض پذیرفته شود زکـات قسیم و همردیف خمس اصـطلاحی است، در این صورت، ذکر آن در آیـات قرآن از بـاب مثال می باشـد، یعنی کنایه از هر نوع حق مالی است که خداونـد تشـریع فرموده، و در آیات قرآن تحریک بر انجام واجبات بدنی و مالی با هم مراد می باشد، و مؤمن کسی است که تعبد بر انجام هر دو داشته باشد، و این نکته شایان دقت است.

در هر صورت اگر زکات را قسیم خمس اصطلاحی قرار دادیم، آن وقت صدقه اعم از زکات می باشد- صدقه واجب (زکات اصـطلاحی) و صدقه مستحب- و اگر زکات را اعم از خمس فرض نمودیم، در آن صورت روشن است که نسبت بین صدقه و زکات، عموم من وجه خواهد بود. «۱»

---

(۱) به این بیان که خمس اصـطلاحی زکات است صدقه نیست، صدقه مسـتحبی صدقه هست زکات نیست، زکات اصـطلاحی هم زکات است هم صدقه. (الف- م.

جلسه ۳۰۵ درس)

مبانی فقهی

زکات از اختراعات اسلام نیست، بلکه مثل نماز در شرایع پیشین هم وجود داشته است، مانند آنجا که قرآن به حکایت از قول عیسی بن مریم (ع) می فرماید: «وَ أَوْصانی بالصَّلاه وَ الزَّکاه ما دُمْتُ حَیًّا- و مرا تا زنده ام به نماز و زکات سفارش کرده است.» «۱»

و آنجا که یکی از صفات «اسماعیل صادق الوعد» را اینطور بیان می کند: «وَ کانَ یَأْمُرُ أَهْلَهُ بالصَّلاه وَ الزَّکاه- او همواره خانواده خود را به نماز و زکات، امر می کرد.» «۲»

و آنجا که بعد از ذکر انبیاء گذشته چنین می فرماید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئمَّةً یَهْدُونَ بأَمْرنا، وَ أَوْحَیْنا إلَیْهِمْ فعْلَ الْخَیْرات وَ إقامَ الصَّلاه وَ إیتاءَ الزَّکاه- ما آنها را امام و رهبر مردم قرار دادیم و آنها به فرمان ما هدایت می کردند، و به آنها انجام کارهای نیک و برپا داشتن نماز و ادای زکات را وحی کردیم.» «۳»

آیات فوق مؤیّد مطلبی است که ما پیش از این به آن اشاره کردیم که مراد از زکات هر نوع حق مالی مشخص و معین است که به حسب شرایع مختلف و مکانها و زمانهای متفاوت مقدار و مورد آن الزاما مختلف و متفاوت می گردد. و این نکته ایست شایان توجه.

در روایات شیعه و سنی نیز بر وفق قرآن از چیزی که قسیم خمس اصطلاحی می باشد بعنوان صدقه تعبیر آورده شده نه زکات، آنجا که خداوند متعال می فرماید: «خُذْ منْ أَمْوالهمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهمْ بها- از اموال آنها صدقه بگیر ...» «۴» و آیه شریفه: «إنَّمَا الصَّدَقاتُ للْفُقَراء وَ الْمَساکین- جز این نیست که صدقات برای فقیران و مسکینان است.» «۵» و آیه شریفه:

«وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فی الصَّدَقات

---

(۱) مریم (۱۹)/ ۳۱.

(۲) مریم (۱۹)/ ۵۵.

(۳) انبیاء (۲۱)/ ۷۳.

(۴) توبه (۹)/ ۱۰۳.

(۵) توبه (۹)/ ۶۰.

- بعضی از آنها در تقسیم صدقات بر تو عیب می گیرند.» «۱»

در روایات شیعه و سنی هم از چیزی که بر بنی هاشم حلال نمی باشد به لفظ صدقه تعبیر شده، نه زکات. در این خصوص به کتاب الزکاه وسائل الشیعه باب ۲۹ از ابواب مستحقین زکات و بابهای بعد از آن مراجعه فرمائید. «۲»

بله در خبر اسماعیل بن فضل هاشمی آمده، که می گوید: «از امام صادق (ع) از صدقه ای که بر بنی هاشم حرام گردیده پرسش کردم که چیست؟ حضرت فرمودند: زکات است.» «۳»

و لیکن روشن است که از این روایت برمی آید، در ذهن سؤال کننده حرام بودن صدقه مسلم بوده است، و جواب به زکات در کلام امام (ع) آمده، و ممکن است گفته شود: زکات در کلام امام (ع) اشاره است به صدقه واجب مشخص شده از سوی شارع در قبال صدقات مستحبی، زیرا در بعضی روایات است که صدقات مستحبی بر بنی هاشم حلال است.

نظیر این روایت، روایت زید شحّام است، به نقل از امام جعفر صادق (ع) که گوید: «از امام صادق (ع) سؤال کردم صدقه ای که بر بنی هاشم حرام شده چیست؟ حضرت فرمود: همانا زکات واجب است، و صدقه بعضی از ما بر بعض دیگر حرام نمی باشد.» «۴»

مسلم در کتابش (صحیح مسلم) هشت روایت در تحریم صدقه بر پیامبر (ص)

---

(۱) توبه (۹)/ ۵۸ و ۶۰.

(۲) وسائل ۶/ ۱۸۵ و ما بعد آن.

(۳) فی خبر اسماعیل بن الفضل الهاشمی قال: سألت ابا عبد الله

(ع) عن الصدقه التی حرمت علی بنی هاشم ما هی؟ فقال: هی الزکات. (وسائل ۶/ ۱۹۰ باب ۳۲ من ابواب مستحقین للزکاه حدیث ۵).

(۴) روایه زید الشحّام، عن ابی عبد الله (ع) قال: سألته عن الصدقه التی حرمت علیهم؟ فقال: هی الزکات المفروضه و لم یحرم علینا صدقه بعضنا علی بعض.

(وسائل ۶/ ۱۹۰ باب ۳۲ من ابواب مستحقین للزکاه حدیث ۴).

و آل او ذکر کرده و در تمام هشت روایت لفظ صدقه ذکر شده نه زکات، گرچه ایشان در عنوان باب لفظ زکات را ذکر نموده، که در این مورد شاید اشتباه کرده است، رجوع شود به صحیح مسلم. «۱»

---

(۱) صحیح مسلم ۲/ ۷۵۱، کتاب الزکاه، باب ۵۰.

جهت دوم زکات در چیست؟

اشاره

چیزهایی که در آن زکات قرار داده شده، در روایات و فتاوای شیعه و سنی مورد اختلاف است، و ما بطور مفصل در جلد اول کتاب زکات- که چاپ هم شده «۱»- متعرض این مسأله شده ایم و لیکن در اینجا چند نمونه از فتاوی و روایات را ذکر می کنیم، و تفصیل و تحقیق در این مسأله را به همان کتاب ارجاع می دهیم:

دیدگاههای فقها در مسأله

۱- سید مرتضی در کتاب انتصار چنین می گوید:

«آنچه گمان شده امامیه به تنهائی قائل به آن است، اینست که زکات، واجب نشده مگر در نه چیز: دینار، درهم (طلا و نقره مسکوک)، گندم، جو، خرما، کشمش، شتر، گاو و گوسفند، و در غیر اینها زکات نیست، و باقی فقها در این قول با امامیه مخالفند. حکایت شده از ابن ابی لیلی و ثوری و ابن حی (حسن بن صالح بن حیّ از ائمه زیدیه) که در هیچ یک از محصولات کشاورزی زکات

(۱) کتاب الزکاه ۱/ ۱۴۷ و بعد از آن.

نمی باشد مگر در گندم و جو و خرما و کشمش، پس در این موارد با امامیه موافقند. ابو حنیفه و زفر در جمیع آنچه که از زمین می روید یک دهم زکات آن را واجب کرده اند غیر از چوب و نی و علف.

ابو یوسف و محمد (محمد بن حسن شیبانی) می گویند: یک دهم (زکات) واجب نیست مگر در روئیدنیهایی که ثمره آن باقی می ماند و در سبزیجات چیزی واجب نیست.

مالک گوید: در همه حبوبات زکات است و همچنین در زیتون.

شافعی گوید: زکات در آنچه که خشک می کنند و ذخیره می کنند برای قوت سال، واجب است و در

زیتون زکـات نیست. آنگـاه سـید مرتضـی می گویـد: دلیـل بر صـحت رای امـامیه (اضافه بر اجماع) اصل برائت ذمه از زکات است، که در وجوب چیزهـایی که در آن زکات است بایـد به ادلّه شـرعیه رجوع شود، و فقهاء امامیه در آنچه که زکات را در آن واجب می داننـد اختلافی ندارنـد (نه چیز) و در غیر آن موارد هم دلیـل قـاطعی بر وجوب زکات در آنها اقامه نشـده، و بر همان اصل برائت باقی اند، خداوند متعال می فرماید: «و خداوند در مقابل دادن جزا اموال شما را نمی طلبد.» «۱»

۲- علامه در تذکره می فرماید:

«همه مسلمین (شیعه و سنی و زیدیه و ...) بر وجوب زکات در نه چیز: شتر و گاو و گوسفند و طلا و نقره و گندم و جو و خرما و کشمش اجماع دارند، و در مازاد از نه چیز اختلاف دارند.» «۲»

۳- علامه در مختلف گوید:

«ابن جنید گفته: زکات (یک دهم) از محصول زمین در هر چیزی است که سـنگ و ترازو وکیل در آن دخالت دارد، از گندم و جو و کنجد و برنج و ارزن و

---

(۱) محمد/ ۳۶، جوامع الفقهیه/ ۱۵۲ (- چاپ دیگر/ ۱۱۰).

(۲) تذکره ۱/ ۲۰۵.

ذرت و عدس و سلت (یک نوع بخصوص از جو) و سایر حبوبات و از خرما و کشـمش. ولی حق اینست که در غیر از اصناف چهارگانه (گندم و جو و خرما و کشمش) مستحب است.» «۱»

۴- در جای دیگر از مختلف می فرماید:

«علمای شیعه در زکات مال التجاره دارای دو نظر هستند، اکثریت قائل به استحبابند و ما بقی قائل به وجوب.» «۲»

۵- در کتاب «الفقه علی

المذاهب الاربعه» آمده است:

«زکات در پنج چیز واجب است: اول در چارپایان که عبارت است از: شتر و گاو و گوسفند ... و در غیر این حیوانات که نام بردیم زکات نیست، بنابراین در اسب و یابو و الاغ و سگ شکار و سگ تربیت شده و مانند اینها زکات نیست مگر آنهایی که برای تجارت است، دوم: طلا و نقره گرچه مسکوک هم نباشد. سوم: متاع تجارت. چهارم: معدن و گنج. پنجم: زراعت و میوه، در غیر این پنج نوع زکاتی نیست.» «۳»

۶- در همان کتاب آمده است:

«مشهور فقهای سنت در اوراق مالی (اسکناس، سهام و ...) زکات را واجب می دانند زیرا اوراق مالی در مقام معامله، جانشین طلا و نقره شده است و به راحتی می توان آن را تبدیل به نقره کرد، پس معقول نیست ثروت هنگفتی از اوراق مالی نزد مردم باشد و امکان تبدیل آن به نقره هم باشد ولی چیزی از آن را بعنوان زکات خارج نکنند، و لذا فقهای سه مذهب (حنفی، مالکی و شافعی) اجماع بر وجوب زکات در اوراق مالی دارند، و فقط حنابله مخالفند.» «۴»

---

(۱) مختلف/ ۱۸۰.

(۲) مختلف/ ۱۷۹.

(۳) الفقه علی المذاهب الاربعه ۱/ ۵۹۶.

(۴) الفقه علی المذاهب الاربعه ۱/ ۶۰۵. (چون حنابله به نص و حدیث بیشتر عمل می کردند و اهل قیاس و استنباط نبودند. (الف- م. جلسه ۳۰۵ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰

ما در جلد اول کتاب زکات «۱» در ابتداء بحث زکات طلا و نقره، در توجیه زکات در اوراق مالی سه وجه را بیان نموده ایم:

اول: اوراق مالی نه موضوعیّت دارند و نه قیمت، بلکه حواله بر طلا و نقره اند،

پس کسی که مالک اوراق مالی است در حقیقت مالک طلا و نقره است.

دوم: الغاء خصوصیت است، به این بیان که وجوب زکات در طلا و نقره مسکوک از این جهت است که این دو، پول رائج بوده و همه چیز با طلا و نقره قیمت گذاری می شود و تعیین مالیت اشیاء به این دو است، پس در حقیقت، موضوع در زکات همان پول نقد و رائج کشور است که بوسیله آن اشیاء قیمت گذاری می شود و اوست که واسطه در مبادلات می باشد و در باب مضاربه هم ما ملتزم به همین معنا می شویم که ملاک، پول نقد جاری و رائج می باشد، بنابر اجماعی که فقها بر عدم صحت مضاربه در غیر طلا و نقره ادّعا کرده اند.

سوم: عمومات و اطلاقات ادله زکات، که از آنها استفاده ثبوت زکات در جمیع اموال می شود، مثل این آیه شریفه: «خُذْ منْ أَمْوالهمْ صَدَقَةً.» «۲» و آیه: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَنْفقُوا منْ طَیِّبات ما کَسَبْتُمْ وَ ممّا أَخْرَجْنا لَکُمْ منَ الْأَرْض «۳»- ای کسانی که ایمان آورده اید انفاق کنید (زکات بدهید) از قسمتهای پاکیزه اموالی که بدست آورده اید و از آنچه از زمین برای شما خارج ساخته ایم.»

تخصیص این عمومات به نه چیز به این سبب می باشد که در آن زمانها طلا و نقره رائج بوده اند و عمده ثروت عرب این نه چیز بوده است.

اما ممکن است در وجه اول مناقشه شود به اینکه اوراق مالی در زمان ما به حسب اعتبار عقلائی دارای موضوعیت و قیمتند و حواله بر طلا و نقره نیستند، زیرا اگر حواله بودند باید وقتی که اوراق مالی تلف یا گم می شد، طلا و نقره

برای

---

(۱) کتاب الزکاه ۱/ ۲۸۰ و بعد از آن.

(۲) توبه (۹)/ ۱۰۳.

(۳) بقره (۲)/ ۲۶۷.

صاحب حواله محفوظ باشـد، و دیگر اینکه بایـد معاملات روی اوراق مالی، نسبت به کسـی که از پشـتوانه آن آگاهی نـدارد باطل باشد، در حالی که التزام به این دو مطلب مشکل است.

مناقشه در وجه دوم اینکه: این قیاس «مستنبط العله» «۱» است و ما آن را حجت نمی دانیم.

اشکال وجه سوم هم در اینست که عمومات به روایات خاصه تخصیص خورده اند.

روایات پیرامون آنچه در آن زکات است:

اخبـار وارده در این جهت- چه از طریق شـیعه و چه سـنت- زیاد است و چنانچه در کتاب زکات «۲» تفصـیل داده ایم به چهار دسته تقسیم می شود:

دسـته اول: روایاتی که متضـمن این مطلب است که رسول الله (ص) زکات را در نه چیز قرار داد و زکات در غیر آن نه چیز را بخشید.

مفاد این اخبار می توانـد فقط نقل یک واقعه تاریخی باشـد، گرچه در این اخبار اشـعار به بیان حکم هم هست، لکن تعارضـی بین این اخبار و آن اخباری که دال بر ثبوت زکات در غیر این نه چیز است، نیست.

۱- کلینی به سند صحیح از زراره و محمد بن مسلم و ابی بصیر و برید بن معاویه عجلی و فضیل بن یسار روایت نموده که همه اینان از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل کرده اند که فرمودند:

«خداونـد بـا واجب کردن نمـاز، زکـات را هم در اموال واجب گردانیـد، و رسول الله (ص) زکات را در نه چیز قرار داد، و غیر آن را بخشید: در طلا و نقره و شتر

---

(۱) قیاس مستنبط العله، قیاسی است که

علت آن در لسان دلیل ذکر نشده و به وسیله خود مجتهد بدست آید. (مقرر)

(۲) کتاب الزکاه ۱/ ۱۵۰ و بعد از آن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۲

و گاو و گوسفند و گندم و جو و خرما و کشمش، و غیر اینها را رسول الله بخشید.» «۱»

۲- کلینی به سند صحیح، از ابی بکر حضرمی، از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمودند:

«رسول الله (ص) زکات را در نه چیز قرار داد: گندم و جو و خرما و کشمش، و طلا و نقره و شتر و گاو و گوسفند و غیر اینها را بخشید. یونس (یونس بن عبد الرحمن، طبقه شش معاصر حضرت رضا (ع) گوید: معنای سخن امام صادق (ع) که می فرماید: پیامبر زکات را در نه چیز قرار داد و غیر آن را بخشید، اینست که این عمل پیامبر (ص) در اول نبوت آن حضرت بود، چنانکه نماز در ابتدا دو رکعت بود، سپس پیامبر (ص) هفت رکعت دیگر به آن اضافه کرد، همچنین زکات را در اول نبوت بر نه چیز قرار داد، سپس آن را بر جمیع حبوب توسعه داد.» «۲»

دستهٔ دوم: روایاتی که مشتمل بر بیان این واقعه تاریخی است (که در بدو امر پیامبر (ص) تشخیص داد که زکات را از نه چیز بگیرد و چیزهای دیگر را ببخشد) اما یا صریح است و یا ظهور دارد که امامی که این واقعه را بیان می کند می خواهد بفرماید حکم فعلی در زمان خودش نیز همینطور است و حکمی است ابدی که

---

(۱) فرض الله- عز و جل- الزّکاه مع الصلاه فی الاموال، و سنّها رسول الله (ص) فی

تسعه اشیاء و عفا (رسول الله (ص)) عما سواهن: فی الذهب و الفضه، و الابل و البقر و الغنم و الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب، و عفا رسول الله (ص) عما سوی ذلک. (وسائل ۶/ ۳۴ باب ۸ از ابواب ما تجب فیه الزکاه حدیث ۴)

(۲) وضع رسول الله (ص) الزکاه علی تسعه اشیاء: الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب، و الذهب و الفضه و الابل و البقر و الغنم، و عفا عما سوی ذلک. قال یونس: معنی قوله: ان الزکاه فی تسعه اشیاء و عفا عما سوی ذلک، انما کان ذلک فی اول النبوه کما کانت الصلاه رکعتین، ثم زاد رسول الله (ص) فیها سبع رکعات، و کذلک الزکاه وضعها و سنّها فی اول نبوته علی تسعه اشیاء ثم وضعها علی جمیع الحبوب.

(الکافی ۳/ ۵۰۹، کتاب الزکاه، باب ما وضع رسول الله (ص) ... حدیث ۲، وسائل ۶/ ۳۶، باب ۸ از ابواب ما تجب فیه الزکاه حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۳

باید در جمیع زمانها به آن اخذ نمود، گرچه یک حکم حکومتی از جانب پیامبر (ص) باشد:

۱- خبر محمد طیّار که گوید: «از امام صادق (ع) از چیزهایی که در آن زکات است پرسش نمودم، حضرت فرمود: در نه چیز: طلا و نقره و گندم و جو و خرما و کشمش و شتر و گاو و گوسفند، و پیامبر (ص) غیر اینها را بخشید. به حضرت عرض کردم: خدا شما را موفق بدارد در نزد ما دانه ای به وفور یافت می شود، حضرت پرسید: چیست آن دانه؟ گفتم برنج، حضرت فرمود: بله چیز بیشتر باد، پرسیدم: آیا

در آن زکـات است؟ حضـرت مرا با ناراحتی از خود رانـد بعـد فرمود: به تو می گویم پیامبر (ص) غیر اینها را بخشـید و تو می گویی: در نزد ما دانه زیادی است آیا در آن زکات است؟» «۱»

۲- خبر جمیل بن دراج از امام صادق (ع) که گوید: «شنیدم که حضرت فرمود: پیامبر (ص) زکات را در نه چیز قرار داد و غیر آن را بخشـید: بر نقره و طلاـ و گنـدم و جو و خرمـا و کشـمش و شتر و گاو و گوسـفند. در حالی که من حاضـر بودم طیار به حضـرت گفت: همانـا نزد مـا دانه زیادی است که به آن «برنـج» گفته می شود امام صادق (ع) به او فرمود: نزد ما نیز دانه زیاد است. طیار گفت: آیا بر آن زکات است؟ حضـرت فرمود: خیر، تو را آگاه کردم بر اینکه رسول الله (ص) زکات از غیر نه چیز را بخشید.» «۲»

---

(۱) سالت ابا عبد الله (ع) عما تجب فیه الزکاه فقال: فی تسـعه اشـیاء: الذهب و الفضه و الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و الابل و البقر و الغنم و عفا رسول الله (ص) عما سوی ذلک.

فقلت: اصلحک اللّه فان عندنا حبا کثیرا، قال: فقال: و ما هو؟ قلت: الارز، قال: نعم ما اکثره، فقلت: أ فیه الزکاه؟ فزبرنی، قال: ثم قـال: اقول لـک: ان رسول الله (ص) عفـا عمـا سوی ذلـک و تقول: ان عنـدنا حبا کثیرا أ فیه الزکاه؟. (وسائل ۶/ ۳۶، باب ۸ من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۱۲).

(۲) قال سمعته یقول: وضع رسول الله (ص) الزکاه علی تسعه اشیاء و عفا عما سوی-

در این سخن حضرت در خبر طیار که فرمودند: «به تو می گویم که رسول الله (ص) زکات از غیر نه چیز را بخشید، می گویی نزد ما دانه های زیادی است آیا در آن زکات است؟» دو احتمال وجود دارد:

اول: که ظاهر هم همین است، اینکه حضرت خواسته بگوید بعد از عفو پیامبر (ص) از زکات غیر نه چیز، دیگر سؤالت از ثبوت زکات در برنج وجهی ندارد.

دوم: حضرت خواسته بگوید: آنچه گفتم نقل عمل پیامبر (ص) بود و اینکه حضرت زکات را از غیر نه چیز بخشید و این منافاتی با ثبوت زکات در غیر نه چیز بعد از زمان پیامبر (ص) ندارد بنابراین سؤالت بی وجه است. و لیکن این احتمال خلاف ظاهر روایت است، علاوه بر اینکه ظاهر سؤال در صدر روایت، سؤال از حکم فعلی است، نه از کاری که پیامبر (ص) انجام داده، و این مطلبی است شایان توجه.

۳- مرسله قماط از امام صادق (ع) که از حضرت درباره زکات سؤال می کند حضرت می فرماید:

«رسول الله (ص) زکات را در نه چیز قرار داد و غیر آن را بخشید: گندم و جو و خرما و کشمش و طلا و نقره و گاو و گوسفند و شتر. سائل گفت: و ذرّت، حضرت عصبانی شدند، بعد اینطور فرمود: بخدا قسم در عصر رسول الله (ص) کنجد و ذرت و ارزن و جمیع حبوبات وجود داشت. سائل گفت: مردم می گویند:

اینها در زمان رسول الله (ص) نبوده، و پیامبر (ص) زکات را بر نه چیز قرار داد چون غیر از نه چیز وجود نداشت، حضرت ناراحت شدند و فرمودند: دروغ

- ذلک: علی

الفضه و الذهب و الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و الابل و البقر و الغنم.

فقال له الطیار و انا حاضر ان عندنا حبا کثیرا یقال له الارز، فقال له ابو عبد الله (ع) و عندنا حبّ کثیر، قال: فعلیه شی ء؟ قال لا، قد اعلمتک ان رسول الله (ص) عفا عما سوی ذلک. (وسائل ۶/ ۳۶ باب ۸ من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۱۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵

می گویند آیا عفو جز از چیزی که موجود است امکان دارد؟ خیر، بخدا قسم من چیزی غیر از نه چیز که زکات بر آن وضع شده باشد نمی شناسم، هر کس خواهد ایمان آورد و هر کس خواهد کفر ورزد.» «۱»

این حدیث «مرسل» «۲» است، علاوه بر اینکه عدم ذکر آن در کتب اربعه موجب ضعف آن می شود. از ظاهر این دو دسته روایات چنین استفاده می شود که زکات به حسب جعل و تشریع اولی آن از جانب خداوند، دارای موضوع وسیعی بوده، و لیکن پیامبر اکرم (ص) به عنوان حاکم و سلطان مسلمین زکات را بر نه چیز قرار داد و غیر آن را بخشید، و از ظاهر روایات دسته دوم برمی آید که حکم حکومتی پیامبر (ص) مخصوص به زمان خودشان نبوده، بلکه استمرار داشته و دائمی است.

تعبیر به عفو پیامبر (ص) از زکات نسبت به بعض چیزها، در احادیث اهل سنت هم وارد شده: از باب نمونه: در سنن بیهقی از معاذ بن جبل نقل شده که

---

(۱) مرسله قماط عمن ذکره عن ابی عبد الله (ع) انه سئل عن الزکاه فقال: وضع رسول الله (ص) الزکاه علی تسعه و عفا

عما سوی ذلک: الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و الذهب و الفضه و البقر و الغنم و الابل. فقال السائل: و الذره، فغضب (ع) ثم قال: کان و الله علی عهد رسول الله (ص) السماسم و الذره و الدخن و جمیع ذلک. فقال: انهم یقولون انه لم یکن ذلک علی عهد رسول الله (ص) و انما وضع علی تسعه لما لم یکن بحضرته غیر ذلک، فغضب و قال: کذبوا فهل یکون العفو إلّا عن شی ء قد کان؟ لا و الله ما اعرف شیئا علیه الزکاه غیر هذا، فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر.

(وسائل ۶/ ۳۳ باب ۸، من ابواب ما تجب فیه الزکاه حدیث ۳). احتمال دارد زمان و مکان در این مسأله نقش داشته باشد و دامنۀ موضوع را توسعه یا تضییق کند و در آن زمان چون خلفای جور حکومت می کرده اند و زکات را آنها می گرفته اند حضرت نخواسته باشد این اموال به دست آنها برسد و در جهت تقویت دستگاه ظلم به کار گرفته شود. (مقرر)

(۲) مرسل حدیثی است که آخرین راوی حدیث، مذکور یا معلوم نباشد. گاهی نیز بر حدیثی که بیش از یک نفر از سلسله سند حذف گردیده اطلاق شده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۶

پیامبر اکرم (ص) فرمودند:

«هر چه باران بر آن بارد و یا از ریشه آب خورد بدون آبیاری، و یا از آب روان آب خورد، زکات آن یک دهم است، و آنچه بوسیله شترهای آبکش از چاه آبیاری شده یک بیستم. معاذ می گوید همانا اینها که گفتیم در خرما و گندم و حبوبات است، امّا زکات خیار و خربزه و

انار و سبزیجات، را پیامبر (ص) بخشید.» «۱»

دسته سوم: روایاتی که به صراحت بر ثبوت زکات در غیر نه چیز از قبیل ذرت و برنج و سایر حبوبات دلالت دارد:

۱- کلینی به سند صحیح از حریز از محمد بن مسلم روایت کرده که گوید:

«از امام (ع) [امام باقر (ع)] سؤال کردم که از کدام حبوبات باید زکات داد؟ حضرت فرمود: گندم و جو و ذرت و ارزن و برنج و جوی بی پوست و عدس و کنجد، از همه اینها مانند اینها باید زکات داده شود.» «۲» این روایت را شیخ نیز از کلینی نقل کرده است.

۲- کلینی گوید: «مثل روایت بالا را حریز از زراره از امام صادق (ع) نقل نموده و به دنبال آن، حضرت اینطور می فرماید: هر چه که با پیمانه سنجیده شود و به شصت صاع (هر صاع سه کیلو) برسد در آن زکات است، بعد حضرت فرمود: پیامبر (ص) صدقه (زکات) را در هر چه که زمین برویاند قرار داد غیر از

---

(۱) ففی سنن البیهقی بسنده، عن معاذ بن جبل ان رسول الله (ص) قال: فیما سقت السماء و البعل و السیل العشر و فیما سقی بالنضح نصف العشر. و انما یکون ذلک فی التمر و الحنطه و الحبوب، فاما القثاء و البطیخ و الرمان و القضب فقد عفا عنه رسول الله (ص). (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۹، کتاب الزکاه، باب الصدقه فیما یزرعه الآدمیون).

(۲) رواه الکلینی بسند صحیح عن حریز عن محمد بن مسلم قال: سألته (ع) عن الحبوب ما یزکی منها؟ قال: البرّ و الشعیر و الذره و الدخن و الارز و السلت و العدس و السمسم، کل هذا

یزکّی و اشباهه. (کافی ۳/ ۵۱۰، کتاب الزکاه، باب ما یزکی عن الحبوب، حدیث ۱- و وسائل ۶/ ۴۰ باب ۹ من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۴).

سبزی و صیفی جات و هر چیزی که همان روز فاسد می شود.» «۱»

از شیوه نقل کلینی در امثال این موارد معلوم می شود روایت زراره با همان سند روایت محمد بن مسلم نقل شده پس این روایت هم نظر کلینی صحیح است و سند آن مثل روایت قبلی است.

۳- کلینی از محمد بن اسماعیل روایت کرده که گوید: «به امام رضا (ع) عرض کردم مقداری خرمای تازه و برنج در پیش ما موجود است آیا در اینها بر گردن ما چیزی است؟ حضرت فرمودند: در خرمای تازه چیزی بر گردن شما نیست، ولی در برنج آنچه که به وسیله باران آب داده شده یک دهم و آنچه با دلو آبیاری گردیده یک بیستم از هر چیزی که آن را با پیمانه سنجیده ای یا اینطور فرمود: با پیمانه سنجیده شود.» «۲»

۴- کلینی با سند مرسل از ابان از ابی مریم روایت کرده که گوید: «از امام صادق (ع) سؤال کردم از کدام محصول زراعت زکات داده می شود؟ حضرت فرمودند: گندم و جو و ذرت و برنج و جو بی پوست و عدس، از تمام اینها زکات داده می شود و بعد فرمود: هر آنچه که با پیمانه سنجیده شود و به شصت صاع برسد، در آن زکات است.» «۳»

---

(۱) ثم قال الکلینی: حریز، عن زراره عن ابی عبد الله (ع) مثله و قال: کل ما کیل بالصاع فبلغ الاوساق فعلیه الزکاه و قال: جعل رسول

الله (ص) الصـدقه فی کل شـی ء انبتت الارض الا ما کان فی الخضـر و البقول و کل شـی ء یفسد من یومه. (وسائل ۶/ ۴۰، باب ۹، من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۶).

(۲) ما رواه الکلینی بسـنده عن محمـد بن اسـماعیل، قال: قلت لأبی الحسن (ع) ان لنا رطبه و ارزا فما الـذی علینا فیها؟ فقال: اما الرطبه فلیس علیک فیها شی ء و اما الارز فما سقت السماء العشر و ما سقی بالدلو فنصف العشر من کل ما کلت بالصاع، او قال: وکیل بالمکیال. (وسائل ۶/ ۳۹، باب ۹، من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۲).

(۳) ما رواه الکلینی ایضا بسـند فیه ارسال، عن ابان، عن ابی مریم عن ابی عبـد الله (ع) قال: سألته عن الحرث ما یزکی منه؟ فقال البر و الشعیر و الذره و الارز و السلت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۸

۵- شـیخ طوسـی از زراره نسـبه موثـق روایـت کرده کـه گویـد: «به امـام صـادق (ع) عرض کردم: آیـا در ذرت زکـات است؟ حضـرت به من فرمودنـد: ذرت و عـدس و جوی بی پوست و حبوبـات در اینها مثل گنـدم و جو زکات است. و هر آنچه که با پیمانه سنجیده شود و به شصت صاعی که در آن زکات واجب است برسد زکات به آن تعلق می گیرد.» «۱»

۶- شیخ طوسی از ابی بصیر روایت کرده که گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم: آیا در برنج زکات است؟ حضرت فرمود: بلی بعـد فرمودند: در زمان پیامبر (ص) در مدینه زمین برنجکاری نبود تا در آن زکات گرفته شود، و لکن در برنج زکات قرار داده شده، چگونه در

آن زکات نباشد در حالی که بیشتر خراج عراق از برنج است.» «۲»

ظاهر این روایات وجوب است، و شمرده شدن ذرت و برنج و مانند آنها در ردیف گندم و جو که زکات در آنها واجب گردیده گواه بر آن است. از سوی دیگر حمل کردن روایات بر تقیه با بیان میزان کلی در آنچه که در آن زکات است که در آخر بعضی روایات امام (ع) متعرض آن شده اند، منافات دارد، زیرا تقیه یک ضرورت است و در ضرورتها هم باید به همان مقدار وجود ضرورت اکتفاء

- و العدس، کل هذا مما یزکی. و قال: کل ما کیل بالصاع فبلغ الاوساق فعلیه الزکاه.

(وسائل ۶/ ۳۹ باب ۹ من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۳).

(۱) قال قلت لأبی عبد الله (ع): فی الذره شی ء؟ فقال لی: الذره و العدس و السلت و الحبوب فیها مثل ما فی الحنطه و الشعیر و کل ما کیل بالصاع فبلغ الاوساق التی یجب فیها الزکاه فعلیه فیه الزکاه. (وسائل ۶/ ۴۱، باب ۹، من ابواب ما تجب فیه الزکاه حدیث ۱۰).

(۲) ما رواه ایضا بسند موثوق به، عن ابی بصیر، قال قلت لأبی عبد الله (ع): هل فی الارز شی ء؟ فقال: نعم، ثم قال: ان المدینه لم تکن یومئذ ارض ارز فیقال فیه، و لکنه قد جعل فیه، و کیف لا یکون فیه و عامه خراج العراق منه. (وسائل ۶/ ۴۱، باب ۹، من ابواب ما تجب فیه الزکات حدیث ۱۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹

شود، و سؤال کننده در بعضی روایات از برنج یا ذرت سؤال کرده است، و بر فرض تقیه و اینکه حکم

زکـات در آنچه بـا پیمـانه سـنجیده شود خلاـف واقع بوده چه داعی و ضـرورتی وجود داشـته تا امام (ع) به بیان میزان کلی در زکات نسـبت به آنچه که با پیمانه سـنجیده می شود، بپردازد، و یا امری که خلاف واقع است را به پیامبر (ص) نسـبت دهـد، و این در حـالی است که ضـرورت تقیه بـا گفتن کلمه «بلی» مثلاـ از طرف امام (ع) مراعات می شـد و دیگر نیازی به پرداختن به این امر نبود.

مگر اینکه گفته شود: تقیه گاهی برای امام است و گاهی برای سؤال کننـده و گاهی برای سایر شـیعیان، شایـد تقیه در اینجا از نوع سوم باشد، چون شیعیان مبتلی به حکّام ستمگر بودند که از آنان در هر چه که با پیمانه سنجیده می شد زکات می گرفتند، لذا امام (ع) خواست که شیعیان این زکات را بدهند و مقاومتی نکنند تا اینکه از تعرض و ظلم حاکمان در امان باشند.

۷- در سـنن بیهقی به سند خویش به نقل از مجاهد آمده است: «در عهد رسول الله (ص) صدقه (زکات) نبود مگر در پنج چیز: گنـدم و جو و خرما و کشـمش و ذرت.» «۱» البته حصـر [مگر] در اینجـا اضافی [نسبی] است «۲» یعنی در آنچـه که زمین می رویانید.

---

(۱) فی سـنن البیهقی بسـنده عن مجاهـد، قال: لم تکن الصدقه فی عهد رسول الله (ص) الا فی خمسه اشـیاء: الحنطه و الشـعیر و التمر و الزبیب و الذره. (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۹، کتاب الزکاه باب الصدقه فیما یزرعه الآدمیون).

(۲) حصـر بر دو گونه است، حقیقی و اضافی: حصر حقیقی تخصیص موصوفی است به صفتی و یا صفتی به موصوفی به گونه ای که شامل

دیگران نشود. حصر اضافی: تخصیص موصوف است به صفت و یا صفت به موصوف نه بطور حقیقی، بلکه در مقایسه و نسبت به چیزهای دیگر، در مورد فوق، اینکه زکات در پنج چیز نقل شده، در مقایسه با آنچه در زمان رسول الله (ص) از زمین می روئیده در نظر گرفته شده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۰

۸- و نیز در سنن بیهقی از عاصم بن ضمره، به نقل از امیر المؤمنین (ع) است که فرمود: «در صیفی جات و سبزیجات صدقه (زکات) نیست.» «۱» ظاهر این خبر اینست که در غیر این دو زکات است.

۹- و نیز بیهقی از ابن عمر به نقل از پیامبر (ص) است که فرمودند: «زکات عسل در هر ده خیک یک خیک است.» «۲»

۱۰- و نیز در بیهقی به نقل از ابی هریره آمده است که گوید: پیامبر (ص) به اهل یمن نوشت: «از عسل، یک دهم آن زکات گرفته شود.» «۳»

۱۱- و نیز بیهقی به نقل از ابی ذر گوید: پیامبر (ص) فرمودند: در شتر صدقه شتر و در گوسفند صدقه گوسفند و در لباس صدقه لباس است. «۴»

۱۲- باز بیهقی به سند خویش از ابو موسی و معاذ بن جبل دارد، که رسول الله (ص) این دو نفر را به یمن فرستاد و به آنان امر فرمود که احکام دین را به مردم یاد دهند و بعد فرمودند: «بجز از این چهار صنف از چیز دیگر زکات نگیرند: جو و گندم و کشمش و خرما.» «۵»

---

(۱) فیه ایضا بسنده، عن عاصم بن ضمره، عن علی (ع) قال: لیس فی الخضر و البقول صدقه. (سنن بیهقی ۴/

۱۳۰، کتاب الزکاه، باب الصدقه فیما یزرعه الآدمیون).

(۲) و فیه ایضا بسنده، عن ابن عمر، عن النبی (ص) قال: العسل فی کل عشره ازقاق زقّ. (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۶، کتاب الزکاه باب ما ورد فی العسل).

(۳) و فیه ایضا بسنده عن ابی هریره قال: کتب رسول الله (ص) الی اهل الیمن: ان یؤخذ من العسل العشر. (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۶، کتاب الزکاه باب ما ورد فی العسل).

(۴) و فیه ایضا بسنده، عن ابی ذر، قال: قال رسول الله (ص): فی الابل صدقتها و فی الغنم صدقتها و فی البزّ صدقته. (سنن بیهقی ۴/ ۱۴۷، کتاب الزکاه، باب زکات التجاره).

(۵) فیه ایضا بسنده عن ابی موسی و معاذ بن جبل ان رسول الله (ص) بعثهما الی الیمن فامرهما ان یعلما الناس امر دینهم و قال: لا تأخذا فی الصدقه الا من هذه الاصناف الاربعه: الشعیر و الحنطه و الزبیب و التمر. (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۵، کتاب الزکاه، باب لا تؤخذ صدقه شی ء من الشجر ...).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۱

۱۳- و نیز بیهقی از ابو موسی اشعری نقل نموده که وقتی به یمن آمد، صدقه (زکات) نگرفت مگر از گندم و جو و خرما و کشمش. «۱»

۱۴- و نیز در بیهقی به سند خویش از جعفر بن محمد (ع) از پدرش، و ایشان از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده که فرمودند: «در عسل زکات نیست.» «۲»

در اینجا یک سری روایات مستفیضه از طریق شیعه وارد شده که از آنها استفاده ثبوت زکات در «مال التجاره» می شود و ظاهر آنها هم بنحو وجوب است، چنانکه روایاتی هم که دال بر عدم وجوب است وارد شده،

در این زمینه به وسائل الشیعه مراجعه شود. «۳» و ما نیز در جلد دوم کتاب زکات بطور مبسوط در مورد زکات مال التجاره بحث نموده ایم که می توان به آن مراجعه نمود. «۴»

دسته چهارم: روایاتی که مضمون دسته دوم (ثبوت زکات در نه چیز) و دستهٔ سوم (ثبوت زکات در غیر نه چیز) که ظاهرا با هم متعارضند را در بردارد، بطوری که از این روایات (دستهٔ چهارم) صدور آن دو دستهٔ و عدم کذب آنها استفاده می شود، برخی از این روایات از این قرار است:

کلینی به سند صحیح، از علی بن مهزیار روایت کرده که گوید: در نامهٔ عبد الله بن محمد به امام هادی (ع) خواندم که اینطور نوشته بود: «فدایت گردم از امام صادق (ع) روایت شده که فرمودند: پیامبر اکرم (ص) زکات را در نه چیز قرار داد: گندم و جو و خرما و کشمش، و طلا و نقره، و گوسفند و گاو و شتر، و غیر اینها را بخشید. شخصی به حضرت (امام صادق (ع)) گفت: در نزد ما چیزی

---

(۱) فیه ایضا بسنده، عن ابی موسی الاشعری انه لما اتی الیمن لم یأخذ الصدقه الا من الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب. (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۵ کتاب الزکاه باب لا تؤخذ صدقه شی ء من الشجر و ...).

(۲) فیه ایضا بسنده عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن علی (ع) قال: لیس فی العسل زکات. (سنن بیهقی ۴/ ۱۲۸، کتاب الزکاه، باب ما ورد فی العسل).

(۳) وسائل ۶/ ۴۵ و ۴۸ باب ۱۳ و ۱۴ من ابواب ما تجب فیه الزکاه.

(۴) کتاب الزکاه ۲/ ۱۸۱ و بعد از آن.

است که چندین برابر اینها می باشد، حضرت پرسیدند آن چیست؟ آن شخص به حضرت گفت: برنج، امام صادق (ع) فرمودند: به تو می گویم: رسول الله (ص) زکات را در نه چیز قرار داد و غیر آنها را بخشید و تو می گویی: نزد ما برنج و ذرت هست، خوب در زمان رسول الله (ص) هم ذرت بوده. حضرت هادی (ع) در جواب این چنین نوشتند: بله همینطور است، و در هر آنچه که با پیمانه سنجیده شود زکات هست.

دوباره عبد الله بن محمد به حضرت (ع) نوشت: غیر همین شخص از امام صادق (ع) روایت کرده: که از حضرت درباره حبوب سؤال نمود، حضرت پرسیدند: حبوب چیست؟ آن مرد گفت: کنجد و برنج و ارزن، و اینها از جمله غلات است مثل گندم و جو، حضرت (امام صادق (ع)) در جواب فرمودند: در همهٔ حبوبات زکات هست.

و همچنین از امام صادق (ع) روایت شده که فرمودند: هر آنچه که در سنجش آن پیمانه بکار رود آن چیز حکم گندم و جو و خرما و کشمش را دارد. محمد بن عبد الله به حضرت هادی (ع) گوید: به من خبر بده- فدایت گردم- آیا بر برنج و آنچه شبیه آن است از حبوبات مثل نخود و عدس زکات هست؟ حضرت هادی (ع) در جواب نوشتند: راست گفته اند، هر چیزی که با پیمانه سنجیده شود در آن زکات است.» «۱»

---

(۱) رواه الکلینی بسند صحیح، عن علی بن مهزیار، قال: قرأت فی کتاب عبد الله بن محمد الی ابی الحسن (ع): جعلت فداك روی عن ابی عبد الله (ع) انه قال: وضع رسول

الله (ص) الزكات على تسعه اشياء: الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب، و الذهب و الفضه، و الغنم و البقر و الابل، و عفا رسول الله (ص) عما سوى ذلک. فقال: له القائل: عندنا شی ء کثیر یکون اضعاف ذلک، فقال: و ما هو؟ فقال له: الارز، فقال ابو عبد الله (ع) اقول لک: ان رسول الله (ص) وضع الزکاه علی تسعه اشیاء و عفا عما سوی ذلک و تقول عندنا ارز و عندنا ذره و قد کانت الذره علی عهد رسول الله (ص). فوقّع (ع): کذلک هو، و الزکاه علی کل ما کیل بصاع.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۳

اینها چهار دسته از روایات وارده در باب زکات بود که ما در جلد اول کتاب زکات یادآور شده ایم که برای اطلاع بیشتر می توان به آنجا مراجعه نمود. «۱»

راههای جمع بین روایات:

وجه اول: آنچه که قبلا در بیان یونس بن عبد الرحمن گذشت.

به اینکه بخشش پیامبر (ص) از زکات در غیر نه چیز در اول نبوت آن حضرت بوده است.

به این وجه دو اشکال وارد است:

اولا اینکه: امر به اخذ زکات در اول نبوت نبوده، بلکه این آیه شریفه: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً- از اموال آنان صدقه ای بگیر.» «۲» در آخر نبوت پیامبر (ص) نازل شده است، و در صحیحه عبد الله بن سنان است که گوید: امام صادق (ع) فرمودند: وقتی که آیه زکات: خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها»، در ماه رمضان نازل شد، پیامبر اکرم (ص) منادی را امر فرمودند در مردم ندا دهد: بدرستی که خداوند- تبارک و تعالی- زکات را بر شما واجب گردانید همانطور که نماز را واجب نمود، پس بر شما زکات واجب کرد از طلا و نقره،

و شتر و گاو و گوسفند، و از گندم و جو و خرما و کشمش، این مطلب را

- و کتب عبد الله: و روی غیر هذا الرجل عن ابی عبد الله (ع): انه ساله عن الحبوب، فقال: و ما هی؟ فقال: السمسم و الأرز و الدّخن و کل هذا غله کالحنطه و الشعیر، فقال ابو عبد الله (ع): فی الحبوب کلها زکات. و روی ایضا عن ابی عبد الله (ع): انه قال: کل ما دخل القفیز فهو یجری مجری الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب. قال: فاخبرنی- جعلت فداک- هل علی هذا الارز و ما اشبهه من الحبوب: الحمص و العدس زکاه؟ فوقّع (ع): صدقوا الزکاه فی کل شی ء کیل. (کافی ۳/ ۵۱۰ و ۵۱۱، کتاب الزکاه، باب ما یزکی من الحبوب، حدیث ۳ و ۴ و وسائل ۶/ ۳۹، باب ۹ من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۱).

(۱) کتاب الزکاه ۱/ ۱۵۰ و بعد از آن.

(۲) توبه (۹)/ ۱۰۳.

پیامبر (ص) در ماه رمضان ندا داد و زکات از غیر اینها را بخشید.» «۱»

ثانیا: کلام یونس نمی تواند در جمع بین جمیع روایات مفید باشد، زیرا از روایات دسته دوم چنین استفاده می شود که بعد از پیامبر (ص) هم زکات منحصر در نه چیز بوده چه رسد به زمان خود پیامبر (ص).

وجه دوم: روایاتی که دال بر زکات در غیر نه چیز است بر استحباب حمل شود،

این وجه را شیخ مفید و طوسی و کسانی که از این دو پیروی کرده اند اختیار نموده اند:

شیخ مفید در مقنعه دارد:

«زکات از دیگر حبوبات ... بعنوان مستحب مؤکد داده می شود نه واجب، زیرا درباره زکات دیگر حبوبات از امام باقر (ع) و امام صادق

(ع) روایـاتی وارد شـده و روایـاتی هـم در جهـت حصـر زکـات در نـه چیز وارد گردیـده، و ایـن هـم روشن است که سـخنان معصومین با هم تناقض ندارند، پس راهی برای جمع بین روایات باقی نمی ماند مگر اثبات وجوب زکات در آنچه که فقهاء بر وجوب در آنها اجماع دارنـد، و حمل بر اسـتحباب مؤکـد در چیزهایی است که در زکات آن اختلاف دارند و تأکیدی هم در امر به زکات در آنها وارد نشده است.» «۲»

شیخ طوسی در استبصار گوید:

«و امّـا در مورد روایاتی که متضـمن وجوب زکات در هر چیزی است که پیمانه یا وزن شود، سـخن موجّه این است که آنها را بر استحباب حمل نمائیم نه وجوب تا اینکه تناقضی بین روایات پیش نیاید، چون در اکثر روایات گذشته آوردیم که

---

(۱) فی صـحیحه عبد الله بن سنان قال: قال ابو عبد الله (ع): لما نزلت آیه الزکاه: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ بِها»، فی شـهر رمضـان فـامر رسول الله (ص) منـادیه، فنـادی فی النـاس: ان الله- تبـارک و تعـالی- قـد فرض علیکم الزکاه کما فرض علیکـم الصـلاه، ففرض الله علیکم من الـذهب و الفضه و الابـل و البقر و الغنم، و من الحنطه و الشـعیر و التمر و الزبیب، و نـادی فیهم بذلک فی شهر رمضان. و عفا لهم عما سوی ذلک. الحدیث (وسائل ۶/ ۳۲، باب ۸، من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۱).

(۲) مقنعه/ ۴۰.

پیامبر (ص) زکات از غیر آنها (نه چیز) را بخشید، پس اگر در اینها (سایر حبوبات) زکات واجب باشد دیگر بخشش نسبت به اینها

معنی ندارد.» «۱»

اشکالی که به این وجه وارد است- علاوه بر اینکه بیشتر روایات از حمل بر استحباب اباء دارد- این است که جمع بین دو دلیل را بایـد عرف و وجـدان بپذیرنـد هماننـد حمل مطلق بر مقیـد و تخصیص دلیل عام با دلیل خاص وماننـد آن، اما جمع تبرعی (جمع کردن بین دو دلیل متعارض محضا لله و از روی سخاوت) با بکار گرفتن دقت عقلی بطوری که اساسی شود برای فتوی دادن و مجوز فتوی به استحباب باشد مشکل است، زیرا حکم به استحباب مثل دیگر احکام احتیاج به دلیل شرعی دارد و در اخبار باب، اسمی از استحباب نیست و چنین حکمی از اخبار باب به ذهن انسباق پیدا نمی کند.

وجه سوم: حمل بر تقیه نمودن روایاتی که بر زکات در غیر نه چیز دلالت دارد،

اشاره

این وجه را سید مرتضی در کتاب انتصار ذکر کرده و صاحب حدائق هم بر آن اصرار دارد و محقق همدانی نیز در کتاب مصباح الفقیه آن را قریب دانسته.

و لکن التزام به این وجه مشکل است مخصوصا نسبت به بیشتر روایات که می توان آنها را مورد ملاحظه قرار داد. سید مرتضی در کتاب انتصار بعد از بیان ادعای اجماع امامیه بر اینکه زکات فقط در نه چیز واجب است، مطالبی دارند که ما خلاصه آن را نقل می کنیم:

«اگر کسی بگوید: چگونه شما اجماع امامیه را ادّعا دارید در حالی که سخن ابن جنید مخالف اجماع است و قائل است به اینکه زکات در جمیع حبوبات واجب می باشد و در این جهت روایات زیادی از ائمه (ع) ذکر نموده است و گفته که یونس بن عبد الرحمن هم همین عقیده را دارد.

گوئیم: اعتباری به مخالفت ابن جنید و یونس نیست، چون

اجماع امامیه قبل و بعد از ابن جنید و یونس بوده است، و روایاتی که ابن جنید به آنها تمسک

---

(۱) استبصار ۲/ ۴.

کرده، با روایاتی که ظاهرتر، بیشتر و قوی تر از آنهاست معارض است، و ممکن است آن روایات حمل شود بر اینکه در حال تقیه صادر شده، چون اکثر مخالفین امامیه قائل به وجوب زکات در جمیع اصناف می باشند.» «۱»

سخن صاحب حدائق نیز بطور خلاصه و فشرده چنین است:

«اصحاب، بین روایات جمع کرده اند به اینکه روایات اخیر را بر استحباب حمل نموده اند، چنانکه قاعده و عادتشان در جمیع ابواب چنین است، ولی اظهر نزد من حمل این روایات است بر تقیه که به هنگام اختلاف روایات ریشه و اساس همه مشکلات است زیرا قول به وجوب زکات در جمیع حبوبات، مذهب شافعی و ابی حنیفه و مالك و ابی یوسف و محمد است، چنانکه علامه در منتهی این مطلب را یادآور شده است.

و بر همین مطلب دلالت دارد خبر صدوق از ابی سعید قمّاط از کسی که از او نقل نموده که از امام صادق (ع) درباره زکات سؤال شد، حضرت فرمود: رسول الله (ص) زکات را بر نه چیز قرار داد و غیر آن را بخشید: گندم و جو و خرما و کشمش و طلا و نقره و گاو و گوسفند و شتر. سائل گفت: و ذرّت؟ حضرت عصبانی شد، سپس فرمود: بخدا قسم در عصر رسول الله (ص) کنجد و ذرت و ارزن و جمیع حبوبات وجود داشت. سائل دوباره گفت: مردم می گویند اینها در زمان پیامبر (ص) نبوده و حضرت زکات را بر

نه چیز قرار داد، چون غیر از نه چیز وجود نداشت، حضرت عصبانی شدند و فرمودند: دروغ می گویند، آیا عفو جز از چیزی که موجود است امکان دارد، خیر بخدا قسم من چیزی غیر از نه چیز که زکات بر آن وضع شده باشد نمی شناسم، هر کس خواهد ایمان آورد و هر کس خواهد کفر ورزد. «۲»

---

(۱) جوامع الفقهیه/ ۱۵۳ (چاپ دیگر/ ۱۱۱).

(۲) وسائل ۶/ ۳۳، باب ۸ من ابواب ما تجب فیه الزکات حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۷

و باز از روایاتی که بیان تقیّه از آن استفاده می گردد، صحیحهٔ علی بن مهزیار است، که قبلاـ ذکر شد که در آن روایت صحیحه، حضرت سخن سائل را که از امام صادق (ع) مبنی بر تخصیص وجوب زکات به نه چیز و بخشش از غیر آن نقل کرده، تأیید نموده است. و نیز سخن سائل را که از حضرت راجع به زکات در برنج سؤال نموده انکار فرموده است، و این در حالی است که در همان روایت حضرت هادی (ع) در جواب شخصی که از ایشان درباره زکات در حبوبات سؤال کرده بود، اینطور جواب فرمودند: هر آنچه که با پیمانه سنجیده می شود در آن زکات است، در این صورت اگر کلام امام هادی (ع) را حمل بر تقیه نکنیم، بین آن و کلام امام صادق (ع) تناقض لازم می آید، و اگر مراد از این روایات استحباب بود، دیگر بر اصحاب معاصر ائمه (ع) مخفی نمی ماند و احتیاجی به عرضه کردن این روایات بر امام (ع) نبود ....» «۱»

محقق همدانی در مصباح الفقیه بعد از اشاره به سه وجه جمع بین

روایت کلامی دارد که، فشرده آن چنین است:

«در مقام جمع بین دو روایت متعارض اینکه یکی حمل بر استحباب شود گرچه در حدّ خودش امری است که از حمل نمودن آن بر تقیه به واقع نزدیک تر است زیرا حمل و تقیه در حقیقت، در حکم ردّ و اعراض از روایت معارض است، و لکن این مطلب در غیر این مقام مورد بحث است، نه در چنین مقامی که احتمال تقیه در آن نسبت به احتمال استحباب اقوی است ...

چیزی که سزاوار است گفته شود اینست که: روایاتی که زکات را در هر چه که با پیمانه سنجیده شود اثبات می کند بر یک سیاق نیست، بعضی از این روایات را عرف، با روایاتی که زکات را منحصر در نه چیز قرار داده معارض می داند، پس در چنین مواردی متعین است که حمل بر تقیه شود، مثل این

---

(۱) حدائق ۱۲/ ۱۰۸ و ۱۰۹.

سخن امام صادق (ع) در صحیحه زراره که می فرماید: «رسول الله (ص) صدقه (زکات) را در هر چیزی که زمین برویاند قرار داد غیر از صیفی جات و سبزیجات». این روایت با تصریح به اینکه رسول الله (ص) زکات را در غیر نه چیز قرار نداد بلکه آن را بخشید منافات دارد.

و بعضی از آن روایات را عرف با اخباری که زکات را در نه چیز می داند معارض نمی داند بلکه این اخبار را قرینه می گیرد بر اینکه آن دسته روایات را، بر ثبوت زکات بطور مطلق که با استحباب هم منافات ندارد، حمل نماید ... پس انصاف این است، روایاتی که زکات را در سایر اجناس اثبات می کند

اگر بطور کلی حمل بر تقیّه شود به قواعد فقهی نزدیکتر است.

مگر گفته شود: اینکه صدقه خودش رجحان داشته و امکان دارد از این روایات استحباب صدقه بعنوان زکات- اگر چه بر سبیل توریه باشد- اراده شده باشد [یعنی ائمه (ع) چنین القاء نمایند که مقصودشان زکات واجب است ولی قصد جدّی آنان زکات مستحب باشد] و چنین امکانی با ضمیمه کردن فهم اصحاب از روایات و فتاوی آنها از باب مسامحه، در اثبات استحباب زکات کافی است. «۱»

قرائن حمل روایات بر تقیّه:

قرائن داخلی و خارجی حمل روایات بر تقیّه را تأیید می کند. اما قرینه خارجیه، همان مشهور بودن فتوی به وجوب زکات در غیر نه چیز در بین اهل سنت است.

اما قرینه داخلی: تعبیراتی است که در بعضی روایات وارد شده مثل مرسله قمّاط [که حضرت با غضب و عصبانیت فرمود: بخدا سوگند در زمان رسول خدا ...] و روایت طیّار [که حضرت با ناراحتی از اصرار سائل فرمود اقول]

---

(۱) مصباح الفقیه/ ۱۹.

[لک ...] و روایت جمیل بن دراج [که حضرت پس از جواب منفی فورا عمل رسول خدا را یادآور می شود]، علاوه بر اینکه ائمه (ع) در روایات زیادی تأکید نموده اند که رسول الله (ص) زکات غیر نه چیز را بخشید که از آن تأکیدات فهمیده می شود که در بین افراد راجع به زکات سایر اشیاء اختلاف بوده است، و ائمه (ع) خواسته اند با بیان عمل پیامبر (ص) آنان را قانع نمایند.

و لکن ممکن است گفته شود:

اولا: اینکه توهم شده که ائمه (ع) ما افراد ضعیفی بوده و وحشت داشته اند و با اندک ترسی از مردم حق را وارونه

می کرده اند، قبول آن برای ما بسیار مشکل است. چگونه چنین چیزی ممکن است، در حالی که بناء کار ائمه در تمامی مواردی که مردم از مسیر حق منحرف می شده اند بر بیان حق و رفع باطل بوده است. نمی بینید که چگونه در باب ارث، «عول» و «تعصیب» «۱» و جماعت در

---

(۱) عول و تعصیب: سهام ارث ورثه گاهی از مجموع مال میت کمتر و گاهی بیشتر است مثلا: اگر ورثه میت فقط دو خواهر (پدر و مادری) و شوهر باشند ارث دو خواهر دو سوم مال، وارث شوهر نصف مال است که مجموع آن از مجموع مال بیشتر می گردد، در اینجا این بحث پیش می آید که آیا باید به نسبت سهام از همه ورثه کم شود، یا اینکه از افراد معینی کم گردد؟ معروف در میان دانشمندان اهل تسنن اینست که باید از همه کم شود، ولی به عقیده فقهای شیعه کمبود به افراد خاصی متوجه می شود، در مثال فوق کمبود فقط به دو خواهر متوجه می گردد. این را فقهاء «عول» می نامند- عول در لغت به معنی زیادی و ارتفاع و بلندی است- به عقیدهٔ ما خداوند فراتر از مال، ارث قرار نداده است.

و گاهی بر عکس، مجموع سهام، از مجموع مال کمتر است، فقهای اهل سنت می گویند: اضافی را باید به «عصبه» یعنی مردان طبقه بعد داد، ولی فقهای شیعه معتقدند که همه آن را باید در میان آنها به نسبت تقسیم کرد، زیرا با وجود طبقه قبل، نوبت به طبقه بعد نمیرسد، و این را اصطلاحا «تعصیب» می نامند.

عول و تعصیب به اجماع فقهای شیعه باطل است. بحث عول و تعصیب یکی از مباحث

پیچیده فقهی است که شرح آن در کتب فقهی آمده است (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۰

نماز «تروایح» «۱» و نماز «ضحی» «۲» و «سه طلاق» «۳» در یک مجلس و امثال آن از چیزهایی که فقه اهل سنت بر آن مستقر است را با لسان قاطع و صریح انکار نموده اند؟ «۴»

ثانیا: قبلا اشاره کردیم که تقیه یک ضرورت است، و ضرورتها هم به مقدار وجود ضرورت ها معین شده اند و نه بیشتر و در دسته سوم روایات، جوابهایی که ائمه در مقابل سؤال پرسش کنندگان از بودن زکات در غیر نه چیز داده اند از مقدار ضرورت بیشتر است. [و این خود دلیلی است بر اینکه جواب ائمه (ع) از روی تقیه نبوده است.]

ثالثا: انحصار زکات در نه چیز مخصوص به شیعه امامیه نیست بلکه بعضی از

---

(۱) نماز تروایح عبارت است از نمازهای مستحبی که در شبهای ماه رمضان خوانده می شود، این نماز را اهل تسنن به صورت جماعت می خوانند. به عقیده ما پیامبر اکرم (ص) نمازهای مستحبی ماه رمضان را بدون جماعت بجا می آورد و مردم را تشویق می کرد آن را به پای دارند، نامگذاری این نمازهای مستحب به تراویح به این جهت است که بعد از هر چهار رکعت می نشینند و استراحت می کنند. (مقرر).

(۲) صلاه ضحی عبارت از نماز در وقت چاشت است که علمای شیعه آن را بدعت می دانند ولی اهل تسنن بر استحباب آن اتفاق دارند. (مقرر).

(۳) اجماعی فقهای شیعه است که سه طلاق در یک مجلس واقع نمی شود، یعنی اگر مرد زنش را طلاق داد می تواند رجوع کند، بار دوم هم حق رجوع دارد، ولی در طلاق سوم

دیگر زن به او حلال نخواهد بود و حق رجوع ندارد، مگر اینکه شخصی بعنوان «محلل» با آن زن ازدواج کند، چنانکه قرآن مجید در سوره بقره آیه ۲۲۹ و ۲۳۰ بیانگر همین مطلب است. البته در میان اهل سنت نیز اختلاف نظر وجود دارد. اگر چه بیشتر آنان معتقدند سه طلاق در یک مجلس واقع می شود (مقرر).

(۴) در حکومتهای بظاهر اسلامی گاهی زیر پوشش مذهب و قرآن چنان حق، باطل و باطل، حق جلوه داده می شود که حتی نوادر دهر همچون ائمه (ع) ما چاره ای جز حفظ ظاهر و تقیه ندارند و مبنای اینگونه تقیه ها ترس و ضعف نفس آن بزرگواران العیاذ باللّه نیست بلکه پیچیدگی نوع فریب و نفاق دشمن و محوّل نمودن بیان حق به زمان مناسب است.- مقرر-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۱

فقهاء سنت هم به آن فتوی داده اند و روایاتی هم از آنان در این جهت وارد شده است، لذا مجالی برای تقیه باقی نمی ماند.

ما در صدر مسأله بعضی از اقوال اهل سنت را نقل کردیم و اکنون مطلب را با نقل عبارتی از «مغنی ابن قدامه حنبلی» کامل می کنیم که گوید:

«مالک و شافعی گویند: در میوه زکات نیست مگر در خرما و کشمش، و در دانه زکات نیست مگر آنچه که در حال اختیار بعنوان قوت می باشد غیر از زیتون که در آن اختلاف است. و از احمد حکایت شده که زکات در دانه نیست مگر در گندم و جو و خرما و کشمش، و ابن عمر و موسی بن طلحه و حسن و ابن سیرین و شعبی و حسن بن صالح و ابن ابی لیلی و

ابن المبارك و ابی عبید ... هم همین را گفته اند.

عمرو بن شعیب از پـدرش به نقل از عبد الله بن عمرو روایت کرده که گوید: همانا رسول الله (ص) زکات را در گندم و جو و خرما و کشمش قرار داد. و در روایت دیگری از پـدرش، از جـدش از پیامبر (ص) نقل می کند که حضـرت فرمودند: «زکات در خرما و کشمش و گندم و جو یک دهم است.»

موسی بن طلحه به نقـل از عمر که گویـد: بـدرستی که رسـول الله (ص) زکـات را در این چهـار چیز: گنـدم و جـو و خرمـا و کشمش قرار داد. ابی برده از ابی موسی و معاذ نقل نموده که: رسول الله (ص) این دو نفر را به یمن فرستاد و به آنان امر فرمود که احکـام دین را به مردم یاد دهنـد و بعـد فرمودنـد: به جز از این چهار صـنف: جو و گنـدم و کشـمش و خرما» از چیز دیگر زکات نگیرید.» «۱»

مگر اینکه گفته شود: تقیه از ترس فقها و مفتیان اهل سنت و برای مصلحت شخص امام (ع) نبوده، بلکه برای حفظ شیعه از شر سلاطین و حاکمان ستمگر و زکات بگیران بوده است، چون زکات از منابع ثروت آنان محسوب می شده و آن

---

(۱) مغنی ابن قدامه ۲/ ۵۴۹.

را از غیر نه چیز هم طلب می نموده اند، لذا ائمه خواسته اند شیعه را بر اداء زکاتی که سلاطین، طلب می کردند به جهت دفع شر آنان از شیعه ترغیب کنند، و این نکته ایست شایان توجه. «۱»

وجه چهارم: چیزی است که ما آن را بنحو احتمال ذکر نموده ایم،

اشاره

گرچه التزام به آن دشوار می باشد، فشرده آن اینکه: اصل ثبوت زکات از

قوانین اساسی اسلام بلکه جمیع ادیان الهی است و زکات در آیات قرآن همانند نماز که ستون دین است قلمداد شده، چون اساس مالی حکومت اسلامی است و این فریضه در آیات زیادی تکرار گردیده، مخصوصا اگر خمس را هم به زکات ارجاع دهیم و آن را از مصادیق زکات بدانیم چنانچه این موضوع همراه با آیاتی که پرداخت زکات را از قول مسیح (ع) و اسماعیل (ع) و انبیاء گذشته بیان می کرد قبلا گذشت، پس زکات در جمیع ادیان الهی امری ثابت بوده و در اسلام نیز تشریع گردیده است.

از سوی دیگر چون منابع مالی مردم و ثروت آنان به حسب زمانها و مکانها مختلف می باشد، و دین اسلام هم برای جمیع بشر و برای همیشه تشریع شده، چنانکه قرآن و سنت بیانگر این حقیقت اند، بناچار اصل ثبوت زکات در قرآن ذکر شده و پیامبر (ص) مخاطب به آیه شریفه «خُذْ منْ أَمْوالهمْ صَدَقَةً» «۲» گردیده، ولی در قرآن آنچه در آن زکات است بنحو تعیین ذکر نشده بلکه جمع مضاف (اموالهم)

---

(۱) مکرر این احتمال با بیان یک قاعده کلی در بسیاری از روایات مبنی بر بودن زکات در هر چه سنجیده می شود منافات دارد زیرا ظاهر این بیان چیزی بیشتر از تقیه می باشد علاوه بر این اگر زکات موجب تحکیم اساس حکومت غصب و ظلم شود چگونه ائمه (ع)، شیعه را ترغیب به دادن آن به ظالم می کرده اند، اینگونه بیان با روحیه ظلم ستیزی آنان توافق ندارد. مگر اینکه ما زمان و مکان را در مسأله دخیل بدانیم و بگوئیم: اگر حکومت غصب و ستم باشد باید حد اقل، که همان نه چیز است

را پرداخت نمود و اگر حکومت عدل و حق باشد، زکات به مفهوم گسترده آن باید پرداخت گردد چنانچه استاد بزرگوار در قسمت بعد به آن تصریح فرموده اند. (مقرر)

(۲) توبه (۹)/ ۱۰۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۳

که شامل همه اموال مردم است مفید عموم بوده، و غیر از این آیه عمومات دیگری هم در قرآن ذکر گردیده است مثل آیه شریفه: «وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ*- و از آنچه روزیشان داده ایم در راه خدا انفاق می کنند.» «۱» و آیه شریفه: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبات ما كَسَبْتُمْ وَ مِمّا أَخْرَجْنا لَكُمْ مِنَ الْأَرْض- ای کسانی که ایمان آورده اید انفاق کنید (زکات بدهید) از قسمتهای پاکیزه اموالی که بدست آورده اید و از آنچه از زمین برای شما برون آورده ایم.» «۲» و غیر اینها از آیاتی که عام است- مقصود از کلمه «انفاق» در این چند آیه «زکات» می باشد به دلیل آیه شریفه: «وَ الَّذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا يُنْفِقُونَها في سَبيلِ اللّه فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَليم: و کسانی که طلا و نقره را جمع آوری و پنهان می کنند و در راه خدا انفاق نمی نمایند آنها را به عذاب دردناکی بشارت ده.» «۳»

قرآن کریم بیان آنچه در آن زکات است را به اختیار اولیاء مسلمین و حاکمان حق در هر مکان و زمانی نهاده است، و پیامبر (ص) بعنوان اینکه در زمان خودش حاکم مسلمین بود زکات را بر نه چیز قرار داد، به این جهت که این نه چیز عمده ثروت عرب آن روز محسوب می شد و در محدوده حکومت آن حضرت بود و زکات از غیر اینها را بخشید، و شاید پیامبر

(ص) در آخر عمر شریفشان در بیشتر

---

(۱) بقره (۲)/ ۳.

(۲) بقره (۲)/ ۲۶۷.

(۳) توبه (۹)/ ۳۴. استشهاد حضرت استاد به آیه کنز و استفاده حکم زکات از آن از جهاتی قابل منع است: اولا: آیه شریفه کنز در قرآن دارای موضوعی است مستقل از زکات، آیهٔ کنز تأسیسی است نه تأکیدی و احادیث هم بر همین معنی دلالت دارند مثل این حدیث شریف از علی (ع) که فرمودند: «مازاد علی اربعه آلاف فهو کنز، ادّی زکاته او لم یؤدّ. بحار ۸/ ۲۴۳.) ثانیا: حمل عدم انفاق طلا- و نقره را بر زکات خلاف ظاهر آیه است، زیرا مفهوم عرفی آیه، عیبجوئی از کنز اصل نقدین است بصورت مطلق (یکنزون الذهب و الفضه) نه فقط حصّه و جزئی از آن (زکات). و همچنین ضمیر در «لا- ینفقونها» به مجموع طلا و نقره بازمی گردد نه به جزئی از آنها. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۴

از نه چیز قرار داده باشند، چنانکه در کلام یونس بن عبد الرحمن که مرد آگاهی نسبت به قرآن و سنت است و از علماء و بزرگان اصحاب رضا (ع) می باشد، چنین مطلبی بیان شده است و امامان شیعه هم گاهی اوقات زکات را در غیر نه چیز قرار داده اند چنانکه روایات زیادی که در آنها «صحیح» و «حسن» هم می باشد دال بر این مطلب است.

و بسا ائمه (ع) در بعضی اوقات مشاهده می نمودند که زکاتهایی که از مردم گرفته می شد در تقویت دولتهای باطل و ستمگر مصرف می گشته و می دیدند که زکات بگیران در تعمیم زکات به سایر حبوبات و اموال و سرمایه های تجاری و غیر آن به آنچه از

پیامبر (ص) منقول بود استناد می کردند لذا ائمه (ع) چون خواسته اند دولت های جور را با سدّ کردن منابع مالی آنان تضعیف نماینـد جریـان عمل پیامبر (ص) که زکات را در نه چیز قرار داده است را برای جلوگیری از پرداخت زکاه به دولت های باطل نقل می کردند.

پس بطور کلی، چون منابع مالی مردم و ثروت آنان به حسب مکانها و زمانها اختلاف و تغییر پیـدا می کند، و نیز چون حاجتها و نیازهای جامعه تغییر می یابد، چاره ای نیست جز اینکه تعیین آنچه در آن زکات است به ولات امر صالح و حاکمان عدل در هر زمـان و مکـان واگـذار گردد تـا مقـدار زکـات به حسب مقـدار حاجات و نیازهای جامعه تعیین گردد. شاهـد بر این مطلب روایاتی است که وارد شده که امیر المؤمنین (ع) در اسـبان ماده، زکات قرار داد، و ظاهرا هم حضـرت به نحو وجوب قرار داده اند:

چنانچه در صحیحه محمد بن مسلم و زراره به نقل از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آمده است که فرمودند:

«امیر المؤمنین (ع) بر اسبان ویژه که به چرا می روند در هر سال بر هر اسب، دو دینار و بر یابو یک دینار زکات قرار داد.» «۱»

---

(۱) وضع امیر المؤمنین (ع) علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس فی کل عام دینارین و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۵

و ظـاهرا این پولهـا به عنوان زکاه دریافت می شـده نه به عنوان مالیات، زیرا در صـحیحه زراره از آن به عنوان صـدقه یاد شـده است:

«زراره گویـد به امـام صـادق (ع) عرض کردم آیـا در قاطر زکات است؟ حضـرت فرمود خیر، گفتم چگونه بر اسـبان قرار داده شده ولی

بر قاطر نه؟ حضرت فرمودند:

چون قاطر حامله نمی شود ولی اسبان ماده آبستن شده و می زایند، و بر اسبان نر زکاتی نیست. زراره گوید سؤال کردم: در الاغ زکات هست؟ حضرت فرمود: در الاغ زکات نیست. به حضرت عرض کردم: آیا بر اسب یا شتر که برای رفع نیاز است و بر آنها سوار می شود زکات است؟ حضرت فرمود: خیر بر حیوانی که علف داده می شود زکاتی نیست بلکه- صدقه- بر حیوانی است که در آن سال که صاحبش آن را فراهم آورده در چراگاهش رها شده باشد.» «۱»

[عدم انحصار زکات در نه چیز:]

نکته قابل ملاحظه اینکه آیا در مثل زمان ما ممکن است به انحصار زکات در نه چیز شناخته شده، با شرائط خاصه آنها ملتزم شد؟! یا اینکه می دانیم طلا و نقره مسکوک و نیز شتر و گاو و گوسفندی که تمام سال را بچرند در این زمانها یافت نمی شود مگر خیلی کم و ناچیز بطوری که می شود گفت موضوعا منتفی است، و گندم و جو و خرما و کشمش هم در قبال دیگر منابع ثروت چون: صنایع و کار

- جعل علی البر اذین دینارا. (وسائل ۶/ ۵۱ باب ۱۶ من ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۱).

(۱) فی صحیحه زراره، قال، قلت لأبی عبد الله (ع) هل فی البغال شی ء؟ فقال: لا، فقلت:

فکیف صار علی الخیل و لم یصر علی البغال؟ فقال: لان البغال لا تلقح و الخیل الاناث ینتجن، و لیس علی الخیل الذکور شی ء. قال قلت: فما فی الحمیر؟ قال: لیس فیها شی ء. قال: قلت: هل علی الفرس او البعیر یکون للرجل یرکبهما شی ء؟ فقال: لا لیس علی ما یعلف شی ء، انما الصدقه علی

السائمه المرسله فی مرجها عامها الذی یقتنیها فیه الرجل. (وسائل ۶/ ۵۱، باب ۱۶ من ابواب ما تجب فیه الزکاه و ... حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۶

خانه های عظیم، تجارتهای بزرگ و سودآور، ساختمانهای آسمانخراش، کشتیها و ماشینها و هواپیماها و محصولات گوناگون کشاورزی و ... بسیار ناچیز و کم ارزش است. و از سوی دیگر مصارف هشتگانه زکات هم که مساوی با عمده احتیاجات اجتماع و دولتها در زمانهای مختلف است، به اموال زیاد نیازمند است [که زکات آن نه چیز مشخص، پاسخگوی آن نیازمندیهای گسترده نیست].

علاوه بر آن روایات زیادی هم دلالت دارد بر اینکه خداوند متعال در اموال اغنیاء آنچه که برای رفع احتیاجات فقراء کفایت می کند را واجب فرموده که شاید ذکر فقراء هم از باب مثال باشد و در واقع مقصود مصارف هشتگانه زکات است که اکنون نمونه هائی از آن روایات را از نظر می گذرانیم:

۱- در صحیحه زراره و محمد بن مسلم از امام صادق است که فرمود: «همانا خداوند- عز و جل- برای فقراء در اموال اغنیاء آنچه را که کفایت نیاز آنان را کند قرار داد، و خدا می دانست اگر آن مقداری که واجب فرموده کفایت نیاز فقراء را نمیکند البته آن را زیادتر قرار می داد پس نیازمندی و گرفتاری فقراء از جانب آنچه خداوند برای آنان مقدّر فرموده نمی باشد، بلکه این وضعیت بد آنان بخاطر منع حقشان از جانب اغنیاء است. اگر مردم حقوقی که بر عهده آنان است را اداء می کردند به یقین، فقراء به خوبی زندگی می کردند.» «۱»

۲- در صحیحه عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) است که فرمود: «همانا

خداونـد- عز و جـل- زکـات را واجب کرد همانطور که نماز را واجب فرمود، اگر شخصـی زکات خود را حمل کنـد و بطور علنی اعطاء کند هیچ بر او عیب نمی باشد [چون واجب عبادی محض نیست بلکه در تشریع آن احتیاجات اجتماع لحاظ شده]

---

(۱) ففی صـحیحه زراره و محمد بن مسـلم، عن ابی عبد الله (ع) قال: ان الله عز و جل فرض للفقراء فی مال الاغنیاء ما یسعهم، و لو علم ان ذلـک لاـ یسـعهم لزادهم. انهم لـم یؤتوا من قبـل فریضه الله عز و جـل و لکن اوتوا من منع من منعهم لاـ مما فرض الله لهم. و لو ان الناس ادّوا حقوقهم لکانوا عائشین بخیر.» (وسائل ۶/ ۳، باب ۱ من ابواب ما تجب فیه الزکاه و ... حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۷

[است] و خداونـد- عز و جل- برای فقراء در اموال اغنیاء واجب کرد آنچه را که کفایت نیاز آنان را کنـد، و خـدا می دانسـت اگر آن مقـداری که واجب فرموده کفـایت نیـاز آنان نمیکنـد به یقین آن را زیادتر قرار می داد، جز این نیست که وضـعیت بد فقراء به سـبب فقر، از جانب کسانی است که آنان را از حقشان منع نمودنـد نه به جهت آنچه خداونـد برای آنان مقدّر فرمود.» «۱»

۳- در خبر معتب است که گویـد: «امـام صـادق (ع) فرمود: همانا زکات برای امتحان اغنیاء و کمک به فقراء قرار داده شـده، و اگر مردم زکات مالشان را می پرداختنـد دیگر مسـلمان فقیر نیازمنـد باقی نمی ماند و با آنچه که خدا برای او واجب کرده بود بی نیاز می شد مردم فقیر و محتاج و گرسنه و

برهنه نشدند مگر به معصیت اغنیاء.» «۲»

۴- در کتاب اموال ابی عبید آمده است که: «احمد بن یونس از ابی شهاب حناط، از ابی عبد الله ثقفی برای من روایت کرد که گوید: از امام باقر (ع) شنیدم که از علی (ع) چنین حدیث نقل فرمود: همانا خداوند عز و جل واجب کرد برای

---

(۱) فی صحیحه عبد الله بن سنان، عن ابی عبد الله (ع) قال: ان الله عز و جل فرض الزکاه کما فرض الصلاه، فلو ان رجلا حمل الزکاه فاعطاها علانیه لم یکن علیه فی ذلک عیب، و ذلک ان الله عز و جل فرض للفقراء فی اموال الاغنیاء ما یکتفون به، و لو علم ان الذی فرض لهم لا- یکفیهم لزادهم. و انما یؤتی الفقراء فیما اوتوا من منع من منعهم حقوقهم لا من الفریضه. (وسائل ۶/ ۳، باب ۱ من ابواب ما تجب فیه الزکاه و ...

حدیث ۳).

(۲) فی خبر معتب مولی الصادق (ع) قال: قال الصادق (ع): انما وضعت الزکاه اختبار لاغنیاء و معونه للفقراء و لو ان الناس ادّوا زکاه اموالهم ما بقی مسلم فقیرا محتاجا و لاستغنی بما فرض الله له. و ان الناس ما افتقروا و لا احتاجوا و لا جاعوا و لا عروا الا بذنوب الاغنیاء. الحدیث. (وسائل ۶/ ۴ باب ۱ من ابواب ما تجب فیه الزکاه و ...

حدیث ۶). اینکه حضرت می فرماید اگر اغنیاء حقوق فقراء را می دادند آنان غنی و بی نیاز می شدند بهترین دلیل بر بطلان این توهّم است که اسلام طرفدار ضرورت وجود طبقات فقیر و غنی در جامعه است. یعنی دیگر فقیری باقی نمی ماند. (مقرر)

فقراء در اموال اغنیاء آنچه را که کفایت نیاز آنان کند، پس اگر گرسنه اند یا برهنه اند یا برای رفع نیاز خود تلاش زیاد می کنند بخاطر منع حقشان از جانب اغنیاء است، و بر خداوند تبارک و تعالی حق است که اغنیاء را به محاسبه گیرد و عذابشان کند.» «۱»

و دیگر روایات که در این زمینه وارد شده است.

[زکات در هر زمان متناسب با منابع درآمد و نیازمندیهای جامعه:]

این روایات خود از جمله قویترین ادله است بر اینکه زکات از واجبات عبادی مجهول الملاک نیست که فقط به داعی تقرّب محض، بدون لحاظ حکمتها و مصالح اجتماعی تشریع شده باشد بلکه زکات واجب در هر زمان و مکان باید متناسب با مصارف هشتگانه ای باشد که در قرآن بیان شده است.

به عبارت دیگر: روایاتی که دال بر حکمت تشریع زکات است، جزء محکمات بوده و میزانی است برای سنجش حقیقت دیگر روایات این باب. «۲»

بنابراین چون منابع ثروت و همچنین مصارف و حاجات به حسب مکانها و زمانها تغییر می کند، بناچار آنچه در آن زکات است نیز به حسب زمان و مکان تغییر پیدا می کند و این امکان پذیر نیست مگر با آنچه که قبلا هم به آن اشاره کردیم که حکم الله در مقام تشریع، اصل وجوب زکات است و اینکه حکومت حق باید آن را اخذ نماید و در مصارف هشتگانه ای که قرآن بیان نموده مصرف کند، اما اینکه در

---

(۱) فی کتاب الاموال لأبی عبید: حدثنی احمد بن یونس، عن ابی شهاب الحناط، عن ابی عبد الله الثقفی قال: سمعت ابا جعفر محمد بن علی یحدّث انّ علیا (ع) قال: ان الله عز و جل فرض علی الاغنیاء فی اموالهم ما یکفی للفقراء.

فان جاعوا اوعروا او جهدوا فبمنع الاغنیاء، و حق علی الله تبارک و تعالی ان یحاسبهم و یعذبهم.

(الاموال/ ۷۰۹).

(۲) همـانگونه که در تفسیر و فهم آیات متشابه قران کریم راهی جز مراجعه به آیات محکمه و ارجاع متشابهات به آنها وجود ندارد. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۶۹

چه چیزهـایی زکـات است قرآن بنحو عموم بر آن دلالـت دارد و تعیین زکـات در اموال خـاص در هر زمـان و مکان به اختیار حاکم حق بوده که به حسب تشخیصـی که از اموال و حاجات دارد آن را وضع می کنـد و شاید در شـرایع پیشـین هم موضوع زکات هماهنگ با عمده ثروت مردم در آن زمانها بوده است.

اکنون اگر بگوئیم که خداونـد متعال زکات، یعنی یک دهم و یک چهلم و مانند آن را فقط در نه چیز شـناخته شده با شـرائط خـاص آن، برای مصـارف هشـتگانه با همه وسـعت آن قرار داده است؛ و خمس را در هفت چیز که از آن جمله معادن با همه وسـعتش و اربـاح مکـاسب بـا همه اقسام آن است، فقط برای امام و فقراء بنی هاشم بطور مناصـفه قرار داده، بگونه ای که یک دهم کل درآمد خمس فقط برای فقراء بنی هاشم می باشد- با اینکه می دانیم زکات خود بنی هاشم اگر به نسبت زکات سایر مردم ملاحظه شود برای خودشـان کـافی است و این در حـالی است که بنی هاشم از آنچه در راه های عمومی خیر و چیزهای عـام المنفعه پرداخت می شود هم اسـتفاده می کننـد- چنین سـخنی در بـاب خمس و زکـات موجب می شود که- نعوذ بـالله- بگوئیم خداوند احاطه به تعداد مردم و حاجات آنان ندارد.

برای فرار

از یـک چنین اشـکالی نیز کـافی نیست به آن روایاتی که می گویـد مازاد از نیاز بنی هاشم به امام برمی گردد اسـتناد نمود، با اینکه می دانیم آنچه در باب خمس و زکات جعل و تشـریع شـده متعادل و متناسب با هم نمی باشـد و این نکته ایست در خور توجه. «۱» [در حقیقت باید مقدار زکات و خمس در چیزهای مربوطه به هنگام تشریع و جعل اولی حساب شده و دقیق باشد]

---

(۱) البته این اشـکال محقّقـانه حضـرت اسـتاد مـدّ ظله بـا توجه به مبنـای تحقیقی ایشـان در باب خمس که آن را حق وحـدانی دانسته و ملـک شـخص امـام و سـادات نمیداننـد بلکه ملک مقام و منصب امامت یعنی حکومت حقه عادله می داننـد که باید صرف حوائج عمومی و از جمله سادات گردد تا اندازه ای حل خواهد شد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۷۰

[زکاتهای مستحب و نقش امام در تعیّن آن]

به مقتضـای آنچه ما احتمال دادیم مالیاتهایی که از طرف حکومت حق، در هر زمان بر اموال مردم به حسب احتیاجات، واجب می گردد مصداق زکات بوده و تا اندازه ای رنگ زکات را به خود گرفته است.

و اگر از قبول آن سـرباز می زنید و پذیرفتن آن بر شـما سنگین است، بناچار باید در مواردی که در شرع زکات مستحب است و والی حق پرداخت آن را لازم شـمرده، ملتزم به آن شد؛ و این موارد بسـیار زیاد است که ما در جلد دوم کتاب زکات آنها را به دوازده مورد رسانده ایم که به اختصار بدین گونه می توان برشمرد:

اول: زکات مال التجاره با بقاء سرمایه در طول سال.

دوم: هر چه که پیمانه یا وزن می شود از آن چیزهایی که از زمین می روید.

سوم: اسبان ماده.

چهارم:

درآمدهای به دست آمده از خانه ها و باغها و دکانها و حمامها و کاروانسراها و غیر آن از ساختمانها و زمینهایی که دارای سود است.

پنجم: زیور آلات، که زکات آن عاریه دادن آن است.

ششم: مال غائب یا مدفون در زمین که بعد از دست یافتن به آن، زکات یک سال آن بنابر آنچه گفته اند مستحب است.

هفتم: آنچه که در وسط سال به قصد فرار از زکات با معاوضه نمودن، در آن تصرف شده است.

هشتم: گندم و جو و خرما و کشمش که به حد نصاب نرسیده است.

نهم: مال التجاره وقتی که در چند سال باندازه اصل سرمایه و یا زائد بر آن، مشتری و طالب نداشته باشد (که در این صورت تنها برای یک سال زکات آن مستحب است داده شود).

دهم: شترانی که برای کار و باربری از آنان استفاده می شود، همچنین شتری

که او را علف می دهند.

یازدهم: عبدهای خدمتکار.

دوازدهم: زیور آلاتی که پوشیدن آنها حرام است، مانند زیور آلات زنان برای مردان و بالعکس.

تفصیل شرائط و مقدار زکات و دلیل آن در این اموری که بیان شد را می توان از جلد دوم کتاب زکات، و غیر آن طلب نمود، رجوع شود. «۱»

بیان استدلال نیز چنین است که: زکات در این امور ذکر شده اگر چه به حسب جعل شرعی مستحب است و لکن حاکم حق در هر زمان می تواند بر حسب احتیاج، آن را واجب گرداند، چنانکه امیر المؤمنین (ع) در زکات اسبان بنابر آنچه در روایات آمده «۲» چنین عمل نمود.

لکن انصاف اینست که آنچه ما بیان نمودیم گرچه موافق عقل و منطق است لیکن جمع

بین روایـات نیست، بلکه موجب کنـار گزاردن روایـات زیادی است، پس بناچار بایـد برای رفع این مشـکل فکر دیگری نمود. «۳»

ممکن است این مشـکل (تعارض اخبار مسأله) را با بیانی دیگر حل نمود، و آن اینکه روایات تعمیم، علاوه بر اینکه بیشتر بوده و در آنهـا روایات صـحیح و حسن وجود دارد، وقتی با عمومات قرآن و با روایاتی که دال بر مصالـح و حکمت تشـریع زکات است- از قبیل برطرف کردن حاجتها و نیازها- موافقت داشـته باشـد در چنین صورتی «اخبار تعمیم» بر اخبار «تخصـیص زکات به نه چیز» مقـدم است، بنـابراین یا روایات حصـر زکات در نه چیز رها می شود یا حمل می شود بر اینکه ائمه (ع) خواسـته اند برای تضعیف دولتها و حکومتهای ظالم، منابع مالی آنان را

---

(۱) کتاب الزکاه ۲/ ۱۸۱- ۲۸۴.

(۲) وسائل ۶/ ۵۱، باب ۱۶، من ابواب ما تجب فیه الزکاه و ...

(۳) شایـد مقصود روایـاتی است که می گفت: زکـات فقـط در نه چیز است و پیامبر اکرم (ص) علاوه بر آن را مورد عفو قرار داد بدین گونه که عفو آن حضرت یک حکم حکومتی همیشگی و برای همه زمانها و مکانهاست- مقرّر-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۷۲

مسدود و محصور نمایند چنانکه بیان شد.

از سوی دیگر مـا مرجـح بودن شـهرت فتوایی- زکـات در نه چیز- را بطور مطلق حـتی بـا وجود عمومـات قرآن و روشن بودن مبنای فتوای آقایان نمی پـذیریم، و این مطلبی است شایان دقت. و این احتمال در فصل بعد خواهد آمد که جعل قطعی و فعلی خمس ارباح مکاسب از جانب ائمه (ع) در حقیقت برای جبران آنچه ذکر کردیم [که ائمه (ع)

بـدلائلی زکـات را در نه چیز محصور نمودنـد] می باشـد به این بیـان که مالیات واجب شـده با تغییر زمان و مکان و متناسب با مصارف و حاجات آن زمان و مکان تغییر پیـدا می کند، بنابراین خمس ارباح مکاسب به منزله متمم زکاتی است که در اشـیاء خـاص واجب گردیـده است، و مـا ابـائی نـداریم از اینکه این خمس را زکات بنامیم، و به همین جهت ما تقسـیم خمس ارباح مکـاسب را بین امـام و بنی هـاشم نمی پـذیریم، گرچه چنین تقسـیمی در دیگر اقسام خمس گفته شـده که تفصـیل آن خواهد آمـد، و شایـد با این بیان که ذکر شد اشـکال برطرف شود [که روایات تعمیم ناظر بر اصل تشـریع و روایات تخصـیص ناظر بر زمان خاص است. پس به هر دو دسته عمل شده است.]

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۷۳

جهت سوم: اختیارات حاکم اسلام در زکات

بنـابر آنچه از بیـان مصـارف زکـات در قرآن اسـتفاده می شـود زکـات فقـط مختص به فقراء و مسـاکین نیست و تحت اختیـار اشـخاص هم نمی باشـد تـا آن را در هر جا که بخواهنـد مصـرف کننـد، بلکه زکات، برای برطرف کردن نیازمنـدیهائی که در اجتماع پدیـد می آیـد تشـریع شـده، و به قرینه ذکر «عاملین زکات» و «مؤلفه قلوبهم» در زمره مصارف زکات، روشن می شود که زکات، مالیات اسـلامی است، که در اختیار حکومت اسـلامی واقع شده است و حـاکم اسـلام متصدی گرفتن و مصرف آن در مصارف ذکر شده می باشد.

شاهـد بر مطلب فوق آیه شـریفه: خُذْ منْ أَمْوالهمْ صَدَقَةً «۱» می باشـد، چون پیـامبر (ص) بعنوان اینکه حاکم مسـلمین است از طرف خداوند مأمور به گرفتن زکات گردید و سیره آن حضرت بر همین منوال مستقر

بود و خلفاء نیز بعد از پیامبر (ص) چنین می کردند و با فرستادن کارگزاران و مأموران ویژه، زکات را از مردم طلب می کردند.

روایاتی که دلالت بر این معنی دارد بسیار زیاد است که برخی آنها را از نظر

---

(۱) توبه (۹)/ ۱۰۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۷۴

می گذرانیم:

۱- در صحیحه زراره و محمد بن مسلم است که به امام صادق (ع) گفتند: نظر شما درباره آیه شریفه: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينَ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَه قُلُوبُهُمْ وَ فی الرِّقَابِ وَ الْغَارِمينَ وَ فی سَبیل اللّه وَ ابْن السَّبیل فَرِیضَةً منَ اللّه- صدقات و زکات برای فقیران و مساکین و مأمورین جمع آوری زکات و کسانی که لازم است دلهایشان جلب شود و برای آزاد ساختن بردگان و اداء دین بدهکاران و هر کار خیر در راه خدا و مسافرین در راه مانده است، این یک فریضه الهی است و خداوند دانا و حکیم است.» «۱» چیست؟ آیا به تمام اینها که در آیه نامبرده شده زکات عطاء می شود اگر چه شیعه نباشند؟ امام صادق (ع) فرمودند:

امام به تمامی اینها زکات می دهد زیرا اطاعت و پیروی او را پذیرفته اند. زراره گوید به حضرت عرض کردم: اگر چه عارف به حق (شیعه) نباشند؟ حضرت فرمود: ای زراره، اگر امام بخواهد فقط به طرفداران حق بدهد و به دیگران نپردازد، چه بسا محل و موردی برای زکات پیدا نشود، همانا امام به غیر شیعه می دهد تا رغبت در دین پیدا نمایند و بر آن ثابت باشند. اما در این روزگار تو و اصحابت به غیر شیعه زکات ندهید.» «۲»

از این صحیحه استفاده می شود که زکات به

حسب تشریع اولی در اختیار امام

---

(۱) توبه (۹)/ ۶۰.

(۲) فی صحیحه زراره و محمد بن مسلم انهما قالا لأبی عبد الله (ع): أ رأیت قول الله- تبارک و تعالی- إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاکِینِ وَ الْعَامِلِینَ عَلَیْهَا وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِینَ وَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ فَرِیضَهً مِنَ اللَّهِ، أ کلّ هؤلاء یعطی و ان کان لا یعرف؟ فقال (ع): ان الامام یعطی هؤلاء جمیعا لانهم یقرّون له بالطاعه. قال زراره قلت: فان کانوا لا یعرفون؟ فقال: یا زراره، لو کان یعطی من یعرف دون من لا- یعرف، لم یوجد لها موضع، و انما یعطی من لا یعرف لیرغب فی الدین فیثبت علیه. فاما الیوم فلا تعطها انت و اصحابک الا من یعرف. الحدیث. (وسائل/ ۱۴۳ ۶، باب ۱ من ابواب مستحقین للزکاه، حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۷۵

می باشد که به وسیله آن، حاجتها و نیازهای مردمی را که تحت حاکمیت او هستند بر طرف می نماید چه عارف به حق باشند یا نباشند و لکن وقتی نااهلان متصدی حکومت شدند و زکاتها در غیر مصارفشان صرف گردید و شیعه در محرومیت باقی ماند، در چنین صورتی امام (ع) به شیعیان دستور فرمودند که زکاتشان را فقط بین فقرای خود تقسیم کنند، و این در حقیقت یک حکم و اجازه موقتی است از جانب امام (ع) برای شرائط خاص نه حکم اولی اسلام برای همه زمانها.

۲- در تفسیر علی بن ابراهیم به نقل از عالم آل محمد (ص) آمده است که آن حضرت در تفسیر آیه زکات فرمودند: «بدهکاران گروهی اند که به خاطر اموالی که بدون

اسراف در طاعت خدا خرج نموده اند مقروض شده باشند، پس بر امام واجب است دیون آنان را پرداخت نماید و از مال صدقات آنان را از گرفتاری برهاند. «و فی سبیل الله» کسانیند که به قصد جهاد از منزل بیرون می آیند و نزد آنان چیزی که با آن خود را قوی و توانا کنند نیست، یا گروهی از مؤمنانند که مالی ندارند تا با آن به حج مشرف شوند، یا جمیع راههای خیر که سبیل الله محسوب می شود، پس بر امام است که از مال صدقات به آنان عطاء کند تا با آن قدرت بر انجام حج و جهاد بیابند. و «ابن سبیل» مسافرینی هستند که سفر آنان در جهت طاعت خدا بوده و از راه مانده اند و مالشان از دست می رود، پس بر امام است که از مال زکات و صدقات، آنان را به وطنشان برگرداند.» «۱»

---

(۱) فی خبر علی بن ابراهیم فی تفسیره عن العالم (ع): و الغارمین قوم قد وقعت علیهم دیون انفقوها فی طاعه الله من غیر اسراف، فیجب علی الامام ان یقضی عنهم و یفکّهم من مال الصدقات. و فی سبیل الله قوم یخرجون فی الجهاد و لیس عندهم ما یتقوّون به، او قوم من المؤمنین لیس عندهم ما یحجّون به، او فی جمیع سبل الخیر، فعلی الامام ان یعطیهم من مال الصدقات حتی یقووا علی الحج و الجهاد. و ابن السبیل ابناء الطریق الذین یکونون فی الاسفار فی طاعه الله فیقطع علیهم و یذهب ما لهم، فعلی الامام ان یردّهم الی اوطانهم من مال الصدقات. (وسائل ۶/ ۱۴۵، باب ۱ من

۳- در

خبر صباح بن سیابه از امام جعفر صادق (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده که آن حضرت فرمود:

«هر مؤمن یا مسلمانی بمیرد و از خود دینی که در فساد و اسراف نبوده بجا گذارد، بر امام است که دین او را پرداخت کند و اگر چنین نکند گناه آن به گردن اوست، خداوند- تبارک و تعالی- می فرماید: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَ الْمَسَاکین، الآیه. جز این نیست که صدقات برای فقیران و مسکینان و بدهکاران است. و چنین شخصی از بدهکاران است و برای او در نزد امام سهمی است که اگر سهم او را نپردازد گناه آن به گردن اوست.» «۱»

۴- در مرسله حماد بن عیسی از بنده صالح خداوند (امام موسی بن جعفر (ع)) روایت نموده که حضرت فرمود: «و زمینهایی که به وسیله جنگ گرفته شد ...

هنگامی که محصول از زمین به دست آمد در صورتی که مزرعه ها بوسیله آب باران و یا چشمه سیراب شده، یک دهم و اگر بوسیله دلو و شترهای آبکش از چاه آبیار شده یک بیستم، پس والی آنها را گرفته و در هشت جهتی که خداوند برای زکات مشخص فرموده مصرف می نماید: فقیران و مسکینان و مأمورین جمع آوری زکات و کسانی که لازم است دلهایشان جلب شود و بردگان و بدهکاران و هر کار خیر در راه خدا، و مسافرین در راه مانده، این هشت سهم را در بین آنان به مقدار مخارج سالشان که در تنگی و سختی نباشند تقسیم می کند، پس اگر از اموالی که بین آنان تقسیم می شود چیزی زیاد آمد به والی بر گردانده

- ابواب مستحقین للزکاه، حدیث ۷).

(۱) فی خبر

صباح بن سیابه، عن ابی عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): ایّما مؤمن او مسلم مات و ترک دینا لم یکن فی فساد و لا اسراف فعلی الامام ان یقضیه فان لم یقضه فعلیه اثم ذلک، ان الله تبارک و تعالی یقول: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ. الآیه. فهو من الغارمین و له سهم عند الامام فان حبسه فاثمه علیه. (کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیه و ... حدیث ۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۷۷

می شود و اگر کم آمد و کفاف آنان را نداد، بر والی است که از بیت المال به آنان به مقداری که تأمین شوند بپردازد.» «۱»

۵- در خبر علی بن ابی راشد است که گوید:

«از او (امام رضا (ع) پرسیدم زکات فطره برای کیست؟ حضرت فرمود: در اختیار امام است، عرض کردم این مسأله را به اصحابم خبر دهم؟ حضرت فرمود: بلی به هر کس از آنها که می خواهی پاکش کنی بگو.» «۲»

و غیر اینها از روایاتی که در این زمینه است، که زیاد هم می باشد، بعضی از آنها در باب سوم این کتاب گذشت. «۳»

شیخ مفید در زکات کتاب مقنعه گوید:

«باب وجوب اخراج زکات برای امام: خداوند متعال می فرماید: خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ- از اموال آنان صدقه (زکات) بگیر، با این کار آنها را پاک می کنی

---

(۱) فی مرسله حماد الطویله، عن العبد الصالح (ع) قال: و الارضون التی اخذت عنوه ...

فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر من الجمیع مما سقت

السماء أو سقی سیحا، و نصف العشر مما سقی بالدوالی و النواضح، فاخذه الوالی فوجّهه فی الجهه التی وجّهها الله علی ثمانیه اسهم: لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِی سَبِيلِ اللّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ، ثمانیه اسهم یقسّم بینهم فی مواضعهم بقدر ما یستغنون به فی سنتهم بلا ضیق و لا تقتیر. فان فضل من ذلک شی ء رد الی الوالی، و ان نقص من ذلك شی ء و لم یکتفوا به کان علی الوالی ان یمونهم من عنده بقدر سعتهم حتی یستغنوا. الحدیث. (وسائل ۶/ ۱۸۴، باب ۲۸ من ابواب مستحقین للزکات حدیث ۳).

(۲) فی خبر ابی علی بن راشد قال: سألته عن الفطره لمن هی؟ قال: للامام. قال قلت له: فاخبر اصحابی؟ قال: نعم، من اردت ان تطهره منهم. (وسائل ۶/ ۲۴۰، باب ۹ من ابواب زکاه الفطره حدیث ۲).

(۳) ر. ك. جلد ۱ متن عربی صفحه ۹۸ و نیز مبانی فقهی حکومت اسلامی، جلد ۱ صفحه ۱۹۹ به بعد.

و پرورش می دهی و هنگامی که آنها زکات می پردازند برای آنها دعا کن و بر آنها درود بفرست، این دعا و درود تو مایه آرامش خاطر آنهاست و خداوند شنوا و داناست. خداوند پیامبرش را امر فرمود تا از مردم به جهت پاک کردن آنها از گناهان صدقاتشان را بگیرد، و خداوند بر امت واجب کرده که زکات خود را نزد پیامبر (ص) ببرند زیرا بر امت واجب نموده اطاعت از پیامبر (ص) را و نهی کرده مخالفت با او را و امام، قائم مقام پیامبر است و او چون

پیامبر (ص) مورد خطاب است به آنچه که بر پیامبر (ص) واجب کرده از اقامه حـدود و احکام الهی، همانطور که قبلا گفتیم و بعـدا هم بیـان خواهیم نمود، پس هنگامی که پیامبر (ص) زنـده است واجب است زکات به او داده شود، و آنگاه که حضـرت وفات نموده انـد واجب است زکات را به جانشـین او بدهنـد، و اگر جانشـین پیامبر (ص) غائب است بایـد به فردی که او بطور خـاص نصب نمـوده داده شـود و بـا نبـود نـائب خـاص واجب است به فقهـاء امین از شـیعه پرداخت گردد، چون فقیه به موارد مصرف زکات آشناتر از ناآگاهان به دین است.» «۱»

توقع این بود که در بحث زکـات، مصارف هشـتگانه آن هم بیان می شـد و لکن چون بحث مختصـر نمی توانست قانع کننـده باشد و بحث تفصـیلی هم با طرح این کتاب مناسـبت نداشت، لذا خوانندگان گرامی را به کتابهای وسیع و گسترده که پیرامون مبـاحث فقهی زکات نگاشـته شـده ارجاع می دهیم و در اینجا فقط به ذکر یک آیه و یک روایت جامع در این زمینه اکتفا می کنیم:

خداوند متعال در سوره توبه می فرماید:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَ الْمَساكين وَ الْعَاملینَ عَلَیْهَا وَ الْمُؤَلَّفَه قُلُوبُهُمْ وَ فی الرِّقَاب وَ الْغَارمینَ وَ فی سَبیـل اللّه وَ ابْن السَّبیـل، فَریضَةً منَ اللّه وَ اللّهُ عَلیمٌ حَکیمٌ- صدقات و زکات برای فقیران و مسکینان و جمع آوری کنندگان زکات و کسانی که

---

(۱) مقنعه/ ۴۱.

لازم است دلهایشـان جلب شود و آزاد ساختن بردگان، و اداء دین بـدهکاران و هر کار خیر در راه خـدا، و وامانـدگان در راه است، این فریضه الهی است و خداوند

دانا و حکیم است. «۱»

در وسائل از شیخ طوسی نقل می کند که در تفسیر علی بن ابراهیم به نقل از عالم آل محمد (ص) آمده است که آن حضرت در تفسیر آیه زکات فرمود:

«فقیران کسانی هستند که از مردم چیزی درخواست نمی کنند و مخارج زن و فرزند هم بر عهده آنان است، و دلیل بر اینکه آنان کسانی اند که از مردم چیزی درخواست نمی کنند این آیه شریفه می باشد: لِلْفُقَراءِ الَّذِینَ أُحْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ لا یَسْتَطِیعُونَ ضَرْباً فِی الْأَرْضِ یَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِیاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِیماهُمْ لا یَسْئَلُونَ النّاسَ إِلْحافاً. انفاق شما باید برای نیازمندانی باشد که بخاطر اشتغال به کارهای فی سبیل الله (از قبیل جهاد و تعلیم و تحصیل علوم لازم و ...)

از تحصیل هزینه زندگی بازمانده اند، و نمی توانند برای تجارت مسافرت کنند و از شدت خویشتن داری، افراد بی اطلاع، آنها را غنی می پندارند، اما آنها را از چهره هایشان می شناسی و هرگز بسان فقرای عادی از مردم چیزی نمی خواهند. «۲»

و مساکین کسانی هستند که فقر، آنان را زمین گیر کرده و از حرکت بازمانده اند، و هر مرد و زن و کودک این چنینی داخل عنوان مسکین می باشد.

و مأموران زکات، افرادی اند که جهت جمع آوری و حفظ زکات تلاش می کنند تا آن را به دست کسی که بین مستحقین تقسیم می نماید برسانند.

«مؤلفه قلوبهم» گروهی اند که اهل توحیدند و لباس پرستش غیر خدا را از تن درآورده اند و لیکن شناخت اینکه محمد (ص) رسول خداست داخل قلوب آنان نگردیده، و پیامبر اکرم (ص) دلهای آنان را جلب می نمود و به آنان علم و آگاهی

---

(۱) توبه (۹)/ ۶۰.

(۲) بقره (۲)/ ۲۷۳.

می داد

تا معرفت پیـدا نماینـد و برای آنان از صـدقات سـهمی در نظر می گرفت تا نسـبت به دین، شـناخت پیـدا کنند و در آن رغبت ورزند.

«وَ فِی الرِّقابِ» کسانی هستند که به جهت اینکه مرتکب قتل خطایی و انجام ظهار و خوردن قسم و کشتن صید در حرم شده اند، پرداخت کفاره بر آنان واجب می باشد، و چیزی ندارند تا کفاره بدهند و این در حالی است که ایمان دارند، لذا خداوند برای آنان در صدقات سهمی برای پرداخت کفاره قرار داده است.

[معمولا وَ فِی الرِّقابِ را آزاد نمودن بردگان معنا می کنند ولی در این روایت نامی از آن برده نشده].

و «غارمین» کسانی هستند که به خاطر اموالی که بـدون اسـراف در طاعت خدا خرج نموده اند مقروض شده باشند که بر امام واجب است دیون آنها را بپردازد و آنان را از گرفتاری برهاند.

و «فی سبیل الله» کسانی هستند که برای جهاد از منزل خارج شـده و نزد آنان چیزی که با آن خود را قوی و توانا کننـد نیست، یا افرادی از مؤمنان که اموال و امکاناتی ندارنـد که به حـج مشرف شونـد، یا جمیع راههای خیر که فی سبیل الله محسوب می شود، پس بر امام است که از زکات به آنان بپردازد تا قدرت بر انجام حج و جهاد بیابند.

«و ابن سبیل» مسافرینی هستند که سفر آنان در جهت طاعت خـدا بوده و از راه بازمانـده اند و مالشان از دستشان رفته، که بر امام است از زکات و صدقات آنان را به وطنشان بازگرداند.» «۱»

---

(۱) فی الوسائل عن الشیخ باسناده، عن علی بن ابراهیم انه ذکر فی تفسیره تفصیل هذه الثمانیه الاصناف فقال: فسّر العالم

(ع) فقال: الفقراء هم الذين لا يسالون و عليهم مؤونات من عيالهم، و الدليل على انهم هم الذين لا يسالون قول الله- تعالى-: لِلْفُقَرٰاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِى سَبِيلِ اللّٰهِ لٰا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِى الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجٰاهِلُ أَغْنِيٰاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمٰاهُمْ لٰا يَسْئَلُونَ النّٰاسَ إِلْحٰافاً. و المساكين هم اهل الزمانات، و قد

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۸۱

جهت چهارم: صدقات مستحبى و موقوفات عام المنفعه

تمام آنچه که تا به حال بيان شد در رابطه با زكات بود، اما صدقات مستحبى اندازه و نصاب ندارد و موضوع آن شامل جميع اموال و مقدار توانايى انسان

- دخل فيهم الرجال و النساء و الصبيان. وَ الْعٰامِلِينَ عَلَيْهٰا هم السعاه و الجباه فى اخذها و جمعها و حفظها حتى يؤدوها الى من يقسمها. وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ قال: هم قوم وحّدوا الله و خلعوا عباده من دون الله و لم يدخل المعرفه قلوبهم ان محمدا رسول الله (ص) و كان رسول الله (ص) يتألفهم و يعلمهم و يعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيبا فى الصدقات لكى يعرفوا و يرغبوا. وَ فِى الرِّقٰابِ قوم لزمتهم كفارات فى قتل الخطا و فى الظهار و فى الايمان و فى قتل الصيد فى الحرم، و ليس عندهم ما يكفرون و هم مؤمنون، فجعل الله لهم سهما فى الصدقات ليكفر عنهم. وَ الْغٰارِمِينَ قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها فى طاعه الله من غير اسراف، فيجب على الامام ان يقضى عنهم و يفكّهم من مال الصدقات. وَ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ قوم يخرجون فى الجهاد و ليس عندهم ما يتقوّون به او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجّون به أو فى جميع سبل الخير، فعلى الامام ان يعطيهم من

مال الصـدقات حتى يقووا علی الحـج و الجهاد. وَ ابْنِ السَّبِيلِ ابناء الطريق الذين يكونون فی الاسـفار فی طاعه الله فيقطع عليهم و يذهب ما لهم، فعلی الامام ان يردهم الی اوطانهم من مال الصدقات. (وسائل ۶/ ۱۴۵، باب ۱ من ابواب مستحقين للزكاه، حديث ۷).

است، و این صدقات مسـتحبی یک منبع غنی مردمی برای رفع حاجتها و نیازها است، و قرآن و سنت، عموم افراد را تحریک به دادن صدقات مستحبی نموده و هر کسی را که دارای عقل و گوشی شنواست به آن تشویق می نماید، و اگر حکومتها صالح و عادل باشـند و حاکمان، عاقل بوده با امت سازش داشـته باشـند و به صـداقت و رحمت با مردم رفتار نماینـد، قلوب مردم هم به آنان گرایش پیـدا می کنـد و با ایثار و مقدم داشـتن حکومت ها بر خود با تمام مال و توان به کمک آنان می آیند، و آنچه را که انسان با رضا و رغبت انفاق نماید بهتر و گواراتر است از اینکه از او به زور گرفته شود.

از جمله صـدقاتی که فراوان بوده و نفع آن زیاد می باشـد، موقوفات و کارهای عام المنفعه است و اگر یک حکومت بهره مند از سیاست و کفایت باشد برای این موقوفات عام المنفعه یک تشکیلات سالم و صحیحی را پی ریزی می کند، بطوری که هیچ گونه افراط و تفریط و نقصـی در این اموال پدیـد نیایـد و دست متجاوزین و غاصبین بـدان نرسد، در آن صورت است که نفع آن زیاد بوده و به برکت آن می توان در جاهای مختلف نیازها را برطرف نمود.

آیات و روایاتی که در باب انفاق و

صدقات وارد شده بسیار زیاد است که برای نمونه برخی از آنها را ذکر می کنیم:

۱- خداوند متعال در سوره بقره می فرماید: مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ کَمَثَلِ حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِی کُلِّ سُنْبُلَهٍ مِائَهُ حَبَّهٍ، وَ اللّٰهُ یُضاعِفُ لِمَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ واسِعٌ عَلِیمٌ- مثل آنان که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند مانند بذری است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه یکصد دانه باشد، و خداوند برای هر کس بخواهد چند برابر می کند، و خدا گشاینده داناست. «۱»

۲- آیه شریفه: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَیِّباتِ ما کَسَبْتُمْ وَ مِمّا أَخْرَجْنا لَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لا تَیَمَّمُوا الْخَبِیثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِآخِذِیهِ إِلّا أَنْ تُغْمِضُوا فِیهِ،

---

(۱) بقره (۲)/ ۲۶۱.

وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ حَمِیدٌ- ای کسانی که ایمان آورده اید از قسمتهای پاکیزه اموالی که به دست آورده اید و از آنچه از زمین برای شما بیرون آورده ایم (از منابع و معادن زیر زمینی) انفاق کنید و به سراغ قسمتهای ناپاک نروید تا از آن انفاق کنید، در حالی که خود شما حاضر نیستید آنها را بپذیرید- مگر از روی اغماض و کراهت- و بدانید که خداوند بی نیازی است ستوده صفات. «۱»

موصول عام است به مناسبت عام بودن صله، بنابراین آیه شامل جمیع درآمدهای انسان می باشد. [مقصود از موصول کلمه: «ما» در دو جمله ما کسبتم و ممّا اخرجنا ... و از صله دو جمله کسبتم و اخرجنا است که شامل همه چیز می شود].

۳- آیه شریفه: وَ ما أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَهٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللّٰهَ یَعْلَمُهُ وَ ما

لِلظّالِمِینَ مِنْ أَنْصارٍ- هر چیزی را که انفاق می کنید و یا اموالی را که نذر کرده اید در راه خدا انفاق کنید، خداوند آنها را می داند و ستمگران یار و یاوری ندارند. «۲»

در این سوره- بقره- چهارده آیه پشت سر یکدیگر در تشویق به انفاق در راه خدا و اخلاص در آن و دیگر خصوصیات انفاق وارد شده و هر کس با توجه و التفات این آیات را تلاوت کند، پی به عظمت مسأله انفاق در راه خدا خواهد برد و خود به خود به دنبال انجام آن خواهد رفت. در ابتدای این آیات، قرآن متعرض چند برابر شدن آنچه که انسان در راه خدا انفاق می کند شده، و آن را تا هفتصد برابر ذکر نموده است، و بلافاصله بعد از آیات انفاق، آیات «ربا» را که مردم تصور می کنند با ربا مالشان افزوده خواهد شد، بیان می کند، که از جمله آن آیات این آیه شریفه است: یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا وَ یُرْبِی الصَّدَقاتِ- خداوند ربا را نابود می کند و صدقات را افزایش می دهد. «۳»

---

(۱) بقره (۲)/ ۲۶۷.

(۲) بقره (۲)/ ۲۷۰.

(۳) بقره (۲)/ ۲۷۶.

خداوند متعال بین انفاقی که مردم آن را از دست دادن مال می دانند و بین ربایی که آن را زیاد شدن مال می پندارند مقایسه برقرار نموده، و انفاق را به چند برابر شدن و ربا را به نابودی وعده داده است، و این بهترین تعبیرات و مؤثرترین انگیزه بر انفاق، در نفوس اهل معرفت به خدا می باشد. و این نکته ای است شایان دقت.

۴- و نیز در سوره بقره است: وَ یَسْئَلُونَکَ ما ذا یُنْفِقُونَ، قُلِ الْعَفْوَ- و

از تو سؤال می کنند چه چیز انفاق کنند؟ بگو بهترین [یا مازاد بر نیاز] را برای خدا انفاق کنید. «۱»

در مجمع البیان آمده است:

«در کلمه عفو چند قول است:

اول: اینکه عفو، چیزی است که از مخارج اهل و عیال اضافه آمده باشد یا چیزی که از مقدار نیاز انسان بیشتر باشد، به نقل از ابن عباس و قتاده.

دوم: اینکه عفو یعنی انفاق در حد وسط بدون زیادی و کمی، به نقل از حسن و عطاء و از امام صادق (ع) نیز این معنا روایت شده است.

سوم: عفو، یعنی آنچه که از قوت سال اضافه بیاید، به نقل از امام باقر (ع). سدی گوید: عفو با آیهٔ زکات نسخ گردیده. [یعنی حکم اولی، وجوب انفاق هرچه زائد بر نیاز بوده است ولی بعدا در اجناس و اموال خاص و با نصاب معیّن وجوب انفاق تثبیت شده است].

چهارم: اینکه عفو یعنی پاکترین مال و بافضیلت ترین آن.» «۲»

۵- در سوره آل عمران است: لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّی تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ، وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَیْ ءٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِیمٌ- هرگز به حقیقت نیکی نمی رسید مگر اینکه از آنچه دوست می دارید در راه خدا انفاق کنید و آنچه انفاق می کنید خداوند از آن باخبر است. «۳»

---

(۱) بقره (۲)/ ۲۱۹.

(۲) مجمع البیان ۱/ ۳۱۶ (جزء ۲).

(۳) آل عمران (۳)/ ۹۲.

۶- در سوره توبه است: أَ لَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ هُوَ یَقْبَلُ التَّوْبَهَ عَنْ عِبادِهِ وَ یَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللّهَ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِیمُ- آیا آنها نمیدانند که تنها خداوند توبه را از بندگانش می پذیرد و صدقات را می گیرد و خداوند توبه پذیر مهربان است.

«۱»

۷- در سوره حدید است: آمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ أَنْفِقُوا مِمّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ- به خدا و رسولش ایمان بیاورید و از آنچه خداوند شما را در آن جانشین دیگران ساخته انفاق کنید، آنهایی که از شما ایمان بیاورند و انفاق کنند اجر بزرگی دارند. «۲»

۸- در وسائل از سکونی، از امام صادق (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۶، ص: ۸۵

«صدقه مرگ بد را دفع می کند.» «۳»

۹- در وسائل از سکونی از امام صادق (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند:

«صدقه بدهید، بدرستی که صدقه، مال را افزایش می دهد، پس صدقه بدهید خداوند شما را رحمت کند.» «۴»

۱۰- در وسائل از امام رضا (ع) از پدرانش به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است که فرمودند:

«توحید نصف دین است و روزی را با صدقه دادن فرود آورید.» «۵»

۱۱- در وسائل از امام رضا (ع) از پدرانش به نقل از پیامبر (ص) آمده است که فرمودند:

---

(۱) توبه (۹)/ ۱۰۴.

(۲) حدید (۵۷)/ ۷۰.

(۳) «الصدقه تدفع میته السوء». (وسائل ۶/ ۲۵۵، باب ۱ من ابواب صدقه، حدیث ۲).

(۴) «تصدّقوا فان صدقه تزید فی المال کثره، فتصدّقوا رحمکم الله.» (وسائل ۶/ ۲۵۷، باب ۱ من ابواب صدقه، حدیث ۸).

(۵) «التوحید نصف الدین، و استنزلوا الرزق بالصدقه.» (وسائل ۶/ ۲۵۸، باب ۱ من ابواب صدقه، حدیث ۱۳).

«بهترین مال و ذخیره انسان صدقه است.» «۱»

۱۲- در وسائل از حسین بن علوان از امام صادق (ع) از پدرشان امام باقر (ع) به نقل از پیامبر (ص) آمده است که فرمودند:

«مریض هایتان را با صدقه مداوا کنید.» «۲»

۱۳- در وسائل از امام باقر (ع) است که فرمودند:

«نیکی کردن و صدقه دادن، فقر را می برند و عمر را زیاد می کنند، و از صاحبشان هفتاد مرگ بد را دفع می نمایند.» «۳»

۱۴- در وسائل از عبد الله بن سنان به نقل از امام صادق (ع) آمده است که فرمودند:

«مریضهایتان را با صدقه مداوا کنید و بلاء را با دعا دفع نمائید و با صدقه دادن روزی را فرود آورید، بدرستی که صدقه از بین چانه هفتصد شیطان جدا می شود.» «۴»

۱۵- در تفسیر عیاشی از ابان بن تغلب به نقل از امام صادق (ع) است که فرمودند:

---

(۱) «خیر مال المرء و ذخائره الصدقه.» (وسائل ۶/ ۲۵۸، باب ۱ من ابواب الصدقه، حدیث ۱۴).

(۲) «داووا مرضاکم بالصدقه.» (وسائل ۶/ ۲۵۸، باب ۱ من ابواب الصدقه، حدیث ۱۸).

(۳) و فیه ایضا بسنده عن ابی جعفر (ع) قال: البر و الصدقه ینفیان الفقر و یزیدان فی العمر و یدفعان عن صاحبهما سبعین میته السوء. (وسائل ۶/ ۲۵۵، باب ۱ من ابواب الصدقه، حدیث ۴).

(۴) و فیه ایضا بسنده عن عبد الله بن سنان قال: قال ابو عبد الله (ع): داووا مرضاکم بالصدقه و ادفعوا البلاء بالدعاء و استنزلوا الرزق بالصدقه، فانها تفک من بین لحی سبعمائه شیطان. وسائل ۶/ ۲۶۰، باب ۳، من ابواب الصدقه، حدیث ۱. شاید منظور این باشد که شیاطین نمی خواهند صدقه داده شود و به انواع حیله ها و

توطئه ها مانع آن می شوند پس هرگاه صدقه ای داده شد در حقیقت از میان چانه شیطان با زور و تحمیل خارج شده است (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۸۷

«آیا تو گمان می کنی خداوند به هر کس مال عطا نموده او را گرامی داشته و به هر کس نداده او را خوار شمرده؟ خیر، و لکن مال برای خداست، نزد افراد بعنوان ودیعه قرار می دهد و بر آنان جایز می داند که از آن در حد میانه بخورند و بنوشند و بپوشند و نکاح کنند و مرکب بگیرند، و ما بقی آن را به فقراء مؤمنین برگردانند و با آن پریشانی آنان را اصلاح کنند، هر کس چنین کند آنچه می خورد و می نوشد و مرکب می گیرد و نکاح می کند بر او حلال است، و هر کس غیر این کند بر او حرام می باشد. سپس حضرت فرمود: وَ لا تُسْرِفُوا، إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ... اسراف نکنید بدرستی که خداوند اسراف کنندگان را دوست نمیدارد. آیا گمان می کنی خداوند، فردی را که به او مال بخشیده، و آن فرد با آن، اسبی به ده هزار درهم می خرد در حالی که یک اسب بیست درهمی او را کفایت می کرد، و کنیزی را به هزار دینار می خرد در حالی که یک کنیز بیست دیناری او را کفایت می کرد، او را امین می داند؟! و این در حالی است که در قرآن فرموده: اسراف نکنید، بی گمان او اسراف کنندگان را دوست نمی دارد.» «۱»

۱۶- در وسائل به سند صحیح از عبد الاعلی از امام صادق (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است که فرمودند:

---

(۱) و فی تفسیر العیاشی، عن ابان

بن تغلب قـال: قال ابو عبـد الله (ع): أ ترى الله اعطى من اعطى من كرامته عليه، و منع من هو ان به عليه؟ لا، و لكن المال مال الله يضـعه عنـد الرجل ودائع و جوّز لهم ان يأكلوا قصدا، و يشـربوا قصدا، و يلبسوا قصدا، و ينكحوا قصدا، و يركبوا قصدا، و يعودوا بمـا سوى ذلـك على فقراء المؤمنين و يلمّوا به شـعثهم، فمن فعـل ذلـك كـان ما يأكل حلالا و يشـرب حلالا و يركب حلالا و ينكح حلالا، و من عدا ذلك كان عليه حراما، ثم قال: وَ لٰا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لٰا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ. أ ترى الله ائتمن رجلا على مال خوّل له ان يشتري فرسا بعشره آلاف درهم و يجزيه فرس بعشرين درهما، و يشتري جاريه بالف دينار و يجزيه جاريه بعشرين دينار و قال: وَ لٰا تُسْرفُوا إِنَّهُ لٰا يُحبُّ الْمُسْرفينَ. (تفسير عياشى ۲/ ۱۳/ و الميزان- بنقل از آن- ۸/ ۹۳).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۸۸

«هر كار خيرى صدقه است.» «۱»

۱۷- در وسائل به سند صحيح از معاويه بن وهب، از امام صادق (ع) به نقل از پيامبر اكرم (ص) آمده است كه فرمودند:

«هر كار خيرى صدقه است.» «۲»

۱۸- در وسائل از هشام بن سالم از امام صادق (ع) است كه فرمودند:

«پس از مردن پاداشى براى انسان نمى آيد مگر اينكه سه خصلت داشته باشد: صدقه اى كه در زمان حياتش به جريان درآورده (مسجد، بيمارستان، مدرسه و ... ساخته) كه بعد از مردنش هم ادامه خواهد داشت، سنت خوبى كه پايه گذارى كرده بعد از مردنش هم به آن عمل خواهد شد و فرزند صالحى كه تربيت نموده و بعد

از مردنش برای او طلب مغفرت خواهد کرد.» «۳» و مانند اینها از دیگر روایات. «۴»

۱۹- در وسائل است از ایوب بن عطیه، که گوید:

«از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: رسول الله (ص) «فی ء» «۵» را تقسیم نمود، زمینی سهم امیر المؤمنین (ع) شد، آن حضرت چاهی در آن حفر نمود که از آن آب به آسمان فوران می کرد مثل بلندی گردن شتر، حضرت آن را چشمه

---

(۱) و فی الوسائل بسند صحیح عن عبد الاعلی، عن ابی عبد الله (ع) قال، قال رسول الله (ص): کل معروف صدقه. (وسائل ۶/ ۳۲۱، باب ۴۱ من ابواب الصدقه، حدیث ۱).

(۲) و فیه ایضا بسند صحیح، عن معاویه بن وهب، عن ابی عبد الله (ع) قال، قال رسول الله (ص): کل معروف صدقه. (وسائل ۶/ ۳۲۱، باب ۴۱ من ابواب الصدقه، حدیث ۲).

(۳) و فیه ایضا بسنده عن هشام بن سالم، عن ابی عبد الله (ع) قال: لیس یتبع الرجل بعد موته من الاجر إلّا ثلاث خصال: صدقه اجراها فی حیاته فهی تجری بعد موته، و سنه هدی سنّها فهی یعمل بها بعد موته، و ولد صالح یدعو له. (وسائل ۱۳/ ۲۹۲ باب ۱ من کتاب الوقوف و الصدقات، حدیث ۱).

(۴) رجوع شود به وسائل ۱۳/ ۲۹۲، و بعد از آن باب ۱ از کتاب وقوف و صدقات.

(۵) فی ء در لغت به معنی رجوع است و در شرع به اموالی گفته می شود که از ناحیه کفار به امام مسلمانان و یا بیت المال مسلمانان بازگشت نموده است (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۸۹

ینبع نامید بشارت دهنده ای آمد و به حضرت بشارت آن را داد، حضرت

فرمود: به وارث بشارت بده، به وارث بشارت بده. که این صدقه ای است قطعی برای حجاج خانه خدا و رهگذران از آنجا، در این صدقه برای صاحب آن رجوعی نیست، نه فروخته می شود، نه بخشیده می شود و نه به ارث می رود، هر کس آن را بفروشد یا ببخشد لعنت خدا و ملائکه و همه مردم بر او باد، خداوند نه انصراف از این را می پذیرد و نه تعویض آن را. «۱»

و غیر اینها از روایاتی که درباره صدقات رسول الله (ص) و امیر المؤمنین (ع) و فاطمه (س) و ائمه (ع) وارد شده است. «۲»

---

(۱) و فیه ایضا بسنده عن ایوب بن عطیه قال: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: قسّم رسول الله (ص) الفی ء فاصاب علیّا (ع) ارض، فاحتفر فیها عینا فخرج منها ماء ینبع فی السماء کهیئه عنق البعیر فسماها عین ینبع فجاء البشیر یبشّره فقال: بشّر الوارث، بشّر الوارث، هی صدقه بتّیا بتلا- فی حجیج بیت الله و عابر سبیله، لا- تباع و لا توهب و لا تورث فمن باعها او وهبها فعلیه لعنه الله و الملائکه و الناس اجمعین لا یقبل الله منه صرفا و لا عدلا. (وسائل ۱۳/ ۳۰۳، باب ۶ من ابواب کتاب الوقوف و الصدقات حدیث ۲).

(۲) در این ارتباط رجوع شود به: وسائل ج ۱۳ کتاب وقوف و صدقات.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۹۱

فصل دوم: خمس

اشاره

* مفهوم خمس و چگونگی تشریع آن

* چیزهایی که در آنها خمس واجب است

* مصارف خمس

* حکم خمس در زمان غیبت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۹۳

جهت اول: مفهوم خمس و چگونگی تشریع آن

[مفهوم خمس]

معجم مقاییس اللغه گوید:

«خمس: یک قسمت از پنج قسمت است، گفته می شود: خمست القوم، أخمسهم: یعنی یک پنجم اموال آنان را گرفتم.» «۱»

در لسان العرب آمده است:

«خمس و خمس و خمس: یک جزء از پنج جزء است، و در نزد بعضی از اهل لغت این معنی در جمیع کسرها جاری است (ثلث: یک جزء از سه جزء، ثمن: یک جزء از هشت جزء، عشر: یک جزء از ده جزء و ...) جمع خمس، اخماس است و خمس، وقتی گفته می شود که یک قسمت از پنج قسمت را بگیری، آنجا گویی: گرفتم یک پنجم مال فلانی را، و خمسهم، یخمسهم خمسا: یک پنجم مال آنان را گرفت ... و در حدیث عدی بن حاتم است: در جاهلیت یک چهارم می گرفتم و در اسلام یک پنجم، یعنی در هر دو حال امیر و سرلشکر بودم، زیرا در جاهلیت امیر لشکر، یک چهارم از غنیمت را می گرفت و اسلام آمد و آن را یک پنجم قرار داد و برای آن هم

---

(۱) معجم مقاییس اللغه ۲/ ۲۱۷.

مصارفی مقرر فرمود.» «۱»

ابن اثیر در نهایه مثل همین بیان لسان العرب را نقل نموده است. «۲»

این معنایی که از لسان العرب نقل شد از جمله مؤیدات مطلبی است که بعدا خواهیم گفت که خمس حق فرماندهی است و حقی است وحدانی که در اختیار حاکم اسلامی است. آنچه گفتیم به حسب لغت

بود.

اما شرعا: خمس یک نوع مالیاتی است معادل یک پنجم که در شرع اسلام بر اموری که بیان خواهد شد قرار داده شده است، امّا اینکه خمس یک حقیقت شرعی باشد اینگونه نیست بلکه لفظ خمس به همان معنای لغوی استعمال گردیده است. «۳»

خمس از ضروریات اسلام است و قرآن و سنت و اجماع بر آن دلالت دارند:

خداوند متعال می فرماید: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ إِنْ کُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّهِ وَ ما أَنْزَلْنا عَلی عَبْدِنا یَوْمَ الْفُرْقانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعانِ وَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ- بدانید هر گونه غنیمتی نصیب شما می شود یک پنجم آن، از آن خدا و پیامبر (ص) و ذی القربی و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه می باشد، اگر شما به خدا و آنچه بر بنده خود در (جنگ بدر) روز جدائی حق از باطل، روزی که دو گروه مؤمن و کافر در مقابل هم قرار گرفتند، نازل کردیم ایمان آورده اید باید به این دستور عمل کنید و در برابر آن تسلیم باشید و خدا بر همه چیز تواناست.» «۴»

خداوند متعال در این آیه شریفه کلامش را با تحریک و برانگیختن بر علم- به

---

(۱) لسان العرب ۶/ ۷۰.

(۲) نهایه ابن اثیر ۲/ ۷۹.

(۳) اینکه لفظ خمس دارای حقیقت شرعی نیست به این معناست که استعمال آن در لسان شارع مقدس با استعمال آن نزد اهل لغت به یک شکل است و آن همان معنای (یک پنجم) می باشد.- مقرّر-

(۴) سوره انفال (۸) آیه/ ۴۱.

جهت اهمیت حکم بیان

شده در آیه- شروع فرمود و با آوردن حرف تأکید (انّ) آن را تأکید نمود، و حرف تأکید را با موصولی (لفظ «ما» در انّما) که خود از مبهمات است و دلالت بر عموم دارد به دلیل عام بودن صله آن (غنمتم) به هم درآویخت، و برای دلالت بر تعمیم، صله را به مبهم دیگری (شی ء) تفسیر فرمود، پس هر آنچه که مفهوم صله (غنمتم) بر آن منطبق است و لفظ شی ء بر آن صادق باشد، موضوع این حکم خواهد بود.

کلمات اهل لغت در معنی غنیمت و مشتقات آن با هم اختلاف دارد، از بعضی کلمات استفاده می شود که این کلمه به آنچه که به وسیله جنگ بدست می آید اختصاص دارد، و از برخی دیگر عمومیت آن بر هر آنچه که انسان بعنوان فایده می گیرد و اموالی که به دست می آورد استفاده می گردد و ظاهرا مراد از این کلمه آن چیزی است که انسان بدون مشقت بر آن فائق آید، پس در حقیقت، غنیمت یک نعمتی است که انسان انتظار آن را نمی کشیده است، چه به وسیله جنگ بدست آمده باشد یا به غیر آن، بنابراین اطلاق این کلمه بر غنائم جنگ از باب اطلاق مطلق بر روشن ترین موارد آنست.

معجم مقاییس اللغه گوید:

«غین و نون و میم اصل در کلمه بوده و از حروف صحیح می باشند که بر بهره وری انسان از چیزی که از قبل مالک آن نبوده دلالت دارد، سپس به آنچه که از مال مشرکین به قهر و غلبه گرفته می شود اختصاص پیدا نموده است.» «۱»

شاید مراد از سخن معجم مقاییس که می گوید: «به آنچه که از مال مشرکین به قهر و غلبه

گرفته می شود اختصاص پیدا نموده» غلبه داشتن اطلاق کلمه غنیمت بر چنین معنایی باشد، نه آنچنان اختصاصی که اطلاق کلمهٔ غنیمت از مطلق بودن معنایش جدا شده باشد.

---

(۱) معجم مقاییس اللغه ۴/ ۳۹۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۹۶

در قاموس اللّغه آمده است:

«مغنم و غنیم و غنیمه و غنم: با ضمّه به معنای فی ء- مال مشرکین- ... و غلبه بر چیزی نمودن بدون مشقت می باشد.» «۱»

ابن اثیر در نهایه گوید:

«در حدیث ذکر غنیمت و غنم و مغنم و غنائم بسیار آمده است، و آن، چیزی است که از اموال اهل جنگ بدست آمده و آنچه که مسلمانان برای تحصیل آن اسب و شتر تاخته اند ... و از جمله احادیثی که در آن ذکر غنیمت شده این حدیث است: «روزه در زمستان غنیمت سرماست» آن را غنیمت نامیده اند به جهت اجر و ثوابی که در آن است، و باز از آن جمله است: «رهن برای کسی است که آن را به گرو گرفته، برای او است غنیمت آن، و بر اوست خسارت آن.» «۲»

دو حدیثی که ابن اثیر روایت کرده شاهد بر این است که مفهوم لفظ غنیمت اعم از غنائم جنگ است.

در لسان العرب آمده است:

«غنم: غلبه بر چیزی است بدون مشقت، و اغتنام: غنیمت یافتن، و غنم و غنیمت و مغنم: به معنای فی ء- اموالی که از مشرکین بدست آمده است- می باشد. «۳»

خلیل بن احمد در عین اللغه گوید:

«غنم بدست آوردن چیزی است بدون مشقت.» «۴»

راغب در مفردات گوید:

«غنم (گوسفند) معروف است، خداوند متعال می فرماید: وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُما: و از گاو و گوسفند، پیه و چربی آن را

بر آنان حرام

---

(۱) قاموس اللغه/ ۷۸۳.

(۲) نهایه ابن اثیر ۳/ ۳۸۹.

(۳) لسان العرب ۱۲/ ۴۴۵.

(۴) عین اللغه ۴/ ۴۲۶.

کردیم، و غنم بدست آوردن و غلبه یافتن بر گوسفند است، سپس این معنی در هر چه که بر آن غلبه و پیروزی یابند استعمال شده است، از ناحیه دشمن باشد یا غیر آن.» «۱»

ظاهرا بیان مفردات راغب بهترین تعریفی است که در باب غنیمت گفته شده است. و بسا گفته شده:

«غنم: آنچه را که انسان بدون دادن مقابلی بدست آورده باشد، و بر آن غلبه پیدا کند غنیمت گویند، که ضد آن غرامت است یعنی آنچه را که انسان از ضرر و خسارت بدون اینکه خیانت و جنایتی مرتکب شده باشد متحمل می شود.»

هر آنچه که انسان بر آن غلبه پیدا کند اگر چه با تبدیل نمودن مال خود به آن چیز باشد «غنم» بر آن صدق نمی کند، پس بناچار در صدق غنم خصوصیتی معتبر می باشد، و آن خصوصیت که با معنای غنم آمیخته شده مجانی بودن است و آن عبارت از چیزی است که انسان بدون اینکه در صدد و توقع حصول آن برآمده باشد بر آن غلبه پیدا کند، به عبارتی دیگر: غنم نعمت غیر مترقبه است.

بنابراین آنچه را که انسان در جنگها بدنبال تحصیل آن است خذلان دشمن و پیروزی بر او است نه گرفتن غنیمت، لذا به چنگ آوردن غنیمت یک نعمت غیر مترقبه می باشد و همچنین است چیزهایی مثل گنج و معدن و غواصی در دریا جهت طلب کردن مروارید که به حسب عادت گاهی انسان به آنها دست پیدا می کند و گاهی

خیر که تمام اینها نعمت غیر مترقبه می باشد.» «۲»

---

(۱) مفردات راغب/ ۳۷۸.

(۲) در ارباح مکاسب اینکه مقدار مؤونه سال استثناء شده تخصیصا نیست، تخصصا است، در معدن و گنج و غوّاصی، اینها مثل چیز بادآورده است، انسان ده دفعه می رود در آب چیزی گیرش نمی آید، اما یک بار دست می برد زیر آب و مروارید پیدا می کند، اما در تجارت و صناعت و زراعت انسان معمولا کاری که می کند به اندازه مخارج سالش مترقب است، پس به اندازه خرج روزمره انسان این برد و غنیمت نیست، بلکه مازاد بر آن برد و غنیمت است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۹۸

و آنچه را که انسان به حسب عادت در کسبهای یومیه در صدد تحصیل آن است، چیزی است که با آن بتواند زندگی نموده و حاجات یومیه خود را برطرف نماید، لذا زائد بر آن مقدار، نعمت غیر مترقبه محسوب می شود و به همین جهت ما در باب ارباح مکاسب گفتیم خروج مقدار خرج روزانه از تحت عنوان غنیمت تخصصی است نه تخصیصی. «۱»

در هر صورت در مفهوم «غنم» خصوصیت جنگ و قتال اخذ نگردیده است، چنانکه با ملاحظه ضد آن که «غرامت» باشد این حقیقت شناخته می شود و نیز غنیمت و مغنم هم که از مشتقات غنم هستند مختص به غنائم جنگ نمی باشند، بر فرض هم که بپذیریم این دو کلمه بر اثر کثرت استعمال مختص به غنائم جنگ باشند، ولی دیگر ظهور فعل «غنمتم» را در غنائم جنگ نمی پذیریم، بنابراین آیه به سبب اطلاقش شامل غنائم جنگ و غیر آن می باشد.

واقع شدن آیه در سیاق آیات جنگ بدر هم موجب تخصیص آیه به غنائم

جنگ نمی شود، زیرا هیچ گاه مورد آیه نمیتواند علت اختصاص حکم بهمان مورد باشد، چون اگر چنین بود می بایست وجوب خمس فقط مخصوص غنائم جنگ بدر باشد، و هیچ مانعی ندارد که یک مورد خاص سبب نزول حکم کلی گردد که

- جنگ که انسان می رود برای اینست که جنگ کند نه غنیمت بگیرد، منتهی گاهی تصادفا انسان به غنیمتی برمی خورد، این یادآورده است. (الف- م. جلسه ۳۱۰ درس)

(۱) تخصیص عبارت است از اخراج بعضی از افراد موضوع از تحت حکمی که برای عام ثابت است بعد از اینکه موضوعا آن افراد داخل هستند مثل اکرم العلماء الاـ الفاسقین منهم، که عالم فاسق موضوعا از افراد علماست، ولی حکم عام اکرام از او برداشته شده است.

تخصّص عبارت است از اینکه عنوان عام، از همان اول شامل آن افراد نمی شود، یعنی آن افراد موضوعا خارجند مثل اکرم العلماء که افراد جاهل موضوعا از تحت این حکم خارجند. و در اینجا که مؤونه و مخارج شخصی کاسب موضوعا از عنوان غنیمت خارج است تخصصا خارج است نه تخصیصا. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۹۹

عموم و اطلاق آن، مورد خاص را هم شامل شود بلکه متعارف در آیات قرآن چنین است.

بطور کلی عمومیت آیه شریفه شامل معادن و گنجها و غواصی در دریا جهت طلب کردن مروارید و ارباح مکاسب بلکه بخششها و جوائز نیز می باشد، و روایات مستفیضه ای که در تفسیر آیه در ابواب مختلف وارد شده است دلالت بر همین عموم دارد.

[روایات وارده در تبیین مفهوم غنیمت]

۱- در حدیث وصیتهای پیامبر (ص) به علی (ع) آمده است:

«ای علی، بدرستی که عبد المطلب در جاهلیت پنج سنت قرار داد که

خداوند آنها را برای او در اسلام حفظ نمود (تا اینکه فرمود:) عبد المطلب گنجی یافت که خمس آن را خارج نموده و در راه خدا صدقه داد، پس خداوند این آیه را نازل فرمود: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰه خُمُسَهُ- بدانید هر غنیمتی نصیب شما می شود یک پنجم آن، از آن خداست.» «۱»

۲- در صحیحه علی بن مهزیار به نقل از امام جواد- ابو جعفر دوم (ع)- آمده است که فرمودند:

«اما خمس غنائم و فواید در هر سال بر آنان واجب است بپردازند، خداوند متعال می فرماید: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰه خُمُسَهُ- بدانید هر گونه غنیمتی نصیب شما می شود یک پنجم آن، از آن خداست. پس غنائم و فوائد- خدا رحمتت کند- عبارت است از: غنیمت و فایده ای که انسان برده و جایزه

---

(۱) فی حدیث وصایا النبی (ص) لعلی (ع): یا علی ان عبد المطلب سنّ فی الجاهلیّه خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام (الی ان قال) و وجد کنزا فاخرج منه الخمس و تصدق به فانزل الله: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰه خُمُسَهُ.» (وسائل ۶/ ۳۴۵، باب ۵ من ابواب ما یجب فی الخمس، حدیث ۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۰

گران قیمت از انسانی برای انسانی دیگر، و میراثی که انسان گمان آن را نداشته است ....» «۱»

۳- در روایت حکیم مؤذن بنی عیس، به نقل از امام صادق (ع) آمده است که می گوید:

«به حضرت عرض کردم: منظور از «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰه خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُول» چیست؟ حضرت فرمود: بخدا قسم آن همان فایده روز به روز

است الّا اینکه پدرم خمس را بر شیعیان حلال نمود تا پاک گردند.» «۲»

۴- در باب غنائم و خمس از کتاب فقه الرضا آمده است:

«خداوند متعال می فرماید: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی ...» و هر آنچه که مردم فایده می برند غنیمت است، و فرقی هم نیست بین گنجها و معادن و غواصی در دریا و مال فی ء که در آن اختلاف نباشد و همان است که گفته شده در آن رخصت داده شده است (در مثل جنگ جمل در فی ء آن اختلاف شده) و سود تجارت و غله بسیار برآمده و سایر فواید از کسبها و صناعتها و میراثها و غیر آن، چه اینکه تمام اینها غنیمت بوده و فایده ای است از رزق خدا، روایت شده که خمس بر خیاط از سوزن زدن اوست و بر پیشه ور از شغل اوست، پس هر کس که از این راهها مالی را به غنیمت

---

(۱) فی صحیحه علی بن مهزیار الطویله، عن ابی جعفر الثانی (ع): فاما الغنائم و الفوائد فهی واجبه علیهم فی کل عام، قال الله- تعالی-: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ» فالغنائم و الفوائد- یرحمک الله- فهی الغنیمه یغنمها المرء و الفائده یفیدها و الجایزه من الانسان للانسان التی لها خطر، و المیراث الذی لا یحتسب ....

(وسائل ۶/ ۵۰- ۳۴۹، باب ۸، من ابواب ما یجب فی الخمس، حدیث ۵)

(۲) فی روایه حکیم مؤذن بنی عیس، عن ابی عبد الله (ع) قال: قلت له: «و اعلموا انّما غنمتم من شی ء فان لله خمسه و للرسول»؟ قال: هی و الله الافاده یوما بیوم

الا ان ابی جعل شیعتنا من ذلک فی حل لیزکوا. (وسائل ۶/ ۳۸۱، باب ۴ من ابواب انفال و ما یختص بالامام، حدیث ۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۱

می برد خمس بر او واجب است.» «۱»

محقق در کتاب معتبر بعد از ذکر آیه شریفه چنین می گوید:

«غنیمت اسم فایده است، و چنانکه اطلاق این لفظ غنیمت جنگ را شامل می شود هم چنین شامل غیر آن از دیگر فواید نیز می شود.» «۲»

محقق (ره) علاوه بر اینکه فقیه است، یک عرب اصیل آشنا به لغت عرب هم می باشد. و نیز ممکن است بر همین عموم حمل شود صحیحه عبد الله بن سنان، که گوید از امام صادق (ع) شنیدم که حضرت فرمودند: «خمس نیست مگر در غنائم فقط.» «۳»

در این صحیحه غنائم حمل می شود بر معنای اعم، نه خصوص غنائم جنگ، و حصر در اینجا در قبال آن چیزهایی است که انسان با خریدن و مانند آن مالک آن گردیده بدون اینکه سودی ببرد که در اینها خمس نیست، بلکه در آنها هم که سود می برد اگر به مقداری است که به اندازه مخارج سال بوده نیز خمس نمی باشد، بنابر آنچه که قبلا به آن اشاره کردیم که بر آن غنیمت صدق نمی کند و خروج آن از تحت عنوان غنیمت تخصصی است نه تخصیصی.

احتمال دارد حصر در صحیحه در قبال اضافه به فی ء و انفال باشد، یعنی آنچه در صحیحه محطّ نظر است خصوص آن اموالی است که از کفار به مسلمین رسیده است، و مراد این است که آن اموالی که از کفار به مسلمین می رسد مورد حکم خمس نمی باشد مگر غنائمی که بین جنگجویان تقسیم

گردد، اما فی ء و انفال خمس برنمی دارد و تمام آن برای امام است، بر خلاف شافعی و غیر او که خمس را در فی ء هم ثابت می دانند چنانکه خواهد آمد.

---

(۱) فقه الرضا/ ۲۹۳.

(۲) معتبر/ ۲۹۳.

(۳) صحیحه عبد الله بن سنان، قال: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: لیس الخمس الا فی الغنائم خاصه. (وسائل ۶/ ۳۳۸، باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۲

[اگر اشکال شود که این احتمال با ثبوت خمس اصطلاحی در حلال مخلوط بحرام و زمینی که ذمّی از مسلمان بخرد منافات دارد در جواب می گوییم:] ما در خمس حلال مخلوط به حرام و زمینی که ذمی آن را از مسلمان خریده در اینکه اینها جزء خمس مصطلح باشند مناقشه کرده ایم، که بزودی خواهد آمد، و صحیحه هم ناظر به خمس مصطلح است. «۱»

گفته شده: [بعنوان اشکال بر این مطلب که مورد آیه خمس جنگ بدر بوده است]

«در روایت وارد شده که رسول الله (ص) اموال جنگ بدر را در چند کیلومتری سرزمین بدر در محلّی بنام «سیر» نزدیک مدینه بین اهل بدر تقسیم نمود.» «۲»

---

(۱) مال مجهول المالک مصرف آن صدقه است منتهی اگر نمی دانی مال مجهول المالك چقدر در مالت است این را ائمه مصالحه کرده اند به یک پنجم که مصرف آن همان مصرف صدقه باشد، خمسی که در حلال مخلوط به حرام است، ما در ذهنمان خیلی قوی است که این صدقه باشد، چون خیلی بعید است که بگویند اگر می دانی مجهول المالك چقدر در مالت است صدقه و اگر نمی دانی آن وقت خمس آن را بده به سیدها، بنظر

می آیـد این یک پنجم مصالحه آن مالی است که نمیـدانی چقدر است. چنانکه آن زمینی که ذمّی خریده که مربوط می شود به زمین عشـریه یعنی زمینی که زکات دارد را اهل ذمّه می خریدند و بعد می گفتند چون ما اهل ذمه هستیم همان جزیه را می دهیم و اینجا ضـرر می خورد به زکات، لـذا برای اینکه زمینهای کشت و زرع را نخرند فرموده باشـند اگر اهل ذمه از مسـلمان زمین کشت و زرع را خریدنـد همان زکات، دو برابر می شود و این فتوایی بوده که در زمان امام صادق (ع) شایع گردید یعنی بجای زکات دو برابر از درآمد آنها می گیرند، نه خمس زمین، بلکه خمس درآمد را، و روایات هم در باب خمس همان پنج تا را ذکر کرده، معدن، گنج، غوص، ارباح مکاسب و غنائم جنگ. (الف- م. جلسه ۳۱۰ درس)

(۲) ام شافعی ۴/ ۶۵، تفریق القسم فیما اوجف علیه الخیل و الرکاب، و سیره ابن هشام ۲/ ۲۹۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۳

ظاهر این حدیث تقسیم شدن همه اموال به دست آمده از جنگ بدر است.

و از ابن عباس و ابن زبیر و زیـد بن ثابت روایت شـده که سوره انفال در مـدینه نازل شـده است. «۱» [پس بـا نزول آن در روز جنگ بدر سازگار نیست.]

عباده بن صامت نیز در درّ المنثور گوید:

«می پـذیریم که انفال برای خـدا و رسول است، ولی پیامبر (ص) در اموال اهل بـدر خمس قرار نداد و بعد از آن آیه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ. نازل شد، آنگاه رسول خدا (ص) بعد از بدر از مسلمین خواست که از هر غنیمتی خمس

آن را بدهند.» «۲»

ابی عبید چنین گوید:

«رسول خدا (ص) از غنائم جنگ بدر خمس نگرفت.» «۳»

در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است:

«رسول خدا (ص) از غنائم جنگ بدر خمس نگرفت، بلکه آن را بین اصحابش تقسیم نمود، ولی بعد از بدر خمس گرفت.» «۴»

از تمام اینها استفاده می شود که غنائم جنگ بدر مورد آیه خمس واقع نشده است.

بر این مطلب چند اشکال وارد است:

اولا: از ظاهر آیه خمس بر می آید که این آیه در جریان جنگ بدر و حادثه آن روز نازل شده، زیرا مراد از یوم الفرقان (روز جدائی حق از باطل) و یوم التقی الجمعان (روز درگیری دو گروه با ایمان و بی ایمان) چنانکه در روایات وارد شده، روز بدر می باشد، مگر اینکه گفته شود این سخن خداوند که می فرماید:

وَ مٰا أَنْزَلْنٰا عَلىٰ عَبْدِنٰا يَوْمَ الْفُرْقٰانِ، اشاره است به نزول آیه انفال نه آیه خمس.

---

(۱) الدر المنثور ۳/ ۱۵۸.

(۲) الدر المنثور ۳/ ۱۸۷.

(۳) تفسیر قرطبی ۸/ ۹.

(۴) تفسیر علی بن ابراهیم (قمی) ۱/ ۲۳۵، فی تفسیر سوره الانفال.

ثانیا: آنچه از روایات در بالا ذکر شد، خبرهای واحد است که روایات دیگری با آنها معارضه می کند:

۱- از سعید بن جبیر است که گوید: «به ابن عباس گفتم: سوره انفال چه وقت نازل شد؟ گفت: در جنگ بدر نازل شد.» «۱»

از این روایت استفاده می شود که تمام سوره در جنگ بدر نازل شده است.

۲- از امیر المؤمنین (ع) نقل شـده که حضـرت فرمودنـد: «از غنائم جنگ بـدر یک شتر مسن نصـیب من شـده بود، و در همان وقت رسول خدا (ص) نیز یک شتر مسن دیگر بعنوان خمس

به من عطاء فرمود.» «۲»

۳- در رساله منسوب به امام صادق (ع) است که حضرت بعد از ذکر نزول آیه انفال در جنگ بدر می فرماید:

«وقتی که رسول خدا (ص) به مدینه بازگشت، خداوند این آیه را بر او نازل فرمود: وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ ... رسول خدا (ص) آن غنیمتی را که بدست آورده بود پنج قسمت کرد و سهم خدا را برای خود برداشت ... این روز، روز بدر بود و این هم مصرف غنائمی است که با شمشیر گرفته شد ....» «۳»

از ظاهر سخن حضرت استفاده تخمس غنائم بدر می شود.

ثالثا: شاید اینکه پیامبر (ص) غنائم بدر را پنج سهم نکرده است- بر فرض که صحت داشته باشد- به دلیل این بوده است که به آن احتیاجی نداشته و محل

---

(۱) عن سعید بن جبیر قال: قلت لابن عباس: سوره الانفال؟ قال: نزلت فی بدر. الدر المنثور ۳/ ۱۵۸.

(۲) عن امیر المؤمنین (ع) قال: کان لی شارف من نصیبی من المغنم یوم بدر، و کان رسول الله (ص) اعطانی شارفا من الخمس یومئذ. (تفسیر قرطبی ۸/ ۹، عن مسلم فی صحیحه).

(۳) فی الرساله المنسوبه الی الإمام الصادق (ع) بعد ذکر نزول آیه الانفال فی بدر قال: فلما قدم رسول الله (ص) المدینه انزل الله علیه «وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ ...» فخمس رسول الله (ص) الغنیمه التی قبض بخمسه اسهم فقبض سهم الله لنفسه ... فهذا یوم بدر و هذا سبیل الغنائم التی اخذت بالسیف. (تحف العقول/ ۳۴۱.)

مصرفی در آن روز برای آن وجود نداشته است، و لکن خداوند متعال با فرو فرستادن آیه شریفه خواسته است به

مسلمانان بفهمانند که خمس به حسب شرع ثابت بوده تا اینکه جنگجویان توقع نداشته باشند که در وقایع آینده هم جمیع خمس بینشان تقسیم گردد.

رابعا: اینکه غنائم جنگ بدر تخمیس نشده بر اینکه خمس در غنائم دیگر جنگها هم ثابت نمی باشد دلالت نمی کند و این نکته ایست شایان توجه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۷

جهت دوم: چیزهایی که در آنها خمس واجب است

فتاوای فقها در مسأله:

محقق در شرایع گوید:

«چیزهایی که خمس در آنها واجب است هفت چیز است:

اول: غنائم جنگ از آنچه که در لشکر است (شمشیر و نیزه و ...) و آنچه که در لشکر نیست از زمین و غیر آن، اگر آن چیز از مسلمان یا معاهد (ذمی و غیر آن) غصب نشده باشد، کم باشد یا زیاد.

دوم: معادن، می خواهد معدن چکش خور و چاپ بردار باشد مثل طلا و نقره و سرب، یا چکش خور و چاپ بردار نباشد مثل یاقوت و زبرجد و سنگ سرمه، یا مایع باشد مثل قیر و نفت و کبریت ...

سوم: گنجها، و آن هر مالی است که زیر زمین پنهان شده است.

چهارم: هر آنچه که با غواصی کردن از دریا خارج می شود مثل جواهر و درها ...

پنجم: آنچه از مخارج سالیانه شخص و عیال او اضافه می آید از سود تجارتها

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۸

و صناعتها و زراعتها ...

ششم: اگر ذمی زمینی را از مسلمانی خرید خمس آن واجب است ...

هفتم: مال حلال اگر با حرام مخلوط شد و قابل تمییز دادن هم نیست خمس در آن واجب است.» «۱»

صاحب مدارک گوید:

«این حصر استقرائی است که از تتبع و بررسی ادله شرعیه استفاده شده است، و شهید در کتاب بیان فرموده همه این هفت مورد

داخل در غنیمت است.» «۲»

به نظر ما مندرج کردن حلال مخلوط به حرام و زمینی که ذمی از مسلمان می خرد تحت عنوان غنیمت خالی از اشکال نمیباشد، و شاید خمس در این دو از سنخ دیگری باشد و برای آن هم مصرف دیگری است چنانکه می آید، اما پنج تای دیگر تحت عنوان غنیمت داخل بوده و عمومیت آیه شریفه شامل آنها می شود چنانکه گذشت، و ما پس از اینکه عنوان غنیمت بر آنها صدق نمود مقید به صدق عنوان خاص نیستیم.

پس بطور کلی، موضوع خمس مصطلح، یک چیز بیشتر نیست- و آن عنوان غنیمت است- که قرآن متعرض آن شده است، و ملاک در همه موارد هم صدق همین عنوان به مفهوم عام آن است و این مطلبی است شایان توجه. «۳»

---

(۱) شرایع ۱/ ۱۷۹- ۱۸۱ (چاپ دیگر ۱/ ۱۳۳).

(۲) مدارک/ ۳۳۵.

(۳) مرحوم آیه الله بروجردی در اینجور جاها که بحث می شد خمس در چند چیز است بر این مطلب اصرار داشتند که فقه ما جوری نبوده که بین آن فترت پیدا شده باشد و از ائمه (ع) منقطع شده باشد، بلکه اصحاب ائمه روایات را به شاگردانشان منتقل می کردند تا زمان شیخ طوسی و مفید که آنها هم به ما منتقل کرده اند، و می گفتند این عناوینی که در کتب فقهیه فقهاء ما هست مثل نهایه، مقنعه ... برای اصول متلقاه از معصومین وضع شده و جوری نیست که اجتهاد فقهاء در اینها بکار رفته باشد، و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۰۹

البته تفصیل بحث خمس باید از کتب فقهی طلب شود، در گذشته از ما نیز کتابی در خمس و انفال به چاپ رسیده

و در اینجا ما به اختصار این هفت موضوع را مورد بحث قرار می دهیم.

موارد وجوب خمس

۱- غنائم جنگ:

کتاب و سنت و اجماع مسلمین بر ثبوت خمس در غنائم جنگ بطور اجمال دلالت دارد. بحث از آیه شریفه که اجمالا گذشت.

اما روایات: ۱- در صحیحه عبد الله بن سنان که قبلا مطرح شد آمده است که گوید: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

«خمس نیست مگر در غنائم فقط.» «۱»

که متیقن از غنائم، غنائم جنگ می باشد.

- تعبیرات فقهاء اگر شهرت هم در آن بود ایشان حجت می دانست و لو اینکه روایتی هم بر طبق آن نباشد، و اگر چنانچه در کتب قدماء هفت چیز را نقل می کردند که خمس در آن است ایشان قبول می کردند و می گفتند معلوم می شود از معصومین رسیده است.

ولی ما به این کلّیتی که ایشان فرموده نتوانستیم باور کنیم و همانطور که صاحب مدارک فرموده «هذا الحصر استقرائی»، دیده ایم کلمات فقهاء موارد خمس را که ذکر کرده اند، جمع که کرده اند هفت تا شده است، اما اینکه حالا این هفت تا سربسته و در بسته از معصومین باشد معلوم نیست، شما روایات را هم که ببینید روایتی که هفت مورد را پشت سر هم آورده باشد نداریم، بنابراین ما روی هفت مورد تأکید نداریم، آیه شریفه را وقتی به حسب لغت بررسی کردیم با استعمالاتی که در کلمات پیامبر (ص) و ائمه (ع) هست می بینیم «غنمتم» یعنی انسان مال بازیافته گیرش بیاید، آیه شریفه این پنج چیز را قطعا می گیرد اما چون فقهاء هفت مورد عنوان کرده اند ما این هفت تا را اجمالا بررسی می کنیم. (الف- م. جلسه ۳۱۱ درس).

(۱) صحیحه عبد الله بن سنان قال:

سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: لیس الخمس الا فی الغنائم خاصّه. (وسائل ۶/ ۳۳۸، باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۰

۲- خبر ابی بصیر از امام باقر (ع) که حضرت فرمود: «هر چیزی که بر آن جنگ شده و این جنگ برای شهادت لا اله الا الله و محمد رسول الله (ص) بوده یک پنجم آن برای ما است ....» «۱»

۳- مرسله حماد بن عیسی به نقل از بعض اصحاب ما از بنده صالح خدا (امام موسی بن جعفر (ع)) روایت نموده که آن حضرت فرمود: «خمس از پنج چیز گرفته می شود: از غنائم، از غواصی در دریا، از گنجها، از معادن و از معدن نمک.» «۲»

و غیر اینها از دیگر روایات که از آن جمله است صحیحه ربعی که می آید. «۳»

بطور کلی ثبوت خمس اجمالا در غنائم جنگ بدون اشکال بوده و فرقی هم بین کم و زیاد آن نمی باشد و نصاب هم در آن معتبر نگردیده است.

ظاهر فتوای مشهور اینست که خمس ثابت است حتی در آن زمینهایی که به عقیده شیعه بین غانمین تقسیم نمی شود بلکه برای مسلمین باقی می ماند، قبلا عبارت محقق در کتاب خمس شرایع را نیز ملاحظه فرمودید، ایشان در جهاد شرایع می گوید:

«اما آنچه قابل انتقال نیست برای تمامی مسلمین بوده و در آن خمس می باشد و امام مخیر است بین اینکه خمس آن را برای صاحبانش جدا نماید و بین اینکه آن را باقی گذارد و از بالا رفتن آن- درآمد یا ارتفاع قیمت- خمس را بیرون نماید.» «۴»

---

(۱) خبر ابی بصیر، عن ابی جعفر (ع) قال:

کل شی ء قوتل علیه علی شهاده ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله (ص) فان لنا خمسه ... (وسائل ۶/ ۳۳۹، باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۵).

(۲) مرسله حماد الطویله، عن بعض اصحابنا، عن العبد الصالح (ع) قال: الخمس من خمسه اشیاء: من الغنائم و الغوص و من الکنوز و من المعادن و الملاحه. (وسائل/ ۳۳۹ ۶، باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۴).

(۳) وسائل ۶/ ۳۵۶، باب ۱ من ابواب قسمه الخمس حدیث ۳.

(۴) شرایع ۱/ ۳۲۲ (- چاپ دیگر/ ۲۴۵).

شیخ طوسی در کتاب فی ء از خلاف (مسأله ۱۸) گوید:

«آنچه که قابل نقل و انتقال نیست از خانه ها و باغها و زمینها به عقیده ما شیعه در آن خمس است، که خمس آن برای اهلش می باشد و ما بقی آن برای همه مسلمین است چه آنها که در قتال حضور داشته اند و چه آنها که حضور نداشته اند، آنگاه درآمد آن در مصالح مسلمین مصرف می شود، شافعی معتقد است آنچه که قابل نقل و انتقال نیست حکمش مثل چیزهایی است که قابل نقل و انتقال است خمس آن برای اهل خمس است و ما بقی برای جنگجویانی است که غنیمت گرفته اند، و ابن زبیر هم همین را قائل است ....» «۱»

شیخ طوسی در نهایه و مبسوط نیز فتوی به همین داده است رجوع شود. «۲»

برای خمس در زمینها به عموم آیه خمس و عموم روایت ابی بصیر که قبلا گذشت استدلال شده. «۳»

صاحب حدائق با مسأله خمس در زمینها مخالفت نموده که حاصل بیان ایشان اینست:

«آنچه از کتب

روایـات در پیش من بـود تتبع نمـودم، به چیزی که بر دخول زمین وماننـد آن در عنوان غنیمـتی که خمس به آن تعلق گرفته است دلالت کند برنخوردم.» «۴»

سپس سه دسته از روایات را ذکر نموده و از آنها این نتیجه را خواسته است بگیرد که در اراضی (زمینها) خمس نیست:

«اول: روایاتی که در زمینه تقسیم غنیمت وارد شده است، مثل صحیحه

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۳۳.

(۲) نهایه/ ۱۹۸، مبسوط ۱/ ۲۳۵ و ۲۳۶.

(۳) وسائل ۶/ ۳۳۹، باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۵.

(۴) حدائق ۱۲/ ۳۲۵.

ربعی، به نقل از امام صادق (ع) که فرمودند: هرگاه غنیمت برای رسول خدا (ص) می آوردند گلچین آن را می گرفت- برای بیت المال-، سپس ما بقی آن را پنج قسمت می کرد و یک قسمت آن را خود برمی داشت و چهار قسمت دیگر را بین کسانی که بر آن جنگیده بودند تقسیم می نمود ....» «۱»

از امثـال این روایـات نمی توان حکم زمین را اسـتفاده نمود، زیرا زمین قطعا بین مقـاتلین تقسـیم نخواهـد شـد، شایـد از چنین روایتی بتوان استفاده نمود که آنچه تقسیم می شود، در آن خمس است.

«دوم: روایاتی که دلالت می کند بر اینکه زمینهایی که به وسیله جنگ وارد حوزه اسلام شده است (مفتوحه عنوه) برای تمامی مسـلمانان است چه آنها که هسـتند و چه آنها که بعـدا خواهنـد آمـد تا روز قیامت، و اختیار این زمینها بـدست امام است، اگر بخواهد واگذار می کند یا آباد کرده و حاصل آن را در مصالح مسلمین مصرف می نماید.» «۲»

از ظاهر این روایات استفاده می شود که حکم همه زمین همین است نه چهار

پنجم آن.

«سوم: روایاتی که عمل پیامبر (ص) و امام را نسبت به زمینهایی که به وسیله جنگ وارد حوزه اسلام شده بیان می کند (مفتوحه عنوه) که از آن جمله است زمین

---

(۱) صحیحه ربعی، عن ابی عبد الله (ع) قال: کان رسول الله (ص) اذا اتاه المغنم اخذ صفوه و کان ذلک له ثم یقسم ما بقی خمسه اخماس و یأخذ خمسه ثم یقسّم اربعه اخماس بین الناس الذین قاتلوا علیه ... (وسائل ۶/ ۳۵۶، باب ۱ من ابواب قسمه الخمس حدیث ۳).

(۲) اگر کسی بگوید آیه «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ ...» عام است زمین را می گیرد یا روایت ابو بصیر عام است (کل شی ء قوتل علیه) زمین را هم می گیرد؟ گوئیم: ما جلوتر گفتیم «ما من عاما الا و قد خص- عامّی نیست که تخصیص نخورده باشد» آیه و روایت ابو بصیر عام است ولی این روات عام را تخصیص می زند می گوید زمین برای مصالح مسلمین است و اطلاق خاص مقدم بر اطلاق عام است (الف- م. جلسه ۳۱۱ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۳

خیبر، و هیچ کدام از این روایات متعرض خمس در زمین نشده است با آنکه زکات را در حاصل آنها بیان کرده است، و اگر خمس در این زمینها امری ثابت بود بی تردید بیان آن اولویت داشت، چرا که خمس به اصل زمین تعلق گرفته است.

از جمله این روایات است آنچه که کلینی در کافی از صفوان و بزنطی نقل می کند که، گویند: به حضرت (علی بن موسی الرضا (ع)) کوفه و آنچه که از مالیات بر آن قرار داده شده و نحوه عمل اهل بیت پیامبر (ص) را

یادآور شدیم، حضرت فرمود: «کسی که از روی رغبت اسلام بیاورد زمین او در دستش باقی می ماند ... و آنچه با شمشیر گرفته شده در اختیار امام است و به هر کس که صلاح ببیند واگذار می کند، چنانکه رسول خدا (ص) با زمین خیبر چنین کرد: سیاه و سفید آن را واگذار نمود، یعنی زمین های ساده و نخل دار آن را واگذار کرد ... و کسانی که آن را قبول می کنند، غیر از وجهی که در قبال زمین می پردازند، باید از حصه و بهره ای هم که می برند یک دهم و یک بیستم پرداخت نمایند.» «۱»

و لکن در مقام جواب باید گفت: روشن است که روایات دستهٔ اول بر مقصود دلالت ندارند، زیرا این دسته روایات شامل زمین و غیر زمین نمی شوند نمی توانند عموم آیه و روایت ابی بصیر که شامل زمین و غیر آن می شود را مقید بکنند، اما دو طائفه دیگر دلالتشان بر آنچه استدلال شد روشن است، و هر دو مورد آنها اخص از آیه و روایت است- و اطلاق خاص بر اطلاق عام مقدم است- بلکه صاحب مستمسک می فرماید:

---

(۱) عن الکافی بسنده عن صفوان و بزنطی، قالا: ذکرنا له الکوفه و ما وضع علیها من الخراج و ما سار فیها اهل بیته، فقال: من اسلم طوعا ترکت ارضه فی یده ... و ما اخذ بالسیف فذلک الی الامام یقبّله بالذی یری، کما صنع رسول الله (ص) بخیبر: قبّل سوادها و بیاضها، یعنی ارضها و نخلها ... و علی المتقبّلین سوی قباله الارض العشر و نصف العشر فی حصصهم» وسائل ۱۱/ ۱۲۰، باب ۷۲ من ابواب جهاد العدو حدیث ۱ و ۲.

حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۴

«ظاهر روایات اشاره به خصوص زمین خراجی دارد نه یک مفهوم کلی، پس موضوع روایات خود زمین می باشد، لذا حمل روایات زمین، بر چهار پنجم آن مجاز است که قرینه ای بر این حمل وجود ندارد.» «۱»

نتیجه اینکه، روایات وارده شده زیادی که حکم زمین های خراجی و سیره پیامبر (ص) در رابطه با این زمینها را بیان می کنند، نسبت به بودن خمس در این زمینها سکوت کرده اند در حالی که این روایات در مقام بیان هم می باشند و اگر مشمول خمس بودند می بایست حکم آن بیان شود، بنابراین مورد روایات از آیه و روایت (روایت ابو بصیر) اخص است.

حتی کسی می تواند ادعا کند که آیه شریفه خمس، از مثل زمینهایی که برای عموم مسلمین فی ء است، منصرف است چنانچه از تقریرات بحث حضرت استاد آیه الله العظمی بروجردی (ره) در رابطه با خمس می توان چنین استفاده نمود «۲»، چون خطاب در آیه شریفه متوجه به خصوص کسانی است که خود غنیمت گرفته اند یا در جنگ حضور داشته و مجاهدت نموده و غنیمتی بدست آورده اند، و زمینها، غنیمتی نیست که به آنها برگردد، بلکه غنیمت برای اسلام و عنوان مسلمین است، و ظاهر خطاب در «غنمتم» اشخاص غنیمت گیرنده اند نه جهات و عناوین. و این نکته ایست شایان توجه. «۳»

---

(۱) مستمسک ۹/ ۴۴۴ مرحوم آیه اللّه حکیم در مستمسک می خواهد بگوید مسأله از اطلاق بالاتر است، برای اینکه آن روایاتی که می گوید زمین برای مسلمین است، زمینهای خاص خراجی را می گوید مثل زمینهای خیبر و سواد عراق، آن وقت اگر شما بگوئید خمس آن برای مسلمین نیست و برای سادات است، در حقیقت

شما زمین سواد را استعمال کرده اید در چهار پنجم زمین، و یک پنجم را اراده نکرده اید و این مجاز است، چون لفظ موضوع برای کل، در جزء آن مجاز است. (الف- م. جلسه ۳۱۱ درس).

(۲) زبده المقال/ ۱۶.

(۳) اراضی مفتوحه عنوه تاریخ و شناسنامه دارد، در زمان پیامبر (ص) و ابو بکر و عمر و علی (ع) عامل خراج می آمد، اراضی عراق را می دید، و هیچ جا ندارد که یک پنجم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۵

و از کلمات بعضی چنین استفاده می شود که لفظ غنیمت منصرف به خصوص منقولات است، ماوردی در احکام السلطانیه گوید:

«اما اموال منقول، همان غنائم جمع آوری شده اند.» «۱»

علاوه بر اینکه در تخمیس زمینهای عراق و غیر آن از دیگر زمینهایی که به وسیله جنگ وارد حوزه اسلام شده است از جانب خلفاء و امیر المؤمنین (ع) شناخته نشده است، و همچنین است گرفتن خمس خراج زمینها و درآمد سالیانه آنها، چرا که اگر چنین چیزی واقع گردیده بود بی تردید آشکار گشته و مورخین آن را در تاریخ ثبت می نمودند.

مطلب دیگر اینکه چنانکه بیان آن خواهد آمد خمس از جمله مالیاتهایی است که برای منصب امامت و حکومت حق در اسلام مقرر شده است، همانطور که اراضی مفتوحه عنوه نیز چنین بوده و تحت اختیار حکومت اسلامی و امام مسلمین می باشد چنانکه در خبر صفوان و بزنطی این مطلب گذشت.

و در هیچ یک از حکومتهای متعارف مشاهده نشده که بر مالیات و اموال عمومی که در اختیار حکومت می باشد- گرچه موارد مصرف آنها هم با هم اختلاف داشته باشد- مالیات قرار بدهند بلکه مالیات را بر غنائم و درآمدهای مردم قرار

می دهند تا به نفع بیت المال باشد. «۲»

- زمین را خمس دادند و ما بقی را صرف مصالح مسلمین کردند. (الف- م. جلسه ۳۱۱ درس)

(۱) احکام السلطانیه/ ۱۳۸.

(۲) اراضـی مفتوحه عنوه از اول در اختیار امام مسـلمین و حکومت، قرار می گیرد و آن وقت دیگر برای خود حکومت مالیات قرار نمی دهند.

اینکه در روایت اینجا می گویـد: «بیت المال» و یکجا می گوید «امام» بعضـی خیال کرده اند با هم تهافت دارد، مثلا در میراث من لا وارث له روایات ما مختلف است بعضـی می گوید بیت المال و بعضـی می گوید امام مسـلمین، صاحب وسائل گفته آن روایـاتی کـه می گویـد بیت المـال از روی تقیـه صـادر شـده، در حـالی که این درست نیست، و روایـاتی که می گویـد امـام المسلمین مراد شخص امام نیست بلکه حکومت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۶

شاهد بر این مطلب سخن امام موسی بن جعفر (ع) در مرسله حماد است، آنجا که حضرت می فرماید:

«در مـال خمس زکـات نیست، زیرا رزق فقراء در امـوال مردم قرار داده شـده است ... و به همین دلیـل است که بر مـال پیـامبر (ص) و والی زکات نمی باشد.» «۱»

و نیز ممکن است حمل بر همین سخن شود آنچه را که ابو بصیر از امام

- اسـلام مراد، است و حیثیت امـامت حیثیت تقییـدیه است نه تعلیلیه. حیثیت تعلیلیه یعنی اینکه امـام جعفر صادق (ع) چون امام شده، حیثیت امامت علت شده که چیزی را برای شـخص قرار بدهند و، حیثیت تقییدیه یعنی اینکه امامت خودش موضوع حکم است پس مال، مال امامت و حکومت است نه شخص امام و بنظر ما اینچنین است پس اراضی مفتوحه عنوه مال ملت است

در اختیار دولت و حکومت اسلامی.

سهم امـام یـا انفـال مال مقام و حیثیت امام است، نه شـخص امام، مرحوم حاج آقا رضا همـدانی (ره) در کتاب خمس راجع به سهم امام و انفال در زمان غیبت می گویـد چون اینها برای حضـرت ولی عصـر (عـج) است مثل مالی که گم شـده و صاحبش معلوم نیست باید از طرف او صدقه بدهیم چون امام زمان نیست. یا در کلمات شیخ طوسی و مفید است که زیر خاک بکنیم و وقتی که امام زمان (ع) ظاهر شد به حضرت بدهیم، تمام اینها برای اینست که از لفظ امام شخص امام توی ذهنشان آمده.

این نظر درست نیست پس اگر در زمان غیبت یک حکومت حقی تشـکیل شـد سـهم امام و انفال در اختیار آن است و بایـد به مصـرف ملت و مسـلمین برسانـد. در باب خمس و بیت المال و زکات و انفال هر جا لفظ امام وارد شده معنایش حضـرت امام جعفر بن محمـد (ع) نیست، البته وقتی حضـرت صـادق (ع) حیـات داشـته باشـد امامت حق ایشان است و امثال منصور غاصـب است، اما مال، مال شخص حضرت نیست مال مقام ایشان است، اراضی مفتوحه عنوه بیابانها و کوهها و دریاها و فضا، اینها مال شخص نیست اموال عمومی و ملی و بیت المال است، و در اختیار حکومت، و حکومت بر اموال خودش مالیات قرار نمی دهد. (الف- م. جلسه ۳۱۱ درس)

(۱) فی مرسـله الحمـاد، عن العبـد الصالـح (ع): «لیس فی مـال الخمس زکاه لان فقراء الناس جعل ارزاقهم فی اموال الناس ... و لذلک لم یکن علی مال النبی (ص) و الوالی زکاه».

(وسائل ۶/ ۳۵۹، باب ۱

من ابواب قسمه الخمس، حديث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۷

صادق (ع) روایت نموده، که گوید به حضرت عرض کردم: آیا بر امام زکات است؟ حضرت فرمود:

«محال می دانی ای ابا محمد؟ مگر نمیدانی که دنیا و آخرت از آن امام است هرکجا خواهد می نهد و به هر که خواهد می دهد؟» «۱»

مراد از اینگونه روایات اینست که آنچه به ملك امام بعنوان اینکه امام است درآمده، یعنی آن اموال که در بیت المال مسلمین آمده است زکات به آن تعلق نمیگیرد نه آن اموالی که متعلق به شخص امام است، چرا که خیلی بعید است که به اموال شخصی امام وقتی که به حدّ نصاب برسد زکات تعلق نگیرد زیرا بدیهی است امام خود یکی از افراد مکلفین می باشد، و عمومات تکلیف او را هم شامل می شود، همچنانکه نماز در پنج وقت بر او واجب است، زکات هم نیز به اموال شخصی او وقتی به حد نصاب برسد تعلق می گیرد.

در کتاب خراج یحیی بن آدم قرشی آمده است:

«بعضی از فقهاء گویند: زمین تخمیس نمی شود، چرا که فی ء بوده و غنیمت نیست، زیرا غنیمت را امام نگه نمی دارد، ولی زمین را اگر امام بخواهد نگه می دارد و اگر بخواهد آن را تقسیم می نماید، چنانکه فی ء را تقسیم می کند، و در فی ء خمس نیست بلکه آن برای جمیع مسلمین است.» «۲»

با این حال یادآور می شوم: بعد از نوشتن این مسأله به روایاتی برخوردم که از آنها ممکن است استفاده شود که پیامبر (ص) زمینهای خیبر یا درآمد آن را تخمیس نمودند با آنکه خیبر از زمینهای مفتوحه عنوه بود.

در سیره ابن هشام آمده است:

---

(۱) ما رواه

ابو بصیر عن ابی عبد الله (ع) قال قلت له: اما علی الامام زکاه؟ فقال: احلت یا ابا محمد؟ اما علمت ان الدنیا و الآخره للامام یضعها حیث یشاء و یدفعها الی من یشاء؟

الحدیث. (کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجه، باب انّ الارض کلها للامام، حدیث ۴).

(۲) خراج/ ۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۱۸

«ابن اسحاق گوید: نصیبهای اموال خیبر بر شق و نطاه و کتیبه (نام قلعه های خیبر) بود، شق و نطاه نصیب مسلمین شد، و کتیبه هم خمس خدا و سهم پیامبر (ص) و سهم ذوی القربی و یتیمان و مسکینان شد و از عوائد آنها چیزی هم نصیب زنان پیامبر (ص) و مردانی که جهت صلح بین پیامبر (ص) و اهل فدك رفت و آمد می کردند شد ... ابن شهاب مرا خبر داد به اینکه رسول خدا (ص) خیبر را بعد از جنگ کردن و چیره شدن بر آن فتح نمود و خیبر از چیزهایی بود که خداوند عز و جل آن را به پیامبر (ص) برگرداند، و رسول خدا (ص) هم آن را پنج قسمت نمود و یک سهم را بعنوان خمس و ما بقی را بین مسلمین تقسیم نمود.» «۱»

طبری نیز صدر حدیث را روایت نموده «۲»، ابو عبید هم خبر ابن شهاب را روایت کرده است. «۳»

و لکن ممکن است گفته شود: از آنچه که بیان شد چنین استفاده می شود که رسول خدا (ص) خود زمینهای خیبر را هم تقسیم نمود، نه فقط درآمد آن را؛ پس بنابر فرض صحت روایت، شاید پنج قسمت نمودن (تخمیس) بعنوان یک حکم همیشگی نبوده بلکه ثبوت آن مربوط به همان زمان بوده

که می خواستند تقسیم نمایند، زیرا قبلا این مطلب را شناختید که تخمیس زمینهای عراق و مانند آن در تاریخ شناخته نشده است، و شاید در اول امر بناء حکم شرع بر تقسیم زمینها یا مخیر بودن امام بین تقسیم آن و وقف برای مسلمین بوده است، و سپس این حکم نسخ گردیده، بنابر آنچه که روایت و بناء عملی بر آن شهادت می دهد- که تقسیمی انجام نمیشده- چنانکه خواهد آمد.

ابو عبید گوید:

---

(۱) سیره ابن هشام ۳/ ۳۶۳، و ۳۷۱.

(۲) تاریخ طبری ۳/ ۱۵۸۸ (چاپ لیدن).

(۳) الاموال/ ۷۰.

«روایات تواتر دارند بر اینکه زمینهایی که به وسیله جنگ فتح می شدند یکی از این دو حکم را داشتند: اما حکم اول، همان حکم رسول خدا (ص) درباره زمینهای خیبر که حضرت آن را بعنوان غنیمت قرار دادند، پنج قسمت نموده و تقسیم کردند ... اما حکم دیگر همان حکم عمر در سواد عراق «۱» و غیر آن است، و آن اینکه عمر، آن را فی ء وقف شده برای مسلمین قرار داد تا مادامی که نسل آنان باقی است و آن را پنج قسمت ننمود، و این همان نظری بود که علی بن أبی طالب (ع) و معاذ بن جبل هم به آن اشاره کردند.» «۲»

علاوه بر این آنچه از صحیحه صفوان و بزنطی و مانند آن که قبلا نقل شد استفاده می شود اینست که زمینهای خیبر تقسیم نشده است و ذکری از خمس نیز در آنها نیامده است.

در صحیح بخاری به نقل از عبد الله است که گوید: «رسول خدا (ص) زمین خیبر را به یهود داد تا در آن کشاورزی و

زراعت کنند و از آنچه بدست می آید جزئی هم سهم آنان باشد.» «۳»

در این خبر نیز هیچ اسمی از تقسیم و خمس نیامده است، و شاید اینکه پیامبر (ص) سهمی از درآمد آن را به همسران و خانواده خود عطا می فرمود، اصحاب از آن تعبیر به خمس نموده اند و این توهمی بوده از سوی اصحاب، که این عمل پیامبر (ص) را از باب تخمیس مصطلح می دانسته اند نظیر آنچه که از سهم نبی (ص) و سهم ذی القربی در باب فی ء گاهی به خمس تعبیر می شود به این

---

(۱) سواد عراق: سرزمین عراق را گویند که در عهد عمر فتح شد، سواد نامیده شده چون دارای درختان و مزارع سر سبز بوده است. (مقرر)

(۲) الاموال/ ۷۵. پس معلوم می شود مسأله تقسیم اراضی هر چه بوده بعدا نسخ شده و مورد عمل حکومتها و خلفاء نیز نبوده است.

(۳) فی البخاری بسنده عن عبد الله، قال: «اعطی رسول الله (ص) خیبر الیهود ان یعملوها و یزرعوها و لهم شطر ما یخرج منها» (صحیح بخاری ۲/ ۷۶، باب مشارکه الذمی و المشرکین فی المزارعه.)

توهم که فی ء را با حذف سهم خداوند به پنج سهم تخمیس می نموده اند- در صورتی که اصولا فی ء و مالی که به عنوان خمس گرفته شده دیگر متعلق مالیات و خمس قرار نمی گیرد- ما در فصل فی ء و مصرف آن نیز به تتمه ای در ارتباط با این بحث خواهیم پرداخت.

اگر کسی اشکال کرده و بگوید: در صحیح مسلم به نقل از رسول خدا (ص) آمده است:

«هر قریه ای که نسبت به خدا و رسول عصیان بورزند، خمس آن برای خدا

و رسول بوده، سپس ما بقی برای شما می باشد.» «۱»

احمد هم در مسند آن را روایت نموده «۲»، و ظاهر این حدیث تقسیم زمین و تخمیس آن است.

در پاسخ گوئیم: ممکن است این حدیث نیز حمل بر تقسیم فی ء شود که در این صورت فتح قریه از روی صلح بوده است، یا اگر ناظر به صورت جنگ باشد، از اموال قریه آن اموالی که در میان لشکر است خمس آن پرداخت می شود و مابقی بین مقاتلین تقسیم می گردد و نه اراضی- و بهر حال دلالتی بر تخمیس زمین ندارد- و در اینجا نکته ایست شایان تأمّل.

۲- معادن

[تعریف معادن]

معادن عبارت از معدن طلا، نقره، سرب، روی، آهن، یاقوت، زبرجد، فیروزه، عقیق، جیوه، نفت، گوگرد، قیر، نمک و مانند آن می باشد. «۳»

---

(۱) فی صحیح مسلم عن رسول الله (ص): و ایما قریه عصت الله و رسوله فان خمسها لله و لرسوله ثم هی لکم. (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۷۶ کتاب الجهاد و السیر، باب حکم الفی ء حدیث ۱۷۵۶).

(۲) مسند احمد ۲/ ۳۱۷.

(۳) معدن چه منطبعه (چکش خور) باشد یا منطبعه نباشد، چه جامد باشد و چه مایع باشد در آن خمس است. (الف- م. در جلسه ۳۱۲ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۲۱

نزد ما بی تردید به اینگونه معادن خمس تعلق می گیرد. بر این مطلب علاوه بر عموم آیه خمس چنانکه گذشت روایات مستفیضه ای نیز دلالت دارد، که از آن جمله است:

۱- صحیحه محمد بن مسلم، که گوید از حضرت امام محمد باقر (ع) درباره معادن طلا و نقره و روی و آهن و سرب سؤال نمودند، حضرت فرمود:

«بر جمیع اینها خمس است.» «۱»

۲- صحیحه زراره که گوید از

امام محمد باقر (ع) سؤال نمودم آیا در معادن چیزی هست؟

حضرت فرمود: «هر آنچه که در زمین نهاده شده در آن خمس است.»

و فرمود: «آنچه با مالت روی آن کار انجام داده ای و در نتیجهٔ استخراج از سنگ بصورت صافی خداوند آن را برای تو قرار داده، در آن خمس است.» «۲»

۳- صحیحه حلبی، که گوید از امام صادق (ع) پرسیدم در گنج چه مقدار باید پرداخت شود؟ حضرت فرمود: خمس. پرسیدم در معادن چه مقدار باید پرداخت شود؟ حضرت فرمود: خمس از سرب و روی و آهن و هر آنچه که از معادن است پرسیدم چه مقدار در آنها است؟ حضرت فرمود: مقداری که از این معادن گرفته می شود به همان اندازه ای است که از نظر ارزش و قیمت از معدن طلا و نقره گرفته می شود.» «۳»

---

(۱) صحیحه محمد بن مسلم، عن ابی جعفر (ع) قال: سألته عن معادن الذهب و الفضه و الصفر و الحدید و الرصاص، فقال: علیها الخمس جمیعا. (وسائل ۶/ ۳۴۲، باب ۳ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱).

(۲) صحیحه زراره، عن ابی جعفر (ع) قال: سألته عن المعادن ما فیها؟ فقال: کل ما کان رکازا ففیه الخمس. و قال: ما عالجته بما لک ففیه ما اخرج الله- سبحانه- منه من حجارته مصفی الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۳، باب ۳، من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۳).

(۳) صحیحه حلبی، قال: سالت ابا عبد الله (ع) عن الکنز کم فیه؟ قال: الخمس. و عن

۴- صحیحه دیگری است از محمد بن مسلم که گوید:

«از امام باقر (ع) درباره ملاحه (معدن نمک) سؤال

نمودم، حضرت پرسید ملاحه چیست؟ عرض کردم: زمین شوره زاری است که آب در آن جمع می شود و تبدیل به نمک می گردد، حضرت فرمود: این معدن است و در آن خمس است عرض کردم گوگرد و نفت هم از زمین بیرون آورده می شود؟ حضرت فرمود: اینها و امثال آن خمس در آن است.» «۱»

و روایات دیگر در این زمینه که برای اطلاع بیشتر به وسائل باب سوم از چیزهایی که در آن خمس واجب است مراجعه شود.

[نظریّه فقهای سنت دربارهٔ معادن]

در این مسأله بعضی از فقهای اهل سنت نیز با ما موافقند:

در زکات خلاف «۲» (مسأله ۱۳۷) آمده است:

در همه معادن خمس واجب است معادن همچون طلا و نقره و آهن و روی و مس و سرب و مانند آن، آنها که چکش خور و چاپ بردارند و آنها که چکش خور نیستند مثل یاقوت و زبرجد و فیروزه و مانند آن، و همچنین قیر و مومیا و

- المعادن کم فیها؟ قال: الخمس. و عن الرصاص و الصفر و الحدید و ما کان من المعادن کم فیها؟ قال: یؤخذ منها کما یؤخذ من معادن الذهب و الفضه. (وسائل ۶/ ۳۴۲، باب ۳ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

(۱) صحیحه محمد بن مسلم الاخری، قال: سالت ابا جعفر (ع) عن الملاحه، فقال: و ما الملاحه؟ فقلت: ارض سبخه مالحه یجتمع فیه الماء فیصیر ملحا، فقال: هذا المعدن فیه الخمس. فقلت: و الکبریت و النفط یخرج من الارض؟ قال: فقال هذا و اشباهه فیه الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۳، باب ۳ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۴).

(۲) قدماء، کتاب خمس را مستقل ذکر نمی کردند، مثلا در کافی

روایات خمس را در بحث امامت ذکر کرده، که این نشان می دهد خمس از شئون امامت و در اختیار امام به حق است. (الف- م. جلسه ۳۱۲ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۲۳

نمک و شیشه و معادن دیگری از این قبیل.

شافعی گوید: در معادن چیزی واجب نیست مگر در معدن طلا و نقره، در این دو زکات واجب است، و غیر این دو چیزی در آن نیست، چه چکش خور باشند یا چکش خور نباشند.

ابو حنیفه گوید: هر آنچه که چکش خور است مثل آهن و سرب و طلا- و نقره در آن خمس است، و آنچه چکش خور نیست، چیزی در آن واجب نمی باشد ... دلیل ما اجماع گروه امامیه و روایات می باشد، و نیز این آیه شریفه: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ ...» و از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمودند: «آنچه در زمین نهاده شده خمس دارد.» و معدن رکاز است (یعنی از چیزهایی است که در زمین نهاده شده است.» «۱»

در خراج ابو یوسف «۲» آمده است:

«ابو یوسف گوید: در هر چه که بدست آید از معادن چه کم باشد و چه زیاد خمس می باشد، اگر شخصی در معدنی به کمتر از وزن دویست درهم نقره دسترسی پیدا کند یا به کمتر از وزن بیست مثقال طلا- دست یابد در آن خمس واجب است، جایگاه معدن چون جایگاه زکات نیست (در وجوب زکات نصاب منظور است) بلکه جایگاه معدن چون غنائم می باشد (نصاب ندارد) در خاک معدن چیزی واجب نیست، همانا در طلای خالص و نقره خالص و آهن و مس و سرب خمس است و ...

آنچه غیر اینها است و از معادن استخراج می شود از سنگهای قیمتی مثل یاقوت و فیروزه و سنگ سرمه و جیوه و گوگرد

---

(۱) خلاف ۱/ ۳۱۹.

(۲) ابو یوسف قاضی، شاگرد معروف ابو حنیفه بوده که قاضی بغداد بود و کتاب خراج را برای هارون الرشید نوشت، ابو حنیفه در زمان امام صادق (ع) فقیه عراق بود، چنانچه مالك فقیه حجاز بود، و شاگرد دیگر ابو حنیفه محمد بن حسن شیبانی است.

(الف- م. در جلسه ۳۱۳ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۲۴

و گل سرخ در هیچ کدام خمس نیست، اینها به منزله گل و خاك می باشد ...

گوید: اما «رکاز» (چیزی که در زمین نهاده شده) همان طلا و نقره است که خداوند- عز و جل- روزی که زمین خلق شد آن را خلق نمود، در این نیز خمس می باشد ...

ابو یوسف گوید: برای من حدیثی روایت کرد عبد الله بن سعید بن ابی سعید المقبری از جدش که گفت: در جاهلیت چنین بود که وقتی شخصی در چاه می افتاد و هلاك می شد، چاه را دیه او قرار می دادند، و وقتی حیوانی او را می کشت آن حیوان را دیه او قرار می دادند، و هنگامی که معدنی باعث هلاکت او می شد، معدن را دیه او قرار می دادند، سائلی از پیامبر اکرم (ص) از این عمل دوران جاهلیت سؤال نمود، حضرت (ص) فرمودند: اگر کسی بوسیله زبان بسته (حیوان) هلاك شود، تلف است، و اگر به سبب معدن هلاك شود تلف است، و اگر بچاه هلاك شود تلف است، و در «رکاز» خمس می باشد. سؤال شد ای رسول خدا (ص) رکاز چیست؟ حضرت فرمودند: طلا و نقره ای

که خداوند در روز آفرینش زمین آن را آفرید.» «۱»

مختص نمودن «رکـاز» به طلا و نقره بی وجه است، مگر اینکه این دو از باب مثال ذکر شـده باشـد و ظاهر این است که مفهوم «رکاز» معـدن و گنـج هر دو را شامل می شود، البته صدق مفهوم «ثبات و نهادن» در معدن قویتر و شدیدتر است. و این سـخن پیامبر (ص) که فرمودند: خداوند در روز خلقت زمین، آن را خلق نمود، نیز ظهور در معدن دارد.

در نهایه ابن اثیر آمده است:

«رکـاز نزد اهـل حجـاز همـان گنجهـای دوران جاهلیت است که در زمین دفن می کردنـد، و نزد اهل عراق: معادن است. لغت «رکاز» قابل حمل بر هر دو قول

---

(۱) خراج/ ۲۱ و ۲۲.

می باشد زیرا معدن و گنج هر دو در زمین نهاده شده اند یعنی ثابت می باشند.» «۱»

و در کتاب الاموال ابی عبید آمده است:

«مردم در معنای «رکاز» اختلاف کرده انـد، اهل عراق گوینـد: «رکاز» معـدن و مال دفن شده است و در هر یک از آنها خمس واجب است، اهل حجاز گوینـد: «رکاز» مال دفن شده است و تنها همان است که در آن خمس واجب است، گویند: اما معدن «رکاز» نبوده و در آن خمس نیست، فقط در آن زکات است.» «۲»

[نظریه فقهای شیعه در باره معادن]

ولی صـحیحه زراره که قبلاـ گـذشت، از امـام بـاقر (ع) سؤال نمود که چه چیز در معـادن است؟ حضـرت فرمود: «هر آنچه که «رکاز» است در آن خمس می باشد.» «۳»

ظاهر صحیحه اینست که از رکاز معدن اراده شده است.

و در سنن بیهقی به نقل از ابی هریره است که گوید: رسول خدا (ص) فرمودند: «رکاز: طلائی

است که در زمین می روید.» «۴»

رکاز در این روایت نیز انطباق بر معدن دارد.

و لکن در صحیح بخاری چنین آمده است:

«مالك و ابن ادریس گویند: «رکاز» دفن شده زمان جاهلیت است، در کم و زیاد آن خمس است، و معدن رکاز نیست.»

وجه آنچه که بخاری بیان کرده معلوم نیست، مگر اینکه گفته

---

(۱) نهایه ۲/ ۲۵۸.

(۲) الاموال/ ۴۲۲.

(۳) صحیحه زراره عن ابی جعفر (ع) قال: سألته عن المعادن ما فیها؟ فقال: کل ما کان رکازا ففیه الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۳، باب ۳، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۳).

(۴) فی سنن البیهقی بسنده، عن ابی هریره، قال: قال رسول الله (ص): «الرکاز: الذهب الذی ینبت فی الارض.» (سنن بیهقی ۴/ ۱۵۲، کتاب الزکاه، باب من قال المعدن رکاز فیه الخمس).

شود: پیامبر (ص) به لغت حجاز تکلم فرموده اند.

این حدیث که در رکاز خمس است را- آنطور که گفته شده- ابن عباس و ابی هریره و جابر بن عبد الله و عباده بن صامت و انس بن مالك از پیامبر (ص) روایت کرده اند. بخاری و مسلم و ابو داود و ترمذی و ابن ماجه و مالك و احمد و بیهقی هم آن را روایت کرده اند. برای اطلاع بیشتر به کتاب زکات از صحیح بخاری باب خمس در «رکاز» و کتاب حدود از صحیح مسلم باب زخم زدن حیوان و تلف شدن در معدن و افتادن در چاه، و کتاب زکات از بیهقی «۱»، و نیز دیات وسائل الشیعه مراجعه کنید. «۲»

نزد شیعه خمس در همه معادن ثابت است: چه چکش خور باشد چه نباشد، جامد باشد یا مایع،

بنابراین نفی خمس از یاقوت و امثال آن وجهی ندارد. [چنانچه ابو یوسف بر عدم خمس در آنها نظر دارد.]

ما در کتاب خمس مفهوم معدن را شرح داده ایم «۳» و کلمات اهل لغت را درباره آن حکایت نموده ایم، که فشرده آنچه ما برگزیده ایم اینست که: مراد از معدن، مطلق آن چیزی است که در زمین به وجود آمده است اگر چه آن چیز مایع باشد، در صورتی که آن مشتمل بر خصوصیتی باشد که انتفاع از آن عظیم بوده و آن را دارای قیمت نموده باشد گرچه با داشتن چنین خصوصیتی از حقیقت زمین بودن هم خارج نشده باشد مثل بعضی از سنگهای قیمتی.

آیا در خمس معدن، نصاب معتبر است؟ در این مسأله سه قول است: اول:

اینکه نصاب معتبر نیست. دوم: اینکه نصاب معتبر است و باید به بیست دینار برسد. سوم: اینکه نصاب آن رسیدن به ارزش یک دینار است.

قول اول به اکثر قدما نسبت داده شده است، و از «خلاف» شیخ طوسی و

---

(۱) صحیح بخاری ۱/ ۲۶۲، و صحیح مسلم ۳/ ۱۳۳۴، و سنن بیهقی ۴/ ۱۵۲.

(۲) وسائل ۱۹/ ۲۰۳، باب ۳۲ من ابواب موجبات الضمان.

(۳) کتاب الخمس/ ۴۳ و ما بعد آن.

«سرائر» ابن ادریس استفاده اجماع بر آن می شود، بعضی از فقهاء شیعه و از جمله شیخ طوسی در کتاب «نهایه» قول دوم را اختیار نموده اند، برخی هم قول سوم را برگزیده اند، و برای هر یک از دو قول اخیر روایتی وارد شده است که برای اطلاع به کتاب خمس [کتاب خمس و انفال معظم له] مراجعه نمائید. «۱»

در اینجا اشکالی «۲» است که

باید به آن توجه شود و آن این که قول قوی در نزد ما بنابر آنچه بیانش خواهد آمد این است که از بعضی روایات استفاده می شود که معادن از انفال است و تمامی انفال هم برای امام بوده بعنوان اینکه امام المسلمین است، و ظاهر روایاتی هم که بر وجوب خمس در معدن دلالت دارد اینست که

---

(۱) کتاب الخمس/ ۴۸ و بعد از آن.

(۲) اشکال: یکی از انفال معدن است (بنابر اختیار ما) و انفال هم، همه اش برای امام است، و از آن طرف روایات می گوید معدن خمس دارد، حال این دو دسته روایات را چگونه جمع کنیم؟

ممکن است جواب داده شود به اینکه:

اولا: انفال را ائمه ما اجازه داده اند افراد تصرف بکنند، در زمین هم همین بحث می آید مثل زمین موات که جزء انفال و در اختیار امام است که می فرماید: من احیی ارضا میته فهی له، بگوئیم من احیی ارضا اجازه است نه حکم الهی ثابت، زمین موات برای امام است، پیامبر (ص)، و ائمه (ع) اجازه داده اند انسان زمین را احیاء کند، حالا ـ اگر حاکمی در حکومت اسلامی خواست کنترل کند می تواند، معادن هم مال امام است، نه شخص امام بلکه حکومت اسلام، ائمه (ع) ما اجازه داده باشند هر کس معدن را احیاء کرد یک پنجم را بدهد به حکومت اسلام، یعنی این حکم خمس در معادن حکم فقهی نباشد بلکه حکم حکومتی و سلطانی باشد، در حقیقت انفالی که از اموال عمومی است امام به بخش خصوصی اجازه احیاء داده به شرط اینکه مثلا یک پنجم آن را بدهد، این یک احتمال.

احتمال دیگر اینکه: این خمس حکم شرعی

باشـد، خـدا یکی از احکـامی که قرار داده این است که معـدن برای امام است، حال هر کس معـدن را با اجازه امام المسـلمین احیاء کرد، خدا هم رویش مسأله دارد و آن اینکه باید یک پنجم را بدهد. (الف- م. جلسه ۳۱۳ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۲۸

بعد از دادن خمس ما بقی معدن برای کسی است که آن را استخراج کرده است، حال جمع بین این دو دسته از روایت چگونه است؟

ممکن است جـواب داده شـود به اینکه: اولاـ شایـد قرار دادن خمس در معـادن از جـانب پیـامبر (ص) و ائمه (ع) بعنوان اینکه امامنـد باشـد، و این یـک حکم حکومـتی و سـلطانی است که بعنـوان حق الاقطـاع «۱» می باشـد، بنـابراین چنیـن قراردادی در حقیقت اذنی است از ائمه- علیهم السلام به شیعیان- در استخراج نمودن معادن در ازاء پرداخت خمس از حاصل آن.

ثانیـا: احتمـال دارد این تخمیس در معـدن به عنوان یک حکم شـرعی الهی برای کسـی که به اذن ائمه- علیهم السـلام- آن را اسـتخراج می کند باشد گرچه این اذن بخاطر تحلیل مطلق در عصـر غیبت برای شـیعه باشد [ابحنا لشیعتنا]، حال این خمسی که بعنوان حق الاقطاع جعل شـده لازمه اش این نیست که فقط مختص به امام- علیه السـلام- باشد و مصـرف نصف ان در مخارج سادات جایز نباشد، چنانکه بعضی اینطور توهم کرده اند، زیرا کیفیت مصرف تابع قرار داد امام است.

علاوه بر اینکه ما بعـدا این احتمال را بیان خواهیم کرد که تمام خمس مطلقا حق واحـدی است که برای امام می باشد، چنانکه بعضی از روایات بر این مطلب دلالت دارند و از آن به حق امارت

(حق حکومت) تعبیر شـده است، نهایت امر اینکه اداره فقراء بنی هاشم از وظایف و شئون امامت است. بدین علت که آنان از شاخه های درخت نبوت و امامتند، و این نکته شایان دقت است.

و اینکه ائمه (ع) در عصـر غیبت انفال را برای شیعه حلال نموده انـد منافاتی با جواز دخالت حاکم شـرعی که قـدرتش وسیع باشد، در انفال، ندارد زیرا صدور

---

(۱) اقطاع: اعطاء کردن قطعه زمین یا غیر آن به شخصـی توسط امام را اقطاع گوینـد، حال می خواهـد بصورت تملیک باشد یا بدون تملیک، و حق الاقطاع چیزی است که امام از آن شخص می گیرد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۲۹

تحلیـل برای شیعه از جانب ائمه (ع) ظاهرا متناسب با زمانی است که شیعه نمی توانسته یک حکومت حقّه تشکیل داده و در انفال و ثروت های عمومی دخالت و تصرف نماید.

بنابراین اگر فرض کردیم برای حکومت حق امکان تصـرف در معادن و اسـتخراج آنها مسـتقیما وجود دارد، در این صورت به این معـادن خمس تعلق نمی گیرد، زیرا چنـانکه شـناختید خمس یک مالیات اسـلامی است که مورد آن آنچه مردم به غنیمت برده اند می باشد، نه آنچه که حکومت و دولت خود به غنیمت برده اند و در اختیار آنهاست، که تفصیل این مطلب در مبحث انفال خواهد آمد.

۳- گنج

گنـج مـال ذخیره شـده در زمین یـا دیوار یا کوه را گوینـد، از جنس طلا باشـد یا نقره یا از جواهرات دیگر، و اجمالا در ثبوت خمس در گنج اختلافی بین شیعه و سنی نیست:

شیخ طوسی در زکات خلاف مسأله ۱۴۵ گوید:

«رکاز همان گنج دفن شده می باشد، که در آن خمس واجب است بدون اینکه اختلاف نظری

در آن باشد. و در نزد شیعه این رعایت شده که باید به نصابی که زکات در مثل چنان نصابی واجب می شود برسد تا خمس واجب گردد، و این سخن شافعی در فتوای جدید او نیز می باشد، ولی در فتوای قدیم می گوید: کم و زیاد آن خمس دارد، مالك و ابو حنیفه هم این را می گویند. دلیل ما اجماع فرقهٔ امامیّه است.» «۱»

بله در مصرف خمس گنج و معادن بین فقهاء سنت اختلاف است: شیخ در خلاف مسأله ۱۵۱ گوید:

«مصرف خمس از رکاز و معادن همان مصرف فی ء می باشد، ابو حنیفه هم

---

(۱) خلاف ۱/ ۳۲۱.

همین را می گوید. شافعی و بیشتر اصحابش گویند: مصرف آن مصرف زکات است، مالك و لیث بن سعد هم چنین گفته اند. مزنی و ابن وکیل از اصحاب شافعی گویند: مصرف واجب در معدن همان مصرف صدقات است، اما مصرف حق رکاز مصرف فی ء می باشد.» «۱»

علاوه بر اینکه بین فقهاء در ثبوت خمس در گنج و نیز در صدق غنیمت ذکر شده در آیه شریفه بر آن، اختلاف نیست روایات زیادی به ثبوت آن دلالت دارد. که از آن جمله است:

۱- صحیحه حلبی از امام صادق (ع) که درباره گنج سؤال نمود که در آن چه مقدار واجب است؟ حضرت فرمود: «یک پنجم (خمس) ....» «۲»

۲- صحیحه بزنطی، به نقل از امام رضا (ع) که گوید: از مقدار خمسی که در گنج واجب است از حضرت سؤال نمودم، حضرت فرمود: «آنچه که در مثل آن زکات واجب است خمس هم در آن واجب است.» «۳»

آیا مراد از مثلیت «۴»، مثلیت در جنس است یا

مقدار یا هر دو؟ وجوهی

---

(۱) خلاف ۱/ ۳۲۲.

(۲) صحیحه حلبی انه سال ابا عبد الله (ع) عن الکنز کم فیه؟ فقال: «الخمس».

(وسائل ۶/ ۳۴۵، باب ۵ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱).

(۳) صحیحه بزنطی، عن ابی الحسن الرضا (ع) قال: سألته عما یجب فیه الخمس من الکنز، فقال: ما یجب الزکاه فی مثله ففیه الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۵، باب ۵ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

(۴) این مثلیت سه احتمال دارد:

الف. احتمال اینکه تماثل در مقدار باشد، مثلا طلا و نقره اگر به بیست دینار یا دویست درهم برسد زکات دارد، گنج نیز اگر به آن حد برسد آن وقت خمس دارد.

ب. منظور تماثل در جنس باشد، در حقیقت همه گنجها خمس ندارد، آن گنجی که زکات دارد (طلا و نقره) همان خمس دارد، گنج برلیان یا یاقوت یا عقیق خمس ندارد.

ج. اینکه هر دو را می خواهد بگوید یعنی اگر هم از نظر جنس و هم از نظر مقدار مثل آن چیزی که در آن زکات هست باشد در آن صورت خمس دارد. (الف- م. جلسه ۳۱۴ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۳۱

محتمل است که در کتاب خمس آنها را بیان کرده ایم، مراجعه فرمائید. «۱»

در اینجا مسئله ای است که سزاوار است به آن اشاره شود، و آن اینکه به احتمال قوی گنج نیز مثل معدن از انفال است، یعنی از اموال عمومی است که تمامی آن در اختیار امام می باشد و حکم به تخمیس در آن یا اجازه ای است از جانب ائمه (ع) در استخراج آن که در این صورت خمس یک حکم سلطانی و حکومتی بعنوان حق

الاقطاع می باشد، یا اینکه خمس یک حکم شرعی الهی است که بر کسی که آن را با اجازه امام استخراج نموده ثابت گردیده است.

در هر صورت امام یا حاکم شرعی هنگامی که قدرت داشته باشد این حق برای او هست که اشخاص را از استخراج گنج منع نماید، و اگر خود امام یا حاکم شرعی آن را استخراج نمود خمسی در آن نمی باشد، پس وضعیت گنج در اسلام چون وضعیت معدن است و اعتبار عقلائی و روش جاری در تمامی کشورها همین معنا را تأیید می کند و این نکته ای است شایان توجه. «۲»

---

(۱) کتاب الخمس/ ۷۹ و ما بعد آن.

(۲) به نظر می رسد گنج هم جزء اموال عمومی باشد، زیرا چیزهایی که مردم با زحمت خود تحصیل کرده اند مال آنهاست، اما چیزهائی که ارزش دارد و انسان کاری روی آن نکرده مثل جنگل و باران و هوا و زمین و کوهها و دریاها، در زمان ما فضاء که هواپیما از آن عبور می کند، بیابانها و معادن و گنج، اینها عرفا جزء اموال عمومی است، و لذا می بینیم دولتها همیشه اگر کسی بخواهد گنجی را درآورد مزاحمش می شوند، این را در حقیقت دولت مال خودش می داند که صرف مصالح همه باید بشود، یک فردی بیاید گنجی را استخراج بکند و میلیاردر بشود این همان تکاثر در اموال است که شرعا هم مبغوض است «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنْكُمْ- حشر آیه ۷» اینکه یک معدن نفت را دارسی مالک شود یا گنج را فردی مالک شود، بناء حکومتها بر این نیست بلکه این را جزء اموال عمومی می دانند که در اختیار امام و حاکم مسلمین

است نه شخص ایشان، و در اصطلاح فقه ما به حاکم و زعیم مسلمین، امام گفته می شود. حتی به امام باطل هم امام گفته می شود، گنج هم جزء انفال است اگر چه فقهاء آن را جزء انفال ذکر نکرده اند و مثل اینکه آنها موارد خاص را که در روایات ذکر شده در انفال ذکر کرده اند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۳۲

۴- غوّاصی

چهارم از چیزهایی که خمس در آن است: غوّاصی است.

غوص: خارج نمودن جواهر از دریا است، که در میان فقهاء شیعه نسبت به خمس در آن اختلافی نیست و شاهد بر آن، علاوه بر صدق غنیمت در آیه شریفه، روایات می باشد که چند نمونه از آن را یادآور می شویم:

۱- در خبر بزنطی از محمد بن علی بن ابی عبد الله به نقل از امام رضا (ع) آمده است که گوید: از چیزهایی که از دریا خارج می شود از قبیل مروارید و یاقوت و زبرجد، و از معادن طلا و نقره پرسش نمودم که آیا در آنها زکات هست؟ حضرت فرمودند: «وقتی که قیمت آن به یک دینار رسید در آن خمس می باشد.» «۱»

- در انفال و الغاء خصوصیت نکرده اند و لذا مرحوم شیخ مفید (ره) که دریا را جزء انفال دانسته، همه استیحاش کرده اند، به چه دلیل؟ در صورتی که فرمایش شیخ مفید مطابق قاعده است، دریا اهمیت دارد و جزء اموال عمومی است، آن روزها فضاء مهم نبوده اما حالا اهمیت دارد، پس جزء انفال است. ما از روایاتی که مصادیق انفال را ذکر می کند الغاء خصوصیت می کنیم و می گوئیم هر چیزی که ارزش دارد و شخص خاصی برای آن زحمت نکشیده

جزء اموال عمومی است، و گنج هم به نظر می آید اینطور باشد، بنابراین خمسی که در روایت گنج آمده در حقیقت نظیر همان خمس در معدن می شود که در مورد آن دو احتمال می دادیم: رجوع شود. (الف- م. جلسه ۳۱۴ درس)

(۱) خبر بزنطی، عن محمد بن علی بن ابی عبد الله، عن ابی الحسن (ع) قال: سألته عما یخرج من البحر من اللؤلؤ و الیاقوت و الزبرجد، و عن معادن الذهب و الفضه هل فیها زکاه؟ فقال: اذا بلغ قیمته دینارا ففیه الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۳ باب ۳ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۵). این کلمه «ففیه الخمس» یعنی زکات ندارد، و خمس دارد، یا اینکه در جواب سؤال کننده که گفت زکات دارد؟ حضرت فرموده بله زکات دارد اما زکاتش یک پنجم است [خمس به مفهوم لغوی نه اصطلاحی] پس روایت در مقام نفی زکات نیست تا آن را را دلیل بگیریم که زکات و خمس قسیم هم هستند (الف- م. جلسه ۳۱۴ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۳۳

۲- و در صحیحه حلبی است که گوید:

«از عنبر (گیاهی خوش بو در دریا و یا زعفران و یا یک نوع ماهی قیمتی) و غواصی در دریا برای یافتن مروارید سؤال نمودم، حضرت فرمود: بر آن خمس هست.» «۱»

و دیگر روایات.

نصاب غوص یک دینار است چنانکه مشهور بین فقهاء چنین است، و روایت محمد بن علی [خبر بزنطی] نیز به همین معنی دلالت دارد.

۵- مازاد بر مخارج سال (سود سالانه)

[کلمات فقها در مسأله]

پنجم از چیزهایی که خمس در آن است: چیزهایی است که از مخارج سال زیاد بیاید از سود انواع تجارت و صنعت و زراعت.

در اینکه سود سال خمس دارد

نزد علمای شیعه اختلافی در آن نیست گرچه فقهاء سنت در این جهت با ما موافق نمی باشند.

و بر این حکم دلالت دارد عموم آیه شریفه (وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ) و اجماع علمای شیعه و روایات زیادی که اگر متواتر نباشند قطعا مستفیض هستند. «۲»

اما دلالت کتاب روشن است، به دلیل صدق کلمه: «ما غنمتم: آنچه به غنیمت برده اید»، بنابر آنچه که از بیان معنای آن گذشت.

در انتصار سید مرتضی آمده است:

«از چیزهایی که امامیه قائل به آن است اینست که در همه غنیمتها و کسبها و آنچه که از معادن و غواصی در دریا و گنجها استخراج می شود و آنچه

---

(۱) فی صحیحه الحلبی، قال: سالت ابا عبد الله (ع) عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقال: علیه الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۷، باب ۷ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱).

(۲) روایت متواتر آنست که نقل آن بحدّی است که موجب اطمینان می شود و روایت مستفیض روایتی است که افرادی که آن را نقل کرده اند از متواتر کمترند و از آن کمتر خبر واحد است (مقرر)

از سود تجارتها و زراعتها و صناعتها اضافه بیاید بعد از کسر نمودن مخارج سال و میانه روی در مصرف به اندازه کفایت در طول سال، خمس واجب است.» «۱»

شیخ طوسی در زکات خلاف مسأله ۱۳۸ گوید:

«در همه بهره هایی که از سود تجارتها و محصولات زمین و میوه ها با اختلاف اجناس آن برده می شود، بعد از کم کردن حقوق و مخارج تحصیل آنها و نیز بعد از کم کردن مخارج سالانه خود و عیالش خمس واجب است، و هیچ یک از فقهاء سنت بر

این حکم با ما موافق نمی باشند، دلیل ما در این حکم اجماع علمای شیعه و روایات است و طریقه احتیاط هم همین را اقتضاء می کند.» «۲»

در غنیه ابن زهره آمده است:

«خمس در اضافه از مخارج سال با رعایت میانه روی در مخارج، از آنچه که از تجارت یا زراعت یا صناعت یا غیر آن به هر نحو از انحائی که تحصیل فایده شده، واجب است، به دلیل اجماعی که به آن اشاره شد و همچنین طریقه احتیاط.» «۳»

علامه در منتهی گوید:

«صنف پنجم: خمس در سود تجارتها و زراعتها و صناعتها و تمامی انواع کسبها و اضافه معاش و خوراک (بعد از کسر نمودن مخارج سال با رعایت میانه روی در مخارج) از محصولات زمین و زراعتها واجب است، و این سخن همه علمای شیعه می باشد، و در این حکم فقهاء سنت تماما مخالف

---

(۱) جوامع الفقهیه/ ۱۵۵ (چاپ دیگر/ ۱۱۳).

(۲) خلاف ۱/ ۳۱۹.

(۳) جوامع الفقهیه/ ۵۰۷ (چاپ دیگر/ ۵۶۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۳۵

می باشند، دلیل ما آیه شریفه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ ... است.» «۱»

علامه در تذکره نیز مثل همین سخن را بیان نموده است؛ رجوع نمائید. «۲»

و غیر اینها از دیگر کلمات علماء که می توانید جهت اطلاع به کتاب خمس ما رجوع نمائید. «۳»

[روایات مسأله]

اما روایات در این مسأله زیاد است که صاحب وسائل در باب هشتم از چیزهایی که خمس در آنها واجب است ذکر نموده و ما بعضی از آنها را در اینجا بیان می کنیم:

۱- موثقه سماعه، گوید از امام موسی بن جعفر (ع) درباره خمس سؤال نمودم حضرت فرمود: «در هر آنچه که مردم بهره بدست آورده اند از کم یا زیاد

خمس می باشد.» «۴»

۲- در صحیحه طولانی علی بن مهزیار است که راوی گوید: امام جواد (ع) به علی بن مهزیار نوشت: «اما غنیمتها و بهره ها خمس آنها در هر سال بر شیعیان واجب است، خداوند متعال می فرماید: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ- بدانید هر گونه غنیمتی نصیب شما می شود یک پنجم آن، از آن خداست.

پس غنیمتها و بهره ها- خدا رحمتت کند- آن غنیمتی است که انسان بر آن دست پیدا کند و فایده ای است که انسان به دست می آورد، و جایزه ایست که دارای قدر و منزلت است و انسانی برای انسان دیگر می آورد، و میراثی است که از غیر پدر و پسر از راه بی گمان به کسی رسد، و مثل اموال دشمنی که ریشه کن گردیده و

---

(۱) منتهی ۱/ ۵۴۸، و آیه: انفال (۸) آیه/ ۴۱.

(۲) تذکره ۱/ ۲۵۳.

(۳) کتاب خمس/ ۱۴۵ و بعد از آن.

(۴) موثقه سماعه، قال: سالت ابا الحسن (ع) عن الخمس، فقال: فی کل ما افاد الناس من قلیل او کثیر. (وسائل ۶/ ۳۵۰، باب ۸، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۶).

اموال او تصرف شده است، و مانند مالی که پیدا شده ولی صاحب آن شناخته شده نیست، و آنچه که گروهی از شیعیان از اموال لشکریان فاسق بابک خرمدین «۱» بدست آورده اند.

و من دانستم که اموال زیادی از این گروه فاسق به دست گروهی از شیعیان رسیده است، هر کس در پیش او چیزی از آنچه که گفتم وجود دارد باید آن را به وکیل این جانب برساند، و کسانی که در مکانهای دور هستند باید

در صدد باشند برای رساندن آن به اینجا، گرچه بعد از مدت زمانی باشد.» «۲»

این روایت از روایتهای جامع در باب خمس است که ما در کتاب خمس آن را شرح داده ایم؛ مراجعه فرمائید. «۳»

---

(۱) بابک خرم دین پیشوای خرم دینان بود که در سال ۲۰۱ هجری به پیشوائی آنان برگزیده شد و مدت بیست و دو سال پیشوای آنان بود، بابک در قیام دینی خود که علی الظاهر دنباله یی از دین مزدک بود به مقابلهٔ با مسلمین پرداخت و نسبت به عرب و مسلمین کینه ای سخت داشت و عدهٔ مقتولین از مسلمین بدست پیروان او را تا یک میلیون تن هم نگاشته اند، سرانجام معتصم خلیفهٔ عباسی، خیذر بن کاووس معروف به افشین را برای دفع او گسیل داشت، بابک در دفع لشکر خلیفه به امپراطور بیزانس نامه نوشت و او را دعوت به لشکرکشی به آذربایجان کرد. اما پیش از آن که امپراطور اقدامی کند، بابک بدست افشین از بین رفت. (مقرّر)

(۲) فی صحیحه علی بن مهزیار الطویله، قال: کتب الیه ابو جعفر (ع) (الی ان قال): فاما الغنائم و الفوائد فهی واجبه علیهم فی کل عام. قال الله- تعالی-: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ. الآیه. فالغنائم و الفوائد- یرحمک الله- فهی الغنیمه یغنمها المرء و الفائده یفیدها، و الجائزه من الانسان للانسان التی لها خطر، و المیراث الذی لا یحتسب من غیر اب و لا ابن و مثل عدو یصطلم فیوخذ ماله، و مثل مال یؤخذ و لا یعرف له صاحب، و ما صار الی قوم من موالی من اموال الخرمیه الفسقه. فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الی

قوم من موالی، فمن کان عنده شی ء من ذلک فلیوصله الی وکیلی، و من کان نائیا بعید الشقه فلیتعمد لإیصاله و لو بعد حین. الحدیث.

(وسائل ۶/ ۳۴۹، باب ۸، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۵).

(۳) کتاب خمس/ ۱۶۵.

شاید مقید شدن جایزه در این روایت به چیزی که دارای قدر و منزلت باشد، و نیز مقید بودن وارث به آنچه گمان آن برده نشود، شاهد باشد به آنچه ما قبلا گفتیم که در صدق عنوان غنیمت غیر منتظره بودن آن شرط است.

۳- در صحیحه دیگر علی بن مهزیار است که گوید: ابو علی بن راشد (وکیل حضرت هادی (ع)) به من گفت به حضرت هادی (ع) عرض کردم: مرا به اقامه حکومت و گرفتن حقتان امر فرمودید و من دستور شما را به دوستانتان گفتم، برخی از آنان به من گفتند: حق آن حضرت چیست؟ و من نمی دانستم چه جواب آنها را بدهم؟ حضرت فرمودند: «بر آنان واجب است که خمس اموالشان را بپردازند.» عرض کردم در چه چیز باید خمس بپردازند؟ حضرت فرمود: «در متاعها و صنایعشان.» عرض کردم: آیا هم بر تاجر و هم بر سازنده واجب است؟ حضرت فرمودند: «در صورتی که بعد از مخارج شان این امکان بر ایشان وجود داشته باشد.» «۱»

ابو علی بن راشد اسمش حسن است، اهل بغداد بوده و مورد اعتماد می باشد و از اصحاب امام جواد و هادی- علیهما السلام- است، و وکیل حضرت هادی (ع) بوده است. «۲»

---

(۱) فی صحیحه اخری لعلی بن مهزیار، قال: قال لی ابو علی بن راشد: قلت له: امر تنی بالقیام بامرک و

اخذ حقک، فاعلمت موالیک بذلک، فقال لی بعضهم: و ای شی ء حقه؟ فلم ادر ما اجیبه؟ فقال: یجب علیهم الخمس. فقلت: ففی ای شی ء؟ فقال: فی امتعتهم و صنائعهم (ضیاعهم خ. ل.) قلت: و التاجر علیه و الصانع بیده؟ فقال: اذا امکنهم بعد مئونتهم. (وسائل ۶/ ۳۴۸، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۳).

(۲) خمس ارباح مکاسب از زمان حضرت رضا و جواد و هادی- علیهم السلام- مطرح شده و در زمان پیامبر (ص) و علی (ع) جایی نمی یابیم که اسم خمس ارباح مکاسب باشد، و در زمان حضرت باقر (ع) و صادق (ع) اخبار تحلیل صادر شده است و این طبیعی است که حسن بن راشد یا شیعه ها از آن اطلاع نداشته باشند برای اینکه خیلی معمول نبوده، با اینکه عمومات شامل آن می شود و فقهاء شیعه هم بر آن اجماع دارند و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۳۸

۴- روایت حسنه محمد بن حسن اشعری گوید: بعضی از شیعیان به امام جواد (ع) نوشتند:

ما را از خمس خبر دهید، آیا بر همه آنچه که شخص بهره می برد قرار داده شده چه کم باشد و چه زیاد از هر قسمی که باشد و بر صنعتگران، این مطلب چگونه است؟ حضرت به خط خود نوشتند: «بعد از کسر نمودن مخارج خمس واجب است.» «۱»

۵- محمد بن علی بن شجاع نیشابوری از امام هادی (ع) سؤال نمود درباره مردی که از مزرعه خود مقدار صد کیل گندمی که به حد زکات است، بدست آورده، و مقدار یک دهم از ده کیل را از او بعنوان زکات گرفته اند و سی کیل هم به سبب

آباد نمودن مزرعه خرج کرده، و مقدار شصت کیل هم در دست او باقی مانده، که آیا چیزی بر گردن او واجب است؟ حضرت مرقوم فرمودند:

«آنچه از مخارج سالش اضافه بیاورد خمس آن، مال من است.» «۲» (البته

- در تأیید آن روایات خوبی داریم؛ اما در مقام عمل از زمان حضرت رضا و جواد و هادی- علیهم السلام- رسما مطرح گشت و شایع شد. (الف- م. جلسه ۳۱۶ درس).

(۱) حسنه محمد بن الحسن الاشعری، قال: کتب بعض اصحابنا الی ابی جعفر الثانی (ع): اخبرنی عن الخمس، اعلی جمیع ما یستفید الرجل من قلیل و کثیر من جمیع الضروب و علی الصنّاع، و کیف ذلک؟ فکتب (ع) بخطه: «الخمس بعد المئونه».

(وسائل ۶/ ۳۴۸، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۱).

(۲) فی خبر محمد بن علی بن شجاع نیشابوری، انه سال ابا لحسن الثالث (ع) عن رجل اصاب من ضیعته من الحنطه مائه کرّ ما یزکّی، فاخذ منه العشر عشره اکرار، و ذهب منه بسبب عماره الضیعه ثلاثون کرّا، و بقی فی یده ستون کرا، ما الذی یجب لک من ذلک؟ و هل یجب لاصحابه من ذلک علیه شی ء؟ فوقع: «لی منه الخمس مما یفضل من مئونته.» (وسائل ۶/ ۳۴۸، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲). زکاتی را که پرداخت نموده، حضرت قبول کرده، این که دوباره یک زکات هم به شیعیان بدهد، این را حضرت ساکتند و این سکوت دلیل بر اینست که واجب نیست.

در آن زمان اینطور نبوده که مردم خودشان زکات بدهند بلکه حکومت و مأمورین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۳۹

محمد بن علی بن

شجاع در سند روایت مجهول است.)

۶- در صحیحه یا حسنه ریّان بن صلت آمده است که، گوید: به امام عسکری (ع) نوشتم: ای مولای من چه چیزی بر من واجب است در حاصل زمینی که در آن آسیاب دارم و در پولی که از فروش ماهی و نی ضخیم و نی معمولی که از محصولات این قطعه زمین می باشد بدست می آورم؟ حضرت نوشتند:

«در اینها بر تو خمس واجب است اگر خدای متعال (ان شاء الله) بخواهد.» «۱»

۷- ابی بصیر به نقل از امام صادق (ع) گوید: به حضرت نوشتم درباره شخصی که مولا و پناه آورنده به او برای او هدیه ای می آورد که قیمت آن به دو هزار درهم یا مقداری کمتر و یا بیشتر می رسد آیا در این هدیه بر عهده شخص، خمس واجب است؟ حضرت نوشتند: «در آن خمس است.»

و سؤال نمود درباره شخصی که در خانه اش باغی است که در آن میوه می باشد و اهل و عیال او از آن میوه می خورند و مقداری از آن را هم به صد یا پنجاه درهم می فروشد، آیا بر او خمس است؟ حضرت نوشتند:

«آن مقدار که خورده می شود خیر، اما مقداری که فروخته می شود آری، مثل دیگر باغها.» «۲» (البته این روایت بخاطر وجود احمد بن هلال در سند آن خالی از

- می رفتند زکات را می گرفتند و فقهاء هم به استثناء مؤونه قائل نبودند ما هم قائل نیستیم فقط همان فقه الرضا است که نسبت به شهرت داده، باید توجه داشت که مئونه را خود شرع در متن حکم آورده همین که بین آب قنات و رودخانه با آب چاه فرق گذاشته معلوم می شود

مسأله مئونه را در متن حکم در نظر گرفته است. (الف- م. جلسه ۳۱۶ درس)

(۱) فی صحیحه ریان بن الصلت او حسنته، قال: کتبت الی ابی محمد (ع): ما الذی یجب علیّ یا مولای فی غله رحی ارض فی قطیعه لی و فی ثمن سمک و بردیّ و قصب ابیعه من اجمه هذه القطیعه؟ فکتب (ع): یجب علیک فیه الخمس ان شاء الله- تعالی- (وسائل ۶/ ۳۵۱ باب ۸، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۹).

(۲) فی خبر ابی بصیر، عن ابی عبد الله (ع) قال: کتبت الیه فی الرجل یهدی الیه مولاه و المنقطع الیه هدیه تبلغ الفی درهم او اقل او اکثر، هل علیه فیها الخمس؟ فکتب

ضعف نیست.)

۸- عبد الله بن سنان گوید امام صادق (ع) فرمودند: «هر کس غنیمت ببرد، یا کاسبی کند از آنچه بدست او رسیده خمس آن برای حضرت فاطمه (س) و برای کسانی که ولایت امر او را بعد از او دارند از فرزندان ایشان که حجتهای خداوند بر مردم اند می باشد، و آن خمس مخصوص ایشان بوده هر جا بخواهند آن را قرار می دهند و صدقه بر ایشان حرام شده است، حتی خیاط اگر لباسی را به پنج دانق (یک ششم درهم) بدوزد یک دانق از آن، از آن ماست مگر کسانی از شیعیان که بر آنان حلال نموده ایم تا اینکه ولادت بر ایشان پاک باشد [فرزندانشان حلال زاده باشند]، چه اینکه در روز قیامت چیزی نزد خدا از زنا بزرگتر نیست، همانا صاحب خمس در آن روز می ایستد و می گوید: «پروردگارا از اینان بپرس که به چه دلیل آن

را مباح دانستند.» «۱» (البته سند روایت خالی از ضعف نیست.)

- (ع): الخمس فی ذلک. و عن الرجل یکون فی داره البستان فیه الفاکهه یأکله العیال انما یبیع منه الشی ء بمائه درهم او خمسین درهما، هل علیه الخمس؟ فکتب (ع): اما ما اکل فلا، و اما البیع فنعم هو کسائر الضیاع (وسائل ۶/ ۳۵۱، باب ۸، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱۰).

(۱) و فی خبر عبد الله بن سنان، قال: قال ابو عبد الله (ع): علی کل امرئ غنم أو اکتسب الخمس مما اصاب لفاطمه- علیها السلام- و لمن یلی امرها من بعدها من ذریّتها الحجج علی الناس، فذلک لهم خاصه یضعونه حیث شاءوا و حرم علیهم الصدقه، حتی الخیّاط لیخیط قمیصا بخمسه دوانیق فلنا منه دانق الا من احللناه من شیعتنا لتطیب لهم به الولاده، انه لیس من شی ء عند الله یوم القیامه اعظم من الزنا، انه لیقوم صاحب الخمس فیقول: یا ربّ سل هؤلاء بما ابیحوا. (وسائل ۶/ ۳۵۱، باب ۸، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۸).

زمانی من راجع به فدک گفتم و الان هم عقیده ام همین است که پیامبر (ص) فدک را می خواست به ائمه بدهد، زیرا آینده را پیش بینی می کرد و می خواست دست امیر المؤمنین (ع) و اهل بیتش خالی نباشد، برای اینکه بیت امامت و حکومت سرمایه می خواهد و دلیلش این است که وقتی در زمان حضرت موسی بن جعفر (ع) هارون به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۴۱

و غیر اینها روایات زیاد دیگری است که از آنها استفاده می شود که خمس در درآمدها و بهره های روزانه بعد از کسر نمودن مخارج شخص و عیالش

ثابت و قطعی است، و اکثر آنها بطور ظاهر یا صریح در مقام بیان وظیفه فعلی شیعه هستند و بیشترین این روایات از ائمه متأخر صادر شده است، و آنان خمس را از شیعیان طلب می کردند و وکلائی را برای مطالبه و گرفتن آن نصب می نمودند، و این سیره حتی تا عصر نواب چهارگانه حضرت حجت (عج) استمرار داشت، و بدین جهت است که دیگر مجالی برای حمل این روایات بر اصل جعل و تشریع نیست و این روایات با روایات تحلیل معارضه ندارد بلکه روایات تحلیل بر اخبار تشریع، حکومت دارد.

به علاوه اینکه خمس ارباح مکاسب یک منبع مالی بسیار زیادی است که به حسب منابع ثروت و مکانها و زمانها تغییر پیدا می کند، و خواهد آمد که خمس مخصوصا خمس ارباح مکاسب یک حق واحدی است که در اختیار امام مسلمین است، و اگر در هر زمانی با یک نظم صحیح طلب شود و جمع آوری گردد، احتیاجات زیادی به وسیله آن برطرف می شود.

گفتگو پیرامون چند مطلب

اشاره

ما در کتاب خمس چند مطلب را یادآور شده ایم که اینجا به سه مطلب آن

– حضرت گفت حدود فدک را بگو، حضرت حدود کشورهای اسلامی را ذکر کرد، پس پیامبر (ص) نمی خواست دخترش را به اعتبار اینکه دخترش است ثروتمند کند و بعد کسانی اشکال کنند و بگویند مگر شما نمی گوئید «کی لا یکون دوله بین الاغنیاء منکم» ولی به اعتبار اینکه او ام الائمه و همسر علی (ع) است و می خواست دست امیر المؤمنین (ع) و اهل بیتش بسته نباشد فدک را در اختیار او گذاشت و کسانی هم که آن را گرفتند روی همین فکر گرفتند که

اینها دستشان خالی باشد. (الف- م.

جلسه ۳۱۶ درس) مشروح جریان فدک در جلد ۳ عربی کتاب ص ۳۲۹ آمده است که در جای خود به ترجمه آن خواهیم پرداخت. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۴۲

اشاره می کنیم:

مطلب اول: خمس ارباح مکاسب از چه زمانی تشریع گردید؟

اشاره به اشکالی در خمس ارباح مکاسب و جوابی که از آن داده شده است:

روایاتی که بر خمس ارباح مکاسب دلالت دارد از امام باقر و صادق- علیهما السلام- و ائمه بعد از آنان روایت شده و بلکه بیشتر روایات از امام جواد (ع) و امام هادی (ع) است که از ائمه متأخرند، و شما در کتب صحاح خودمان و صحاح اهل سنت هیچ روایتی را از پیامبر (ص) یا امیر المؤمنین (ع) درباره خمس ارباح مکاسب نمی یابید مگر برخی عمومات که احتمال انطباق آن بر ارباح مکاسب داده شده است- نظیر روایت ابن طاووس که بعدا به نقل آن می پردازیم- در تاریخ نیز جایی ضبط نشده است که پیامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) خمس ارباح مکاسب را از احدی طلب کرده باشند، با اینکه اگر در زمان آنان ثابت بوده و تشریع گردیده بود نیاز همگانی به آن اقتضاء می کرد که روات و مورخین از شیعه و سنی آن را نقل نمایند.

و این عدم نقل از جهت مخالفت حکومتهای جائر با خمس نبوده تا اینکه چنین گمان برده شود که اختفاء حکم آن بخاطر مخالفت آنان بوده، چگونه چنین ظنی ممکن است در صورتی که خمس ارباح مکاسب موجب ازدیاد بیت المال و تقویت جهات مالی آنان می گردیده است؟!

پس چطور شده که در نزد فقهاء سنت و روات آنان از این حکم اعراض شده است

بطوری که هیـچ یکٔ از آنان به آن فتوی نـداده و هیـچ یکٔ از اهل حدیث و تاریخ متعرض ثبوت یا مطالبه و گرفتن آن نشده انـد و چگونه است که در فرمانهـا و نوشـته هـای پیـامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) به عمـال و جمع آوری کننـدگان اموال هیچ گونه اسم و نشانی از خمس ارباح مکاسب یافت نمی شود، با اینکه اگر چنین چیزی وجود داشت به جهت نیاز همگانی به آن نقل می گردید، زیرا این حکم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۴۳

شامل هر تاجر و کاسب و سازنده و زارع و عاملی می شده است؟!

بلی، در روایت ابن طاووس از عیسی بن مستفاد، به نقل از امام موسی بن جعفر (ع) از پدرشان [امام صادق (ع)] آمده است که می فرمود:

«همانا رسول خدا (ص) به ابی ذر و سـلمان و مقداد- دسـتوراتی فرمودند- از جمله ... و بیرون آوردن خمس از تمام آنچه که همه افراد مالکٔ آن می شوند تا اینکه آن را به سرپرست مؤمنین و امیر آنان برساند.» «۱»

لکن در این حدیث علاوه بر ضعف سند، این اشکال هست که بیان پیامبر (ص) غیر از خمس ارباح مکاسب است، شاید چنین عملی از باب هدیه به امام و مستحب بوده باشد. و این جای تأمل دارد.

ممکن است گفته شود: در برخی از نوشته ها و پیمانهای پیامبر (ص) است که حضرت از غنیمتها خمس می گرفتند:

۱- مثل آنجا که وقتی عمرو بن حزم را به یمن فرستادند در نامه ای که به او نوشت چنین فرمود:

«و او را دستور داد تا از غنیمتها خمس خدا را بگیرد و نیز آنچه را بر مؤمنین در صدقه زمین واجب شده است.»

«۲» (در این روایت کلمه «المغانم» است که جمع با الف و لام ظهور در عموم دارد.)

۲- و برای قافله عبد قیس فرمود: «از غنیمت خمس آن را پرداخت نمائید.» «۳»

---

(۱) فی روایه ابن طاووس باسناده، عن عیسی بن المستفاد، عن موسی بن جعفر (ع) عن أبیه (ع) «ان رسول الله قال لأبی ذر و سلمان و المقداد .... و اخراج الخمس من کل ما یملکه احد من الناس حتی یرفعه الی ولی المؤمنین و امیرهم.» (وسائل ۶/ ۳۸۶، باب ۴، من ابواب الانفال و ... حدیث ۲۱).

(۲) فی کتابه لعمر بن حزم حین بعثه الی الیمن: و امره ان یأخذ من المغانم خمس الله و ما کتب علی المؤمنین فی الصدقه من العقار، الحدیث. (سیره ابن هشام ۴/ ۲۴۲).

(۳) قوله (ص) لوفد عبد القیس: و ان تعطوا من المغنم الخمس. (صحیح بخاری ۱/ ۲۰ باب اداء الخمس من الایمان).

۳- و در نامه برای امیران حمیر نوشتند: «و زکات را بدهید و از غنیمتها خمس خدا و سهم پیامبر (ص) و آن چیزهای برجسته ای که در غنیمت است و مخصوص امام مسلمین است بپردازید.» «۱» (در این روایت هم کلمه «المغانم» با الف و لام آمده است.)

۴- و در نامه ای برای «صیفی بن عامر» بزرگ بنی ثعلبه نوشتند: «هر کس از ایشان که اسلام آورد و نماز را بپادارد و زکات بدهد و خمس غنیمت و سهم پیامبر (ص) و چیزهای برجسته از غنیمت را که مخصوص امام است بپردازد، پس او به امان خدا در امان است.» «۲»

و غیر اینها از آنچه که در نامه ها و پیمانهای

پیامبر (ص) برای قافله هایی که نزد ایشان می آمدند وجود دارد که نمی توان از خمس در این نامه ها خمس غنیمتهای جنگی را اراده نمود، چون پیامبر (ص) از حمله مسلحانه و غارت اموال نهی کردند، و فرمان جنگها بدست پیامبر (ص) بود، پس بناچار مراد از خمس در آنها خمس ارباح مکاسب و استفاده های روزمره می باشد. «۳»

لکن ممکن است پاسخ گفته شود: به اینکه اولاـ: ما اجازه ندادن جنگ از جانب پیامبر (ص) را نمی پذیریم، زیرا از جنگ با کفار به جهت دعوت به اسلام نهی نشده است، و شاهد بر آن نیز اینست که در بعضی از این روایات «صفی» بیان شده است و آن چیزهای برجسته ای است که از مغانم جنگ می باشد و مخصوص امام

---

(۱) فی کتابه (ص) لملوک حمیر: و آتیتم الزکاه و اعطیتم من المغانم خمس الله و سهم النبی (ص) و صفیه. (فتوح البلدان/ ۸۲).

(۲) فی کتابه (ص) لصیفی بن عامر سیّد بنی ثعلبه: من اسلم منهم و اقام الصلاه و آتی الزکاه و اعطی خمس المغنم و سهم النبی (ص) و الصفی فهو من آمن بامان الله.

(الاصابه ۲/ ۱۹۷).

(۳) در گروههای کوچکی که پیامبر (ص) برای برخورد نظامی می فرستادند- سریّه- ممکن است غنائم جنگی در آنها تصور نمود و جریان عمرو بن حزم نیز از همین موارد است.

(مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۴۵

مسلمین است.

چنانچه ابن اثیر در نهایه می گوید:

«صفی: چیزی است از غنیمت که رئیس لشکر قبل از قسمت نمودن غنیمت آن را گرفته و برای خود اختیار می کند و به آن صفیه هم گفته شده و جمع آن صفایا می باشد، و از همان باب است سخن

عایشه که گفت: صفیه «۱» (رض) از صفی می باشد.» «۲»

و در مرسله طولانی حماد است: «و چیزهای برجسته غنائم، از آن امام است و او حق دارد از این اموال بهترین ها را برگزیند، کنیز نیکو و حیوان با نشاط قوی.» «۳»

و ثانیا: از چیزهایی که پیامبر (ص) نیز به آن امر فرمود خمس رکاز بود که غنیمت هم بر آن صدق می کرد- پس ممکن است چند روایت را بر آن حمل نمود-، اما خمس ارباح مکاسب اگر در زمان حضرت واجب می بود و مطالبه و گرفتن آن متعارف بود البته در سخنها و کتابها منتشر و شایع می شد و تا زمان صادقین (ع) مخفی و مهمل نمی ماند، پس این یک مشکل قوی است که باید به آن توجه نموده و برای حل آن جستجو کرد. و لکن با همه اینها این اشکال، به اصل حکم خمس در ارباح مکاسب بعد از ثبوت آن به وسیله عموم کتاب و اجماع گروه شیعه و روایات زیاد، ضرر نمی زند چنانکه گذشت.

و شاید این حکم به نحو حکم اقتضائی و غیر فعلی و انشاء محض در زمان پیامبر (ص) ثابت شده، و لکن به سبب فقر نوعی، یا وحشت مسلمین از آن بجهت اینکه تازه به اسلام گرویده بودند و موجب حرج می شد و یا باین جهت که

---

(۱) یکی از همسران پیامبر (ص) به معنی برجسته و برگزیده (مقرر).

(۲) نهایه ابن اثیر ۳/ ۴۰.

(۳) فی مرسله حماد الطویله: و للامام صفو المال ان یأخذ من هذه الاموال صفوها الجاریه الفارهه و الدابه الفارهه. (وسائل ۶/ ۳۶۵، باب ۱ من ابواب الانفال و ...، حدیث ۴).

پیامبر (ص) در مظنّه تهمت قرار می گرفت، چون خمس به نفع شخص پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان بود تنفیذ و اجرای آن تا زمان ائمه- علیهم السلام- به تاخیر افتاد.

و احکام اسلام تدریجی است و چه بسا عملی شدن بعضی از آنها حتی تا زمان ظهور امام منتظر (عج) به جهت اینکه قبل از ظهور حضرت شرائط آن محقق نیست به تاخیر بیفتد.

و نیز ممکن است گفته شود: خمس ارباح مکاسب یک مالیات حکومتی است که ائمه متأخر بعنوان اینکه شرعا رهبران مردم و مدیران جامعه بودند بر حسب نیاز زمان خود، آن را قرار داده اند، چون زکاتها و اموال عمومی و دیگر مالیاتهای اسلامی از مسیر اصلی خود منحرف شده و در اختیار خلفاء جور و عمال آنان قرار گرفته بود، و لذا می بینید ائمه- علیهم السلام- گاهی آن را حلال می کردند و گاهی آن را طلب می نمودند.

و نظیر همین مطلب را ما نیز در خمس معادن و گنجها نیز احتمال می دهیم، بنابراین که این دو از انفال بوده و خمس در آنها بعنوان حق الاقطاع و اجازه تصرف در آنها باشد.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

لازمه این مطلب اینست که به حسب مقتضیات زمان و شرائط، تجدید نظر در خمس ارباح مکاسب جایز باشد.

و لکن استدلال ائمه- علیهم السلام- برای خمس ارباح مکاسب و همچنین خمس گنج به آیه شریفه و تطبیق آیه بر آن ها این احتمال را دور می کند. مگر

اینکه گفته شود استدلال به آیه برای اقناع کسانی که در قلبشان مرض است و در سعه اختیار ائمه- علیهم السلام- شک دارند از باب جدل بوده است، یا اینکه با بیان آیه فقط می خواسته اند حکم اقتضائی غیر فعلی را بیان نمایند و بفهمانند که فعلیّت آن از اختیارات آنان است.

در هر صورت در اصل حکم (خمس ارباح مکاسب) اشکالی نیست، و چه

بسا این مطلب را روایات وارده از شیعه و سنی که دلالت بر حرمت زکات بر بنی هاشم دارد و اینکه به عوض زکات برای آنان خمس، قرار داده شده است تأیید می کند، پس همانطور که موضوعات زکات یک سری از اموری است که هر سال استمرار دارد، لازم است خمسی که عوض از زکات است موضوعش هر سال استمرار داشته باشد و آن موضوع چیزی نیست مگر ارباح مکاسب، زیرا غنائم جنگ و معادن و گنجها و مانند آن اموری اتفاقی بوده که گاهی در چندین سال پیاپی محقق نخواهند شد که لازمه آن محروم ماندن بنی هاشم در بیشتر اوقات است. و این نکته ایست شایان توجه.

مطلب دوم: بیان روایات تحلیل «۱» و جواب از آنها:

[بیان روایات]

پوشیده نیست که روایات زیادی هست که از آنها اجمالا تحلیل (عفو نمودن و حلال بودن) خمس استفاده می شود. و معنای روایاتی که بر ثبوت خمس در ارباح مکاسب و غیر آن دلالت می کند مجرد جعل حکم و تشریع آن به طور اقتضاء و انشاء نیست تا اینکه به حکومت روایات «تحلیل» بر روایات «ثبوت» و عدم معارضه بین آنان حکم شود. بلکه بیشتر روایات «ثبوت»، در بیان حکم فعلی ظهور و یا صراحت دارند و ائمه

آن را طلب می نمودنـد و وکلائی را جهت مطالبه معین می کردنـد یا شـیعیان را به اداء آن امر می فرمودنـد، پس باید محملی برای روایات تحلیل بیان کرد:

اما بطور اجمال می گوئیم: روایاتی که دلالت بر مطالبه و وجوب اداء دارند از موسـی بن جعفر (ع) و ائمه بعد از ایشان روایت شده است، و این روایات مستفیضه بلکه شاید متواتر باشند که فقهاء شیعه هم به مضمون آن فتوی داده اند.

---

(۱) مقصود از تحلیـل که در خمس مورد بحث است اینست که ائمه (ع)، خمس را به شـیعیان بخشـیده و بر آنـان حلال نموده اند و دیگر لازم نیست مردم سهم امام و سهم سادات بدهند.- مقرر-

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۴۸

اما روایات تحلیل از دو امام عظیم الشأن حضـرت باقر (ع) و صادق (ع) می باشد مگر صـحیحه علی بن مهزیار که از امام جواد (ع) است و لکن مورد صحیحه هم در آن صورت است که فرستادن خمس دشوار بوده و امکان اداء نباشد.

و مورد دیگر توقیعی است که از صاحب الزمان (ع) روایت شـده، و آن هم مجمل است، بـدلیل اینکه جواب در توقیع، ناظر به سؤال سائل است که آن هم معلوم نیست چه بوده، شاید مورد سؤال، خاص بوده باشد، علاوه بر اینکه به قرینه بیان علت حلال بودن ولادت، توقیع شـریف ظهور در نکـاح زنـان بطور خـاص دارد، بنـابراین حلال نمودن خمس در زمان خاص یا موضوع خاص بوده است، لـذا عمل به روایاتی که بر وجوب اداء و فعلیت حکم دلالت دارد و از ائمه متأخر از صادقین (ع) صادر شـده است تعیّن پیدا می کند.

و امّا تفصیل مسأله اینکه: بعضی

از روایات تحلیل، مختص به وقتی است که پرداخت خمس دشوار است و آن هم فقط نسبت به حق- سهم- امام است.

مثل صحیحه علی بن مهزیار که گوید:

در نوشته ای که برای امام جواد (ع) بود در جواب از سؤال شخصی که از حضرت خواسته بود تا از بابت خوردنی و نوشیدنی که در آن خمس بوده است او را در گشایش قرار بدهد (بر او حلال گرداند) خواندم که حضرت به خط خود چنین نوشته بودند: «کسی که پرداخت چیزی از حق من بر او دشوار باشد، او در گشایش است (بر او حلال است).» «۱»

روشن است که این صحیحه خود شاهدی است بر اینکه در زمان امام جواد (ع)، بناء و عمل بر اداء خمس بوده است و لذا آن شخص برای خود طلب

---

(۱) صحیحه علی بن مهزیار، قال: قرأت فی کتاب لأبی جعفر (ع) من رجل یساله ان یجعله فی حلّ من مأکله و مشربه من الخمس، فکتب بخطه: من اعوزه شی ء من حقی فهو فی حلّ. (وسائل ۶/ ۳۷۹، باب ۴ من ابواب الانفال و ... حدیث ۲).

حلال نمودن خمس کرده است، پس دانسته می شود که روایات تحلیل با اینکه زیاد بوده و از صادقین (ع) هم صادر گردیده ولی اطلاق این روایات در زمان امام جواد (ع) مورد عمل نبوده است، و ظاهر از جواب حضرت اینست که حلال نمودن خمس بطور مطلق نبوده و مخصوص فردی که از جهت پرداخت در مشکل بوده است می باشد. بلکه شاید تحلیل فقط در زمان حضرت برای کسی که امکان پرداخت نداشته واقع شده است. از

جمله آن روایات آنهائی است که دلالت بر حلال نمودن نکاح زنان برای شیعیان دارد، که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱- روایت ضریس کناسی که گوید: امام صادق (ع) فرمودند: آیا می دانی زنا از کجا در میان مردم وارد شد؟ عرض کردم: نمی دانم، حضرت فرمود: «از جانب خمس ما اهل بیت بجز برای شیعیان پاک سرشت ما، همانا خمس حلال است بر ایشان و بر آنان که از ایشان زاده می شوند.» «۱»

۲- روایت ابی خدیجه از امام صادق (ع) که گوید:

شخصی به امام صادق (ع)- در حالی که من هم حاضر بودم- گفت: فروج را برایم حلال کن، امام صادق (ع) از این سخن بیمناک شد، آنگاه مردی به حضرت گفت: از شما نمی خواهد که به زنان کوچه و خیابان دست درازی بکند، بی گمان خواسته او اینست که کنیزی که می خرد یا زنی که با او ازدواج می کند یا ارثی که نصیب او می شود، یا تجارتی که می کند یا چیزی که به او عطاء می شود بر او حلال نمائی، حضرت فرمود:

«اینها بر شیعیان ما حلال است: چه شیعیان این زمان و چه زمانهای دیگر، چه آنان که مرده اند و چه آنها که زنده اند و هر چه که از ایشان تا روز قیامت زاده

---

(۱) خبر ضریس کناسی، قال: قال ابو عبد الله (ع): أ تدری من این دخل علی الناس الزنا؟ فقلت: لا ادری، فقال: من قبل خمسنا اهل البیت الا لشیعتنا الاطیبین، فانه محلل لهم و لمیلادهم. (وسائل ۶/ ۳۷۹، باب ۴ من ابواب الانفال ... حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵۰

می شوند بر تمامی آنان حلال است، اما بخدا قسم

حلال نیست مگر برای کسانی که بر آنان حلال نمودیم، و نه بخدا قسم ما به هیچ کس امان نداده ایم و برای احدی در نزد ما عهد و پیمانی نیست.» «۱»

شاید به قرینه سؤال مراد از میراث و تجارت و آنچه عطا شده، خصوص کنیزان و مملوکان باشد و اگر اعم اراده شده باشد، بر خصوص آنچه که منتقل به او شده از طرف کسی که اعتقاد به خمس نداشته یا خمس نمی دهد حمل می شود، زیرا از روایت استفاده می شود که قبل از انتقال به او حق امام به آن تعلق گرفته، پس قطعا شامل خمسی که تعلق به اموال خود شخص گرفته نمی شود، بلکه چنین حملی که قبل از انتقال متعلق خمس بوده است نیز مشکل است به دلیل اینکه با روایت ابی بصیر از امام صادق (ع) معارضه دارد که گوید: از حضرت شنیدم که می فرمود:

«کسی که از خمس چیزی را بخرد خداوند عذر او را نمی پذیرد، زیرا چیزی را خریده که بر او حلال نمی باشد.» «۲»

و روایت دیگری از امام صادق (ع) که فرمود:

«برای احدی حلال نیست که از مال خمس دار چیزی را بخرد تا اینکه حق ما

---

(۱) خبر ابی خدیجه، عن ابی عبد الله (ع) قال: قال رجل و انا حاضر: حلّل لی الفروج، ففزع ابو عبد الله (ع) فقال له رجل: لیس یسالک ان یعترض الطریق، انما یسالک خداما یشتریها أو امرأه یتزوجها او میراثا یصیبه او تجاره او شیئا اعطیه، فقال: هذا لشیعتنا حلال: الشاهد منهم و الغائب و المیت منهم و الحی و ما یولد منهم الی یوم القیامه فهو لهم حلال، اما و الله لا یحل

الا لمن احللنا له، و لا و الله ما اعطینا احـدا ذمه و ما عندنا لاحد عهد (هواده) و لا لاحد عندنا میثاق. (وسائل ۶/ ۳۷۹، باب ۴ من ابواب الانفال ... حدیث ۴).

(۲) خبر ابی بصـیر عن ابی جعفر (ع) قال: سـمعته یقول: من اشتری شیئا من الخمس لم یعذره الله اشتری ما لا یحل له.» (وسائل ۶/ ۳۳۸، باب ۱، من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۵).

را به ما برساند.» «۱»

پس متیقن از روایت، خصوص کنیزان و مملوکـان به غنیمت گرفته شـده ای است که بـا خریـدن یا به میراث یاماننـد آن به او منتقل شده است.

۳- در روایاتی که در مورد ازدواجها وارد شده روایت محمد بن مسـلم از یکی از آن دو (امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) است که حضرت فرمود:

«همانا شدیـدترین چیز برای مردم در قیامت این است که صاحب خمس بایسـتد و بگویـد: پروردگارا خمس من! ولی ما آن را برای شیعیان حلال قرار دادیم تا ولادت آنان پاک و فرزندان آنان حلال زاده باشند.» «۲»

و احتمالاـ روایت مرسله عیاشـی که دلالت بر تحلیل دارد جزئی از همین روایت باشـد پس قهرا بایـد اطلاق آن حمل بر مورد کنیزها بشود. «۳»

۴- روایت حارث بن مغیره نصـری، از امام صادق (ع) که گوید: به حضرت عرض کردم: همانا برای ما اموالی از حاصل زمینها و تجارتهـا و ماننـد آن هست، و دانسـتم که برای شـما در این اموال حقی است، حضـرت فرمود: «مـا آن را برای شـیعیان حلال نکردیم مگر بخاطر پاک شدن ولادت آنان و هر کس که متابعت

از پدرانم نمود آنچه که از حق ما در دست او است بر او حلال می باشد، پس حاضرین به غائبین این را ابلاغ نمایند.» «۴»

---

(۱) خبره الآخر عنه (ع) قال: لا یحل لاحد ان یشتری من الخمس شیئا حتی یصل الینا حقنا. (وسائل ۶/ ۳۳۷، باب ۱ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۴).

(۲) خبر محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال: ان اشدّ ما فیه الناس یوم القیامه ان یقوم صاحب الخمس فیقول: یا رب خمسی، و قد طیّبنا ذلک لشیعتنا لتطیب ولادتهم و لتزکوا اولادهم. (وسائل ۶/ ۳۸۰ باب ۴ من ابواب الانفال ... حدیث ۵).

(۳) (وسائل ۶/ ۳۸۶، باب ۴ انفال حدیث ۲۲).

(۴) خبر حارث بن مغیره النصری، عن ابی عبد الله (ع) قال: قلت له: ان لنا اموالا من غلات و تجارات و نحو ذلک و قد علمت ان لک فیها حقا، قال: فلم احللنا اذا لشیعتنا الا لتطیب ولادتهم و کل من والی آبائی فهو فی حلّ مما فی ایدیهم من حقنا فلیبلغ

و غیر اینها از دیگر روایاتی که ناظر به تحلیل در مورد نکاح زنان است بخاطر بیان علتهایی که در آنها وارد شده است.

باز از جمله روایات تحلیل روایاتی است که بر تحلیل چیزهای خریداری شده از کسی که اعتقاد به خمس ندارد یا کسی که در زمان خاصی خمس نمیداده حمل می شود: مثل بعضی از روایاتی که بیان شد- مانند روایت ابی خدیجه- و همچنین روایت یونس بن یعقوب که گوید: نزد امام صادق (ع) بودم که مردی از قنداق سازان بر حضرت داخل شد و چنین گفت: فدایت شوم

در دستان ما مالها و سودها و تجارتها واقع شده که می دانیم حق شما در آن ها ثابت است و ما در پرداخت آن کوتاهی می کنیم، امام صادق (ع) فرمودند: «با شما به انصاف رفتار نکرده ایم اگر امروز شما را به پرداخت آن مکلف نمائیم.» «۱»

از این روایت بخوبی تحلیل در زمان خاص استفاده می شود، چنانچه در حلال کردن آنچه که خمس یا حق دیگری به آن تعلق گرفته و در دست دیگری بوده سپس منتقل به او شده ظهور دارد، پس شامل آنچه که در دست خود شخص بوده و حق به آن تعلق گرفته نمی شود.

از جمله روایات تحلیل، روایاتی است که بر حلال نمودن فی ء و غنائم جنگ که از دست مخالفین به شیعه رسیده باشد دلالت دارد:

۱- مثل صحیحه فضلاء به نقل از امام باقر (ع) که فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) علی بن أبی طالب (ع) فرمودند: مردم بوسیله شکمها و فرجهایشان هلاک شدند، زیرا حق ما را به ما اداء نکردند، مگر شیعیان ما که

- الشاهد الغائب. (وسائل ۶/ ۳۸۱، باب ۴ من ابواب الانفال ... حدیث ۹).

(۱) روایه یونس بن یعقوب قال: کنت عند ابی عبد الله (ع) فدخل علیه رجل من القمّاطین فقال: جعلت فداک تقع فی ایدینا الاموال و الارباح و تجارات نعلم ان حقک فیها ثابت و انا عن ذلک مقصرون فقال ابو عبد الله (ع): ما انصفناکم ان کلفنا کم ذلک الیوم.

(وسائل ۶/ ۳۸۰، باب ۴ من ابواب الانفال ... حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵۳

ایشان و پدرانشان از آن درگشایشند.» «۱»

ظاهرا سخن حضرت «من ذلک» اشاره است به همان حق ثابت نزد مردم

وقتی که به شیعه برسد. [بعید نیست که کلمه حقّنا در روایت ظهور ضعیفی در هر آنچه مورد حق ائمه است داشته باشد چه ارباح مکاسب باشد، یا فی ء و یا چیزهای دیگر].

۲- و روایت ابی حمزه به نقل از امام باقر (ع) که حضرت فرمودند:

«خداوند برای ما اهل بیت سه سهم از همه فی ء قرار داد و خداوند- تبارك و تعالی- چنین فرمود: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ منْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ للّه خُمُسَهُ وَ للرَّسُول وَ لذی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکین وَ ابْن السَّبیل. پس مائیم صاحبان خمس و فی ء و ما آن را بر تمام مردم به غیر از شیعیانمان حرام کرده ایم، به خدا ای ابا حمزه هیچ سرزمینی فتح نشود و هیچ خمسی بیرون نرود و بر چیزی از آن دست نزنند جز آنکه به دست هر کس که رسیده حرام باشد چه فرج باشد و چه مال.» «۲»

محققا غنائم جنگ و کنیزهای اسیر در آن زمانها زیاد بوده و شیعه هم به آن بسیار مبتلی بوده است پس مصلحت اقتضاء می نمود که امر بر شیعه آسان شود و کنیزان بر آنان حلال شوند، بنابراین اینگونه روایات هیچ گاه شامل ارباح مکاسب و دیگر موضوعاتی که در نزد آنان به آنها خمس تعلق می گرفته نخواهد شد.

---

(۱) صحیحه الفضلاء عن ابی جعفر (ع) قال: قال امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع): هلك الناس فی بطونهم و فروجهم لانهم لم یؤدّوا الینا حقنا، الا و ان شیعتنا من ذلک و آبائهم فی حل. (وسائل ۶/ ۳۷۹، باب ۴، من ابواب الانفال ... حدیث ۱).

(۲) خبر ابی حمزه عن ابی جعفر (ع) قال: ان الله

جعل لنا اهل البیت سهاما ثلاثه فی جمیع الفی ء فقال- تبارک و تعالی-: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰه خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُول وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَسٰاکِین وَ ابْنِ السَّبِیل. فنحن اصحاب الخمس و الفی ء، و قد حرمناه علی جمیع الناس ما خلا شیعتنا. و الله یا ابا حمزه ما من ارض تفتح و لا خمس یخمس فیضرب علی شی ء منه الا کان حراما علی من یصیبه فرجا کان او مالا. (وسائل ۶/ ۳۸۵، باب ۴، من ابواب الانفال ...، حدیث ۱۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵۴

از جمله روایات تحلیل روایاتی است که بر حلال نمودن زمینها و انفال دلالت دارد، مثل بیشتر روایات باب خمس- که می توان به آن مراجعه نمود- و بحث آن در فصل انفال (مجلد چهارم عربی- فصل انفال، جهت چهارم، مسأله دوم) از نظر شما خواهد گذشت.

کلام در توقیعی که در کتاب اکمال الدین صدوق و احتجاج طبرسی، از کلینی از اسحاق بن یعقوب از صاحب الزمان (ع) وارد شده است باقی می ماند، و آن کلام چنین است:

در احتجاج آمده است: کلینی از اسحاق بن یعقوب نقل می کند که گوید: از محمد بن عثمان عمری (یکی از نواب اربعه آن حضرت) خواستم نوشته ای را که در آن از مسائلی که پیرامون آن برایم اشکال پیش آمده بود و از حضرت صاحب (ع) سؤال کرده بودم بآن حضرت برساند، آنگاه توقیع شریف به خط مولایمان صاحب الزمان (ع) وارد شد:

«... و امّا آنان که در اموال ما چنگ آویخته اند. هر کسی کوچکترین چیزی از آن را حلال بشمارد و آن را بخورد، گویا آتش خورده

است. و امّا خمس را ما بی گمان برای شیعیان حلال کردیم و تا زمان ظهور اجازه این تصرف را به آنان دادیم تا برای پاک بودن و پلید نبودن ولادتشان در گشایش باشند» «۱»

در مورد اسحاق بن یعقوب [که در سند روایت آمده] مدح یا مذمتی [در کتابهای رجال] نیامده است.

از توقیع شریف نیز استفاده می شود که حضرت صاحب الامر (ع) اموال

---

(۱) فی الاحتجاج: محمد بن یعقوب کلینی عن اسحاق بن یعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمری ان یوصل لی کتابا قد سالت فیه عن مسائل اشکلت علیّ، فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السلام-: ... و اما المتلبسون باموالنا فمن استحلّ منها شیئا فاکله فانما یأکل النیران و اما الخمس فقد ابیح لشیعتنا و جعلوا منه فی حلّ الی وقت ظهور امرنا للتطیب ولادتهم و لا تخبث. (وسائل ۶/ ۳۸۳، باب ۴، من ابواب الانفال ...، حدیث ۱۶).

مشمول خمس را مطالبه و اخذ می فرموده و آن را بطور کلیّ حلال نفرموده و شاید خمسی که در توقیع بیان شده نوع خاصی از خمس بوده که مصلحت، حلال نمودن آن را اقتضا می کرده چنانکه بیان علت به پاک شدن ولادت، اشعار به آن دارد. پس شاید خمس مطرح شده در رابطه با خمس غنائم و کنیزهایی که از جانب حکام ستمگر اسیر می شدند و شیعیان هم در زندگیشان مبتلی به آنان بودند باشد.

و با توجه به اینکه جواب حضرت مسبوق به سؤال بوده، و سؤال هم نه بیان شده و نه معلوم است، لذا دلیلی بر حمل «الف و لام» در کلمه «الخمس» بر استغراق

نیست، زیرا شاید سؤال از نوع خاصی از خمس بوده و «الف و لام» هم برای عهد و اشاره به همان نوع خاص باشد، و وقتی هر یک از این احتمالات بیاید، دیگر استدلال برای استفاده عموم از توقیع شریف باطل است.

به علاوه اینکه ظاهر کلام در توقیع و غیر آن حلال نمودن همه خمس حتّی سهم سادات آن است، و این مطلب از دیگر روایات تحلیل نیز استفاده می شود.

در حالی که التزام به چنین مطلبی ممکن نیست با توجه به اینکه صدقه بر سادات حرام شده و خمس عوض از آن قرار داده شده است.

خلاصه کلام و نتیجه

خلاصه کلام اینکه: موضوع صحیحه علی بن مهزیار حلال نمودن خمس نسبت به کسی است که پرداخت برای او دشوار است، و توقیع شریف نیز در آن اجمال بود، و اما غیر این دو از دیگر روایات تحلیل، که در باب چهارم از ابواب انفال کتاب وسائل بیان شده است، تمامی آنها از دو امام عظیم الشأن حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) صادر شده است، به جز یک روایت از تفسیر امام که حکایت از حلال نمودن امیر المؤمنین (ع) «۱» می کند.

---

(۱) وسائل ۶/ ۳۸۵، باب ۴، من ابواب الانفال ...، حدیث ۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵۶

و هنگامی که ائمه متأخر از این دو امام (ع) را مشاهده می کنیم آنان به وجوب خمس ارباح مکاسب حکم می کنند و تمام یا قسمتی از آن را هم می گرفتند، پس بناچار واجب است روایات تحلیل حمل بر موضوعات خاص یا زمان خاص شود:

بر این پایه، بعضی از آن روایات بر حلال کردن نکاح زن و کنیزهای اسیری

که در آن زمانها در دست مردم بوده، به جهت حفظ پاکی ولادتها دلالت دارد.

و بعضی از آنها بر حلال نمودن فی ء و غنائم جنگ که از دست مخالفین به شیعه می رسیده دلالت دارند. چون در آن زمان غنائم جنگ و کنیزهای اسیر زیاد بوده و شیعه هم زیاد به آنها مبتلی بوده است.

و بعضی از آن روایات بر تحلیل آنچه که از کسی که اعتقاد به خمس نداشته یا خمس نمی داده خریداری شده، حمل می گردد.

و بعضی از آنها بر تحلیل در زمانی خاص حمل می شود.

و بعضی از آنها فقط بر تحلیل زمینها و انفال دلالت دارد.

بنابراین از این روایات، تحلیل خمس ارباح مکاسب و دیگر موضوعاتی که خمس به آنها تعلق می گیرد استفاده نمی شود، و اگر تفصیل مطالب گفته شده را خواستید به آنچه در کتاب خمس بیان نموده ایم رجوع کنید. «۱»

چند نمونه از روایات مخالف با تحلیل خمس:

۱- صدوق از عبد الله بن بکیر، از امام صادق (ع) روایت کرده که حضرت فرمودند:

«بدرستی که از هر یک از شما درهم خواهم گرفت و من در مدینه از کسانی هستم که بیشترین مال را دارد، و با این عمل (گرفتن درهم) اراده نکردم مگر

---

(۱) کتاب الخمس/ ۱۵۱ و بعد از آن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵۷

اینکه پاکتان کنم». «۱»

۲- کلینی از محمد بن زید طبری روایت کرده که گوید: مردی از تجار فارس که از دوستان امام رضا (ع) بود به حضرت نامه ای نوشت و درخواست نمود تا حضرت به او اجازه در مصرف خمس بدهد، حضرت در جواب چنین مرقوم فرمودند:

«بنام خداوند بخشنده مهربان، بدرستی که خداوند گشایشگر با کرامتی است، کفالت نموده ثواب را بر

عمل و انـدوه را بر بخل ورزیـدن، حلال نمی باشد مالی مگر از آن جهت که خداوند آن را حلال نموده است، همانا پرداخت خمس یـاری است بر دین مـا و خانواده و دوسـتان ما و آنچه که می بخشـیم و با آن آبرویمان را از کسـی که از تعرض او بیم داریم می خریم، پس مانع آن از ما نشویـد و خودتان را تا آن مقـدار که قـدرت داریـد از دعای ما محروم نکنیـد، همانا بیرون آوردن خمس از مال خودتان کلید روزی شـما و آمرزش گناهانتان است، و چیزی است که امروز می دهید برای آمادگی تان در روز نداری (قیامت) و مسـلمان کسـی است که به آنچه با خدا عهد بسـته وفا کند، و مسلمان نیست کسی که با زبان اجابت کند و با قلب مخالفت ورزد. و السلام». «۲» [از این روایت نیز فهمیده می شود که تحلیل

---

(۱) روی الصـدوق باسـناده عن عبـد الله بن بکیر، عن ابی عبـد الله (ع) انه قال: انی لاخذ من احدکم الدهم و انی لمن اکثر اهل المدینه مالا، ما ارید بذلک الا ان تطهروا.

(وسائل ۶/ ۳۳۷ باب ۱، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۳).

(۲) روی الکلینی باسـناده عن محمـد بن زیـد الطبری، قـال: کتب رجـل من تجّـار فارس من بعض موالی ابی الحسن الرضا (ع) یساله الاذن فی الخمس، فکتب الیه: بسم الله الرحمن الرحیم. انّ اللّه واسع کریم، ضمن علی العمل الثواب و علی الضیق الهمّ، لا یحلّ مال الا من وجه احلّه الله، ان الخمس عوننا علی دیننا و علی عیالنا و علی موالینا و ما نبذله و نشتری من اعراضنا ممن نخاف سطوته، فلا

تزووه عنّا و لا تحرموا انفسکم دعائنا ما قدرتم علیه، فان اخراجه مفتاح رزقکم و تمحیص ذنوبکم، و ما تمهدون لانفسکم لیوم فاقتکم، و المسلم من یفی اللّه بما عهد الیه، و لیس المسلم من اجاب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۵۸

و اجازه در آن روزها معمول بوده است و در ذهن سائل و دیگران تحلیل مطلق نبوده و گرنه نیازی به کسب اجازه از حضرت نبود].

۳- کلینی از محمد بن زید روایت کرده که گوید: گروهی از خراسان بر علی بن موسی الرضا (ع) وارد شدند و از حضرت خواستند تا خمس را بر آنان حلال گرداند، حضرت فرمودند:

«چه فریب و بهانه بزرگی است این سؤال؟! دوستی خالصانه را با زبانتان به ما دارید در حالی که حقی را که خدا برای ما قرار داده و ما را برای او قرار داده و آن خمس است از ما منع می کنید؟! آن را بر هیچ کدامتان حلال قرار نمی دهیم، قرار نمی دهیم، قرار نمی دهیم». «۱» نظیر این روایت را مرحوم شیخ طوسی با سند خود از محمد بن زید نقل می کند. «۲»

۴- کلینی و شیخ از علی بن ابراهیم، از پدرش روایت کرده اند که گوید: نزد امام جواد (ع) بودم وقتی که صالح بن محمد بن سهل بر حضرت وارد شد- صالح بن محمد بن سهل از طرف حضرت متولی موقوفات قم بود- به حضرت گفت: ای آقای من، مرا از بابت ده هزار درهم در گشایش قرار ده، بدرستی که آن را خرج نموده ام حضرت به او فرمود:

«تو را در گشایش قرار دادم، پس هنگامی که صالح از آنجا خارج شد امام جواد (ع) فرمودند: فردی

از اینها خودش را بر اموال آل محمد (ص) و اموال یتیمان و مسکینان و فقراء و درراه ماندگان از آل محمد (ص) می افکند و آن را

- با للسان و خالف بالقلب. و السلام. (وسائل ۶/ ۳۷۵ باب ۳، من ابواب الانفال ...، حدیث ۲).

(۱) بالاسناد عن محمد بن زید، قال: قدم قوم من خراسان علی ابی الحسن الرضا (ع) فسألوه ان یجعلهم فی حل من الخمس، فقال (ع): ما امحل هذا؟! تمحضونا الموده بالسنتکم و تزوون عنا حقّا جعله الله لنا و جعلنا له و هو الخمس، لا نجعل، لا نجعل، لا نجعل لاحد منکم فی حلّ. (وسائل ۶/ ۳۷۶ باب ۳ من ابواب الانفال ...، حدیث ۳).

(۲) وسائل ۶/ ۳۷۵ باب ۳، من ابواب الانفال ...، حدیث ۱.

می گیرد، سپس می آید و می گوید: مرا در گشایش قرار ده آیا به نظر تو این درست است که من به او بگویم: اجازه نمی دهم؟! به خدا قسم خداوند در روز قیامت از ایشان بازخواست می کند، بازخواستی شدید.» «۱»

شیخ طوسی در کتاب استبصار بعد از نقل روایات تحلیل و این سه روایت آخر که مفاد آنها با روایات تحلیل تعارض دارد اینطور می گوید:

«وجه جمع بین این دو سنخ روایات همان است که شیخ ما (شیخ مفید) قائل به آن شده و آن اینکه روایاتی که در رابطه با رخصت و مجاز بودن مصرف خمس و تصرف در آن وارد شده، مخصوص به نکاح زنان می باشد به دلیل علتی که در روایات ائمه (ع) قبلا بیان شد که همان پاک شدن ولادت شیعیان باشد، و ربطی به سایر اموال ندارد، و

روایاتی که در رابطه با سختگیری در خمس و جدّیت در گرفتن آنست اختصاص به خمس در اموال دارد». «۲»

به علاوه اینکه خمس و همچنین انفال ملک شخص امام معصوم نیست چنانکه گاهی اینطور توهم می شود، بلکه این دو، ملک منصب امامت یعنی منصب زعامت مسلمین و اداره حوائج عمومی آنان است، و امامت و زعامت در همه زمانها از ضروریات اجتماع مسلمین است و خمس از مهمترین مالیاتها و بودجه تشریع شده برای امامت است و لذا در روایت محکم و متشابه به نقل از امیر المؤمنین (ع) از آن به وجه الاماره (حق حکومت) تعبیر شده است.

---

(۱) روی الکلینی و الشیخ عن علی بن ابراهیم عن أبیه قال: کنت عند ابی جعفر الثانی (ع) اذ دخل علیه صالح بن محمد بن سهل- و کان یتولی له الوقف بقم- فقال: یا سیدی، اجعلنی من عشره آلاف درهم فی حلّ فانی قد انفقتها. فقال له: انت فی حلّ. فلما خرج صالح قال ابو جعفر (ع): احدهم یثب علی اموال آل محمد و ایتامهم و مساکینهم و فقرائهم و ابناء سبیلهم فیأخذها ثم یجئ فیقول،: اجعلنی فی حل، أ تراه ظن انی اقول: لا- افعل، و الله لیسألنّهم الله یوم القیامه عن ذلک سؤالا- حثیثا (وسائل ۶/ ۳۷۵، باب ۳ من ابواب الانفال حدیث ۱)

(۲) استبصار ۲/ ۶۰ کتاب الزکاه باب ۳۲ ذیل حدیث ۱۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۰

چنانکه انفال نیز از اموال عمومی است که در همه نظامها و از جمله نظام اسلام به حکومت برگردانده می شود.

بنابراین حکم به تحلیل مطلق برای خمس و انفال، نابود کردن اساس امامت و حکومت حق

است، پس بناچار روایات تحلیل را چنانکه شناختید باید بر موضوعات خاص یا زمان خاص یا شرائط خاص حمل نمود.

و شاید حلال کردن انفال عمومی مثل زمینها و جنگلها و مانند آن برای شیعه مختص به زمانی بوده است که حاکمان ستمگر و ایادی آنان نسبت به انفال خودسرانه عمل می نمودند، و برخی از شیعیان هم به آن احتیاج پیدا می کردند و برای آنان اجازه خواستن از ائمه عدل و نواب آنان میسر نبوده است، و اگر جز این باشد، یعنی رها کردن انفال بطور مطلق و نبودن برنامه ای برای حدود و تقسیم آن بر طبق مقدار و معیار عدل و انصاف و این موجب می شود عده ای با انفال خود سرانه عمل نموده و مستحقین و ضعیفان از آن محروم گردند چنانکه در زمانهای ما چنین مشاهده می شود و این چیزی است که شرع با آن قطعا مخالف است چنانکه این مطلب بر کسانی که به مذاق شرع مبین شناخت دارند پوشیده نیست.

مطلب سوم: درآمد چیست؟

[معنای درآمد]

مطلب دیگر اینکه آیا موضوع خمس در ارباح مکاسب، سود کسب و تلاش انسان است، یا مطلق بهره ای که بدست می آید؟ در این موضوع چهار احتمال داده شده است:

اول: اینکه در تحقق موضوع خمس فقط صدق کسب کردن معتبر است، یعنی هدف فراهم آوردن و به دست آوردن مال است [چه کاسبی بعنوان شغل باشد و چه نباشد] این قول به مشهور نسبت داده شده است.

دوم: اینکه کسب کردن صدق کند بدین گونه که بعنوان خدمت و شغل دائمی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۱

وی محسوب گردد این قول به محقق خوانساری در حاشیه ایشان بر شرح لمعه نسبت داده

شده است.

سوم: حکم خمس عمومیت داشته باشد و هر کسب و هر بهره ای که بطور اتفاقی بدست می آید در صورتی که با اختیار در دست انسان قرار گرفته باشد مثل بخشش و جایزه را شامل شود.

چهارم: حکم خمس عمومیت داشته باشد گرچه بهره بدست آمده بدون اختیار باشد مثل ارثها و مانند آن.

ولی آنچه در کلمات بیشتر قدما از فقهاء شیعه پیرامون خمس در ارباح مکاسب بیان شده مختص به مالی است که با کسب کردن بدست آمده است مثل سود انواع تجارتها و صناعتها و زراعتها. «۱»

---

(۱) فقهاء قدیم ما در کتابهایی که به تعبیر مرحوم آیت اللّه بروجردی برای اصول متلقات از معصومین وضع شده همین انواع تجارتها و صناعتها و زراعتها و اینگونه چیزهایی را که با قصد هستند- علاوه بر این که حرفه مستمر هم هستند- را بیان کرده اند و چیزهائی مانند ارث و هدیه و جایزه و صداق زن و عوض خلع را ذکر نکرده اند. حال ممکن است کسی اشکال کند و بگوید چون فقهاء در قسم پنجم از چیزهایی که خمس دارد همین ها را گفته اند معلوم می شود که خصوصیتی داشته و اگر بر فرض روایاتی داشته باشیم که بر مثل هدیه و جایزه را دلالت کند، معلوم می شود که اصحاب از آنها اعراض کرده اند، است برای اینکه اصحاب خودشان این روایتها را در کتابهای حدیثشان نقل کرده اند و با این حال در کتاب فتوی اسمی از آن نبرده اند.

در پاسخ می گوئیم: ما تابع عمومات و روایاتی هستیم که اهل بیت گفته اند، البته اگر اعراض اصحاب محقق بشود اعراض آنان سبب می شود که روایات از حجیت بیفتد، اما اعراض محرز نیست،

آن اندازه که هست اینست که فقهاء در مقام مثال هدیه و جایزه را ذکر نکردند، و عدم تعرض اصحاب غیر از اعراض اصحاب است و شاید ذکر تجارت و صناعت و زراعت از باب این است که درآمد نوع مردم کسب و کار است و کسب و کار هم یا تجارت است یا صناعت است و یا زراعت، و افراد نمی نشینند تا برایشان هدیه یا جایزه بیاورند و لذا شیخ در نهایه می فرماید «و غیر ذلک» و ابن زهره هم در غنیه «غیر ذلک» را دارد، و شاید با این «و غیر ذلک» همین فوائد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۲

و لکن از آیه شریفه (وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ) و روایات، اعم از کسب کردن و آنچه که انسان به دنبال تحصیل آن نبوده استفاده می شود «۱»، چه با اختیار باشد مثل بخششها و جایزه ها یا بدون اختیار مثل ارثی که انسان گمان آن را نداشته است بلکه بنا بر قولی حتی ارثی که انسان پیش بینی آن را می کرده نیز شامل می شود.

توضیح مطلب اینکه متعارف بین مردم اینست که برای برطرف نمودن احتیاجات روزانه خود هر یک از آنان به شغلی از شغلها می پردازند، برخی از مردم به تولید و بهره گیری از کار خود روی می آورند مثل کشاورزان، و برخی دیگر به جابجایی اموال می پردازند مثل تاجرها، و عده ای دیگر به تغییر شکل کالاها و کار روی آن به طوری که باعث افزایش قیمت آن گردد رو می آورند مانند صنعتگران، این سه نوع که بیان شد راههای متعارف بدست آوردن مال است که مردم به آن تکیه می کنند. و فقهاء شیعه در کلماتشان

متعرض آنها شده اند.

بله، گاهی برای انسان مالی بدون سختی و تلاش برای تحصیل آن فراهم می شود چه با اختیار مثل بخششها و جایزه ها و مهریه و عوض خلع «۲» و مانند آن یا

- اتفاقی را می خواسته اند بگویند پس به صرف عدم تعرض ما اعراض را احراز نمی کنیم، و زمانی که اعراض احراز نشد این روایات و عمومات محکمند. (الف- م.

جلسه ۳۲ درس)

(۱) بر این معنا به اولویت قطعی هم می شود استدلال کرد به این بیان که وقتی انسانی با جان کندن خرج سالش را گذرانده و مقداری اضافه آمد، این اضافه غنیمت است و باید خمس آن را بدهد! اما آدمی که یک دفعه و بدون زحمت یک جایزه ده میلیونی به نامش افتاده و از خمس معاف باشد؟! عقلا این را تقبیح می کنند و ما می گوئیم احکام شرع بر حسب ملاکات است، وقتی ملاک جعل خمس و زکات نیازهای جامعه باشد نمی توان گفت ارباح صناعات و ... خمس دارد اما جایزه پرقیمت و با ارزش خمس ندارد.

(الف- م. جلسه ۳۲۰ درس)

(۲) عوض خلع آنست که، اگر زنی هیچ گونه تمایلی به ادامه زندگی زناشوئی نداشته باشد می تواند به اندازه مهریه اش یا بیشتر و یا کمتر بعنوان عوض به شوهر خود داده تا او را طلاق دهد. (مقرر).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۳

بدون اختیار مثل ارث و نذر نتیجه «۱» بنا بر قول به صحت آن، و لکن مالهای این چنین بدست آمده اتفاقی بوده و به ندرت پیش می آید و اقتصاد مردم بر چنین مالهایی بنا نمیشود و بر آن کسب کردن صدق نمیکند و مشکل است کلمات فقهاء شیعه شامل این مالها

شود.

مگر اینکه عناوین بیان شده در کلمات فقها بر مثال حمل شود و اینطور گفته شود که غرض آنان بیان مطلق اموالی است که روز به روز بدست می آید غیر از آن عناوین خاصی که قبلاـ گذشت از قبیل غنائم و معادن و گنجها و غواصی که دارای احکام مخصوصی بودند و کلمه «غیر ذلک» که در نهایه شیخ طوسی و غنیه ابن زهره بعد از عناوین تجارت و صناعت و زراعت بیان شده است، مؤید این مطلب است.

ادلۀ وجوب خمس در مثل هدیه و جایزه

در هر صورت به مشهور نسبت داده شده که در اموالی که بطور اتفاقی بدست می آید خمس نمی باشد و لکن نظر قوی بر این است که در مثل هدیه و جایزه نیز خمس هست.

دلیلی که می توان برای آن آورد، علاوه بر عموم آیه شریفه و صدق معنای غنیمت بر چنین اموالی، روایات زیادی است که بر آن دلالت دارند:

۱- در صحیحۀ علی بن مهزیار از امام جواد (ع) است که حضرت- بعد از حکم به وجوب خمس در غنیمتها و اموالی که بدست می آید (فوائد)- چنین فرمودند: «پس غنیمتها و اموالی که بدست می آید (فوائد)- خدا رحمتت کند- آن است که انسان چیزی را به غنیمت دارا شود و فائده بهره ای است که بدست آورده باشد، و جایزه ای که دارای قدر و منزلت است و دیگری به انسان دهد وارث- غیر

---

(۱) نذر نتیجه آنست که شخص نذر کند که مال خاصی از او ملك دیگری باشد مثل اینکه بگوید از برای خداست به گردن من که این مال، ملك فلانی باشد، در صحت چنین نذری بین فقهاء اختلاف است. (مقرر).

پدر و پسر- که گمان رسیدن آن برده نمی شد، و مثل اموال دشمنی که ریشه کن گردیده است، و مثل مالی که پیدا شده ولی صاحب آن شناخته شده نیست». «۱»

اینکه در روایت جایزه مقید شده به آنکه دارای قدر و منزلت باشد شاید از این جهت است که جایزه کوچک فورا مصرف شده و تا آخر سال باقی نمی ماند.

و از مقید شدن ارث به آنکه گمان آن برده نشود، نبودن خمس در ارثهای متعارفی که قابل پیش بینی است استفاده می شود چنانکه بیان آن خواهد آمد.

۲- در موثقه سماعه است که گوید: از امام موسی بن جعفر (ع) درباره خمس سؤال نمودم، حضرت فرمود:

«هر سودی که مردم می برند، چه کم باشد چه زیاد» «۲»

بنابراین که لفظ کلّ ما افاد عام بوده و اموالی که بطور اتفاقی نیز بدست می آید را بگیرد، چنانکه چنین احتمالی بعید نیست.

۳- صحیحه علی بن مهزیار، از علی بن راشد از حضرت هادی (ع) که حضرت فرمود:

«بر آنان واجب است که خمس اموالشان را بپردازند». عرض کردم در چه چیز باید خمس بپردازند؟ حضرت فرمود: در متاعها و صنایعشان». «۳»

---

(۱) فی صحیحه علی بن مهزیار، عن ابی جعفر الثانی (ع)- بعد الحکم بوجوب الخمس فی الغنائم و الفوائد- قال: فالغنائم و الفوائد- یرحمك الله- فهی الغنیمه یغنمها المرء و الفائده یفیدها، و الجائزه من الانسان للانسان التی لها خطر، و المیراث الذی لا یحتسب من غیر اب و لا ابن، و مثل عدو یصطلم فیوخذ ماله، و مثل مال یؤخذ و لا یعرف له صاحب. الحدیث. (وسائل ۶/ ۵۰- ۳۴۹، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۵).

(۲)

فی موثقه سماعه قال: سألت ابا لحسن (ع) عن الخمس، فقال: فی کل ما افاد الناس من قلیل او کثیر. (وسائل ۶/ ۳۵۰، باب ۸، من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۶).

(۳) فی صحیحه علی بن مهزیار، عن ابی علی بن راشد عنه (ع) قال: یجب علیهم الخمس. فقلت: ففی ای شی ء؟ فقال: فی امتعتهم و صنائعهم. الحدیث. (وسائل ۶/ ۳۴۸، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۵

متاع به حسب لغت و موارد استعمال هر آنچه که در نیازمندیها از آن انتفاع برده می شود آمده است پس همه لوازم زندگی گرچه با بخشش و مانند آن بدست آید را شامل می شود.

در قاموس آمده است:

«متاع: منفعت و کالای تجارت و وسایل کار است و آنچه که در احتیاجات از آن انتفاع می بری؛ جمع متاع، امتعه است» «۱»

ظاهرا متاع برای معنای اخیر وضع شده (آنچه که در احتیاجات از آن انتفاع می بری) و ما بقی بعنوان مصداقهای متاع می باشد.

۴- در روایت ابی بصیر، از امام صادق (ع) است که گوید: به حضرت نوشتم درباره مردی که مولای او و کسی که به او پناه آورده، هدیه ای که به دو هزار درهم یا کمتر یا بیشتر می رسد باو می دهد آیا در این هدیه بر گردن آن شخص خمس است؟ حضرت نوشتند: «در آن خمس هست». «۲»

البته در سند این روایت احمد بن هلال می باشد و در مورد او حرف هست.

۵- در خبر عبد الله بن سنان است که گوید: امام صادق (ع) فرمودند:

«هر کس از آنچه به دست او رسیده غنیمت ببرد یا کاسبی کند خمس آن

برای حضرت فاطمه (س) و برای کسانی که ولایت امر او را بعد از او دارند از فرزندان ایشان که حجتهای خداوند بر مردم اند، می باشد». «۳»

بنابراین که تردید (غنم او اکتسب) از راوی نباشد [یعنی امام (ع) لفظ «غنم» را

---

(۱) قاموس اللغه/ ۵۰۸.

(۲) فی خبر ابی بصیر، عن ابی عبد الله (ع) قال: کتبت الیه فی الرجل یهدی الیه مولاه و المنقطع الیه هدیه تبلغ الفی درهم او اقل او اکثر هل علیه فیها الخمس، فکتب (ع):

الخمس فی ذلک. (وسائل ۶/ ۳۵۱، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۱۰).

(۳) فی خبر عبد الله بن سنان قال: قال ابو عبد الله (ع): علی کل امرئ غنم او اکتسب الخمس مما اصاب لفاطمه (س) و لمن یلی امرها من بعدها من ذریتها الحجج علی الناس. الحدیث وسائل ۶/ ۳۵۱ باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۸).

فرموده باشد که عام است]. و در سند روایت ضعفی است که بر اهل فن پوشیده نیست.

۶- در روایت احمد بن محمد بن عیسی، از یزید است که گوید: به حضرت (امام موسی بن جعفر (ع) نوشتم: فدایت شوم مرا آگاه کن که فائده چیست و اندازه آن چه مقدار است؟ خداوند شما را باقی بدارد- با بیان نظر خود بر من منت گذارید تا اینکه مرتکب حرامی نگردم که نماز و روزه ام باطل باشد، حضرت نوشتند:

«فائده بهره ای است که از سود تجارت بدست آورده ای و در کشاورزی بعد از کسر نمودن خسارت آن تحصیل نموده ای یا جایزه ای که برده ای». «۱» در سند روایت بقرینه نقل احمد بن

محمد بن عیسی گمان می رود یزید، همان یزید بن اسحاق باشد که اهل رجال او را توثیق کرده اند.

۷- در روایت علی بن حسین بن عبد ربه است که گوید: امام رضا (ع) برای پدرم هدیه ای فرستاد، پدرم به حضرت نوشت: آیا در آنچه که بعنوان هدیه برایم فرستادی خمس هست؟ حضرت به او نوشتند: «در آنچه که صاحب خمس بعنوان هدیه فرستاده خمسی بر تو نیست.» «۲»

از این روایت استفاده می شود که در هدیه طبعا خمس می باشد (منتهی امام (ع) چون خود صاحب خمس است دیگر مال او خمس بردار نیست).

۸- در تحف العقول، از امام رضا (ع) روایت شده در نوشته ای که حضرت

---

(۱) فی خبر احمد بن محمد بن عیسی، عن یزید قال: کتبت: جعلت لک الفداء تعلّمنی ما الفائده و ما حدّها؟ رایک- ابقاک الله- ان تمنّ علیّ ببیان ذلک لا اکون مقیما علی حرام لا صلاه لی و لا صوم، فکتب: الفائده مما یفید الیک فی تجاره من ربحها و حرث بعد الغرام او جائزه. (وسائل ۶/ ۳۵۰ باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۷).

(۲) فی روایه علی بن الحسین بن عبد ربه قال: سرّح الرضا (ع) بصله الی ابی، فکتب الیه ابی: هل علیّ فیما سرّحت الیّ خمس؟ فکتب الیه: لا خمس علیک فیما سرّح به صاحب الخمس. (وسائل ۶/ ۳۵۴ باب ۱۱ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

برای مأمون دادند اینطور می فرمایند: «و از همهٔ مال یک مرتبه خمس واجب است». «۱» ولی در کتاب عیون این جمله در نامه حضرت به مأمون دیده نمیشود.

۹- در روایت عیسی

بن مستفاد، از امام موسی بن جعفر (ع) است از پدرشان که فرمود پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «... از آنچه که هر یک از مردم مالک آن می شوند باید خمس بیرون آورند تا آن را به سرپرست مؤمنین و امیر آنان برسانند». «۲»

۱۰- در فقه الرضا بعد از بیان آیه شریفه اینطور می گوید:

«و هر آنچه که مردم بهره می برند غنیمت است و فرقی هم بین گنجها و معادن و غواصی نیست ... و همچنین سود تجارت و حاصل زمین و دیگر بهره هایی که از کسبها و صنعتها و میراثها و غیر آن بدست می آید، زیرا همه اینها غنیمت و بهره اند». «۳»

به علاوه وقتی چیزی که با سختی و مشقت برای انسان حاصل می شود مالیات به آن تعلق می گیرد پس چیزی که مجانا و بدون سختی بدست او رسیده سزاوارتر و شایسته تر است به اینکه مالیات به آن تعلق گیرد، و این حقیقتی است که هم عقل و هم اعتبار عقلاء و عرف مردم بر آن شهادت می دهند.

و بطور کلی باید گفت: از آیه شریفه و روایات مستفیضه زیاد استفاده می شود که در مطلق بهره ای که انسان می برد خمس تعلق می گیرد.

و لکن در کلمات فقهاء منحصرا سود تجارتها و صناعتها و زراعتها بیان شده است، پس در- مقام اجتهاد- آیا عموم آیه و روایات بیان شده را باید گرفت و کلمات فقهاء را حمل بر بیان مثال و ذکر منابع متعارف برای بدست آوردن مال

---

(۱) فی تحف العقول عن الرضا (ع) فی کتابه الی المامون قال: و الخمس من جمیع المال مرّه واحده. (وسائل ۶/ ۳۴۱ باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث

.(۱۳

(۲) فی روایه عیسی بن المستفاد عن ابی الحسن موسی بن جعفر عن أبیه (ع) ان رسول الله (ص) قال: ... و اخرج الخمس من کل ما یملکه احد من الناس حتی یرفعه الی ولیّ المؤمنین و امیرهم الحدیث. (وسائل ۶/ ۳۸۶، باب ۴ من ابواب الانفال ... حدیث ۲۱).

(۳) فقه الرضا/ ۲۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۸

نمود؟، یا بر عکس ظاهر کلمات فقهاء را گرفت و از روایاتی که دلالت بر بودن خمس در مثل هدیه و جایزه و ارث دارد دست برداشت به دلیل اینکه فقهاء از آن اعراض نموده اند. به این بیان که چون فقهاء در کتابهایشان که آماده گردیده برای نقل فتواهایی که از ائمه (ع) نقل شده است متعرض مثل ارث و هدیه و جایزه با اینکه همه افراد مبتلی به آنهایند نشده اند. پس این عدم تعرض کشف قطعی می کند از اینکه در پیش آنان امثال ارث و هدیه و جایزه از موضوع خمس خارجند و این را ایشان از ائمه (ع) گرفته و به دیگری رسانیده اند.

ابن ادریس در کتاب سرائر می گوید:

«بعضی از فقهای شیعه گفته اند در ارث و هدیه و بخشش خمس می باشد، این مطلب را ابو الصلاح حلبی در کتاب کافی بیان نموده، و هیچ یک از فقهای شیعه این را بیان نکرده اند به جز ایشان و اگر خمس در اینها صحیح بود بطور متواتر از امثال ایشان نقل می شد، و اصل هم برائت ذمه است». «۱»

فشرده بیان مرحوم حاج آقا رضا همدانی در «مصباح الفقیه» چنین است:

«سزاوار نیست شک شود که در زمان پیامبر (ص) (خمس هدیه و جایزه و ارث) بین مسلمین متعارف نبوده و

همچنین در زمان هیچ یک از ائمه بین شیعه متعارف نبوده، زیرا در غیر این صورت باید مخفی ماندن چنین حکمی یعنی وجوب خمس ارثها و همچنین هدیه ها با اینکه عموم مردم به آن مبتلی هستند حتی بر زنان و کودکان از مسلمان بطور عادی ممتنع باشد چه رسد به اینکه چنین حکمی مورد اختلاف واقع شود یا حتی نبودن خمس در اینها اگر مورد اجماع نباشد مشهور بین فقهاء گردد، پس اینکه در مثل چنین حکمی اختلاف واقع شده نشانه ای است قطعی بر نبودن آن در زمان ائمه (ع) بلکه در زمان غیبت صغری زیرا اگر چنین حکمی شناخته شده بود عادت چنین حکم می نمود که از ضروریات دین شود، اگر در زمان پیامبر (ص) شناخته

---

(۱) سرائر / ۱۱۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۶۹

شده بود، یا از ضروریات مذهب شیعه گردد اگر در زمان ائمه (ع) چنین حکمی شناخته شده بود.» «۱»

در اوائل بحث خمس دانستید که غنیمت اسم است برای هر بهره ای که نسبت به آن چشم داشتی نباشد یا زیادتر از مقداری که مورد چشم داشت است باشد، پس بدون اشکال مثل هدیه و جایزه ارزشمند را شامل می شود، و روایات هم متعرض آن شده است.

و اما ارث چون نظام تکوین برای هر فردی بدون استثناء اقتضای آن را دارد، پس ممکن است گفته شود که ارث امری است که هر فردی انتظار آن را می کشد و امید بدست آوردن آن را دارد و نسبت به تحقق آن قطع حاصل است، بنابراین غنیمت بر چنین ارثی صدق نمیکند بجز آن موارد از ارثی که قبلا پیش بینی نگردیده، چنانکه صحیحه علی بن

مهزیار بر آن دلالت داشت.

بلکه ممکن است گفته شود وقتی غنیمت صدق می کند که مالها تغییر کرده و یا نقل و انتقال پیدا کنند و حال آنکه در ارث آنچه تغییر پیدا می کند مالکها هستند نه اموال، در واقع که اموال و زمینها به حال خود و در جایشان باقی اند و این صاحبان آن هستند که بر حسب اقتضای نظام تکوین تغییر می کنند، فتامل «۲»

و اگر از پذیرفتن آنچه که بیان شد کراهت داری و اطلاق غنیمت را بر ارث صادق می دانی ممکن است بر نبودن خمس در ارثی که پیش بینی می شود به مفهوم وصف در صحیحه استدلال شود [در صحیحه علی بن مهزیار داشت که ارث پیش بینی نشده خمس دارد، مفهوم این کلام این است که ارث پیش بینی

---

(۱) مصباح الفقیه/ ۱۲۹.

(۲) ممکن است وجه تأمل این باشد که: بهر حال در هر دو قسم، نسبت مملوکیت اموال با مالکین خود تغییر نموده و لازم نیست تغییر فیزیکی در اموال پیدا شود وگرنه در قسم اول هم خیلی جاها تغییری محسوس نخواهد بود، مگر اینکه گفته شود مثلا- فرزند ثمره وجودی پدر است و حیات او در واقع ادامهٔ حیات پدر است در نتیجه نه ملک تغییر کرده و نه مالك و لذا خمس بر آن نیست. (مقرر)

شده خمس ندارد] و دیگر اینکه اگر در ارث خمس بود البته به سبب زیادی ابتلاء به آن، در همه کشورها و در همه زمانها میان عوام نیز مشهور می شد در نهایت شهرت، چه رسد به خواص.

و شاید مهر زنان نیز همانند ارث باشد، چون مهریّه نیز بر حسب نظام

اجتماع امری است که امید تحقق آن می رود، بلکه می توان گفت مهر، عوض از زوجیت و حق همبستری شوهر است، چون زن در مقابل مهر، خودش را تحت سلطه مرد قرار می دهد و به این وسیله آزادی او سلب می شود، پس غنیمت بر مهر صدق نمی کند.

و نیز از این قبیل است عوض خلع، زیرا این مال در مقابل دست برداشتن مرد از همسر خود که در اختیار اوست به او پرداخت می شود و اگر در این دو (مهر و عوض خلع) خمس بود البته به جهت ابتلاء زیاد مردم به آن دو مخصوصا مهر، مشهور شده و ظاهر می گشت.

و اما دست برداشتن از عمومات و روایات زیادی که بر بودن خمس در بخشش و هدیه و جایزه و ارثی که گمان آن برده نشود دلالت دارد، به دلیل اعراض فقهاء شیعه از آن، مشکل است، برای اینکه در این مورد اعراض [فقها از این روایات] محرز نمی باشد، فقط تنها چیزی که ثابت است اینست که بیشتر فقهاء متعرض آن نشده اند، و شاید فقها عنوانهای تجارت و صناعت و زراعت را از باب مثال و از باب مصداقهای غالبی که بیشتر فقهاء بیان آن را اراده کرده اند گفته باشند، و لذا بعضی از آنان کلمهٔ «و غیر ذلک» را عطف بر آن عنوانها نموده اند.

در هر صورت آنچه در ذهن قوت می گیرد اینست که در اینها خمس هست و این با نظر ابی الصلاح حلبی موافقت دارد، در لمعه هم آن را نیکو دانسته، شرح لمعه نیز متمایل به این نظریه است، شیخ والامقام انصاری (ره) نیز در کتاب خمسش آن را قوی دانسته، بلکه شاید از

معتبر نیز چنین استفاده شود.

پوشیده نماند که از مصداقهای بهره ای که ما در آن خمس را قوی می دانیم،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷۱

وقتی است که کسی چیزی را برای نگهداری خریده نه برای تجارت، بعد چنین اتفاق افتد که آن را به بیشتر از مقداری که خریده بفروشد، پس مقدار زیادتر از پول خرید از بهره سال فروش بوده، و در هر مقدار از آن که از مخارج سال اضافه بیاید خمس می باشد، بلکه ممکن است کسی آن را تحت عنوان کاسب به حساب آورد، زیرا اگر چه هنگام خریدن قصد نماء و زیادتی را نداشته و لکن هنگام فروش زیادی را قصد نموده است و در صدق عنوان کاسبی کردن همین مقدار کفایت می کند، بلکه گاهی در مثل بخشش نیز همین مطلب احتمال داده می شود. به این بیان که قبول بخشش خود نوعی از کاسبی کردن است. و در اینجا نکته ایست شایان دقت.

۶- زمین خریداری شده از مسلمان توسط کافر ذمّی

ششم از چیزهایی که خمس در آن است- بنا بر آنچه گفته اند- زمینی است که ذمی از مسلمان خریداری کرده است:

در «جواهر» این چنین آمده است:

«این حکم در نزد ابن حمزه و ابن زهره و بیشتر متأخرین از فقهاء شیعه ثابت است، بلکه در «لمعه» آن را به شیخ و همه متأخرین نسبت داده، و در «منتهی» و «تذکره» علامه آن را به علماء شیعه نسبت داده، و در «غنیه» ادعای اجماع بر آن نموده، و این اجماع- بعد از اینکه با سایر ادلّه ای که یادآور شدیم تقویت می شود- خود دلیل مستقلّی است.» «۱»

در نهایه شیخ طوسی آمده است:

«ذمی وقتی از مسلمان زمینی را می خرد بر او در آن

زمین خمس واجب است.» «۲»

---

(۱) جواهر ۱۶/ ۶۵.

(۲) نهایه/ ۱۹۷.

و در مبسوط می فرماید:

«وقتی که ذمی از مسلمان زمینی می خرد بر او در آن زمین خمس واجب است.» «۱»

و در غنیه آمده است:

«و در مالی که حلال آن را از حرامش نمی توان جدا کرد، و در زمینی که ذمی آن را بخرد به دلیل اجماعی که در کلمات فقها مطرح است [خمس واجب است]. «۲»

و لکن در مختلف آمده است:

«ابن جنید و ابن ابی عقیل و مفید و سلار و ابو الصلاح هیچ کدام آن را بیان نکرده اند». «۳»

پس مسأله اختلافی است و اصل و ریشه در مسأله هم چیزی است که شیخ به سند صحیح، از ابی عبیده حذّاء روایت کرده که گوید: شنیدم امام باقر (ع) می فرمود: «هر ذمی که از مسلمان زمینی را بخرد بر او خمس است و همین روایت را صدوق نیز با سند خود از حذاء نقل کرده است» «۴»

و در «زیادات مقنعه» به نقل از امام صادق (ع) است که حضرت فرمود: «وقتی که ذمی از مسلمان زمینی را بخرد بر او در آن زمین خمس است». «۵»

این روایت با توجه به اینکه مرسل است احتمال برگشت به همان صحیحه را

---

(۱) مبسوط ۱/ ۲۳۷.

(۲) جوامع الفقهیه/ ۵۰۷ (چاپ دیگر/ ۵۶۹).

(۳) مختلف/ ۲۰۳.

(۴) عن ابی عبیده الحذاء قال: سمعت ابا جعفر (ع) یقول: ایما ذمی اشتری من مسلم ارضا فان علیه الخمس. (وسائل ۶/ ۳۵۲ باب ۹ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۱).

ارض در روایت یعنی زمین کشت و زرع چون عرفا اگر کسی یک دکان از مسلمان بخرد یا یک

انبار یا یک خانه بخرد نمی گوید من یک زمین خریدم (الف- م. جلسه ۳۲۲ درس).

(۵) فی زیادات المقنعه عن الصادق (ع) قال: الذمی اذا اشتری من المسلم الارض فعلیه فیها الخمس (وسائل ۶/ ۳۵۲، باب ۹ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷۳

دارد و در نسبت آن به امام صادق (ع) توهم و اشتباهی واقع شده است.

ظاهر از حدیث و مخصوصا از مرسله اینست که خمس به اصل زمین تعلق گرفته است، و از «نهایه» و «مبسوط» و غیر آن دو، همین استفاده می شود، و لکن تتبع در مسأله موجب تزلزل و اضطراب در آن می شود». «۱»

۱- در خراج ابی یوسف آمده است:

«ابو یوسف گوید: و هر زمینی از زمینهای عشریه را که نصرانی منسوب به تغلب بخرد یک دهم بر او مضاعف می شود (یک پنجم می گردد) چنانکه

---

(۱) مسأله مورد بحث در آن زمان این بوده که می خواستند حتی المقدور یهود و نصاری و مجوس زمینهای کشت و زرع را نخرند چون آنها زکات نمی دادند فقط خراج می دادند زمینهایی که دست مسلمانها بود اسمش اراضی عشریه بود یعنی زمینی که زکات دارد و اراضی که دست اهل کتاب بود می گفتند اراضی خراجیّه که بر آنها یک خراجی معین می کردند و زکات دیگر نبوده، می گفتند مثلا هر جریبی این قدر درهم بدهید و خودشان هم جزیه می دادند و گاهی از اوقات فقط جزیه می گرفتند و از زمینشان چیزی نمی گرفتند، آن وقت مسلمانان توجه داشتند که حتی المقدور زمینهایشان را به اهل ذمه نفروشند- بسیاری از بدبختیها که سر مسلمانها آمده همین است، همین اسرائیل نطفه اش به این

شکل منعقد شد، که افرادی را فرستاده بودند زمینهای مسلمانها را برای یهودیها خریدند، شش درصد زمینهای فلسطین که مال یهود شد آمدند اسرائیل را درست کردند، حالا که دیگر همه اش را تصاحب کرده اند-.

در آن زمان که مسأله مطرح بوده گفته اند زمینهای مسلمانها را اهل ذمه نخرند اگر بخرند تنبیه شان می کنیم، تنبیه شان این بوده که زکات را دو برابر می کنیم، عشر را خمس می کنیم تا برایشان صرف نکند،

این مسأله بین فقهاء عامه نیز مطرح بوده و فتاوی آنها بر این اساس بوده، وقتی انسان کلمات بزرگان خودمان را هم می بیند اینها هم در ذهنشان همان مسأله بوده، اگر چه گفته اند خمس اما این خمس یعنی مضاعف شدن عشر، مسأله اینکه خمس زمین را بگیریم نبوده بلکه اراضی عشریه را اگر اینها بخرند زکاتش را دو برابر می کنیم تا دیگر رغبت نکنند این زمینها را بخرند، در ذهن بزرگان ما اینطور بوده است. (الف- م.

جلسه ۳۲۲ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷۴

مالهایی که در تجارتها بکار می برند گمرک آن برایشان مضاعف می شود، و هر چیزی که در آن بر مسلمان یکی واجب باشد بر نصرانی بنی تغلبی دو تا واجب است. گوید: اگر مردی از اهل ذمه غیر از نصارای بنی تغلب زمینی از زمینهای عشریه را بخرد، ابو حنیفه گوید: من بر آن زمین خراج قرار می دهم ... و من می گویم بر آن زمین عشر مضاعف قرار داده می شود و همین خراج آنست ... ابو یوسف گوید: بعضی از بزرگان ما نقل کرده اند که حسن بصری و عطاء گویند در چنین زمینی عشر مضاعف می باشد، ابو یوسف گوید:

چنین است که سخن حسن بصری

و عطاء در نزد من از سخن ابی حنیفه نیکوتر است». «۱»

۲- در کتاب اموال ابی عبید آمده است:

«محمد بن حسن شیبانی مرا خبر داد از ابی حنیفه که گوید: وقتی که ذمی زمین عشریه را بخرد، تغییر کرده زمین خراج می شود، گوید: و ابو یوسف گفته است:

عشر بر او مضاعف می شود ... ابو عبیده گوید: سفیان بن سعید می گوید:

عشر بر او بر همان حال باقی می ماند ... و بعضی از ایشان از مالك روایت کرده اند که گفته است: عشر بر او نیست و لکن او را امر به فروش می کنند چون خریدن چنین زمینی را صد قهرا باطل می کند، و از حسن بن صالح روایت شده که گوید: بر او، نه عشر است و نه خراج». «۲»

۳- ابن قدامه حنبلی در مغنی گوید:

«حرب گوید: از احمد درباره ذمی که زمین عشر را می خرد سؤال نمودم؟

گفت: من چیزی نمی دانم، اهل مدینه در این باره سخن خوبی را می گویند:

گویند: نباید گذاشت ذمی از مسلمان زمین بخرد ولی اهل بصره سخن عجیبی دارند آنها می گویند بر ایشان مضاعف می شود، و از احمد روایت شده

---

(۱) خراج/ ۱۲۱.

(۲) الاموال/ ۱۱۶- ۱۱۸.

که ایشان از خریدن آن منع می شوند، خلّال، این را اختیار نموده، و سخن مالك هم همین است بعلاوه اینکه اگر چنین زمینی را ذمّی بخرد بر آنان عشر مضاعف می گردد پس از ایشان خمس گرفته می شود». «۱»

۴- شیخ طوسی (ره) در خلاف سه مسأله دنبال هم و متناسب با هم عنوان کرده، در مسأله ۸۴ از زکات گوید:

«وقتی ذمی زمین عشریه را بخرد بر او در آن زمین خمس واجب

است، ابو یوسف هم همین را قائل است او چنین می گوید: بر او در آن زمین دو عشر است و محمد بن حسن شیبانی گوید: بر او یـک عشـر است و ابو حنیفه گویـد: زمین عشـریه تغییر می کنـد و خراجیه می شود و شافعی گویـد: بر او نه عشـر است و نه خراج. دلیل ما اجماع گروه شـیعه است ایشان در این مسأله اختلاف ندارند، و مسأله برایشان نوشته شده و بر آن روایت صریح دلالت دارد، آن را ابو عبیده حذاء روایت کرده، گوید: شنیدیم امام باقر (ع) می فرمود: هر ذمی که از مسلمانی زمینی را بخرد بر او خمس است». «۲»

و در مسأله ۸۵ گوید:

«وقتی که ذمی تغلبی- که از نصاری عرب اند- زمینش را به مسـلمانی بفروشد، بر مسلمان در آن زمین یک دهم یا یک بیستم واجب است، و بر او خراج نیست و شافعی گوید: بر او یک دهم است و ابو حنیفه گوید: از او دو عشـر گرفته می شود دلیل ما اینست که این زمین، ملکی است که مال مسـلمانی شـده و در آن بیشتر از یک دهم واجب نمیباشد، و آنچه که از ذمی بعنوان خراج گرفته می شود جزیه است، پس بر مسلمان جزیه لازم نیست». «۳»

---

(۱) المغنی ۲/ ۵۷۶.

(۲) خلاف ۱/ ۳۰۰.

(۳) خلاف ۱/ ۳۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷۶

و در مسأله ۸۶ گوید:

«اگر ذمی تغلـبی (عرب) از ذمی دیگری (غیر عرب) زمینی را بخرد جزیه بر آن ذمی لازم می شود چنـانکه بر ذمی قبـل لازم بود، ابو حنیفه و اصحابش گویند:

بر او دو عشر است و این دو عشر در نزد ایشان خراج است که به

اسم صدقه گرفته می شود و شافعی گوید: بر او نه عشر است و نه خراج دلیل ما اینست که این زمین ملکی است که برای ذمی ایجاد شده پس بر او در زمین، جزیه واجب است چنانکه جزیه در دیگر اهل ذمه لازم است». «۱»

۵- علامه در منتهی گوید:

«وقتی ذمی از مسلمان زمینی را بخرد بر او خمس واجب است، علماء ما بسوی این قول رفته اند و مالك گوید: وقتی که زمین عشریه باشد ذمی از خریدن منع می شود و همین را اهل مدینه و احمد در روایتی قائلند. حال اگر خرید بر او عشر مضاعف می شود پس بر او خمس واجب است. و ابو حنیفه گوید: زمین خراج می گردد و ثوری و شافعی و احمد در روایت دیگری گویند: فروش صحیح است و بر او چیزی نیست و نیز عشری بر او نیست و محمد بن حسن شیبانی گوید: بر او عشر است. دلیل ما اینست که در ساقط کردن عشر ضرر زدن به فقراء است، پس وقتی که اهل ذمه برای خریدن زمین پیش آمدند عشر بر آنان مضاعف می گردد، پس خمس از آنان گرفته می شود». «۲»

مانند همین بیان در تذکره نیز آمده است. «۳»

محقق در معتبر نیز متعرض مسأله شده و اقوال را نقل نموده، رجوع نمائید. «۴»

---

(۱) خلاف ۱/ ۳۰۰.

(۲) منتهی ۱/ ۵۴۹.

(۳) تذکره ۱/ ۲۵۳.

(۴) معتبر/ ۲۹۳.

۶- در منتقی الجمان بعد از نقل صحیحه ابی عبیدهٔ حذّاء گوید:

«گویم: ظاهر سخن بیشتر فقهاء شیعه اتفاق بر اینست که مراد از خمس در این حدیث همان خمس معروف است، و برای اشکال در آن مجال

است.

و به مالک نسبت داده شده که گوید ذمّی از خریدن زمین عشریه منع می شود و اگر آن را خرید عشر بر او مضاعف شده و بر او خمس واجب است و احتمال اراده جدّی این معنی از حدیث هست یا اینکه شاید واقعا نظر امام همین بوده و یا به جهت احتمال تقیه یعنی تظاهر به موافقت با نظر اهل سنّت بوده زیرا معلوم است که در زمان امام باقر (ع) نظر مالک نظر حاکم بوده. و با وجود چنین احتمال و بلکه قطعیت چنین نظریّه ای دیگر وجهی برای تمسک به حدیث در جهت اثبات آنچه فقهای شیعه گفته اند نیست و نظر فقهای شیعه هم به حد اجماع نمی رسد تا از خواستن دلیل بی نیاز باشیم زیرا جمعی از فقهای شیعه اصلا آن را بیان نکرده اند و بعضی هم به توقف در آن تصریح دارند ...» «۱»

یادآوری می شود: که بنابر آنچه در مقدمه موطأ هست، ولادت مالک در ۹۵ هجری می باشد، و بنا بر آنچه در اصول کافی است امامت امام باقر (ع) نیز در همین سال بوده است، و وفات امام (ع) در سال ۱۱۴ می باشد بنابراین مالک در زمان امامت حضرت باقر (ع) برای اینکه فتوایش ظاهر و حاکم باشد و از او تقیه شود اهلیّت نداشته است. بله این فتوی قبل از مالک از حسن بصری و عطاء ظاهر بوده چنانکه گذشت. بلکه عمل پیامبر (ص) و همچنین خلیفه دوم اینطور بوده است چنانکه بزودی خواهد آمد.

در هر صورت آیا با تمسک به ظاهر صحیحه و اجماع منقول و شهرت متأخرین از فقهاء شیعه ملتزم به بودن خمس در اصل زمین بشویم،

یـا آن را منع کنیم؟ توضـیح مطلب اینکه: صـدور حـدیث از امـام (ع) در جو و فضائی بوده که بحث از فروش زمین عشـریّه به ذمی و از چگونگی معامله با او از گرفتن خراج یا

---

(۱) منتقی الجمان ۲/ ۴۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷۸

عشـر یا خمس در بین آنان ظاهر بوده که این موجب تردید در حکم می شده به جهت اینکه احتمال صدور حدیث یا بصورت تقیه بوده یا اینکه مراد امام- علیه السـلام- بودن خمس یعنی دو عشـر نیز در محصول زمین بعنوان زکات است از باب موافقت با اهل سنّت و از باب آنچه که از پیامبر (ص) حکایت شده است. زیرا بعید نیست چنین خمسـی [دو عشـر] متعلق به ذمّی باشد تـا اینکه اهل ذمه در خریـدن زمینهای مسـلمین رغبت پیـدا نکننـد. بلکه ذهن راوی (ابو عبیـدهٔ حـذاء) در آن جو با حکم شایع مأنوس بوده که این موجب می شده از کلام امام (ع) نیز همان معنی به ذهن برسد [خمس یعنی دو عشـر درآمد زمین]. پس با این مطلب ظهور صحیحه در خمس اصل زمین منع می شود.

از سوی دیگر چگونه می توان گفت ظـاهر از صـحیحه خمس در اصـل زمین است؟! در حـالی که عمـده دلیل بر حجیت خبر، بنـاء عقلاـء است و در جـائی که قرائنی بر خلاـف ظـاهر باشـد هیـچ گـاه بناء عقلاء بر عمل به ظواهر نیست و قرائن ذکر شـده موجب آنست که بگوئیم یا ظهوری برای روایت نمی ماند یا اگر بماند ظاهر آن، مراد حضرت نیست.

و شاید بعضی از کسانی که در مسأله فتوی داده اند مانند شیخ در خلاف و علامه در منتهی و

نیز در تـذکره نظرشـان بر این است که در محصول زمین خمس است نه در اصل زمین، در عبارتهایی که گـذشت تأمل کنیـد. بلکه ظاهر از عبارت خلاف اینست که موضوع بحث در پیش فقهاء شیعه نیز محصول زمین عشریه است و ایشان صحیحه را نیز حمل بر آن می کنند.

بله حـاکم مسـلمین می توانـد ذمی را از خریـدن زمین و سـائر امـوال غیر منقول مسـلمانان بـازدارد وقـتی که احسـاس کرد این خریـدن مقـدمه ایست برای چیره شـدن بر اقتصـاد و سـیاست آنـان، چنانکه در فلسـطین این ماجرا اتفاق افتاد و همچنین حاکم مسلمین هرگاه دید فروش زمین به ذمّی معمول شده، می تواند بر اصل زمین نیز خمس قرار دهد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۷۹

و همین خمس بر آنان، یک نحو جزیه محسوب می گردد.

و قرار دادن خمس در محصول زمینهـای کفـار یـک امر دوری نیست تـا باعث تعجب گردد، بلکه چنین چیزی در سیره پیامبر (ص) و خلفاء سابقه دارد:

در روایت محمـد بن مسـلم است که گویـد: به امـام صـادق (ع) گفتم آیـا آنچه که این خلفـاء به عنـوان خمس از زمین جزیه خمس می گیرنـد و از کشـاورزان زمیـن جزیه سـرانه می گیرنـد درست است؟، آیـا در رابطه بـا گرفتن جزیه یـک چیز معیّنی وجود نـدارد؟ حضـرت فرمود: «آنچه بر اهـل ذمه است چیزی است که خود آنـان اجازه داده انـد، برای امام نیست که بیشتر از جزیه بگیرد، حـال اگر خـواست آن را سـرانه ایشـان قرار می دهـد و دیگر بر امـوال آنـان چیزی نیست و اگر خواست آن را بر اموالشان قرار می دهد و سرانه نمی گیرد». به حضرت عرض کردم: پس این خمس دیگر چیست؟ حضرت

فرمود: این همان چیزی است که رسول خدا (ص) با آنان بر آن مصالحه کرد». «۱»

و صدوق روایت کرده، گوید: حضرت رضا (ع) فرمود:

«بنی تغلب از جزیه ننگ داشتند و از عمر خواستند تا آنها را معاف کند، عمر ترسید که آنان به روم پناهنده شوند پس با آنان مصالحه کرد که جزیه سرانه آنان برداشته شود. و صدقه [مالیات- زکات] را بر آنان مضاعف کرد، پس بر آنان آنچه که بر آن مصالحه نمودند و به آن راضی شدند بیشتر نمیباشد، تا اینکه حق ظاهر شود». «۲»

---

(۱) فی خبر محمد بن مسلم، قال: قلت لأبی عبد الله (ع) أ رأیت ما یأخذ هؤلاء من هذا الخمس من ارض جزیه و یأخذ من الدهاقین جزیه رءوسهم، اما علیهم فی ذلک شی ء موظف؟ فقال: کان علیهم ما اجازوا علی انفسهم، و لیس للامام اکثر من الجزیه، ان شاء الامام وضع ذلک علی رءوسهم و لیس علی اموالهم شی ء و ان شاء فعلی اموالهم و لیس علی رءوسهم شی ء فقلت: «فهذا الخمس» فقال: لا انما هذا شی ء کان صالحهم علیه رسول اللّه (ص) (وسائل ۱۱/ ۱۱۴ باب ۶۸ من ابواب جهاد العدو ... حدیث ۲).

(۲) روی الصدوق قال: قال الرضا (ع): ان بنی تغلب انفوا من الجزیه و سألوا عمر ان یعفیهم فخشی ان یلحقوا بالروم فصالحهم علی ان صرف ذلک عن رءوسهم و ضاعف

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۸۰

از آنچه تا کنون گفتیم روشن شد که در بودن خمس در اصل زمینی که ذمی از مسلمان می خرد اشکال است، ولی چیزی که هست اینست که در محصول آن به عنوان زکات، خمس هست [یک

پنجم محصول را باید بپردازد] و این روایات صحیحه و بسیاری از کلمات فقهای شیعه بر همین معنی حمل می شود و در مسأله نه اجماع هست و نه شهرتی که قانع کننده باشد، و ظاهر از کلمه زمین در آن زمانها، زمینهای زراعت و درختکاری بوده نه مثل زمینهای خانه و دکان و مانند آن زیرا در اینگونه اموال اصل زمین به عنوان زمین مورد عنایت نیست. و این نکته ایست شایان توجه.

۷- مال حلال مخلوط به حرام

هفتم از چیزهایی که خمس در آنست، مال حلال مخلوط به حرام است، به صورتی که قابل جدا کردن نباشد، با جهل به صاحب و مقدار آن. که با بیرون آوردن خمس آن، حلال می شود:

شیخ طوسی در نهایه و ابن زهره در غنیه و دیگران به این مطلب فتوی داده اند بلکه بر آن ادعای اجماع و شهرت شده است:

شیخ در نهایه گوید:

«وقتی که برای انسان مالی بدست آمد که حلال و حرام آن با یکدیگر مخلوط شده باشند بطوری که انسان نمی تواند آنها را از هم جدا کند، و اراده پاک کردن آن را نموده، خمس آن را بیرون آورد، آن وقت تصرف در باقی آن برای او حلال است». «۱»

در غنیه در شمارش چیزهایی که خمس در آنست آمده است:

- علیهم الصدقه فعلیهم ما صالحوا علیه و رضوا به الی ان یظهر الحق. (وسائل ۱۱۶ باب ۶۸ من ابواب جهاد العدو ... حدیث ۶)

(۱) نهایه/ ۱۹۷.

«در مالی که حلال آن را از حرامش نمی توان جدا کرد، و در زمینی که ذمی آن را بخرد به دلیل اجماعی که در کلمات فقها مطرح شده است». «۱»

بله، مفید

و ابن ابی عقیل و ابن جنید آن را بیان نکرده اند، چنانچه علامه در مختلف فرموده است.

در مدارک آمده است:

«جدا نمودن مالی که انسان یقین دارد مال خودش نیست از سایر اموال و جستجو کردن از صاحب آن تا وقتی که از شناخت صاحبش مأیوس شود، طبق قواعد واجب است. که در آن صورت آن را بعنوان صدقه به فقراء می دهد چنانکه در غیر این از دیگر مالهایی که صاحب آن مجهول است باید چنین کند». «۲»

در هر صورت برای وجوب خمس در حلال مخلوط به حرام استدلال به روایاتی نموده اند، ما بعضی از آنها را بیان می کنیم:

۱- صحیحهٔ عمار بن مروان، گوید: شنیدم امام صادق (ع) می فرمود:

در آنچه که از معادن و دریا بدست می آید و در غنیمت و حلال مخلوط به حرام در صورتی که صاحب آن شناخته شده نیست و گنجها خمس هست». «۳»

روایت از جهت سند و دلالت اشکال ندارد و ظاهر خمس هم در آن، همان خمس اصطلاحی است، بله چه بسا بیان نشدن آن در کتب اربعه (کافی، تهذیب، استبصار و من لا یحضر) موجب ضعف آن می شود.

۲- شیخ طوسی از حسن بن زیاد، از امام صادق (ع) روایت کرده که می فرمودند: «مردی خدمت امیر المؤمنین (ع) آمد و گفت: یا امیر المؤمنین، من

---

(۱) جوامع الفقهیّه/ ۵۰۷ (چاپ دیگر/ ۵۶۹).

(۲) مدارک/ ۳۳۹.

(۳) صحیحه عمار بن مروان، المرویه عن الخصال، قال: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول:

فیما یخرج من المعادن و البحر و الغنیمه و الحلال اختلط بالحرام اذا لم یعرف صاحبه و الکنوز الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۴، باب ۳، من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۶).

مالی بدست آوردم که حلال آن را از حرامش تشخیص نمی دهم؟ حضرت به او فرمود: از آن مال خمس بیرون بیاور، همانا خدای- عز و جل- از آن مال به خمس راضی است و از آنچه که صاحبش شناخته شده است اجتناب کن». «۱»

۳- شیخ طوسی و کلینی و صدوق از سکونی به سندی که اشکالی ندارد- چنانچه در من لا یحضره الفقیه آمده از امام صادق (ع) از پدرش از پدرانش روایت کرده اند که فرمود: «مردی خدمت علی (ع) آمد و گفت: من مالی را کسب کردم که نسبت به حلال و حرام آن تساهل نموده ام، می خواهم توبه کنم ولی مقدار حلال و حرام آن را نمی دانم و به هم آمیخته شده اند؟ حضرت علی (ع) فرمود:

خمس مالت را بیرون بیاور، همانا خداوند- عز و جل- از انسان به دادن خمس راضی می شود، و بقیه مال همه آن بر تو حلال است». «۲»

شیخ طوسی نیز از کلینی همین را روایت کرده است.

ظاهرا روایت سکونی (روایت سوم) و حسن بن زیاد (روایت دوم) به یک روایت بر گشت می کنند، به دلیل مشابهت هر دو در سؤالی که از امیر المؤمنین (ع) شده و هر دو یک واقعه را که در زمان امیر المؤمنین (ع) اتفاق افتاده نقل می کنند.

و تعدد واقعه امر بعیدی است، بنابراین تکیه کردن بر خصوصیات واقعه ای که

---

(۱) رواه الشیخ بسنده، عن حسن بن زیاد، عن ابی عبد الله (ع) قال: ان رجلا اتی امیر المؤمنین (ع) فقال: یا امیر المؤمنین، انی اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه؟

فقال له: اخرج الخمس من ذلک المال، فان الله- عز و

جل قد رضی من ذلک المال بالخمس و اجتنب ما کان صاحبه یعلم. (وسائل/ ۶/ ۳۵۲، باب ۱۰ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۱)

(۲) ما رواه المشایخ الثلاثه بسند لا باس به، عن السکونی، عن ابی عبد الله (ع) ففی الفقیه: روی السکونی، عن ابی عبد الله (ع) عن أبیه، عن آبائه (ع) قال: اتی رجل علیّا (ع) فقال: انی کسبت مالا اغمضت فی طلبه حلالا و حراما، فقد اردت التوبه و لا ادری الحلال منه و لا الحرام فقد اختلط علی؟ فقال علی (ع): اخرج خمس مالک، فان الله- عز و جل- قد رضی من الانسان بالخمس و سائر المال کله لک حلال. (فقیه/ ۱۸۹ ۳، کتاب المعیشه، باب الدین و القرض، حدیث ۳۷۱۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۸۳

این دو روایت در آن با هم اختلاف دارند مشکل است.

بهر حال آیا این دو روایت حمل می شوند بر مالی که انسان از شخص دیگری به وراثت یا خریدن یا مانند آن بدست آورده و مال آن شخص هم اجمالا حلال و حرامش با هم آمیخته شده و لکن احتمال دارد این مالی که به انسان منتقل شده همه اش از حلال باشد پس برای انسان حلال است و در این صورت خمس در دو روایت بر خمس ارباح مکاسب و بهره ها حمل می شود چنانکه اینطور احتمال داده شده، یا نه مراد مالی باشد که نزد خود انسان یا نزد دیگری حلال و حرامش به هم آمیخته گردیده و لکن این مال مخلوط، به انسان منتقل شده، آن وقت خمس برای حلال نمودن آن باشد؟ دو نظر است، و شاید احتمال دوم آشکارتر

باشد.

در این دو روایت احتمال دیگری نیز هست و آن اینکه مراد، حلال شدن مال آمیخته با حرام یا مشتبه باشد، که به سبب توبه شخص حلال شده، و خمس در آن نیز از قبیل خمس بهره ها باشد، و یا اینکه مال به هم آمیخته یا مشتبه به سبب توبه حلال شود، که حرام، در این میان رنگ حلال بخود بگیرد. و این احتمال بعید هم نیست، چنانچه روایات زیادی که در مال آمیخته با «ربا» وارد شده، شاهد بر این مطلب است.

در این ارتباط به وسائل باب پنجم از بابهای ربا «۱» و همچنین موثقهٔ «۲» سماعه درباره کسی که از کار برای بنی امیه مالی بدست آورده مراجعه نمائید، و نیز شاهد بر این مطلب است مرسلهٔ صدوق در همین بحث حلال مخلوط به حرام که ما در کتاب خمس درباره آن مفصل بحث نموده ایم، مراجعه فرمایید».

۴- مرسلهٔ صدوق گوید: مردی خدمت امیر المؤمنین (ع) آمد و گفت: ای امیر مؤمنان مالی بدست آورده ام که در آن تساهل نموده ام، آیا توبه برایم هست؟

حضرت فرمود: خمس آن را نزد من بیاور، آن مرد خمس مالش را آورد، حضرت

---

(۱) وسائل ۱۲/ ۴۳۰.

(۲) کتاب الخمس/ ۱۱۰ و بعد آن

فرمود: «این مال از آن تو، همانا مرد وقتی که توبه کند مالش هم با او توبه می کند». «۱»

ظاهر اینست که مرسله اشاره به همان واقعه ای دارد که در روایت سکونی و حسن بن زیاد بیان شد پس سخنی که در آن دو گفته شد در این هم گفته می شود.

۵- موثقهٔ عمار ساباطی، از امام صادق (ع) که از حضرت

سؤال شـد دربـاره کار برای سـلطان که آیا انسان می توانـد برای او کاری را بعهـده بگیرد؟ حضـرت فرمود: «خیر مگر اینکه بر کـار دیگری قـادر نباشـد تـا بخورد و بیاشامـد و چـارهٔ دیگری نباشـد، پس اگر چنین کرد (برای سـلطان کـار کرد) و چیزی به دستش آمد باید خمس آن را نزد اهل بیت بفرستد». «۲»

ظاهرا مراد از خمس در این روایت خمس اصـطلاحی می باشد و لکن مورد آن مال مشتبه است نه مال حلال مخلوط به حرام، زیرا کسی که مال به او منتقل شده علم به وجود حرام در مال ندارد، پس خمس در آن، خمس ارباح مکاسب است.

پس مهمترین دلیل در این مسأله صـحیحهٔ عمار بن مروان و معتبرهٔ سـکونی است و عمدهٔ اشـکال در مسأله هم اینست که حکم شرعی در مالی که صاحب آن شـناخته شـده نیست یا امکان رساندن آن به صاحبش وجود ندارد مثل مال پیدا شده و مالی که دزدان پیش انسان به ودیعه می گذارند و غیر آن، صدقه دادن است چنانکه روایات در موارد مختلف آن را گفته اند.

---

(۱) مرسـله الصدوق قال: جاء رجل الی امیر المؤمنین (ع) فقال: یا امیر المؤمنین، اصبت مالا اغمضت فیه، أ فلی توبه؟ قال: ایتنی خمسه، فاتـاه بخمسه، فقـال: هو لک، ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه. (وسائل ۶/ ۳۵۳، باب ۱۰ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۳).

(۲) موثقه عمار الساباطی، عن ابی عبـد الله (ع) انه سـئل عن عمل السـلطان یخرج فیه الرجل؟ قال: لا الا ان لا یقـدر علی شـی ء یأکل و لا یشرب و لا یقدر علی حیله، فان فعل فصار فی یده شی ء فلیبعث

بخمسه الی اهل البیت». (وسائل/ ۳۵۳، باب ۱۰ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۸۵

و بسیار بعید است وقتی که مقدار حرام معلوم است، مصرف آن مصرف صدقه باشد و آنجا که مقدار حرام معلوم نیست، مصرف آن مصرف خمس اصلاحی باشد، پس احتمال قوی داده می شود که مصرف خمس در مال حلال مخلوط به حرام همان مصرف صدقات باشد، نهایت امر اینکه وقتی مقدار مجهول باشد خداوند متعال بعنوان مالك اموال و سرپرست افراد غائب، حرام در این میان را به خمس مصالحه فرموده باشد.

و تأیید می کند این مطلب را (که مصرف خمس در حلال مخلوط به حرام، مصرف صدقات است) سخن امام صادق (ع) در روایت سکونی طبق نقل کلینی که فرمود: «خمس مالت را صدقه بده».

علاوه بر اینکه کلینی روایات خمس را در آخر کتاب الحجّه از اصول کافی بیان کرده، چون خمس مصطلح در نزد ایشان از حقوق امامت است، و لکن روایت سکونی- که گذشت- را در کتاب معیشه از فروع کافی بیان فرموده، پس به این ترتیب روشن می شود که ایشان خمس در مال حلال مخلوط به حرام را از قبیل خمس اصطلاحی قرار نداده است.

و در حاشیهٔ فروع کافی به نقل از مرآه العقول مجلسی آمده است:

«اختلاف کرده اند در اینکه خمس مال مخلوط بحرام خمس اصطلاحی است یا صدقه، و نظر اخیر مشهورتر است». «۱»

و باید توجه داشت که لفظ خمس یک حقیقت شرعیه در خمس اصطلاحی نیست، چنانکه گاهی چنین توهم می شود، بلکه با این لفظ یک قسمت از پنج قسمت اراده شده است، بله قرینه اسلوب کلام در

بعضی موارد مانند صحیحه عمار بن مروان بسا گواه باشد بر اینکه خمس اصطلاحی مورد نظر است.

اگر گفته شود: خمس اصطلاحی تمام آن حق واحدی است برای منصب امامت چنانکه بزودی بیان آن خواهد آمد، و صدقه بطور مطلق مصرف آن همه

---

(۱) کافی ۵/ ۱۲۵ کتاب المعیشه باب المکاسب الحرام، ذیل خبر سکونی

مصارف هشتگانه ای است که از جمله آنها تمامی راههای خیر می باشد، نه فقط خصوص فقراء و مساکین، چنانچه چنین چیزی بعید نیست و شاهد بر آن آیه مصرف صدقات و همچنین اطلاق صدقه بر موقوفات عمومی است و نیز این سخن پیامبر (ص): که «هر معروفی صدقه است» «۱» و باز این سخن: «از بافضیلت ترین صدقه ها اینست که ضعیف را یاری نمائی» «۲» و مانند دیگر استعمالات لفظ صدقه، در این صورت بطور کلّی اشکال مرتفع می شود، زیرا همه اینها [چه خمس و چه صدقات] در مصالح اسلام و مسلمین و کارهای مربوط به امامت و حکومت مصرف می شود که رسیدگی به فقراء مسلمین و فقراء بنی هاشم از آن جمله است و در اینجا نکته ایست شایان تأمل «۳» زیرا اگر دادن صدقه به بنی هاشم را منع کنیم اشکال که مصرف خمس غیر از صدقه هست هنوز باقی است، مگر اینکه گفته شود فقط تنها زکات واجب است که بنی هاشم از آن منع می شوند. «۴»

---

(۱) قوله (ص): کل معروف صدقه. (وسائل ۶/ ۳۲۱ باب ۴۱ من ابواب الصدقه حدیث ۱ و ۲).

(۲) قوله (ع): عونک للضعیف من افضل الصدقه. (تحف العقول/ ۴۱۴).

(۳) فتامل: بالاخره صدقه اصطلاحی اگر باشد نمی شود به سادات داد مگر

اینکه بگوئیم فقط به پیامبر (ص) و ائمه اطهار (علیهم السلام) نمی شود داد، به سادات دیگر می شود داد یا بگوئیم آن صدقه ای که به سادات نمی شود داد خصوص زکات واجب است.

(الف- م. جلسه ۳۲۶ درس)

(۴) اینجا دو مطلب هست: یکی اینکه خمس از آن سادات نیست، همه آن حق واحدی است برای منصب امامت و سادات. از باب اینکه وابستگان به بیت رسالتند امام مسلمین باید آنان را اداره کند، لذا خداوند در آیه شریفه وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ ... برای خدا و رسول و امام لام آورده و برای فقراء و مساکین و ابن سبیل لام نیاورده.

دوم اینکه در شرع دارد که مال مجهول المالک و لقطه و ... را صدقه بدهید ما به ذهنمان می آید که یعنی بدهید به فقراء اما این طور نیست، صدقه به مطلق کارهای خیر می گویند و مصرف صدقه هشت چیز است که در آیه شریفه إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ ... بیان شده یعنی تقریبا تمام کمبودهای اجتماعی، و سبیل الله همه راههای خیر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۸۷

جهت سوم مصارف خمس

[برخی از کلمات علمای شیعه]

در این ارتباط به برخی از کلمات علمای شیعه و سنت توجه فرمائید:

۱- شیخ طوسی در کتاب فی ء از خلاف (مسأله ۳۷) گوید:

«خمس نزد فقهاء شیعه به شش قسم تقسیم می شود: سهمی برای خدا و سهمی برای رسول و سهمی برای ذی القربی، این سه سهم برای پیامبر (ص) و بعد از او برای کسی که قائم مقام ایشان است از ائمه و سهمی برای یتیمان و سهمی برای مساکین و سهمی برای درراه ماندگان از آل محمد (ص) که غیر آنان در سهم با آنان شریک نمی باشند.

فقهاء

سنت در این مسأله با هم اختلاف دارند: شافعی قائل است که خمس غنیمت بر پنج سهم تقسیم می شود، سهمی برای رسول خدا (ص) و سهمی برای ذی القربی و سهمی برای یتیمان و سهمی برای مساکین و سهمی برای ماندگان در راه، اما سهم رسول خدا (ص) در مصالح مسلمین مصرف می شود، و اما سهم ذی القربی مصرف خود آنان می شود همانطور که در زمان

- وامی گیرد، لذا از تمام اوقاف در روایت تعبیر به صدقه شده با اینکه می دانیم تمام موقوفات را به فقراء نمی دهند بلکه در تمام راههای خیر و در مصارفی که در جامعه نیاز است و کمبود است مصرف می شود. (الف- م. جلسه ۳۲۶ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۸۸

پیامبر (ص) صرف آنان می شد، بنابر آنچه که بعدا بیان خواهیم کرد.

و ابو العالیه ریاحی قائل است که خمس از غنیمت و فی ء بر شش قسم تقسیم می شود: سهمی برای خداوند متعال و سهمی برای رسول، و سهمی برای ذی القربی، و سهمی برای یتیمان سهمی برای مساکین و سهمی برای ماندگان در راه. مالک قائل است به اینکه خمس غنیمت و چهار پنجم فی ء مربوط به اجتهاد امام بوده هرکجا صلاح دید مصرف کند باید مصرف شود. ابو حنیفه قائل است به اینکه خمس غنیمت و چهار پنجم فی ء بر سه سهم تقسیم می شود:

سهمی برای یتیمان، سهمی برای مساکین، سهمی برای ماندگان در راه و این چیزی است که حسن بن زیاد لؤلؤی از او روایت کرده ....

دلیل ما اجماع گروه شیعه و روایات آنان است، و نیز آیه شریفه: فَأَنَّ للّه خُمُسَهُ وَ للرَّسُول. الآیه. «۱»

۲- و

نیز در خلاف (مسأله ۳۸) آمده است:

«سهم ذی القربی ثابت است و با وفات پیامبر (ص) ساقط نمی شود، و برای کسی است که قائم مقام ایشان است. شافعی گوید: سهم ذی القربی ثابت بوده و از بین نمی رود و آن یک پنجم خمس است که به مصرف خویشاوندان پیامبر (ص) می رسد چه غنی آنان و چه فقیر که به سبب خویشاوندی مستحق آن هستند.

ابو حنیفه گوید: سهم ذی القربی با وفات پیامبر (ص) ساقط می شود ...

دلیل ما. اجماع گروه شیعه و روایات آنان است، و نیز آیه شریفه: وَ لذی الْقُرْبیٰ ...»* «۲»

۳- و نیز در خلاف (مسأله ۳۹) است:

نزد فقهای شیعه است که سهم ذی القربی برای امام است، و در نزد شافعی

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۴۰

(۲) خلاف ۲/ ۳۴۱.

است که برای همه ذی القربی است و دور و نزدیک و مرد و زن در آن مساویند ... دلیل ما اجماع گروه شیعه است». «۱»

۴- و نیز در خلاف (مسأله ۴۱) آمده است:

«سه سهمی که از خمس برای یتیمان و مساکین و ماندگان در راه است، مخصوص کسانی است که از آل رسول (ص) می باشند نه غیر ایشان، و همه فقهاء سنت در این جهت مخالفند و میگویند: برای فقراء مسلمین و یتیمان آنان و مسلمین مانده در راه می باشد و مخصوص کسانی که از آل رسول (ص) باشند نیست. دلیل ما اجماع گروه شیعه و روایات آنان است». «۲»

[برخی از کلمات علمای سنّی]

۵- و در خراج ابو یوسف قاضی آمده است:

«اما خمسی که از غنیمت بیرون آورده می شود محمد بن سائب کلبی از ابی صلاح، از عبد الله بن

عباس برای من نقل کرد که گفت: خمس در زمان رسول خدا (ص) بر پنج سهم بود. سهمی برای خدا و رسول، و سهمی برای ذی القربی و سه سهم برای یتیمان و مساکین و ماندگان در راه، سپس ابو بکر و عمر و عثمان آن را بر سه سهم تقسیم نمودند، و سهم رسول و ذی القربی ساقط شد و بر سه تای بقیه تقسیم گردید، سپس علی بن أبی طالب (ع) به همان نحوی که ابو بکر و عمر و عثمان تقسیم کرده بودند تقسیم نمود از عبد الله بن عباس برای ما روایت شده که گفت: عمر بن خطاب عرضه داشت بر ما که از خمس، بی همسران را به ازدواج در آوردیم و از آن دیون بدهکاران را قضا نمائیم، پس ما از قبول آن خودداری کردیم مگر اینکه در اختیار خود ما قرار دهد، و او هم از آن امتناع نمود.

ابو یوسف گوید: محمد بن اسحاق مرا خبر داد، از امام باقر (ع) گوید به حضرت عرض کردم: نظر علی (ع) در خمس چه بود؟ حضرت فرمود:

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۴۳.

(۲) خلاف ۲/ ۳۴۴

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۹۰

نظر علی (ع) در خمس همان نظر اهل بیتش بود و لکن از مخالفت ابا بکر و عمر کراهت داشت ...

ابو یوسف گوید: عطاء بن سائب برای من نقل کرد که عمر بن عبد العزیز سهم رسول و سهم ذی القربی را برای بنی هاشم فرستاد». «۱»

۶- در تفسیر قرطبی آمده است:

«مالك گوید: خمس به نظر و اجتهاد امام واگذار شده از آن به هر اندازه که خواست می گیرد و طبق اجتهاد خود

به خویشاوندان می دهد، و بقیه را در مصالح مسلمین مصرف می کند، و خلفاء چهارگانه هم به آن قائل بوده و عمل می کردند و سخن پیامبر (ص) بر آن دلالت دارد: از آنچه که خدا به شما برگردانده (فی ء) برای من نیست مگر خمس، و خمس هم به خود شما برگردانده می شود». «۲»

۷- در مغنی ابن قدامهٔ حنبلی آمده است:

«فصل چهارم اینکه خمس بر پنج سهم تقسیم می شود، عطا و مجاهد و شعبی و نخعی و قتاده و ابن جریح و شافعی به همین قائلند، و گفته شده خمس بر شش قسم تقسیم می شود: سهمی برای خدا و سهمی برای رسول ...

ابن عباس روایت کرده که ابو بکر و عمر خمس را بر سه سهم تقسیم می کردند، و مانند آن هم از حسن بن محمد بن حنفیه حکایت شده، و اصحاب قیاس هم همین را قائلند: می گویند: خمس بر سه سهم تقسیم می شود: یتیمان و مساکین و درراه ماندگان، و سهم رسول خدا (ص) و نیز سهم خویشاوندانش را با وفات حضرت ساقط می دانند.

مالک گوید: فی ء و خمس یکی بوده و در بیت المال قرار داده می شود، ابن قاسم گوید: از کسی که به او اعتقاد دارم به من رسیده که مالک گوید: امام

---

(۱) خراج/ ۱۹- ۲۱.

(۲) تفسیر قرطبی ۸/ ۱۱

خویشاوندان رسول خدا (ص) را بنا بر آنچه که خود نظر دارد از خمس می دهد، ثوری و حسن گویند: امام، خمس را هر جا که خداوند- عز و جل- نظر دارد قرار می دهد و دلیل ما این آیه شریفه است که: «وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ.

الآیه». «۱»

آنچه در کلام شیخ

طوسی و غیر ایشان از فقهاء شیعه است که سه سهم (خدا، رسول و ذی القربی) و حتی سهم ذی القربی در زمان پیامبر (ص) برای پیامبر (ص) است شاهد است بر آنچه که بیان خواهیم نمود که آن سه سهم بلکه همه شش سهم حق امامت و امارت (حکومت) است چون منصب امامت در زمان پیامبر (ص) برای خود حضرت است و امامت قائم به ایشان است و لازمه این مطلب انتقال این سهام است از پیامبر (ص) به امام بعد از ایشان و همچنین از امام قبل به امام بعد تا آخر.

و آنچه که ابو حنیفه و پیروان او فتوی داده اند به اینکه با وفات پیامبر (ص) آن سه سهم ساقط می شود بر اساس چیزی است که از عمل خلفاء بعد از پیامبر (ص) حکایت کرده اند، و کسی که دارای زیرکی باشد، دست سیاست را اینگونه اعمال مشاهده می کند، وگرنه ساقط شدن حق ذی القربی بعد از وفات پیامبر (ص) چه وجهی می تواند داشته باشد؟!

و آنچه که مالك به آن فتوی داده به اینکه خمس و فی ء را از بیت المال دانسته و اینکه امام خویشاوندان رسول (ص) (سادات) را از آن می دهد به همان چیزی که ما آن را بزودی بیان خواهیم کرد بازگشت می کند که همه خمس حق واحدی است که در اختیار امام مسلمین می باشد و خمس نیز نظیر فی ء و انفال است، نهایت امر اینکه امام از آن، احتیاجات سه صنف از سادات (یتیمان و مساکین و ابن سبیل) را بعنوان اینکه آنان از خانه وحی و امامتند برطرف می نماید.

در هر صورت تقسیم خمس به شش سهم چیزی است

که به مشهور نسبت داده

---

(۱) المغنی ۷/ ۳۰۰.

شده، و در مجمع البیان آمده: فقهاء شیعه به آن قائلند. و در انتصار و خلاف و غنیه آمده که اجماع بر آنست، و از امالی صدوق است که تقسیم آن به شش سهم از دین امامیه است.

و استدلال نموده اند بر تقسیم خمس به شش سهم- علاوه بر اجماعی که ادعا شد و شهرت قطعی به ظاهر آیه و روایات مستفیضه ای که به توضیح آن می پردازیم:

بیان معنای آیه شریفه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنمْتُمْ ...

خداوند متعال می فرماید: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنمْتُمْ منْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ للّه خُمُسَهُ وَ للرَّسُول وَ لذی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکین وَ ابْن السَّبیل: بدانید هر گونه غنیمتی نصیب شما می شود یک پنجم آن، از آن خدا و پیامبر و ذی القربی و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه می باشد. «۱»

در اول بحث خمس بیان صدر آیه گذشت رجوع نمائید.

اما این قسمت فرمایش خداوند: فَأَنَّ للّه خُمُسَهُ ...، در این سخن با یک نگاه ابتدائی دو احتمال وجود دارد:

اول: اینکه از آن قسمت کردن و جزء جزء نمودن اراده شده، پس قسمت کردن به شش سهم مراد است، چنانکه مشهور از فقهاء شیعه بر این قولند، یا پنج سهم نمودن به اینکه سهم خدا و رسول یکی قرار داده شود چنانکه بعضی این را قائلند، و بر این احتمال نیز دلالت دارد ظاهر زیادی از روایات.

دوم: اینکه مراد از «فَأَنَّ للّه خُمُسَهُ» اینست که همه خمس مال خدا است و در آن، ترتیب مراعات شده، به این بیان که همه خمس حق واحدی است که خداوند متعال آن را برای منصب امامت و

مقام فرمانروائی قرار داده است، و چون فرمان دادن اولا و بالذات برای خداوند متعال، بعنوان اینکه صاحب عالم ملك

---

(۱) انفال (۸)/ ۴۱

و ملکوت است می باشد (إن الْحُکْمُ إلّا للّه*: حکم و فرمان تنها از آن خداست) «۱» خداوند آن را برای رسول قرار داده آنجا که می فرماید: «النَّبیُّ أَوْلی بالْمُؤْمنینَ منْ أَنْفُسهمْ»: پیامبر (ص) نسبت به مؤمنان سزاوارتر از خود ایشان است» «۲» و پیامبر (ص) آن را برای ذی القربی قرار داد چنانکه این سخن پیامبر (ص) در غدیر خم شاهد بر آنست: «هر کسی که من سرپرست و مولای او هستم بعد از من علی (ع) مولای اوست». «۳»

پس قهرا همه خمس اولا و بالذات برای خداوند متعال است، و در طول آن همه خمس برای رسول است، و بعد از رسول برای کسی که جانشین اوست از خویشاوندان او، هر امامی بعد از امام دیگر، بنا بر آنچه که اعتقاد ما در امامت است.

و اما این سخن خداوند: «و الیتامی» و کلمات بعد از آن چون لام ملکیت و اختصاص بر آن داخل نشده پس خمس به ایشان اختصاص نداشته و ملك آنان نمی باشد و تنها آنان مصارف خمس می باشند نه مالك آن و اینکه در آیه صریحا نام برده شده اند از باب اهمیت به شئون آنان و آگاهی دادن به اینکه ایشان از وابستگان و پیوستگان به حکومت و بیت پیامبر (ص) هستند، می باشد.

و شاید در بیان نشدن «لام» علاوه بر آنچه گفته شد نکته دیگری نیز باشد و آن اشاره به شدت پیوستگی آنان به رسول و ذی القربی است در

حقیقت آنان از پیامبر و ذی القربی جدا نیستند تا نیاز به تکرار لام ملکیّت باشد پس آیه دلالت دارد بر اعتبار انتساب آنان از نظر نسب به رسول و ذی القربی.

و اما این قول خداوند: «وَ لذی الْقُرْبی‌»* در این سخن با یک نگاه ابتدائی سه احتمال وجود دارد:

---

(۱) انعام (۶)/ ۵۷ و یوسف (۱۲)/ ۴۰ و ۶۷.

(۲) احزاب (۳۳)/ ۶.

(۳) الغدیر و بعد آن، و این جزء از کلام پیامبر (ص) در صفحه ۱۱ است.

اول اینکه: مراد به «ذی القربی» خویشاوندان کسی که خمس به او تعلق گرفته باشد، مانند این آیه شریفه: «وَ آتَی الْمالَ عَلی‌ حُبِّه ذَوی الْقُرْبی‌ وَ الْیَتامی‌ وَ الْمَساکینَ وَ ابْنَ السَّبیل»: نیکوکاران کسانی هستند که مال خود را با تمام علاقه ای که به آن دارند به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه انفاق می کنند». «۱»

ظاهرا تا آن اندازه ای که اطلاع دارم هیچ یک از علماء شیعه و سنی در ذی القربی آیه خمس، این احتمال را نگفته اند.

دوم: اینکه مراد به «ذی القربی» خویشاوندان پیامبر (ص) از قریش یا از بنی هاشم یا بنی هاشم و بنی المطلب بطور مطلق باشد [اگر چه عباسی یا حارثی یا لهبی باشند] و فقهاء سنت این احتمال را اختیار نموده اند و به ابن جنید نیز که از فقهاء شیعه است نسبت داده شده است.

سوم: مراد به «ذی القربی» خصوص امام باشد و اینکه مفرد بیان شده برای آگاهی دادن به همین نکته است، چون در هر زمانی امام یک شخص است، و خداوند متعال با این تعبیر آگاهی داد به اینکه مستحق

برای منصب امامت بعد از رسول خویشاوندان او می باشند، و از ظاهر کلمات فقهاء امامیه همین احتمال استفاده می شود و، روایات شیعه نیز بر آن دلالت دارد، و عبارت خلاف درباره آن قبلا گذشت و در آن نسبت مخالفت نداده بود مگر به ابن جنید که از فقهاء شیعه است.

و چون آن سه صنف (یتیمان و مسکینان و درراه ماندگان) در نزد شیعه باید کسانی باشند که منتسب به پیامبر (ص) هستند چنانکه می آید، پس بناچار مراد از ذی القربی مطلق کسانی که نزدیک به پیامبرند نمی باشد- به جهت پرهیز از تکرار- پس مراد به ذی القربی کسی است که دارای نزدیکی خاص باشد و آن امام بعد از پیامبر (ص) است.

و اما قول خداوند متعال: «وَ الْيَتامىٰ وَ الْمَساكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ»* مشهور بین فقهاء

---

(۱) بقره (۲)/ ۱۷۷.

شیعه است که این سه صنف به کسانی که از آل رسول (ص) می باشند اختصاص دارد، و بعضی از فقهاء بر آن ادعای اجماع کرده اند.

اما فقهای سنت قائل به عمومیت آن برای همه یتیمان و مسکینان و درراه ماندگان از مسلمین می باشند و تا اندازه ای ابن جنید از فقهاء شیعه نیز با آنان موافقت نموده است.

فقهاء شیعه بعد از ادعای اجماع و شهرت قطعی بر اختصاص سه صنف، به آل رسول (ص) به روایات زیادی استدلال کرده اند، از جمله آن روایات مرسلهٔ ابن بکیر، از یکی از آن دو (امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) است که فرمود:

«و یتیمان- در آیه شریفه- یتیمان رسول (ص) و مسکینان از آل رسول (ص) و درراه ماندگان از آل رسول (ص) می باشند و به

غیر آنان تفسیر نمی شود». «۱»

و از جمله آن روایات مرسلهٔ طولانی حماد است، از عبد صالح (ع)- موسی بن جعفر (ع)- که فرمود:

«و نصف دیگر خمس بین اهل بیت پیامبر (ص) تقسیم می شود، سهمی برای یتیمانشان، و سهمی برای مسکینانشان، و سهمی برای درراه ماندگانشان». «۲»

و غیر اینها از دیگر روایات، رجوع نمائید.

ممکن است برای احتمال دیگر [تعمیم آیه به یتامی و مساکین و ابن سبیل غیر منتسبین به پیامبر اکرم (ص)] به دو دلیل استدلال نمود:

اول: اینکه معنای آیه اگر چه نسبت به همه زمانها عام است، لکن مورد آیه جنگ بدر است که در سال دوم از هجرت واقع شده و در آن وقت در میان کسانی

---

(۱) فی مرسله ابن بکیر عن احدهما (ع): و الیتامی یتامی الرسول و المساکین منهم و ابناء السبیل منهم، فلا یخرج منهم الی غیرهم. (وسائل ۶/ ۳۵۶ باب ۱ من ابواب قسمه الخمس، حدیث ۲).

(۲) فی مرسله حماد الطویله، عن العبد الصالح (ع): و نصف الخمس الباقی بین اهل بیته، فسهم لیتاماهم، و سهم لمساکینهم، و سهم لابناء سبیلهم. الحدیث. (وسائل ۶/ ۳۵۸، باب ۱، من ابواب قسمه الخمس حدیث ۸).

که از بنی هاشم اسلام آورده بودند یتیمان و مسکینان و درراه ماندگان موجود نبود تا اینکه خمس غنیمت بر آنان قسمت شود و لکن اصناف سه گانه از غیر بنی هاشم زیاد بودند، مخصوصا از مهاجرینی که از محل زندگی شان بیرون رانده شده بودند، مگر اینکه تشریع حکم برای سه صنف از بنی هاشم به لحاظ زمانهای آینده واقع شده باشد نه فقط زمان نزول آیهٔ شریفه.

دوم: آیه فی ء که در

سوره حشر «۱» بیان گردیده با این آیه در الفاظ و خصوصیات مانند یکدیگرند و فی ء در نزد شیعه از انفال بوده که اختصاص به امام مسلمین دارد، و در آن نه چند سهم کردن راه دارد و نه قسمت کردن، بله امام می تواند در اصناف سه گانه بطور مطلق (بنی هاشم و غیر آن) مصرف نماید چنانچه رسول خدا (ص) در فقیران مهاجری که از موطنشان بیرون شده بودند و در بعضی از انصار مصرف نمودند.

و در روایات ما نیز مواردی که بر عمومیت دلالت داشته باشد وجود دارد چنانچه در رسالۀ منسوب به امام صادق (ع) که در تحف العقول روایت شده آمده است که حضرت فرمود: «رسول خدا (ص) آن غنیمتی را که بدست آورده بود پنج قسمت کرد و سهم خدا را خود بدست گرفت تا نام خدا را با آن زنده نگاه دارد، و پس از خودش آن را جاودانه سازد، سهمی هم به خویشان خود از بنی عبد المطلب اختصاص داد، سهمی هم برای یتیمان مسلمان، سهمی هم برای مستمندان، سهمی هم برای واماندگان در راه از مسلمانان که در غیر تجارت سفر کرده اند، و این بود جریان روز بدر- یعنی کیفیت تشریع خمس در آن روز- الحدیث.». «۲»

---

(۱) حشر (۵۹)/ ۷.

(۲) فی الرساله المنسوبه الی الامام الصادق (ع) المرویه فی تحف العقول قوله: فخمّس رسول الله (ص) الغنیمه التی قبض بخمسه اسهم، فقبض سهم الله لنفسه یحیی به ذکره و یورث بعده، و سهما لقرابته من بنی عبد المطلب، فانفذ سهما لایتام المسلمین و سهما لمساکینهم و سهما لابن السبیل من المسلمین فی غیر تجاره، فهذا یوم بدر.

الحدیث. (تحف

العقول/ ۳۴۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۹۷

بیان مصارف خمس در روایات

روایاتی که متعرض مصرف خمس شده اند زیاد است، از بعضی از آنها تقسیم خمس به شش سهم استفاده می شود، و از بعضی دیگر تقسیم خمس به پنج سهم، و ما به تفصیل در کتاب خمس متعرض این روایات شده ایم، رجوع نمائید. «۱»

و در اینجا نمونه هایی از آن را بیان می کنیم:

۱- مرسلۀ طولانی حماد که مشتمل بر احکام زیادی است و کلینی و شیخ هر دو آن را روایت کرده اند: در آخر کتاب الحجّه از اصول کافی آمده است: علی بن ابراهیم بن هاشم، از پدرش، از حماد بن عیسی از بعضی اصحاب ما از عبد صالح (موسی بن جعفر (ع)) روایت نموده که فرمودند:

«خمس از پنج چیز گرفته می شود: از غنائم (جنگ)، از غوّاصی در دریا، از گنجها، از معادن و از معدن نمک که از همه این پنج صنف خمس گرفته می شود و در اختیار کسانی است که خداوند برای آنها قرار داده و چهار پنجم دیگر- در غنائم جنگ- بین کسانی که در آن جنگ شرکت نموده و پیشرفت آن را به عهده داشته اند تقسیم می شود.

و خمس در بین اهل آن بر شش سهم قسمت می شود: سهمی برای خدا، سهمی برای رسول خدا، سهمی برای ذی القربی، سهمی برای یتیمان، سهمی برای مستمندان و سهمی برای واماندگان در راه، پس سهم خدا و سهم رسول خدا (ص) برای اولو الامر بعد از رسول خدا (ص) بصورت وراثت می باشد، پس اولو الامر سه سهم دارد: دو سهم بعنوان وراثت (سهم خدا و رسول) و یک سهم هم که از طرف خدا قسمت او شده، و

نصف خمس بطور کامل برای او است.

و نصف دیگر خمس بین اهل بیت پیامبر (ص) تقسیم می شود: سهمی برای یتیمانشان و سهمی برای مستمندانشان و سهمی برای واماندگانشان در راه که بین آنان بر اساس کتاب و سنت [کفاف و گشایش زندگی، تهذیب] قسمت می شود،

---

(۱) کتاب الخمس/ ۲۵۵ به بعد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۹۸

به مقداری که در طول سال بی نیاز باشند پس اگر چیزی از آن زیاد آمد برای والی و حاکم است، و اگر قابل قسمت نبود یا کم آمد و به حدی نبود که آنان را بی نیاز سازد بر والی است که از اموالی که نزد اوست به حدی که آنان را بی نیاز کند مخارج آنان را تکمیل نماید و این لزوم تکمیل مخارج آنان از این نظر به عهده حاکم گذاشته شده که مقدار اضافه از سهم آنان نیز به حاکم تعلق دارد». «۱»

این روایت با اینکه مرسل است ولی فقهاء شیعه در ابواب مختلف به فرازهای مختلف آن عمل کرده اند و حماد بن عیسی از کسانی است که بزرگان بر صحت آنچه از طریق او صحیح دانسته شده اجماع دارند. «۲»

محور کلام در روایت بیان وظائف امام در زمان بسط ید و تشکیل حکومت اسلامی و تشریح چگونگی قسمت نمودن و مصرف کردن اموال و مالیاتهای اسلامی- از قبیل خمس ها و زکات ها و خراج زمینها و انفال- که نزد امام جمع

---

(۱) فی اواخر کتاب الحجه من اصول الکافی: علی بن ابراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی، عن بعض اصحابنا، عن العبد الصالح (ع) قال: الخمس من خمسه اشیاء: من الغنائم الغوص و من الکنوز

و من المعادن و الملاحه یؤخذ من کل هذه الصنوف الخمس فیجعل لمن جعله الله- تعالی- له و یقسّم الاربعه الاخماس بین من قاتل علیه و ولی ذلک و یقسّم بینهم الخمس علی ستّه اسهم: سهم لله و سهم لرسول الله و سهم لذی القربی و سهم للیتامی و سهم للمساکین و سهم لابناء السبیل، فسهم الله و سهم رسول الله (ص) لا لی الامر من بعد رسول الله (ص) وراثه فله ثلاثه اسهم:

سهمان وراثه و سهم مقسوم له من الله و له نصف الخمس کملا.

و نصف الخمس الباقی بین اهل بیته: فسهم لیتاماهم و سهم لمساکینهم و سهم لابناء سبیلهم یقسّم بینهم علی الکتاب و السنه (علی الکفاف واسعه- التهذیب) ما یستغنون به فی سنتهم، فان فضل عنهم شی ء فهو للوالی، و ان عجز او نقص عن استغنائهم کان علی الوالی ان ینفق من عنده بقدر ما یستغنون به، و انما صار علیه ان یمونهم لان له ما فضل عنهم. الحدیث.

(اصول کافی ۱/ ۵۳۹ کتاب الحجه، باب الفی ء و الانفال ... و وسائل ۶/ ۳۵۸ باب ۱، من ابواب قسمه الخمس حدیث ۸).

(۲) تنقیح المقال ۱/ ۳۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۱۹۹

می شود است، بنابراین روایت از حکم زمان غیبت یا زمان عدم قدرت جهت تشکیل حکومت حقه ساکت است. بنابراین استدلال به این مرسله برای جواز برطرف کردن نیاز فرزندان پیامبر (ص) یعنی سادات در عصر غیبت یا در زمان عدم بسط ید از سهم امام در حالی که اموال جمع شده نزد امام بسیار بوده و بعضی از موارد مصرف هم به مراتب با اهمیت تر از تأمین سادات می باشند، چنین استدلالی

جدا مشکل است چنانکه مخفی نیست.

و اینکه این روایت متعرض خمس ارباح مکاسب نشده با اینکه در مقام برشمردن همه موارد خمس است. و از طرفی در زمان امام کاظم (ع) هم خمس ارباح از چیزهایی بوده که عام البلوی محسوب می شده، این تا حدّی موجب سستی و اشکال در خمس ارباح مکاسب است، فتدبر (قبلا گفتیم که اجماع و روایات بر خمس ارباح مکاسب دلالت دارد).

۲- مانند همین مرسله است مرفوعهٔ احمد بن محمد، پیرامون موارد خمس و قسمت نمودن آن به شش سهم و کامل کردن حق سادات اگر کم آمد که شیخ آن را روایت کرده، رجوع نمائید. «۱»

۳- شیخ به سند خود از عبد الله بن بکیر، از برخی اصحابش، از یکی از آن دو بزرگوار (امام باقر (ع) یا صادق (ع) درباره سخن خداوند متعال: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ ...، روایت نموده که حضرت فرمود:

«خمس خدا برای امام است، و خمس رسول هم برای امام است، و خمس ذی القربی برای خویشان رسول است، یعنی امام و یتیمان منظور یتیمان رسول و مستمندان و واماندگان در راه از آنان می باشد، و به غیر ایشان روا نیست داده شود». «۲»

---

(۱) وسائل ۶/ ۳۵۹ باب من ابواب قسمه الخمس، حدیث ۹.

(۲) ما رواه الشیخ عن عبد الله بن بکیر عن بعض اصحابه عن احدهما (ع) فی قول الله تعالی: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ ...، قال: خمس الله للامام و خمس الرسول للامام، و خمس ذوی القربی لقرابه الرسول: الامام و الیتامی یتامی الرسول و المساکین منهم و ابناء السبیل منهم، فلا یخرج منهم الی غیرهم. (وسائل ۶/ ۳۵۶ باب ۱ من ابواب

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۰

و عبد الله بن بکیر از کسانی است که بزرگان، بر صحت آنچه از طریق او صحیح دانسته شده اجماع و اتفاق دارند. «۱»

۴- در درّ المنثور آمده است:

«ابن منذر از طریق ابی مالك به نقل از ابن عباس روایت نموده که گفت:

رسول خدا (ص) آنچه که فتح می شد را پنج قسمت می نمود: چهار پنجم برای کسانی که شاهد فتح بودند و یک پنجم را بعنوان خمس خدا می گرفت و بر شش سهم قسمت می کرد: سهمی برای خدا، سهمی برای رسول، سهمی برای ذی القربی سهمی برای یتیمان، سهمی برای مسکینان و سهمی برای واماندگان در راه». «۲»

۵- در صحیحهٔ ربعی بن عبد الله، از امام صادق (ع) که حضرت فرمودند:

«رسول خدا (ص) هر وقت غنیمت بدستشان می آمد اجناس برجسته آن را می گرفت و آن برای ایشان بود، سپس بقیه را پنج قسمت می کرد یک پنجم آن را خود می گرفت سپس چهار پنجم دیگر را بین مردمی که بر آن جنگ کرده بودند تقسیم می نمود، سپس یک پنجمی که گرفته بود پنج قسمت می کرد: خمس خدا- عز و جل- را برای خود برمی داشت، بعد چهار پنجم دیگر را بین خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه قسمت می کرد و به هر یک از آنان حقی می داد. و امام هم این چنین می گیرد همانطور که پیامبر (ص) می گرفت». «۳»

- الخمس حدیث ۲).

(۱) تنقیح المقال ۲/ ۱۷۱

(۲) فی الدر المنثور: و اخرج ابن المنذر من طریق ابی مالک، عن ابن عباس قال: کان رسول الله (ص) یقسم ما افتتح علی خمسه اخماس: فاربعه اخماس لمن شهده و یأخذ

الخمس الله فیقسمه علی سته اسهم: فسهم لله و سهم للرسول و سهم لذی القربی و سهم للیتامی و سهم للمساکین و سهم لابن السبیل. الحدیث. (الدر المنثور ۳/ ۱۸۶).

(۳) صحیحه ربعی بن عبد الله عن ابی عبد الله (ع) قال: کان رسول الله (ص) اذا اتاه المغنم اخذ صفوه و کان ذلک له ثم یقسّم ما بقی خمسه اخماس و یأخذ خمسه، ثم یقسم اربعه اخماس بین الناس الذین قاتلوا علیه. ثم قسم الخمس الذی أخذه خمسه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۱

معنای صحیحه بیان کاری است که پیامبر (ص) در غنیمت و در خمس نه یک مرتبه بلکه بطور دائم انجام می داده است، و شاید اینکه پیامبر (ص) در خمس چنین می کرد (پنج قسمت می نمود) از جهت افزودن بر دیگر مستحقین بوده است.- در حقیقت سهم خود را بدیگر مستحقین خمس داده است- و این با آن سخن حضرت (ع) که فرمود: «و امام هم این چنین می گیرد» منافات ندارد زیرا شاید همانند بودن- امام با پیامبر (ص) در گرفتن خمس و اشیاء برجسته از غنیمت و خمس باشد، نه همانندی در همه جهات.

ظاهر این صحیحه عمومیت اصناف سه گانه (یتیمان و مسکینان و ماندگان در راه) می باشد و اختصاص به فرزندان پیامبر (ص) ندارد. (روایت قبلی از درّ المنثور نیز عمومیت داشت)

و صحیحه را حمل بر تقیه نمودن مشکل است، زیرا جدّا از امام صادق (ع) دور است که به انگیزه تقیه نسبت خلاف واقع به پیامبر (ص) بدهد.

و لکن با همه اینها مقاومت صحیحه با ظاهر آیه و صریح روایات و فتواهایی که دلالت بر تقسیم خمس به شش سهم دارند

مشکل است.- زیرا در همه اینها انتساب اصناف ثلاثه به پیامبر شرط شده است- «۱»

خمس حقی واحد برای منصب امامت

[دلالت آیات]

قبلاـ در تفسیر آیه شریفه احتمال دیگری را بیان کردیم که فی نفسه قوی است و آن اینکه مراد از ترتیب آیه ترتیب در اختصاص خمس است، نه قسمت نمودن

- اخماس: یأخذ خمس الله- عز و جل- لنفسه، ثم یقسم الاربعه اخماس بین ذوی القربی و الیتامی و المساکین و ابناء السبیل یعطی کل واحد منهم حقا و کذلک الامام یأخذ کما اخذ الرسول (ص). (وسائل ۶/ ۳۵۶ باب ۱ من ابواب قسمه الخمس حدیث ۳).

(۱) ولی با توجه به مبنای حضرت استاد که خمس را کلا حق واحد و در اختیار حاکم به حق می دانند چه اشکالی دارد گفته شود که صحیحه، عمل پیامبر را که صاحب اختیار می باشد نقل نموده نه اینکه در مقام بیان حکم کلی الهی و همیشگی باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۲

و جزء کردن آن، به این بیان که خمس حق واحدی است که برای منصب امامت و فرمانروائی قرار داده شده و چون فرمانروائی اولاـ و بالذات برای خداوند متعال است، و از طرف خدا برای رسول و از طرف رسول (ص) برای ذی القربی در غدیر خم قرار داده شده، پس بناچار همه خمس اولا و بالذات برای خداوند متعال بوده و در مرتبه بعد همه آن برای رسول بعنوان اینکه جانشین خدا در فرمان دادن است می باشد و بعد از رسول برای امامی است که جانشین رسول می باشد، و انفال نیز مانند خمس است.

نمی گوئیم: خمس و انفال برای شخص امام است، بلکه می گوییم: خمس و انفال برای

منصب امامت است، همانگونه که اموال عمومی مال دولت و حکومت است. و اما اصناف سه گانه خمس، نه ملک آنان است و نه اختصاص به آنان دارد بلکه آنها فقط مصارف خمس می باشند، و برای همین است که نه در آیه خمس و نه در آیه فی ء بر سر اصناف «لام» داخل نشده است، و سیاق آیه خمس و روایات زیاد بر این احتمال شهادت می دهند:

اما آیه، اولا: از این جهت که خداوند متعال «لام اختصاص» را فقط بر اسم شریف خود و بر هر یک از رسول و ذی القربی و نه اصناف سه گانه، آورده است و ظاهر لام هم اختصاص تام و ملکیت مستقل است.

و آن موجب می شود که همه خمس اختصاص به خداوند متعال بطور مستقل پیدا کند و سپس به رسول و سپس به ذی القربی و بناچار اختصاص خمس بصورت طولی و به ترتیب می باشد. و اما اصناف سه گانه دیگر، خمس اختصاصی به آنان نداشته و ملکیتی برای آنان نیست آنان فقط مصارف خمس می باشند، و از مالیات حکومت و امامت روزی می خورند برای اینکه جزء افراد خانه و شئون امامتند، و به همین جهت است که ممتازند و از دیگر فقراء جدا می شوند، چون دیگر فقراء از اموال مردم و صدقات آنان ارتزاق می کنند.

و ثانیا: چنانچه در جای خود گفته اند: اگر چیزی که حق او تاخیر است مقدم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۳

شود فایده حصر می دهد بنابراین مقدم شدن «لله»- که خبر انّ است- بر «خمسه»- که اسم انّ است- در آیه شریفه از چیزهایی است که از آن اختصاص همه خمس به خدا استفاده می شود.

و

بر فرض اینکه آیه شریفه ظهور در قسمت نمودن داشته باشد باید گفت که خمس به سه قسم تقسیم بشود نه شش قسم یعنی سهمی برای خدا و سهمی برای رسولش و سهمی برای ذی القربی قرار داده شود و اصناف سه گانه هم از جهت نسبت پیدا کردن به پیامبر (ص) تابع ذی القربی بوده و در سهام با ذی القربی شریک می باشند.

[دلالت روایات]

و اما روایاتی که ظهور در این دارد که خمس حق واحدی است برای منصب امامت، زیاد است، که بعضی از آنها را بیان می کنیم:

روایت اول: سید مرتضی در محکم و متشابه به نقل از تفسیر نعمانی از علی (ع) روایت کرده که فرمود:

اما آنچه در قرآن آمده از بیان وسائل و اسباب زندگانی و درآمدهای خلق که خداوند سبحان ما را به آن آگاه گردانیده از پنج راه است: راه امارت (حکومت) راه آباد نمودن، راه کرایه دادن، راه تجارت و راه صدقات.

اما بهره بردن از راه امارت از این آیه شریفه استفاده می شود: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُول وَ لِذی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکین. پس در این آیه شریفه خمس غنائم برای خدا قرار داده شده ...» «۱»

نگاه کن که امام (ع) همه خمس را پول امارت (حکومت) نامید سپس تصریح

---

(۱) ما رواه السید المرتضی فی المحکم و المتشابه نقلا عن تفسیر النعمانی باسناده عن علی (ع) قال: و امّا ما جاء فی القرآن من ذکر معایش الخلق و اسبابها فقد اعلمنا- سبحانه- ذلک من خمسه اوجه: وجه الاماره و وجه العماره و وجه الاجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات. فاما

وجه الاماره فقوله تعالی وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُول وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکین. فجعل اللّه خمس الغنائم ...

الحدیث. (وسائل ۶/ ۳۴۱ باب ۲ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۱۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۴

فرمود که همه آن برای خداونـد متعال است، و مقصود از آن مالکیت تکوینی خدا نمیباشد چه اینکه چنین مالکیتی مخصوص به خمس تنهـا نیست، بلکه مقصـود مـالکیت تشـریعی است یعنی خداونـد خمس را ملـک خود بعنوان حـاکم حقیقی و به حق مردم قرار داده است، و اگر فقط یک شـشم آن برای خـدا بود دیگر نسبت همه آن به خـدا نیکو نبود، پس آنچه ما گفتیم که همه خمس حق واحد بوده و برای کسـی است که حق فرمان دادن و امر نمودن دارد صحیح می باشد، و فرمان دادن برای خدا و رسولش و کسی که جانشین رسول است بنحو ترتیب می باشد.

و اموال عمومی هم که در اختیار امام است گاهی از آن به مال خدا تعبیر شده چنانچه در نهج البلاغه آمده است:

«مال خـدا را می خوردند مانند خوردن شتر گیاه بهار را». «۱» ولی در صـحت روایات کتاب محکم و متشابه اشکالی هست که در بحثهای گذشته بآن اشاره شد.

روایـت دوم: صـدوق در فقیـه از سـکونی، از جعفر بـن محمـد (ع) از پـدرش، از پـدرانش روایـت کرده کـه فرمـود: علی (ع) فرمودند: «وصیت به یک پنجم باشد، زیرا خداوند- عز و جل- برای خود به خمس راضی شده است». «۲»

از این روایت استفاده می شود که همه خمس برای خداوند متعال است. بله ممکن است کسی بگوید: مراد

از خمس در این روایت خمس اصطلاحی نیست بلکه منظور اینست که آنچه وصیت می شود در راه قرب به خدا، یک پنجم از مال باشد.

روایت سوّم: صفار در بصائر الدرجات از عمران بن موسی، از موسی بن جعفر (ع) روایت کرده که گوید:

---

(۱) فی نهج البلاغه: یخضمون مال الله خضمه الابل نبته الربیع. (نهج البلاغه فیض ۵۱، لح/ ۴۹ خطبه ۳. عبده ۱/ ۳۰).

(۲) ما رواه الصدوق عن جعفر بن محمد عن أبیه عن آبائه (ع) قال: قال علی (ع): الوصیّه بالخمس، لان الله- عز و جل- قد رضی لنفسه بالخمس. (وسائل ۱۳/ ۳۶۱، باب ۹، از ابواب احکام وصایا. حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۵

«بر حضرت آیه خمس را خواندم حضرت فرمود: آنچه برای خداست، برای رسولش می باشد، و آنچه برای رسول خداست، برای ماست. سپس فرمود: به خدا سوگند خداوند بر مؤمنین روزیشان را آسان گردانیده به پنج درهم که یک درهم را برای پروردگارشان قرار دهند و چهار درهم دیگر را بطور حلال بخورند». «۱»

از روایت استفاده می شود که خمس برای خداوند متعال و پس از آن برای پیامبر و امام است که در روایات از چنین خمسی به خمس خدا تعبیر شده و از شیعه و سنی روایات در این زمینه زیاد است که انسان جستجوگر آنها را در جایگاه آن می یابد. و احتمال اینکه اضافه شدن خمس به خدا به لحاظ تشریع خمس از جانب او یا واقع شدن آن در راه قرب و نزدیکی بسوی خدا و خشنودی او باشد مثل دیگر کارهایی که موجب تقرب به خدا می گردد بسیار خلاف ظاهر است.

روایت چهارم: در روایت

ابن شجاع نیشابوری که گذشت به نقل از امام هادی (ع) آمده است که فرمود: «آنچه از مخارج سالش اضافه بیاورد خمس آن، مال من است». «۲»

امام همه خمس را به خود نسبت داده است.

روایت پنجم: در صحیحهٔ ابی علی بن راشد است که به حضرت هادی (ع) عرض کردم: مرا به قیام به امر خودتان (ولایت شما) و گرفتن حقتان امر فرمودید، و من دستور شما را به دوستانتان گفتم، برخی از آنان به من گفتند: حق

---

(۱) عن عمران بن موسی بن جعفر (ع) قال: قرأت علیه آیه الخمس فقال: ما کان لله فهو لرسوله، و ما کان لرسوله فهو لنا. ثم قال: و الله لقد یسّر الله علی المؤمنین ارزاقهم بخمسه دراهم جعلوا لربهم واحدا و اکلوا اربعه احلّاء. (وسائل ۶/ ۳۳۸ باب ۱ از ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۶)

(۲) فی روایه ابن شجاع نیشابوری، قوله (امام هادی (ع)): لی الخمس مما یفضل من مؤنته. (وسائل ۶/ ۳۴۸ باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس حدیث ۲).

آن حضرت چیست؟ و من نمی دانستم چه جواب آنها را بدهم؟ حضرت فرمودند: «بر آنان واجب است که خمس اموالشان را بپردازند». عرض کردم:

در چه چیز باید خمس بپردازند؟ حضرت فرمودند: در متاعها و صنایعشان». «۱»

از این صحیحه استفاده می شود که همه خمس حق امام است، ابو علی بن راشد اهل بغداد است و مورد اعتماد بوده و وکیل امام هادی (ع) می باشد. «۲»

روایت ششم: سخن امام رضا (ع) در تفسیر آیه خمس که فرمودند: «خمس برای خدا و رسول است و برای ما است». «۳»

حضرت

همه خمس را برای خودشان قرار داده است.

روایت هفتم: در آخر مرسلهٔ حماد در مقام علت آوردن برای نبودن زکات در مال خمس حضرت موسی بن جعفر (ع) می فرماید: «و در مال خمس زکات نیست، چون فقیران مردم ... و به همین جهت بر مال پیامبر (ص) و والی زکات نمی باشد». «۴»

پس حضرت همه خمس را برای پیامبر (ص) و والی قرار داده با اینکه خود این مرسله متعرض قسمت نمودن خمس به شش سهم شده است پس لازم است برای این تقسیم وجهی بیان شود چنانکه بیان آن خواهد آمد.

---

(۱) صحیحه ابی علی بن راشد، قلت له: أمرتنی بالقیام بأمرک و أخذ حقک، فاعلمت موالیک بذلک، فقال لی بعضهم: و ای شی ء حقه؟ فلم ادر ما اجیبه فقال: یجب علیهم الخمس. فقلت: ففی ای شی ء؟ فقال: فی امتعتهم و صنائعهم. الحدیث. (وسائل ۶/ ۳۴۸ باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۳).

(۲) تنقیح المقال ۳/ ۲۷ من فصل الکنی.

(۳) قول الرضا (ع) فی تفسیر آیه الخمس: الخمس لله و الرسول، و هو لنا. (وسائل/ ۳۶۱ ۶ باب ۱، من ابواب قسمه الخمس، حدیث ۱۸).

(۴) قوله (ع) فی آخر مرسله حماد الطویله فی مقام التعلیل لعدم الزکاه فی مال الخمس: و لیس فی مال الخمس زکاه، لان فقراء الناس ... و لذلک لم یکن علی مال النبی (ص) و الوالی زکاه. (وسائل ۶/ ۳۵۹، باب ۱، من ابواب قسمه الخمس، حدیث ۸).

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۶،

هشتم: روایت محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) که درباره این آیه شریفه:

وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى، حضرت فرمود: «ذی القربی خویشان رسول خدا (ص) هستند و خمس برای خدا و برای رسول و برای ما است». «۱»

روایت نهم: صحیحهٔ بزنطی، از امام رضا (ع) گوید: از حضرت سؤال شد درباره آیه شریفه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ. به حضرت عرض شد: آنچه برای خدا است برای چه کسی می باشد؟ حضرت فرمود: «برای رسول خدا (ص) است و آنچه برای رسول خدا (ص) است برای امام است، به حضرت عرض شد: به نظر شما اگر صنفی از اصناف بیشتر باشند و صنفی کمتر چه باید کرد؟ حضرت فرمود: آن به اختیار امام است، آیا ندیدید رسول خدا (ص) چگونه عمل می کرد؟

آیا چنان نبود که بنا بر آنچه تشخیص می داد اعطاء می کرد؟ امام هم چنین می کند». «۲»

صحیحه صراحت دارد در اینکه همه مال به امام برمی گردد و او است که بنا بر آنچه تشخیص می دهد قسمت می کند، و تقسیم به شش یا پنج واجب نیست.

روایت دهم: روایت ابن سنان، گوید امام صادق (ع) فرمود: «هر کس غنیمت ببرد، یا کاسبی کند، از آنچه بدست آورده خمس آن برای حضرت فاطمه

---

(۱) خبر محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) فی قول الله- عز و جل- وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى، قال: هم قرابه رسول الله (ص) و الخمس لله و للرسول و لنا. (وسائل ۶/ ۳۵۷، باب ۱ از ابواب

قسمه الخمس حدیث ۵)

(۲) صحیحه بزنطی عن الرضا (ع) قال: سئل عن قول الله- عز و جل- وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ الآیه، فقیل له: فما کان لله فلمن هو؟ فقال: لرسول الله (ص) و ما کان لرسول الله (ص) فهو للامام. فقیل له: أ فرأیت ان کان صنف من الاصناف اکثر و صنف اقل ما یصنع به؟ قال: ذاک الی الامام، أ رأیت رسول الله (ص) کیف یصنع، أ لیس انما کان یعطی علی ما یری؟ کذلک الامام. (وسائل ۶/ ۳۶۲، باب ۲ من ابواب قسمه الخمس، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۰۸

(س) و برای کسانی که امر او را بعد از او دارند از فرزندان ایشان که حجتهای خداوند بر مردم اند می باشد، و آن خمس مخصوص ایشان بوده، هر جا بخواهند آن را قرار می دهند». «۱»

ظاهر اینست که مراد به «امر فاطمه» (س) امر امامت و ولایت است و علت اینکه آن حضرت نام فاطمه (س) را بیان نموده است به جهت اینست که ایشان و صدف پاک گوهر امامت است. [و بهمین علت نیز پیامبر ص فدک را بحضرت فاطمه تحویل داد و او را صاحب اختیار آن نمود زیرا آن حضرت محور ولایت و امامت و امّ الائمه بود] و بطور کلی ظاهر زیادی از روایات خمس و همچنین انفال اینست که همه آن حق واحدی است که برای امام بعنوان اینکه امام است می باشد، یعنی امامت جهت «تقییدیه» آن لحاظ شده نه جهت «تعلیلیه» آن [یعنی انفال مقیّد به امامت است نه اینکه امامت علت ثبوت حکم ملکیت برای شخص امام باشد] پس مال برای منصب امامت است

نه برای شخص امام و لذا از او به امام بعد منتقل می شود نه به ورثه او چنانکه دلالت بر این مطلب دارد آنچه که صدوق از ابی علی بن راشد روایت کرده که گوید: به حضرت هادی (ع) عرض کردم چیزی نزد ما آورده می شود، و گفته می شود: این برای امام جواد (ع) است که نزد ما بوده، چه کار کنیم؟ حضرت فرمود:

«آنچه برای پدرم به عنوان مقام امامت بوده مال من است، و آنچه غیر این بوده، میراثی است که باید بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبرش عمل شود.» «۲»

---

(۱) خبر ابن سنان قال: قال ابو عبد الله: علی كل امرئ غنم او اكتسب: الخمس مما اصاب لفاطمه (ع) و لمن یلی امرها من بعدها من ذریتها الحجج علی الناس، فذاک لهم خاصه یضعونه حیث شاءوا. (وسائل ۶/ ۳۵۱، باب ۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۸).

(۲) ما رواه الصدوق باسناده عن ابی علی بن راشد قال قلت لأبی الحسن الثالث (ع) انّا نؤتی بالشی ء فیقال: هذا كان لأبی جعفر (ع) عندنا فكیف نصنع؟ فقال (ع): ما كان لأبی (ع) بسبب الإمامه فهو لی، و ما كان غیر ذلک فهو میراث علی كتاب الله و سنه

و از جمله ادله ای که دلالت می کند بر اینکه خمس حق واحدی است که برای امام بعنوان اینکه امام است می باشد همهٔ روایات تحلیل است، زیرا از این روایات استفاده می شود که امام تنها مرجع در خمس است و همهٔ آن برای امام است و اصناف سه گانه هم از باب مصرف خمس می باشند.

و نیز شاهد بر همین مطلب است

اینکه خداوند متعال فی ء را نیز در آیه فی ء که در سوره حشر بیان شده برای همین مصارف شش گانه ای که در آیه خمس بیان شده قرار داده بدون هیچ گونه تفاوتی بین آنها، بدین ترتیب: خداوند سبحان خود و رسول و ذی القربی را با «لام اختصاص» بیان کرده، و اصناف سه گانه را بدون لام با اینکه فی ء قطعا اختصاص به امام دارد و قسمت نمودن آن به شش سهم واجب نمی باشد، که بزودی بحث آن در آیه فی ء در فصل چهارم می آید.

مرحوم کلینی (قدس سره) نیز در فروع کافی پیرامون خمس و انفال بحثی را نگشوده و روایات این دو را در آخر کتاب الحجّه از اصول کافی «۱» متعرض شده است، از این شیوهٔ بیان استفاده می شود که کلینی خمس و انفال را از حقوق و شئون امامت قرار داده است. و این نکته ایست شایان توجه

اگر اشکال شود: اینکه بیان کردی که همه خمس حق واحدی است که برای امام است با روایات زیادی که بر قسمت نمودن خمس به شش سهم یا پنج سهم دلالت دارد و اینکه پیامبر (ص) و امام (ع) آن را این چنین قسمت می کرد منافات دارد. بلکه از مرسلهٔ طولانی حماد و مرفوعهٔ احمد بن محمد تقسیم به سهم های مساوی استفاده می شود، چون در این دو روایت بعد از قسمت نمودن خمس به شش سهم حکم کرده به اینکه نصف خمس بطور کامل برای امام است و نصف دیگر برای بقیهٔ اصناف سه گانه می باشد. و این چیزی است که فقهای شیعه در زمانهای مختلف به آن فتوی داده اند.

در جواب گفته می شود: صدر مرسله و همچنین مرفوعه اگر

چه دلالت بر تقسیم

- نبیّه، (وسائل ۶/ ۳۷۴ باب ۲ من ابواب الانفال ... حدیث ۶).

(۱) اصول کافی ۱/ ۵۳۸ کتاب الحجه باب الفی ء و الانفال ...

به سهم های مساوی دارد، و لکن در این دو روایت بعد از بیان تقسیم، گفته شده که امام بین اصناف سه گانه به مقداری که در مخارج سالشان بی نیاز شوند قسمت می کند، پس اگر چیزی اضافه آمد برای والی می باشد و اگر کم آمد بر والی است که از پیش خود به مقداری که بی نیاز شوند به آنان بپردازد، پس معلوم می شود که جزء جزء نمودن لازم نیست، بله بر امام است که نفقه افراد نیازمند را هر چند توسط سهام غیر مساوی تأمین کند

و شاهد بر این مطلب است اینکه: اولاـ تعبیر به هشت سهم در مرسله حماد نسبت به زکات نیز واقع شده است، با اینکه مصارف هشتگانه در باب زکات فقط مصارف محض است و به نظر ما در آن مصارف، جزء جزء نمودن زکات لازم نیست.

ثانیا: در آخر مرسله، امام (ع) همه خمس را مال پیامبر (ص) و والی بشمار آورده است، چنانکه گذشت.

و شاید اصرار امام (ع) بر تعبیر به سهام در مقام اقامه حجت و ستیز (جدل) با طرف مقابل بوده است، چون فتوای رائج در زمان امام موسی بن جعفر (ع) و بعد از او فتوای ابو حنیفه بود، و ابو حنیفه قائل به سقوط حق پیامبر (ص) و حق ذی القربی بعد از وفات پیامبر (ص) بود و در نزد او خمس به سه سهم برای اصناف سه گانه قسمت می شد. و همه فقهاء

اهـل سـنت نیز قائـل به عمومیت در اصـناف سه گـانه برای غیر سادات بودنـد و نتیجه آن این می شـد که ائمه (ع) ما و سادات شریف و آبرومند از حق مشروعشان محروم بمانند. بلکه این مدار عمل خلفاء بعد از وفات پیامبر (ص) بود چنانکه در آنجا که اقوال را از کتاب خراج ابی یوسف نقل می کردیم این مطلب گذشت، «۱» پس ائمه (ع) ما به اندازه امکان با بیان ظاهر آیهٔ

---

(۱) بدیهی است هنگامی که مقام مقدس افتاء و مرجعیت دینی ملعبهٔ سیاستمداران غاصب قرار گرفت چرخش آن بجای اینکه بر محور حق و عـدالت و فضـیلت باشـد بر مـدار شـیطنت و سـیاست و توجیه اهـداف حـاکمیت غصب و مـدعیان خلافت قرار میگیرد.

(مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۱۱

شریفه طبق ذوق فقهاء اهل سـنت- چون آنان آیه را حمل بر قسـمت نمودن و جزء جزء کردن خمس میکردنـد- می خواسـتند حق خود را اثبات نمایند.

نـتیجه اینکه اقتضـای جمع بین آنچه که دلالـت دارد بر اینکه همه خمس حق امـام بوده بعنوان اینکه امـام است و بین روایـات تقسـیم خمس اینست که روایـات تقسـیم را بر ستیز (جـدل) و محـاجه کردن بـا طرف مقابـل یا راه های دیگری نظیر آن حمل نمود- نظیر اینکه چون اختیار خمس بدست پیامبر و امام است گاهی بنا به مصالحی مساوی تقسـیم می کرده اند و وکلاء آنان هم اینگونه عمل می کردند.

و شاهد بر این مطلب نیز خود روایات تقسـیم است، چون این روایات بر این دلالت دارد که مقدار زائد از مخارج سال اصناف سه گانه برای امام است و به او برمی گردد و به این مضمون عده زیادی از فقهای شیعه

فتوی داده اند، پس بناچار ملکیت اصناف سه گانه تقسیم مساوی منتفی می باشد، و این مطلبی است شایان دقت.

و مفروض در مرسله حماد نیز وجود امامی است که بواسطه حکومت و قدرت دستش باز بوده و همه خمسها و زکاتها و غیر آن از دیگر اموال شرعیه به او بازمی گردد، و در این صورت اگر چنین قدرتی در زمان ما باشد خمس یک شهر از شهرهای بزرگ مانند طهران برای همه فقراء سادات کفایت می کند، پس چگونه می توان گفت نصف خمس ثروت عالم با همه زیادی آن برای آنان قرار داده شده است.

پس با این مطالب دانسته شد که برای اصناف سه گانه نسبت به خمس ملکیت و اختصاصی نیست، بلکه همه خمس حق واحدی است که برای امام می باشد و بر امام است که مخارج فقرا سادات را از خمس بپردازد، پس فقراء سادات فقط بعنوان مصارف بیان شده اند مانند بیان اصناف سه گانه و بیان فقراء مهاجرین در سوره حشر بعد از آیه فی ء، با اینکه روشن است که فی ء مختص به امام بعنوان اینکه امام است می باشد چنانکه بیان آن خواهد آمد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۱۲

توضیح و تکمیل:

معروف بین فقهاء شیعه وجوب زکات است در نه چیز و وجوب خمس است در هفت چیز، و از جمله هفت چیز، معادن با همه زیادی و تمام انواع و اقسام آن و نیز ارباح مکاسب را بیان کرده اند، و زیادی معادن استخراج شده و درآمد آنها و همچنین ارباح مکاسب با شاخه های مختلف آن در همه زمانها مخصوصا در این زمانها روشن است، پس خمس ثروت بزرگ فراوانی است که با میلیاردها و بالاتر از آن

قابل شمارش نیست.

و اما مالهای نه گانه (گندم، جو، خرما، کشمش، گاو، گوسفند، شتر و طلا و نقره) که زکات به آنها تعلق گرفته، به مراتب کمتر از موضوعاتی است که خمس به آنها تعلق گرفته، و زکاتی که بر آن نه چیز واجب شده نیز کمتر از خمس است، زیرا زکات یک دهم یا یک بیستم یا یک چهلم است [ولی خمس یک پنجم].

از سوی دیگر فقهاء گفته اند که نصف خمس در همه موارد آن برای فقراء سادات است که غیر آنان در آن نصف شریک آنان نخواهند بود، و برای زکات مصارف هشتگانه را بنا بر آنچه در قرآن آمده بیان کرده اند که از جمله آنها فقراء و همه راههای خیر مثل ایجاد مسجدها و مراکز علمی و بیمارستانها و راهها و پلها و آماده نمودن افراد و ساز و برگ جنگ برای جهاد و مانند آن از مصارف مهم عمومی است که متوقف بر خرج کردن اموال زیادی است.

و می گویند زکاتهای بنی هاشم را میتوان در نیازمندیهای خودشان مصرف نمود، و شما می بینید که تعداد بنی هاشم نسبت به دیگر افراد در نهایت کمی است مخصوصا در صدر اسلام و هنگام تشریع این احکام.

پس بنا بر دیدگاه آقایان فقهاء، نصف خمس بطور کامل با گستردگی آن از نظر موضوع (همه ثروتهای حاصله از ارباح تمام مکاسب و معادن و غیره)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۱۳

و مقدار (یک دهم) برای فقراء از بنی هاشم با تعداد کمی که دارند تشریع شده در حالی که غیر آنان هم در آن نصف شریک آنان نخواهند بود ولی زکات با اینکه نسبت به خمس هم

از جهت موضوع و هم از جهت مقدار کمتر است، مصارف هشت گانه ای برای آن تشریع شده که از جمله آنها همه راههای خیر است که تمامی افراد حتی سادات از آن استفاده می کنند و از جمله مصارف، همه فقراء، حتی فقراء سادات است که از زکات خود سادات استفاده می کنند، پس آیا چنین جعل و تشریعی ظلم و مخالف با عقل و حکمت شمرده نمیشود، که در آن هیچ تعادل و تناسبی یافت نمی شود؟! مخصوصا با توجه به آنچه در روایات زیادی آمده که خداوند متعال برای فقراء در اموال اغنیاء آنچه را که کفایت نیاز آنان را کند قرار داد، و خدا می دانست اگر آن مقداری که واجب فرموده کفایت نیاز فقرا را نمی کند البته آن را زیادتر قرار می داد، چون از این روایات استفاده می شود که قرار دادن حکم و تشریع با محاسبه حاجتها و نیازها می باشد.

بنابراین جز آنچه گفتیم که خمس حق واحدی است برای منصب امامت و رهبری که تحت اختیار امام می باشد راهی نیست، و برای امام است که آن را در همه آنچه که از مصالح خود و مصالح مسلمین تشخیص می دهد مصرف نماید، و از آن جمله است اداره زندگی فقراء چنانچه زکات و دیگر مالیاتهای اسلامی نیز تحت اختیار امام قرار داده شده. نهایت امر اینکه بر امام لازم است مخارج فقراء بنی هاشم را از آن مالیاتی که منسوب به امامت و امارت (حکومت) است بدهد به جهت بزرگ داشتن حال آنان چون ایشان از اهل بیت نبوت و امامتند، و تکریم و احترام به پیامبر تکریم اهل بیت و منسوبین اوست.

امام خمینی مد ظلّه [طاب

ثراه] در کتاب بیع از بحثهایشان می گویند:

«و بطور کلی کسی که در معنای آیه و روایات خمس بیندیشد برای او روشن می شود که تمام سهام خمس مربوط به بیت المال است، و حاکم هم سرپرستی تصرف در آن را دارد، و به حسب مصالح عمومی مسلمین نظر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۱۴

او باید تبعیت شود، و بر حاکم است که بر حسب آنچه که صلاح می بیند زندگی سه طائفه (یتیمان و مسکینان و درراه ماندگان) را از سهمی که برای ارتزاق آنان برقرار شده اداره نماید، چنانکه در زمان امام نیز حکم زکاتها به دست او است که سهم ها را بر حسب آنچه که صلاح می بیند در مصارفشان قرار میدهد، تمام اینها در خمس و زکات بود و ظاهرا انفال نیز ملک رسول خدا (ص) و ائمه صلوات الله علیهم اجمعین- نمی باشد بلکه برای آنان مالکیت در تصرف است و بیان آن از آنچه که گذشت استفاده می شود». «۱»

ورود در مسأله از راه دیگر:

اگر قبول آنچه بیان کردیم برای شما سنگین است، مطلب را از راه دیگر محکم می کنیم، و فشرده آن اینست که: شاید خمس مال حرام مخلوط به حرام از قبیل صدقات باشد چنانکه بیان آن گذشت. و خمس زمینی که ذمی از مسلمان می خرد نیز از قبیل زکات بوده و به حاصل زمین تعلق می گیرد نه اصل آن، چنانکه گذشت.

و معادن و گنجها و آنچه در قعر دریاهاست نیز چنین است، چون اینها از انفالی هستند که مخصوص امام است، پس خمس در اینها از قبیل حق الاقطاعی است که از جانب امام برای کسی که در ملک امام تصرف نموده و آن را

بیرون آورده قرار داده شده، و به بنی هاشم ارتباطی ندارد، بلکه همه آن برای امام بعنوان اینکه امام است می باشد، یعنی برای امامت و حکومت حق است.

و اما خمس ارباح مکاسب چنانچه در گذشته روشن گردید، احتمال دارد یک نوع مالیاتی باشد که از جانب ائمه متأخر (ع) قرار داده شده باشد و فلسفه آن این ستکه بعد از جدا شدن دست ائمه از زکاتها و مالیاتهای اسلامی تشریع شده از جانب خداوند متعال، احساس نیاز به آن به وجود آمد، پس خمس ارباح مکاسب نیز

---

(۱) کتاب البیع ۲/ ۴۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۱۵

مخصوص امام است، و لذا امام (ع) در روایت ابن شجاع نیشابوری آن را به خودش اضافه نموده و فرمود: آنچه از مخارج سالش اضافه بیاورد خمس آن، مال من است». و در صحیحۀ ابی علی بن راشد بعنوان یک حق مسلّم برای امام شمرده شده است. «۱»

در حدائق به نقل از منتقی الجمان در مقام جواب از اشکالاتی که بر صحیحه علی بن مهزیار وارد شده آمده است: «احتمال دارد این خمس مخصوص امام باشد و از بعضی روایات باب و فتوای جماعتی از قدماء نیز چنین استفاده می شود» رجوع نمائید «۲»

از سخنان محقق سبزواری در کفایه و ذخیره نیز تمایل ایشان به اینکه همه خمس ارباح مکاسب برای امام است استفاده می شود. «۳»

صاحب جواهر نیز در آخر بحث خمس جواهر در مسأله چهارم گوید:

«بله اگر وحشت تنها ماندن از اجماعی که فقهاء شیعه دارند نبود امکان ادعای ظهور روایات در اینکه همه خمس برای امام است وجود داشت اگر چه بر امام واجب است از

آن به اصناف سه گانه ای که نان خور او هستند بپردازد و لذا اگر اضافه آمد برای امام است، و اگر کم آمد بر امام است که از سهم خودش آن را کامل کند، و آن را بر هر کس که ائمه «ع» بخواهند حلال کنند» «۴»

بنابراین موضوعی برای قسمت نمودن و سهم بندی کردن باقی نمی ماند مگر خمس غنائم جنگ که موضوع آن در زمان ما منتفی است.

البته روشن است که امتیاز غنائم جنگ بر دیگر اموال و غنائم به اینست آنها از ابتدای کار بدلیل پیروزی بر دشمن در اختیار رسول یا امام قرار می گیرد و از قبیل

---

(۱) وسائل ۶/ ۳۴۸ باب ۸ از ابواب ما یجب فیه الخمس، حدیث ۲ و ۳.

(۲) حدائق ۱۲/ ۳۵۶

(۳) کفایه/ ۴۴، و الذخیره/ ۴۸۶

(۴) جواهر ۱۶/ ۱۵۵.

مالیاتهایی که از مردم گرفته می شود نیست، و شاید اینکه از خمس غنائم جنگ نیاز بنی هاشم برطرف می شود نه از زکات و دیگر مالیاتهایی که از مردم می گیرند، به جهت برداشتن تهمت از پیامبر (ص) باشد به این دلیل که شاید کسانی که تازه اسلام آورده اند گمان کنند که اصرار پیامبر (ص) بر گرفتن زکات و دیگر مالیاتها برای مخارج خانواده و قبیله اش می باشد، لذا آن ها را بر بنی هاشم حرام کرد.

و تعبیر به «چرکها» در بعضی از روایات زکات، بر فرض صحت اینگونه روایات، برای ابراز بیزاری و فاصله گرفتن خانواده آن حضرت از زکوات و نداشتن علاقه و اصرار بر استفاده از آن هاست، و اگر غیر از این بود بین زکاتها و خمسها که هر دو از مردم گرفته می شود چه

فرقی است؟ و به چه دلیل اولی چرک دست مردم است و دومی نیست؟

مگر اینکه بین این دو تفاوت گذاشته شود به اینکه زکاتها از مردم بطور مستقیم به اسم فقیران و مسکینان به انگیزه پاک نمودن آنان گرفته می شود چنانچه آیه شریفه: تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا «۱» بر آن دلالت دارد و به همین دلیل چرک نامیده شده و اما خمسها اولا و بالذات همه آن برای خداوند متعال قرار داده شده، چنانکه بیان کردیم، و از جانب خداوند به دنبال انتقال حکومت از جانب خدا به رسول و به ذی القربی، به رسول و ذی القربی و نیازمندان بنی هاشم منتقل می شود پس در حقیقت فقراء مردم، نانخور مردمند، و فقراء بنی هاشم نانخور خدا و از وابستگان به امامت و حکومت اسلامیند و بین این دو اعتبار فرق روشنی است.

بله در اینجا اشکالی باقی می ماند که بسا درباره آن سخن گفته می شود و آن اینکه: امتیاز قائل شدن بین بنی هاشم و غیر آنان بر خلاف آن چیزی است که طبع و روح اسلام می خواهد که بین طبقات و عناصر جامعه مساوات برقرار نماید و بنیان امتیازات مادی و گروهی از جامعه ریشه کن شود.

و لکن این جهت را نیز باید توجه داشت که گرامی داشتن شخص در قبیله

---

(۱) توبه (۹)/ ۱۰۳.

و خانواده اش کاری است عاقلانه و متداول بین مردم که روح اجتماع آن را می پذیرد و احترام فرزندان و خویشاوندان پیامبر (ع) احترام پیامبر (ص) محسوب می شود، پس چه مانعی دارد که چون اینان از شاخه درخت نبوتند احتیاجات آنان از اموال حکومت

اسلامی برطرف شود؟

جهت چهارم حکم خمس در زمان غیبت

شیخ طوسی- قدس سرّه- در نهایه گوید:

«و اما در حال غیبت- ائمهٔ «ع» به شیعیان اجازه تصرف در حقوقشان را از آنچه که تعلق به خمسها و غیر آن می گیرد داده اند، نسبت به چیزهایی که شیعیان ناچار از آن بوده اند از قبیل مناکح و متاجر و مساکن «۱» و اما غیر اینها تصرف در آن به هر حال جایز نیست.

و امّا دیگر خمسها از قبیل گنجها و غیر آن در حال غیبت، سخن فقهاء شیعه

---

(۱) مناکحی که مورد ابتلاء بوده کنیزهایی بوده است که در بازار خریدوفروش می شده و بسیاری از شیعیان اولاد کنیزها بودند، و این کنیزها در جنگها بدست می آمدند و جنگها بدون اذن امام بوده و یا اگر با اذن امام بوده خمس داشته، آنها خمسش را نمی دادند و چون این مناکح مورد ابتلاء بود ائمه تحلیل کردند.

و متاجر: تجارت با آنهایی بوده که خمس را قبول نداشتند مثلا- کفار خمس معدن را قبول ندارند و معدن را از آنها می خریدند. و مساکن که در آن می خواستند زندگی کنند، این سه دسته زیاد مورد ابتلاء بوده و حقوق ائمه در آن بوده، حالا یا همه اش حق امام بوده، یا خمسش، ائمه (ع) این ها را تحلیل کرده اند بر شیعیان، بعضی تحلیل را منحصر به مناکح می دانستند بعضی تحلیل را اصلا منکر بودند. (الف- م. جلسه ۳۳۴ درس)

در آن مختلف است و کلام صریح معینی در مورد آن نیست به جز اینکه هر یک از آنان سخنی گفته اند که در خور احتیاط باشد:

بعضی گفته اند: خمس در حال غیبت نازل منزله آنچه که

برای ما حلال شده از مناکح و متاجر می باشد.

گروهی گویند: حفظ خمس تا وقتی که انسان زنده است واجب است، پس زمانی که وقت وفات او رسید به کسی که اعتماد به او دارد از برادران مؤمنش وصیت کند تا آن را در صورتی که صاحب الامر (ع) ظهور کرد به دست او دهد، یا بر حسب آنچه به او وصیت شده او هم وصیت کند تا اینکه به صاحب الامر (ع) برسد.

عده ای گویند: واجب است خمس را دفن کنند، چون هنگام قیام قائم (عج) زمین گنجهایش را بیرون می ریزد.

گروهی گویند: واجب است که خمس به شش قسمت تقسیم شود: سه قسم برای امام است که دفن یا سپرده می شود به کسی که به امانتداریش اعتماد شده، و سه قسم دیگر بر مستحقین آن از یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه از آل محمد (ص) تقسیم می شود.

و این قول اخیر عمل به آن سزاوار است، چون مستحقین این سه قسم آشکارند گرچه سرپرست پخش آن در میانشان نمایان نمی باشد، چنانچه مستحق زکات آشکار بوده ولی سرپرست گرفتن و پخش آن نمایان نمی باشد، و در زکات هیچ کس نگفته که سپردن آن به مستحقش جایز نیست.

اگر انسانی احتیاط کند و بر یکی از سخنانی که بیان شد از دفن کردن یا وصیت نمودن عمل نماید، گناهکار نمی باشد. اما تصرف در خمس بنا بر آنچه قول اول در برداشت (حلال شدن خمس) این خلاف احتیاط است، و سزاوار است بر حسب آنچه که مقدم داشتیم از آن اجتناب شود». «۱»

---

(۱) نهایه/ ۲۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۲۱

مقصود از نقل کلام طولانی شیخ این بود که

معلوم شود مسأله نزد قدماء نیز اختلافی بوده است، و اینکه در مسأله نه اجماعی بوده و نه شهرتی، پس واجب است در مسأله به آنچه که مناسب با قواعد است عمل شود.

مفید در مقنعه نیز تصریح به اختلاف کرده است، گوید:

«فقهاء شیعه در مسأله خمس در زمان غیبت اختلاف کرده اند، و هر گروهی از آنان به طرف گفتاری رفته اند، از ایشان کسانی اند که به دلیل غیبت امام وجوب بیرون آوردن خمس را از مال ساقط می دانند ...». «۱»

در حدائق این قولها را به چهارده تا رسانده است:

اول: جدا کردن همه خمس هر شش سهم از اموال و وصیت به انسانی مورد اعتماد و او هم به فرد مورد اعتماد دیگر تا هنگام ظهور امام (ع) و شیخ مفید این قول را اختیار کرده است.

دوم: قول به حلال گردیدن خمس و سقوط آن بطور مطلق (چه سهم امام و چه سهم سادات) این قول به سلّار و فاضل خراسانی و عده ای از اخباریّن نسبت داده شده است و لکن با دقت در عبارت مراسم، اطمینان حاصل می شود که مورد حکم تحلیل، بنظر سلّار انفال است نه خمس، رجوع نمائید. «۲»

سوم: قول به دفن همه آن، در مقنعه و نهایه آن را از برخی فقهای شیعه نقل کرده با تکیه به آنچه که در مقنعه روایت کرده از اینکه زمین هنگام ظهور امام (ع) گنجهایش را آشکار می کند.

چهارم: پرداختن نصف آن به اصناف سه گانه (یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه) و نصفی که برای امام (ع) است به امانت گذاشته یا دفن شود، و شیخ در نهایه این را اختیار کرده است.

---

(۱) مقنعه/ ۴۶.

(۲) جوامع الفقهیه/ ۵۸۲.

پنجم: نسبت به سهم اصناف سه گانه مثل قول چهارم است، و اما حق امام (ع) حفظ می شود تا به دست امام (ع) برسد، در مقنعه این قول را صواب دانسته و ابو الصلاح و ابن برّاج و ابن ادریس آن را

اختیار کرده اند و علامه در منتهی آن را نیکو شمرده و در مختلف آن را اختیار نموده است.

ششم: پرداختن سهم اصناف سه گانه به آنان، و برای کامل کردن آن، پرداخت سهم امام نیز به ایشان، علامه در مختلف آن را نزدیک به صواب دانسته و از عده ای از علمای شیعه آن را نقل نموده، و محقق در شرایع آن را اختیار کرده، و مشهور بین متأخرین از فقهای شیعه هم همین است، و عمده دلیل آنان برای پرداخت سهم امام به جهت کامل کردن سهم سادات فقیر مرسلهٔ حماد و مرفوعهٔ احمد بن محمد است که قبلا بیان شد. «۱»

هفتم: نصف آن به مصرف اصناف سه گانه برسد، اما سهم امام با بودن امکان، به امام رسانده شود، و با نبود امکان به مصرف اصناف سه گانه برسد و در صورت امتناع رساندن به امام و نیازمند نبودن اصناف، برای شیعه حلال است. صاحب وسائل همین قول را اختیار کرده است.

هشتم: نصف آن به مصرف اصناف برسد و سهم امام برای شیعه حلال شده که در این صورت بیرون آوردن سهم امام از مال ساقط است. از مدارک و محدث کاشانی در وافی و مفاتیح این قول استفاده می شود و در حدائق آن را نزدیک بصواب دانسته.

نهم: نصف آن به مصرف اصناف برسد و سهم امام توسط دوستان با معرفت امام مصرف شود، و این قول را ابن حمزه اختیار نموده (یعنی کسانی که شیعه واقعی هستند و در راه ائمه «ع» که راه مبارزه با ظلم بوده قدم برمی دارند).

دهم: تحلیل، مخصوص خمس ارباح مکاسب است به جهت اینکه همه آن

---

(۱) در هر دو روایت این

نکته تصریح شده بود: که اگر سهم سادات کافی بمخارج آنان نبود امام باید از آنچه در اختیار دارد کمبود آنها را جبران نماید.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۲۳

برای امام است، و اما خمس دیگر چیزهایی که خمس در آن است بین امام و بین اصناف مشترک می باشد، شهید ثانی در منتقی الجمان آن را اختیار کرده و روایات تحلیل را بر خصوص ارباح مکاسب حمل نموده است.

باید توجه شود که: همه روایات تحلیل را بر خصوص خمس ارباح مکاسب حمل کردن مشکل است مخصوصا آن روایاتی که مشتمل بر تحلیل اسراء و زنان است.

یازدهم: حلال نبودن هیچ گونه تصرف حتی نسبت به مناکح و مساکن و متاجر با اینکه گروهی از فقهاء شیعه قائل به تحلیل آنها هستند و بلکه ادعای اجماع بر حلال بودن مناکح شده است، و از ابی الصلاح حلبی در کافی این قول استفاده می شود.

دوازدهم: روایات تحلیل را محدود کردن بر جواز تصرف در مالی که خمس در آن است باین صورت که تصرف قبل از بیرون آوردن خمس از آن جایز باشد ولی مشروط بر اینکه خمس را در ذمه خود به عهده گیرد، و این قول را مجلسی (ره) اختیار کرده است.

سیزدهم: نصیب اصناف را به مصرف آنان رساندن و در نصیب امام مخیّر باشد بین دفن آن، یا وصیت به شکلی که گذشت و یا احسان به اصناف با اذن فقیه در صورت دشوار بودن دفن یا وصیت، و شهید در دروس این نظر را برگزیده است.

چهاردهم: نصیب اصناف را به مصرف آنان رساندن بصورت واجب یا مستحب و نصیب امام (ع) را تا هنگام ظهورش

حفظ کردن، و علماء اجازه دارند آن را در مستحقین از اصناف مصرف نمایند، شهید اول در بیان این قول را اختیار کرده است». «۱»

اینها چهارده قول در مسأله خمس در عصر غیبت بود که مرحوم بحرانی

---

(۱) حدائق ۱۲/ ۴۳۷ و صفحات بعد از آن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۲۴

در حدائق آنها را بیان کرده است.

در اینجا دو قول دیگر است که متأخرین فقهای شیعه آنها را اختیار کرده اند:

اول: سهم اصناف را به مصرف آنان رساندن، و نصیب امام را از جانب ایشان صدقه دادن به دلیل آنچه که از روایات صدقه دادن مال مجهول المالك استفاده می شود از این جهت که ملاك در وجوب صدقه دادن چنین مالی اینست که امکان رساندن مال به صاحبش نباشد اگر چه صاحبش را به شخصه هم می شناسد، چنانچه در روایت یونس به نقل از امام رضا (ع) درباره کسی که بعضی از کالاهای رفیقی که همسفر مکه اش بوده پیش او مانده، بعد از اینکه رفیقش به شهرش رفته و این شخص شهر او را نمی شناسد، آمده، که حضرت فرمود:

«هرگاه وضع چنین است آن کالا را بفروش و پول آن را از طرف صاحبش صدقه بده». «۱»

در جواهر و مصباح الفقیه «۲» این قول قوی دانسته شده.

دوم: نصیب اصناف را به مصرف آنان رساندن و نصیب امام را در آنچه که علم به رضایت امام یا اطمینان به رضایت امام در آن است، مصرف کردن از قبیل کامل نمودن نصیب سادات یا کمك کردن به فقراء شیعه یا اداره حوزه های علمیه و هر آنچه که استواری مبانی دین مبین در آن است.

توضیح اینکه صدقه دادن مالی که امکان رساندن آن به صاحبش نمی باشد در صورتی جایز است

که علم به رضـایت جهت مصـرف آن در کاری که مالك آن راضـی به آنست نباشـد، و اما وقتی که رضایت صاحب مال در مصـرف خاصـی بـدست آیـد و در غیر آن مورد خـاص چنین رضـایتی بـدست نیایـد یا عـدم رضایت او محرز باشـد در چنین صورتی، تجاوز از آن مورد خاص جایز نمی باشد، پس

---

(۱) فی روایه یونس عن الرضـا (ع) فیمن بقی عنـده بعض المتاع من رفیق له بمکه بعـد ما رحل الی منزله و لا یعرف بلـده فقال (ع): اذا کان کذا فبعه و تصدق بثمنه. (وسائل ۱۷/ ۳۵۷، باب ۷ من ابواب اللقطه، حدیث ۲).

(۲) جواهر ۱۶/ ۱۷۷، و مصباح الفیه/ ۱۵۸- ۱۵۹.

اگر مال زیـد پیش عمرو باشد و برای عمرو رساندن آن به زید ممکن نباشد و لکن برای صاحب مال (زید) اهل بیتی است که فقیرنـد یـا خانه ای است که در معرض خراب شـدن است، آیا صاحب مال راضـی است به این که مالش را صـدقه دهنـد و در خـانواده یـا تعمیر منزلش مصـرف نشود؟ و مـا می دانیم که کامل نمودن وسایل زنـدگی سادات و کمك به فقراء شـیعه و برپا داشـتن استوانه های دین و ترویج شرع مبین از مهمترین کارها در نزد ائمه معصومین «ع» و سیره و شیوه آنان بوده است پس بر ما واجب است که مال امام (ع) را در آن جهتی که علم قطعی بر اهمیت دادن امام به آن جهت داریم، مصـرف نمائیم. و این با اختلاف موقعیتها تغییر پیدا می کند.

[اختصاص دادن آن به فقراء سادات بدون وجه است]

پس اختصاص دادن آن به فقراء سادات چنانکه در کلمات عدۀ زیادی از متأخرین آمده،

بـدون وجه است، بـا توجه به اینکه اموری یـافت می شونـد که بسا در نزد امام از تکمیل و تتمیم هزینه سادات فقیر به مراتب با اهمیت ترند. مرسلهٔ حماد و مرفوعه احمد بن محمد نیز که گمان شده بر کامل نمودن کمبود سادات و توسعه بر آنان از نصف سهم امـام دلالـت می کننـد، در صورتی است که امـام دارای حکومت و قـدرت بوده و همه مالیاتهـا و اموال عمومی در نزد او جمع شونـد و همه نیازها را اداره کنـد، بنابراین از این دو روایت، حکم صورتی که امام در راس قدرت نباشد و مصـرفها با هم مزاحمت دارند و بعضی از آنها به مراتب با اهمیت تر از توسعه بر ساداتند، استفاده نمی شود.

بنـابراین مبنا وقتی کسـی که مال امام (ع) در پیش اوست رضایت امام (ع) را به مصـرف مالش در جهتی خاص بـدست آورد، برای او جائز است که بدون رجوع به فقیه عهده دار مصـرف آن شود، و اینکه گفته شده فقیه عهده دار و ولیّ کارهای شخص غائب است شامل این مورد که شخص غائب، امام زمان «عج» باشد نمی شود.

زیرا ادله ولایت فقیه مربوط به کارهائی است که نیابتا از طرف امام باید انجام

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۲۶

دهـد و اینگونه کارهـا یک سـری کارهای عمومی است که شارع مقـدس راضـی به ترک آنها نمی باشـد و در اصـطلاح امور حسبیه می گوینـد و شامل ولایت بر خود امام و انجام کاری در مورد اموال شخصـی او نمی شود مگر اینکه گفته شود: فقیه به مصالح دین و به آنچه که ائمه (ع) راضی به آن هستند بیناتر است [پس باید مصرف اموال شخصی امام

زمان «ع» نیز زیر نظر فقیه باشد.]

بنابراین وجه یک نکته باقی می ماند و آن اینکه تنها رضایت قلبی مالک به مصرف نمودن مالش در جهتی خاص، معامله های انجام گرفته روی مالش را تا اذن وی یا اذن شرعی شارع از فضولی بودن بیرون نمی آورد، زیرا لازم است عقد استناد به مالک داده شود، بطوری که مثلاً گفته شود ملکش را فروخت، و چنین چیزی واقعیت پیدا نمی کند مگر با اذن یا اجازه مالک، و شیخ انصاری- قدس سرّه- در اول بحث فضولی از کتاب مکاسبش به این نکته اشاره فرموده، اگر چه قول قوی نزد آن مرحوم این است که صرف رضایت مالک کفایت می کند.

رجوع نمائید. «۱»

سپس گوئیم: اینها سخنان فقهای شیعه درباره حکم خمس در زمان غیبت بود و ضعف بعضی از این سخنان روشن است، مثل قول به وجوب دفن همه خمس یا دفن سهم امام تا اینکه امام (ع) ظاهر شود و آن را بیرون آورد، یا کنار گذاردن و حفظ آن و به امانت سپردن و مانند آن تا اینکه به دست امام برسد. لازمه چنین سخنانی ضایع و تلف شدن مال و محروم گردیدن مستحقین آن و تعطیل شدن مصرفهایی که ضروری است می باشد و نظیر همین سخنان است، قول به حلال شدن خمس بطور مطلق، مخصوصا نسبت به سهم اصناف سه گانه بخصوص با توجه اینکه این اصناف از زکات نیز محرومند.

و روشن است که بیشتر این سخنان مبتنی است بر اینکه بگوییم خمس به دونیم تقسیم می شود، نیمی ملک اصناف سه گانه است و نیم دیگر ملک شخص امام

---

(۱) مکاسب/ ۱۲۴ (چاپ دیگر: ۸/ ۱۵۶- ۱۵۷

معصوم و از اموال شخصی او می باشد و از اینرو گفته می شد، واجب است خمس حفظ شود تا به دست او برسد یا از طرف او صدقه داده شود، یا در آنچه که مورد رضایت او است مصرف گردد.

و لکن ما قبلا چندین بار بیان کردیم که همه خمس حق واحدی است که برای منصب امامت و حکومت حق، قرار داده شده، و آن مال امام است بعنوان اینکه امام است نه برای شخص او، و جهت امامت، تقییدیه (یعنی ملکیت خمس مقید به امامت است) لحاظ شده نه تعلیلیه (نه اینکه امامت علت و واسطه در ثبوت حکم ملکیت برای شخص باشد) و انفال نیز مانند خمس است و کسی که حق حکومت برای اوست عهده دار گرفتن خمس و انفال و مصرف آن در امور مربوط به امامت و حکومت است، در زمان پیامبر (ص) این حق برای ایشان بوده، و بعد از آن حضرت، برای امام معصوم است، و در زمان غیبت امام معصوم این حق برای فقیه عادل عالم به مصالح اسلام و مسلمین است.

به تعبیر دیگر می توان گفت: این دو از اموال عمومی هستند که شرعا در اختیار فردی که نماینده اجتماع و دارای حق حکومت بر مردم است می باشد، و اذن و اجازه چنین شخصی تصحیح کننده معاملاتی است که روی خمس و انفال واقع می شود، پس معنای اینکه خمس و انفال برای امام است اینست که امام عهده دار تصرف در آن دو بوده و اختیار آنها به دست او است، و مورد مصرف آن دو، مصالح عمومی است که بنا بر آنچه امام عادل تشخیص می دهد مصرف

می شود، و از مهمترین مصالح نیز اداره خانواده شخص امام و حفظ موقعیت او است، چنانکه مخارج اصناف سه گانه نیز از روشن ترین وظائف امام می باشد.

و چون امامت و حکومت از نظر شرع تعطیل بردار نیست و تعطیل کارها و وظائف حکومت گرچه در زمان غیبت باشد جایز نیست- چنانچه به تفصیل در این کتاب مورد پژوهش قرار گرفت- پس بناچار حذف نظام مالی ثابت شده برای حکومت و تعطیل آن بطور کلی جایز نمیباشد، و خمس و انفال از مهمترین منابع

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۲۸

مالی حکومت اسلامی است. پس برای حلال نمودن مطلق آن دو، یا واجب کردن حفظشان و امتناع از مصرف آنها در مصارفی که برای آنها ثابت شده، یا آزاد و مختار بودن مردم در مصرف آنها بدون مراجعه به کسی که برای او حق حکومت می باشد، اگر چه این حکومت در شهر خاص یا منطقه خاصی باشد، مجالی نیست.

از سوی دیگر اگر فقهای صالح، قدرت کافی برای تشکیل حکومت نداشته و نتوانستند حکومت کامل و بتمام معنا برقرار نمایند، باز با وجوب برپا داشتن بعضی از کارهای حکومت که برای آنان ممکن است و مصرف نمودن اموالی که مصارف آن مشخص شده به اندازه وسعت و محدوده قدرت آنان، منافاتی ندارد، چنانچه عمل ائمه ما (ع) نیز بر همین اساس استوار بوده است.

و از مهم ترین موارد مصرف آن که عقلا و شرعا واجب است، حفظ حوزهای علمیّه و ترویج دین مبین اسلام و تهیّه مقدمات و وسائل تشکیل حکومت صالح دینی و گسترش محدودهٔ آنست، که همواره در سایه و به برکت حکومت حقه است که می توان امید

اقامه عدل و اجرای دستورات اسلام را در بین امت اسلام و لو در یک منطقهٔ خاصی داشت.

و آیا ممکن است به این مطلب ملتزم شد که خداوند متعال یک پنجم اموال مردم یا یک دهم آن را با گستردگی و کثرتی که دارد و نیز همه اموالی که دارای مالک خاصی نیست مثل زمین های موات و جنگلها و رودخانه ها و کوهها و معادن و دریاها و مانند آن ها را برای شخص خاصی قرار داده، اگر چه این شخص معصوم هم باشد، بطوری که از اموال شخصی او شمرده شود و به هر شکل بخواهد در آن تصرف کند بدون اینکه مصالح امت را در نظر بگیرد و بعد هم به ورثه او منتقل شود مانند آنچه با کار کوشش خود یا به وراثت از کسی که از او ارث می برد داخل در ملکش شده است؟ گمان ندارم کسی بچنین مطلبی ملتزم بشود، و این نکته ایست شایان توجه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۲۹

آنچه اینجا از بحث زکات و خمس بیان کردیم بیشتر آن را از بحثهایی که قبلا در این دو باب در کتابهای جداگانه نوشته بودیم گرفتیم، و چون در گذشته این دو کتاب چاپ شده است، بدین خاطر بحث در این دو موضوع را اینجا بطور فشرده و مجمل آوردیم. برای اطلاع در این زمینه به آن دو کتاب مراجعه فرمایید. «۱»

---

(۱) کتاب خمس و انفال حضرت استاد توسط انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به چاپ رسیده است؛ کتاب زکات معظم له نیز در چهار مجلد توسط نشر تفکر به زیور طبع آراسته گردیده است. (مقرر)

حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳۱

فصل سوم: غنایم، زمینها و اسرای جنگ

اشاره

* معنی و مفهوم غنیمت

* اختصاص غنایم به خدا و رسول

* چگونگی تقسیم غنایم

* سلب

* اشیاء برجسته از غنیمت (صفایا)

* حکم زمینهایی که به وسیله جنگ فتح شده است

* اسیران جنگ

* غنایم اسرای اهل بغی (شورشگران)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳۲

این فصل به غنائم جنگ که از جمله آنها زمینهایی است که بوسیله جنگ فتح شده و نیز اسرای جنگ اختصاص دارد:

ما اینجا درباره غنائم جنگ بطور اجمال بحث می کنیم و کسی که تفصیل آن را بخواهد به کتاب الجهاد از کتابهای مبسوط فقه مراجعه کند.

در مسأله از چند جهت بحث می شود:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳۳

جهت اول معنای غنیمت و فرق بین غنیمت و فی ء

۱- راغب در مفردات گوید:

«غنم همان غنم معروف یعنی گوسفند است، خداوند متعال می فرماید: وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُما: و از گاو و گوسفند پیه و چربی آن را بر آنان حرام کردیم. و غنم: بدست آوردن و غلبه پیدا کردن بر گوسفند است، سپس استعمال شده

در هر چه که بر آن غلبه پیـدا شود، چه از دشـمن بـدست آید و چه غیر آن، خداوند متعال می فرماید: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ:

بدانید هر گونه غنیمتی که نصیب شما می شود. و آیه: فَكُلُوا مِمّا غَنِمْتُمْ حَلالًا طَيِّباً: از آنچه به غنیمت گرفته اید حلال و پاکیزه، بخورید». «۱»

در اول بحث خمس درباره معنای غنیمت و نقل برخی از کلمات پیرامون آن سخن گفته شد رجوع نمائید. «۲»

۲- در مجمع البیان دنبال آیه خمس آمده است:

«غنیمت آن است که از اموال کفاری که با اسلام سر ستیز دارند به وسیلهٔ

---

(۱) مفردات راغب/ ۳۷۸.

(۲) به اول

بحث خمس همین کتاب مراجعه شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳۴

جنگ گرفته می شود، و آن بخششی است از جانب خداوند متعال برای مسلمانان، و فی ء چیزی است که بدون جنگ گرفته می شود، سخن عطاء و مذهب شافعی و سفیان همین است، و از امامان ما هم چنین روایت شده و گروهی گویند:

غنیمت و فی ء یکی می باشند، و ادعاء نموده اند که این آیه ناسخ آیه ای است که در سوره حشر آمده آنجا که می فرماید: مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُوله منْ أَهْل الْقُریٰ فَللّٰه وَ للرَّسُول وَ لـذی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکین وَ ابْن السَّبیل: آنچه را خداوند از اهل آبادیها به رسولش بازگردانده است از آن خدا و رسول و خویشاوندان او و یتیمان و مستمندان و درراه ماندگان است.» «۱»

و مانند همین را شیخ طوسی در تفسیر تبیان دنبال آیه خمس بیان نموده است. «۲»

۳- در تفسیر قرطبی دنبال آیه خمس آمده است:

«غنیمت در لغت آن چیزی است که فردی یا جماعتی با تلاش آن را بدست آورند ... و مغنم و غنیمت به یک معنایند، گفته می شود: گروه، غنیمت گرفتند. اجماع علماء سنت بر آن است که مراد از آیه شریفه: «غَنمْتُمْ منْ شَیْ ءٍ»، مال کفار است آن هنگام که مسلمانان با قهر و غلبه بر آن چیره شوند.

بنابر آنچه که بیان نمودیم، لغت غنیمت اقتضای تخصیص به غنیمت جنگ را ندارد و لکن اصطلاح شرع لفظ غنیمت را به این نوع معنی مقید نموده است، و شرع اموالی که از کفار به ما می رسد را به دو اسم نامیده است: غنیمت و فی ء.

پس چیزی که مسلمانان از دشمنانشان با تلاش و

راندن اسبان و شتران بدست آورند غنیمت نامیده می شود، و این اسم لازمه این معنی است بطوری که اصطلاح در آن گردیده و فی ء از فاء یفی ء به معنی بر گشت است، و آن هر

---

(۱) مجمع البیان ۲/ ۵۴۳ (جزء ۴).

(۲) تبیان ۱/ ۷۹۷، در تفسیر انفال.

مالی است که از غیر جنگ و بدون راندن اسبان داخل اموال مسلمانان شده است مثل مالیات زمینها و مالیات سرانه و خمس غنائم. و سفیان ثوری و عطاء بن سائب مانند همین را گفته اند. و گفته شده: غنیمت و فی ء یکی بوده و در آنها خمس می باشد، قتاده آن را گفته است. و گفته شده: فی ء عبارت است از تمامی اموالی که بدون غلبه برای مسلمانان حاصل شده است و این با معنایی که قبلا بیان شد نزدیک به هم می باشند». «۱»

۴- ماوردی در احکام سلطانیه گوید:

«فی ء و غنائم اموالی است که از مشرکین رسیده باشد یا آنان سبب رسیدن آن شده باشند، و هر دو مال اختلاف در حکم دارند، و این دو با مال صدقات از چهار جهت تفاوت دارند ...

اما فی ء و غنائم از دو جهت با یکدیگر اتفاق دارند و از دو جهت اختلاف:

اما دو صورت اتفاق آنان، اول: اینکه هر یک از آن دو به سبب کفر بدست می آید. و دوم: اینکه مصرف یک پنجم هر دو یکی است.

اما آن دو صورتی که با هم اختلاف دارند، اول: اینکه مال فی ء از روی بخشش بدست می آید و مال غنیمت به غلبه گرفته می شود. و دوم: اینکه مصرف چهار پنجم فی ء با مصرف چهار پنجم غنیمت تفاوت

دارد بنابر توضیحی که بزودی خواهیم داد، ان شاء اللّه». «۲»

و مانند همین سخن را ابو یعلی الفراء در احکام السلطانیه بیان نموده است. «۳»

در فصل چهارم بحث در معنای فی ء و حکم آن و اینکه آیا در آن خمس قرار گرفته یا نه، و آیا تقسیم می شود یا همه آن برای امام می باشد؟ به بررسی این مسأله خواهیم پرداخت، از کلمات علماء بنابر آنچه گذشت استفاده می شود که غنیمت

---

(۱) تفسیر قرطبی ۸/ ۱.

(۲) احکام السلطانیه/ ۱۲۶.

(۳) احکام السلطانیه/ ۱۳۶.

و فی ء در نزد آنان بطور کلی یا متباین با هم بوده و یا متساویند.

و لکن ممکن است گفته شود: آن دو از نظر مفهوم با هم مخالف می باشند و نسبت بین آنان یا عموم و خصوص من وجه است و یا فی ء اعم مطلق «۱» است:

زیرا مراد از فی ء چیزی است که به امام مسلمین یا بیت المال برگشت داده شده حال یا بطور مطلق (از مال کفار و غیر آن) یا از جانب کفار فقط، که شاید این احتمال، قوی تر باشد، پس غنائم جنگ و قتال را نیز شامل می شود، و در روایات زیادی بر غنائم جنگی، فی ء اطلاق گردیده چنانکه خواهد آمد، و از همین باب است آنچه که در نهج البلاغه آمده آنجا که حضرت به عبد اللّه بن زمعه می فرماید: «این مال نه از آن من است و نه از آن تو، بلکه فی ء است و از آن همه مسلمانان و درو شده شمشیر آنان است». «۲»

و اینکه مورد آیه در سوره حشر حصول مال بدون جنگ است دلالت بر اختصاص لفظ «فی ء»

به این معنی را ندارد.

و بنظر ما مراد از غنیمت هر مالی است که انسان بر آن غلبه پیـدا کرده، گرچه با کسب کردن باشد، و اینکه بر غنائم جنگ نیز غنیمت اطلاق می شود به لحاظ غلبه جنگجویان بر آن و بدست آوردن آنان است، و غنیمت به آنان نسبت داده

---

(۱) اگر گفتیم غنیمت به همـان معنای لغوی است کما اینکه ما گفتیم، یعنی مالی که نعمت غیر مترقبه است مثل معادن و کنوز و ارباح مکاسب که اینها مصداق غنمتم است، بنابراین ما بین فی ء و غنیمت عموم و خصوص من وجه می شود یعنی بعضی از غنیمتهـا هست که فی ء نیست مثل ارباح مکاسب و بعضـی از فیئ ها هست که غنمتم به آن اطلاق نمیشود مثل آنجا که بـدون جنگ بـدست آمـده و به مسـلمانها نمی دهند چون «غنمتم» نیست. و یک ماده مشترک دارند و آن غنائم جنگ است که، هم فی ء است و هم غنیمت، و اگر گفتیم غنیمت خصوص غنـائم جنگ است آن وقت فی ء اعم می شود از غنیمت. (الف- م. در جلسه ۳۳۷ درس)

(۲) نهج البلاغه: «ان هذا المال لیس لی و لا لک و انما هو فی ء للمسـلمین و جلب اسیافهم» (نهج البلاغه، فیض/ ۷۲۸، عبده ۲/ ۲۵۳، لح/ ۳۵۳، خطبه ۲۳۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳۷

نمیشود مگر بعد از اینکه تقسیم آن بین آنها مراد باشد، بنابراین نسبت بین غنیمت و فی ء عموم و خصوص من وجه است.

و اگر مراد از غنیمت فقـط غنـائم جنـگ باشـد به دلیـل زیـادی اسـتعمال آن در غنائم جنگ، در آن صورت فی ء اعم مطلق از غنیمت می باشد، مگر اینکه ادعا

شود غنیمت نیز بر آنچه که از کفار بـدون جنگ و قتال بـدست می آیـد گفته می شود، چنانکه چنین معنایی بعید نیست، پس در آن صورت هر دو لفظ از نظر مفهوم و مورد مساوی می باشند.

و ظاهر آنچه که از کلمات علماء گذشت اینست که غنیمت فقط به آنچه که از کفار گرفته می شود اختصاص دارد، و بزودی در حکم چیزهـایی که از بغـات- خروج کننـدگان بر حکومت اسـلامی- گرفته می شود و اطلاق غنیمت بر آن مطالبی خواهد آمد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۳۹

جهت دوم اختصاص غنایم به خدا و رسول

[آیه انفال]

مطلب دیگر اینکه غنائم از آن خدا و رسول بوده و از انفال می باشد، و آیه انفال درباره آن نازل شده است:

۱- مرحوم طبرسی در مجمع البیان در دنبالهٔ آیه انفال می گوید:

«ابن عباس گوید همانا پیامبر (ص) روز بدر فرمود: هر کس از غنائم دشـمن چیزی بیاورد برای او فلان مقدار خواهد بود و هر کس اسـیری بیاورد برای او فلان مقدار خواهد بود، پس جوانها شتافتند و پیران زیر پرچمها باقی ماندند، وقتی که جنگ سپری شد جوانها از پیامبر (ص) غنیمت طلب نمودند، پیران گفتند ما پشتیبان شـما بودیم، اگر بر شـما شـکستی وارد می شد به طرف ما برمی گشتید. و بین ابی یسر بن عمرو انصاری برادر بنی سلمه و سعد بن معاذ سخنانی رد و بدل شد، آن وقت خداوند متعال غنـائم را از آنـان گرفت و آن را برای رسولش قرار داد که هر کـار بخواهـد بـا آن بکنـد، پیـامبر (ص) هم بین آنان به تساوی تقسیم نمود.

و عباده بن صامت گوید: ما در غنیمت با هم اختلاف کردیم بطوری که در رابطه با آن اخلاقمان

بد شد، پس خداوند آن را از دست ما گرفت و برای

رسولش قرار داد، پیامبر (ص) هم بین ما به تساوی تقسیم نمود، و این عمل پیامبر (ص) بر اساس تقوی و طاعت خدا و مصلحت صورت گرفت.

سعد بن ابی وقاص گوید: برادرم عمیر روز بدر کشته شد، آنگاه من سعید بن عاص بن امیه را کشتم و شمشیر او را گرفتم که «ذو الکتیفه» نامیده می شد، و آن را به نزد پیامبر (ص) آوردم و از او خواستم آن را به من ببخشد حضرت فرمودند: این نه مال من است و نه تو، برو و آن را در همانجا که برداشتی بینداز. آن را انداختم و برگشتم و حالی داشتم که کسی جز خدا نمی دانست- از کشته شدن برادرم و گرفته شدن غنیمتم- و پیش خود گفتم: شاید این به کسی داده شود که مبتلی به بلاهای من نشده باشد، از آنجا مگر مقدار کمی نگذشته بودم که پیکی نزدم آمد که خداوند متعال آیه «یَسْئَلُونَکَ»* را نازل فرمود، ترسیدم که درباره من چیزی نازل شده باشد، وقتی پیش رسول خدا (ص) آمدم فرمود: ای سعد، تو از من شمشیر خواستی و آن وقت مال من نبود، و حال از آن من شده است برو و آن را بگیر که آن فعلا مال تو است.

و علی بن طلحه به نقل از ابن عباس گوید: غنائم مخصوص رسول خدا (ص) بود و برای هیچ کس در آن چیزی نبود، و اگر مسلمین در «سریه» ها چیزی نصیبشان می شد آن را پیش پیامبر (ص) می آوردند و اگر کسی سوزن

یا نخی از آن را نگه می داشت خیانت حساب می شد و آنگاه که از رسول خدا (ص) خواستند تا از غنائم به آنها بدهد آیه انفال نازل شد.

و ابن جریح گوید: از مهاجرین و انصار کسانی که حاضر در جنگ بدر بودند در غنیمت با هم اختلاف کردند و آنها سه دسته بودند (دسته ای به دنبال دشمن و دسته ای غنیمت جمع می کردند و دسته ای هم دور رسول خدا (ص) حلقه زده بودند و ایشان را از دشمن حفظ می نمودند) آنگاه آیه انفال نازل شد و خداوند آن را به ملك رسولش در آورد تا آنطور که خداوند به او آموخته آن را تقسیم کند» «۱».

---

(۱) مجمع البیان ۲/ ۵۱۷ (جزء ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۴۱

۲- در رساله ای که به امام صادق (ع) نسبت داده شده و در تحف العقول روایت گردیده، خلاصه آن چنین است:

«و اما غنیمتها»: و آن اینکه وقتی جنگ بدر رخ داد، رسول خدا (ص) فرمود:

هر کس دشمنی را بکشد از آن او چنین و چنان است، و هر کس اسیری بگیرد از غنیمت این قوم چنین و چنان حق اوست، و چون خداوند مشرکان را شکست داد و غنائم آنان جمع آوری شد یك مرد انصاری برخاست و گفت: ای رسول خدا (ص) همانا من دو تن را کشته ام- و بر آن بینه (گواه عادل) دارم- و یکی را هم اسیر کردم، پس ای رسول خدا (ص) آنچه برای ما بر خود تعهد کردی به ما بده و نشست.

آنگاه سعد بن عباده برخاست و گفت: ای رسول خدا (ص) مانع ما نبود که آنچه را جنگجویان بدست آوردند

بـدست آوريم، نه از دشـمن ترس داشتيم و نه به آخرت و جمع غنيمت بى رغبت بوديم، ولى ما ترسـيديم كه اگر از شـما دور شويم دسـته اى از قشون مشـركين به شـما حمله كننـد يـا آسـيبى به شـما رساننـد، و شـما اگر به اين مردم جنگجو آنچه را مى خواهند بدهيد مسلمانان ديگر بدون غنيمت به مدينه برمى گردند، سپس نشست.

همـان مرد انصـارى باز برخاست و مثل سـخن اول خود را گفت و نشـست و هر كـدام از آن دو تا سه بار گفتار خود را تكرار كردنـد، و پيـامبر (ص) روى از آنهـا گردانيـد و خداونـد- عز و جـل- اين آيه را نـازل كرد: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ، و انفال نام جامعى بود براى آنچه در آن روز بـدست آورده بودنـد، مانند سـخن خداوند: ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُوله*، و مانند: أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ، سپس فرمود:

قُلِ الْأَنْفالُ لِلّه وَ الرَّسُول: بگو اى محمد كه انفال از آن خدا و رسول است.

پس خداوند آن را از دست آنان گرفت و براى خدا و رسولش مقرر فرمود ...

و چون رسول خدا (ص) به مدينه بازگشت خداوند اين آيه را بر او نازل فرمود: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ، ... اين روز بدر بود و اين هم مصرف

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۲۴۲

غنائمى كه با شمشير گرفته شد» «۱».

۳- در سيرهٔ ابن هشام آمده است:

«همانا رسول خدا (ص) فرمان جمع نمودن همه غنائمى كه در لشكر توسط جمعى از مردم جمع شده بود داد آنگاه مسـلمانان در آن با يكديگر اختلاف پيدا كردند، كسانى كه آن را جمع كرده بودند گفتند: آن براى ما است، و

کسانی که با دشمن قتال نموده و آنان را دنبال کرده بودند گفتند: به خدا قسم اگر ما نبودیم شما به آن دست پیدا نمی کردید، ما بودیم که دشمن را مشغول نمودیم تا اینکه شما به غنائم رسیدید، و کسانی که از رسول خدا (ص) نگهبانی نموده بودند از جهت اینکه مبادا دشمن راهش را به طرف ایشان کج کند گفتند: به خدا قسم شما به غنائم مستحق تر از ما نیستید، قسم به خدا که ما می توانستیم

---

(۱) فی الرساله المنسوبه الی الامام الصادق (ص) المرویه فی تحف العقول ما ملخصه:

«و اما المغانم فانه لما کان یوم بدر قال رسول اللّه (ص): من قتل قتیلا فله کذا و کذا، و من اسر اسیرا فله من غنائم القوم کذا و کذا. فلما هزم اللّه المشرکین و جمعت غنائمهم قام رجل من الانصار فقال: یا رسول اللّه (ص) انی قتلت قتیلین- لی بذلک البینه- و اسرت اسیرا، فاعطنا ما اوجبت علی نفسک یا رسول اللّه ثم جلس.

فقام سعد بن عباده فقال: یا رسول اللّه (ص) ما منعنا ان نصیب مثل ما اصابوا جبن عن العدو و لا زهاده فی الآخره و المغنم، و لکن تخوفنا ان بعد مکاننا منک فیمیل الیک من جند المشرکین او یصیبوا منک ضیعه و انک ان تعط هؤلاء القوم ما طلبوا یرجع سائر المسلمین لیس لهم من الغنیمه شی ء ثم جلس:

فقام الانصاری فقال مثل مقالته الاولی ثم جلس، یقول ذلک کل واحد منهما ثلاث مرات، فصدّ النبی (ص) بوجهه فانزل اللّه- عز و جل-: یسألونک عن الانفال، و الانفال اسم جامع لما اصابوا یومئذ مثل قوله: ما افاء اللّه علی رسوله. و

مثل قوله: ما غنمتم من شی ء. ثم قال: قل الانفال للّه و الرسول. فاختلجها اللّه من ایدیهم فجعلها للّه و لرسوله ...

فلما قدم رسول اللّه (ص) المدینه انزل اللّه علیه: وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ، الآیه ... فهذا یوم بدر و هذا سبیل الغنائم التی اخذت بالسیف». (تحف العقول/ ۳۳۹ به بعد).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۴۳

با دشمن قتال کنیم زیرا خداوند بازوان جنگیدن به ما عطاء فرموده و ما می توانستیم هنگامی که کسی از دشمن مانع نباشد متاع را بگیریم، و لکن از حمله دشمن بر جان رسول خدا (ص) ترسیدیم و نزد ایشان ماندیم، پس شما مستحق تر از ما نسبت به غنائم نیستید ...

سپس ابن هشام از ابی امامه نقل کرده که گفت:

از عباده بن صامت درباره انفال سؤال نمودم گفت: هنگامی که ما اصحاب بدر در غنیمت اختلاف کردیم آیه انفال نازل شد، بطوری که در رابطه با آن اخلاق ما بد شد، آنگاه خداوند آن را از دست ما درآورد و در اختیار رسولش قرار داد، و رسول خدا (ص) هم آن را بین مسلمانان بطور تساوی تقسیم نمود ...

سپس رسول خدا (ص) آمد تا از گردنه صفراء خارج شده و بر تپه کوچکی که بین گردنه و بین نازیه بود وارد شد- که به آن سیر می گویند (در چند کیلومتری سرزمین بدر نزدیک مدینه)- جایی که چهارپایان در آن می چریدند، پس در آنجا پیامبر (ص) غنیمتی که خداوند از مشرکین گرفته و به مسلمانان برگردانده بود بطور مساوی تقسیم نمود». «۱»

روشن است که در این عبارت ابن هشام نفل و همچنین فی ء بر غنائم جنگ اطلاق شده

است. سیوطی در تفسیر درّ المنثور نیز روایت عباده بن صامت را نقل نموده است رجوع نمائید. «۲»

۴- در تفسیر درّ المنثور آمده است:

«ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و بیهقی در سنن از ابن عباس درباره آیه شریفه: یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ. نقل می کنند که گفت: انفال غنیمتهایی بود که بطور خالص برای رسول خدا (ص)

---

(۱) سیره ابن هشام ۲/ ۲۹۵.

(۲) درّ المنثور ۳/ ۱۵۹.

بوده و چیزی از آن برای هیچ کس نبود، و آنچه در سریّه ها نصیب مسلمانان می شد پیش پیامبر (ص) می آوردند، و اگر کسی سوزن یا نخی از آن را نگه می داشت خیانت بود، آنگاه مسلمانان از رسول خدا (ص) خواستند تا چیزی از آن را به آنان دهد که خداوند آیه انفال را نازل فرمود: یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ، از تو ای محمد (ص) درباره انفال سؤال می کنند بگو خداوند متعال می فرماید: انفال برای من است و آن را برای رسولم قرار دادم، چیزی از آن برای شما نیست، پس از خدا بترسید و میانه خویش را اصلاح کنید تا آنجا که می فرماید: اگر ایمان دارید. سپس خداوند متعال آیه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ، را نازل فرمود آنگاه خمس آن را برای پیامبر (ص) و ذی القربی و یتیمان و مسکینان و مهاجرین در راه خدا تقسیم نمود، و مردم را در چهار پنجم بقیه مساوی قرار داد، برای اسب دو سهم و برای صاحب آن یک سهم و برای پیاده نظام یک سهم» «۱»

با مراجعه به تفسیر علی بن ابراهیم و تبیان

و مجمع البیان و درّ المنثور و قرطبی و سنن بیهقی و اموال ابی عبید «۲» و غیر آن از کتابهایی که راجع به نزول آیه انفال است، برای شما روشن می شود که غنائم قطعا از انفال بوده و انفال است که در حقیقت مورد نزاع و سؤال است.

و در فصل انفال خواهد آمد که مقصود از انفال اموال عمومی است که برای آن مالک شخصی نیست.

و با این معنا اطلاق لفظ انفال بر غنائم جنگ و بر مثل زمین موات و جنگلها و کوهها و دره ها و مانند آن به یک معنی خواهد بود، اگر چه در روایات و فتاوی

---

(۱) درّ المنثور ۳/ ۱۶۰.

(۲) تفسیر علی بن ابراهیم (قمی)/ ۲۳۵، تبیان ۱/ ۷۸۰، مجمع البیان ۲/ ۵۱۷، درّ المنثور ۳/ ۱۵۸ و بعد، تفسیر قرطبی ۸/ ۲، سنن بیهقی ۶/ ۲۹۱، کتاب قسم الفی ء و الانفال، الاموال ۳۸۲ ببعد.

فقهاء ما اطلاق لفظ انفال بر قسم دوم بیشتر است، بلکه در زمان ما انصراف به قسم دوم دارد.

و کشمکش جنگجویان در انفال و سؤال از آن بنابر روایاتی که گذشته، اگر چه در خصوص غنائم جنگ واقع شده است و لکن بنابر ظاهر آیه مانعی نیست از اینکه جواب در آیه بر عموم و استغراق حمل شود، پس «لام» در یسألونک عن الانفال، برای عهد (غنائم بدر) است و «لام» در «قل الانفال للّه» برای استغراق می باشد.

بلکه ممکن است گفته شود: مورد سؤال اگر چه خصوص غنائم است و لکن سؤال از آن بعنوان عموم و اینکه از انفال است واقع شده، نه بعنوان غنائمی که با

قهر و غلبه گرفته شـده، پس سؤال و جواب در وارد شدن تحت عنوان انفال با اطلاق و عمومیتی که دارد با هم مطابقت داشـته و «لام» در هر دو برای استغراق است.

ملک شخصی نبودن غنایم و انفال برای رسول و امام

مقصود از قرار دادن غنـائم و انفـال برای رسول یـا امـام بعـد از او، قرار دادن آن بعنوان ملـک شخصـی آنان نیست، که هماننـد آنچه بـا تجـارت یـا وراثت مالک شـده انـد باشـد، بلکه مقصود قرار گرفتن آن دو در تحت اختیار و تـدبیر امام است، و از آن آنچه را بخواهـد به کسـی که صـلاح ببینـد، می بخشـد و آنچه را که اراده کنـد در موارد مورد نیاز مصـرف می نماید، اگر از غنائم چیزی باقی مانـد، خمس آن را برای اهلش بیرون می آورد، و بقیه را بین جنگجویان تقسـیم می کند، پس امام عهده دار فرمـان بر آن و تصـرف در آن است و برای کسـی که جنگیـده حق اعتراض بر امـام نیست، اگر چه عطـاء و اجرتی که امام می دهد همه غنیمت را شامل شود، و در غنیمت تقسیم بین جنگجویان امری حتمی و مشخص نمی باشد:

۱- در مرسله حماد از عبد صالح (موسی بن جعفر (ع)) آمده است که فرمود:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۴۶

«و چیزهای برجسته غنائم در اختیار امام است او حق دارد از این اموال بهترین ها را- جهت تأمین نیازهای ویژه- بر گزینند، کنیز نیکو و حیوان بـا نشاط قوی، و لباس و کالا از آنچه که دوست دارد یا آرزو دارد، پس آنها در اختیار امام است قبل از قسـمت و قبل از بیرون آوردن خمس. و بر امام است که با آن مال هر گونه احتیاج و کمبودی

که به عهدهٔ اوست را بر طرف کند، از قبیل دادن به «مؤلفه قلوبهم» و غیر آن از دیگر احتیاجاتی که پیش می آید، پس اگر بعد از آن چیزی باقی ماند خمس آن را بیرون آورده و بین اهلش تقسیم می کند، و بقیه را بین کسانی که جنگ نموده اند تقسیم می نماید، و اگر بعد از برطرف نمودن مشکلات و کمبودها چیزی باقی نماند آنان حقی ندارند و برای جنگجویان چیزی از زمینها و آنچه که بر آن غلبه پیدا کرده اند نیست مگر چیزهایی جزئی که لشکر از اموال مقاتلین دشمن جمع آوری نموده است (شمشیر و نیزه و ...)». «۱»

۲- در صحیحه زراره است که گوید: اما قبل از اینکه سهمیه بندی کند آنچه بخواهد می دهد و می بخشد و عطاء می کند و رسول خدا (ص) به همراه گروهی جنگید که برای آنان نصیبی در فی ء قرار نداد، و اگر می خواست آن را بین آنان تقسیم می کرد» «۲».

---

(۱) فی مرسله حماد عن عبد الصالح (ع) قوله: و للامام صفو المال: ان یأخذ من هذه الاموال صفوها الجاریه الفارهه، و الدابه الفارهه و الثوب و المتاع مما یحب او یشتهی، فذلک له قبل القسمه و قبل اخراج الخمس، و له ان یسد بذلک المال جمیع ما ینوبه من مثل اعطاء المؤلفه قلوبهم و غیر ذلک مما ینوبه، فان بقی بعد ذلک شی ء اخرج الخمس منه فقسمه فی اهله، و قسّم الباقی علی من ولّی ذلک، و ان لم یبق بعد سدّ النوائب شی ء فلا شی ء لهم. و لیس لمن قاتل شی ء من الأرضین و لا ما غلبوا علیه الا ما احتوی علیه العسکر. (وسائل ۶/ ۳۶۵، باب ۱ من

ابواب الانفال ... حدیث ۴. و تمام الحدیث فی الکافی ۱/ ۵۳۹- ۵۴۳ کتاب الحجه باب الفی ء و الانفال، حدیث ۴).

(۲) فی صحیحه زراره قال: الامام یجری و ینفل و یعطی ما یشاء قبل ان تقع السهام، و قد قاتل رسول اللّه (ص) بقوم لم یجعل لهم فی الفی ء نصیبا، و ان شاء قسم ذلک بینهم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۴۷

اینکه روایت مقطوعه «۱» است ضرری به استدلال نمی زند با توجه به اینکه زراره از فقهاء اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بوده و آگاه بنظر ائمه می باشد و چنین نیست که همانند او در احکام خداوند متعال سخن بگوید مگر از نصی که به او رسیده است.

و آنچه در مرآه العقول «۲» آمده که کلمه «قوم» (گروه) در روایت را تفسیر به اعرابی کرده که سهمی برای آنان در غنائم نبوده تفسیری است که شاهدی بر آن وجود ندارد، و محققا زراره عمل پیامبر (ص) را شاهد آورده بر آنچه که از عمل امام بیان داشته است.

و از روایت استفاده می شود که فی ء بر غنائم جنگ نیز اطلاق می شود، پس فی ء قسیم غنیمت نمی باشد اگر چه بعضی آن را قسیم غنیمت می دانند چنانچه گذشت و تحقیق در معنای فی ء خواهد آمد.

از آنچه بیان نمودیم صحت شمردن غنائم جنگ را از منابع مالی دولت اسلامی روشن می شود پس زمینها و ملکها و آنچه که در لشکر نیست تقسیم نمی شود بلکه تحت اختیار امام قرار می گیرد و امام می تواند مشکلات و کمبودها را با آنچه که در لشکر است برطرف نماید، در حقیقت اموال هنگامی بین سپاهیان تقسیم می شود که سایر مشکلات

و کمبودها برطرف شود، و تقسیم این اموال نیز به جهت اختصاص آن به جنگجویان است.

نظریه فقها در مورد چگونگی تقسیم غنائم

و فقهاء شیعه بطور اجمال به مفاد این دو حدیث فتوی داده اند.

۱- مفید در مقنعه گوید:

«و برای امام این حق هست که قبل از قسمت نمودن غنیمت آنچه را بخواهد

- (وسائل ۶/ ۳۶۵ باب ۱ من أبواب الانفال ... حدیث ۲).

(۱) مقطوعه حدیثی است که سند آن تا معصوم قطع شده و مستند نیست. (مقرر).

(۲) مرآه العقول ۶/ ۲۷۱ (- ط قدیم ۱/ ۴۴۶).

از آن بردارد، بنابر مطلبی که قبلا گفتیم درباره چیزهای برجسته از اموال غنیمت، و امام می تواند از همان ابتدا با بیشتر یا همه آن مال، آنچه از مشکلات پیش می آید را برطرف کند، و اگر همهٔ آن را هم در مصالح مسلمین مصرف نماید جایز است، و برای هیچ یک از امت حق اعتراضی بر امام نیست». «۱»

در همین زمینه عبارتی نیز از مبسوط شیخ طوسی است که در بحث «فتح مکه با جنگ» (عنوان بعدی) خواهد آمد.

۲- در کافی ابی الصلاح حلبی آمده است:

«همهٔ آنچه که مسلمانان از اقسام جنگجویان مسلمان به غنیمت می گیرند- چه به تنهایی بگیرند و چه به کمک یکدیگر، با همه لشکر یا با دسته ی از آن، به جنگ و غیر جنگ- واجب است آن را در اختیار ولی امر بگذارند.

پس هنگامی که همه غنائم جمع شد امام ملت می تواند قبل از قسمت نمودن، اسب و شمشیر و زره و کنیز آن را برای خود برگزیند، و شروع کند به برطرف نمودن نیازهائی که پیش می آید از قبیل خلأهای موجود بین اهل اسلام

و حفظ مرزها و مصالح مسلمانان. و بر كسى جايز نيست كه بر امام اعتراض كند اگر چه همه غنيمت را مصرف نمايد و همين عمل براى غير امام از نمايندگان او در جنگ جايز است با مشورت از مسلمانان شايسته.

سپس امام از باقى غنيمت خمس آن را براى اهلش بيرون مى آورد، و چهار پنجم بقيه را بين كسانى كه بر آن جنگ نموده اند تقسيم مى نمايد، نه غير آنان از ساير مسلمين، بر پياده نظام يك سهم و براى سواره نظام دو سهم.

و مستحب است غنيمت دادن به زنان قبل از قسمت، چون آنان مجروحان را مداوا نموده و به مريضان خدمت كرده و توشه مجاهدين را آراسته اند». «۲»

---

(۱) مقنعه/ ۴۶ باب الزيادات

(۲) كافى ابى الصلاح/ ۲۵۸.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۲۴۹

۳- در غنيهٔ ابن زهره آمده است:

«و امام مى تواند قبل از قسمت نمودن غنيمت آنچه مى خواهد براى خود برگزيند از اسب يا كنيز يا زره يا شمشير و يا غير آن برگزيند، و اينها از انفال مى باشند، و سپس شروع كند به برطرف نمودن امورى كه پيش مى آيد از قبيل برطرف كردن خلأهاى اجتماعى و كسى حق ندارد بر امام اعتراض كند اگر چه امام همه غنيمت را به مصرف رساند، سپس امام از باقى غنيمت خمس آن را براى صاحبانش بيرون مى آورد و بقيه آن را بين جنگجويان تقسيم مى كند:

براى هر پياده نظام يك سهم و هر سواره نظام دو سهم». «۱»

۴- در وسيلهٔ ابن حمزه آمده است:

«از اموال غنيمت قبل از قسمت چيزهاى ممتاز آن براى امام بيرون آورده مى شود و آن چيزهايى است كه نظير ندارد از اسب يا

نشاط و قوی، لباس گرانبها، کنیز نیکو و غیر آن. سپس مخارج دیگر را از آن جدا می کنند که آنها هشت صنف است: مزد حمل و نقل کننده، مزد نگهدارنده غنیمت، عطایائی که داده می شود، قراردادهایی که بسته شده، و بخششی که به بردگان و زنان و کمک کنندگان به مسلمانان از مؤلفه و بادیه نشینان می شود بر حسب صلاحدید امام، سپس امام از باقی غنیمت خمس آن را برای اهلش بیرون می آورد و بقیه را بین جنگجویان و کسانی که در حکم آنان هستند بطور مساوی تقسیم می نماید: برای پیاده نظام یک سهم و سواره نظام دو سهم ...». «۲»

۵- در جهاد قواعد آمده است:

«مطلب دوم در قسمت نمودن غنیمت است: واجب است در ابتداء چیزهایی که شرط شده پرداخت شود مثل قراردادها و لباس و اسب و شمشیری که جنگجویان برای خود از دشمن گرفته اند و بخشیدنیها، سپس آن مخارجی که

---

(۱) جوامع الفقهیه/ ۵۲۲ (- طبعه اخری/ ۵۸۴).

(۲) جوامع الفقهیه/ ۷۳۲ (- طبعه اخری/ ۶۹۶).

در مدت نگهداری غنیمت قبل از قسمت نمودن آن مورد نیاز بوده مثل مزد چوپان و نگهبان، آنگاه خمس آن بیرون آورده می شود، و چهار پنجم بقیه بین جنگجویان و کسانی که در صحنه جنگ حاضر بوده اند اگر چه جنگ هم نکرده اند حتی نوزادی که بعد از بدست آمدن غنیمت و قبل از قسمت نمودن آن بدنیا آمده، و نیروهای کمکی که بعد از بدست آمدن غنیمت و قبل از قسمت نمودن آن رسیده اند و مریضها بطور مساوی تقسیم می شود، و هیچ کس بخاطر سختی بیشتری که دیده برتری داده نمی شود: برای پیاده نظام

یک سهم و سواره نظام دو سهم و دارندگان چند اسب سه سهم». «۱»

۶- در تذکره آمده است:

«و بر امام جایز است که برای کسی که او را بر مصلحتی از مصالح مسلمین راهنمایی کرده چیزی قرار بدهد مثل نشان دادن راه آسان، یا نشان دادن آب در بیابان، یا جایی که بتوان قلعه دشمن را فتح کرد یا مال دشمن که امام می گیرد یا نشان دادن دشمنی که بر او یورش برده شود یا نشان دادن شکافی که از آن بتوان داخل شد. و این حکم جواز، مخالفی ندارد. پیامبر (ص) در هجرت از مکه به مدینه کسی را برای نشان دادن راه اجیر نمود». «۲»

و نظیر همین سخن را در کتاب منتهی نیز آورده است.

۷- در مراسم سالار بن عبد العزیز دیلمی آمده است:

«اگر امام قبل از قسمت نمودن غنیمت چیزی از آن را هر چه خواهد باشد برداشت، آن چیز برای او می شود». «۳»

۸- در جهاد دروس آمده است:

«و برای امام است چیزهای ممتاز از غنیمت، و حلبی جایز دانسته که امام

---

(۱) قواعد ۱/ ۱۰۷.

(۲) تذکره ۱/ ۴۲۹، و منتهی ۲/ ۹۳۸.

(۳) جوامع الفقهیه/ ۵۸۱ (- طبعه اخری ۶۴۳)

ابتداء آنچه از خلأهای اجتماعی اسلامی و مصالح مسلمین پیش آمده، بر طرف نماید اگر چه همه غنیمت را شامل شود، و این کم اتفاق می افتد». «۱»

۹- و در متن لمعه آمده است:

«و از غنائم منقول بعد از پرداخت قراردادها و بخشش به بردگان و زنان و خمس و عطایا و آنچه امام برای خود برمی گزیند، بقیه بین جنگجویان و کسانی که حاضر بوده اند تقسیم می شود

حتی به طفلی که بعد از بدست آمدن غنیمت قبل از قسمت نمودن آن بدنیا آمده، و همچنین نیروهای کمکی که بعد از بدست آمدن غنیمت و قبل از تقسم آن رسیده اند: برای سواره نظام دو سهم، برای پیاده نظام یک سهم و برای دارندگان چند اسب سه سهم». «۲»

و غیر اینها از کلمات فقهاء شیعه در این زمینه. همه سخنانی که یادآور شدیم دلالت می کند بر اینکه غنائم در اختیار امام بوده و اینکه او چیزهای ممتاز آن را برمی گزیند و بر طبق مصالح از آن می بخشد.

البته کلمات فقهاء در چیزهایی که برای امام است از جهت مقدار و تعداد آن تفاوت می کند.

و شاید چیزهای برجسته ای که امام اختیار می کند نیز بر دو قسم باشد: یک قسم آنهایی که امام برای شخص خودش برمی گزیند به دلیل شدت احتیاج به آن، و او سزاوارتر است به اینکه احتیاجاتش را برطرف نماید، و بر طرف شدن احتیاجات او از مهمترین مصالح مردم است و قسم دیگر: آنهایی که برمی گزیند تا در بیت المال مسلمین ذخیره نماید به جهت گرانبها بودن و زیادی قیمت آن، و اینکه آن از چیزهایی است که خواهان زیادی دارد و تقسیم آن هم ممکن نیست، و اگر بخواهد به عده ای داده شود و عده ای محروم شوند موجب تبعیض و آشوب می شود، پس برای آینده مسلمانان در موزه ها ذخیره می شود، چیزهائی مانند جواهرهای گرانبها و مانند آن.

---

(۱) دروس/ ۱۶۲.

(۲) لمعه دمشقیه ۲/ ۴۰۳ و بعد آن (- چاپ دیگر از متن لمعه/ ۴۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۵۲

تقسیم نشدن غنائم مکه و جنگ حنین

پیامبر (ص) غنائم مکه و حنین را بین جنگجویان تقسیم نکرد با

آنکه به وسیله جنگ فتح شده بودند و آنچه که در صحیحه زراره از نقل عمل رسول خدا (ص) قبلا گذشت شاید اشاره است به آنچه که حضرت در فتح مکه و هوازن انجام داد، چون این دو با جنگ فتح شدند، ولی حضرت چیزی از غنائم را بین جنگجویان تقسم نکرد:

۱- شیخ طوسی در کتاب سیر خلاف (مسأله ۱۲۳) گوید:

«مکه با جنگ و به وسیله شمشیر فتح شد، اوزاعی و ابو حنیفه و اصحابش و مالک قائل به همین مطلبند، و شافعی گوید: مکه با صلح فتح شد، و مجاهد هم همین را گفته، دلیل ما اجماع علماء شیعه و روایات آنان است. و روایت شده وقتی که پیامبر (ص) داخل مکه شد به کعبه تکیه داد سپس فرمود: هر کس سلاحش را بیندازد در امان است، و هر کس درب خانه اش را ببندد در امان است. پس به آنان امنیت داد بعد از اینکه بر آنان پیروز شد، در حالی که اگر با صلح داخل مکه شده بود دیگر احتیاجی به دادن امان نبود و نیز آیه شریفه: إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبیناً- ما برای تو فتح آشکار و نمایانی قرار دادیم، و بی تردید از این آیه فتح مکه اراده شده، نه چیز دیگر، و فتح و پیروزی نامیده نمی شود مگر اینکه با شمشیر گرفته شود، و خداوند متعال می فرماید: إِذا جاءَ نَصْرُ اللّه وَ الْفَتْحُ- هنگامی که یاری خدا و پیروزی فرا رسد. یعنی فتح مکه، و خداوند متعال در سوره فتح، آیه ۲۴ می فرماید: وَ هُوَ الَّذی کَفَّ أَیْدیَهُمْ عَنْکُمْ وَ أَیْدیَکُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَکَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَکُمْ عَلَیْهِمْ- او

کسی است که دست کفار را از شما در دل مکه بازداشت و دست شما را از آنها، بعد از آنکه شما را بر آنها پیروز کرد. و این صریح در فتح مکه است.

و هر کسی تاریخ و روایات و چگونگی داخل شدن پیامبر (ص) به مکه را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۵۳

بخواند علم پیدا می کند که مسأله همانطوری است که ما گفتیم. و از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: همه شهرها با شمشیر فتح شد بجز مدینه که با قرآن فتح گردید. و از پیامبر (ص) روایت شده که وقتی آن حضرت داخل مکه شد بر سرشان کلاه خود بود. و خالد بن ولید گروههایی از اهل مکه را کشت و این می تواند علامت جنگ باشد». «۱»

۲- در مبسوط گوید:

«ظاهر مذهب اینست که پیامبر (ص) مکه را با جنگ و به وسیله شمشیر فتح نمود سپس به آنان امان داد، و علت اینکه زمینها و خانه ها را تقسیم نکرد چون آنها مال همه مسلمین بود چنانکه در هر چه که با جنگ فتح شود و امکان نقل آن به کشور اسلام نباشد همین را می گوئیم و آن برای تمامی مسلمانان است، و پیامبر (ص) بر مردانی از مشرکین منت نهاد و آنان را آزاد کرد، و ما عقیده داریم که امام می تواند چنین کند و همچنین بر آنان منت نهاد و اموالشان را برگرداند به جهت مصلحتی که در این کار می دید». «۲»

۳- علامه در منتهی گوید:

«مسأله: ظاهر مذهب این است که پیامبر (ص) مکه را با شمشیر فتح کرد سپس به اهل مکه امان داد، ابو حنیفه و مالک و

اوزاعی هم همین را قائلند.

و شافعی گوید پیامبر (ص) مکه را با صلح فتح نمود چون قبل از ورود به مکه با آنان قرار داد کرد، و این از ابی سلمه بن عبد الرحمن و مجاهد نقل شده است.

دلیل ما روایتی است که فقهاء سنت از پیامبر (ص) نقل کرده اند که حضرت برای اهل مکه فرمود: گمان می کنید با شما چه خواهم کرد؟ گفتند: برادری بخشنده و پسر برادری بخشنده هستی. حضرت فرمود: همانطور که برادرم

---

(۱) خلاف ۳/ ۳۲۳.

(۲) مبسوط ۲/ ۳۳.

یوسف فرمود به شما می گویم: امروز هیچ گونه سرزنش و توبیخی بر شما نخواهد بود، خداوند نیز شما را می بخشد، چرا که او ارحم الراحمین است، شما آزادید.

و از طریق شیعه آنچه را که شیخ روایت نموده از صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر روایت شده که گویند پیش حضرت از کوفه سؤال شد:

تا اینکه حضرت (علی بن موسی الرضا (ع) چنین فرمود: همانا اهل طائف وقتی اسلام آوردند بر آنان زکات را یک دهم و یک بیستم قرار دادند. و همانا رسول خدا (ص) با جنگ داخل مکه شد در حالی که اهل آن اسیر در دست حضرت بودند، آنگاه حضرت آنان را آزاد نمود و فرمود: بروید، شما آزادید.

شافعی دلیل اقامه کرده به آنچه که عبد الله بن عباس روایت نموده و گفته وقتی که رسول خدا (ص) به مر الظهران فرود آمد من نزد خود گفتم: بخدا قسم اگر رسول خدا (ص) قبل از اینکه آنان بیایند و از او درخواست امان کنند با جنگ داخل شود هرآینه قریش نابود

خواهد شد ...». «۱»

خبر صفوان و احمد بن ابی نصر را صاحب وسائل در جهاد وسائل روایت کرده رجوع نمائید. «۲»

دلالت روایت روشن است گرچه سند بواسطه علی بن احمد بن اشیم خدشه دار است، و بحث در آن خواهد آمد و مرحوم مجلسی آن را صحیح نشده است. «۳»

۴- در مغازی واقدی آمده است:

«صفوان بن امیه و عکرمه بن ابی جهل و سهیل بن عمرو مردم را به جنگ با

---

(۱) منتهی ۲/ ۹۳۷.

(۲) وسائل ۱۱/ ۱۲۰ باب ۷۲ من ابواب جهاد عدو ... حدیث ۱.

(۳) به همین فصل «جهت» ششم از بحث زمینهای مفتوحه عنوه رجوع نمائید.

رسول خدا (ص) دعوت کردند، و لشکری از مردم قریش و از بنی بکر و هذیل به سوی آنان آمدند و سلاح بر تن نموده و به خدا قسم یاد کردند که محمد (ص) را نگذارند با جنگ وارد مکه شود: مردی از بنی دیل که به او حماس بن قیس بن خالد دیلی می گفتند وقتی شنید که رسول خدا (ص) به مکه می آید، نشست تا سلاحش را درست و آماده کند، زن او به او گفت: این را برای چه کسی آماده می کنی؟ گفت: برای محمد (ص) و یارانش، همانا من امیدوارم که از آنان کسی را برای خدمتگزاری تو بگیرم چون تو نیاز به خادم داری ...

پس هنگامی که خالد بن ولید وارد مکه شد گروهی از قریش و گروهی از مردم را یافت که برای جنگ با او جمع شده بودند که در میان آنان صفوان بن امیه و عکرمه بن ابی جهل و سهیل بن عمرو

هم بودنـد، و مانع از داخل شـدن خالـد شدنـد و شمشـیرهایشان را کشـیدند و تیراندازی کردند و گفتند هرگز با زور نمیتوانی داخـل شوی. آنگـاه خالـد بن ولیـد در میان یاران خود نـداء در داد و با اهل مکه جنگ نمود، و بیست و چهار مرد از قریش و چهار نفر از هذیل را کشت و اهل مکه شکست زشتی خوردند، حتی عده ای در حزوره (بازار مکه) کشته شدند و از هر طرف می گریختند، و گروهی از آنان به بالای کوهها رفتند و مسلمانان آنان را دنبال نمودند، پس از آن ابو سفیان و حکیم بن حزام فریـاد برآوردنـد: ای جمـاعت قریش، برای چه خود را به کشـتن می دهیـد؟ هر کس داخـل خانه اش شود در امان است، و هر کس سلاحش را زمین گذارد در امان است ...». «۱»

و مانند همین مطلب را ابن هشام در سیره اش روایت نموده است. «۲»

---

(۱) مغازی ۲/ ۸۲۳ و بعـد آن. حزوره در متن روایت، بازار مکّه بود، که اکنون بخاطر توسـعه مسـجد پیامبر (ص) جزء مسـجد قرار گرفته است.

(۲) سیره ابن هشام ۴/ ۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۵۶

همـانگونه که ملاحظه فرمودیـد از جانب پیامبر (ص) اموال اهل مکه نه تقسـیم شـد و نه خمس آن گرفته شـد، بلکه قریش را نـداء داد و فرمود: ای جماعت قریش، گمان می کنیـد با شـما چه خواهم کرد؟ گفتند: نسبت به ما خیر روا می داری، برادری بخشنده و پسر برادری بخشنده هستی: حضرت فرمود:

برویـد شـما آزادیـد. پس آنان را عفو فرمود در حالی که خداوند پیامبر (ص) را بر آنان قادر گردانیده بود و برای پیامبر (ص) به منزله

فی ء بودند». «۱»

۵- در سیره ابن هشام و همچنین در غیر آن از دیگر کتب تاریخ و حدیث نسبت به غنائم حنین بطور خلاصه چنین آمده است:

«وقتی که رسول خدا (ص) از برگرداندن اسرای حنین به خانواده شان فارغ شد، بر مرکب سوار شد، مردم هم به دنبال ایشان چنین می گفتند: ای رسول خدا، فی ء ما را از شتر و گوسفند بر ما تقسیم کن، تا آنجا که حضرت را در کنار درختی نگه داشتند، آنگاه حضرت کنار شتر ایستاد و مقداری از پشم کوهان شتر را گرفت سپس فرمود: ای مردم بخدا قسم از فی ء شما و این پشم برای من نیست مگر خمس آن، و خمس هم به خود شما برمی گردد، پس حتی اگر به اندازه نخ و سوزن از آن برده اید برگردانید، همانا خیانت بر اهلش چیزی جز ننگ و آتش و رسوائی در روز قیامت نخواهد بود.

و رسول خدا (ص) از غنائم به مؤلفه قلوبهم عطاء کرد و آنان گروهی از بزرگان آن مردم بودند که پیامبر (ص) برای جلب دلهای آنان به اسلام و جلب دلهای اقوام آنان بوسیله آنها چنین عمل نمود: و به هر یک از ابا سفیان و پسرش معاویه و حکیم بن حزام و حارث بن کلده و حارث بن هشام و سهیل بن عمرو و حویطب بن عبد العزی و علاء بن جاریه و عیینه بن حصن و اقرع بن حابس و مالك بن عوف نصری و صفوان بن امیه صد شتر داد.

و به تعدادی از مردان قریش از جمله مخرمه بن نوفل و عمیر بن وهب و

---

(۱) کامل ۲/ ۲۵۲. و مانند آن سیره

ابن هشام ۴/ ۵۵.

هشام بن عمرو کمتر از صد شتر داد ...

زمانی که رسول خدا (ص) آنچه از آن عطایایی که گفته شد به قریش و قبائلی از عرب داد و چیزی از آن در میان انصار نماند، در دل قبیله ای از انصار ناراحتی ایجاد شد تا جایی که سخن ناروا از آنان زیاد شد و حتی کسی از طرف آنان گفت: به خدا رسول خدا (ص) قومش را پذیرائی کرد، آنگاه سعد بن عباده بر پیامبر (ص) داخل شد و گفت: ای رسول خدا (ص) این قبیله انصار بخاطر کاری که در این فیئی انجام دادی خشمی در دلشان علیه شما ایجاد شده، حضرت فرمود: ای سعد نظر تو در این باره چیست؟ گفت: ای رسول خدا نیستم من مگر یک نفر از قومم، حضرت فرمود: پس قومت را در این چهار دیواری جمع کن.

آنگاه سعد بیرون آمد و انصار را جمع نمود، رسول خدا (ص) پیش آنان آمد، و پس از حمد خدا و ستایش بر او فرمود: «ای جماعت انصار، خبر آن نارواپی که گفته اید و نیز خشمی که بر من در دلتان ایجاد گشته بمن رسید آیا وقتی نزد شما آمدم گمراه نبودید آنگاه خداوند متعال هدایتتان کرد، و فقیر بودید خداوند بی نیازتان نمود، با یکدیگر دشمن بودید خداوند بین دلهاتان الفت انداخت» گفتند: بله، خدا و رسولش بر ما بیشترین منّت را گذاردند.

و از هر چیز دیگری برتری دارند. سپس حضرت فرمود: ... ای جماعت انصار آیا راضی نیستید که این مردم با گوسفند و شتر بروند و شما با رسول خدا (ص)

به منزل خود برگردید؟ قسم به آنکه جان محمد در دست اوست اگر مسأله هجرت من از مکه نبود هرآینه فردی از انصار بودم ... آنگاه انصار گریستند تا اینکه محاسنشان از اشک خیس شد و گفتند: به رسول خدا (ص) از باب نصیب و بهره خود راضی هستیم، سپس حضرت برگشت و آنان متفرق شدند». «۱»

---

(۱) سیره ابن هشام ۴/ ۱۳۴- ۱۴۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۵۸

۶- در روایت انس بن مالک آمده است:

«مردمی از انصار گفتند: ... خدا رسولش را ببخشد، به قریش می دهد و ما را رها می کند در حالی که از شمشیرهای ما خون آنان می چکد». «۱»

در رابطه با این قصه به تفسیر مجمع البیان در شرح جنگ حنین از سوره توبه، «۲» و روایات انس بن مالک و عبد الله بن زید بن عاصم در سنن بیهقی «۳» و بخاری «۴» و روایات جنگ حنین از جامع الاصول ابن اثیر «۵» رجوع نمائید.

۷- در کتابهای تاریخ آمده که: شتر ابی رهم غفاری به شتر رسول خدا (ص) نزدیک شد آنگاه لبه کفش ابی رهم به ساق پای رسول خدا (ص) اصابت کرد که حضرت دردش آمد، پس از آن حضرت با تازیانه به پای او زد، سپس از او طلب رضایت کرد و به او گوسفندانی از غنائم بعنوان عوض از ضربتی که به پای او زده بود داد». «۶»

۸- مانند حادثه بالا از عبد الله بن ابی حدرد هم نقل شده که حضرت با عصایش به او زد و او دردش آمد سپس حضرت هشتاد گوسفند میش به او داد. «۷»

۹- پیامبر (ص) خواست شترش را با

تازیانه بزند که تازیانه اش به ابا زرعه جهنی خورد آنگاه حضرت به او گوسفند داد و فرمود: بخاطر تازیانه ای که دیروز به تو خورد این گوسفندان را بگیر. راوی می گوید: آنها را شمردم دیدم صد و بیست راس گوسفند است. «۸»

---

(۱) سنن بیهقی ۶/ ۳۳۷ کتاب قسم الفی ء و الغنیمه.

(۲) مجمع البیان ۳/ ۱۹ (جزء ۵).

(۳) سنن بیهقی ۶/ ۳۳۷ و ۳۳۹، کتاب الفی ء و الغنیمه.

(۴) صحیح بخاری ۲/ ۱۹۸- ۱۹۹، کتاب الجهاد و السیر.

(۵) جامع الاصول ۹/ ۲۶۹- ۲۸۶، غزوه حنین.

(۶) مغازی واقدی ۲/ ۹۳۹ (جزء ۳).

(۷) مغازی ۲/ ۹۴۰ (جزء ۳).

(۸) مغازی ۲/ ۹۴۰ (جزء ۳).

۱۰- صفوان بن امیه با پیامبر (ص) می گشت و حضرت داشت غنائم را بررسی می کرد، در همین هنگام به دره ای از غنائم که خداوند به او برگردانده بود گذر کرد که پر از گوسفند و شتر، به همراه چوپانان آنها بود. صفوان تعجب کرد و شروع کرد نگاه کردن به آن، رسول خدا (ص) فرمود: ای ابا وهب این دره تو را به تعجب واداشته؟ گفت: بله، حضرت فرمود: این دره و آنچه در آن است مال تو، صفوان گفت: شهادت می دهم که جان هیچ کس به پاکی نخواهد بود مگر پیامبر باشد، و شهادت می دهم که تو فرستاده خدایی. «۱»

۱۱- در میان اسراء هوازن خواهر رضاعی پیامبر (ص) که شیماء نام داشت بود، گفته شده: مادر او حلیمه بوده. شیماء به پیامبر (ص) گفت: ای رسول خدا (ص) من خواهر شمایم، حضرت فرمود: به چه دلیل؟ گفت:

هنگامی که در نزد آنان شیر می خورده از او گازی گرفته، و جای آن را

به حضرت نشان داد، آنگاه حضرت وی شناخت و آن را بیاد آورد، بلند شد و عبایش را برای او پهن نمود ...

سپس پیامبر (ص) فرمود: اگر بخواهی در پیش ما بمانی در نزد من محبوب و گرامی هستی، و اگر بخواهی تو را بهره مند خواهم نمود و به سوی قومت برگرد، گفت: بهره مندم گردان و به نزد قومم برگردان، پس حضرت به او شتر و گوسفند و غلام و کنیز داد. «۲»

۱۲- پیامبر (ص) درباره اسرای بدر فرمود: اگر مطعم بن عدی زنده بود و با من راجع به این اسرای صحبت می کرد، آنان را به جهت او رها می کردم. «۳»

تمام این عطایای پیامبر (ص) از غنائم بود، و حمل نمودن اینها بر اینکه از سهم حضرت (ص) و از خمس باشد مشکل است، بلکه در بعضی موارد آن قطعا چنین

---

(۱) مغازی ۲/ ۹۴۶ (جزء ۳).

(۲) سیره زینی دحلان (چاپ شده در حاشیه سیره حلبی) ۲/ ۳۰۶.

(۳) صحیح بخاری ۲/ ۱۹۶، باب منّ النبی علی الاساری من غیر ان یخمس.

برداشتی درست نیست.

خلاصه آنچه که از دو آیه شریفه (یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ ... وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ) و از روایات باب که از شیعه و سنی وارد شده بعد از ارجاع دادن برخی از آنها به برخی دیگر استفاده می شود اینست که غنائم مثل دیگر انفال از اموال عمومی است که به اشخاص تعلق ندارد و نیز به مجرد غنیمت گرفتن هم در ملک جنگجویان داخل نمی شود، بلکه در تحت اختیار رهبر و امام مسلمین قرار می گیرد و او است که آنها را نگهداری و

حفظ نموده و از آنها می بخشد و بر حسب آنچه که مصالح عمومی در زمان و محیطش اقتضاء می کند به مصارف معین می رساند، اگر چه همه آنها را هم شامل شود، و اینها از املاک شخصی رسول و امام هم نیست، بلکه امام و مردم در آن حق مساوی دارند، و امام حق ندارد بیهوده در آن تصرف نموده یا بدون ملاک به هر کس بخواهد ببخشد، بلکه ملاک در همه موارد رعایت مصالح عمومی است و مردم هم حق اعتراض بر امام ندارند. «۱»

و از جمله مصالح عمومی مهم، جلب دلها و جذب مردان و زنان مخصوصا صاحبان شوکت به طرف حق و تسلیم در برابر اسلام و برطرف نمودن شر و اذیت آنان و نیز حفظ موازین اخلاقی و عاطفی که عقلاء در نظامشان به آن اهمیت می دهند می باشد.

پس اگر چیزی از آن باقی ماند امام خمس آن را برای اهلش و برای نیازهایی که ممکن است امام در آینده با آن برخورد کند می گیرد و بقیه را بین جنگجویان بر حسب آنچه که شرع مبین حکم نموده تقسیم می نماید.

---

(۱) البته این اختیارات گسترده برای پیامبر اکرم (ص) و امام معصوم (ع) صحیح است.

ولی در زمان غیبت که انسانها جایز الخطا هستند و اغراض و دواعی مختلف در بذل و بخششها وجود دارد و اینها نیز متعلق به عموم است چگونه مردم حق اظهار نظر و اعتراض نداشته باشند، در زمان غیبت بسیاری از مسائل را می توان طبق قوانینی که نمایندگان مردم در مجلس وضع می کنند حل و فصل نمود، و اینگونه مسائل راجع به بیت المال و بودجه عمومی کشور در اختیار

یک شخص نباشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۶۱

بنابراین امام بعد از کسر نیازهای مذکور و ملاحظه تعلق غنائم به جنگجویان و اینکه برای آنان غنیمت است تصمیم بر تقسیم بین آنان می گیرد و خمس آنها را نیز برمی دارد.

به این نکته نیز باید توجه داشت که در آن زمان، عربها غنائم را ملک جنگجویان می شمردند و حق محض برای آنان می دانستند، بلکه بسا در جنگها گرفتن غنیمت برای آنان هدف اساسی محسوب می شد و حمله قبیله ای به قبیله دیگر به انگیزه غنیمت گرفتن مالها و اسیر کردن زنان و فرزندان آنان بود، و به همین دلیل هم یکی از مسائل اخلاقی ناپسند آنان محسوب می شد و خداوند متعال خواست که گسترش توحید و عدل، هدف و انگیزهٔ آنان باشد، لذا با فرستادن آیه انفال غنائم را در اختیار رسول و امام قرار داد، و امام است که بر حسب مصالح عمومی در آن تصرف می کند و گاهی هم آن را بین آنان تقسیم می نماید. «۱»

عدم تهافت بین آیه انفال و آیهٔ خمس و نسخ نشدن هر یک از آنها:

هیچ گونه تهافتی بین اینکه انفال مال خدا و رسول باشد و اینکه مصارف از طرف شرع- با تخمیس و تقسیم انفال بعد از کسر نیازهای ذکر شده از قبیل

---

(۱) اصولا در زمانهای گذشته افراد خود با امکانات و وسائل شخصی خویش و به خرج خود در جنگها شرکت می کرده اند و چیزی به عنوان مقرری و حقوق برای آنها در نظر گرفته نمی شده است و تنها نصیب آنها در جنگ همان غنایمی بوده که به دست می آمده و لذا امام یا به تعبیر دیگر حکومت پس از برداشتن «صفایا- اشیاء ارزشمند» و برداشتن یک پنجم غنائم به عنوان

خمس، بقیّه را بین شرکت کنندگان در جنگ تقسیم می کرده است ولی در زمان ما که همهٔ مخارج جنگ و نیازمندیهای رزمندگان را دولت تأمین می کند و سپاهیان با حقوق و مقرری و مزایا و حق مأموریت در جنگ شرکت می کنند و حتّی برای آیندهٔ آنها بیمه و بازنشستگی در نظر گرفته می شود دیگر تقسیم غنائم بین آنها موضوعا منتفی است و همانگونه که حضرت استاد عنایت فرموده اند همهٔ اموال به بودجهٔ دولت و خزانهٔ عمومی واریز می شود و رهبر مسلمین طبق قانون آنگونه که صلاح بداند آن را در جهت مصالح مسلمانان به مصرف می رساند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۶۲

قراردادها و غیره- مشخص شده باشد، نیست. زیرا معنای اینکه انفال مال رسول و امام است این ستکه تحت اختیار و تدبیر امام باید باشد و او است که در آن تصرف می کند اگر چه به تقسیم باشد:

در قصه غنائم حنین که قبلا گذشت از رسول خدا (ص) نقل شد که فرمودند:

«به خدا قسم از فی ء شما و این پشم برای من چیزی نیست مگر خمس آن، و خمس هم به خود شما برمی گردد پس اگر به اندازه نخ و سوزن هم از آن برده اید برگردانید». و بعد دیدید که پیامبر (ص) این غنائم را به بزرگان قریش و سران قبائل داد.

و در مرسلهٔ حماد از عبد صالح (موسی بن جعفر (ع)) گذشت که فرمودند:

«بر امام است که با آن مال همه احتیاجات و کمبودها را برطرف کند از قبیل دادن به «مؤلفه قلوبهم» و غیر آن از دیگر احتیاجاتی که پیش می آید، پس اگر بعد از آن چیزی باقی ماند خمس آن

را بیرون می آورد و بین اهلش تقسیم می کند، و بقیه را بین کسانی که عهده دار این پیروزی بوده اند تقسیم می نماید، و اگر بعد از برطرف نمودن مشکلات و کمبودها چیزی باقی نماند آنان حقی ندارند». «۱»

و در نهج البلاغه ضمن سخن امیر المؤمنین (ع) به عبد الله بن زمعه هنگامی که در زمان خلافت حضرت پیش ایشان آمد و از حضرت مالی را طلب کرد، آمده است این مال نه از آن من است و نه از آن تو، بلکه فی ء است و از آن همه مسلمانان و درو شده شمشیر آنان است اگر تو در جنگ با آنان یار باشی چون ایشان از مال برخوردار خواهی شد، وگرنه دست آورد آنان برای دهانهای غیر آنان نیست. «۲»

---

(۱) فی مرسله حماد عن العبد الصالح (ع) انه قال: و له ان یسدّ بذلک المال جمیع ما ینوبه من مثل اعطاء المؤلّفه قلوبهم و غیر ذلک مما ینوبه، فان بقی بعد ذلک شی ء اخرج الخمس منه فقسمه فی اهله و قسم الباقی علی من ولی ذلک، و ان لم یبق بعد سدّ النوائب شی ء فلا شی ء لهم. (وسائل ۶/ ۳۶۵، باب ۱ من ابواب الانفال، حدیث ۴).

(۲) فی نهج البلاغه من کلام له (ع) کلم به عبد اللّه بن زمعه لما قدم علیه فی خلافته یطلب منه مالا قال: ان هذا المال لیس لی و لا لک، و انما هو فی ء للمسلمین و جلب اسیافهم،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۶۳

با توجه به آنچه گفته شد که بین دو آیه مزبور تهافتی وجود ندارد، بطلان این توهم که آیه خمس ناسخ آیه انفال است روشن شد:

۱-

شیخ طوسی در تبیان در تفسیر آیه انفال می گوید:

«علماء در اینکه آیا آیه انفال نسخ شده یا نه اختلاف دارند؟ گروهی گویند: به آیه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ نسخ شده است این قول از مجاهد و عکرمه و سدی و عامر شعبی روایت شده. و جبائی هم آن را اختیار نموده، و گروه دیگر گویند: آیه انفال نسخ نشده، ابن زید و طبری این قول را اختیار کرده اند و صحیح هم همین است، چون نسخ احتیاج به دلیل دارد و هیچ منافاتی بین آیه انفال و آیه خمس نیست، تا گفته شود آیه خمس، آیه انفال را نسخ کرده است» «۱»

پس شیخ طوسی در تبیان منکر نسخ آیه انفال توسط آیه خمس می باشد.

۲- و لکن هم ایشان در مبسوط بر خلاف تبیان گفته است، و در کتاب قسمه الفی ء و الغنائم از مبسوط گوید:

«غنیمت در شریعت گذشته حرام بود، و آنان غنیمت را جمع می نمودند آنگاه آتش از آسمان می آمد و آن را می خورد، سپس خداوند متعال بر پیامبر (ص) انعام نمود و آن را مخصوص حضرت قرار داد، آنجا که می فرماید: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ». و از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: خمس برای من حلال شده، و برای هیچ کس قبل از من حلال نبود و غنائم برای من قرار داده شده، و پیامبر (ص) در ابتدا غنیمت را بین کسانی که حاضر در جنگ بودند تقسیم می نمود چون مخصوص خود حضرت بود، ولی بعد از آن با نزول آیه شریفه «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ

- فان شرکتهم فی حربهم کان لک مثل حظهم و الا

فجناه ایدیهم لا یکون لغیر افواههم.

(نهج البلاغه فیض ۷۲۸، عبده ۲/ ۲۵۳، صبحی صالح/ ۳۵۳، خطبه ۲۳۲.)

(۱) تبیان ۱/ ۷۸۱.

فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ» نسخ شد. خداوند متعال در آیه مال را اضافه نموده به غنیمت گیرندگان و بعد خمس ان برای صاحبانش بیرون آورده میشود و بقیه بر ملک جنگجویان باقی می ماند، و بر این مطلب اجماع دلالت دارد»، «۱»

۳- در درّ المنثور آمده است:

«ابو عبیده و ابن منذر از ابن عباس درباره آیه شریفه: یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفٰالِ، نقل نموده اند که گفت: منظور از انفال غنائم است، سپس آیه: «وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ‌ءٍ. آن را نسخ نموده است». «۲»

۴- و نیز در درّ المنثور آمده:

«ابن ابی شیبه و نحاس در کتاب ناسخش و ابو الشیخ از مجاهد و عکرمه نقل می کند که گفته اند: انفال مال خدا و رسول بود تا اینکه آیه خمس: وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ‌ءٍ، آن را نسخ نمود». «۳»

۵- و نیز در درّ المنثور آمده است:

«نحاس در کتاب ناسخش به نقل از سعید بن جبیر آورده که سعد و مردی از انصار برای یافتن غنیمت بیرون آمدند که شمشیری پیدا نمودند ... آنگاه آیه:

یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفٰالِ نازل شد ... سپس این آیه با آیه: وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ‌ءٍ، نسخ گردید». «۴»

۶- و در تفسیر قرطبی آمده است:

«آیه خمس نزد فقهاء سنت ناسخ آیه انفال است، و ابن عبد البرّ ادعای اجماع نموده بر اینکه آیه خمس بعد از آیه: یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفٰالِ. نازل شده است، و چهار پنجم غنیمت بین جنگجویان تقسیم می شود بنابر بیانی که خواهد آمد، و آیه: یَسْئَلُونَکَ

عَن الْأَنْفال. در هنگام مشاجره اهل بدر در غنائم جنگ بدر

---

(۱) مبسوط ۲/ ۶۴.

(۲) در المنثور ۳/ ۱۶۰.

(۳) در المنثور ۳/ ۱۶۱.

(۴) در المنثور ۳/ ۱۶۲.

نازل شده است، بنابر آنچه که در اول سوره بیان شد ...

و گفته می شود: آیه انفال از آیات محکم است و نسخ نشده و همانا غنیمت مال رسول خدا (ص) است و بین جنگجویان تقسیم نمیشود، و به همین شکل بعد از پیامبر (ص) برای امامان است، و مازری از بسیاری از فقهاء سنت چنین حکایت نموده و امام می تواند بین آنان تقسیم نکند. و به جریان فتح مکه و قصه حنین استدلال نموده که ابو عبیده گوید: رسول خدا (ص) مکه را با جنگ فتح نمود و بر اهل آن منت نهاد و اموال آنان را به آنان برگرداند و آن را تقسیم ننمود و آن را بر ضرر ایشان فی ء قرار نداد. و برخی از علماء عقیده دارند که این عمل برای امامان بعد از پیامبر (ص) جایز است.

در جواب گویم: بنابراین معنی آیه شریفه: وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ، این است که چهار پنجم آن نیز مال امام است، اگر خواست آن را نگه می دارد و اگر خواست بین جنگجویان تقسیم می کند و این درست نیست به دلیل آنچه که بیان کردیم، و به جهت اینکه خداوند سبحان غنیمت را به جنگجویان اضافه کرده و فرموده: وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ ...» «۱»

ظاهر اینست که قول به نسخ اجتهادی است از ابن عباس و سعید بن جبیر و مجاهد و عکرمه و کسانی که

تابع ایشانند به جهت توهم تهافت بین دو آیه، در حالی که شناختید که تهافتی بین دو آیه نیست و در آیه انفال آنچه مورد نظر است بیـان حکم اموال عمومی بعنوان اینکه اموال عمومی است و اینکه برای آن مالـک شخصـی که چاره اندیشـی کرده و در آن تصرف نماید نیست، پس آیه انفال مفید این معنا است که انفال در اختیار رسول یا امامی که نماینده اجتماع است می باشد و او است که بر حسب آنچه مصالح اقتضاء می کند و شرع مبین بیان نموده در آن تصرف می نماید.

آیه خمس نیز در حقیقت ناظر است به تشریع خمس در همه غنائمی که به

---

(۱) تفسیر قرطبی ۸/ ۲.

اشـخاص می رسـد کـه از آن جملـه است غنـائم جنـگ که اگر بخواهنـد بین جنگجویـان تقسـیم نماینـد بعـد از بیرون آوردن احتیاجـات و جوایز از آن چنین خواهنـد کرد، چون غنـائم جنگ پس از تقسـیم آن بین جنگجویان غنیمت محسوب شـده و به آنان برمی گردد.

و از سیاق کلام و روایـات وارده اسـتفاده می شود که دو آیه در رابطه بـا غنـائم بـدر نازل شـده و زمان نزول یکی به دیگری نزدیک می باشـد، پس در مثل این مقام نسـخ جـدا بعیـد است، مگر اینکه مراد از نسخ بیان مصـرف غنائم بطور اجمال در آیه خمس باشد به اینکه هم خمس آن گرفته و هم تقسیم گردد، با اینکه این مطلب در آیه انفال بیان نشده است.

و اگر خواستی اینطور بگو: که نسبت بین دو آیه نسبت مجمل و مبیّن است نه نسبت منسوخ و ناسخ.

اگر کسی اشکال کند که: در مرسله وراق از امام

جعفر صادق (ع) نقل شـده که حضـرت فرمود: اگر گروهی بـدون اذن امام جنگ کننـد و غنیمت بـدست آورند، همه غنیمت مال امام است، ولی وقتی که به امر امام جنگ نمایند و غنیمت بدست آورند خمس آن مال امام است. «۱»

معنای این مرسله با آنچه که می گوئید که غنیت از انفال بوده و همه آن مال امام است اختلاف دارد، زیرا تفصیل امام دلیل بر تفاوت است و فقهاء شیعه هم به مضمون این مرسله فتوی داده اند.

جـواب گـوئیم: مـا از وجـود انـدکی تفـاوت بیـن دو غنیمـت ابـائی نـداریم بعـد از اینکه هر دو از جهت در اختیـار امـام بـودن مشترکند، زیرا در جایی که جنگ بدون اذن امام باشد نه غنیمت تخمیس می شود و نه تقسیم می گردد چون چنین عملی از

---

(۱) فی مرسـله الوراق عن ابی عبـد الله (ع) انه قـال: اذا غزی قوم بغیر اذن الامـام فغنموا کانت الغنیمه کلها للإمام و اذا غزوا بامر الامام فغنموا کان للامام الخمس. (وسائل ۶/ ۳۶۹، باب ۱، من ابواب الانفال ... حدیث ۱۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۶۷

جنگجویان بدلیل اینکه جنگ مشروط به اذن امام شده است احترامی ندارد.

و امـا جنگی که به اذن امـام صورت گرفته امـام می توانـد از غنایم ببخشـد و در آن بر حسب مصـلحتهای لازم یا برتر تصـرف نماید اگر چه تصرف امام همه غنیمت را شامل شود، آنگاه اگر چیزی از آن باقی ماند امام خمس آن را برداشته سپس تقسیم می نماید، چون غنایم درو شده شمشیر جنگجویان است، پس آنان یک جهت اختصاصی به غنیمت دارند بعد از اینکه جنگ به اذن امام بوده است، و

این همان وجه تفاوت است چنانکه گذشت و امام متصدی غنایم هر دو نوع جنگ می باشد.

اگر اشکال کرده بگویی: در روایت حفص بن غیاث است که گوید به امام جعفر صادق (ع) عرض کردم: آیا برای امام جایز است که بذل و بخشش داشته باشد؟ حضرت فرمود: «قبل از جنگ امام می تواند ببخشد، اما بعد از جنگ و بدست آوردن غنیمت، جائز نیست، چون غنیمت به دست آمده است». «۱»

در جواب می گوئیم: بخشش آنجایی اطلاق می شده که چیزی را امام برای گروهی از سپاهیان که به دشمن حمله نموده اند قرار می داده و آن زائد بر سهمشان در غنیمت است، یا برای کسی که امام را به چیزی که مصلحت در آن

---

(۱) فی روایه حفص بن غیاث عن ابی عبد الله (ع) قوله: قلت: فهل یجوز للامام ان ینفل؟ فقال: له ان ینفل قبل القتال، فاما بعد القتال و الغنیمه فلا یجوز ذلک لان الغنیمه قد احرزت. (وسائل ۱۱/ ۷۹، باب ۳۸ من ابواب جهاد العدو حدیث ۱).

سرایایی که پیامبر (ص) می فرستاد فرق داشت یک وقت با ارتش و نیرو وارد منطقه ای می شد و قبل از جنگ یک فوجی را می فرستاد تا بروند و به دشمن ضربه بزنند و قرار می گذاشت که هر چه غنیمت پیدا کردید یک ربع آن مال خودتان و مابقی برای همه سپاه باشد یعنی آنها هم در ما بقی شریک بودند و این یک ربع غنیمت جنبه تشویق داشته. ولی اگر بعد از جنگ می خواستند به دشمن ضربه بزنند و یک گردانی را برای ضربه زدن می فرستادند در این صورت چون ارتشی پشت سرشان نبود و آنان با جانشان بازی

می کردنـد، برای ایشان ثلث قرار می دادنـد و این معنای جمله «فی البدأه الربع و فی الرجعه الثلث» است. (الف- م. جلسه ۳۴۲ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۶۸

بوده راهنمایی کرده مثل نشان دادن یک راه آسان یا آبی در بیابان بی آب، یا جایی که بتوان قلعه دشـمن را فتح نمود یا مالی که بتوان از دشمن به غنیمت گرفت یا مکان دشمنی که بر او یورش برده شود یا نشان دادن شکافی که از آن بتوان داخل شد. ولی بعد از جنگ و گرفتن غنیمت دیگر موضوعی برای بخشش باقی نمی ماند.

و این بخلاف آن احتیاجات و مصالح عمومی است که امام نیابت آن را دارد مثل اعطاء به مؤلفه قلوبهم و ماننـد آن، چنین چیزهایی بیشتر بعد از غنیمت گرفتن پیش می آید چنانکه پیامبر (ص) در قصه حنین در غنائم انجام داد، و نصوص و فتاوی که گذشت دلالت داشتند بر اینکه جایز است امام احتیاجات را از غنیمت برطرف نماید.

اگر گوئی: در کتابهای سیره و حدیث مطلبی است که فشرده آن چنین است:

دسته ای از هوازن در جعرانه نزد رسول خـدا (ص) آمدنـد و گفتنـد: ما از یک نژاد و طایفه ایم، بر ما منت گـذار، خداوند بر شما منت گذارد، حضرت فرمود:

می توانیـد یکی از این دو را انتخاب کنیـد یـا اسـراء را و یا مال را، گفتنـد: ما اسـرایمان را اختیار می کنیم، آنگاه رسول خـدا (ص) در میـان مسـلمانان ایسـتاد و فرمود: همانا برادران شـما آمـده انـد و توبه کرده انـد و من می خواهم اسـیرانشان را به آنها برگردانم، هر کس از شما دوست دارد که نیکی کند و از نصیبش بگذرد چنین کند، و

هر کس دوست دارد می تواند بر نصیبش باشد تا اینکه از اولین چیزی که خداوند به ما برمی گرداند به او بدهیم.

مردم گفتند: (در حالی که سر و صدا کرده و هر کس فریادی می زد) ای رسول خدا (ص) ما نیکی نموده و نصیب خود را می دهیم، حضرت فرمود: من نمی دانم کدامتان اجازه دادید و کدامتان ندادید، بروید و با بزرگان و نمایندگانتان مشورت نمائید تا آنها پیش ما بیایند، پس از آن بزرگانشان با آنان مشورت نمودند و به پیامبر (ص) چنین خبر دادند که مسلمانان نیکی کرده و اجازه می دهند».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۶۹

اشکال این است که: اگر اختیار اسراء و غنایم دست پیامبر (ص) بود پس برای چه حضرت در برگرداندن اسراء از اصحابش اجازه خواست؟

جواب گوئیم: ظاهرا این جریان بعد از تقسیم همه زنان و فرزندان اسیر یا بیشتر آنان صورت گرفته و اصحاب پیامبر (ص) آنان را مالک شده بودند، پس قهرا نیاز به اجازه دارد چنانچه شاهد بر این مطلب است آنچه در مغازی از حضرت بیان شده که فرمود: هر کس در نزد او از زنان و فرزندان چیزی موجود است و دوست دارد که برگرداند، پس چنین کند، و هر کس از شما اباء دارد و به حقش تمسک کرده او هم برگرداند و در مقابل ما بر خودمان تکلیف می دانیم که از اولین چیزی که خداوند به ما خواهد داد شش سهم به او برگردانیم.

در این زمینه به مغازی و صحیح بخاری و سیره ابن هشام و غیر آن از دیگر کتب مراجعه نمائید. «۱»

و نیز حدس زده می شود که طلب رضایت پیامبر (ص)

یک عمل اخلاقی، عاطفی از طرف ایشان بوده، اگر چه واجب نبوده است.

---

(۱) مغازی ۲/ ۹۴۹ و بعد آن (جزء ۳) و صحیح بخاری ۳/ ۶۶، و سیره ابن هشام ۴/ ۱۳۱.

جهت سوم چگونگی تقسیم غنائم

[کلمات فقها در این زمینه]

۱- شیخ طوسی در کتاب فی ء و قسمه الغنائم از خلاف (مسأله ۱۵) گوید:

«مال غنیمت از سه حال خارج نیست: یکی مالی که نقل و انتقال آن به کشور اسلام ممکن است مثل لباسها و درهمها و دینارها و وسائل و متاعها، یا افراد مثل زنان و بچه ها.

دوم، چیزهایی که نقل و انتقال آن ممکن نیست مثل زمین و ملک و باغ، پس آن چیزهایی که نقل و انتقال آن ممکن است، بین جنگجویان بطور مساوی تقسیم می شود نه پیاده ای بر پیاده دیگر برتری داده می شود و نه سواره ای بر سواره دیگر.

ولی سواره بر پیاده برتری داده می شود، و شافعی هم همین را قائل است بجز اینکه او می گوید غنیمت به کسی که در صحنه جنگ حاضر نبوده داده نمیشود، و ما شیعه معتقدیم به کسی که برای کمک به جنگجویان ملحق می شود اگر چه در صحنه جنگ هم حاضر نبوده جایز است داده شود و برای بچه ها و کسی که در میدان جنگ به دنیا می آید سهمی داده می شود، و بعد خواهم گفت که این مسأله مورد اختلاف است.

ابو حنیفه می گوید: به غیر جنگجویان جایز نیست داده شود لکن جایز است برخی از جنگجویان را بر برخی دیگر برتری داد.

مالک گوید: جایز است برتری دادن برخی بر برخی دیگر و جایز است به غیر جنگجویان داده شود.

دلیل ما

اجماع گروه شیعه و روایات آنان است» «۱»

در اینجا شیخ طوسی خمس غنیمت را به جهت اعتماد بر روشن بودن آن بیان نفرموده و در جای خودش بیان نموده است.

۲- در جهاد نهایه گوید:

«هر آنچه که مسلمانان از مشرکین به غنیمت می گیرند بر امام لازم است که خمس آن را بیرون آورد. و آن را بین اهلش و مستحقین آن مصرف کند بر حسب آنچه که در کتاب زکات بیان نمودیم.

و بقیه آن بر دو قسم است: یک قسم از آن فقط برای جنگجویان است نه غیر ایشان از دیگر مسلمانان، و قسم دیگر عمومی است و برای همه مسلمین است: جنگجویان و غیر جنگجویان. آن قسمی که عمومی است و برای همه مسلمانان است آن چیزهایی است که داخل لشکر نیست از زمینها و ملکها و غیر آن، زیرا اینها تماما فی ء است برای مسلمین: چه آنها که غایبند و چه آنها که حاضرند بطور مساوی.

و آن چیزهایی که در دست لشکریان است فقط بین جنگجویان تقسیم می شود و غیر آنان در آن شریک نیستند. پس اگر جنگیدند و غنیمت گرفتند و بعد گروهی دیگر برای کمک به آنان ملحق شدند سهم آنان مثل سهم جنگجویان است و در آن با هم شریکند.

و بر امام لازم است که در قسمت نمودن بین مسلمانان مساوات را رعایت نماید، و هیچ کس از آنان را بخاطر بزرگواریش یا عملش یا زهدش بر کسی

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۳۱.

که چنین نیست در تقسیم فی ء برتری ندهد.

و لازم است برای سواره دو سهم و برای پیاده یک سهم قرار دهد، پس اگر همراه

فردی چند اسب بود فقط برای دو اسب آن سهم قرار دهد.

و کسی که در زمین جنگ بدنیا می آید برای او مثل آنچه که برای جنگجوست بطور مساوی سهم می باشد». «۱»

۳- محقق در جهاد شرایع گوید:

«دسته پنجم در احکام غنیمت ... و آن سه قسم است:

۱- چیزهایی که قابل نقل و انتقال است مثل طلا و نقره و کالا.

۲- چیزهایی که قابل نقل و انتقال نیست مثل زمین و ملک.

۳- آنچه که بعنوان اسیر است مثل زنان و کودکان.

قسم اول تقسیم می شود به چیزهایی که برای مسلمانان تملك آن صحیح است که آن داخل در غنیمت می باشد و این قسم بعد از پرداخت خمس و قراردادها، مختص به جنگجویان است و برای آنان تصرف در هیچ چیز غنیمت جایز نیست مگر بعد از قسمت نمودن و اختصاص پیدا کردن.

و گفته شده: برای آنان جایز است مصرف چیزهایی که ناچار از آنند مثل خوراك چهارپا و طعام برای خوردن.

و چیزهایی که تملك آن برای مسلمان صحیح نیست مثل شراب و خوك، که داخل در غنیمت هم نمی شود بلکه از بین بردن آن لازم است مثل خوك یا هم از بین بردن آن جایز است و هم نگه داشتن آن برای سرکه شدن مثل شراب ....

و اما چیزهایی که قابل نقل و انتقال نیست مال تمام مسلمانان بوده و در آن خمس می باشد، و امام مخیر است بین جدا کردن خمس غنیمت برای صاحبانش و باقی گذاردن آن و بیرون آوردن خمس از زیادتی آن.

---

(۱) نهایه/ ۲۹۴.

و اما زنان و فرزندان از جمله غنایم بوده و مخصوص جنگجویان می باشد و

خمس آنها برای مستحقینش است.

سوم: در قسمت نمودن غنیمت است: واجب است ابتداء شروع کنند به انجام آنچه که امام شرط کرده مثل قراردادها و پرداخت لباس و سلاح مقتول (که از دشمن کشته شده در جنگ بدست آمده) اگر امام پرداخت آن را به قاتل شرط کرده باشد، و اگر امام شرط نکرده مختص به قاتل نمی باشد، بعد از آن مخارجی که به آن نیاز است از غنیمت برمی دارند از قبیل هزینه نگهداری غنیمت تا وقت تقسیم آن چون مزد نگهبان و چوپان و راننده، و سپس بخشش اندک که به زنان و بردگان و کفار می شود اگر با اجازه امام جنگ کرده اند، زیرا برای این سه طایفه سهم نیست، آنگاه بعد از همه اینها خمس غنیمت بیرون آورده می شود.

گفته شده: بلکه خمس جلوتر بیرون آورده می شود از باب عمل به آیه (وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) ولی قول اول به قواعد شبیه تر است.

سپس چهار پنجم بقیه بین جنگجویان و کسانی که در جنگ حاضر بوده اند گرچه جنگ هم نکرده اند، حتی طفلی که بعد از بدست آمدن غنیمت و قبل از تقسیم آن به دنیا آمده باشد، و همچنین نیروهای کمکی گرچه آنان هم بعد از بدست آمدن غنیمت و قبل از تقسیم آن رسیده باشند.

آنگاه به پیاده یک سهم و به سواره دو سهم، و گفته شده به سواره سه سهم، ولی قول اول روشن تر است، و کسی که دو اسب یا بیشتر دارد فقط برای دو اسب سهم داده می شود نه بیشتر». «۱»

۴- ابی یوسف در خراج بعد از بیان آیه خمس گوید:

«آنچه که مسلمانان از لشکر مشرکین بدست می آورند و

آنچه از متاع و سلاح و اسب جمع می کنند در آن خمس است برای کسانی که خداوند- عز و جل- در

---

(۱) شرایع ۱/ ۳۲- ۳۲۴ (چاپ دیگر/ ۲۴۴- ۲۴۸).

قرآن از آنان نام برده، و چهار پنجم آن هم بین سربازانی که آن را بدست آورده اند، چه آنها که حقوق می برند و چه غیر آنان تقسیم می شود، برای سواره آنان سه سهم می باشد: دو سهم برای اسبش و یک سهم برای خودش، و برای پیاده یک سهم است بنابر آنچه که در احادیث و روایات آمده و بعضی اسبان بر بعض دیگر برتری داده نمی شود ...» «۱»

۵- در مغنی ابن قدامه بعد از سخن خرقی آمده است:

«چهار پنجم غنیمت برای کسانی است که حاضر در جنگ بوده اند، برای پیاده یک سهم و برای سواره سه سهم، مگر اینکه اسب سواره اسب ضعیف و عیب دار باشد در آن صورت برای جنگجو دو سهم است: یک سهم برای او و یک سهم برای اسبش».

«علماء سنت اجماع دارند بر اینکه چهار پنجم غنیمت برای جنگجویان است و از آیه شریفه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰه خُمُسَهُ: فهمیده می شود که چهار پنجم مال آنان است، چون آیه شریفه غنیمت را به غانمین نسبت داده، سپس یک سهم از آن را برای غیر آنان می گیرد، و بقیه برای آنان می ماند، نظیر این آیه شریفه: وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ: و اگر تنها پدر و مادر از او ارث می برند برای مادر او یک سوم است. «۲» (یعنی دو سوم بقیه برای پدر او است) و عمر گوید: غنیمت برای کسی

است که در جنگ حاضر بوده.

و همه علماء سنت قائلند که برای پیاده یک سهم و برای سواره سه سهم، و ابو حنیفه گوید: برای سواره دو سهم است، ولی یاران او با او مخالف بوده و موافق با دیگر علمایند، و از ابن عمر نقل شده که: پیامبر (ص) برای سواره سه سهم قرار داد: یک سهم برای او و دو سهم برای اسبش و این قول اجماعی است.

---

(۱) خراج/ ۱۸.

(۲) نساء/ ۱۱.

و خالد حذّاء گوید: اختلافی نیست در اینکه پیامبر (ص) برای اسب دو سهم قرار داد و برای صاحبش یک سهم و برای پیاده یک سهم.

و از میان اسبان «هجین» آن اسبی است که پدرش عربی باشد و مادرش غیر عربی». «۱»

روایاتی که در تقسیم غنیمت وارده شده است:

۱- صحیحه ربعی بن عبد الله، به نقل از امام جعفر صادق (ع) که فرمودند:

«هرگاه برای رسول خدا (ص) غنیمت می آوردند، گلچین آن را برمی داشت و آن برای حضرت بود، آنگاه بقیه را پنج قسمت می کرد و خمس آن را می گرفت و چهار قسمت دیگر را بین کسانی که بر آن جنگیده بودند تقسیم می نمود.» «۲»

ظاهر صحیحه اینست که عمل پیامبر (ص) بر همین استوار بوده و پیوسته چنین عمل می نمودند.

۲- مرسله حماد از عبد صالح (موسی بن جعفر (ع) که فرمودند: «خمس از پنج چیز گرفته می شود: از غنائم و از غواصی در دریا و از گنجها و از معادن و از معدن نمک که از همه این پنج صنف خمس گرفته می شود و در اختیار کسانی است که خداوند برای آنها قرار داده و چهار پنجم دیگر بین کسانی که بر

آن جنگ نموده و مسلط گردیده اند تقسیم می شود ... و بر امام است که با آن، همه احتیاجات و کمبودها را برطرف کند از قبیل دادن به «مؤلفه قلوبهم» و غیر آن از دیگر احتیاجاتی که پیش می آید پس اگر بعد از آن چیزی باقی ماند خمس آن را بیرون می آورد و بین اهلش تقسیم می کند و بقیه را بر کسانی که بر آن مسلط

---

(۱) مغنی ۷/ ۳۱۲.

(۲) صحیحه ربعی بن عبد الله عن ابی عبد الله (ع) قال: کان رسول الله (ص) اذا اتاه المغنم اخذ صفوه و کان ذلک له، ثم یقسم ما بقی خمسه اخماس و یأخذ خمسه ثم یقسّم اربعه اخماس بین الناس الذین قاتلوا علیه، الحدیث، (وسائل ۶/ ۳۵۶ باب ۱ از ابواب قسمه الخمس، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۷۷

گردیده اند تقسیم می نماید، و اگر بعد از برطرف کردن مشکلات و کمبودها چیزی باقی نماند آنان حقی ندارند.» «۱»

۳- صحیحه معاویه بن وهب گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم:

دسته ای را امام برای جنگ می فرستد، آنگاه آنان غنیمت بدست می آورند، چگونه تقسیم می شود؟ حضرت فرمودند: اگر آن غنیمت را با فرماندهی که امام او را بر آنان در جنگ امیر نموده بدست آوردند، خمس آن غنیمت برای خدا و رسول بیرون آورده می شود و چهار پنجم دیگر بین آنان تقسیم می گردد، ولی اگر آن غنیمت را بدون جنگ بدست آوردند مال امام است و هر جا مصلحت بداند آن را قرار می دهد.» «۲»

۴- روایت هشام بن سالم از امام جعفر صادق (ع) گوید: «از امام درباره غنیمت سؤال نمودم حضرت فرمود: از آن یک پنجم برای

خدا و رسول بیرون آورده می شود و بقیه بین کسانی که بر آن جنگ نموده و مسلط گردیده اند تقسیم می شود.» «۳»

---

(۱) مرسله حماد الطویله عن العبد الصالح (ع) قال: الخمس من خمسه اشیاء: من الغنائم و الغوص و من الکنوز و من المعادن و الملاحه یؤخذ من کلّ هذه الصنوف الخمس فیجعل لمن جعله الله له و یقسم الاربعه الاخماس بین من قاتل علیه و ولی ذلک ... و له ان یسدّ بذلک المال جمیع ما ینوبه من مثل اعطاء المؤلّفه قلوبهم و غیر ذلک، و ان لم یبق بعد سدّ النوائب شی ء فلا شی ء اخرج الخمس منه فقسمه فی اهله، و قسم الباقی علی من ولی ذلک، و ان لم یبق بعد سدّ النوائب شی ء فلا شی ء لهم. (وسائل ۶/ ۳۵۸ و ۳۶۵، باب ۱ از ابواب قسمه الخمس حدیث ۸ و باب ۱ از ابواب انفال ... حدیث ۴).

(۲) صحیحه معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد الله (ع): السریّه یبعثها الامام فیصیبون غنائم کیف تقسم؟ قال: ان قاتلوا علیها مع امیر امرّه الامام علیهم اخرج منها الخمس لله و للرسول و قسّم بینهم اربعه اخماس، و ان لم یکونوا قاتلوا علیها المشرکین کان کل ما غنموا للامام یجعله حیث احبّ. وسائل ۱۱/ ۸۴ باب ۴۱.

(۳) خبر هشام بن سالم عن ابی عبد الله (ع) قال: سألته عن الغنیمه فقال: یخرج منها خمس لله و خمس للرسول، و ما بقی قسم بین من قاتل علیه و ولی ذلک. (وسائل/ ۸۶

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۷۸

۵- روایت عبد الله بن سنان به نقل از امام جعفر صادق (ع) که درباره غنیمت فرمودند:

«خمس آن بیرون آورده می شود، و بقیه بین کسانی که بر آن جنگ نموده و مسلط گردیده اند تقسیم می شود و اما فی و انفال بطور خالص برای رسول خدا (ص) می باشد.» «۱»

و مثل همین روایت در مستدرک به نقل از تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان آمده است. «۲»

۶- در مستدرک از دعائم الاسلام از امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند: «خمس غنیمت بیرون آورده می شود، سپس چهار پنجم دیگر بین کسانی که بر آن جنگ نموده و مسلط گردیده اند تقسیم می شود.» «۳»

۷- در مستدرک از دعائم الاسلام از امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند:

«غنیمت بر پنج قسمت تقسیم می شود، آنگاه چهار پنجم آن بین کسانی که بر آن جنگ کرده اند تقسیم می شود و یک پنجم آن برای ما اهل بیت است.» «۴»

۸- در سنن بیهقی از عبد الله بن عمرو است که گوید: «رسول خدا (ص) هر وقت غنیمتی بدست می آوردند به بلال فرمان می داد که در میان مردم جار بزند و آنان غنایم خود را می آوردند و حضرت خمس آن را برداشته و بقیه را تقسیم

- ۱۱، باب ۴۱ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۵)

(۱) خبر عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله (ع) فی الغنیمه قال: یخرج منه الخمس و یقسم ما بقی بین من قاتل علیه، و ولی ذلک، و اما الفی ء و الانفال فهو خالص لرسول الله (ص)، (وسائل ۶/ ۳۷۴، باب ۲ از ابواب انفال ... حدیث ۳).

(۲) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۱ باب ۳۶ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۱).

(۳) و فی المستدرک عن العیاشی عن ابی طیار عن ابی عبد الله

(ع) قال: يخرج خمس الغنيمه ثم يقسم اربعه اخماس على من قاتل على ذلك و وليه. (مستدرك الوسائل ۲/ ۲۶۱. باب ۳۶ از ابواب جهاد العدو ... حديث ۲).

(۴) و فى المستدرك عن دعائم الاسلام عن ابى عبد الله (ع) انه قال: الغنيمه يقسم على خمسه اخماس، فيقسم اربعه اخماس على من قاتل عليها، و الخمس لنا اهل البيت.

(مستدرك الوسائل ۲/ ۲۶۱، باب ۳۶ از ابواب جهاد العدو ... حديث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۷۹

می نمود، بعد از آن مردی با طناب محکمی که از مو بافته شده بود آمد و گفت:

ای رسول خدا (ص) این در میان غنیمتهایی بود که ما بدست آوردیم. حضرت فرمود: آیا شنیدی که بلال سه مرتبه ندا داد؟ گفت: بله حضرت فرمود: چه چیز تو را مانع شد از اینکه آن را بیاوری؟ آن شخص معذرت خواهی کرد، حضرت فرمود: اگر آن را روز قیامت هم بیاوری هرگز از تو قبول نخواهم کرد.» «۱»

۹- و نیز در سنن بیهقی به نقل از مردی از بلقین گوید: «در وادی القری به نزد پیامبر (ص) آمدم و حضرت اسبش را در معرض فروش گذاشته بود به حضرت عرض کردم: ای رسول خدا (ص) درباره غنیمت چه می فرمائید؟ فرمودند:

خمس آن برای خداست و چهار پنجم دیگر برای لشکریان است، گفتم: آیا فردی از فرد دیگر نسبت به آن برتری داده نمی شود؟ حضرت فرمود: خیر، حتی آن تیری که از پهلویت بیرون می آوری تو به آن سزاوارتر از برادر مسلمانت نیستی.» «۲»

۱۰- و نیز در سنن بیهقی «از ابن عباس درباره آیه شریفه: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ: قُلِ الْأَنْفالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ.

نقل می کند که گفت: انفال غنیمتهایی بود که بطور خالص برای رسول خدا (ص) بوده و چیزی از آن برای هیچ کس نبود، و

---

(۱) فی سنن البیهقی عن عبد الله بن عمرو، قال: کان رسول الله (ص) اذا اصاب غنیمه، امر بلالا فینادی فی الناس فیجیئون بغنائمهم فیخمسها و یقسمها فجاء رجل بعد ذلک بزمام من شعر فقال: یا رسول الله هذا فیما کنا اصبناه من الغنیمه فقال: اسمعت بلالا ینادی ثلاثا؟ قال: نعم قال: فما منعک ان تجی ء به؟ فاعتذر، فقال: کن انت تجی ء به یوم القیامه، فلن اقبله عنک. (سنن بیهقی ۶/ ۲۹۳، کتاب قسم الفی ء و الغنیمه باب بیان مصرف الغنیمه ...).

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۶، ص: ۲۷۹

(۲) و فیه ایضا عن رجل من بلقین قال: أتیت النبی (ص) و هو بوادی القری و هو یعرض فرسا فقلت: یا رسول الله، ما تقول فی الغنیمه؟ قال: لله خمسها و اربعه اخماس للجیش. قلت: فما احد اولی به من احد؟ قال: لا، و لا السهم تستخرجه من جنبک لیس انت احق به من اخیک المسلم.

(سنن بیهقی ۶/ ۳۲۴، کتاب قسم الفی ء و الغنیمه، باب اخراج الخمس من راس الغنیمه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۸۰

آنچه در سریه ها نصیب مسلمانان می شد پیش پیامبر (ص) می آوردند، و اگر کسی سوزن یا نخی از آن را نگه می داشت خیانت بود، آنگاه مسلمانان از رسول خدا (ص) می خواستند تا چیزی از آن را به آنان دهد، که خداوند آیه

انفال را نازل فرمود:

و یسألونک عن الانفال، از تو ای محمد (ص) درباره انفال سؤال می کنند، بگو خداوند می فرماید انفال برای من است و آن را برای رسولم قرار دادم، چیزی از آن برای شما نیست، پس از خدا بترسید و میانه خویش را اصلاح کنید تا آنجا که می فرماید: اگر ایمان دارید. سپس خداوند آیه: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ را نازل فرمود: آنگاه خمس آن را تقسیم نمود برای پیامبر (ص) و ذی القربی یعنی خویشاوندان پیامبر (ص) و یتیمان و مجاهدین در راه خدا، و چهار پنجم غنیمت را بین مردم قرار داد که آنان در آن حق مساوی دارند برای اسب دو سهم و برای صاحب آن یک سهم و برای پیاده یک سهم: در کتاب- کتابی که منبع بیهقی بوده- چنانچه ملاحظه فرمودید: «مجاهدین در راه خدا» آمده ولی این غلط بوده است، صحیح آن: ابن سبیل است.» «۱»

سهم هر یک از رزمندگان این روایت قبلا نیز از تفسیر در المنثور بیان شد رجوع نمائید. «۲»

فتاوای فقها در دو برابر بودن سهم سواره

مشهور بین فقهاء شیعه اینست که برای سواره دو سهم و برای پیاده یک سهم است:

۱- شیخ طوسی در کتاب فی ء و قسمه الغنائم از خلاف (مسأله ۲۴) گوید:

«برای پیاده یک سهم و برای سواره دو سهم: سهمی برای خودش و سهمی

---

(۱) سنن بیهقی ۶/ ۲۹۳، کتاب قسم الفی ء و الغنیمه، باب بیان مصرف الغنیمه ...

(۲) در المنثور ۳/ ۱۶۰.

برای اسبش، و ابو حنیفه هم همین را قائل است، و از فقهاء شیعه کسانی هستند که می گویند: برای سواره سه سهم: یک سهم برای خودش

و دو سهم برای اسبش، و شافعی هم همین را می گوید، و در صحابه هم علی (ع) و عمر، و در تابعین عمر بن عبد العزیز و حسن بصری و ابن سیرین، و در فقهاء مالک و اهل مدینه و اوزاعی و اهل شام و لیث بن سعد و اهل مصر و احمد و اسحاق و ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی همین را گفته اند. دلیل ما بر قول اول روایاتی است که علماء شیعه روایت کرده اند ...» «۱»

۲- در شرایع آمده است:

«و به پیاده یک سهم و سواره دو سهم داده می شود، و گفته شده سه سهم، ولی قول اول روشن تر است». «۲»

۳- و در جواهر به دنبال عبارت شرایع گوید:

«و این قول مشهورتر است، بلکه دارای شهرت زیادی است، بلکه از «غنیه» اجماع بر آن نقل شده است، و بعد از روایت حفص بن غیاث، اجماع خود دلیل دیگری است». «۳»

۴- در خراج ابو یوسف آمده است:

«برای سواره سه سهم است: دو سهم برای اسبش، و یک سهم برای خودش، و برای پیاده یک سهم، بنابر آنچه که در احادیث و روایات آمده، و بعضی از اسبان بر بعضی دیگر برتری داده نمی شود. ابو یوسف گوید حسن بن علی بن عماره از حکم بن عتیبه و او از مقسم و او از عبد الله بن عباس نقل کرده که پیامبر (ص) از غنائم جنگ بدر برای اسب سوار دو سهم و برای پیاده یک سهم تعیین کردند. ابو یوسف گوید: قیس بن ربیع از محمد بن علی از

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۳۵.

(۲) شرایع ۱/ ۳۲۴ (- چاپ دیگر/ ۲۴۷).

(۳) جواهر ۲۱/ ۲۰۱.

اسحاق بن عبد الله، از ابی حازم برای ما روایت کرد که ابی حازم گفت:

ابو ذر غفاری برای ما نقل کرد که: من و برادرم همراه رسول خدا (ص) در جنگ حنین بودیم، حضرت برای ما شش سهم قرار داد. چهار سهم برای اسبهایمان و دو سهم برای خودمان، و ما شش سهم خود را در حنین به دو شتر جوان فروختیم.

ابو یوسف گوید: ابو حنیفه فقیه پیشین می گفت: برای مرد یک سهم و برای اسب هم یک سهم است و چنین می گفت: که من حیوان را بر مرد مسلمان برتری نمی دهم، و دلیل می آورد به چیزی که از زکریا بن حارث از منذرین ابی خمیصه همدانی که یکی از کارگزاران عمر بن خطاب در بخشهایی از شهر شام بود برای ما نقل کرد که او برای اسب یک سهم و برای مرد هم یک سهم قرار داده بود، آنگاه خبر این عمل او به عمر رسید، عمر بر او درود فرستاد و آن را اجازه داد، ابو حنیفه هم به این حدیث تمسک نموده و برای اسب یک سهم و برای مرد هم یک سهم قرار داده است ...». «۱»

روایات مؤید نظر فقهای شیعه

روایاتی که بر قول مشهور بین فقهاء شیعه دلالت دارند:

۱- روایت حفص بن غیاث، «از امام جعفر صادق (ع) که از حضرت سؤال می کند درباره دسته ای از لشکر که در کشتی بوده و با دشمن می جنگند و غنیمت بدست می آورند و در میان آنان کسانی اند که با خود اسب دارند، و در همان کشتی با دشمن جنگیده اند و صاحب اسب هم سوار بر اسبش نشده، حال غنیمت چگونه

بین آنان تقسیم می شود؟ حضرت فرمود: برای سواره دو سهم و برای پیاده یک سهم، عرض کردم: آنها سوار بر اسب نشده اند و روی اسب با دشمن نجنگیده اند؟ حضرت فرمود: به نظر تو اگر صاحبان اسب در لشکری بودند که

---

(۱) خراج/ ۱۸.

پیاده ها جلوتر از آنان با دشمن می جنگیدند و غنیمت بدست می آوردند، من چگونه می بایست بین آنان تقسیم کنم؟ آیا نباید برای سواره دو سهم و برای پیاده یک سهم قرار دهم، در حالی که غنیمت را پیاده ها گرفته اند نه سواره ها ...» «۱»

۲- از دعائم الاسلام به نقل از امیر المؤمنین (ع) آمده است که فرمودند:

«چهار پنجم غنیمت برای کسانی است که جنگ کرده اند: برای سواره دو سهم و پیاده یک سهم.» «۲»

۳- از عوالی اللئالی از پیامبر (ص) نقل شده است که: «حضرت غنیمت را تقسیم کردند برای سواره دو سهم و برای پیاده یک سهم قرار دادند.» «۳»

۴- در سنن بیهقی به نقل از مجمع بن جاریه انصاری است که در یک حدیث طولانی چگونگی تقسیم پیامبر (ص) غنائم خیبر را بر اهل حدیبیه نقل نموده، چنین می گوید: «که پیامبر (ص) به سواره دو سهم و به پیاده یک سهم داد.» «۴»

---

(۱) خبر حفص بن غیاث، عن ابی عبد الله (ع) انه سأله عن سریّه کانوا فی سفینه فقاتلوا و غنموا و فیهم من معه الفرس و انما قاتلوهم فی السفینه و لم یرکب صاحب الفرس فرسه کیف تقسم الغنیمه بینهم؟ فقال: للفارس سهمان و للراجل سهم. قلت: و لم یرکبوا و لم یقاتلوا علی افراسهم؟ قال: أ رأیت لو کانوا فی عسکر فتقدم الرجاله

فقـاتلوا فغنموا كيف اقسم بينهم؟ أ لم اجعل للفارس سـهمين و للراجل سـهما، و هم الـذين غنموا دون الفرسان. (وسائل ۱۱/ ۷۹ باب ۳۸ از ابواب جهاد العدو ... حديث ۱).

(۲) عن دعـائم الاسـلام عن امير المؤمنين (ع) انه قـال: اربعه اخمـاس الغنيمه لمن قاتـل عليهـا: للفارس سـهمان و للراجل سـهم. (مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۱ باب ۳۶ از ابواب جهاد العدو ... حديث ۴).

(۳) عن عوالى اللئالى عن النبى (ص): انه قسم فى النفل للفارس سهمين و للراجل سهما. (مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۱ باب ۳۶ از ابواب جهاد العدو ... حديث ۸).

(۴) فى سـنن البيهقى بسـنده عن مجمع بن جاريه الانصارى فى حـديث طويل يذكر فيه تقسـيم النبى (ص) غنائم خيبر على اهل الحـديبيه قال: فاعطى الفارس سـهمين و الراجل سـهما. (سـنن بيهقى ۶/ ۳۲۵. كتـاب قسم الفى و الغنيمه بـاب مـا جاء فى سـهم الراجل و الفارس).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۲۸۴

۵- و نيز در سـنن بيهقى به نقـل از ابن عمر آمـده است كه: «پيامبر (ص) در جنگ خيبر غنائم را تقسـيم نمود و براى سواره دو سهم و براى پياده يک سهم قرار داد.» «۱»

لكن بيهقى سند دو حديث فوق را تضعيف كرده است.

۶- خبرى كه ابو يوسف از ابن عباس دربارۀ چگونگى تقسـيم غنايم بـدر توسط رسول خـدا (ص) نقل كرده كه قبلا بيان شـد. «۲»

۷- در كتـاب فى ء از خلاف (مسأله ۲۴) و در جواهر به نقل از مقـداد است كه گويـد: «رسول خدا (ص) به من دو سـهم داد: يک سهم براى خودم و يک سهم براى اسبم.» «۳»

دلايل نظريّه سوّم

اما بر قول ديگر (سواره سه سهم و

پیاده یک سهم) روایاتی از شیعه و روایات زیادی هم از اهل سنت دلالت دارند که برخی از آنها را یادآور می شویم:

۱- روایت مسعده بن زیاد از جعفر بن محمد از پدرش از پدرانش که فرمود:

«رسول خدا (ص) همواره برای سواره سه سهم و برای پیاده یک سهم قرار می داد.» «۴»

صاحب وسائل گوید: این خبر بر زیاد بودن اسبهای فرد سواره حمل می شود.

---

(۱) سنن بیهقی بسنده عن ابن عمر: ان النبی (ص) قسم یوم خیبر للفارس سهمین و للراجل سهما (سنن بیهقی ۶/ ۳۲۵ کتاب قسم الفی ء و الغنیمه باب ما جاء فی سهم الراجل و الفارس).

(۲) اخراج ابی یوسف/ ۱۸.

(۳) خلاف ۲/ ۳۳۶ و جواهر ۲۱/ ۲۰۱.

(۴) خبر مسعده بن زیاد، عن جعفر بن محمد عن أبیه عن آبائه قال: کان رسول الله (ص) یجعل للفارس ثلاثه اسهم و للراجل سهما. (وسائل ۱۱/ ۷۹ باب ۳۸ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۸۵

۲- روایت اسحاق بن عمار از جعفر بن محمد از پدرش که فرمود:

امیر المؤمنین (ع) همواره برای سواره سه سهم و برای پیاده یک سهم قرار می داد. «۱»

صاحب وسائل گوید: شیخ طوسی این خبر را بر زیاد بودن اسبهای فرد سواره حمل کرده است.

۳- روایت ابی البختری از جعفر بن محمد از پدرش که فرمود: «امیر المؤمنین (ع) همواره برای سواره سه سهم: دو سهم برای اسبش و یک سهم هم برای خود او و برای پیاده یک سهم قرار می داد.» «۲»

تعبیر به ماضی استمراری در این سه روایت بر پیوسته بودن عمل دلالت دارد، و حمل روایات بر زیاد بودن اسبهای فرد سواره، خلاف

ظاهر است مخصوصا با توجه به شکل تعبیر که ماضی استمراری است. «۳»

و احتمال دارد مراد، مواردی است که قبل از جنگ از باب تشویق با اسب سواران چنین قراردادی بسته شده، نه اینکه تقسیم بعد از بدست آمدن غنیمت منظور باشد.

و نیز احتمال دارد که روایات حمل بر تقیه شود، چون این قول بین فقهاء سنت مشهور بوده و روایات آنان در این باره فراوان است، به سنن بیهقی مراجعه نمائید. «۴»

---

(۱) خبر اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه: ان علیا (ع) کان یجعل للفارس ثلاثه اسهم و للراجل سهما. (وسائل ۱۱/ ۸۸، باب ۴۲ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۲).

(۲) خبر ابی البختری عن جعفر عن أبیه: انّ علیّا (ع) کان یسهم للفارس ثلاثه اسهم:

سهمین لفرسه و سهما له و یجعل للراجل سهما. (وسائل ۱۱/ ۸۹ باب ۴۲ از ابواب جهاد العدو. حدیث ۳).

(۳) البته تعبیر ماضی استمراری نیز با این احتمال مناسب نیست، زیرا بر شیوهٔ عمومی حضرت (ع) در زمان خود دلالت می کند. ولی اینکه آیا این حکم برای همهٔ شرایط همهٔ زمانهاست دلالت ندارد. (مقرر)

(۴) سنن بیهقی ۶/ ۳۲۵ کتاب قسم الفی ء و الغنیمه باب ما جاء فی سهم الراجل و الفارس.

و باز احتمال دارد که اختلاف روایات بر اختلاف زمان و مکان حمل شود از جهت زیادی و کمی اسبها و شدت و ضعف نیاز به آنها، زیرا گفته شد اختیار غنایم بدست امام است که بر حسب احساس نیاز به اسبان و مقدار کاری که انجام می دهند و اختلافی که در مخارج و نژاد و قدرت و ضعف و

مانند آن دارند از غنیمت به آنان می دهد. و اگر هیچ کدام از این احتمالات را نمی پذیرید، شهرت می تواند موجب برتری روایات دسته اول شود (برای سواره دو سهم و پیاده یک سهم) و شهرت در باب تعارض روایات اولین مرجح است. «۱»

و اما حدیثی که بیش از دو اسب را بیان نموده، حدیثی است که کلینی از حسین بن عبد الله از پدرش از جدش نقل نموده که گوید: امیر المؤمنین (ع) فرمود: «هنگامی که همراه شخص در جنگ چند اسب باشد تنها برای دو اسب وی سهم قرار داده می شود شیخ طوسی نیز مثل همین را از حسین بن عبد الله روایت کرده است. «۲»

امّا آنچه که سخن را در این باره آسان می کند منتفی بودن موضوع این مسائل

---

(۱) اگر دو روایت با هم تعارض پیدا کنند و بیشتر علماء به یکی از آن دو عمل کنند آن روایت شهرت عملی پیدا می کند و بر دیگری (که مورد عمل نیست) ترجیح داده می شود، در باب تعارض روایات، این شهرت به عنوان اولین مرجح بیان شده است.

در مرفوعه زراره که ابن ابی جمهور احسائی در عوالی اللئالی از حضرت باقر (ع) نقل می کند آمده است: زراره گوید: به امام محمد باقر (ع) عرض کردم: جانم فدایت، از شما دو روایت متعارض به ما می رسد، کدامیک از آنها را بگیرم؟ حضرت فرمود:

ای زراره آنکه مشهور بین اصحابت هست بگیر و آنکه کمتر مورد توجه است رها کن.

در این روایت، که امام باقر (ع) در مقام تعارض دو روایت اولین مرجح را مشهور بودن روایت قرار داده، و از همین باب است مقبوله عمر بن حنظله

که در وسائل/ ۹۸ ۱۸ بیان شده است. (مقرر)

(۲) روی الکلینی عن حسین بن عبد الله عن أبیه، عن جده قال: قال امیر المؤمنین (ع) اذا کان مع الرجل افراس فی الغزو لم یسهم له الا لفرسین منها. (وسائل ۱۱/ ۸۸ باب ۴۲ از ابواب جهاد العدو، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۸۷

در زمان ماست، زیرا امروزه اسبان به ماشینها و هواپیماها و هلیکوپترهای جنگی تبدیل شده است. که بزودی به حکم آنها خواهیم پرداخت. «۱»

حکم نیروهای کمکی و ...

حکم نیروهای کمکی و بچه ها و زنان و بردگان و کافران در این باب:

۱- شیخ طوسی در کتاب فی ء از خلاف (مسأله ۳۲) می گوید:

«هنگامی که اسیری از مسلمانان از دست مشرکین رها شود و بعد از پایان جنگ و بدست آمدن غنیمت و قبل از تقسیم آن به مسلمانان ملحق شود برای او سهم قرار داده می شود، شافعی معتقد است که برای او سهمی نمی باشد، دلیل ما اجماع طایفه شیعه است بر اینکه کسی که قبل از تقسیم غنیمت بعنوان کمکی ملحق به مسلمانان شود برای او سهم می باشد، و چنین اسیری از جمله این افراد است» «۲»

۲- و نیز در (مسأله ۲۰) گوید:

«برای بچه ها چون مردان سهم قرار داده می شود و اوزاعی همین را گوید.

و همچنین بچه ای که قبل از تقسیم غنیمت به دنیا آید. و اما زنان و بردگان و کافران سهمی بر ایشان نیست، و اگر امام بخواهد مقدار کمی به آنان بدهد می تواند. و شافعی معتقد است که امام می تواند برای این چهار گروه (بچه ها و زنان و بردگان و کافران) مقدار اندکی بدهد ولی سهمی برای آنان نیست. دلیل ما اجماع

گروه شیعه و روایات آنان است» «۳»

---

(۱) همانگونه که حضرت استاد اشاره دارند این مسائل مربوط به زمانی بود که افراد با اسب و امکانات خود در جنگ شرکت می کرده اند و بطور طبیعی هر کس امکانات بیشتری در جنگ وارد می کرد طبق قرارداد یا بدون قرارداد و در شرایط و زمان و مکان متفاوت سهم بیشتری از غنائم به او می رسید، و این یک امر عقلائی است مانند سایر قراردادها و امور متعارف جامعه (مقرر)

(۲) خلاف ۲/ ۳۳۸.

(۳) خلاف ۲/ ۳۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۸۸

۳- و نیز در (مسأله ۲۱) آمده است:

«زنان سهمی برای آنان نیست و فقط مقداری به آنان داده می شود، و همه فقهاء سنت همین را قائلند بجز اوزاعی که گوید: برای زنان سهم می باشد.

دلیل ما اجماع گروه شیعه است ...» «۱»

۴- و نیز در (مسأله ۲۲) آمده است:

«برای کافران چون مسلمانان سهم نمی باشد چه به اذن امام جنگیده باشند یا به غیر اذن امام، امّا اگر به اذن امام جنگ کرده اند امام اگر بخواهد می تواند مقدار کمی به آنان بدهد، و شافعی هم همین را قائل است، به جز اینکه می گوید: مقدار اندک به آنان داده می شود. و اوزاعی گوید: برای آنان همچون مسلمانان سهم می باشد. دلیل ما اجماع گروه شیعه است ...» «۲»

۵- در وسائل از حفص بن غیاث آمده است که گوید:

«بعضی از برادرانم به من نوشتند که از امام جعفر صادق (ع) درباره مسائلی چند از سیره سؤال نمایم، من هم به حضرت نامه نوشته و از حضرت سؤالاتی نمودم، در آن نامه یکی از سؤالاتم این بود که: مرا آگاه نما از حکم لشکری

که وقتی در میدان جنگ به پیروزی رسیدند و غنیمت بدست آوردند لشکر دیگری قبل از برگشتن آنها به سرزمین اسلام به آنان ملحق می شوند در حالی که لشکر الحاقی هیچ گونه برخوردی با دشمن نداشته اند، تا اینکه به اتفاق هم وارد سرزمین اسلام می شوند آیا اینان با جنگجویان در غنیمت شریک می باشند؟

حضرت فرمودند: بلی. «۳»

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۳۵.

(۲) خلاف ۲/ ۳۳۵.

(۳) فی الوسائل بسنده عن حفص بن غیاث قال: کتب الیّ بعض اخوانی ان اسأل ابا عبد الله (ع) عن مسائل من السیره (السنن خ. ل) فساءلته و کتبت بها الیه، فکان فیما سالت: اخبرنی عن الجیش اذا غزوا ارض الحرب فغنموا غنیمه ثم لحقهم جیش آخر قبل ان یخرجوا الی دار الاسلام و لم یلقوا عدوا حتی خرجوا الی دار الاسلام هل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۸۹

۶- در وسائل از طلحه بن زید، از امام جعفر صادق (ع) از پدرش، از امیر المؤمنین (ع) نقل می کند که سؤال شد درباره مردی که نزد گروه می آید که غنیمت گرفته اند و او با آنان در صحنه جنگ حاضر نبوده؟ گوید حضرت فرمود:

اینان بی بهره اند، آنگاه فرمان داد بر ایشان سهم قرار داده شود. «۱»

۷- در صحیح بخاری از ابو موسی نقل می کند که گفت:

«خبر بیرون آمدن پیامبر (ص) به ما رسید، و، ما در یمن بودیم، آنگاه من و دو برادرم یکی ابو برده و دیگری ابو رهم که من از آنها کوچکتر بودم به جهت مهاجرت بسوی ایشان از یمن خارج شدیم، راوی گوید تردید دارم که ابو موسی گفت: به همراه پنجاه و خورده ای یا پنجاه و سه یا پنجاه و دو نفر

از قومم، و بعد سوار کشتی شدیم، کشتی، ما را به دیار نجاشی در حبشه آورد، در آنجا به جعفر بن ابی طالب و اصحابش که نزد نجاشی بودند برخورد کردیم، جعفر به ما گفت: رسول خدا (ص) ما را به اینجا فرستاد و به ما فرمان داد در اینجا بمانیم، شما هم با ما بمانید، ما هم با او ماندیم تا اینکه وقتی خیبر فتح شد همگی آمدیم و با پیامبر (ص) برخورد نمودیم، و پیامبر (ص) هم برای ما از غنایم خیبر سهمی قرار داد، یا اینطور گفته: از غنایم به ما عطا نمود و پیامبر (ص) چیزی از غنایم را برای هیچ یک از افرادی که در فتح خیبر غایب بودند قرار نداد، مگر برای کسانی که با او در صحنه جنگ حاضر بودند و همچنین همراهان ما در کشتی و جعفر و یارانش که پیامبر (ص) برای اینان با جنگجویان سهم قرار داد.» «۲»

۸- در وسائل از مسعده بن صدقه از امام جعفر صادق (ع) از پدرش از پدرانش

- یشارکونهم فیها؟ قال (ع): نعم. (وسائل ۱۱/ ۷۸ باب ۳۷ از ابواب جهاد العدو حدیث ۱).

(۱) فی الوسائل بسنده عن طلحه بن زید عن جعفر عن أبیه عن علی (ع) فی الرجل یأتی القوم و قد غنموا و لم یکن ممن شهد القتال؟ قال: فقال: هؤلاء المحرومون (المحرمون خ. ل) فامر ان یقسم لهم. (وسائل ۱۱/ ۷۸ باب ۳۷ از ابواب جهاد العدو ...

حدیث ۲)

(۲) صحیح بخاری ۲/ ۱۹۵ باب و من الدلیل علی ان الخمس لنوائب المسلمین.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۹۰

از امیر المؤمنین (ع) است که فرمودند: «هنگامی

که بچه ای در میدان جنگ بدنیا بیاید برای او هم از آنچه که خداوند به جنگجویان برگردانده سهم داده می شود.» «۱»

۹- در وسائل از ابو البختری، از امام جعفر صادق (ع) از پدرش از امیر المؤمنین (ع) است که فرمودند: «هنگامی که بچه ای در میدان جنگ بدنیا بیاید برای او سهم قرار داده می شود. «۲»

۱۰- و نیز در وسائل از سماعه به نقل از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است که فرمود: «رسول خدا (ص)»، در جنگ زنان را می آورد تا مجروحان را مداوا نمایند، و برای آنان از فی ء سهمی قرار نداد و لکن از غنیمت مقداری به آنان بخشید. «۳»

۱۱- در مرسلهٔ حمّاد به نقل از امام موسی بن جعفر (ع) است که فرمودند:

«و برای اعراب بادیه نشین (کفار) چیزی از غنیمت نمی باشد گرچه به همراه امام جنگیده باشند، چون رسول خدا (ص) با اعراب مصالحه کرد به اینکه آنان را در محل خودشان واگذارد و هجرت نکنند به این شرط که اگر رسول خدا (ص) بطور ناگهانی از طرف دشمن مورد حمله واقع شد از آنان بخواهد دشمن را بگریزانند و با او بجنگند و برای آنان هم نصیبی در غنیمت نباشد، و این سنت

---

(۱) فی الوسائل بسنده عن مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبیه عن آبائه (ع) انّ علیا (ع) قال: اذا ولد المولود فی ارض الحرب قسم له مما افاء الله علیهم. (وسائل ۱۱/ ۸۷ باب ۴۱ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۸).

(۲) فی الوسائل بسنده عن ابی البختری عن جعفر عن أبیه عن علی (ع) قال: اذا ولد المولود فی ارض الحرب اسهم له. (وسائل

۱۱/ ۸۷ باب ۴۱ از ابواب جهاد العدو ...

حدیث ۹).

(۳) فی الوسائل بسند موثوق به عن سماعه عن احدهما (ع) قال: ان رسول الله (ص) خرج بالنساء فی الحرب ید اوین الجرحی و لم یقسم لهم من الفی ء شیئا و لکنه نفلهن.

(وسائل ۱۱/ ۸۶ باب ۴۱ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۹۱

پیامبر (ص) در میان آنان و غیر آنان از دیگر کفار جاری می باشد.» «۱»

۱۲- در وسائل از عبد الکریم بن عتبه به نقل از امام جعفر صادق (ع) است که به عمرو بن عبید فرمودند: «به نظر تو اگر ایشان (اهل کتاب) از پرداخت جزیه اباء کردند و بعد با آنان جنگ کردی و بر آنان پیروز شدی با غنیمت چگونه عمل می کنی؟ گفت: خمس آن را بیرون می آورم و چهار پنجم بقیه را بین جنگجویان تقسیم می کنم- تا اینکه حضرت فرمود:- آیا چهار پنجم را بین همه جنگجویان تقسیم می کنی؟ گفت: آری، حضرت فرمود: در این صورت بطور حتم با سیره رسول خدا (ص) مخالفت کرده ای، بین من و تو فقهاء مدینه و پیرمردهای آنان به عنوان حکم باشند می توانی از آنان سؤال کنی، آنها اختلاف ندارند در اینکه پیامبر (ص) با اعراب مصالحه کرد به اینکه آنان را در محل خودشان واگذارد و هجرت نکنند به این شرط که اگر مسلمانان از طرف دشمن مورد حمله واقع شدند، از آنان بخواهد تا دشمن را بگریزانند و با او بجنگند و برای آنان هم نصیبی در غنیمت نباشد، در حالی که تو می گوئی: بین همه آنان تقسیم می شود، پس بطور حتم در آنچه از سیره

پیامبر (ص) درباره مشرکین گفته ای مخالفت با سیره حضرت نموده ای.» «۲»

---

(۱) فی الوسائل فی مرسله حماد الطویله عن ابی الحسن (ع) قال: و لیس للاعراب من الغنیمه شی ء و ان قاتلوا مع الامام لان رسول الله (ص) صالح الاعراب ان یدعهم فی دیارهم و لا یهاجروا علی انه ان دهم رسول الله (ص) من عدوه دهم ان یستنفرهم فیقاتل بهم و لیس لهم فی الغنیمه نصیب، و سنته جاریه فیهم و فی غیرهم. (وسائل ۱۱/ ۸۵ باب ۴۱ از ابواب جهاد العدو. حدیث ۲)

(۲) فی الوسائل بسنده عن عبد الکریم بن عتبه عن ابی عبد الله (ع) قال لعمرو بن عبید:

أ رأیت ان هم ابوا الجزیه فقاتلتهم فظهرت علیهم کیف تصنع بالغنیمه؟ قال: اخرج الخمس و اقسم اربعه اخماس بین من قاتل علیه- الی ان قال:- أ رأیت الاربعه اخماس تقسمها بین جمیع من قاتل علیها؟ قال نعم. قال: فقد خالفت رسول الله (ص) فی سیرته، بینی و بینک فقهاء المدینه و مشیختهم و اسألهم، فانهم لا یختلفون ان رسول

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۹۲

۱۳- در مستدرک از دعائم الاسلام به نقل از امیر المؤمنین (ع) است که رسول خدا (ص) فرمودند: برای بردگان چیزی از غنیمت نیست، اگر چه در جنگ حاضر شوند و جنگ هم نمایند، پس امام یا جانشین او اگر صلاح دید بخاطر کاری که انجام داده چیزی به او بدهد، از آن چیزهای کم ارزش طبق تشخیص خود می دهد «۱»

در مسأله بردگان به جواهر «۲» و سنن بیهقی «۳» مراجعه نمائید.

ما بحث در این مسائل را به دلیل اینکه در زمان ما مورد ابتلا نمی باشد در هم پیچیده

رها می کنیم و تفصیل آن از محلش باید طلب شود.

متذکّر می شویم: آنچه در این باره در کلمات فقهاء بیان شده «رضخ» است که در لغت تفسیر، به «بخشش اندک» شده، شهید در مسالک گوید:

«رضخ: بخششی است که زیاد نباشد، و مراد از آن در اینجا بخششی است که به سهم سواره رسد اگر شخص گیرنده سواره باشد و به سهم پیاده نرسد اگر آن شخص پیاده باشد.» «۴»

ولی دلیل اقامه کردن بر این مقدار مشکل است و اگر فرض شود که لغت «رضخ» بخشش اندک باشد، ممکن است بر آن این اشکال شود که آنچه در روایات باب بیان شده لفظ «رضخ» نیست، این لفظ فقط در کلمات فقهاء بیان شده است.

- الله (ص) صالح الاعراب علی ان یدعهم فی دیارهم و لا یهاجروا علی انه ان دهمهم من عدوه دهم آن یستنفرهم فیقاتل بهم، و لیس لهم فی القسمه (الغنیمه الکافی) نصیب، و انت تقول: بین جمیعهم فقد خالفت رسول الله (ص) فی کل ما قلت فی سیرته فی المشرکین. (وسائل ۱۱/ ۸۵ باب ۴۱ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۳).

(۱) فی المستدرک عن دعائم الاسلام عن امیر المؤمنین (ع) ان رسول الله (ص) قال: لیس للعبید من الغنیمه شی ء، و ان حضر و قاتل علیها فرأی (فان رأی- الدعائم) الامام او من اقامه الامام ان یعطیه علی بلائه ان کان منه اعطاه من خرثی المتاع ما یراه.

(۲) جواهر ۲۱/ ۱۹۲.

(۳) سنن بیهقی ۹/ ۵۳ کتاب السیر باب العبید و النساء و الصبیان یحضرون الوقعه.

(۴) مسالک ۱/ ۱۵۶

چند فرع در مسأله

اشاره

در اینجا سزاوار است به چند فرع اشاره

شود:

فرع اول: متعارف در زمان ما اینست که در جنگها از ماشینها و هواپیماها و هلیکوپترها استفاده می کنند،

حال اگر مثلا فرض شد فردی در جنگ با ماشین خود شرکت کرده، آیا اصلا برای ماشینش سهم قرار داده نمی شود؟ چون دلیلی بر الحاق آن به اسب وجود ندارد، و یا اینکه به اولویت قطعیه، سهم اسب برای آن قرار داده می شود؟ یا اینکه مقدار اثر آن در پیروزی بر دشمن و مقدار خرج آن معتبر است، شاید مثلا یک ماشین با ده اسب در نتیجه مورد انتظار، برابر باشد و لازمه آن هم مخارج زیاد باشد؟ در اینجا چند احتمال وجود دارد. «۱»

---

(۱) نظیر این مطلب در باب سبق و رمایه هم می آید، با اینکه برد و باخت در اسلام حرام است مع ذلك در اسب سواری و تیراندازی برد و باخت مشروع است، بلکه ثواب هم دارد، این پیداست برای جنگ است چون این دو در جنگ استعمال می شده، حال در زمان ما که در جنگ هواپیما یا ماشین استفاده می شود، آیا می توان حکم سبق و رمایه را در آنها جاری نمود؟ یعنی مسابقه بگذارند هر کس هواپیمایش جلو افتاد یا آرپی جی بهتر زد مسابقه را برده باشد؛ در تیراندازی بعید نیست اما در هواپیما و ماشین هم می شود گفت؟ یعنی الغاء خصوصیت بکنیم و بگوئیم: ملاک آن ابزار و وسایلی است که در جنگ استفاده می شده، و سبق و رمایه را در هواپیما و اتومبیل هم جاری کنیم، یا اینکه بگوئیم نه، مشکل است، اما انسان یقین می کند همان ملاکی که در سبق و رمایه موجود است در فانتوم هم هست، زیرا در مثل مسابقات وقتی گفتند برد و باخت جایز نیست و بعضی چیزها را مثل اسب سواری و

تیرانـدازی اسـتثناء کردند معلوم می شود که چون اینها وسـیله پیروزی در جنگ بوده، خواسـته اند مردم جنگ آزموده باشـند، حالاـ در زمـان مـا اسب کـاربرد نـدارد، هلیکوپتر و، فـانتوم هست، اگر یـک خلبانی آزموده باشـد ممکن است عمل او موجب پیروزی در یک جنگ بزرگ شود.

مثل همان که در باب احتکار گفتیم که حرمت احتکار برای این بوده که مردم در فشار زنـدگی نباشـند، لذا فرض اینکه گندم آره، برنج نه، پیداست که اینطور نبوده، اینجا هم همینطور است. (الف– م. جلسه ۳۴۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۹۴

و چون ما این مطلب را اختیار نمودیم که غنیمت به دست امام مسـلمین می باشد که از آن بر حسب آنچه که صـلاح ببیند می بخشد، پس حکم آن دائر مدار قرارداد امام یا کسی که جانشین او در این زمینه است می باشد.

فرع دوّم: تقسیم غنیمت بین جنگجویان در زمانی بوده که لشکریان بطور داوطلب و به انگیزه خدایی در جنگها شرکت می کردند،

و سـلاحهای جنگی و اسبها هم مال خودشان بوده و شاید تقسیم غنیمت بین آنان به لحاظ دادن پاداش به چابکیها و فداکاریها و جبران مخـارج آنـان بـوده است، چنـانکه ممکن است فرق بین پیـاده و سـواره گـواه بر همین نکته باشـد، چـون اسب دارای خوراک و مخارج اضافه تری است پس بدین جهت با پاداش کامل مناسبت دارد، گرچه در جنگ هم مورد استفاده واقع نشده باشد.

بنـابراین، در وقتی که لشـکریان از جـانب حکومت برای اجرای کارهـای جنگی به خـدمت گرفته شـده باشـند و نیز مخـارج و وسائل سواری و ابزار و آلات جنگ ملک حکومت باشد، چنانکه در زمان ما چنین است، آیا در این صورت نیز تقسیم غنیمت بین جنگجویان واجب است، یا حکم تقسیم فقط در داوطلبها جاری است؟ مسأله دارای دو

احتمال است.

و عمـده همـان مطلبی است که قبلا بیان نمودیم که در هنگامی که مصارف مهمی وجود دارد و مشکلاتی برای امام پیش می آید بطوری که همه غنایم باید در آن جهت مصرف گردد دیگر تقسیم تعیّن ندارد.

فرع سوم: علامه در جهاد منتهی بیانی دارد که فشرده آن چنین است:

مسأله: تصـرف در هیـچ چیز غنیمت جایز نیست، گفته شده: مگر مصـرف چیزهایی که چاره ای از آن نیست مثل طعام و علف چهارپایان، و همه فقهاء سـنت بجز تعداد کمی بر جواز تصـرف در طعام و علف چهارپایان نیز اجماع دارند، و سعید بن مسیب و عطاء و حسن بصری و شعبی و ثوری و اوزاعی و مالک و شافعی و احمد و اهل قیاس، همین را قائلند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۲۹۵

زهری گویـد: چیزی از غنیمت گرفته نمی شود مگر با اجازه امام، دلیل ما چند چیز است: [۱] روایتی که علماء سنت از نافع از ابن عمر نقل کرده انـد که گفت: ما در جنگهایمان عسل و میوه هایی که بدست می آوردیم می خوردیم و با خود نمی بردیم و از عبد الله بن ابی اوفی است که گوید: در روز جنگ خیبر طعام بدست آوردیم و هر شخصـی از آن به مقداری که رفع نیاز او را بکنـد گرفته و می رفت و فرمانده لشـکر شام به عمر نوشت: ما به زمینی برخوردیم که طعام و علف آن زیاد است عمر به او نوشت: مردم را رها کن تا برای چهارپایان علف برداشـته و خود هم از طعام بخورنـد، و اگر کسـی چیزی از آن را به طلا یا نقره فروخت، در آن خمس خدا و سهام مسلمین است.

[۲] و از طریق شیعه نیز شیخ از مسعده بن

صدقه از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده که در سفارش پیامبر (ص) به امیر یکی از سریّه ها چنین آمده:

درختان میوه دار را قطع نکنید، زراعت را آتش نزنید، چون شما نمی دانید ممکن است به آنها نیاز پیدا کنید، و از حیوانات آنکه گوشتش خورده می شود زخمی نکنید مگر حیوانی که ناچار از خوردن آن هستید. «۱»

[۳] این مقدار تصرف در غنیمت به دلیل نیازی است که پیدا شده و در منع از این تصرف ضرر بزرگی به مسلمانان و حیوانات آنان وارد می آید، چون آوردن طعام و علف از کشور اسلام مشکل است، و در محل جنگ هم چیزی که بشود بخرند نمی یابند، و اگر هم بیابند پولی وجود ندارد ...

سوم: وقتی که حیوانی برای خوردن ذبح می شود پوست آن باید به محل غنایم برگردانده شود و استفاده از آن جایز نیست، زیرا آن از چیزهایی است که تمام جنگجویان در آن شریکند و نیاز به آن باندازه ای نیست که بتواند مجوز تصرف در آن باشد، و دیگر اینکه پوست حیوان طعام محسوب نمی شود پس

---

(۱) وسائل ۱۱/ ۴۴ باب ۱۵ از ابواب جهاد العدو حدیث ۳.

در آن همچون دیگر اموال غنیمت، اجازه وجود ندارد.

چهارم: خوردن چیزهای غیر از طعام و علف و گوشت جایز نبوده و همینطور بکار بستن و استفاده شخصی از اموال غنیمت جایز نمی باشد به دلیل این سخن پیامبر (ص) که فرمودند: حتی نخ و سوزن آن را برگردانید، همانا خیانت چیزی جز ننگ و آتش و رسوایی در روز قیامت بدنبال نخواهد داشت.

پنجم: روغن خوردنی استفاده آن در طعام هنگام نیاز جایز است،

چون روغن هم خود، طعام بوده و شبیه گندم و جو می باشد.

ششم: خوردن یا نوشیدن چیزهایی که برای مداوا می باشد، هنگام نیاز جایز است، مثل گلاب و سکنجبین، زیرا آن هم طعام می باشد. اصحاب شافعی گویند: خوردن آن جایز نیست چون جزء خوراک محسوب نبوده و خوراک را با آن هم کامل نمی کنند (مثل نمک)

هفتم: جایز نیست لباس را با صابون غنائم بشوید، زیرا طعام و علف محسوب نمی شود، بلکه صابون برای نیکو کردن و زیبایی استفاده می شود و زیبائی ضرورتی ندارد. «۱»

علامه در تذکره نیز جواز تصرف در طعام و علف را یادآور شده و شیخ طوسی هم در مبسوط آن را آورده و دلیل عمده در آن اجماعی است که ادعا شده، و همچنین سیره موجود در جنگها و سریه های زمان پیامبر (ص). بنابراین اگر جواز تصرف در غنیمت با دلیل محکمی ثابت شد، مورد قبول است وگرنه اقتضاء اصل، عدم جواز است، مگر در صورت تحقق ضرورت که به مقدار ضرورت با تقبل ضمان جایز می باشد. و روایت مسعده بن صدقه بیشتر از مقدار ضرورت عرفیه دلالت ندارد، و از آن استفاده عدم ضمان نمی شود. و در عبارت شرایع جواز را نسبت به «گفته ای» داده که این خود دلیل برای این است که از نظر ایشان مورد تأیید نبوده است.

---

(۱) منتهی ۲/ ۹۲۳.

بله امام می تواند در آن اجازه تصرف بدهد زیرا قبلا بیان شد که غنایم جزء انفال بوده و اختیار آن به دست امام است.

فرع چهارم: آیا خمس غنیمت بر قراردادها و احتیاجات و مخارج و بخششهای اندک (رضخ) مقدم است

یا بعد از اینها می باشد، و یا اینکه باید بین رضخ و غیر آن تفصیل قائل شد؟ مسأله چند

احتمال دارد:

الف: [اینکه خمس مقدّم بر سایر هزینه ها باشد] از این جهت که بر همه اینها غنیمت صدق می کند پس آیه شریفه (وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ) و روایات دلالت بر تخمیس دارند.

ب: [اینکه سایر هزینه ها بر خمس مقدّم باشند:] از این جهت که غنایم همانطور که بیان شد از انفال می باشد، یعنی اموال عمومی است که در تحت اختیار امام بعنوان اینکه امام است قرار دارد، و به مال امام خمس و زکات و مانند آن تعلق نمی گیرد، و هنگامی به آن خمس تعلق می گیرد که امام خواسته باشد آن را بین اشخاص تقسیم نماید. به لحاظ اینکه با تقسیم شدن آن بین اشخاص نسبت به آنان غنیمت می شود پس در آن صورت خمس آن بیرون آورده می شود.

و در مرسله حماد آمده است: و بر امام است که با آن مال (غنائم) همه احتیاجات و کمبودها را برطرف کند از قبیل دادن به «مؤلفه قلوبهم» و غیر آن از دیگر احتیاجاتی که پیش می آید، پس اگر بعد از آن چیزی باقی ماند خمس آن را بیرون می آورد و بین اهلش تقسیم می کند. «۱»

از این مرسله استفاده می شود که خمس غنیمت بعد از برطرف نمودن احتیاجات و قبل از تقسیم آن بین اشخاص می باشد.

ج: [تفصیل بین «رضخ» و غیر آن] زیرا «رضخ» در حقیقت خود یک نحوه

---

(۱) فی مرسله حماد الطویله: و له ان یسدّ بذلک المال جمیع ما ینوبه من مثل اعطاء المؤلّفه قلوبهم و غیر ذلک مما ینوبه. فان بقی بعد ذلک شی ء اخرج الخمس منه فقسمه فی اهله. (وسائل ۶/ ۳۶۵ باب ۱ از ابواب الانفال، کتاب خمس حدیث ۴).

مبانی

از تقسیم غنیمت است، نهایت امر اینکه مقدار رضخ از سهام کمتر است، پس با غیر خودش این تفاوت را دارد که خمس بر او مقدم است، چنانکه شهید در مسالك و روضه این را قوی دانسته و شاید اقوی هم همین باشد.

شهید در مسالك می گوید:

«مقدم بودن سلب (لباس و سلاح دشمن که به قاتل او می دهند) و قراردادها بر خمس غنیمت، مورد قبول است، به دلیل بیرون بودن اینها از اسم غنیمتی که خداوند متعال در آن بر اساس آیه شریفه (وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) خمس واجب نموده. و اما مقدم بودن رضخ (بخشش اندك) بر خمس روشن نیست، چون رضخ در حقیقت خود یك نحوه از تقسیم غنیمت است، نهایت امر اینکه مقدار رضخ از سهام کمتر است، و این نمی تواند مانع باشد. چنانکه کمتر بودن سهم پیاده از سهم سواره تأثیری در مقدم بودن خمس بر آن ندارد.

و اطلاق اسم غنیمت بر مالی که بعنوان رضخ پرداخت می شود روشن است، پس حکم به وجوب خمس در رضخ قوی است.» «۱»

---

(۱) مسالك ۱/ ۱۵۶

جهت چهارم سلب «۱» (لباس و سلاح مقتول که به قاتل او می دهند)

[جریان تاریخی سلب:]

۱- در سیره ابن هشام در رابطه با قصه جنگ حنین به نقل از ابن اسحاق از ابی قتاده مطالبی آمده که فشرده آن چنین است:

---

(۱) روایات زیادی از پیامبر (ص) وارد شده است که حضرت در موارد مختلف فرمودند:

«من قتل قتيلا فله سلبه». (هر کس فردی از دشمن را بکشد لباس و سلاح مقتول برای اوست) یا اینکه کسی عده ای را کشت و پیامبر (ص) سلب آنها را به او داد.

اینجا یك بحث

است که آیا این عمل پیامبر (ص) حکم الله است یعنی مثل سایر احکام الهی که پیامبر (ص) بیان می کند است، چون ما بارها این را گفتیم که آنجایی که پیامبر (ص) احکام خدا را بیان می کند او امر و نواهی حضرت ارشادی است مولوی نیست، زیرا مولویت برای خداست، مثلاـ وقتی پیامبر (ص) می فرماید «صلّ» این مثل او امر و نواهی است که فقیه دارد، همانطور که فقیه در رساله می نویسد، نماز بخوان، یا اعاده کن اینها امر و نهی مولوی نیست، بلکه ارشاد به حکم خداست، و پیامبر (ص) هم در جایی که بیان حکم خدا می کند امر و نهی ایشان ارشادی است.

بله پیامبر (ص) غیر از این اوامر و نواهی که در مقام بیان احکام دارد یک سری اوامر و نواهی مولوی هم دارد، مثلاـ وقتی مسلمانان می خواستند بروند «جنگ احد» اگر پیامبر (ص) فرمود: کوچ کنید به طرف «احد» برای جنگ، این امر مولوی است و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۰۰

«وقتی که جنگ پایان یافت و ما از گروه دشمن جدا شدیم، رسول خدا (ص) فرمودند: هر کس فردی از دشمن را کشته سلاح و لباس مقتول برای است. به پیامبر (ص) عرض کردم: به خدا سوگند من فردی از دشمن را کشتم که دارای لباس و سلاح بود ولی ادامه جنگ مانع شد از اینکه آن را بردارم، و نمی دانم چه کسی سلب او را برداشته. مردی از اهل مکه گفت: ای رسول خدا (ص) او راست می گوید، سلب فرد مقتول نزد من است، رسول خدا (ص) فرمودند:

سلبش را به او برگردان.

و از انس بن مالک نقل شده

که گفت: ابو طلحه به تنهایی در روز جنگ حنین سلب بیست نفر مرد را به غنیمت گرفت» «۱».

درباره قصه ابی قتاده به صحیح مسلم «۲» و بیهقی «۳» و دیگر کتب مراجعه نمائید.

۲- در سنن ابی داود به نقل از انس بن مالک آمده: «که رسول خدا (ص) امروز

- حکم حکومتی است، اوامر حکومتی هم بعضی از آنها بنحو دوام است و بعضی به شکل موقت است مثل اینکه حضرت بفرماید هر کس واجد این شرایط است برود بطرف «احد»، پیداست که این دستور برای آن زمانی است که جنگ «احد» بوده، و در زمان ما نیست که مردم بروند بطرف «احد»، حال جمله «من قتل قتیلا فله سلبه»، آیا حکم الله است که پیامبر (ص) بیان کرده، آن وقت نتیجه اش اینست که در زمان ما اگر چنانچه کسی رفت و فردی از کفار را کشت، سلبش برای اوست، این یک احتمال، احتمال دیگر اینکه این حکم سلطانی (یعنی مولوی) باشد از پیامبر (ص) منتهی حکم دائمی باشد یعنی پیامبر (ص) بعنوان حاکم مسلمین حکم کردند که قاتل مستحق سلب مقتول است برای همیشه، احتمال دیگر اینکه بگوئیم، به جهت تشویق جنگجویان در همان زمان فرموده، پس سبب نمی شود که حالا هم لازم باشد، این مسأله که قابل بررسی است. (الف- م. جلسه ۳۴۸ درس)

(۱) سیره ابن هشام ۴/ ۹۱.

(۲) صحیح مسلم ۳/ ۱۳۷۰ کتاب الجهاد و سیر باب ۱۳، حدیث ۱۷۵۱.

(۳) سنن بیهقی ۶/ ۳۰۶ کتاب قسم الفی ء و الغنیمه، باب السلب للقاتل.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۰۱

- یعنی روز جنگ حنین- فرمودند: هر کس کافری را بکشد لباس و

سلاح او برای قاتل است. ابو طلحه در آن روز بیست مرد را کشت و سلب آنان را به غنیمت گرفت.» «۱»

۳- در صحیح مسلم به نقل از عبد الرحمن بن عوف مطالبی آمده که خلاصه آن چنین است:

«در روز جنگ بدر هنگامی که من در میان لشکر بودم در این وقت دو جوان از انصار که من در میان آنان واقع شده بودم، یکی از آنها به من اشاره کرد و گفت:

ای عمو، أبو جهل را می شناسی؟ گفتم آری، با او چه کار داری؟ گفت: مطلع شدم که به رسول خدا (ص) ناسزا می گوید. آن جوان دیگر هم به من اشاره کرد و مانند سخن جوان اولی را گفت. چیزی نگذشت که چشمم به ابو جهل افتاد، و گفتم: آیا نمی بینید؟ این همانی است که شما از او سؤال می کردید. آنگاه آن دو جلو رفتند و با شمشیر او را به قتل رساندند، سپس به جانب پیامبر (ص) رفته و خبر آن را به حضرت دادند، حضرت فرمود: کدامیک از شما او را به قتل رساند؟

هر یک از آن دو گفتند: من او را به قتل رساندم، پیامبر (ص) فرمودند:

شمشیرهایتان را پاک کردید؟ گفتند: نه، حضرت نگاهی به هر دو شمشیر انداخت و فرمود: هر دو او را به قتل رسانده اید. و حکم کرد که سلب برای عمرو بن جموح باشد. و آن دو مرد: معاذ بن عمرو بن جموح و معاذ بن عفراء بودند. «۲»

همین را بخاری در صحیح «۳» و بیهقی در سنن «۴» روایت کرده اند.

و در این باب بیهقی روایات زیادی را نقل نموده. در برخی از این روایات

---

(۱) سنن

ابی داود ۲/ ۶۵ کتاب الجهاد، باب فی السلب یعطی القاتل.

(۲) صحیح مسلم ۳/ ۱۳۷۲، کتاب الجهاد و السیر، باب ۱۳، حدیث ۱۷۵۲.

(۳) صحیح بخاری ۲/ ۱۹۷ کتاب الجهاد و السیر، باب من لم یخمس الاسلاب.

(۴) سنن بیهقی ۶/ ۳۰۵ کتاب قسم الفی ء و الغنیمه باب السلب للقاتل.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۰۲

چنین آمده است:

«مردی را با نیزه زدم و او را کشتم، آنگاه رسول خدا (ص) لباس و سلاح او را به من بخشید.»

و در بعضی آمده: «مردی را بستم و به او نیزه زدم و بر زمینش افکندم آنگاه لباس و سلاح او را گرفتم و پیامبر (ص) آن را به من بخشید.» و در بعضی دیگر آمده: «روز جنگ موته عقیل بن ابی طالب با مردی جنگید، آنگاه پیامبر (ص) شمشیر و زره او را به عقیل بخشید.» و در برخی دیگر است که بعد از اینکه عتبه ابن ابی وقاص در جنگ احد پیشانی رسول خدا را مجروح کرد و دندان حضرت را با سنگ شکست، حاطب بن ابی بلتعه «۱» گفت: «رفتم تا اینکه بر او چیره شدم و با شمشیر او را زدم و سر او را انداختم و از اسب پایین آمدم و سر و لباس و سلاح و اسب او را برداشتم و آنها را نزد پیامبر (ص) آوردم، حضرت آنها را به من برگرداند و برایم دعا نمود.»

و غیر اینها از دیگر تعبیراتی که در روایات این باب وارد شده که دلالت دارد بر اینکه اعطاء سلب بخششی بوده از جانب پیامبر (ص) بعد از پیروزی بر دشمن.

با شناختی که پیدا نمودید

گوئیم: بحث در سلب در مسائل مختلفی واقع می شود که اجمالا به بعضی از آنها اشاره نمود و تفصیل آن را به کتابهایی که گسترده بحث نموده اند محول می کنیم:

---

(۱) حاطب بن ابی بلتعه در جنگ بدر و أحد خیلی خدمت کرد، منتهی آنجا که پیامبر (ص) می خواستند بروند بطرف مکه، حاطب ابن ابی بلتعه محرمانه توسط زنی به مردم قریش نامه نوشته بود که مسلمین مهیای حرکت هستند. در این هنگام به پیامبر (ص) وحی شد و حضرت امیر المؤمنین (ع) و زبیر را فرستاد و آنها رفتند نامه را از میان گیسوی آن زن پیدا نمودند و آوردند خدمت پیامبر (ص)، در آنجا عمر شمشیر کشید می خواست حاطب را بکشد، اما پیامبر (ص) فرمود: نه بخاطر سابقه ای که دارد چنین نکن. (الف- م. جلسه ۳۴۸ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۰۳

مسأله اول: سلب برای کیست؟

آیا سلب بطور مطلق (دائما و همیشه) برای قاتل است، یا در آنجایی که امام شرط کرده باشد برای او است؟ «۱»

۱- شیخ طوسی در کتاب فی ء از خلاف (مسأله ۸) می گوید:

«قاتل مستحق سلب نیست مگر اینکه امام برای او شرط کرده باشد، و ابو حنیفه و مالك هم همین را گفته اند. و شافعی گوید: سلب برای قاتل است گرچه امام برای او شرط نکرده باشد، اوزاعی و ثوری و احمد حنبل همین را معتقدند.

دلیل ما اینست که اختلافی نیست در اینکه وقتی امام شرط کرده باشد، قاتل مستحق آن است، و هنگامی که شرط نکرده دلیلی بر استحقاق قاتل وجود ندارد.» «۲»

۲- و در مبسوط می گوید:

«سلب اختصاص به گیرنده آن ندارد مگر اینکه امام برای او شرط کرده باشد اگر

امام شرط کرده باشد مخصوص او می باشد و خمس آن هم گرفته نمیشود. و اگر امام شرط نکرده باشد جزء غنیمت است». «۳»

۳- ابن قدامه حنبلی در مغنی در بحث سلب گوید:

«فصل ششم: قاتل مستحق سلب است، چه امام آن را گفته باشد و چه

---

(۱) اساس مالکیت در اسلام فعالیت و کار است. زمین خدا برای هیچ کس نیست، برای خداست اما اگر کسی روی زمین کار کرد، و احیاء نمود احیاء آن را مالک است، پس مالکیت به کار و سعی پیدا می شود و بعد انسان محصول کارش را یا منتقل می کند یا قهرا منتقل می شود (به ارث می رسد) در اینجا هم اگر کسی فرد دیگری را در جنگ کشت یک نحوه انتساب به این شخص دارد، پس در حقیقت سلب مقتول محصول عمل و کار او است. (الف- م. جلسه ۳۴۹ درس)

(۲) خلاف ۲/ ۳۳۰.

(۳) مبسوط ۲/ ۶۶ کتاب قسمه الفی ء و الغنائم.

نگفته باشد و اوزاعی و لیث و شافعی و اسحاق و ابو عبید و ابو ثور همین را قائلند. و ابو حنیفه و ثوری گویند: قاتل مستحق سلب نیست مگر اینکه امام برای او شرط کرده باشد. و مالک گوید: قاتل مستحق سلب نیست مگر اینکه امام آن را گفته باشد. و عقیده دارد که امام آن را نمی گوید مگر بعد از پایان جنگ بنابر آنچه که قبلا از مذهب مالک بیان شد درباره بخشش بعد از جنگ ...

دلیل ما سخن پیامبر (ص) است: «هر کس شخص کافری را بکشد سلب او برای قاتل است.» و این از فرمانهای مشهور رسول خدا (ص)

است که خلفـاء بعـد از ایشان هم به آن عمل کرده انـد. و روایاتی هم که بعنوان دلیل می آورنـد دلالت بر آن دارد، عوف بن مالک دلیل آورد بر خالـد هنگامی که خالـد سـلب مـددی را از او گرفت، عوف به خالـد گفت: آیا نمی دانی که رسول خـدا (ص) حکم کرد به مستحق بودن قاتل نسبت به سلب مقتول؟ خالد گفت آری ...» «۱»

قصه مددی را بیهقی از عوف بن مالک اشجعی روایت کرده خلاصه آن چنین است:

«من (عوف بن مالک) به همراه زید بن حارثه در جنگ موته از مدینه بیرون آمدم و همراه من شخصی بنام مددی از یمن بود، برخورد کردیم با جمعیت رومیان و در میان آنان مردی بود که بر اسب سفیدی سوار بود و بر روی اسب زین دو سلاح طلایی قرار گرفته بود، و آن مرد رومی شـروع کرد بـد گوئی به مسـلمین کردن، مـددی، پشت تخت سـنگی کمین کرد و هنگامی که مرد رومی آمـد از آنجا بگـذرد مددی، اسب او را پی کرد و فریادی زد و بر روی او جهید و او را کشت و اسب و سلاح او را به تصـرف درآورد، و زمانی که خداونـد مسـلمانان را پیروز نمود خالد بن ولید کسـی را به دنبال مددی فرسـتاد و سـلب او را گرفت.

---

(۱) مغنی ۱۰/ ۴۲۶- ۴۲۷.

عوف گویـد: نزد خالـد آمدم و گفتم: ای خالد، آیا نمی دانی که رسول خدا (ص) حکم کرد به مسـتحق بودن قاتل نسـبت به سلب مقتول؟ خالد گفت: آری و لکن من قیمت این را زیاد می دانم. به او گفتم: به او بر

می گردانی یا اینکه رسول خدا (ص) را از جریان کار شما آگاه خواهم نمود.

خالد گفت: هرگز به او برنمی گردانم.

عوف گوید: نزد پیامبر (ص) جمع شدیم و من قصه مددی و آنچه که خالد انجام داده بود را برای حضرت نقل کردم، رسول خدا (ص) فرمود: ای خالد چه چیز باعث شده که تو چنین کاری را انجام دهی؟ خالد گفت: دیدم قیمت آن زیاد است، حضرت فرمود: آنچه از او گرفته ای به او برگردان، عوف گوید: به خالد گفتم: بگیر خالد (کنایه از دهن کجی نمودن) نگفتم چنین می کنم؟

رسول خدا فرمود: جریان چیست؟ من جریان را گفتم، عوف گوید: رسول خدا (ص) ناراحت شدند و فرمودند: ای خالد سلب را به او برنگردان،

آیا شما نسبت به فرماندهان من کوتاهی می کنید، خوبی فرماندهی آنان برای شما باشد و ناراحتیها برای آنها؟». «۱»

صحیح مسلم نیز قصه را روایت کرده مراجعه نمائید. «۲»

از اینکه عوف علیه خالد به فرمان رسول خدا (ص) احتجاج کرد، استفاده می شود که اصحاب پیامبر (ص) از فرمان حضرت فهمیده اند که آن یک حکم دائمی بوده که اختصاص به موارد خاص نداشته است.

و نیز ممکن است بر دائمی بودن حکم استدلال شود به اینکه از قرار دادن پیامبر (ص) سلب را برای قاتل در موارد زیادی از جنگها، و همچنین این سخن حضرت: «هر کس فرد دیگر را بکشد سلب او برای قاتل است.» یا: «هر کس

---

(۱) سنن بیهقی ۶/ ۳۱۰، کتاب قسم الفی ء و الغنیمه، باب ما جاء فی تخمیس السلب.

(۲) صحیح مسلم ۳/ ۱۳۷۳ کتاب الجهاد و السیر باب ۱۳، حدیث ۱۷۵۳.

فرد کافری را

بکشـد سـلب او برای قاتل است.» فهمیده می شود که این یک حکم الهی است که پیامبر (ص) آن را اجرا و بیان فرموده، بنابر آنچه که مقـام نبوت اقتضـاء می کنـد، زیرا مقـام پیـامبر بعنوان پیامبر بودن دریافت احکام بوسـیله وحی و بیان آن احکام برای امت است. و اگر پـذیرفته شود که کلام حضـرت بیـان حکم الهی نبوده و فرمـان و حکمی سـلطانی است بـاز نمی توان آن را دلیلی بر محصور بودن حکم به همان زمان و جنگهای حضرت دانست، و نظیر همین است این کلام حضرت که فرمودند:

«ضـرر و زیـان رسانـدن در اسـلام نیست» بنـابراین که یـک حکـم سـلطانی از جـانب پیـامبر بوده، طبق آنچه که از ظـاهر فرمان حضرت استفاده می شود.

و نیز همراهی نمودن عرف و اعتبار عقلایی مؤید آنست، چون قاتل به سلب مقتول سزاوارتر است، و در حقیقت سلب محصول کار و چابکی او بوده است، و انسان نتیجه کار و کوشش خود را مالك است.

و لکن با برگشت دادن بعضی از روایات به بعضـی دیگر استفاده می شود که سلب، بخشش و حکمی سلطانی از جانب پیامبر (ص) در موارد خاص، به جهت تشویق اصحاب در امر جهاد و مبارزه بوده است.

از سوی دیگر در کلام حضـرت چیزی که شاهـد باشـد بر اینکه حضـرت در مقام بیان حکم کلی ثابت برای همه زمانها و همه موارد بوده باشد نیست تا اینکه بوسیله آن عموماتی که دلالت بر تقسیم غنیمت بین همه بطور مساوی دارد تخصیص زده شود.

و مخصـص هنگـامی که مجمـل بوده و امر آن مردد بین کم و زیـاد باشـد و منفصـل هم باشـد اجمـال چنین مخصصـی به عام سرایت

نخواهد کرد، پس در موارد مشکوک، عام (تقسیم غنیمت بین همه بطور مساوی) حجت است.

و قصه مددی نیز گواه بر این است که سلب به مقتول اختصاص ندارد زیرا پیامبر اکرم (ص) گرچه در ابتداء، حکم به رد سلب به مددی کرد و لکن در نهایت

فرمود: «ای خالد، به او برنگردان». و این توهم پیش نیاید که ندادن سلب به مددی از باب تعزیر مددی بوده چون امیر را سبک شمرد، زیرا آن کسی که امیر را سبک گرفت عوف بود نه مددی، پس مددی مستحق سلب باید باشد و چگونه او ممنوع از حقش شد در حالی که برای او ثابت گردیده بود؟، مگر اینکه گفته شود:

این مورد سلب از قبیل غنایم برجسته که برای امام است بوده که اختیار آن در دست پیامبر (ص) بود.

و قبلا از شرایع بیان شد که: «سلب هنگامی که شرط شده باشد، برای قاتل است و اگر شرط نشده باشد اختصاص به او ندارد». «۱»

صاحب جواهر این نظر شرایع را نسبت به مشهور داده و سپس چنین می گوید: «بلکه در این نظر هیچ مخالفی نیافتم مگر اسکافی». «۲»

اقوی همین نظر است، گرچه احتیاط اقتضا می کند که نظر اول اخذ شود [حکم مولوی مربوط به موارد خاصی است و در موارد شک به عمومات تقسیم غنائم بالسّویه عمل شود]

مسأله دوم: قاتل در چه صورتی مستحق سلب است؟

آیا قاتل بطور مطلق مستحق سلب است یا در آن شروطی معتبر است؟

شیخ در خلاف (مسأله ۱۱) می گوید:

«وقتی امام شرط کند که اگر قاتل کشت سلب مقتول برای او باشد، پس زمانی که چنین کرد مستحق سلب است به هر نحو که

دشـمن را کشـته باشد، داود و ابو ثور گویند: سلب برای قاتل است بدون رعایت شرطی. شافعی و بقیه فقهاء گویند: قاتل سلب را مستحق نیست مگر به سه شرط: اول: اینکه

---

(۱) شرایع ۱/ ۳۲۳ (- چاپ دیگر/ ۲۴۷)

(۲) جواهر ۲۱/ ۱۸۶.

دشـمن را در حالی که جنگ برپاست و قصد کشتار دارد از روبرو بکشد، نه در حالی که دشمن شکست خورده و جنگ تمام شده. دوم: در حالی که بوسـیله جراحت ضعیف شده او را نکشته باشد. سوم: اینطور نباشد که تیری را از لشکر مسلمین بیندازد به لشکر مشرکین و او را بکشد زیرا استحقاق وقتی است که خود را به خطر بیندازد.

دلیـل مـا اینست که وقتی امام سـلب را شـرط کرد ظاهر این سـتکه وقتی قتل صورت گرفت قاتل مسـتحق سـلب است، و دیگر اینکه این کلاـم پیـامبر اکرم (ص): «هر کس کـافری را بکشـد سـلب او برای قاتل است» بر عموم خود باقی است، و کسـی که شرط زائدی را در نظر بگیرد بر اوست که دلیل بیاورد». «۱»

بعضی، علاوه بر این سه شرط، شروط دیگری نیز اضافه نموده اند:

اول: قاتل از کسانی باشد که مستحق سهم یا رضخ (بخشش اندک) باشد.

دوم: اینکه با جراحت او را بکشد یا از پای درآورد، پس اگر او را مجروح کرد اما نه به جراحتی که ضعیف کننده باشد یا اگر او را اسیر نموده و به بند کشید، سلب او را مستحق نیست.

سوم: اینکه مقتول از جنگجویانی باشد که کشـتنش جایز است، پس اگر بچه یا زن یا پیرمردی که جنگجو نیسـتند یا مردی که از امام

امان خواسته را بکشد مستحق سلب آنان نیست چون از کشتن آنان نهی شده است.

روشن است که بحث در اعتبار شروط بر این پایه است که قاتل شرعا مستحق سلب باشد، اما بنابر آنچه که ما اختیار نمودیم که قاتل در صورتی مستحق است که امام آن را شرط کرده باشد و اینکه سلب از مصادیق بخششی است که امام برای بعضی قرار می دهد، پس حکم از نظر وسعت و ضیق تابع قرارداد امام است.

---

(۱) خلاف ۲/ ۲۳۰ کتاب الفی ء.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۰۹

مسأله سوم: مقصود از سلب چیست؟

شیخ طوسی در مبسوط می فرماید:

«سلبی که قاتل مستحق آن است هر آن چیزی است که بر آن دست یافته و وسیله ای است برای جنگیدن، یا سلاحی است برای او، مثل اسب و کلاه خود و زره و شمشیر و نیزه و سپری که یک تکه پوست بوده و دسته ندارد و لباسی که در تن مقتول است، همه اینها برای قاتل است. و آنچه که بر آن دست نیافته مثل خیمه گاه و جهاز شتر و اسبی که مقتول همراه خود یدک می کشد و غیر اینها، غنیمت بوده و سلب نمی باشد، و آنچه که بر آن دست یافته ولی وسیله ای برای جنگیدن نیست مثل کمربند و انگشتر و دستبند و گردن بند پولی که همراه مقتول است، سزاوار است که بگوئیم: اینها نیز برای قاتل است به دلیل عام بودن خبر». «۱»

در این مسأله به منتهی- «۲» و مغنی «۳» و جواهر «۴» رجوع نمائید.

چیزی که سخن را آسان می کند اینست که ما معتقدیم استحقاق با قرارداد امام محقق می شود، پس حکم تابع موضوعی است که از نظر وسعت و ضیق،

امام آن را قرار می دهد. و بر فرض اینکه حکم به استحقاق داشتن قاتل نسبت به مقتول کلیت داشته باشد، بناچار در موارد شک مرجعمان عموماتی است که بر تقسیم غنیمت بطور مساوی دلالت می کند چنانکه نظیر آن گذشت.

مسأله چهارم: آیا سلب هم مانند غنایم جنگ خمس دارد؟

شیخ طوسی در خلاف (مسأله ۹) می گوید:

---

(۱) مبسوط ۲/ ۶۷ کتاب قسمه الفی ء.

(۲) منتهی ۲/ ۹۴۵، مغنی ابن قدامه. ۱۰/ ۴۲۸، جواهر ۲۱/ ۱۹۰.

(۳) منتهی ۲/ ۹۴۵، مغنی ابن قدامه. ۱۰/ ۴۲۸، جواهر ۲۱/ ۱۹۰.

(۴) منتهی ۲/ ۹۴۵، مغنی ابن قدامه. ۱۰/ ۴۲۸، جواهر ۲۱/ ۱۹۰.

«وقتی که امام سلب را برای قاتل شرط کند نه از خمسی که برای امام است حساب می شود و نه سلب خمس دارد. ابو حنیفه معتقد است که سلب از خمسی که برای امام است حساب می شود. شافعی گوید: سلب خمس ندارد و سعد بن ابی وقاص هم همین را گفته. ابن عباس گوید: سلب خمس دارد چه کم باشد و چه زیاد. عمر گوید: اگر سلب کم باشد خمس ندارد و اگر زیاد باشد خمس دارد.

دلیل ما اینست که شرطی که امام می کند سزاوار است که اثر داشته باشد لذا اگر سلب از خمسی که در اختیار امام است حساب شود، دیگر در شرط امام فائده ای وجود ندارد و همچنین است اگر سلب خمس داشته باشد. علاوه بر اینکه ظاهر شرط امام این اقتضاء را دارد که سلب برای قاتل باشد و کسی که می گوید سلب از خمسی که برای امام است حساب می شود یا می گوید سلب خمس دارد باید دلیل بیاورد». «۱»

و در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«فصل پنجم: سلب خمس

نـدارد و آن از سـعد بن ابی وقاص روایت شـده، و شافعی و ابن منذر و ابن جریر همین را گفته اند. و ابن عباس گوید: خمس دارد، اوزاعی و مکحول همین را گفته انـد به دلیل عموم آیه شـریفه: «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّه خُمُسَهُ» بدانیـد هر گونه غنیمتی نصـیب شـما می شود یک پنجم آن از آن خداست. و اسحاق گوید: اگر امام سلب را زیاد دید خمس آن را می گیرد، و آن بدست اوست به جهت آنچه که ابن سیرین روایت کرده که براء بن مالک در بحرین با مرزبان زاره جنگید و او را با نیزه زد و به کمرش کوبیـد و دو دسـتبند طلا و سـلب او را غنیمت گرفت، وقتی که عمر نماز ظهر را خوانـد آمد در خانه ابو طلحه و گفت: ما خمس سلب را نمی گرفتیم، و همانا سلب براء قیمت مالی آن بالاست و من خمس آن را

---

(۱) خلاف ۲/ ۲۳۰ کتاب الفی ء و قسمه الغنائم.

خواهم گرفت. و اولین سـلبی که در اسـلام خمس آن گرفته شد سـلب براء بود. سـعید در سـنن آن را روایت کرده. و در سنن آمده که سلب براء به سی هزار رسیده بود.

و دلیل ما چیزی است که عوف بن مالک و خالد بن ولید روایت کرده اند که رسول خدا (ص) حکم کرد به بودن سـلب برای قاتل، و برای سلب خمس قرار نداد. ابو داود هم آن را روایت کرده.

و دیگر عام بودن روایاتی است که بیان کردیم. و خبر عمر هم برای ما حجت است زیرا او می گوید: ما خمس

سلب را نمی گرفتیم ...» «۱»

قبلا بیان شد که در صورت قرارداد امام قاتل مستحق سلب است و گفته شد که قراردادها بر خمس مقدم است، و لکن با همه اینها ممکن است گفته شود که سلب از قراردادها جدا است در حالی که قراردادها اینطور نیستند، پس عمومیت آیه خمس و روایات شامل سلب می شود و مثل سلب است چیزهایی که امام از غنیمت به بعضی از جنگجویان اضافه بر سهمشان می بخشد و همچنین است «رضخ» چنانکه گذشت.

مگر اینکه گفته شود که ادله خمس غنیمت جنگ، از امثال سلب انصراف دارد.

یا گفته شود به اینکه ظاهر از قرار دادن امام سلب را برای گیرنده اش، قرار دادن همه آن است نه فقط چهار پنجم آن، و اگر مشمول خمس می بود می بایست قبل از تقسیم، خمس آن گرفته شود زیرا باید عمل شود، اگر قرارداد ظهور در این دارد که همه سلب برای قاتل است بدون اینکه خمس آن برداشته شود، که جای حرفی نیست، وگرنه عمومیت دلیل خمس غنیمت حاکم است، پس امام خمس سلب را می گیرد و بقیه را به قاتل می دهد. و بر فرض نبودن خمس غنیمت جنگی در سلب، ظاهر این است که ادله خمس فایده (ارباح مکاسب)، شامل آن می شود. چنانکه روشن است.

---

(۱) مغنی. ۱۰/ ۴۲۵.

جهت پنجم اشیاء برجسته از غنیمت که برای امام است

متعارف در همه زمانها این بوده که پادشاهان و فرماندهان از بین غنایم بدست آمده از دشمن اشیاء قیمتی و نفیس آن را برای خود یا خزانه اموال شخصی و موزه هایشان بر می داشتند و بر این قبیل اشیاء غنایم برجسته اطلاق می شد.

و این صنف از اشیاء نفیس غالبا قابل

قسمت کردن نبود. و مقدم داشتن برخی را نسبت به آن، بدون توجه به برخی دیگر باعث اختلاف و دشمنی می شود. پس چاره ای نیست مگر باقی گذاردن آن تحت اختیار امام تا ذخیره ای باشد برای آینده ملت، و چه بسا امامی که مقبول همه ملت است از آن استفاده نماید و سزاوارترین فرد برای استفاده از آن امام است.

و ما بحث مفصل در غنایم برجسته را به فصل انفال احاله می دهیم، چون مناسبت با انفال دارد، گرچه ما در اطلاق لفظ انفال بر آن مناقشه کرده ایم، و مقصود در اینجا فقط اشاره به آن است و اینکه غنایم برجسته از چیزهایی است که قبل از تقسیم غنیمت بیرون آورده می شود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۱۵

جهت ششم حکم زمینهایی که بوسیلهٔ جنگ فتح شده است

[اقسام زمینها و احکام آن]

قبل از بحث در آن به اقسام زمینها و احکام آن می پردازیم:

زمین یا خشک و بایر است (موات) و یا آباد، و هر یک از آن دو یا از اصل چنان بوده یا بعدا بر آن عارض شده، پس زمین چهار قسم است:

اما زمینی که در اصل موات بوده به نظر ما بی تردید از انفال است و ملک امام بعنوان اینکه امام است می باشد. و مثل آن است زمینی که از اصل آباد بوده یعنی کسی او را آباد نکرده چه این گونه زمینها در کشور اسلام باشد و چه در کشور کفر، زیرا در این دو نوع زمین آنچه که ملاک برای تملک شخصی است یعنی «آباد نمودن» وجود ندارد که بحث آن در فصل انفال خواهد آمد.

و اما زمینی که خشکی و مردگی بر آن عارض شده، اگر آباد بودن سابق آن اصلی بوده (مثلا جنگل

بوده) یا کسی به قصد مالک شدن آن را آباد کرده است و لکن صاحبان آن یا همه نابود شده اند یا از آن اعراض کرده اند، چنین زمینی نیز ملک امام است و حکم آن هم حکم زمینی است که از اصل خشک و موات بوده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۱۶

و اما اگر زمینی پیش از خشک شدن توسط آباد کننده ای آباد شده و صاحبان آن هم نابود نشده اند و از آن اعراض نکرده اند، در اینکه آیا چنین زمینی بعد از خشک شدن بر ملک آبادکننده آن باقی است یا از ملک او خارج شده، یا اینکه تفصیل دهیم و بگوئیم اگر ملکیّت او بدون آباد کردن بوده- مانند اینکه به ارث برده یا خریده و مانند آن- در این صورت بعد از خشک شدن بر ملک او باقی است و آنجا که ملکیّت او به آباد کردن پیدا شده در این صورت بعد از خشک شدن ملکیّتش از بین رفته است؟ مسأله دارای چند صورت است که تفصیل آن در فصل انفال خواهد آمد.

اما زمینی که آباد شدن آن عارضی است، اگر عمران آن به خودی خود بوده آن نیز ملک امام است.

و اگر کسی آن را به قصد مالک شدن آباد نموده آن زمین ملک اوست و آن شخص اجمالا مالک آن است- یا اصل زمین را و یا فقط حیثیت احیاء را- چنانکه خواهد آمد.

و در این صورت اگر آبادکننده مسلمان است یا بر آن اسلام آورده، زمین ملک او است و از ملکیت او خارج نمی شود مگر به اعراض از آن، یا با معامله ای که منتقل کننده باشد، یا به

عوامل غیر اختیاری مانند اینکه به ارث به دیگری برسد یا دوباره موات گردد، البته در فرض اخیر، اختلاف است که آیا از ملک او خارج می شود یا نه؟ و در این جهات شخص ذمّی و معاهد نیز همانند مسلمان است.

و اگر مالک چنین زمینی کافر حربی باشد ملکیتش با اسبابی که ملکیت مسلمان را زائل می کند و نیز با به غنیمت درآمدن توسط مسلمانان مثل دیگر اموالشان، زایل می گردد و آن زمین ملک مسلمانان بعنوان اینکه مسلمانند می گردد. [یعنی ملک شخص خاصی نمی شود، بلکه ملک عنوان «مسلمانان» خواهد شد]

و همچنین است اگر با آن کافر مصالحه کنند که زمینی که دست اوست ملک مسلمانان بعنوان اینکه مسلمانند باشد، که در این صورت متولی تصرف و قبول کننده آن امام است که حاصل آن را در مصالح مسلمین مصرف می نماید.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۱۷

و اگر بدون جنگ گرفته شد یا مصالحه شد بشرط اینکه ملک امام باشد، این زمین جزء انفال می باشد و در اختیار امام است.

حال با شناختی که پیدا نمودید گوئیم: بحث در اینجا در رابطه با زمینهایی است که بوسیلهٔ جنگ فتح شده که این زمینها قسمتی از غنایم جنگ است. و در حکم این زمینها است آنچه بر آن مصالحه شده که ملک مسلمانان باشد. نزد ما اشکالی نیست که این زمینها بین جنگجویان تقسیم نمی شود، بلکه واجب است برای مصالح مسلمین بعنوان وقف باقی بماند. و فتاوای فقهاء شیعه و روایات آنان نیز بر همین پایه است، گرچه مسأله بین فقهاء سنّت اختلافی است:

فتاوای فقها در مسأله

۱- شیخ طوسی در کتاب زکات نهایه گوید:

«زمینها بر چهار قسمند: قسمی از آنها

زمینهایی است که اهل آن از روی اختیار و با اراده خود بدون جنگ کردن اسلام آورده اند، که در این صورت زمین آنان در دستشان باقی می ماند و از آنان یک دهم یا یک بیستم گرفته می شود، این زمینها ملک آنان بوده و برای آنان تصرف در آن به فروختن و خریدن و وقف و دیگر انواع تصرف صحیح است. این حکم زمینهای آنها است اگر آن را آباد نموده و به عمران آن ادامه دهند، ولی اگر عمران آن را ادامه ندهند و بصورت خراب رها نمایند ملک همهٔ مسلمانان خواهد شد ...

قسم دیگر از زمینها آنهایی است که با شمشیر گرفته شده، چنین زمینهایی ملک تمامی مسلمانان است. و بر امام است که این زمینها را به کسانی که به آباد نمودن آن می پردازند بسپارد و هر مقدار که مصلحت می بیند از نصف یا ثلث یا ربع درآمد آن بگیرد و بر شخصی که آن را قبول نموده لازم است که مقدار حق اصل زمین را به امام بدهد و آنچه که از محصول در دستش باقی مانده و مخصوص اوست یک دهم یا یک بیستم آن را بپردازد. [یعنی علاوه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۱۸

بر مالیات بر رقبه زمین، محصول آن نیز مشمول زکات می باشد]

و این قسم از زمینها تصرف در آن به فروختن و خریدن و مالک شدن و وقف نمودن و صدقه دادن جایز نیست و امام می تواند با تمام شدن مدت ضمان [اجاره]، آن را به شخص دیگر منتقل نماید. و برای امام است تصرف در آن طبق آنچه که به مصلحت مسلمین تشخیص می دهد. و

این زمینها ملک همه مسلمانان است، و درآمد آن در میان همه آنان تقسیم می شود چه جنگجویان و چه غیر آنان و برای جنگجویان بطور خصوص چیزی مگر همان غنایمی که در میدان جنگ به دست آورده اند نیست.

قسم سوّم: زمینهایی است که اهل آن زمین بر آن صلح نموده اند، و آن زمین جزیه است که لازم است آنان آنچه را که امام با آنان مصالحه کرده از نصف یا ثلث یا ربع بپردازند و غیر آن چیز دیگری بر آنان لازم نیست. [یعنی غیر از مالیات بر رقبه و اصل زمین، زکات به آنان تعلق نمی گیرد] پس در صورتی که صاحبان آن اسلام آوردند، حکم زمینهایشان حکم زمین کسانی است که از ابتداء با اختیار مسلمان شده اند، و حکم صلح [جزیه] از آنان ساقط می شود چون مالیاتی که می دادند بدل از مالیات سرانه و اموال آنان بوده که با آوردن اسلام از آنان ساقط می شود ... [و فقط زکات باید بپردازند]

قسم چهارم: زمین هایی است که اهل آن از آن کوچ کرده اند، یا موات بوده و بعد آباد شده، یا جنگل و غیر آن بوده از زمینهایی که در آن زراعت نمی شده و بعد در آن کشت و زرع شده است که تمام این زمینها مخصوص امام است و هیچ کس را در آن با امام نصیبی نیست، حق تصرف در آن به گرفتن و بخشیدن و فروختن و خریدن برای امام است بر حسب آنچه که مصلحت می بیند، و نیز می تواند آن را طبق آنچه که مصلحت می داند از نصف یا ثلث یا ربع واگذار کند ...» «۱»

---

(۱) نهایه/ ۱۹۴.

مرحوم شیخ طوسی در «نهایه» متعرض مسأله خمس در زمینهایی که بوسیله جنگ فتح شده نگردیده، بر خلاف آنچه که از ایشان در کتاب «خلاف» بعدا نقل خواهد شد.

ایشان در کلام خود دربارهٔ زمینهایی که اهل آن اسلام آورده و آن را بصورت خرابه رها کرده اند فرمود:

«این زمینها ملک مسلمین است» که در آن اشکال وجود دارد. زیرا ظاهرا این زمینها با اعراض از آن جزء انفال می گردد و ملک امام می باشد. گمان می رود، شیخ این کلام خود را از روایت صفوان و بزنطی گرفته که بعدا دربارهٔ این دو روایت سخن خواهیم گفت.

و آنچه ایشان دربارهٔ درآمد زمینهای مفتوحه عنوه بیان نموده که «درآمد آنها بین همهٔ مسلمانان تقسیم می شود». قابل مناقشه است، زیرا تقسیم در آنها تعیّن ندارد بلکه اختیار آن به نظر امام است. ایشان آن کلام را شاید از روایاتی که متضمن این معناست. که رسول خدا (ص) درآمد زمینهای خیبر را تقسیم نمود گرفته اند، که می توان به آن مراجعه نمود.

و آنچه ایشان در قسم سوم بیان فرمود که «حق واگذاری زمین های جزیه با اسلام آوردن اهل آن، ساقط می شود». در صورتی صحیح است که صلح بر این واقع شود که اصل زمین ملک خود آنان باشد. اما در صورتی که صلح اینطور واقع شود که زمین ملک مسلمانان یا برای امام مسلمین گردد دیگر وجهی برای برگشت زمین به خود آنان به جهت مسلمان شدنشان نیست، چنانکه وجه آن روشن است.

۲- شیخ در کتاب فی ء خلاف (مسأله ۱۸) گوید:

«آنچه که قابل نقل و انتقال نیست از قبیل خانه ها و باغها و زمینها ما معتقدیم که در آنها خمس است که

برای اهلش می باشد و بقیه برای همه مسلمین است: کسانی که در جنگ حاضر بوده اند و کسانی که حاضر نبوده اند، و در

آمد آن در مصالح مسلمین مصرف می شود.

شافعی معتقد است که حکم اینها حکم غنایمی است که نقل و انتقال پیدا می کنند: خمس آن برای اهل خمس است و بقیّه برای جنگجویانی است که به غنیمت گرفته اند، ابن زبیر هم همین را گفته است.

گروهی قائل شده اند که امام در این غنایم بین دو چیز مخیّر است: بین اینکه آن را میان غنیمت گیرندگان تقسیم کند و بین اینکه آن را بر مسلمانان وقف نماید، عمر و معاذ و ثوری و عبد الله بن مبارک نیز همین را معتقدند.

ابو حنیفه و اصحابش معتقدند که امام در این غنایم بین سه چیز مخیّر است:

بین اینکه آن را میان غنیمت گیرندگان تقسیم کند، و بین اینکه آن را بر مسلمانان وقف نماید، و بین اینکه صاحبان آن زمینها را بر آن ثابت نگه دارد و بر آنان جزیه قرار دهد به اسم مالیات، پس اگر امام خواست صاحبان زمینهایی که در آن هستند را بر آنها باقی می گذارد، و اگر خواست آنان را بیرون نموده گروه دیگری از مشرکین را به جای آنان ساکن می کند و بر آنان جزیه ای به نام مالیات قرار می دهد.

مالک معتقد است که آن زمینها با به غنیمت درآمدن وقف مسلمانان می گردد بدون اینکه از جانب امام وقف شود، پس نه فروختن آن جایز است و نه خریدن آن.

دلیل ما اجماع گروه شیعه و روایات آنان است. و نیز روایت شده که پیامبر اکرم (ص) هوازن را فتح

نمود و زمین آنها را بین غانمین تقسیم نکرد. و اگر برای غانمین بود میان آنان تقسیم می کرد. و نیز روایت شده که وقتی عمر روستاهای شام را فتح کرد بلال به او گفت: بین ما تقسیم کن، عمر از تقسیم آن خودداری نموده و گفت: خدایا شرّ بلال و فرزندانش را از من بازدار.

پس اگر قسمت کردن واجب بود عمر آن را انجام می داد.

و روایت شده که عمر با امیر المؤمنین (ع) دربارۀ زمینهای سواد (عراق)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۲۱

مشورت کرد حضرت فرمود: آن را برای سامان زندگی مسلمین رها کن، و او را امر به قسمت نمودن آن نکرد. اگر تقسیم واجب بود بی گمان حضرت او را به قسمت نمودن راهنمائی می کرد». «۱»

شیخ در کتاب سیر (مسأله ۲۳) از خلاف نیز متعرض همین مسأله شده است رجوع نمائید. «۲»

قبلاـ ما در بحث خمس غنایم، به وجوب خمس در زمینهای مفتوحه عنوه اشکال کردیم، رجوع نمائید. به نظر می رسد محل اجماع ادعا شده در کلام شیخ مربوط به اصل مسأله است یعنی تقسیم نشدن زمینها چنانکه از سایر چیزهایی که بعنوان دلیل بیان فرموده همین معنی استفاده می شود، نه مسأله خمس چون خمس بصورت طفیلی بیان شده است.

۳- در جهاد مبسوط آمده است:

«ظاهر مذهب این است که پیامبر اکرم (ص) مکه را با شمشیر فتح نمود سپس اهل آن را امان داد، و زمینها و خانه ها را تقسیم نکرد چون ملك همۀ مسلمانان بود، چنانکه همین سخن را در هر چه که با جنگ فتح شود و امکان انتقال آن به کشور اسلام نباشد می گوئیم که چنین غنایمی ملك همه مسلمانان

است. و پیامبر اکرم (ص) بر مردانی از مشرکین منّت نهاد و آنان را آزاد نمود، و معتقدیم که امام و حاکم اسلامی می تواند چنین کند. و همچنین پیامبر (ص) بر آنان منّت نهاد و اموالشان را به جهت مصلحتی که می دید به آنان بازگرداند.

و اما زمین سواد آن سرزمینی بود که از فارس به غنیمت گرفته شد که عمر آن را فتح کرد، و آن سواد عراق است. وقتی که فتح شد، عمر، عمار یاسر را بعنوان امیر و ابن مسعود را بعنوان قاضی و والی بیت المال به آنجا فرستاد، و

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۳۳ و ۳/ ۲۳۵.

(۲) خلاف ۲/ ۳۳۳ و ۳/ ۲۳۵.

عثمان بن حنیف را فرستاد تا اندازه زمین را محاسبه کند، عثمان زمین را محاسبه کرد، ولی در مقدار آن اختلاف کردند، بیاجی (نسخه ساجی) گفت: ۳۲ میلیون جریب «۱» است. و ابو عبید گفت: ۳۶ میلیون جریب، از نظر طول بین آبادان و موصل و از نظر عرض بین قادسیه و حلوان «سر پل ذهاب» بود.

آنگاه عثمان بن حنیف بر هر جریب از خرما هشت درهم، بر یونجه شش درهم، بر درخت شش درهم، بر گندم چهار درهم، و بر جو دو درهم قرار داد. بعد جریان را به عمر نوشت و عمر هم آن را امضاء کرد. روایت شده که درآمد این زمینها در زمان عمر ۱۶۰ میلیون درهم بود، و در زمان حجاج به ۱۸ میلیون درهم تنزّل کرده بود، وقتی عمر بن عبد العزیز حاکم شد در سال اول حکومتش آن را به ۳۰ میلیون درهم و در سال

دوم به ۶۰ میلیون درهم رسانـد، و گفت: اگر یک سال دیگر زنده باشم آن را به مقدار زمان عمر خواهم رساند ولی در همان سال از دنیا رفت. امیر المؤمنین علی (ع) نیز وقتی که حکومت به ایشان رسـید همان را امضاء نمود، چون برای آن حضرت این امکان نبود که با آن مخالفت کند و بدانچه خود صلاح می داند دستور دهد.

و آنچه که اقتضای مـذهب است این است که این زمینها و غیر آن از دیگر شـهرهایی که با جنگ فتح شده اند یک پنجم آنها ملـک اهـل خمس است و چهـار پنجم بقیّه ملـک تمـامی مسـلمانان است: غـانمین (جنگجویـان) با دیگران در آن حق مساوی دارنـد. و نظر دادن و واگـذار کردن و اجـاره دادن آن حق امـام است، به هر شـکل که صـلاح ببینـد، و امـام درآمـد آن را در مصالـح مسـلمین و آنچه که برای آنـان پیش می آیـد از حفـظ مرزهـا و کمـک به مجاهـدان و سـاختن پلها و غیر آن از دیگر مصالـح مصـرف می کنـد. و برای جنگجویان بطور خصوص در این زمینها چیزی نمی باشـد، بلکه آنان با دیگر مسـلمانان حق مساوی دارند.

---

(۱) چنانکه معروف است هر جریب معادل هزار متر مربع است. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۲۳

و هیـچ مقـدار از این زمینهـا قابـل فروش و بخشـش و معاوضه و به ملکیت در آوردن و وقف و اجاره و ارث نمی باشـد و نمی توان در آن خانه و اقامتگاه و مسـجد و سقاخانه و غیر اینها از انواع تصرفاتی که تابع ملکیّت است ایجاد نمود و هر وقت چیزی از اینها در آن بنا شد تصرفی است باطل

و زمین بر همان اصل خود باقی است. نیز بر مبنای روایتی که فقهای شیعه نقل کرده اند که:

«هر لشکر و گروهی که بدون فرمان امام جنگ کردند و غنیمت بدست آوردند، غنیمت مخصوص امام می باشد» این زمینها و غیر آنها از چیزهایی که بعد از پیامبر (ص) فتح شده بجز آنچه که در زمان امیر المؤمنین (ع) فتح شد بقیّه اگر چیزی از آن صحیح به جای مانده باشد مخصوص امام و از جملهٔ انفال است که دیگران با وی در آن شریک نیستند. «۱»

مرحوم شیخ طوسی (ره) در سه عبارت فوق که از نهایه و خلاف وی نقل شده» بین زمینهای آباد (محیاه) و زمینهای خشک و بایر (موات) در هنگام فتح فرقی نگذاشته، و لکن، چنانکه خواهد آمد، ظاهر این است که این حکم (بودن زمینها ملک همه مسلمانان) مخصوص زمینهایی است که هنگام فتح آباد باشند، زیرا زمین موات ملک کفّار نیست تا اینکه از آنان بعنوان غنیمت گرفته شود، مگر اینکه گفته شود: موات نیز چون در تحت سلطهٔ دولت کفر است، عموم «آنچه که با شمشیر گرفته شود» که در روایات باب بیان شده، شامل موات هم می شود.

مرحوم شیخ در جای دیگر از جهاد مبسوط بین زمین آباد و موات در هنگام فتح، فرق گذاشته است و چنین می گوید:

«اما زمینهای آباد ملک همهٔ مسلمانان است، و برای امام هم حق نظر در آن وجود دارد ...

اما زمینهای موات غنیمت نمی باشد و مخصوص امام است، پس اگر فردی از مسلمانان آن را آباد کرد سزاوار تصرف در آن می باشد و مالیات آن برای

---

(۱) مبسوط ۲/ ۳۳.

امام است». «۱»

مرحوم شیخ در اینجا بین زمین آباد قبل از نزول آیه انفال (که ملک مسلمین بود) و بعد از نزول آیهٔ انفال (که ملک امام قرار داده شد) فرق نگذاشته و این مطلبی است حق، و بحث در آن خواهد آمد.

و آنچه شیخ در عبارت مبسوط در بیان مقدار زمینهای سواد از ابو عبیده نقل نمود احتمال دارد که منظور «ابو عبید» (صاحب کتاب الاموال) باشد که به خطا ابو عبیده نوشته شده و دلیل بر آن عبارتی است که در کتاب اموال ابی عبید به سند خویش از شعبی آمده است که: «عمر، عثمان بن حنیف را فرستاد و او زمین سواد را اندازه گرفت، آن را ۳۶ میلیون جریب یافت.» «۲»

اینکه مرحوم شیخ در عبارت مبسوط فرمود: «صحیح نیست در آن خانه و اقامتگاه بسازند ...» منظور ایشان تصرف در زمین بطور خودسرانه و بدون اجازه از امام یا اجازه از امام است. و آنچه در آخر عبارت مبسوط بیان نمود (که تمام زمینهای فتح شده بعد از پیامبر را از جمله انفال قرار داد) مبنی بر این است که جنگهای بعد از پیامبر (ص) که در زمان امیر المؤمنین (ع) روی داده بدون اجازهٔ حضرت باشد، و نیز مبنی است بر اینکه روایتی که به آن اشاره فرمود شامل این زمینها نیز بشود، که در این باره نیز در جای خود سخن خواهیم گفت.

۴- علّامه در منتهی گوید:

«زمینها چهار قسمند: یکی: آنها که با غنیمت به ملک درآید و با زور شمشیر گرفته شود و آن ملک همهٔ مسلمانان است و اختصاص به جنگجویان ندارد، بلکه دیگر مسلمانان

با جنگجویان شریکند، و نه تنها اختصاص به آنان ندارد بلکه برتری هم داده نمی شوند، زیرا ملک همهٔ مسلمانان است. جمیع علماء شیعه همین را معتقدند، مالک نیز همین را گفته ولی شافعی گوید: این

---

(۱) مبسوط ۲/ ۲۹.

(۲) الاموال/ ۸۸.

زمینها مانند دیگر اموال بین غانمین تقسیم می شود ...» «۱»

۵- و نیز در منتهی آمده است:

«زمین سواد زمینی است که از اهل فارس به غنیمت گرفته شد و عمر بن خطاب آن را فتح نمود و آن سواد عراق است. و اندازهٔ عرض آن از بریدگی کوههای سر پل ذهاب تا سمت قادسیه که متصل به عذیب از زمین منطقهٔ عربی است می باشد و طول آن از تپه های موصل تا ساحل دریا در شهر آبادان از طرف شرق دجله می باشد اما غرب آن که کنار بصره قرار گرفته سرزمین اسلامی است (پس از اسلام آباد شده است) مثل شط عثمان بن ابی العاص و آنچه تابع آن بود که زمین باتلاقی و موات بود و عثمان بن ابی العاص آن را احیاء نمود. و این زمین، سواد نامیده شده چون لشکر هنگامی که از دشت بیرون آمدند و این زمین را دیدند که درختان آن به هم پیچیده شده آن را سواد (سرسبز) نامیدند. این سرزمین را عمر بن خطاب با جنگ فتح کرد، و بعد از فتح سه نفر را به آنجا فرستاد: عمار بن یاسر را بعنوان امام جماعت، ابن مسعود را بعنوان قاضی و والی بیت المال، و عثمان بن حنیف را برای اندازه گیری مقدار مساحت آن سرزمین، و برای هر روز آنان یک گوسفند

(به عنوان جیره) قرار داد: قسمتی از آن با چیزهایی که دور ریخته می شود (مانند جگر و شکمبه و ...) برای عمّار و قسمتهای دیگر برای آن دو نفر و عمر گفت:

روستایی را نمی بینم که هر روز گوسفندی از آن گرفته شود مگر اینکه به سرعت بسوی خرابی می رود ...» «۲»

۶- در جهاد شرایع آمده است:

«هر زمینی که با جنگ فتح شود و آباد باشد ملک همه مسلمانان است و غانمین هم جزء آنان هستند. و اظهار نظر در آنها حق امام است، و هیچ متصرفی آن

---

(۱) منتهی ۲/ ۹۳۴.

(۲) منتهی ۲/ ۹۳۷.

را بطور خصوصی مالک نیست و فروختن و بخشیدن و وقف کردن آن صحیح نمی باشد، و امام درآمد آن را در مصالح مسلمانان مصرف می نماید مثل حفظ مرزها و کمک به رزمندگان و ساختن پلها» «۱»

۷- صاحب جواهر در شرح دو جملهٔ اول شرایع گوید:

«در هیچ کدام از آنها در بین شیعه مخالفی نیافتم ... بلکه در غنیه و منتهی و قاطعه اللجاج کرکی و ریاض و دو جای از خلاف و تذکره بنا بر نقلی که از بعضی جاهای آن شده، اجماع بر آن بوده و اجماع، اجماع محصّل «۲»

می باشد.» «۳»

۸- در خراج ابی یوسف آمده است:

«ابو یوسف گوید: بعضی از مشایخ ما برای من از یزید بن ابی حبیب چنین نقل کردند که عمر به سعد و قاص آن هنگام که عراق فتح شد نوشت: اما بعد، نامهٔ تو به من رسید، در آن نوشته بودی که مردم از تو خواسته اند تا غنیمتها و آنچه را که خداوند بعنوان «فی ء» برای آنان قرار داده

بین آنان تقسیم کنی. پس وقتی که این نامه بـدست تو رسـید نگاه کن، آنچه را که مردم به دست آورده اند و در میان لشکر است از اسبان و مال، بین کسانی که حاضرند از مسلمانان تقسیم کن، و زمینها و نهرها را برای کشاورزها باقی گذار تا اینکه در زمرهٔ عطایای مسلمانان باقی بماند، بدان اگر آنها را هم بین حاضرین تقسیم کنی برای کسانی که بعد از آنان می آیند چیزی نمی ماند ...

---

(۱) شرایع ۱/ ۳۲۲ (چاپ دیگر/ ۲۴۵).

(۲) اجماع یعنی اتفاق همهٔ علمای شیعه بر امری از امور دینی که حکایت از نظر امام معصوم (ع) بکند. اجماع اگر در یک زمان حاصل شد برای علمای آن زمان اجماع محصل نامیده می شود و نسبت به کسانی که برای آنان نقل می شود اجماع منقول می باشد، اجماع دارای اقسامی است که در کتابهای مربوط به علم اصول بیان شده است.

(مقرّر)

(۳) جواهر ۲۱/ ۱۵۷

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۲۷

ابو یوسف گوید: بسیاری از علمای اهل مدینه برای من نقل کردند که: وقتی لشکر عراق از طرف سعد بن ابی وقاص بر عمر بن خطاب وارد شد، عمر با اصحاب پیامبر (ص) دربارهٔ تشکیل دفتر حساب برای حقوق افراد مشورت کرد ...

و با آنان دربارهٔ تقسیم زمینهای عراق و شام که خداوند به مسلمانان برگردانده بود مشورت کرد، گروهی چنین سخن گفته و خواستند که: حقوقشان و آنچه که فتح کرده اند بین آنان تقسیم شود عمر گفت: چگونه عده ای از مسلمانان بعد بیایند و ببینند که زمین با کشاورزان عظیم الجثه آن تقسیم شده و از پدران به ارث رسیده و به تصرف افراد بخصوصی

درآمده؟ نظر من این نیست ... هنگامی که زمین عراق و شام با کشاورزان آن تقسیم شود دیگر با چه چیز مرزها حفظ شود؟ و برای بچه ها و زنان بیوه این شهر و سایر شهرها از سرزمین شام و عراق چه چیز می ماند؟ آنگاه جمع زیادی از آنان دور عمر را گرفتند و گفتند: آیا آنچه را که خداوند با شمشیرهای ما به ما برگردانده به گروهی که حضور نداشته و شاهد جنگ نبوده اند اختصاص می دهی و ...

در آن هنگام نظر عثمان و علی (ع) و طلحه و ابن عمر نیز همان نظر عمر بود. آنگاه عمر بدنبال ده نفر از انصار فرستاد: پنج نفر از بزرگان و اشراف قبیله «اوس» و پنج نفر از بزرگان و اشراف قبیله «خزرج» وقتی که آنها جمع شدند، عمر حمد خدا نمود و او را به آنچه که سزاوار اوست ستایش کرد، سپس گفت: ... من چنین دیدم که زمین را با کشاورزانش نگه دارم و بر آنان در زمین مالیات و بر افراد جزیه قرار دهم تا بپردازند و مجموعه زمینها برای مسلمانان باشد: از جنگجویان و نسل موجود و کسانی که بعد از آنان می آیند.

آیا می بینید که این مرزها مردانی را می خواهد تا ملازم آن باشند؟ و می بینید که این شهرهای بزرگ- مثل شام و جزیره و کوفه و بصره و مصر- لازم است با سربازان پاسبانی شود و پرداخت حقوق به آنان جریان داشته باشد، پس وقتی که زمین با کشاورزانش تقسیم گردند از کجا مخارج اینها پرداخت شود؟

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۲۸

همه گفتند: نظر، نظر توست، آنچه گفتی و عقیده داری

همان خوب است، اگر این مرزها و این شهرها بـا مردانی پاسبانی نشود و برای آنان چیزی که با آن قوّت پیدا کنند جریان نداشته باشد، اهل کفر شهرهای خود را بازپس خواهند گرفت، آنگاه عمر گفت: مسأله برای من روشن است، بنظر شما چه کسی مناسب است به نمایندگی از سوی ما برود که دارای عقل و زبان باشد تا به زمین جایگاه مناسب خودش را بدهد و بر کشاورزان آنچه را که می توانند تحمّل کنند قرار دهد؟ همه بر عثمان بن حنیف اتفاق نمودند و گفتند:

او را برای این کار بـا اهمیت بفرست، بی گمان او داری بصیرت و عقل و تجربه است، عمر سریعا به دنبال او فرستاد و او را سرپرست حسابرسی و تنظیم اراضی سواد نمود، و او مالیات جمع آوری شده سواد کوفه را تا قبل از مردن عمر در یک سال به صد میلیون درهم رساند.- در آن روز یک درهم به اندازهٔ یک درهم و دو و نیم دانق بود و دانق، معرّب دانه است و مقدار هشت دانه جو میباشد که یک ششم درهم هست- و هر درهم در آن روز یک مثقال (نقره) وزن داشت ...» «۱»

۹- و نیز در کتاب خراج آمده است:

«محمد بن اسحاق از حارثه بن مضرب، از عمر بن خطاب برایم نقل کرد که عمر بن خطاب خواست زمین سواد را بین مسلمانان تقسیم کند، به آنان فرمان داد که مقدار زمین و تعداد مسلمانان شمارش شود، دید هر فرد مسلمانی دو یا سه کشاورز نصیبش می شود، با اصحاب پیامبر (ص) مشورت کرد، حضرت علی (ع) فرمود: «تقسیم زمین را رها کن تا

پشتوانه ای باشد برای آینده مسلمانان.» آنگاه عثمان بن حنیف را فرستاد و او بر بعضی چهل و هشت درهم و بر بعضی بیست و چهار درهم و بر عده ای دوازده درهم مالیات قرار داد.» «۲»

---

(۱) خراج/ ۲۴- ۲۶.

(۲) خراج/ ۳۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۲۹

و در کتاب الاموال ابی عبید به نقل از اسماعیل بن جعفر، از اسرائیل، از ابن اسحاق مانند آن آمده است، رجوع نمائید «۱»

۱۰- در تاریخ یعقوبی آمده است:

«عمر با اصحاب پیامبر (ص) دربارهٔ زمین سواد کوفه مشورت کرد، برخی از آنان به او گفتند: بین ما تقسیم کن، آنگاه با امیر المؤمنین (ع) مشورت کرد حضرت فرمود: «اگر امروز آن را تقسیم کنی برای کسانی که بعد از ما می آیند چیزی نمی ماند، و لکن زمین را در دست کشاورزانش ثابت نگه دار، هم درآمدش برای ما است و هم برای کسانی که بعد از ما می آیند.» عمر گفت:

خدا تو را به جهت نظری که دادی موفّق گرداند.» «۲»

ظاهر این قضیه که ابو یوسف و ابو عبید و دیگران با اندک اختلاف در جزئیات متعرض آن شده اند این است که حفظ زمین مفتوحه عنوه برای آینده مسلمانان و عدم تقسیم آن بین جنگجویان مسأله خاصی بود که عمر آن را در خصوص آنچه که در زمان او فتح شده بود پیشنهاد کرد، و با امیر المؤمنین (ع) و بزرگان از صحابه دربارهٔ آن مشورت نمود و آنان نظر او را پسندیدند یا نظری بود که امیر المؤمنین (ع) مطرح کرد و عمر آن را پسندید.

پس از این قصّه استفاده می شود که زمینها تحت اختیار امام مسلمانان است و لکن ظاهر

از فتاوای فقهاء شیعه و روایات زیادی که خواهد آمد این است که باقی گذاردن زمین برای آینده مسلمانان یک حکم الهی کلی یا یک حکم سلطانی کلی است که در همهٔ زمانها برای تمامی زمینهائی که فتح شده یا فتح می شود نافذ می باشد. و بین این و آنچه که از قصّه فهمیده می شود فرق آشکاری است، زیرا اگر حکم کلی ثابتی بود احتیاجی به مشورت و نظر خواهی نداشت.

۱۱- باز ابو عبید در کتاب الاموال به سند خویش از ابی مجلز- لا حق بن حمید-

---

(۱) الاموال/ ۷۴.

(۲) تاریخ یعقوبی ۲/ ۱۹۲.

نقل می کند:

«عمر بن خطاب، عمار بن یاسر را بعنوان امام جماعت و رئیس لشکر بسوی کوفه فرستاد، و عبد الله بن مسعود را بعنوان قاضی و والی بیت المال آنان، و عثمان بن حنیف را برای اندازه گیری مقدار مساحت زمین، سپس برای آن سه در هر روز یک گوسفند قرار داد. ابو عبید گوید: برای آنان در هر روز یک گوسفند قرار داد: نصف آن با چیزهایی که جدا می شود (جگر و شکمبه و ...)

برای عمّار و نصف دیگر برای آن دو، سپس عمر چنین گفت: روستایی را نمی بینم که هر روز گوسفندی از آن گرفته شود مگر اینکه به سرعت بسوی خرابی می رود ...» «۱»

مراد از چیزهایی که جدا می شود اعضائی مانند جگر سیاه و شکمبه و مانند آن است.

گفته شده: از این قصّه استفاده می شود که عمّار از آن دو نفر عیالوارتر بوده، لذا عمر برای او نصف گوسفند و اعضای جداشدنی گوسفند را قرار داد.

ملاحظه می فرمایید که چگونه عمر یک گوسفند را بر اهل

سه خانواده که نمایندگان هیئت حاکمه بر شهر بزرگی مثل کوفه و توابع آن بودند، زیاد دانست.

و بر شماست مقایسه این جریان با اسراف و تبذیرهایی که بسا در زمان مادر خانهٔ حاکمان و ادارات آنان صورت می گیرد.

۱۲- باز در کتاب الاموال آمده است:

«ابو عبید گوید: در روایات از رسول خدا (ص) و خلفاء بعد از ایشان یافتیم که زمینهایی که با جنگ فتح شده دارای سه حکم است: [۱] زمینی که اهل آن اسلام آورده اند، که عین زمین ملک آنان بوده و از محصول آن یک دهم را باید بپردازند و چیز دیگری بر آنان نیست. [۲] زمینی که از راه صلح به شرط پرداختن مالیات معلوم فتح شده است، پس آنان بر آنچه که شرط نموده اند

---

(۱) الاموال/ ۸۶.

ملزم می باشند و بر بیشتر از آن ملزم نیستند. [۳] زمینی که با جنگ گرفته شده و این همان زمینی است که مسلمانان در آن اختلاف کرده اند: بعضی گویند:

حکم این زمینها حکم غنیمت است، خمس آن داده و تقسیم می شود، یعنی چهار پنجم آن بین کسانی که آن را فتح کرده اند تقسیم می شود، و خمس آن برای کسانی است که خداوند- متعال- از آنان نام برده، و بعضی گویند: حکم این زمینها و نظر در آنها متوجّه امام است: اگر دید که صلاح است آن را غنیمت قرار دهد چنین می کند آنگاه خمس آن را گرفته و بقیّه را تقسیم می کند، چنانکه پیامبر (ص) با خیبر چنین کرد. و اگر صلاح در این دید که آن را فی ء قرار دهد چنین نموده و دیگر خمس آن را نگرفته

و تقسیم نمی کند و لکن وقف بر عامهٔ مسلمین تا مادامی که باقی اند می گردد چنانکه عمر با زمین سواد چنین کرد.» «۱»

۱۳- باز ابو عبید در الاموال به سند خویش به نقل از زید بن اسلم از پدرش گوید:

«شنیدم عمر می گوید: اگر مردمی که در آینده می آیند نبودند، شهری نبود که فتح کنم مگر آنکه آن را تقسیم می کردم، چنانکه رسول خدا (ص) خیبر را تقسیم کرد.» «۲»

بخاری نیز آن را روایت کرده، «۳» به کتاب احکام سلطانیه ماوردی در بحث احکام زمینها رجوع نمائید. «۴»

روایات وارده در مسأله و حکم خریدوفروش آن

روایاتی که دربارهٔ زمینهای فتح شده با جنگ و حکم خریدوفروش آنها وارد شده زیاد است که برخی از آنها را یادآور می شویم:

---

(۱) الاموال/ ۶۹.

(۲) صحیح بخاری ۲/ ۱۹۳.

(۳) الاموال/ ۷۱.

(۴) احکام السلطانیه/ ۱۴۶ و بعد آن.

۱- کلینی، از عده ای از اصحاب ما، از احمد بن عیسی، از علی بن احمد بن اشیم، از صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر همگی روایت نموده که: «داستان کوفه و آنچه که از مالیات بر آن قرار داده شده بود و روش مردم کوفه را به یاد او (امام علی بن موسی الرضا (ع)) آوردیم، حضرت فرمود: هر کس از روی رغبت اسلام آورد زمین او در دستش باقی می ماند و از آنچه که با آب آسمان و رودخانه آبیاری می شود یک دهم [بعنوان زکات] گرفته می شود، و از آنچه که با دلو آبیاری می شود یک بیستم گرفته می شود، این در زمینهایی است که آباد کرده اند. و زمینهایی که آباد نکرده اند امام آنها را گرفته و به کسانی که آن را آباد

کنند واگذار می کند و اصل این زمینها ملک مسلمانان است. و کسانی که آن را قبول می کنند از سهم خود باید یک دهم یا یک بیستم را بپردازند و در کمتر از پنج اوساق زکات نمی باشد. «۱»

و زمینی که با شمشیر گرفته می شود در اختیار امام بوده به هر کس که صلاح ببیند واگذار می کند، چنانکه رسول خدا (ص) با زمین خیبر چنین کرد: سیاه و سفید آن را واگذار کرد- یعنی زمینهای کشت و زرع و نخلستانهای آن را- فقهاء سنّت گویند: واگذاری زمین کشت و نخلستان صلاح نمی باشد در حالی که رسول خدا (ص) زمین خیبر را واگذار نمود. و کسانی که قبول می کنند غیر از پرداخت حق واگذاری زمین یک دهم یا یک بیستم در سهم خودشان «۲» زکات است.

و حضرت فرمود: اهل طائف اسلام آوردند و بر آنان یک دهم و یک بیستم قرار دادند، و پیامبر (ص) با جنگ داخل مکه شد و اهل آن در دست حضرت اسیر

---

(۱) اوساق جمع وسق است. و وسق ۶۰ صاع می باشد و هر صاع شرعی حدود سه کیلو است. به وسق یک بار شتر نیز گفته شده است.

(۲) هر کشاورزی اگر سهم خودش به حدّ نصاب برسد زکات دارد، پس زکات را از روی جمع برنمی دارد، چون مال مشترک است و در مال مشترک باید سهم هر کدام جدا حساب شود. در این جهت علمای سنّت با ما مخالفند، آنها زکات را از جمع برمی دارند. (الف- م. جلسه ۳۵۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۳۳

بودند، پس آنان را آزاد نمود و فرمود: بروید، شما آزادید.» «۱»

روشن است که صفوان بن

یحیی و احمد بن ابی نصر بزنطی هر دو از بزرگان اصحاب امام رضا (ع) هستند و ظاهرا ضمیر به امام رضا (ع) برمی گردد چنانکه شاهد بر آن روایتی است که بعدا به ذکر آن خواهیم پرداخت و ظاهرا با این روایت یکی به نظر می رسد.

در سلسله سند این روایت اشکالی نیست مگر در علی بن احمد بن اشیم، که شیخ او را جزء اصحاب امام رضا (ع) شمرده و می گوید: او مجهول «۲» است «۳»

و لکن علامه مجلسی در مرآه العقول «۴» حدیث را صحیح دانسته. و علامه وحید بهبهانی در تعلیقه اش بر منهج المقال گوید:

---

(۱) عن الکلینی، عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن احمد بن اشیم عن صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر جمعیا قالا: «ذکرنا له الکوفه و ما وضع علیها من الخراج و ما سار فیها اهل بیته: فقال: من اسلم طوعا ترکت ارضه فی یده و اخذ منه العشر مما سقت السماء و الانهار و نصف العشر مما کان بالرشا فیما عمروه منها. و ما لم یعمروه منها اخذه الامام فقبّله ممن یعمره و کان للمسلمین. و علی المتقبّلین فی حصصهم العشر و نصف العشر. و لیس فی اقل من خمسه اوساق شی ء من الزکاه.

و ما اخذ بالسیف فذلک الی الامام یقبّله بالذی یری کما صنع رسول الله (ص) بخیبر:

قبّل سوادها و بیاضها- یعنی ارضها و نخلها- و الناس یقولون: لا یصلح قباله الارض و النخل و قد قبّل رسول الله (ص) خیبر. و علی المتقبّلین سوی قباله الارض العشر و نصف العشر فی حصصهم.

و قال: انّ اهل الطائف

اسلموا و جعلوا علیهم العشر و نصف العشر. و انّ مکه دخلها رسول الله (ص) عنوه فکانوا اسراء فی یده فاعتقهم و قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء.» کافی ۳/ ۵۱۳ کتاب الزکاه باب اقلّ ما یجب فیه من الحرث حدیث ۲ و وسائل ۱۱/ ۱۱۹ باب ۷۲ از ابواب جهاد العدد حدیث ۱.

(۲) مجهول است: یعنی نسبت به عقیده و مذهب آن شخص در کتب رجال ذکری نشده و مدح و قدحی مشاهده نگردیده است. (مقرّر)

(۳) رجال شیخ/ ۳۸۴.

(۴) مرآه العقول ۱۶/ ۲۶ (چاپ قدیم ۳/ ۱۸۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۳۴

«دائی من علامه به خوبی او حکم کرده به جهت وجود سند و طریقی که صدوق بسوی او دارد و روایت از او زیاد است. و اینکه احمد بن محمد بن عیسی از او روایت نقل کرده او را تأیید می کند.» «۱»

به زمینهایی که با جنگ گشوده شده [مفتوحه عنوه] زمینهای خراجی [مالیاتی] نیز گفته می شده و بر مالیاتی که از آنها گرفته می شد خراج اطلاق می گردید: اگر واگذاری زمین در مقابل مال معینی به شکل اجاره باشد خراج نامیده می شود و اگر از محصول زمین سهمی که مشترک بین حکومت و شخص گیرنده زمین بود داده می شد و به شکل مزارعه بود مقاسمه نامیده می شد. و بسا به هر دو خراج (مالیات) اطلاق می شود. و مالیات زمینهای خراجیه چنانچه تاریخ بر آن گواهی می دهد از مهمترین منابع مالی حکومت اسلامی بود. برای پژوهش بیشتر در این زمینه می توان به کتابهای تاریخی مراجعه نمود. در متن روایت ظاهرا مراد حضرت از این سخن «زمینهایی که آباد نکرده اند» زمینهای موات است و بعدا خواهد

آمد که چنین زمینهایی از انفال است که ملک امام بعنوان اینکه امام است می باشد. و این سخن که فرمودند: «ملک مسلمانان است» قویترین شاهد است بر آنچه که ما بر آن تأکید می ورزیم و آن اینکه بین زمین مفتوحه عنوه و زمین غنیمتی تفاوت اساسی وجود ندارد و اینکه هر دو از اموال عمومی است که متعلق به عموم مسلمانان است، و متولّی و متصدی تصرف در آنها امام بعنوان اینکه پیشوا و نماینده جامعه است می باشد و بر امام است که مصالح مسلمانان را در آن مراعات نموده و مالیات را در آنچه که به مصلحت آنان است مصرف نماید.

و همانطور که امام می تواند زمینهای مفتوحه عنوه را واگذار نماید و از آنها مالیات بگیرد، در زمین موات نیز همین کار را می تواند انجام دهد، چنانچه صحیحه ابی خالد کابلی و غیر آن نیز بر آن دلالت دارد. بله، برای امام جایز است به کسی که زمین را آباد می کند زمین را ببخشد، چنانچه تفصیل آن در

---

(۱) تعلیقه/ ۲۲۵ (حاشیه منهج المقال چاپ شده) و نیز تنقیح ۲/ ۲۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۳۵

مبحث انفال خواهد آمد.

قابل توجه است که به این سنخ از مالهایی که تعلق به جامعه دارد «مال خدا»، «مال امام» و «مال مسلمین» اطلاق می شود، که در نتیجه همه آنها به یک چیز بازگشت می کند.

شیخ طوسی و بیشتر فقهاء، این سخن حضرت: «زمینهایی که آباد نکرده اند» را بر زمین ملکی شخصی، که اسلام آورده و به احیاء یا شیوه ای دیگر مالک آن شده آنگاه عمران آن را رها نموده، حمل کرده اند، و در حکم آن اختلاف

نموده اند بطوری که شیخ در زکات مبسوط گوید: «امام آن را واگذار می کند به کسی که آن را آباد نماید و مالیات آن را به صاحب زمین می دهد.» ابن حمزه گوید: «آن زمین ملک مسلمانان می شود، یعنی در حکم زمین مواتی است که امام مالیات آن را برای مسلمانان می گیرد.» ابن ادریس گوید: «تصرف در آن بدون اجازهٔ صاحبش جایز نیست،» در این ارتباط به بحث جهاد کتاب مختلف «۱» رجوع نمائید.

و متبادر از این سخن حضرت: «و زمینی که با شمشیر گرفته شود» علی رغم آنچه توهم شده زمینهای آباد است نه مطلق زمینها و آیا مراد از این سخن هر نوع زمینی است که با شمشیر گرفته شود، بطور مطلق، یا اشاره به خصوص زمینهای کوفه و سواد عراق است که با شمشیر گرفته شده و در سؤال از حضرت هم بیان گردیده؟ شاید وجه اول آن آشکارتر باشد.

و این جمله حضرت که می فرماید: «فقهای سنّت می گویند: واگذاری زمین کشت و نخلستان صلاح نمی باشد» اشاره است به این نکته که ابو حنیفه مساقات «۲» را، و مالک و ابو حنیفه و شافعی مزارعه «۳» را ممنوع می دانستند، و

---

(۱) مختلف ۱/ ۳۳۲ از مبسوط ۱/ ۲۳۵ و جوامع الفقهیّه/ ۷۱۷ و سرائر/ ۱۱۰.

(۲) مساقات باغبان گرفتن برای باغ است به این شکل که بر حسب قرار داد هر یک از مالک و باغبان سهمی از میوه را داشته باشند. (مقرر)

(۳) مزارعه قراردادی است بین مالک و زارع که هر کدام بر اساس قرارداد سهمی از محصول را داشته باشند. (مقرر)

حضرت بر صحّت هر دو عقد به عمل

پیامبر (ص) استناد کرده است.

حضرت در این حدیث متعرض فتح مکه با جنگ شده اند و اینکه رسول خدا (ص) اهل مکه را آزاد نمود حال آیا در رابطه با زمین مکه نیز بر آنان منّت نهاد و آن را به خودشان داد، یا آن را برای مسلمانان باقی گذارد؟ قبلا از مبسوط این سخن شیخ بیان شد: «پیامبر (ص) زمینها و خانه های مکه را تقسیم نکرد، چون ملك همه مسلمانان بود، چنانکه در هر چیزی که با جنگ فتح شود همین را می گوئیم «۱»».

و لکن احتمال دارد که پیامبر (ص) در مورد زمین مکه گذشت نموده و بر آنان منّت نهاده باشد. بنابراین باقی گذاردن زمینهای مفتوحه عنوه برای مسلمانان تعیّن ندارد، بلکه مثل دیگر غنایم اختیار آن به دست امام است، و باقی گذاردن آن برای مسلمین یکی از شقوق اختیار امام باشد. چنانچه پیش از این نیز یادآور شدیم.

۲- شیخ طوسی به سند خویش از احمد بن محمد بن عیسی، از احمد بن محمد بن ابی نصر روایت نموده که گوید: مسأله خراج و روش اهل بیت نسبت به آن را برای امام رضا (ع) بیان کردم، حضرت فرمود: «هر کس از روی رغبت اسلام آورد بر او یک دهم

در کشت آبی

و یک بیستم

در کشت دیم

مالیات است، و زمین او در دستش باقی می ماند و آن مقدار از زمین را که آباد کرده یک دهم و یک بیستم آن بعنوان زکات گرفته می شود، و آنچه را که آباد نکرده، والی آن را گرفته و به کسی که آن را آباد نماید واگذار می کند و اصل زمین ملك مسلمین است، و در کمتر از پنج «وسق» معادل ۶۰ صاع و یا یک بار شتر چیزی نمی باشد. و زمینی که با شمشیر گرفته می شود در اختیار امام بوده و به هر کس

---

(۱) مبسوط ۲/ ۳۳.

که صلاح ببیند واگذار می کند، چنانکه رسول خدا با زمین خیبر چنین کرد:

زمینهای کشت و نخلستانهای آن را واگذار کرد. مردم [عامّه] گویند: واگذاری زمین کشت و نخلستان در وقتی که زمین

سفید بیشتر از سیاه است صلاح نمی باشد. [منظور از سفید، زمین کشت و از سیاه، نخلستان است]، در حالی که پیامبر (ص) زمین خیبر را واگذار نمود و در سهم مخصوص هر یک از آن یک دهم و یک بیستم زکات است. «۱»

با یکی بودن راوی و مضمون روایت و امامی که این روایت از وی نقل شده با روایت پیشین بسا می شود گفت که این دو روایت یکی هستند. و سند این روایت گرچه به حسب ظاهر صحیح است و لکن احتمال جدّی می رود که ابن اشیم از سند آن ساقط شده باشد. و احتمالاتی که پیرامون روایت قبلی آمد در این روایت نیز می آید. در هر صورت هر دو روایت ظهور در عدم تقسیم زمینهایی که با جنگ گشوده شده دارند

و بلکه طبق آن واجب است که این زمینها برای همه مسلمانان باقی گذاشته شود.

۳- مرسلهٔ طولانی حماد که کلینی و شیخ طوسی آن را روایت کرده اند: در اواخر کتاب الحجه از اصول کافی آمده است: علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش از حماد بن عیسی از برخی از اصحاب ما از بنده صالح خدا (امام موسی بن جعفر (ع))

---

(۱) عن الشیخ باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر قال: ذکرت لأبی الحسن الرضا (ع) الخراج و ما سار به اهل بیته فقال: «العشر و نصف العشر علی من اسلم طوعا. ترکت ارضه فی یده و اخذ منه العشر و نصف العشر فیما عمر منها، و ما لم یعمر منها اخذه الوالی فقبّله ممن یعمر. و کان للمسلمین. و لیس فیما کان اقلّ من خمسه اوساق شی ء. و ما اخذ بالسیف فذلک الی الامام یقبّله بالذی یری، کما صنع رسول اللّه (ص) بخیبر: قبّل ارضها و نخلها. و الناس یقولون:

لا- تصلح قباله الارض و النخل اذا کان البیاض اکثر من السواد و قد قبّل رسول اللّه (ص) خیبر و علیهم فی حصصهم العشر و نصف العشر.» وسائل ۱۱/ ۱۲۰ باب ۷۲ از ابواب جهاد العدو ... حدیث ۲.

روایت نموده که آن حضرت فرمود: «... و برای کسانی که جنگیده اند چیزی از زمین و آنچه که بر آن غلبه پیدا نموده اند نمی باشد مگر چیزهای منقولی که لشکر بدست آورده است (اسب و سلاح و مانند آن) ...

و زمینهایی که با جنگ توسط سواره نظام و پیاده نظام گرفته شده، قابل انتقال

نبوده و در دست کسانی که آنها را آباد و احیا کرده اند و عهده دار آنها می باشند باقی می ماند، و والی بر اساس مصالحه ای که بـا آنان برقرار می کنـد، نصف یا یک سوم و یا دو سوم محصول را به مقـداری که به مصـلحت آنان باشـد و ضـرر و زیان نبیننـد، در اختیار آنان می گـذارد و هنگامی که محصول بـدست آمد، در صورتی که مزرعه ها بوسـیلهٔ آب باران و یا چشـمه سیراب شـده یـک دهم و اگر بوسـیله دلـو و یـا شترهـای آبکش از چـاه آبیـاری شـده یـک بیسـتم آن را در هشت موردی که خداوند برای زکات مشخص فرموده، مصرف می نماید ...

و باقیمانـده از یک دهم و یک بیسـتم زکات، بین والی و شـریکانش که کارگران و کشاورزان زمین باشـند تقسـیم می شود و سهم آنان به مقـداری که بر آن مصالحه شده به آنان پرداخت می گردد، آنگاه از باقیمانده آن به کسانی می دهند که والی را در گسترش دین خـدا یاری نموده انـد و نیز در جهت ضـرورتهایی که پیش می آید به مصـرف می رساند، از جمله در تقویت اسـلام و تقویت دین در بعد جهاد و سایر اموری که مصالح عمومی را در بردارد، در این قسمت چه کم و چه زیاد چیزی برای شخص امام نیست. «(۱)»

---

(۱) مرسـله حمـاد الطویله التی رواها الکلینی و الشـیخ: ففی اواخر کتاب الحجه من اصول الکافی: علی بن ابراهیم بن هاشم عن أبیه عن حماد بن عیسـی عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح (ع) قال: «... و لیس لمن قاتل شی ء من الأرضین و لا ما غلبوا علیه الّا ما احتوی علیه العسکر ... و الارضون التی اخذت

عنوه بخیل و رجال فهی موقوفه متروکه فی ید من یعمرها و یحییها و یقوم علیها علی ما یصالحهم الوالی علی قدر طاقتهم من الحق: النصف او الثلث او الثلثین و علی قدر ما یکون لهم صلاحا و لا یضرّ هم. فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر من الجمیع ممّا سقت السماء او

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۳۹

عنوه در اصطلاح «مفتوحه عنوه» که در این روایت آمده به معنی خضوع و افتادگی است و از همین باب است آیه شریفه: «وَ عَنَت الْوُجُوهُ للْحَیِّ الْقَیُّوم: و همه چهره ها (در آن روز) در برابر خداوند حیّ و قیّوم خاضع می شود.» «۱»

مراد این است که فتح بوسیلۀ جنگ و مقهور ساختن طرف مقابل است. و فقهاء شیعه در ابواب مختلف به این مرسله عمل کرده اند. در زنجیره سند این روایت حماد از اصحاب اجماع است. که فقهاء شیعه بر صحیح بودن آنچه که آنان صحیح دانسته اند. اتفاق دارند و اینکه در روایت از شخص مبهم تعبیر به «بعض اصحابنا» شده است خبر از بزرگی آن شخص می دهد، و روایت با اینکه مرسل «۲» است ولی کمتر از روایت حسنه «۳» نیست. و دلالت آن بر مقصود روشن است. و امّا این سخن حضرت: «برای شخص امام از زکات چه کم و چه زیاد چیزی نیست» ظاهرا از این کلام اراده نشده مگر تأکید بر اینکه زمینها ملک تمامی مسلمانان است و امام درآمد آنها را در مصالح مسلمین مصرف می نماید، و این جمله به منظور دفع این توهم که بعضی از زمینها ملک شخص امام است بیان شده. بنابراین بر ممنوع بودن

استفاده شخص امام از آنها در صورت

– سقی و نصف العشر مما سقی بالدوالی و النواضح فاخذه الوالی فوجّهه فی الجهه التی وجّهها اللّه علی ثمانیه اسهم ...

و یؤخذ ما بقی من العشر فیقسم بین الوالی و بین شرکائه الذین هم عمّال الارض و اکرتها فیدفع الیهم أنصباؤهم علی ما صالحهم علیه و یؤخذ الباقی فیکون بعد ذلک ارزاق اعوانه علی دین الله و فی مصلحه ما ینوبه من تقویه الاسلام و تقویه الدین فی وجوه الجهاد و غیر ذلک مما فیه المصلحه العامه، لیس لنفسه من ذلک قلیل و لا کثیر.» کافی ۱/ ۵۳۹ کتاب الحجه باب الفی ء و الانفال ... حدیث ۴.

(۱) سوره طه (۲۰) آیه/ ۱۱۱.

(۲) مرسل: حدیثی است که فرد یا افرادی از سلسلهٔ سند حذف شده باشد. (مقرّر)

(۳) حسن: حدیثی است که رجال سند تماما و در هر طبقه امامی مذهب و ممدوح باشند ولی تصریح بر عدالت هر یک از آنان نشده باشد. و وجه نامیدن اینگونه روایات به حسن از آن جهت است که نسبت به راویان آن حسن ظنّ وجود دارد. (مقرر)

فرض احتیاج امام به آن دلالت ندارد، چون برطرف نمودن احتیاجات امام و خانواده او از مهمترین مصالح عمومی است و شاهد بر آن روایات مستفیضه ای «۱» است که دلالت می کند بر اینکه پیامبر (ص) از درآمد خیبر در مصارف خود و همسرانش استفاده می کرد، و خیبر با جنگ فتح شده بود. و از این دسته روایات است روایتی که ابو داود در سنن به سند خویش از بشیر بن یسار نقل کرده: «همانا رسول خدا (ص) هنگامی

که خداوند خیبر را به او برگرداند تمام آن را به سی و شش سهم تقسیم کرد: نصف آن را که هیجده سهم بود برای مسلمانان جدا کرد که هر سهم را بین صد نفر قرار داد، پیامبر (ص) هم با آنان بوده و سهم حضرت مثل سهم یکی از آنان بود. «(۲)» به سنن و اموال ابی عبید «۳» و غیر آن دو رجوع نمائید.

از سوی دیگر در دلالت مرسله مناقشه شده به اینکه این روایت ظهور در این دارد که واگذاری زمین به شکل مزارعه و شرکت بوده، و پرداخت زکات را بر تقسیم سود مقدم دانسته، در حالی که آنچه نزد ما ثابت است این است که نصاب، در مال مشترک، بعد از تقسیم مراعات می شود چون نصاب در سهم هر یک بطور جداگانه معتبر می باشد. و خبر صفوان و بزنطی نیز دلالت بر همین معنی دارد. مگر اینکه آنچه در مرسله آمده بر غالب موارد که نصیب هر کدام به حد نصاب می رسد حمل شود، به علاوه روشن است که به سهم امام زکات تعلّق نمی گیرد، زیرا زکات در جهت نفع بیت المال به اموال و سهام مردم تعلق

---

(۱) روایات مستفیضه به روایاتی گفته می شود که از بیش از سه سند و طریق، نقل شده، ولی بحدّ تواتر یعنی قطع و یقین نرسیده است. (مقرر)

(۲) ما رواه ابو داود فی السنن بسنده عن بشیر بن یسار: «انّ رسول اللّه (ص) لمّا افاء الله علیه خیبر قسمها سته و ثلاثین سهما جمع: فعزل للمسلمین الشطر ثمانیه عشر سهما یجمع کل سهم مائه، النبی (ص) معهم له سهم کسهم احدهم.» سنن ابی

داود ۲/ ۱۴۳ کتاب الخراج و الفی ء و الاماره.

(۳) الاموال/ ۷۱.

می گیرد.

۴- در صحیحهٔ محمد حلبی آمده است که، گوید: از امام جعفر صادق (ع) درباره موقعیت زمین سواد سؤال شد؟ حضرت فرمود: «آن ملک همه مسلمانان است: کسانی که امروز هستند و کسانی که بعدا داخل اسلام می شوند و کسانی که هنوز آفریده نشده اند.» عرض کردم: آیا می شود از دهقانان خرید؟ فرمود:

«جایز نیست، مگر اینکه از آنان بخرد تا برای مسلمانان قرار دهد، آنگاه اگر ولی امر مسلمین خواست آن را بگیرد می تواند.» عرض کردم: اگر ولی امر از او گرفت چی؟ فرمود: «اصل مالش را به او برمی گرداند و زارع آنچه از غلّه را که مصرف کرده ملک خود اوست. «۱»

چنانچه پیش از این یادآور شدیم مراد از «سواد» زمین عراق است. و ظاهرا مقصود از ذیل حدیث، صحیح نبودن خرید اصل زمین است، و لکن خریدن حقی که زارع در زمین از قبیل ساختمان یا سنگ چین یا غیر آن دارد، جایز است، و حد اقل، حق اختصاص او را می توان خرید. و در این صورت حق مسلمانان به عهده او که خریده است منتقل می شود.

۵- روایت ابی ربیع شامی به نقل از امام جعفر صادق (ع) که فرمودند:

«چیزی از زمین سواد را نخر، مگر آن که می خواهد بر ذمه اش مالیات باشد، همانا زمین سواد «فی ء» است برای مسلمانان، «۲»»

---

(۱) صحیحه محمد حلبی قال: سئل ابو عبد اللّه (ع) عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجمیع المسلمین لمن هو الیوم و لمن یدخل فی الاسلام بعد الیوم و لمن لم یخلق بعد.» فقلت: الشراء من

الـدهاقين؟ قال: «لا يصـلح الّا ان يشترى منهم على ان يصـيرها للمسـلمين فاذا شاء ولى الامر ان يأخذها اخذها.» قلت: فان اخذها منه؟ قال: «يردّ عليه رأس ماله و له ما أكل من غلّتها بما عمل.» وسائل ۱۲/ ۲۷۴ باب ۲۱ از ابواب عقد البيع و شروطه حديث ۴.

(۲) روايه ابى الربيع الشامى عن ابى عبد اللّه (ع) قال: «لا تشتر من ارض السواد (اراضـى اهل السواد. خ. ل) شيئا الّا من كانت له ذمّه فانما هو فى ء للمسلمين.» وسائل ۱۲/ ۲۷۴

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۳۴۲

در معنى ايـن روايـت چنـد احتمـال وجـود دارد، ممكن است مراد اين باشـد كه جـايز نيست خريـدن آن، مگر براى كسـى كه ماليـات را بر ذمـۀ خود قبول كنـد، يـا اينكه خريـدن آن براى غير اهـل ذمه منـاسب نيست، چون در آن زمانها خريـدن اين نوع زمينها عيب محسوب مى شـد، چنانچه روايتى كه بعـدا مى آيـد شاهد بر آن است، يا اينكه زمينهاى اهل ذمه در دسـتشان باقى مى مانده چون جزيه را قبول كرده بودند پس امام خريد زمين از آنان را جايز دانسـته است تا زمين ها در دستشان باقى نماند و بدست مسلمانان برسد. و اين مطلبى است شايان تأمل.

۶- روايت محمـد بن شـريح كه گويد: از امام جعفر صادق (ع) از خريدن زمين خراج سؤال نمودم، حضـرت ناخشـنودى نشان داد و فرمود: «همانـا زمين خراج ملـك مسـلمانان است.» به حضـرت گفتنـد: شخصـى آن را مى خرد و خراج آن را بعهـده مى گيرد؟ حضرت فرمود: «اشكالى ندارد، بجز اينكه از عيب آن احساس شرم مى كند. «۱»»

۷- روايت ابى برده بن رجاء كه گويد: به امام جعفر صادق

(ع) عرض کردم:

چگونه است خریـدن زمین خراج؟ فرمود: «چه کسـی می توانـد آن را بفروشـد؟ آن زمین مـال مسـلمانان است!» عرض کردم: کسـی که زمین در دسـتش است آن را می فروشـد. حضـرت فرمـود: «بـا خراج مسـلمانان چه می کنـد؟» بعـد حضـرت فرمود: «اشـکالی نـدارد، حق او را می خرد و از آن به بعـد حق مسـلمانان بعهـده مشتری تغییر می یابـد و شاید او بر اداء آن حق قویتر بوده و تواناتر به پرداخت خراج باشد. «۲»»

- باب ۲۱ از أبواب عقد البیع و شروطه حدیث ۵.

(۱) خبر محمـد بن شـریح قـال: سـألت ابـا عبـد اللّه (ع) عن شـراء الارض من ارض الخراج فکرهه و قـال: «انمـا ارض الخراج للمسلمین.» فقالوا له: فانّه یشتریها الرجل و علیه خراجها؟ فقال: «لا بأس الا ان یستحیی من عیب ذلک.» وسائل ۱۲/ ۲۷۵ باب ۲۱ از ابواب عقد البیع و شروطه، حدیث ۹.

(۲) روایه ابی برده بن رجاء قال: قلت لأبی عبد الله (ع): کیف تری فی شراء ارض

در کتابهای وسائل و تهذیب و استبصار راوی این روایت ابو برده بن رجاء ثبت شده است، ولی در کتابهای رجالی اسمی از او نیست. بلی در رجال شیخ طوسی در زمره اصحاب امام صادق (ع): «برده بن رجاء. «۱»» آمده است ولی در کتابهای رجال، از او مدح و قدحی نشده و مجهول است. البته ممکن است چون صفوان از او حدیث نقل کرده ضعف او را جبران کند.

این سـخن حضـرت که می فرمایـد: «حق او را در زمین بخرد» احتمـال دارد که مراد آن حق بایع در زمین است چنانچه احتمال دارد، حق مشتری، منظور

باشد، از آن جهت که همه مسلمانها در آن زمین حقی دارند چنانچه از برخی روایات که بعدا می آید چنین استفاده می شود.

یک مطلب هم که در اینجا قابل پژوهش و بررسی است این است که آیا منظور از زمین جزیه و زمین خراج در روایات باب، اشاره به زمینهای خاصی است که در آن زمانها مالیات بر آنها قرار داده شده بود مثل زمین سواد، یا مراد از آن دو، طبیعت زمین مفتوحه عنوه بطور مطلق در هر زمانی که فتح شود می باشد؟

هر دو احتمال وجود دارد.

قبلا گذشت که این دو احتمال در دو روایت صفوان و بزنطی نیز وجود دارد.

بله مرسلهٔ حماد در احتمال دوم ظهور دارد.

و نیز پیش از این یادآور شدیم که حکم به اینکه زمینهای مفتوحه عنوه ملك مسلمانان است احتمال دارد یك حکم کلّی الهی یا حکم کلی سلطانی ثابت باشد، چنانکه احتمال دارد تصمیم گیری در مورد اینها در هر زمانی در اختیار امام بوده

- الخراج؟ قال: «و من يبيع ذلك هو ارض المسلمين؟» قال: قلت: يبيعها الذى هى فى يده قال: «و يصنع بخراج المسلمين ما ذا؟ ثم قال: «لا- بأس اشترى حقّه منها و يحوّل حق المسلمين عليه و لعلّه يكون اقوى عليها و املى بخراجهم منه.» وسائل ۱۱/ ۱۱۸ باب ۷۱ از ابواب جهاد العدو حديث ۱، تهذيب ۴/ ۱۴۶ و استبصار ۳/ ۱۰۹.

(۱) رجال شیخ/ ۱۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۴۴

و باقی گذاردن آنها برای مسلمانان یکی از شقوق اختیار امام باشد. و چنانکه از قصّهٔ عملی که خلیفهٔ دوم در زمین سواد انجام داد و امیر المؤمنین (ع) آن را تصویب نمود

همین استفاده می شود. البته ظاهرا اجماع فقهاء شیعه بر اوّلی است.

۸- موثقه محمد بن مسلم، گوید: از امام جعفر صادق (ع) از خریدن زمین یهود و نصاری پرسش کردم؟ حضرت فرمود: «اشکالی ندارد، رسول خدا (ص) وقتی بر اهل خیبر چیره شد با آنان قرار داد نمود که زمین در دستشان باقی بماند و در آن کار کنند و آن را آباد نمایند، و من اشکالی نمی بینم اگر بخواهی چیزی از آن را بخری. و هر گروهی که قسمتی از زمین را احیاء نموده و روی آن کار کنند سزاوارترین افراد بوده و زمین مال آنان است» «۱»

ظاهرا منشأ سؤال این بوده که در آن زمان زمینها مال یهود و نصارای نبوده بلکه مال مسلمانان بوده و یهود و نصارای رعایا و کشاورزان آنها محسوب می شده اند.

زمینهای خیبر هم چنین بوده چون آنها هم با جنگ فتح شده بوده. از این رو در آن زمینها معامله بر اصل زمین تعلق نمی گیرد بلکه به مقدار حق احیائی که بعد از فتح بدست یهودیان صورت گرفته تعلق می گیرد.

از این روایت دو نکته استفاده می شود که سزاوار است به آن توجه نمود:

نکته اوّل: اینکه احیاء زمین موجب پیدایش حق نسبت به آن است، اگر چه احیاءکننده غیر مسلمان باشد، و این چیزی است که فطرت نیز بر آن گواهی می دهد، چون احیاء زمین محصول کار احیاءکننده است و کار او هم محصول فکر و

---

(۱) موثقه محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الیهود و النصاری؟ فقال: «لیس به بأس قد ظهر رسول اللّه (ص) علی اهل خیبر فخارجهم علی ان یترک الارض

فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها فلا اری بها بأسا لو أنک اشتریت منها شیئا. و انما قوم احیوا شیئا من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم» وسائل ۱۱/ ۱۱۸ باب ۷۱ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۴۵

قوای او است و هر کسی تکوینا مالک فکر و قوای خود می باشد، پس قهرا مالک کار خود نیز هست، زیرا نظام تشریع صحیح تابع نظام تکوین است.

نکته دوّم: ما در جای خود بیان خواهیم کرد که احیاء زمین موجب مالکیّت بر اصل زمین نمی شود، بلکه مستلزم مالکیت است بر آنچه که از احیاءکننده سرچشمه گرفته است، و آن فقط همان جهت احیاء و عمران است. و این معنی از اینکه امام جعفر صادق (ع) سخن خود را که فرمود «هر گروهی زمینی را احیاء کنند ...» بر زمین خیبر منطبق فرمود استفاده می شود، زیرا اصل زمین خیبر، از ملک یهود با غنیمت گرفته شدن خارج گردید. بنابراین استدلال کردن به این تعبیر امام (که هر گروهی زمینی را احیاء کنند سزاوار به آن هستند) بر ملکیت اصل زمین، محل ایراد و اشکال است.

۹- صحیحهٔ محمد بن مسلم که گوید: از او (امام محمد باقر (ع) از خریدن زمین اهل ذمّه پرسش کردم حضرت فرمود: «اشکالی ندارد آن را بخری، وقتی که خریدی به منزلهٔ آنها خواهی شد و باید حق در زمین را پرداخت کنی همانطور که آنها پرداخت می کردند.» «۱»

۱۰- صحیحهٔ دیگری از محمد بن مسلم به نقل از امام محمد باقر (ع) که (محمد بن مسلم) گوید: از خریدن زمین اهل ذمه از حضرت (ع) پرسش

کردم، حضرت فرمود: «اشکالی ندارد، وقتی که خریدی به منزلهٔ آنها خواهی شد و باید حق در زمین را پرداخت کنی همانطور که آنها پرداخت می کردند.» «۲»

---

(۱) صحیحه محمد بن مسلم قال: سألته عن شراء ارضهم فقال: «لا بأس ان تشتریها فتکون اذا کان ذلک بمنزلتهم تؤدّی فیها کما یؤدون فیها.» وسائل ۱۲/ ۲۷۵ باب ۲۱ از ابواب عقد البیع و شروطه حدیث ۷.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۶، ص: ۳۴۵

(۲) صحیحه الاخری عن ابی جعفر (ع) قال: سألته عن شراء ارض اهل الذمه فقال:

«لا بأس بها فتکون اذا کان ذلک بمنزلتهم تؤدی عنها کما یؤدون.» وسائل ۱۲/ ۲۷۵ باب ۲۱، از ابواب عقد البیع حدیث ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۴۶

و مانند آن است موثقه محمد بن مسلم و عمر بن حنظله از امام جعفر صادق (ع) «۱»

۱۱- روایت ابراهیم بن ابی زیاد، گوید: از امام جعفر صادق (ع) از خریدن زمین جزیه پرسش کردم، حضرت فرمود: «بخر آن را، همانا برای تو حقی بیش از آن است.» «۲»

۱۲- روایت محمد بن مسلم، از امام محمد باقر (ع) و ساباطی و زراره از امام جعفر صادق (ع) که اینان از آن دو امام (ع) از خریدن زمین جزیه از دهقانان پرسش نمودند حضرت فرمود: «اگر خریدی یا زمین از تو گرفته خواهد شد (اگر حکومت حق صلاح ببیند) و یا آنچه که بر زمین از مالیات مقرّر شده پرداخت خواهی نمود» عمار ساباطی گوید: سپس حضرت

رو کرد به من و فرمود «بخر آن را، همانا برای تو حقی بیش از آن است.» «۳»

۱۳- خبر اسماعیل بن فضل هاشمی، گوید: از امام جعفر صادق (ع) سؤال کردم دربارهٔ مردی که زمینی از زمینهای خراج اهل ذمه را (از حکومت) خریده است در حالی که صاحبان آن ناخشنودند، و این شخص زمین را از سلطان قبول می کند به دلیل عاجز بودن صاحبانش از کشاورزی یا مشکل دیگر؟ حضرت فرمود: اگر صاحبانش عاجز از کشاورزی در آن هستند می توانی آن را بگیری مگر اینکه با گرفتن تو صاحبانش ضرر ببینند (که جایز نیست) و اگر چیزی به آنان دادی

---

(۱) وسایل ۱۱/ ۱۱۹ باب ۷۱ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۳.

(۲) خبر ابراهیم بن ابی زیاد قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الجزیه قال؛ فقال: «اشترها فانّ لک من الحق ما هو اکثر من ذلک» وسائل ۱۱/ ۱۱۹ باب ۷۱، از ابواب جهاد العدو حدیث ۴.

(۳) خبر محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) و الساباطی و زراره عن ابی عبد الله (ع) انهم سألوهما عن شراء ارض الدهاقین من ارض الجزیه فقال: «انه اذا کان ذلک انتزعت منک او تؤدّی عنها ما علیها من الخراج قال عمار: ثم اقبل علیّ فقال: «اشترها فانّ لک من الحق ما هو اکثر من ذلک» وسائل ۱۲/ ۲۷۴ باب ۲۱ از ابواب عقد البیع و شروطه حدیث ۱.

و دل صاحبانش با شما نرم شد آن وقت می توانی بگیری.» گوید: از امام (ع) سؤال نمودم دربارهٔ مردی که زمینی از زمینهای خراج را خریده و در

آن ساختمان ساخته یا هنوز نساخته منتهی مردمی از اهل ذمه در آن اقامت نموده اند، آیا آن شخص می تواند اجرت خانه ها را از آنان بگیرد در حالی که جزیه سرانه خود را می پردازند؟ حضرت فرمود: «با آنان شرط می کند، آنگاه آنچه که بعد از شرط می گیرد حلال است.» «۱»

۱۴- از جعفریات به سند خویش از علی (ع) روایت شده که فرمود: «چیزی از خانه و باغ و زمین اهل ذمه خریداری نکن، چون همه اینها «فی ء» و ملک مسلمانان است.» «۲»

و غیر آن از دیگر روایاتی که در این زمینه وارد شده است، و می توان به آنها مراجعه نمود؛ از این روایات استفاده می شود که زمین «مفتوحه عنوه» بین جنگجویان تقسیم نمی شود، بلکه ملک همه مسلمانان است و واجب است برای پشتوانه آنان باقی بماند و در اختیار امام می باشد و فروختن و خریدن اصل زمین جایز نیست، بله آثار ایجاد شدهٔ در زمین یا حقی که به سبب کار انجام شده روی زمین به آن تعلق گرفته انتقال آن از طرف متصرف در زمین جایز می باشد، منتهی

---

(۱) خبر اسماعیل بن الفضل الهاشمی قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اشتری (اکتری خ. ل) ارضا من ارض اهل الذمه من الخراج و اهلها کارهون و انما یقبّلها من السلطان لعجز اهلها او غیر عجز؟ فقال: «اذا عجز اربابها عنها فلک ان تأخذها الّا ان یضارّوا و ان اعطیتهم شیئا فسخت انفس اهلها لکم فخذوها.» قال: و سألته عن رجل اشتری ارضا من ارض الخراج فبنی بها او لم یبن غیر ان اناسا من اهل الذمه نزلوها له ان یأخذ منهم اجره البیوت اذا

أدّوا جزيه رءوسـهم؟ قال: «يشارطهم فما اخـذ بعـد الشـرط فهو حلال.» وسائل ۱۲/ ۲۷۵ باب ۲۱ از ابواب عقـد البيع و شـروطه حديث ۱۰.

(۲) ما عن الجعفريات بسنده عن على (ع) قال: «لا تشتر من عقار اهل الذمه و لا من ارضهم شيئا لانه فى ء المسلمين.» مستدرك الوسائل ۲/ ۴۶۲ باب ۱۳ از ابواب عقد البيع و شروطه حديث ۱.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۳۴۸

بـا پايبنـدى مشترى به پرداخت خراج زمين؛ فتـاواى فقهـاء شـيعه نيز بر همين پـايه است و اجمـاع آنـان نيز از اين معنى حكايت دارد.

اگر گفته شود: بر فرض قبول مطلب، اين سـخن (زمين مفتوحه عنوه تقسـيم نمى شود) اولاـ بـا اطلاق آيه غنيمت منافات دارد، چون ظـاهر آيه بر تعلق خمس به همـۀ غنيمت ها بطور مطلق (حتى زمين) دلالت دارد و اينكه بقيه آنها ملك غانمين است مثل اموال منقول. ثانيا: با آنچه از سيرۀ رسول خدا (ص) روايت شده كه حضرت غنايم خيبر را تقسيم نمود منافات دارد چنانچه: در سيرۀ ابن هشام آمده است:

«ابن اسـحاق گويد: اموال خيبر بر شق و نطاه و كتيبه (نام قلعه هاى خيبر) تقسـيم شد شق و نطاه، نصـيب مسـلمانان شد، و كتيبه خمس خدا و سـهم پيامبر (ص) و سهم ذوى القربى و يتيمان و مسكينان و همچنين نصيب زنان پيامبر (ص) و مردانى كه جهت صلـح بين پيامبر (ص) و اهل فـدك رفت و آمـد مى كردنـد گرديد ... ابن شـهاب به من خبر داد كه رسول خدا (ص) خيبر را بعد از قتال با زور فتح نمود و خيبر از غنايمى بود كه خداوند آن را به پيامبر (ص) برگرداند و رسول

خدا (ص) آن را پنج قسمت نمود و یک سهم را بعنوان خمس و ما بقی را بین مسلمین تقسیم کرد.» «۱»

طبری نیز صدر حدیث را روایت نموده «۲» ابو عبید هم خبر ابن شهاب را روایت کرده است. «۳»

در پاسخ گوئیم: اما از آیه خمس جواب داده می شود که اولا: تعلق گرفتن خمس به غنیمت بر اینکه بقیّۀ غنیمت مخصوص جنگجویان است دلالت ندارد.

ثانیا: اینکه هر مطلقی صلاحیت برای تقیید دارد، و اطلاق آیه غنیمت در مقابل روایاتی که گذشت (که دلالت می کرد بر اینکه زمینهای مفتوحه عنوه ملک

---

(۱) سیره ابن هشام ۳/ ۳۶۳ و ۳۷۱.

(۲) تاریخ طبری ۳/ ۵۸۸ (چاپ لیدن)

(۳) الاموال/ ۷۰

مسلمانان است) مقید می گردد ثالثا: خطاب در آیه غنیمت متوجّه هر کسی است که به تنهایی با کاسبی کردن یا گرفتن غنیمت در جنگ و مانند آن غنیمتی بدست آورده باشد. امّا وقتی چنین فرض شد و روایات هم دلالت بر این دارند که زمینها به اشخاص برنمی گردد بلکه به عنوان مسلمین بازمی گردند قهرا آیه از زمین انصراف پیدا می کند.

ماوردی گوید: «اما مالهای منقول همان غنایم متعارف است.» «۱»

اما اینکه گفته شد رسول خدا (ص) غنایم خیبر و زمینهای آن را تقسیم نمود مورد اشکال است زیرا:

اولا: اگر ثابت شود که پیامبر (ص) اصل زمین را تقسیم نموده شاید به این دلیل بوده که در ابتدای امر، حکم شرعی یا بر تقسیم زمینها استوار بوده یا بر مخیّر بودن امام بین تقسیم و بین باقی گذارادن آن برای آینده مسلمانان، سپس آن حکم نسخ گردیده است، یا اینکه بعد از تقسیم غنائم خیبر،

باقی گـذاردن زمین ها مفتوحه عنوه، به جهت حکم حکومتی دائم از سوی پیامبر (ص) یا از سوی امیر المؤمنین (ع)- در زمان عمر که با حضرت و جمعی از صحابه مشورت نمود- تعیّن پیدا کرد، چنانکه گذشت.

ثانیا: احتمال دارد بلکه ظاهر این است که رسول خدا (ص) اصل زمینها را در خیبر تقسـیم نکرد بطوری که به ملکیّت اشخاص درآید، گرچه بعضـی از تعبیرهایی که در تاریخ آمده موهم چنین چیزی است (تقسـیم اصل زمینها) بلکه پیامبر (ص) درآمد و خراج آنهـا را تقسـیم نمود. و آن حضـرت بعنوان اینکه ولی امر مسـلمین و امـام آنـان بود اسـتفاده از زمینهـا را واگـذار کرد و درآمـد آن را در مصالـح مسـلمین و احتیاجات آنان مصـرف نمود. از اهمّ مصالح و احتیاجات، برطرف نمودن نیازهای خود و خانواده و همسرانش و فقراء مسلمانان و مجاهدین در راه خدا بود [که بخشی از آن را به این امر اختصاص داد]

---

(۱) احکام السلطانیه/ ۱۳۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۵۰

این چیزی است که از جمع بین روایات مختلفی که در این مقام وارد شده بدست می آید:

[روایات وارده در چگونگی تقسیم زمینهای خیبر]

۱- در خبر صـفوان و بزنطی به نقـل از امام رضا (ع) آمـده بود: «و زمینی که با شمشـیر گرفته می شود در اختیار امام بوده و به هر کس که صـلاح ببینـد واگـذار می کنـد، چنـانکه رسول خـدا (ص) بـا زمین خیبر چنین کرد: سـیاه و سـفید- یعنی زمینهای کشت و زرع و نخلستانهای- آن را واگذار کرد. فقهاء سنّت گویند:

واگذاری زمین کشت و نخلستان صلاح نمی باشد در حالی که رسول خدا (ص) زمین خیبر را واگذار نمود.» «۱»

۲- و مانند آن است

صحیحۀ بزنطی که قبلا گذشت. «۲»

۳- در موثقه محمد بن مسلم گذشت که امام صادق (ع) فرمود: «رسول خدا (ص) وقتی بر اهل خیبر چیره شد با آنان قرارداد نمود که زمین در دستشان باقی بماند و در آن کار کنند و آن را آباد نمایند.» «۳»

۴- در صحیح بخاری به سند خویش از عبد الله آمده است: «رسول خدا (ص) با اهل خیبر معامله کرد به اینکه نصف آنچه که از میوه یا زراعت بدست می آید

---

(۱) مرّ فی خبر صفوان و بزنطی قوله (ع): «و ما اخذ بالسیف فذلک الی الامام یقبّله بالذی یری کما صنع رسول الله (ص) بخیبر: قبّل سوادها و بیاضها- یعنی ارضها و نخلها- و الناس یقولون: لا یصلح قباله الارض و قد قبّل رسول الله (ص) خیبر. الحدیث» وسائل ۱۱/ ۱۱۹ باب ۷۲ از ابواب جهاد العدو.

(۲) وسائل ۱۱/ ۱۲۰ باب ۷۲ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲.

(۳) فی موثقه محمد بن مسلم قول الصادق (ع): «قد ظهر رسول الله (ص) علی اهل خیبر فخارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها. الحدیث.» وسائل ۱۱/ ۱۱۸ باب ۷۱ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲

ملک آنان باشد. «۱»»

۵- در سنن أبی داود به سند خویش از ابن عمر آمده است: «رسول خدا (ص) با اهل خیبر معامله کرده به اینکه نصف آنچه که از میوه یا زراعت بدست می آورند ملک آنها باشد. «۲»

۶- و نیز در سنن ابی داود به سند خویش از ابن عمر آمده است: «همانا پیامبر (ص) نخلستان خیبر و زمین کشت آن را به یهودیان

خیبر داد تا از مال خودشان به سازندگی آنجا بپردازد، بشرط اینکه نصف میوه آن در اختیار رسول خدا (ص) باشد.» «۳»

۷- و نیز در سنن ابی داود به سند خویش از ابن عباس است که گوید: «رسول خدا (ص) خیبر را فتح نمود و با آنان شرط کرد که زمین و همهٔ طلا و نقرهٔ آن برای حضرت باشد. اهل خیبر گفتند: ما به وضع زمین آگاهتر از شمائیم، آن را به ما بدهید بر این منوال که نصف میوه آن مال شما باشد و نصف آن مال ما، این پیشنهاد مورد قبول پیامبر (ص) واقع شد، و چون زمان چیدن خرما رسید، حضرت، عبد الله بن رواحه را نزد آنان فرستاد تا مقدار خرما را تخمین بزنند.» «۴»

---

(۱) فی البخاری بسنده عن عبد اللّه قال: «اعطی رسول اللّه (ص) عامل اهل خیبر الیهودان یعملوها و یزرعوها و لهم شطر ما یخرج منها.» صحیح بخاری ۲/ ۷۶ کتاب المظالم.

(۲) فی سنن ابی داود بسنده عن ابن عمر: «ان رسول اللّه (ص) عامل اهل خیبر بشطر ما یخرج من ثمر او زرع.» سنن ابی داود ۲/ ۲۳۵ کتاب البیوع، باب فی المساقاه.

(۳) فیه ایضا بسنده عن ابن عمر: «انّ النبی (ص) دفع الی یهود خیبر نخل خیبر و ارضها علی ان یعتملوها من اموالهم و ان لرسول الله (ص) شطر ثمرتها.» سنن ابی داود/ ۲۲۳۵ کتاب البیوع.

(۴) فیه ایضا بسنده عن ابن عباس قال: «افتتح رسول الله (ص) خیبر و اشترط انّ له الارض و کل صفراء و بیضاء. قال اهل خیبر: نحن اعلم بالارض منکم فاعطناها علی ان لکم نصف الثمره و لنا نصف.

فزعم انه اعطاهم علی ذلک فلما کان حین یصرم النخل بعث الیهم عبد الله بن رواحه فحزر علیهم النخل.» سنن ابی داود ۲۲۳۵/

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۵۲

۸- و نیز در سنن ابی داود به سند خویش از سهل بن ابی حثمه نقل شده که گوید: «رسول خدا (ص) خیبر را دو نصف نمود: نصفی را برای رفع مشکلات و احتیاجات خودش و نصف دیگر را بین مسلمانان بر هیجده سهم تقسیم نمود.» «۱»

۹- و نیز در سنن ابی داود به سند خویش از بشیر بن یسار به نقل از افرادی از اصحاب پیامبر (ص) آمده است: «همانا رسول خدا (ص) وقتی بر خیبر چیره شد آن را به سی و شش سهم تقسیم کرد، و هر سهم را باز به صد سهم تقسیم نموده نصف از آن را برای خود و مسلمانان قرار داد و نصف باقیمانده را برای افرادی که بر او وارد می شوند و دیگر امور و احتیاجات مردم، کنار گذاشت. «۲»»

۱۰- و نیز در سنن ابی داود به سند خویش از بشیر بن یسار آمده است: «همانا وقتی که خداوند خیبر را به رسول خدا (ص) برگرداند، پیامبر (ص) همهٔ آن را به سی و شش قسمت نمود، که هر سهمی به صد سهم تقسیم می شد و سهم پیامبر (ص) هم مثل سهم یکی از آنان بود، و نصف دیگر را که آن هم هیجده سهم می شد پیامبر (ص) برای احتیاجات و مشکلاتی که برای مسلمانان پیش می آید کنار گذاشت، و آن مناطق «وطیح» و «کتیبه» و «سلالم» (نام قلعه های خیبر) و توابع آنها بود، وقتی که آن

اموال بـدست پیامبر (ص) و مسـلمانان افتاد افرادی که کار ساختن آنجا را تحت پوشـش خود بگیرنـد نبودنـد، لـذا رسول خدا (ص) برای

- کتاب البیوع باب فی المساقاه.

(۱) و فیه ایضا بسنده عن سهل بن ابی حثمه قال: «قسم رسول اللّه (ص) خیبر نصفین:

نصـفا لنوائبه و حاجته و نصـفا بین المسلمین، قسمها بینهم علی ثمانیه عشر سهما.» سنن ابی داود ۲/ ۱۴۲ کتاب الخراج و الفی ء و الاماره.

(۲) و فیه ایضـا بسـنده عن بشـیر بن یسار عن رجال من اصـحاب النبی (ص): انّ رسول الله (ص) لما ظهر علی خیبر قسّـمها علی سته و ثلاثین سـهما، جمع کل سـهم مائه سـهم فکان لرسول اللّه (ص) و للمسلمین النصف من ذلک و عزل النصف الباقی لمن نزل به من الوفود و الامور و نوائب الناس.» سنن ابی داود ۲/ ۱۴۲ کتاب الخراج.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۵۳

این کار یهود را دعوت کرد و با آنان قرارداد بست.» «۱»

وماننـد آن، دیگر روایاتی است که در این باره وارد شـده و می توان به کتاب اموال ابی عبید «۲» و سیره ابن هشام «۳» و فتوح البلدان بلا ذری «۴» مراجعه نمود.

جمع بین این روایـات و دیگر روایـاتی که در این مجـال وارد شـده اقتضاء می کنـد که بگوییم: واگـذاری همـهٔ زمینهای خیبر بدست رسول خدا (ص) بعنوان اینکه ولی امر مسـلمین بوده انجام شده و زمینهای مفتوحه عنوه نیز مال مسـلمانان بوده و تقسیم که در روایـات آمـده مربوط به عوائـد و درآمـد آنهـا بر حسب مصالـح و احتیاجـات بوده نه اینکه اصـل زمین ها بعنوان ملک شخصی افراد، تقسیم می شده است.

و آنچه که در بعضی

از روایات بیان شده که پیامبر (ص) خمس آن زمینها را گرفت، شاید بخاطر توهمی است که برای راویان پیدا شده که چون پیامبر (ص) بعضی از درآمد آن زمینها را در احتیاجات شخصی خود و خانواده اش مصرف نمود، گمان کرده اند از بابت خمسی است که در آیه خمس بیان شده، لذا گفته اند حضرت خمس آن زمینها را گرفت، در حالی که ما قبلا به اینکه در اصل و درآمد

---

(۱) و فیه ایضا بسنده عن بشیر بن یسار ایضا: «ان رسول الله (ص) لما افاء الله علیه خیبر قسمها سته و ثلاثین سهما جمع: فعزل للمسلمین الشطر ثمانیه عشر سهما یجمع کل سهم مائه، النبی (ص) معهم له سهم کسهم احدهم و عزل رسول الله (ص) ثمانیه عشر سهما- و هو الشطر- لنوائبه و ما ینزل به من امر المسلمین فکان ذلک الوطیح و الکتیبه و السلالم و توابعها فلما صارت الاموال بید النبی (ص) و المسلمین لم یکن لهم عمّال یکفونهم عملها فدعا رسول الله (ص) الیهود فعاملهم.» سنن ابی داود ۲/ ۱۴۳ کتاب الخراج و الفی ء و الاماره.

(۲) الاموال/ ۷۰ و بعد آن.

(۳) سیره ابن هشام ۳/ ۳۶۴.

(۴) فتوح البلدان/ ۴۰.

زمینهای مفتوحه عنوه خمسی باشد اشکال کردیم. در حقیقت باید گفت: چنین زمینهایی از اموال عمومی است که تحت اختیار امام واقع شده و در مالیات دیگر مالیات نیست. برای اطلاع بیشتر در این زمینه به آنچه ما در باب خمس غنائم بیان کردیم، مراجعه شود.

گفتگو پیرامون چند محور:

اشاره

با توجّه به آنچه از فتاوی و روایات دربارۀ زمینهای مفتوحه عنوه بیان کردیم، اکنون پیرامون چند محور به

گفتگو می پردازیم:

محور اوّل: [مالکیت عنوان و معنای آن:]

اینکه بیان شد که زمین مفتوحه عنوه ملک همهٔ مسلمانان است مقصود این نیست که این زمینها همانند مباحات بالاصاله است که همهٔ مردم در آن، حکم مساوی دارند، و نیز همانند مالکیت مردم نسبت به مباحات اصلیه بصورت مشاع و شراکت بر زمین و ساختمان و آبادی نیست، بلکه این اراضی ملک عنوان و جهت است، مانند ملکیّت فقراء بر زکات، که در این صورت متصدی تصرف در آنها نماینده مسلمانان و امام آنان است

با توجه به اینکه ملکیّت امری اعتباری است، قهرا آن را برای عناوین و جهات نیز می توان در نظر گرفت چنانکه برای قطعه هایی از زمین و مکانهایی همچون مساجد و مدارس و باشگاهها و مانند آن می توان ملکیت در نظر گرفت، و همین معنی مراد از سخنان معصومین (ع) است که می فرمایند: «آن زمینها ملک همهٔ مسلمانان است: کسانی که موجودند و کسانی که تا روز قیامت موجود خواهند شد.» صحیحهٔ محمد حلبی نیز بر آن دلالت می کند چنانکه گذشت.

البته ممکن است اینطور گفته شود: که این زمینها به منزلهٔ وقف بر جهت است نه اینکه ملک جهت باشد، و انتساب آن به مسلمانان از باب انتساب حق به

صاحب حق باشد نه همانند انتساب ملک به مالک، همانند عین موقوفه و چیزی که به آن وصیت شده است.

بنابراین فروختن و تبدیل چنین زمینی حتی برای امام مسلمانان نیز مشکل است، بلکه واجب است به همان صورت باقی بماند و درآمد و حاصل آن (بنا بر آنچه که فقهای شیعه به آن فتوی داده اند) در مصالح مسلمانان مصرف شود که

مرسلهٔ حماد هم بر آن گواهی می دهد.

مرحوم مقدس اردبیلی در جهاد مجمع البرهان مطلبی می گوید که خلاصهٔ آن چنین است:

«معنای اینکه این زمینها (مفتوحه عنوه) ملک مسلمانان است این است که برای مصالح عمومی مثل ساختن پلها و مساجد و حقوق رهبران و قضات [ائمه جمعه و جماعت] و نویسندگان و مخارج جنگجویان و غیر آن از دیگر مصالح عمومی اختصاصی یافته و ناظر بر آن هم امام است، که آن را اجاره می دهد و حق اجاره را می گیرد و در مصالح مصرف می نماید بطوری که برای مستأجر هیچ قسمی از زمین و اجرت آن حلال نمی باشد، چون در حقیقت او مالک زمین نیست بلکه آن زمین را خداوند متعال مانند وقف برای مصالح مستأجر و غیر او از دیگر مسلمانان قرار داده، نه اینکه زمین بنحو شراکت ملک مسلمانان باشد.» «۱»

در احیاء موات کفایه مرحوم سبزواری آمده است:

مراد از اینکه زمینهای مفتوحه عنوه ملک مسلمین است این است که امام درآمد آنها را می گیرد و بر حسب آنچه که صلاح ببیند در مصالح مسلمانان مصرف می نماید، نه اینکه هر کس از مسلمانان بخواهد بر همهٔ زمین یا بر بعض آن دست بیابد بتواند، و این مطلب مورد اجماع همه فقهاء است

---

(۱) مجمع الفائده و البرهان کتاب الجهاد مطلب سوم از مقصد سوم.

و اختلافی در آن نیست.» «۱»

ظاهر این دو عبارت این است که ملاک در زمینهای مفتوحه عنوه همان ملاک در زمینهایی است که برای مصالح عمومی وقف گردیده و قول به اینکه با به غنیمت درآمدن این زمینها و خارج شدن آنها از ملکیّت کفّار،

لازم است داخل در ملکیّت غیر آنان شود، چون اینکه ملک بدون مالک قابل تصور نیست، گفتار صحیحی نیست زیرا احتمال دارد به غنیمت درآمـدن این زمینها موجب جدایی آنها از ملکیّت بطور کلی گردد. و این احتمال یکی از دو احتمالی است که در وقف داده شده، مخصوصا در وقفهای عمومی.

و معنای «لام» (للمسـلمین) همان اختصاص داشتن به مسلمین است که اختصاص اعم از ملکیّت است، بلکه ممکن است اینطور گفته شود که زمینهـای مفتوحه عنوه اگر ملـک جهت باشـد، امـام می توانـد آن را بـا تطبیق جهت بر شـخص به ملک شـخص درآورد، چنانچه در زکات با تطبیق عنوان فقراء بر اشـخاص به ملک آنان درمی آورد، و روشن است که این عمل در زمینهای مفتوحه عنوه جایز نمی باشد، پس تعیّن دارد که زمینهای مفتوحه عنوه مانند وقف باشد.

از سوی دیگر در مورد وقف حق این است که شـی ء وقف شـده به ملک موقوف علیه درنمی آیـد، بلکه مثل این می ماند که واقف آن چیز را بالای سر موقوف علیه قرار می دهـد تا منافع آن بر وی سـرازیر شودماننـد ابر باران زا. و لذا با «علی» متعدی گردیده است. در این صورت شی ء وقف شده یا بر ملک واقف باقی بوده یا از ملکیّت او خارج شده است، که این خود بحث مستقلی است که محل دیگری را می طلبد.

محور دوم: [زمینهای مفتوحه عنوه آیا زمینهای موات است یا آباد؟]

آیا مراد از زمین مفتوحه عنوه در روایات و فتاوی، مطلق زمینهایی است که در

---

(۱) کفایه الاحکام/ ۲۳۹.

دست دولت کفر بوده اعم از زمین موات و زمین آباد بالاصاله (مثل جنگلها) یا آباد بالعرض؛ یا مراد خصوص زمینی است

که با احیاء آباد گردیده؟ اقوی دوّمی است، زیرا از ظاهر روایات و فتاوی استفاده می شود زمینی اراده شده که ملک کفّار بوده و بعد به مسلمانان منتقل شده است و زمین موات و نیز زمینی که در اصل آباد بوده مانند جنگلها و بیشه زارهای طبیعی ملک کفّار نبوده تا اینکه از آنان به غنیمت گرفته شود. پس بر همان اشتراک اولی خود باقی اند و مانند سایر زمینهای موات و جنگلها از انفالی است که به امام مسلمانان تعلق دارد، که بحث در آن خواهد آمد.

۱- شیخ طوسی در احیاء موات از خلاف (مسأله ۱) گوید:

«زمینهای بی حاصلی که در کشور اسلام بوده و برای آنها صاحب معینی شناخته نشده مخصوص امام است ... دلیل ما اجماع گروه شیعه است بر اینکه زمین موات مخصوص امام بوده و از جمله انفال می باشد و فقهاء هم بین اینکه این زمینها در کشور اسلام باشد و یا در کشور کفر جدائی قائل نشده اند».

و در (مسأله ۲) گوید:

«زمینهای بی حاصلی که در کشور شرک بوده و مالکیّت هیچ کس بر آنها محقق نگردیده مخصوص امام است. شافعی گوید: هر کس از مشرک و مسلمان، آن را آباد نماید به سبب احیاء مالک می گردد. دلیل ما بدون هیچ فرق همان است که در مسئلۀ اول گفتیم.» «۱»

۲- و در جهاد مبسوط گوید:

«و اما زمینهای آباد [زمین های آباد شده در کشور کفر] از آن همه مسلمانان است. و امام حق نظر در آنها را دارد ...

اما زمین موات به غنیمت گرفته نمی شود و مخصوص امام است.» «۲» «۳»

---

(۱) خلاف ۲/ ۲۲۲.

(۲) مبسوط ۲/ ۲۹.

(۳) مراد از «مخصوص امام است» که در کلمات فقهاء

آمـده، شـخص امـام نیست بلکه عنوان و حیثیت امام است. و مخصوص بودن زمین موات به عنوان امام یعنی مثل زمینهای آباد فتح شده نیست که ملک همه مسلمانان است بلکه ملک عنوان امامت است. که طبق صلاحدید او به مصرف می رسد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۵۸

۳- در جهاد شرایع آمده است:

«هر زمینی که با جنگ فتـح شده و آباد هم باشد ملک مسـلمانان است ... و زمینی که هنگام فتح موات باشد اختصاص به امام دارد.» «۱»

۴- در جواهر در شرح این عبارت شرایع چنین آمده است:

«در این حکم اختلافی نیافتم، بلکه هر دو قسم اجماع (محصل و منقول) بر آن می باشد ...» «۲»

و مانند همین سخن را در کتاب احیاء موات آورده رجوع نمائید. «۳»

۵- در احیاء موات از کفایه سبزواری آمده است:

«و زمینی که هنگام فتح موات باشد مخصوص امام است و اختلافی در این حکم نیست.» «۴»

۶- مقدس اردبیلی در مجمع البرهان گوید:

«و بزودی برای شـما روشن می شود که مراد از زمینی که این حکم را دارد (ملـک مسـلمانان است) آن زمینی است که هنگام فتـح و غلبه بر آن آباد بوده باشـد و زمین موات هنگام فتـح این حکم را نـدارد، پس آن برای امام استماننـد دیگر مواتی که ملک کسی نبوده و هیچ دست ملکیتی بر آن جریان نداشته و این حکم مورد اتفاق است». «۵»

---

(۱) شرایع ۱/ ۳۲۲.

(۲) جواهر ۲۱/ ۱۶۹، و ۳۸/ ۱۸.

(۳) جواهر ۲۱/ ۱۶۹. و ۳۸/ ۱۸.

(۴) کفایه الاحکام/ ۲۳۹.

(۵) مجمع الفائده و البرهان، کتاب الجهاد مطلب سوم از مقصد سوّم.

علاوه بر روشن بودن

این موضوع و اجماع و اتفاق و ادعای عدم مخالفی که بیان شد، عموم آنچه دلالت دارد بر اینکه «زمین موات و همچنین آنچه که صاحب ندارد ملک امام است» بر آن گواهی می دهد و اطلاق سخن امام (ع) در خبر صفوان و بزنطی آنجا که می فرماید: «و زمینی که با شمشیر گرفته می شود در اختیار امام بوده و به هر کس که صلاح ببیند واگذار می کند ...» «۱» با این عموم مخالفتی ندارد؛ زیرا این سخن به خصوص زمینی که ملک کفّار بوده و از آنان به غنیمت گرفته شده انصراف دارد.

و لکن احتمال دارد گفته شود: زمین موات و زمینی که بالاصاله آباد بوده اگر چه شرعا ملک کسی نبوده اند و لکن با توجه به اینکه این دو زمین در تحت استیلاء دولت کفر بوده و با شمشیر آزاد شده دیگر مانعی نمی بینیم از اینکه عام بودن موصول (ما اخذ بالسیف) شامل هر دو شود، پس بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه است «۲» و ما وجهی برای مقدم داشتن یکی بر دیگری نمی بینیم.

بلکه ممکن است اینطور گفته شود: که این سخن امام (ع): «و ما اخذ بالسیف ...» بر آنچه که در موثقه عمّار «۳» آمده است که هر زمین بی صاحب را جزء

---

(۱) فی خبر صفوان و بزنطی: «و ما اخذ بالسیف فذلک الی الامام یقبّله ...» وسائل/ ۱۲۰ ۱۱ باب ۷۲ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۱.

(۲) ما یک عموماتی داریم که می گوید «کل ارض موات للامام» اما از آن طرف «ما اخذ بالسیف» نیز عموم دارد که ملک مسلمانان است، بین این دو تا، عموم و خصوص

من وجه است، روایات اول می گویـد «ما لا رب له» یا «موات» ملك امام است اطلاق این هم کشور کفر و هم کشور اسـلام را در برمی گیرد، دومی می گوید «ما اخذ بالسیف از کشور کفّار ملك مسلمین است» اطلاق این نیز چه محیاه وقت الفتح و چه موات وقت الفتـح را شامـل می شود پس نسـبت به موات وقت الفتـح این دو تا با هم تعارض دارنـد نه می توانیم بگوئیم ملك امـام است و نه می توانیم بگوئیم ملك مسـلمین است، یک عموم فوق هم نـداریم که اینجا بتوانیم به آن تمسک کنیم. (الف- م. جلسه ۳۶۱ درس)

(۳) وسائل ۱/ ۳۷۶ باب ۱ از ابواب انفال از کتاب خمس حدیث ۲۰.

انفال شمرده، ورود دارد «۱» زیرا عنوان مسلمین خود صاحب زمین می گردد.

---

(۱) در کلمات علماء اصـطلاح تعارض، ورود، حکومت و تخصـیص را زیاد می بینید که اجمالاً هر یک از اینها را توضیح می دهیم.

مفاد دلیل نسـبت مطابقی بین موضوع و محمول است، وقتی می گوئیم «الصلاه واجبه» نسبت حکم که وجوب صلاه باشد مفاد دلیـل است، هیـچ وقت دلیـل متعرض مفـاد موضـوع یـا مفـاد محمول خودش نیست، یعنی «الصـلاه واجبه» نمی گویـد «صـلاه» چیست، و نمی گویـد وجوب یعنی چه؟ اینهـا را بایـد از خـارج بفهمیم حـال اگر نسـبت این دلیلی که بـا نسـبت دلیـل دیگری درگیر باشـد، بنحو تبـاین یـا عموم و خصوص مطلق یـا عموم و خصوص من وجه بتمـامه یـا ببعضه، در اینجا می گوئیم این دو متعـارض هسـتند، مثلاـ مثلاـ اگر مولی گفت «اکرم العلماء» و دلیل دیگر آمـد گفت «لا تکرم العلماء» این دو متعارض هسـتند، منتهی هر متعارضی متساقط نمی شوند،

بلکه اگر بنحو عموم و خصوص مطلق باشد آن وقت خاص را بر عام مقدم می دارند و همینطور مطلق و مقید که آن هم نظیر خاص و عام است.

اما اگر دلیل دوم با یک جای دلیل اول کار دارد که مفاد نسبت مطابقیش نیست، بلکه به آنها که در سلسله علل یا معلولات دلیل اوّل است نظر دارد و لو در مقام نتیجه به نسبت هم بخورد، مثلا: وقتی مولی می گوید اکرم العلماء اگر در دلیل دیگری بگوید: اکرام علماء نحو مصلحت ندارد، یا بگوید اکرام علماء نحو را اراده نکرده ام، یعنی چیزی را که دلیل اول متکفل آن نبود حال چه موضوع باشد یا محمول یا علل و معلولات و یا ملازمات هر یک از اینها را متعرض باشد اگر چه در نهایت نتیجه اش این می شود که اکرام واجب نیست اما چون مستقیم نگفته، این «حکومت» است، و اینکه در زبانها هست که «حکومت معنایش نفی حکم به لسان نفی موضوع است» مطلب درستی است اما حکومت منحصر به این قسم نیست قسم دیگر حکومت توسعه می دهد، مثلا ادله ای داریم که می گوید نماز مشروط به طهارت است حال اگر دلیل دیگری آمد و گفت «الطواف بالبیت صلاه» این توسعهٔ موضوع است، یعنی آن دلیلی که آمده و طهارت را برای نماز شرط کرده طواف را هم فرا می گیرد، دلیل اوّل نسبت بین صلاه و طهاره را بیان کرد، اما صلاه چه چیزی است این را متعرض نبود، اما دلیل دوّم طواف را هم صلاه معرفی کرد و، مفهوم صلاه را توسعه می دهد، و گاهی هم ضیق می کند مثل اینکه دلیل دوم می گوید «صلاه المیت

لیست بصلاه» یعنی نماز میّت مشروط به طهارت نیست- که نفی حکم کرده ولی به لسان نفی موضوع-، در هر یک از این دو مورد، دلیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۶۱

ما در مبحث انفال خواهیم گفت که ملکیّت شرعیه تحقق پیدا نمیکند مگر با تولید یا کار مفید و یا به انتقال مال از کسی که تولید نموده، و اینکه امور اشتراک مثل زمین موات، کوهها، رودخانه ها و مانند آن ملک امام بوده و تحت اختیار پیشوای امت است چیزی نیست که شرع مبین آن را اختراع کرده باشد، بلکه این چیزی است که عقلاء امتها به آن حکم کرده و در همهٔ زمانها سیره عقلاء بر آن قرار گرفته است. و جایگیر شدن این مسأله در ذهنها موجب آن خواهد شد که این سخن حضرت: «ما اخذ بالسیف» به خصوص آنچه که کفّار مالک آنند انصراف پیدا کند، پس امور اشتراک و اموال عمومی بر همان منوال که هست باقی می ماند (ملک امام)، نهایت امر اینکه پس از فتح، امام به حق جانشین امام باطل می گردد.

چیزی که سخن را در این مقام آسان می کند این است که به نظر ما بین آنچه ملک مسلمانان بعنوان اینکه مسلمانند و «بین آنچه ملک امام بعنوان اینکه امام و قائم به امور مسلمانان است» فرق اساسی وجود ندارد. و در مبحث انفال خواهد آمد که انفال ملک شخص امام معصوم نیست، بلکه انفال، اموال عمومی اشتراک

- دوّم حکومت دارد بر دلیل اوّل. فرق حکومت با تخصیص این است که مخصص با دلیل اول در عرض همدیگرند اما در حکومت دلیل حاکم مستقیما در عرض

دیگری نیست.

«ورود» معنایش این است که دلیل دوم طوری است که موضوع اول را حقیقتا توسعه می دهد یا تضییق می کند، مثلا دلیلی می گوید «ما لا ـ رب له» ملك امام است، دلیل دیگر می گوید «من حاز شیئا ملکه» قبل از اینکه این دلیل بیاید، بوته های بیابان ملك امام بود اما این دلیل «ربّ» برای آن درست می کند که هر کس حیازت کرد ملك او می شود.

اما فرق تخصّیص با ورود این است که در تخصّیص ما دو دلیل نمی خواهیم تا یک دلیل، موضوع دیگری را تضییق بکند. تخصّیص معنایش این است که یک حکمی که مولی روی موضوعی می برد چیزهایی که از افراد این موضوع نیست واقعا داخل در آن حکم نیست، مثلا وقتی مولی می گوید اکرم العلماء، مشهدی حسن بقّال تخصصا خارج است. (الف. م جلسه ۳۶۲ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۶۲

است که خداوند متعال برای مصالح بندگانش خلق فرموده و اختیار آن به دست امام صالح عادل قرار داده شده است.

محور سوم: [انتقال حق تصرف به مسلمانان]

روشن است معنای اینکه زمین مفتوحه عنوه ملك مسلمانان است و با فتح به آنان انتقال پیدا می کند آن چیزهایی است که کفّار از زمینها و مستغلات خود مالك آنند، پس اگر گفتیم کفّار با احیاء زمین، هم مالك اصل آن و هم عمران آن می شوند، بناچار هر دو اینها با فتح به مسلمانان انتقال پیدا می کند، و اگر گفتیم احیاء فقط موجب ملکیّت بر عمران می شود (چه احیاء با اجازه امام باشد یا نه و یا فقط در صورت اجازه) و آن چیزی که برای احیاءکننده نسبت به اصل زمین ثابت می شود حق تصرّف تنهاست، در آن صورت آنچه که

به مسلمانان منتقل می شود فقط عمران و حق تصرّف است.

ما در مبحث انفال بیان خواهیم کرد که آنچه با احیاء ثابت می شود تنها حق تصرف است نه ملکیّت بر اصل زمین. در هر صورت ظاهرا اینکه زمینهای مفتوحه عنوه ملک مسلمانان است حکمی است عام که در همه زمانها و در همه زمینها جاری است، خواه احیاء زمین قبل از نزول آیه انفال باشد یا بعد از آن.

و بسا توهّم شده که حکم اختصاص زمین مفتوحه عنوه به مسلمانان هنگامی است که احیاء زمین قبل از نزول آیه انفال باشد، زیرا اقتضای آیه شریفه انفال این است که زمین موات ملک امام است، پس اگر کافر زمین را بعد از نزول آیه شریفه احیاء کرده باشد، اصلا مالک آن نمی شود تا اینکه از او به مسلمین منتقل شود، بلکه بر همان ملک امام باقی است.

صاحب جواهر در مبحث انفال جواهر می گوید:

«... بله زمین مواتی که ملک امام است بقاء آن بر صفت موت معتبر نیست، به دلیل استصحاب ملکیّت امام پس از احیاء و نیز ظاهر روایت صحیح کابلی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۶۳

که گذشت. پس اگر زمین موات احیاء گردید آن نیز ملک امام (ع) است- چه احیاء کنندگان مسلمانان باشند یا کفّار- مگر اینکه امام (ع) اجازه داده باشد. و اطلاق کلام فقهاء و روایات بر اینکه زمین مفتوحه عنوه ملک مسلمانان است مراد به آن زمین مواتی است که قبل از اینکه خداوند آن را بعنوان انفال برای پیامبر (ص) قرار بدهد، کفّار آن را احیاء کرده باشند، وگرنه همین زمین نیز ملک امام است اگر چه هنگام فتح

آباد بوده باشد». «۱»

مورد کلام صاحب جواهر- قدس سرّه- آن صورتی است که امام اجازهٔ احیاء نداده باشد، در این صورت آنچه نسبت به اصل زمین و حق بر آن بیان فرموده صحیح است، و اما عمرانی که با احیاء محقق گردیده چه چیز مانع از قول به ملکیّت کافر بر آن و انتقال آن بعد از فتح، از کفار به مسلمانان است؟! و اما وقتی اجازهٔ امام برای کافر نیز فرض گردیده- گرچه این اجازه از عموم ادله احیاء استفاده شود- در آن صورت اشکالی در ملکیت کافر نیست- گرچه بنظر ما اصولا اصل زمین قابل ملکیت شخصی نیست زیرا در فرض ما کفار فقط مالك همان حق و عمران شده اند و آن حق پس از فتح به مسلمانان منتقل شده است. به دلیل اطلاق این سخن حضرت که فرمود: «و ما اخذ بالسیف ...».

صاحب جواهر در کتاب احیاء موات جواهر نیز در بیان عدم اشتراط اسلام برای آبادکننده زمین گوید:

«علاوه بر آنچه گفته شده، ممکن است ملکیّت مسلمانان بر زمین مفتوحه عنوه ای که در دست کفّار بوده اگر چه با احیاء آن را مالك شده باشند قطع حاصل کنیم زیرا احیاء موجب ملکیت است، پس اگر احیاء آنان به دلیل عدم اجازه امام، فاسد باشد لازم است که زمین در ملکیت امام (ع) باشد در حالی که گمان ندارم کسی به این قول ملتزم شود. «۲»»

---

(۱) جواهر ۱۶/ ۱۱۸.

(۲) جواهر ۳۸/ ۱۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۶۴

چنین به نظر می آید که قائلین به تفصیل بین احیاء زمین قبل از نزول آیه انفال یا بعد از آن توهم کرده اند که حکم به

ملکیت خدا و رسول و امام بعد از او بر اموال عمومی یک امر حادث بوده که اسلام آن را اختراع نموده است، بطوری که قبل از این حکم اسلام، اموال عمومی بدون ربّ و صاحب شرعی بوده و هر کسی که بر آن غلبه پیدا می کرد بدون ملاک آن را به ملک خود در می آورد.

و لکن در مبحث انفال خاطر نشان خواهیم کرد که اموال عمومی در اختیار امام بعنوان اینکه امام و حاکم است می باشد و این یک امر عقلائی است که در همه قرون و اعصار ثابت بوده و شرع مقدس اسلام با آیهٔ انفال آن را امضاء فرموده و زمین در هیچ زمان از حجّت و ولی خدا در میان بندگانش خالی نبوده، این مردم بوده اند که امر بر آنان مشتبه شده و با حکّام ستمگر و طاغوتها معاملهٔ امامان عدل و والیان خدا در زمین نموده اند.

و باز آن چیزی که سخن را در این مقام و نظایر آن آسان می کند این است که نزد ما فرق اساسی آشکاری بین زمینی که ملک مسلمانان بعنوان اینکه مسلمانند و بین زمینی که ملک امام بعنوان اینکه امام است، وجود ندارد، زیرا هر دو از اموال عمومی بوده و در اختیار امام است که می تواند هر دو را واگذار نماید و حاصل آن را در مصالح مسلمانان مصرف کند.

محور چهارم: [عدم جواز فروش رقبهٔ زمین]

ظاهر آنچه که از روایات و فتاوی گذشت، این است که فروش اصل زمین مفتوحه عنوه جایز نمی باشد و خرید آن هم بنابراین که جزئی از مال فروخته شده باشد جایز نیست. بله بعد از به غنیمت گرفتن، انتقال آثار و بناهای ایجاد شده

در آن جایز است، بلکه متصرف می تواند حق متعلق به خودش را منتقل نماید. در آن صورت زمین نسبت به مشتری بر همان شکلی است که برای بایع بوده از داشتن حق اولویت و جایز نبودن مزاحمت برای او، این در صورتی است که تصرف

در زمین و ایجاد آثار در آن به اجازهٔ امام، یا به اجازهٔ عمومی که به شیعه داده اند (روایات تحلیل) بنابر قول به آن، یا به اجازهٔ نایب خاص یا عام او، یا به واگذاری حاکم ستمگر بنابر امضاء آن از طرف ائمه (ع) باشد چنانکه بحث آن خواهد آمد.

۱- ابن ادریس در اواخر زکات سرائر (باب احکام زمینها) می گوید:

«و این قسم از زمینها تصرف در آنها به فروختن و خریدن و وقف کردن و بخشیدن و غیر آن صحیح نمی باشد، مقصودم اصل زمین است. اگر اشکال شود: که می بینیم شما زمینهای عراق را می فروشید و می خرید و وقف می کنید در حالی که این زمینها با جنگ گرفته شده؟ جواب گوئیم: آنچه که می فروشیم و وقف می کنیم حق تصرف و سنگ چینی و ساختمان آن است، اما در اصل زمین هیچ یک از اینها (خریدوفروش و وقف ...) جایز نیست». «۱»

۲- در منتهی علّامه آمده:

«اگر کسی در این زمینها تصرف کرد به اینکه در آن ساختمان ساخت و درخت در آن کاشت فروش آن صحیح است به این معنا که می تواند آنچه را در زمین از قبیل آثار و حق الاختصاص ایجاد کرده بفروشد نه اصل زمین را چرا که آن ملک همهٔ مسلمانان است. «۲»

۳- شهید در مسالک هنگام بیان این سخن مصنف: «فروختن

و وقف کردن و بخشیدن اصل زمین جایز نیست» می گوید:

«هیچ یک از اینها [معاملات] بطور مستقل در اصل زمین صحیح نمی باشد، اما اگر به تبع آثاری که متصرف در زمین ایجاد نموده از ساختمان و درخت و زراعت، زمین را هم بفروشد وقف کند و ببخشد بنابر اقوی جایز می باشد.

سپس وقتی فروشنده ای اصل زمین را با یکی از این آثار فروخت اصل زمین

---

(۱) سرائر ۱۱۱.

(۲) منتهی ۲/ ۹۳۶.

هم به تبع داخل در فروش است، و همچنین وقف زمین و غیر آن، و این استمرار دارد تا وقتی که چیزی از آن آثار باقی است، پس اگر همۀ آثار از بین رفت حق مشتری و موقوف علیه و غیر آنها، از زمین قطع می شود. گروهی از متأخرین علماء هم اینچنین بیان کرده اند و عمل هم بر طبق همین است. «۱»

بطور کلی اصل زمین و آثار و ساختمانهای موجود در زمین هنگام به غنیمت درآمدن آن ملک مسلمانان و به حکم شی ء موقوفه است، پس نقل آن و وقف آن صحیح نیست، و در اختیار امام مسلمانان است به هر کس که صلاح بداند و هر اندازه صلاح ببیند واگذار می کند و درآمد آن را در مصالح مسلمانان مصرف می نماید و لکن کسی که با اجازه امام در زمین تصرف کرده برای او حق اختصاص به زمین است و مالک آثاری که در آن ایجاد نموده می باشد و می تواند آن آثار را منتقل نموده و یا وقف نماید و زمین نیز در انتقال و وقف تابع آثار می باشد، نظیر آنچه که بین کشاورزان متعارف است از فروش آثار در زمینهای

زراعتی که اصـل آن مال دیگری است. ما نیز در مبحث انفال نظیر همین مطلب را در زمین مواتی که انسان متصـدی احیاء آن شـده است تقویت خواهیم کرد، پس انسان مالك حیثیت احیاء که اثر کار و قوا و فکر او بوده می باشـد، نه مالك اصل زمین، بلکه تـا وقتی که آن آثـار در زمین باقی است و آن را رها نکرده چنین کسـی به آن زمین سـزاوارتر است، شـیخ طوسـی و ابن زهره نیز همین را اختیار کرده اند و بر آن روایات زیادی دلالت دارد چنانکه خواهد آمد.

و لکن ظـاهر کلام شـیخ طوسـی در تهـذیب، جواز فروش زمین مفتوحه عنوه در زمان غیبت است ولی در زمینهای انفال آن را جایز نمی داند. ایشان در بحث زیادات زکات می گوید:

«امـا زمینهـا: پس هر زمینی که برای مـا مشـخص شـد از آنهایی است که اهل آن اسـلام آورده انـد برای ما تصـرف در آنها به خریدن از آنان و معاوضه آن و هر

---

(۱) سرائر ۱۱۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۶۷

آنچه که جاری مجرای آن دو است صحیح می باشد.

و اما زمینهای خراج و زمینهای انفال و زمینی که اهل آن از آن کوچ کرده اند ما تصرف در آنها را نیز تا وقتی که امام (ع) در پرده نهان است مباح می دانیم، و آنگاه که حضرت ظهور کرد هر چه در آن صلاح بداند نظر خواهد داد. پس ما در تصرفمان گناهکار نمی باشیم. و آنچه دلالت بر آن داشت قبلا بیان نمودیم.

اگر کسـی اشـکال کند: همهٔ آنچه که بیان کردید بر اباحهٔ تصرف برای شما در این زمینها دلالت دارد، ولی بر اینکه برای شما تملّك

آنها به خریدن و فروختن صحیح باشد دلالت ندارد، پس وقتی خریدن و فروختن آن صحیح نباشد آنچه که فرع بر آن است مانند وقف کردن، هدیه دادن، بخشیدن و آنچه جاری مجرای آن است نیز صحیح نمی باشد.

به او پاسخ داده می شود: ما قبلا زمینها را بر سه قسم تقسیم نمودیم: اوّل زمینی که اهل آن مسلمان شوند که در دست آنان رها می شود و ملک آنان است، پس هر زمینی که حکمش چنین است خریدن و فروختن آن برای ما صحیح است.

دوم: زمینهایی که با جنگ گرفته می شود یا اهل آن بر آن مصالحه می کنند که ما خریدن و فروختن آنها را هم مباح دانستیم، زیرا برای ما در این زمینها سهمی است چون که جزء زمینهای مسلمین است. و این قسم نیز خریدوفروش در آنها به همین وجه صحیح می باشد.

سوّم: زمینهای انفال و آنچه جاری مجرای آن است که تملّک آنها به خریدن و فروختن صحیح نیست و برای ما فقط تصرف در آنها مباح است. و روایتی که دلالت بر قسم دوم می کند آن است که ... «۱»

سپس ایشان روایت ابی برده و موثقه محمد بن مسلم که هر دو گذشت را بیان نموده است.

---

(۱) تهذیب ۴/ ۱۴۴ و بعد آن.

و نیز صحیحهٔ محمد بن مسلم و عمر بن حنظله به نقل از امام جعفر صادق (ع) را که گوید: از خریدن زمین اهل ذمّه از حضرت سؤال کردم حضرت فرمود: «خریدن آن اشکالی ندارد، زیرا وقتی زمین در دست آنان بود، حق از زمین (مالیات) پرداخت می شود چنانکه اکنون نیز پرداخت می شود»

و روایت

ابراهیم بن زیاد، گوید: از امام جعفر (ع) از خریدن زمین جزیه سؤال کردم. حضرت فرمود: «بخر آن را، همانا برای تو حقی بیش از آن است.» و غیر آن از دیگر روایات «۱»

با دقّت در همه کلام شیخ- قدس سرّه- و از استدلال ایشان به روایت ابی برده و صحیحه محمد بن مسلم و عمر بن حنظله استفاده می شود که مراد از جایز بودن خرید، خریدن حق تصرف است نه خریدن اصل زمین، بله اشکال در اینست که ایشان بین زمین مفتوحه عنوه و زمین انفال فرق گذاشتند و گفتند تملک اراضی انفال به خریدوفروش صحیح نیست با اینکه فروش زمینهای انفال بعد از احیاء آن نیز صحیح می باشد، مگر اینکه گفته شود: مقصود ایشان ممنوع بودن خریدوفروش زمین انفال قبل از تصرف در آن به احیاء می باشد، در آن صورت آنچه بیان کرده صحیح بوده و وجه آن هم روشن است.

در جهاد دروس آمده است:

«تصرف در زمینی که با جنگ فتح شده «مفتوحه عنوه» جایز نیست مگر با اجازهٔ امام (ع) فرقی هم نمی کند تصرف به وقف کردن باشد یا به فروختن یا غیر آن، بله در زمان غیبت تصرف نافذ است. شیخ طوسی در مبسوط بطور

---

(۱) صحیحهٔ محمد بن مسلم و عمر بن حنظله عن ابی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن ذلک فقال: «لا بأس بشرائها فانها اذا کانت بمنزلتها فی ایدیهم یؤدی عنها کما یؤدی عنها.» و خبر ابراهیم بن ابی زیاد، قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الجزیه قال: فقال: «اشترها، فان لک من الحق ما هو اکثر من ذلک.» تهذیب ۴/ ۱۴۷.

باب ۳۹ (باب الزیادات) حدیث ۳۰ و ۳۱. و نیز وسائل به نقل از تهذیب ۱۱/ ۱۱۹، باب ۷۱ از ابواب جهاد العدوّ حدیث ۳ و ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۶۹

مطلق گوید تصرف در زمان غیبت معتبر نمی باشد. ابن ادریس گوید: سنگ چینی و ساختمان و تصرف ما فروخته می شود و وقف می گردد نه خود زمین.» «۱»

ظاهر کلام دروس نیز جواز فروش و وقف نمودن زمین مفتوحه عنوه در حال غیبت است. در جهاد جامع المقاصد ذیل کلام علّامه که گفته:

«فروختن و وقف کردن و بخشیدن زمین مفتوحه عنوه صحیح نمی باشد.» گوید:

«این در حال ظهور امام (ع) است، اما در حال غیبت، تمام این امور نافذ است چنانچه در دروس و غیر آن تصریح به آن شده است.» «۲»

مرحوم مقدس اردبیلی در مجمع البرهان به کلام دروس و جامع المقاصد اعتراض نموده، گوید:

«در این حکم (جواز فروش در حال غیبت) جای درنگ است، چون زمین مفتوحه عنوه ملک دیگران است، و فروختن و وقف نمودن زمین متوقف بر این است که زمین ملک فروشنده و واقف باشد. بلکه در جواز خریدوفروش آن در زمان حضور هم شبهه وجود دارد، به دلیل اینکه وجود اجازه از امام نسبت به فروش و وقف آنها بعید است، مگر اینکه مصالح عمومی اقتضای آن را داشته باشد مثلاـ قطعه ای از زمین بعنوان مسجد برای مسلمانان قرار داده شود یا نیاز به پول آن باشد. در چنین حالی ظاهر این است که کلام دروس با وجود مصلحت بعید نباشد، زیرا با غیبت امام (ع) گاهی مصلحت در این کار است. و بعلاوه ممکن است گفته شود فروش و

یا وقف اینگونه زمین ها به تصرف در همان آثار ایجاد شده در زمین بازمی گردد نه اصل زمین» «۳»

ظاهر این است که این عبارات و همچنین روایاتی که موجب گمان به جواز فروش و خرید زمین است بر آنچه که مقدس اردبیلی در آخر کلام خود از انتقال ساختمان

---

(۱) دروس/ ۱۶۳.

(۲) جامع المقاصد ۳/ ۴۰۳ (چاپ قدیم ۱/ ۱۹۰)

(۳) مجمع الفائده و البرهان، کتاب الجهاد مطلب سوم از مقصد سوم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۷۰

و عمارت و حق،- بدون تفاوت بین زمان حضور و غیبت- بیان فرمود، حمل شود.

شاید نظر کسانی که بین زمان حضور و زمان غیبت فرق می گذارند بدین صورت که در زمان ظهور، تصرف را بدون اجازۀ امام (ع) صحیح نمی دانند، بر خلاف زمان غیبت که صحیح می دانند شاید بتوان گفت به دلیل اجازۀ عامی است که (بنابر قول به آن) برای شیعه در زمان غیبت وجود دارد (روایات تحلیل).

و اما اصل زمین و همچنین آثار و بناهایی که در حال فتح و گرفتن غنیمت موجود است، قبلاـ گذشت که اینها ملك همۀ مسلمانان است: آنها که موجودند و کسانی که بعدا بوجود خواهند آمد، پس فروش و انتقال و وقف آنها جایز نیست، بلکه فروختن آنها در حال ظهور امام و باز بودن دست او بر خود امام نیز مشکل است.

بلکه در قرار دادن زمین مفتوحه عنوه بعنوان مسجد نیز ممکن است اشکال شود. مگر اینکه گفته شود: اینطور موارد خود از مصالح عمومی است که زمین مفتوحه عنوه بعنوان مصرف در آن جهات قرار داده شده است. سیرۀ مستمره در زمان خلفاء که از غنایم مفتوحه عنوه در

احداث مساجد و غیر آن از چیزهای عام المنفعه در عراق و مکه و غیر آن استفاده می کردند بدون اینکه در این رابطه با منعی از جانب ائمه (ع) یا اصحاب آنان برخورد کرده باشیم، همین مطلب را تأیید می کند؛ و اگر چنین منعی وجود داشت بطور قطع آشکار می شد.

و اما اینکه زمین مسجد باید ملک شخص باشد تا وقف آن برای مسجد صحیح باشد، شرطی است که بر آن دلیل اقامه نشده، و اگر چنین شرطی وجود داشت باید احداث مسجد در زمین موات نیز مگر بعد از احیاء و تملّک آن صحیح نباشد، در حالی که از برخی روایات خلاف آن استفاده می شود:

از باب نمونه در صحیحهٔ ابی عبیده الحداء، به نقل از امام محمد باقر (ع) آمده است که حضرت فرمود: «هر کس مسجدی را بنا کند هر چند به اندازهٔ لانه مرغی باشد خداوند در بهشت برای او خانه ای بنا خواهد کرد.» ابو عبیده گوید: حضرت بر من می گذشت و من بین مکه و مدینه بودم و سنگها را بر روی هم قرار دادم به

حضرت عرض کردم: آیا این هم از همان (مسجد) است؟ حضرت فرمود: بلی. «۱»

و مانند آن صحیحهٔ دیگری که از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است. «۲»

و روایت دیگری از ابو الصباح به نقل از امام جعفر صادق (ع) که گفت: چه می فرمائید دربارهٔ این مسجدهایی که حاجیان در راه مکه بنا نموده اند؟ حضرت فرمود: «به به آنها از بهترین مسجدهاست، هر کس مسجدی را بنا کند هر چند به اندازهٔ لانه مرغی باشد خداوند در بهشت برای

او خانه ای بنا خواهد کرد.» «۳»

ملاحظه می فرمایید که در این روایات دلالتی بر وجوب مالك شدن زمین، سپس وقف آن برای مسجد وجود ندارد.

محور پنجم: [متصدی اراضی مفتوحه عنوه کیست؟]

اشاره

متصدی تصرف در این زمینها برای واگذار نمودن و اجاره و اجازه تصرف دادن امام یا نایب اوست؛ چرا که او ولی امر مسلمین بوده و نسبت به آنان از خودشان شایسته تر است.

بر این مطلب علاوه بر روشن بودن، «۴» روایاتی از قبیل روایت صفوان و بزنطی و مرسلهٔ طولانی حماد که گذشت و دیگر روایات، دلالت دارد. و برای

---

(۱) فی صحیحه ابی عبیده الحذاء عن ابی جعفر (ع) انه قال: «من بنی مسجدا کمفحص قطاه بنی اللّه له بیتا فی الجنّه.» قال ابو عبیده: و مرّ بی و انا بین مکه و المدینه اضع الاحجار فقلت: هذا من ذاك؟ قال: نعم. وسائل ۳/ ۴۸۶ باب ۸ از ابواب احکام المساجد حدیث ۲.

(۲) وسائل ۳/ ۴۸۵ باب ۸ از ابواب احکام مساجد حدیث ۱.

(۳) فی خبر آخر قال ابو الصباح لأبی عبد اللّه: ما تقول فی هذه المساجد التی بنتها الحاج فی طریق مکه؟ فقال: «بخ بخ، تیك افضل المساجد. من بنی مسجدا کمفحص قطاه بنی اللّه له بیتا فی الجنّه.» وسائل ۳/ ۴۸۶ باب ۸ از ابواب احکام مساجد حدیث ۶.

(۴) از باب اینکه یك چیزی که برای عنوان مسلمین است نمی شود در آن هرج و مرج باشد، لذا باید یك قیّم داشته باشد، و او امام و رهبر مجتمع است. (الف- م. جلسه ۳۶۵ درس)

کسی تصرف در زمین، خودسرانه و بدون اجازه جایز نخواهد بود. و آنچه از مبسوط گذشت که

شیخ طوسی فرمود: «در آن زمینها ساختن خانه و اقامتگاه و مسجد و سقاخانه و غیر اینها از انواع تصرفات صحیح نیست.» بناچار بر صورت عدم اجازه یا بر وقتی که به قصد تملّک، زمین غصب شود حمل می شود.

این در حال حضور امام (ع) و امکان دست یافتن به اوست؛ اما در زمان غیبت، قاعده چنین اقتضا می کند که متصدی آن فقیه جامع شرایط حکم و ولایت باشد، بنابر آنچه که ما بر عام بودن ولایت فقیه یادآور شدیم. «۱» و اگر فقیه جامع شرایط وجود نداشت یا رجوع به او مشکل بود متصدی آن عدول مؤمنین خواهند بود، چون که تصرف در این زمینها از امور حسبیه ای است که در آن جایی برای سهل انگاری نیست. و در این امور در حال اختیار برای رجوع به حاکمان جائر و طاغوتها وجهی وجود ندارد به علاوه در این زمینه روایاتی از ائمه است که می بینیم افراد را از رجوع به آنان برحذر داشته اند.

[دلایل تحلیل اینگونه زمینها برای شیعه در عصر غیبت]

اشاره

و چه بسا از برخی عبارات- مثل عباراتی که در امر چهارم از کتاب تهذیب و دروس و جامع المقاصد و مانند آن یادآور شدیم- استفاده می شود که ائمه (ع) به جهت آسان نمودن امر بر شیعه تصرف در این زمینها را در زمان غیبت برای شیعیان مباح دانسته اند چنانچه تصرف در دیگر انفال را هم مباح دانسته اند، حال تصرف در این زمین ها یا بدون پرداخت خراج و مالیات بوده یا با التزام به پرداخت خراج و مصرف آن در مصالح مسلمین.

---

(۱) مقصود از عام بودن ولایت، منحصر نبودن ولایت فقیه جامع الشرائط صغار و مجانین و غائبین است، چنانچه عده زیادی

از فقهاء بزرگوار چنین گفته اند، بنابراین عام و مطلق بودن ولایت فقیه بمعنای: بدون قید و شرط و محدودیت نیست. بلکه کاملا محدود به اجراء احکام شرع است، آن هم بر اساس آنچه در میثاق بیعت بین حاکم و مردم قید شده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۷۳

[دلیل اوّل: نظر برخی از فقها در این زمینه]

صاحب حدائق گوید:

«احتمال اینکه شیعه در زمان غیبت حق تصرف در این زمینها را بطور مطلق داشته باشد خالی از قوت نیست، چون که تصرف در این زمینها با وجود امام و امکان دست یابی به او گرچه منوط به نظر اوست- چنانکه مدلول دو روایت احمد بن محمد بن ابی نصر که گذشت و همچنین روایت حماد بن عیسی همین است- مگر اینکه با نبود امام بعید نیست که این حکم ساقط بوده و تصرف جایز باشد. و رجوع به حاکم جور بعد از اینکه رجوع به امام (ع) مشکل باشد- چنانچه ظاهر نظر فقهاء شیعه اینست که با عدم امکان رجوع به امام (ع) باید به حاکم مراجعه کرد- شایسته تر از رجوع به مسلمین نیست؛ که هر طور بخواهند و اراده نمایند بتوانند در زمینها تصرف کنند، مخصوصا با توجه به آنچه که فقهاء بیان کرده اند که رجوع به حاکم جور کمک به گناه و ظلم، و تقویت باطل و استواری نشانه ها (و آثار) باطل است که قرآن و سنّت از آن نهی کرده اند.» «۱»

در رابطه با سخنان صاحب حدائق گوئیم: اولا: ما قائل به جواز رجوع به حاکم جور در حال اختیار نیستیم تا اینکه گفته شود رجوع به مسلمین شایسته تر از آن است.

ثانیا: اگر فرض شود که سلطان جائر درآمد زمینها را

در مصالح مسلمین و حفظ نظام آنان مصرف می نماید شاید او شایسته تر باشد از اینکه مسلمانان خود در زمینها، همانند تصرف مالکان در املاک شخصی خود به هر ترتیب که بخواهند بدون پرداخت خراج و مالیات تصرف کنند.

از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمودند: «خداوند- تبارک و تعالی- این

---

(۱) حدائق ۱۸/ ۳۰۱.

دین را تأیید می کند بوسیلهٔ مردمانی که هیچ بهره ای از خیر نبرده اند.» «۱»

در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمودند: «همانا خداوند- عز و جلّ- این دین را تأیید می کند بوسیله انسانی تبه کار.» «۲»

و در روایت طولانی از امام جعفر صادق (ع) است که حضرت در آخر روایت می فرمایند: «همانا خداوند این دین را یاری می کند بوسیله مردمانی که هیچ بهره ای از خیر نبرده اند.» «۳»

ثالثا: وقتی که فرض شد امکان رجوع به فقیه عادل دارای شرایط حکم وجود دارد، پس به چه جهت نشود به او در کارهای مربوط به امام بعنوان اینکه امام است رجوع کرد؟ ما قبلا به تفصیل بیان کردیم که با غیبت امام دوازدهم (ع) وظایف امامت تعطیل بردار نیست. بلکه اشاره کردیم به این که در صورت عدم امکان رجوع به فقیه احتمال دارد رجوع به عدول مؤمنین و اجازه از آنان واجب باشد، چون حفظ مصالح مسلمین و مرزهای آنان از مهمترین امور حسبیه ای است که سهل انگاری در آن جایز نیست.

در مسالک آمده است:

«زمینهای مفتوحه عنوه از باب انفال که ائمه (ع) به شیعیان اجازه تصرف در آنها را در زمان غیبت داده اند نیست، چون زمینهای انفال حق آنان بوده، «۴»

---

(۱) روی عن النبی (ص) انه

قال: «انّ الله- تبارك و تعالى- سيؤيّد هذا لدين باقوام لا خلاق لهم.» مسند احمد/ ۴۵.

(۲) فى روايه اخرى عنه (ص): «انّ اللّه- عزّ و جلّ- يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر.» مسند احمد ۲/ ۳۰۹.

(۳) فى روايه طويله عن ابى عبد الله (ع) قال فى آخرها: «ان الله ينصر هذا الدين باقوام لا خلاق لهم.» وسائل ۱۱/ ۲۸ باب ۹ از ابواب جهاد العدو حديث ۱.

(۴) اين بزرگان در ذهنشان اين بوده كه حق شخصى است، خمس و اينها را هم همينطور مى گفتند، ولى ما قبول نداريم، اراضى انفال ملك شخصى امام نيست، اموال عمومى است كه در اختيار مقام امامت است. (الف- م. جلسه ۳۳۶ درس)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۳۷۵

پس بطور مطلق اجازه در آنها حق آنان است. بر خلاف زمين مفتوحه عنوه كه ملك همهٔ مسلمين است و از ائمه (ع) در رابطه با اين زمينها اجازه اى نرسيده است.» «۱»

شيخ انصارى در مكاسب در مبحث شرايط عوضين گويد:

«و اما در زمان غيبت در مورد زمين نظرهاى مختلفى ابراز شده:

۱- تصرف در زمين جايز نباشد مگر در زمينى كه پادشاهى كه قبول خراج و مقاسمه از او جايز است اعطاء كرده باشد.

۲- تصرف در زمين بطور مطلق جايز باشد به دليل عموم رواياتى كه بر تحليل مطلق زمين براى شيعه دلالت دارد، نه خصوص زمين مواتى كه مال امام (ع) است، و چه بسا تأييد مى كند اين حكم به جواز را قبول خراج از سلطان، زيرا خراج مانند اجرت زمين است، پس در صورتى كه قبول اجرت زمين از سلطان جايز باشد تصرف در عين زمين بصورت مجانى نيز جايز خواهد

بود.

۳- تصرف در زمین جایز نیست مگر به اجازه حاکمی که نایب امام است.

۴- یا تفصیل داده شود بین کسی که مستحق اجرت زمین است، پس چنین کسی تصرفش در زمین جایز می باشد با استناد به این سخن امام (ع) که در برخی روایات حلال بودن قبول خراج به مخاطب خود فرمودند: «همانا برای تو سهمی در بیت المال است.» و بین کسی که بر او پرداخت حق زمین واجب است و لذا بنابر آنچه نقل شده همه فقهاء فتوی داده اند بر اینکه نگه داری خراج و دزدیدن آن از سلطان جائر و ممانعت از پرداخت آن جایز نمی باشد، ولی بعضی فقهاء آنجا که مال سرقت شده را به نایب امام (ع) پرداخت کند، از آن استثناء کرده اند.

۵- یا تفصیل داده شود بین زمینی که در حال فتح آباد بوده و بعد موات شده و بین زمینی که از هنگام فتح بر عمران باقی مانده است، که احیاء قسم اول به

---

(۱) مسالک ۱/ ۱۵۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۷۶

دلیل عام بودن ادلهٔ احیاء و مخصوصا روایت سلیمان بن خالد و مانند آن جایز است.

مسأله دارای وجوه مختلف است که موافق ترین آنها با قواعد احتمال سوم، یعنی عدم جواز تصرف مگر با اجازه نایب امام، بعد از آن احتمال چهارم، یعنی تفصیل بین مستحق اجرت و بین کسی که پرداخت حق زمین بر او واجب است، سپس احتمال پنجم، یعنی تفصیل بین زمینی که موت بر آن عارض شده با زمینی که بر عمران باقی مانده است.» «۱»

[دلیل دوم: روایت عمر بن یزید]

باز از روایاتی که برای تحلیل زمینها- گرچه از زمینهای خراجیه برای شیعه باشد- به آن

استناد شده، روایت عمر بن یزید «۲» یا صحیحهٔ اوست:

در اصول کافی آمده است: «محمد بن یحیی، از احمد بن بن محمد، از ابن

---

(۱) مکاسب/ ۱۶۳ (چاپ دیگر ۱۰/ ۸۱).

(۲) دو تـا عمر بن یزیـد داریم که اینهـا از امـام صـادق (ع) روایت نقل می کننـد، یکی عمر بن محمـد بن یزیـد بیّاع السابوری (شـاپوری) از جنـدی شاپور است که لباسـهای خوب و پارچه های شاپوری را به عربسـتان می برده و می فروخته که این همان عمر بن محمد بن یزید کوفی است و ثقه بوده و با اینکه در کوفه بود هر سال سه، چهار ماه در مدینه خدمت امام صادق (ع) و حضـرت موسـی بن جعفر (ع) می رفت می مانـد و از هر دو امـام روایت دارد، حضـرت امـام صـادق (ع) یـک وقتی به ایشـان فرمود: «یا بن یزید انت و الله منّا اهل البیت» (بخدا قسم تو از اهل بیت ما هستی) تا این اندازه مورد اعتماد بوده است.

دیگری عمر بن یزیـد بن ذبیـان صـیقل است، این هم از امـام صـادق (ع) نقل می کنـد امّا توثیقی برای او نقل نشـده: حسن بن محبوب از هر دو نفر اینها روایت نقل می کند، حال در این روایت اگر مراد عمر بن محمد بن یزید باشد روایت صحیحه است اما اگر عمر بن یزید بن ذبیان صیقل باشد، این و لو تضعیف هم نشده ولی چون کتاب دارد و از کتابش امثال ابن محبوب نقل می کنند، اما در کتب رجال نسـبت به او «ثقه» نگفته اند، لذا روایت در این صورت صـحیحهٔ آن چنانی نیست بلکه یک چیزی بینابین است، گرچه قبول این هم مشکل است چون بزرگانی مثل حسن

بن محبوب از او نقل کرده اند، (الف- م. جلسه ۳۳۶ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۷۷

محبوب، از عمر بن یزید، روایت نموده که گوید: مسمع بن عبد الملك را در مدینه دیدم که در آن سال اموالی را نزد امام جعفر صادق (ع) برده و آن حضرت نپذیرفته بود؛ به او گفتم: چرا امام صادق (ع) وجهی را که برایش بردی به تو بازگرداند؟

گفت: چون آن وجه را خدمت حضرت بردم عرض کردم: غواصی دریای بحرین به من واگذار شده و من چهارصد هزار درهم استفاده کرده ام، و خمس آن را که هشتاد هزار درهم است، برای شما آورده ام و دوست نداشتم این وجه را که حق شماست و خدای- تبارك و تعالی- در اموال ما قرار داده از شما بازدارم و خود تصرف کنم. حضرت فرمود: «ای ابا سیّار، آیا مال ما از زمین و حاصل آن، فقط خمس آن می باشد؟ همه زمین از آن ماست، پس تمام آنچه خدا از آن بیرون آورد متعلق به ماست.» من به حضرت عرض کردم: همه آن وجوه را خدمت شما بیاورم؟ حضرت فرمود: «ای ابا سیّار ما آن را برای تو پاکیزه قرار دادیم و حلال نمودیم، مالت را برگیر. و نیز هر آنچه که در دست شیعیان ماست برای آنان حلالست تا زمانی که قائم ما قیام کند. ایشان مالیات زمینی که در دستشان است را می گیرد و زمین را در دست آنان باقی می گذارد. «۱» ولی زمینهائی که در دست غیر شیعیانست، استفاده ای که از آن می کنند برای آنان حرامست تا زمانی که قائم، قیام کند و زمین را از دست آنان

بگیرد و آنها را با خواری بیرون کند.» «۲»

---

(۱) معلوم می شود زمین ملک شیعه نیست بلکه شیعیان حق احیاء دارند و حضرت از آنها مالیات زمین را می گیرد و این یکی از آن روایاتی است که دلالت بر این دارد که اگر اراضی انفال را هم اجازه دادند که احیاء کنیم، اما اینطور نیست که رقبه (اصل) زمین ملک انسان بشود، «الارض للّه یورثها من یشاء» هر کس مالک کارکرد خودش است البته احقیّت پیدا می کند. (الف م. جلسه ۳۶۷ درس)

(۲) فی اصول الکافی: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عمر بن یزید قال: رایت مسمعا بالمدینه و قد کان حمل الی ابی عبد الله (ع) تلک السنه مالا فردّه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۷۸

شیخ طوسی نیز همین روایت را با تفاوت اندکی در تهذیب روایت کرده مراجعه نمائید. «۱»

استدلال به این روایت برای بحث در این مقام (تحلیل) یا از طریق اطلاق لفظ زمین و عام بودن آن است و یا از طریق بیان مالیات (طسق) است که ظهور در خراج دارد.

لکن ممکن است گفته شود: مورد روایت، بحرین است، پس شاید «لام» در سخنان حضرت: «من الارض» «لام عهد» باشد. «۲» و بحرین همانطور که در موثقه سماعه «۳» آمده از جاهایی است که نه اسبی بر آن تاخته و نه شتری (بدون جنگ بدست آمد)، پس مثل سایر موارد انفال بطور خالص ملک امام است، و مانعی ندارد که از انفال مالیات گرفته شود چنانکه بیان آن در مبحث انفال خواهد آمد.

به علاوه اینکه غوص در دریا است و این هم از انفال است که

بطور خالص ملک امام است و این مطلبی است شایان توجّه.

- ابو عبد الله (ع) فقلت له: لم ردّ علیک ابو عبد الله (ع) المال الذی حملته الیه؟ قال:

فقال لی: انی قلت له حین حملت الیه المال: انی کنت ولّیت البحرین الغوص، فاصبت أربعمائه الف درهم و قد جئتک بخمسها: بثمانین الف درهم و کرهت ان احبسها عنک و ان اعرض لها و هی حقک الذی جعله اللّه- تبارک و تعالی- فی اموالنا.

فقال: «او مالنا من الارض و ما اخرج الله منها الّا الاخمس؟ یا ابا سیّار! ان الارض کلّها لنا، فما اخرج الله منها من شی ء فهو لنا.» فقلت له: و انا احمل الیک المال کله؟ فقال: «یا ابا سیّار قد طیّبناه لک و احللناک منه فضمّ الیک مالک. و کلّ ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم منه محللون حتی یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم فیترک الارض فی ایدیهم. و اما ما کان فی ایدی غیر هم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم قائمنا فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم صغره.» کافی ۱/ ۴۰۸ کتاب الحجّه باب اینکه همه زمین متعلق به امام (ع) است حدیث ۳.

(۱) وسائل ۶/ ۳۸۲ باب ۴ از ابواب انفال ... حدیث ۱۲. از تهذیب ۴/ ۱۴۴.

(۲) گاهی که موضوعی بین گوینده و مخاطب معهود و معین است، هر چند برای دیگری چنین نباشد، در چنین مواقعی، بر کلمه ای که مربوط به آن موضوع است، الف و لام آورده میشود، و به آن، لام عهد می گویند. (مقرر)

(۳) وسائل ۶/ ۳۶۷ باب ۱ از ابواب انفال حدیث ۸.

[دلیل سوم: روایت معلی بن خنیس]

از جمله روایاتی که در این مقام برای اباحه و تحلیل به آن استدلال شده، روایتی است که کلینی به سند خویش از یونس بن ظبیان یا معلی بن خنیس روایت کرده که گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: شما از این زمین چه دارید؟

حضرت لبخندی زد و فرمود: «همانا خداوند- تبارك و تعالی- جبرئیل (ع) را فرستاد و به او دستور داد با انگشت ابهامش «۱» هشت نهر در زمین حفر بکند: که

---

(۱) از روایت استفاده می شود که جبرئیل (ع) انگشت ابهام دارد چنانکه در قرآن آمده «أُولی أَجْنحَهٍ»- یعنی فرشتگان بالدار باشد پس ممکن است جسم داشته باشد، نه جسم مادی بلکه جسم مثالی، چون ما دو نوع جسم داریم، یکی جسم مادی طبیعی که در خاك درست شده مثل جسم ماها، تحلیل می رود و بدل ما یتحلّل می خواهد، غذا می خواهد. و یك جسم مثالی داریم مثل آن بدنی که انسان در عالم خواب دارد، در خواب بدن مادی و طبیعی در رختخواب است اما با بدن مثالی انسان خواب می بیند دارد در یك باغی گردش می کند و میوه هم می خورد این بدن و آن باغ واقعا جسم است طول و عرض و عمق دارد، منتهی جسم مثالی است در عالم برزخ و قبر هم انسان همین بدن را دارد، و سؤال نکیر و منکر در قبر خیلی ثابت نیست که با این بدن مادی طبیعی باشد، چون آن هم بدن است، حتی او در بدنیّت بدنتر از این بدن است و لذا لذتی که انسان در خواب از چیزهایی که برایش پیش می آید خیلی زیادتر از لذتی است

که در بیداری است چنانکه ترسش هم همینطور است، اگر شما خواب دیدید یک گرگی به شما حمله کرده آن وحشتی که در عالم خواب دارید خیلی بیشتر از وحشتی است که در بیداری دارید، خواب هم یک نحو مرگی است، بنابراین سؤال قبر هم با بدن است اما لازم نیست با بدن مادی باشد، قبری هم که در روایات دارد معلوم نیست که این قبر خاکی باشد، در روایات دارد «القبر روضه من ریاض الجنه او حفره من حفر النیران» (قبر، یا باغی از باغهای بهشت و یا گودال و چاهی از چاههای جهنم است)، عالم برزخ را می گویند عالم قبر، لذا اینکه می گوید جبرئیل انگشت ابهام دارد شما استیحاش نکنید، ملائکه اللّه ممکن است بدن داشته باشند اما بدن مادی طبیعی نباشد بلکه بدن، بدن مثالی باشد. (الف. م. جلسه ۳۶۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۸۰

از جمله آنهاست سیحان و جیحان (جیحون) که همان نهر بلخست و خشوع که نهر شاش (شوش) است و مهران که نهر هند است و نیل مصر و دجله و فرات، پس آنچه آب دهد و آب گیرد (از دریا و خشکی) از آن ماست و آنچه از آن ماست مال شیعیان ماست، و برای دشمنان ما از آن بهره ای نیست مگر آنچه را که به غصب گرفته اند و ولیّ ما در گشایش بیشتری است از آنچه ما بین این و آن است- یعنی آنچه در ما بین آسمان و زمین است- آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: «قُلْ هِیَ لِلَّذِینَ آمَنُوا فِی الْحَیاه الدُّنْیا،» بگو این برای کسانی است که در زندگانی دنیا گرویده اند

(که از آنـان غصب شـده است) «خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»- و روز قيامت خالص مال آنهاست (بـدون اينكه بتواننـد از آنان غصـب كنند.) «۱»

از اينكه در اين روايت دجله و فرات هم آمده و اين دو نهر در اراضـى خراجيّه هسـتند اسـتفاده مى شود كه اراضى خراجيّه هم از جمله زمينهائى است كه براى شيعيان تحليل شده است.

[دليل چهارم: روايت دعائم الاسلام]

در كتـاب دعائم الاسـلام نيز از امام جعفر صادق (ع) آمـده است كه از آن حضـرت دربارهٔ زمينهائى كه با ضـرب شمشـير فتح شـده (مفتوحه عنوه) پرسـش شـد حضـرت فرمود: «وقف براى همـهٔ مسـلمانان است، چه آنان كه امروز زندگى مى كنند و چه آنان كه بعدا مى آيند. اگر امام اين را صلاح دانست و اگر تقسيم آن را

---

(۱) انّ اللّه- تبـارك و تعالى- بعث جبرئيل (ع) و امره ان يخرق بإبهامه ثمانيه انهار فى الارض: منها سـيحان و جيحان و هو نهر بلخ، و الخشوع و هو نهر الشاش، و مهران و هر نهر الهند، و نيل مصر، و دجله و الفرات.

فما سـقت او اسـقت فهو لنا، و ما كان لنا فهو لشيعتنا، و ليس لعدوّ نأمنه شيئى الّا ما غصب عليه، و انّ وليّنا لفى اوسع فيما بين ذه الى ذه. ثم تلا هذه الآيه: قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (المغصوبين عليها) خَالِصَةً (لهم) يَوْمَ الْقِيَامَةِ (بلا غصب).

وسائل ۶/ ۳۸۴، باب ۴ از ابواب انفال، حديث ۱۷، از اصول كافى ۱/ ۴۰۹.

صلاح دانست آن را بين مسـلمانان تقسـيم مى كنـد. و زمين و آنچه در آنست مـال خـدا و پيـامبر اوست و امـام پس از پيـامبر جانشين اوست، آنگاه

حضرت برای اصحاب خود که در آن مجلس حضور داشتند فرمود: «خدا را سپاس گویید که شما حلال می خورید و لباس حلال می پوشید. و به شکل حلال با همسرانتان همبستر می شوید، چون که شما نسبت به ما آگاهید و به ولایت ما پایبندید. شما چیزی را در اختیار دارید که ما آن را برای شما حلال و طیّب نموده ایم. و آنکه با ما مخالفت می کند و حق ما را از ما بازمی دارد، حرام می خورد و حرام می پوشد و حرام همبستر می شود.» «۱»

ظاهر این روایت این است که زمینهای مورد نظر در روایت یک چیز عامی است که زمینهای خراجیّه را نیز شامل می گردد و تحلیل شامل آنها هم می شود.

و خوردن و استفاده های دیگر به عنوان مثال ذکر شده است.

[دلیل پنجم: روایات جواز فروش زمینهای خراجیّه]

و از همین قبیل است روایاتی که بر جواز فروش زمینهای خراجیّه توسط شیعیان دلالت دارد، و دلیل آن هم ذکر شده که آنها (شیعیان) بیش از اینها حق دارند، روایاتی نظیر روایت ابراهیم بن ابی زیاد، که گفت: از امام جعفر صادق (ع) از فروش زمینهای جزیه پرسش کردم. حضرت فرمود: «آن را بخر، زیرا حق تو بیش از اینهاست» «۲»

---

(۱) عن جعفر بن محمد (ع) انه سئل عن الارض تفتح عنوه. قال «توقف رده للمسلمین:

لمن فی ذلک الیوم و لمن یأتی من بعد هم ان رأی ذلک الامام، و ان رأی قسمتها قسمها. و الارض و ما فیها للّه و لرسوله، و الامام فی ذلک بعد الرسول یقوم مقامه.» ثم قال لمن حضره من اصحابه: «احمدوا اللّه، فانکم تأکلون الحلال و تلبسون الحلال و تطؤون الحلال، لانّکم علی المعرفه بحقّنا و الولایه لنا، اخذتم شیئا

طبنـا لکم به نفسـا. و من خالفنا و دفع حقنا يأكل الحرام و يلبس الحرام و يطأ الحرام. دعائم الاسـلام ۱/ ۳۸۶، کتاب جهاد، ذکر قسمت غنائم.

(۲) قال سألت ابا عبد الله (ع) الشواء من ارض الجزيه، قال: فقال: «اشترها، فان لک

و نظیر آن روایت محمد بن مسـلم است از امام محمد باقر (ع) و نیز روایت عمّار و زراره، از امام صادق (ع) و صحیحهٔ عبد الله بن سـنان، از پـدرش، از امـام صـادق (ع)، و صـحیحهٔ ابی بکر حضـرمی از امـام صـادق (ع) است که ما در «محور نهـم» آنها را یادآور می شویم و به توضیح آن می پردازیم.

[دلیل ششم: روایات تحلیل خمس و انفال]

آنچه مفاد روایات ذکره شـده را تأییـد می کند، روایات بسـیار دیگری است که در تحلیل خمس و انفال وارد شده است و نیز روایـاتی که بر تحلیل نکاح و مسـکن و تجارت دلالت دارد، که بیانگر عنایت ائمه (ع) به شـیعیان و تسـهیل امر بر آنان است و این نشان دهنده این است که همه چیزهائی که در اختیار شیعیان است چه متعلق به امام باشد به عنوان امام یا متعلق به مسلمانان باشد به عنوان مسلمان [در زمان عدم بسط ید ائمه] برای آنان تحلیل شده است. و این نکته ایست شایان توجه.

و لکن با همه مسائل، احوط این است که برای تصـرّف در چنین زمینهائی به فقیه واجد شرایط حکومت مراجعه شود، بر اساس آنچه ما در ادلّه ولایت فقیه و تعطیل بردار نبودن حکومت در هیچ یک از اعصار یادآور شدیم.

محور ششم: [جواز خرید زمین مفتوحه عنوه از سلطان جائر]

اشاره

چنانچه خاطر نشان ساختیم متصدی تصـرف در اینگونه اراضی یا قبول آن و اجازه تصرف به دیگران دادن یا هر گونه امضاء و اجـازه هـای دیگر امـام یـا جانشـینان خاص یا عام او یا عـدول مؤمنین است به عنوان امور حسبیّه. و راهی برای رجوع به حکّام جور و عمال آنها در اینگونه تصـرفات نمی باشـد، ولی بایـد توجه داشت که همه اینها در حال اختیار و آزادی است، اما وقتی که این زمینها در تحت استیلاء

- من الحق ما هو اكثر من ذلک» وسائل ۱۱/ ۱۱۹ باب ۷۱ از ابواب جهاد العدو حدیث ۴.

و تصرف حاکمان ستمگر باشد و شیعه مجبور به معامله و رجوع به آنان در واگذاری زمین و پرداخت خراج یا گرفتن از

آنان بطور مجانی یا در مقابل عوض باشد در آن صورت گرچه مقتضای قاعده، حرمت معامله با آنان و باطل بودن آن است، به دلیل اینکه جائر استحقاق آن را نداشته و توافق با او نظیر توافق مستأجر است با ظالم، در پرداخت اجرت خانه به ظالم، چون ذمه مستأجر قطعا برئ نخواهد شد، و اگر جائر کسی را برای معامله و واگذاری زمین یا گرفتن چیزی مجبور نماید فساد آن روشنتر است، و لکن آنچه از روایات و فتاوای فقهاء به دست می آید این است که ائمه (ع) به جهت ابتلاء شیعه و برای آسان نمودن امر بر آنان چنین تصرف هائی را اجازه داده اند، بلکه اجماع و عدم خلاف تعداد زیادی از فقهاء شیعه در این مورد حکایت شده است. [به نمونه های ذیل توجه نمائید:]

[کلمات فقهاء]

۱- شیخ طوسی در نهایه گوید:

«اشکالی در خریدن اطعمه و سایر حبوبات و غلات با اختلافی که در جنس آنها است از سلاطین ستمگر نیست، گرچه از احوال آنان دانسته شود که آنچه را از مردم می گیرند مستحق آن نبوده و غاصب چیزهایی که مال آنان نیست می باشند. این تا وقتی است که چیزی از آن اجناس غصب بودنش مشخصا معلوم نباشد، ولی اگر غصب بودن چیزی را می داند نباید آن را بگیرد. اما آنچه از خراج و صدقات می گیرند، گرچه مستحق آنها نمی باشند ولی برای شیعه خرید خراج و صدقات از آنان جایز است». «۱»

۲- محقق در تجارت شرایع گوید:

«هفتم: آنچه سلطان جائر از غلّات به اسم مقاسمه و از اموال به اسم خراج از حق زمین و از انعام (گاو و گوسفند و شتر) به اسم زکات

می گیرد، خریدن آن و قبول بخشش آن جایز است، و بر گرداندن آن به صاحبانش

---

(۱) نهایه/ ۳۵۸.

واجب نیست گرچه آنان را بشخصه بشناسد». «۱»

۳- شهید در مسالک در دنبالۀ کلام محقق گوید:

«در زمان غیبت آنچه را که جائر می گیرد ائمه (ع) ما گرفتن آن را از جائر اجازه داده اند. و علماء ما بر آن اتفاق دارند و در آن مخالفی نمی شناسیم، گرچه جائر در چیزی که می گیرد ظالم باشد، چون ترک قبول از طرف شیعیان و قول به تحریم آن مستلزم زیان زیاد و حرج عظیم بر آنان است. و در قبول آن از جائر، رضایت مالک آن شرط نمی باشد، و اظهار تظلّم مالک اشکالی به آن وارد نمی کند مادامی که ظلم به زیادتر از مقدار معمولی که جائر از عموم مردم آن زمان می گیرد محقق نشود ... و در حلال بودن شرط نیست جائر خود جنس فروخته شده را از مالک بگیرد، گرچه این سخن محقق: «آنچه جائر می گیرد» شرط بودن آن را می فهماند، پس اگر جائر محوّل به خود شخص کرد یا او را در گرفتن وکیل قرارداد یا آن چیز را که در دست مالک یا در ذمۀ او بود فروخت، جایی که فروش در ذمه صحیح باشد، کفایت می کند و بر مالک واجب است آن را به کسی که فروخته شده پرداخت نماید، و همچنین در آنچه که جائر به اسم زکات می گیرد». «۲»

۴- در مختصر النافع آمده است:

«جایز است از سلطان آنچه را که به اسم مقاسمه و زکات از میوه جات و حبوبات و انعام (گاو و گوسفند و شتر) از دیگران می گیرد، بخرد

اگر چه سلطان مستحق آنها هم نباشد (به ظلم گرفته باشد)». «۳»

۵- در تنقیح در دنبالۀ کلام محقق حلّی گوید:

«و اینکه گفتیم خرید از جائر جایز است با اینکه مستحق آن نیست، به دلیل

---

(۱) شرایع ۲/ ۱۳ (- چاپ دیگر/ ۲۶۶.

(۲) مسالك ۱/ ۱۶۸.

(۳) مختصر النافع/ ۱۱۸.

نصّی است که از ائمه (ع) وارد شده و نیز بخاطر اجماع فقهاء است، اگر چه مستند آن معلوم نیست. و ممکن است مستند آن این باشد که هر آنچه را که جائر می گیرد حق امامان عدل می باشد و آنان به شیعیانشان در خرید آن اجازه داده اند، پس تصرّف جائر مانند تصرّف شخص فضولی است هنگامی که اجازه مالك به آن ضمیمه شود». «۱»

۶- در ریاض آمده است:

«و نیز اصل در مسأله (جواز اخذ زکات و مقاسمه از جائر) علاوه بر نبودن مخالف و ادعای اجماع که در بین فقهاء شیعه مطرح است «روایت مستفیضه» ای است که از آن یاد شده است «۲».

۷- در جامع المقاصد آمده است:

«فرقی نیست بین اینکه زکات و مقاسمه را جائر خود بگیرد یا محوّل به دیگری کند و این مسأله اجماعی است. و قطعا رضایت مالك اعتبار ندارد، چون حقی است به گردن مالك که منع از پرداخت او جایر نیست. و جائر گرچه به جهت تصرف در آن ظالم است ولی اجماع فقهاء امامیّه و روایات متواتر از ائمه (ع) دلالت بر جواز گرفتن آن به فرمان جائر برای شیعیان دارد، بخاطر رهائی از حرج عظیم ...» «۳»

و غیر آن از کلماتی که متضمّن ادعای اجماع در مسأله است «۴»

[سه دلیل بر جواز معاملات و تصرفات شیعیان در زمینهای خراجیه]

[دلیل اول]: اجماع، و سیره قطعیّه ائمه (ع) و اصحاب آنان

در دو دولت

اموی و عباسی که با آنان در واگذاری اراضی و اجاره آنها و پرداخت خراج و گرفتن

---

(۱) التنقیح الرائع ۲/ ۱۹.

(۲) روایت مستفیض، روایتی است که از سه طریق یا بیشتر به معصوم برسد.

(۳) الریاض ۱/ ۵۰۸.

(۴) جامع المقاصد ۴/ ۴۵، کتاب متاجر، ذیل قول مصنّف: و الذی یأخذه الجائر.

آن، معاملهٔ دولت عادل را نموده و مخالفتی ننموده اند، و اینکه اجتناب از این اموال بطور کلی موجب حرج عظیم و سبب بهم خوردن نظام جامعه می شده است.

[دلیل دوّم:] روایات

زیادی است که در این مجال و نیز دربارهٔ جواز گرفتن جوائز از سلطان وارد شده است، که برخی از آنها را از نظر می گذرانیم:

۱- صحیحهٔ حلبی از امام جعفر صادق (ع) که حضرت در حدیثی فرمودند:

«اشکالی نیست انسان زمین و اهل آن [کشاورزانی که به همراه زمین اجاره داده می شدند] را از سلطان اجاره نماید. و نیز از حضرت در مورد مزارعه ای که اهل خراج به ربع و نصف و ثلث می دهند سؤال شد؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد، رسول خدا (ص) هنگامی که خیبر فتح شد نصف آن را به یهود واگذار کرد. کلمهٔ خبر در متن عربی روایت به معنای نصف است. «(۱)»

روشن است که سلطان در حدیث اشاره است به سلاطین جوری که در زمان حضرت موجود بودند، پس روایت بر صحّت قبول از آنان و اینکه قبول از آنان در حکم قبول از امام عادل است دلالت دارد. و خلاصه اینکه موضوع در روایت به یک قضیهٔ خارجیه در یک مورد خاص شباهت دارد. و صدر حدیث نیز گواه بر همین مطلب است، رجوع نمائید.

---

(۱) صحیحه الحلبی عن ابی عبد اللّه (ع) انه قال فی حدیث: «لا- بأس بان یتقبل الرجل الارض و اهلها من السلطان.» و عن مزارعه اهل الخراج بالربع و النصف و الثلث؟ قال: نعم، لا بأس به، قد قبّل رسول اللّه (ص) خیبر، اعطاها الیهود حین فتحت علیه بالخبر. و الخبر هو النصف.» تهذیب الاحکام ۷/ ۲۰۲ کتاب التجارات باب ۱۹ حدیث ۳۴.

مزارعه ای را که ما شیعیان صحیح می دانیم، اغلب فقهاء سنّت باطل می دانند، بگویند غرری است برای اینکه ما اغلب نمی دانیم که وقتی می گوئیم نصف شاید اصلا حاصل بدست نیامد «و نهی النبی (ص) عن بیع الغرر» اما وقتی ما دلیل داریم بر صحّتش دیگر اشکالی ندارد، تقریبا مزارعه یک نحو شرکت است همانطور که مضاربه شرکت سرمایه و کار است منتهی کارش تجارت است، مزارعه هم شرکت زمین و آب و کار است، و در حقیقت مساقات هم همینطور است. (الف- م. جلسه ۳۶۹).

(۲) در این روایت دو احتمال هست: اول: اینکه حضرت می فرماید «بان یتقبل الرجل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۸۷

و اما احتمال اینکه مراد، طبیعت سلطان با شرائطی که دارد که از جمله آنها عدالت است باشد، به شکل قضیهٔ حقیقته جدا بعید به نظر می رسد. [زیرا در روایات، از ائمه (ع) به عنوان سلطان، کمتر تعبیر شده است] و در اینجا نکته ای است شایان دقّت.

۲- موثقه اسماعیل بن فضل هاشمی از امام جعفر صادق (ع) گوید: «از حضرت دربارهٔ شخصی پرسش کردم که از سلطان زمین خراج را به چند درهم معلوم یا به طعامی معلوم اجاره کرده، سپس آن را به دیگری اجاره داد، و با کسی

که می خواست در آن زراعت نمایـد شـرط نموده که سـهم هرکـدامشان نصف یـا کمتر از نصف یـا بیشتر باشـد، که برای آن شخص در زمین بعد از زراعت مقداری می ماند آیا آن مقدار که برای او مانده صحیح است؟ حضرت فرمود: آری، در

– الارض و اهلها من السلطان» تقریبا مثل قضیهٔ خارجیه باشد یعنی این حکم برای همان زمان امام صادق (ع) که خلفای عباسی و پیش از آن خلفای اموی بودند باشد، چون زمینهای خراج دست سلاطین عصر بوده و بعضی افراد روستاها را از سلطان اجاره می کردنـد مثلا سالی صـد هزار درهم و بعد به کشاورزها اجاره می دادند و مال الاجاره را که جمع می کردند برای خودشان چیزی در آن می مانـد، معلوم می شود ائمـهٔ (ع) این عمـل که زمینهـای خراجیه را برونـد از سـلاطین جور اجـاره کننـد در آن شرایط اجازه فرمودند.

دوم: اینکه راوی می خواسـته یک قضـیه حقیقیه فرضـی را بپرسد که اگر حکومت حقی باشد و امام و سـلطان عادلی باشد که همه شـرایط را دارا باشد، آیا می شود از او زمین روسـتا را اجاره کرد بعد آن را بین کشاورزان تقسـیم کرد؟ اگر یادتان باشـد در مرسـلهٔ حماد حضـرت موسـی بن جعفر (ع) فرض اینکه منابع مالی حکومت اسـلام دست پیامبر (ص) و امام عادل باشد می گفتند امام با زکات و خمس و اراضی چه کار می کند، یعنی در حقیقت یک سری مسائل فرضی را بیان می کردند. حال اگر این روایت همماننـد آن باشد در این مورد بدرد ما نمی خورد، اما اگر صدر روایت را نگاه کنیم صـحبت خراج و ... است که پیداست امام (ع) می خواهد همان وضع موجود

زمان خودشان را بگوید، یعنی همان قضیۀ خارجیه را نه قضیۀ حقیقیۀ فرضی را که قهرا در زمان امویه و عباسیه وجود نداشته. (الف- م. جلسه ۳۶۹ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۸۸

صورتی که برای آنان نهری حفر نموده یا کاری را انجام داده که کمکی به ایشان است در آن صورت مقدار مانده برای اوست.

گوید: و از حضرت پرسیدم درباره شخصی که زمینی از زمینهای خراج را به چند درهم معلوم یا به طعام معلوم اجاره کرده، بعد آن را قطعه قطعه یا جریب، جریب نموده و به چیز (مبلغ) مشخصی اجاره داده، بطوری که برای خود او در آنچه که از سلطان اجاره نموده مقداری می ماند، و چیزی هم خرج نکرده، یا قطعه ای از آن زمین را اجاره داده بنابراین که بذر و خرج آن را هم به زارعین بدهد، و آن وقت برای او بیش از مقداری که اجاره کرده می ماند، چه خاک زمین از آن او باشد و چه نباشد؟ حضرت فرمود: وقتی زمینی را اجاره کردی و چیزی در آن خرج نمودی یا در آن تعمیر و ترمیمی انجام دادی اشکالی در آنچه که بیان نمودی نیست، (یعنی مقدار اضافه مانده برای خودت است). «۱»

این روایت ظهور در این دارد که نزد پرسش کننده صحت و جواز اجاره از سلطان مفروض بوده و فقط در حلّیت مقدار باقی مانده شبهه داشته است. و سلطان چنانکه گذشت اشاره است به سلاطین موجود از اموی و عباسی و مانند آنان از سلاطینی که مردم به آنان مبتلی بودند- یا در زمانهای بعد به آنها مبتلی می شدند.

---

(۱) موثقه اسماعیل بن الفضل الهاشمی

عن ابن عبـد اللّه (ع) قال: «سألته عن الرجل اسـتأجر من السـلطان من ارض الخراج بـدراهم مسـماه او بطعام مسـمّى ثم آجرها و شرط لمن يزرعها ان يقاسـمه النصف او اقل من ذلك او اكثر و له فی الارض بعـد ذلك فضل، أ يصـلح له ذلک؟ قال: نعم، اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم شيئا يعينهم بذلک فله ذلک.

قال: و سألته عن الرجل اسـتأجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسـمّاه او بطعام معلوم فيؤاجرها قطعه قطعه او جريبا جريبا بشی ء معلوم، فيكون له فضل فيما اسـتأجر من السـلطان و لا ينفق شيئا او يؤاجر تلك الارض قطعا علی ان يعطيهم البذر و النفقه فيكون له فی ذلـک فضـل علی اجارته و له تربه الارض او ليست له؟ فقال: اذا اسـتأجرت ارضا فانفقت فيها شيئا او رممت فيها فلا بأس بما ذکرت.» وسائل ۱۳/ ۲۱۶ باب ۲۱ از کتاب الاجاره حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۸۹

و اینکه روایت بر سـلطان عادل حق حمل شود جـدا بعیـد به نظر می رسد، (چون مسـتلزم حمل بر موضوع فرضـی است که آن زمان وجود خارجی نداشتند)

۳- موثقه دیگری از اسـماعیل بن فضل هاشـمی است که گوید: «از امام صادق (ع) درباره شخصـی سؤال کردم که از سلطان، جزیه سـرانه اهل ذمه و خراج درخت خرما و جنگلها و پرنـده ها را اجاره کرده، و آن شـخص نمی داند شاید از این اجاره ابدا چیزی عایـدش نشود شایـد هم بشود، آیـا بخرد [خریـد به معنـای اعم که شامل اجاره هم بشود]، چه وقتی می توانـد بخرد و یا اجاره نماید؟

حضرت فرمود: وقتی که دانستی چیزی از آن بدست می آوری (مثلا

می بینی که چند تا از آن درختها فعلا خرما داده) می توانی آن را [از سلطان] بخری و اجاره نمایی.»

شیخ صدوق هم مانند همین را روایت نموده الّا اینکه می گوید: «سؤال نموده از خراج اهل ذمه و جزیه سرانه آنان و خراج درخت خرما و جنگلها و صیدگاهها و ماهیها و پرنده ها. «۱»»

در این روایت نیز جواز اجاره از سلطان جور نزد سائل مفروض بوده، لذا سائل در امکان عدم حصول میوه و پرنده و مانند آن شبهه داشته است.

۴- روایت فیض بن مختار گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم: فدایت شوم چه می فرمائید در رابطه با زمینی که از سلطان اجاره نموده ام سپس آن را به کشاورزهایم اجاره داده ام بنابراین که آنچه خدا از زمین بدست می آورد نصف یا

---

(۱) موثقته الاخری عنه (ع): «فی الرجل یتقبل بجزیه رءوس الرجال و بخراج النخل و الآجام و الطیر، و هو لا یدری لعلّه لا یکون من هذا شی ء ابدا او یکون، أ یشتریه و فی ایّ زمان یشتریه و یتقبل منه؟ قال: اذا علمت ان من ذلک شیئا واحدا انه قد ادرک فاشتره و تقبل به (منه).»

و رواه الصدوق نحوه الّا انه قال: «بخراج الرجال و جزیه رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر.» وسائل ۱۲/ ۲۶۴ باب ۱۲ از ابواب عقد البیع و شروطه حدیث ۴.

ثلث آن بعد از پرداخت حق سلطان برای من باشد؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد، من هم با کشاورزهایم چنین معامله می کنم. «۱»»

ظاهر این است که محل نظر در سؤال به قرینهٔ جواب،

صحّت مزارعه است که بیشتر فقهاء سنّت با آن مخالفند. و از آن استفاده می شود که صحّت اجاره از سلطان مفروغ عنه بوده است، و با این فرض و این جواب، دیگر احتمال حمل روایت بر تقیّه داده نمی شود.

۵- موثقه اسحاق بن عمار، گوید: از امام جعفر صادق (ع) سؤال کردم دربارهٔ شخصی که از عاملین صدقات ظلمه چیزی را می خرد؟ حضرت فرمود: «از آنان می خرد چیزی را که نمی داند در آن به کسی ظلم کرده اند.» «۲»

ظاهرا خرید از عامل صدقات، خرید چیزی است که از طرف سلطان در آن عامل بوده که خراج نیز از آن جمله است.

۶- صحیحهٔ ابی عبیده حذّاء، گوید از امام باقر (ع) دربارهٔ شخصی از شیعه سؤال کردم که از سلطان، شتر زکات و گوسفند زکات را می خرد، و می داند که عمّال سلطان از مردم بیش از حقی که بر مردم پرداختن آن واجب است می گیرند؟ حضرت فرمود: «شتر نیز مانند گندم و جو و چیزهای دیگر است، اشکالی ندارد مگر اینکه حرام را مشخصا بشناسی.»

به حضرت گفته شد: چه نظری دارید دربارهٔ حسابرسی که نزد ما می آید و زکات گوسفندانمان را می گیرد به او می گوئیم: آنها را به خود ما بفروش، او

---

(۱) روایه فیض بن مختار قال: «قلت لأبی عبد اللّه (ع): جعلت فداک، ما تقول فی ارض اتقبلها من السلطان ثم او اجراها اکرتی علی ان ما اخرج اللّه منها من شی ء کان لی من ذلک النصف او الثلث بعد حق السلطان؟ قال: لا- بأس به، کذلک اعامل اکرتی.» وسائل ۱۳/ ۲۰۸ باب ۱۵ از کتاب المزارعه حدیث ۳.

(۲) موثقه اسحاق بن عمّار قال: سألته

عن الرجل یشتری من العامل و هو یظلم؟

قال: «یشتری منه ما لم یعلم انه ظلم فیه احدا.» وسائل ۱۲/ ۱۶۳ باب ۵۳ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۹۱

هم به خود ما می فروشد، در خرید آنها از او چه می فرمائید؟ حضرت فرمود: «اگر گوسفندان را گرفته و جدا نموده اشکالی ندارد.» از حضرت سؤال شد: دربارهٔ گندم و جو، چه نظر دارید، مقسّم نزد ما می آید و سهم ما را تقسیم می نماید و سهم خود را گرفته آن را با پیمانه جدا می کند، دربارهٔ خریدن آن طعام از او چه نظر دارید؟ حضرت فرمود: «اگر آن را با پیمانه از شما گرفته و خود حضور داشته اید اشکالی ندارد که از او بدون پیمانه کردن بخرید.» «۱»

این صحیحه دلالت بر این می کند که: جواز خرید صدقات و خراج از سلطان و عمّال او نزد سائل بطور اجمال ثابت بوده، و لکن سؤال وی اولا- از جواز آن به دلیل علم اجمالی که به وجود حرام در دست آنان داشته بوده، ثانیا سؤال کرده از جواز خرید از سلطان چیزی را که بعنوان زکات پرداخت کرده به تو هم اینکه خرید چیزی که بعنوان زکات از مالش بیرون نموده ناپسند است. ثالثا: از اینکه آیا اعتماد بر پیمانه اوّل جایز است یا خیر؟

و در آخرین سؤال از حکم مقاسمه ای که قسمی از خراج به معنای اعم آن است ظاهرا سؤال کرده است.

پس بطور کلی، از سؤال و جوابی که در صحیحه آمده فهمیده می شود که جواز خرید زکات از سلطان از واضحاتی بوده که احتیاج به سؤال نداشته، و الا

(۱) صحیحه ابو عبیده الحذاء عن ابی جعفر (ع) قال: سألته عن الرجل منّا یشتری من السلطان من ابل الصدقه و غنم الصدقه و هو یعلم انهم یأخذون منهم اکثر من الحق الذی یجب علیهم؟ قال: فقال (ع): «ما الابل الّا مثل الحنطه و الشعیر و غیر ذلک، لا بأس به حتی تعرف الحرام بعینه.» قیل له: فما تری فی مصدّق یجیئنا فیأخذ منّا صدقات اغنامنا فنقول: بعناها، فیبیعناها، فما تقول فی شرائها منه؟ فقال: «ان کان قد اخذها و عزلها فلا بأس.» قیل له: فما تری فی الحنطه و الشعیر، یجیئنا القاسم فیقسم لنا حظّنا و یأخذ حظّه فیعزله بکیل، فما تری فی شراء ذلک الطعام منه؟ فقال: «ان کان قبضه بکیل و انتم حضور ذلک فلا بأس بشرائه منه من غیر کیل.» وسائل ۱۲/ ۱۶۲ باب ۵۲ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۹۲

اگر چنین نبود سؤال از اصل جواز سزاوارتر می بود.

و لکن از کلام محقق اردبیلی در مبحث متاجر کتاب مجمع البرهان استفاده می شود که ایشان در دلالت حدیث تأمل نموده، و چنین می گوید:

«و نیز در دلالت حدیث بر جواز خرید از سلطان جائر تأمل است، زیرا این سخن امام (ع) که فرمود:

«اشکالی ندارد تا اینکه حرام را مشخصا بشناسی» دلالت می کند بر اینکه خرید چیزی که حلال است بلکه مشتبه است جایز و خرید آنچه که حرمتش روشن است جایز نمی باشد، و بر جواز خرید زکات دلالت صریح ندارد، بله ظهور دارد و لکن به دلیل منافاتی که با عقل و نقل دارد حمل روایت بر ظاهر سزاوار نیست. از سوی دیگر احتمال دارد

که علت اجمال روایت تقیّه باشد. از طرفی، دلیل عدم حمل روایت بر ظاهر اینست که به اتفاق فقهاء ظاهر روایت مراد نمی باشد، «۱» چون آنچه را که سلطان جائر می گیرد حلال نیست، فتامل.» «۲»

شیخ انصاری در مکاسب به کلام مقدس اردبیلی اعتراض نموده و گوید:

«شما آگاهید به اینکه از نظر عقل، دلیلی که اقتضای زشت بودن حکم مذکور (جواز اخذ زکات و مقاسمه از جائر) را داشته باشد وجود ندارد. و چه فرقی است بین این حکم و بین آنچه که ائمه (ع) در آنها برای شیعیانشان به جهت حقوقی که در آن چیزها داشتند حکم به حلیت نموده اند؟ در نقل هم دلیل وجود ندارد مگر عموماتی که از امثال این صحیحه (ابی عبیده حذاء) که روایتا و عملا مشهور بین فقهاء شیعه است پذیرش تخصص دارند، علاوه بر اینکه از گروهی از فقهاء نقل اجماع بر جواز شده است. و اما حمل روایت

---

(۱) این چه اجماع و اتفاقی است که ایشان ادعا می کند، در حالی که فقها نوعا فتوی داده اند که جایز است. الف- م. جلسه ۳۷۰ درس.

(۲) مجمع الفائده و البرهان، کتاب المتاجر. ذیل گفتار مصنف: و ما یأخذ السلطان الجائر.

بر تقیّه به مجرد تعارض آن با عمومات جایز نمی باشد، چنانکه روشن است.» «۱»

[دلیل سوم:] روایاتی که ممکن است به آنها برای این مقام

(جواز اخذ خراج از سلطان) استدلال شود زیاد است که در ابواب مختلف پراکنده هستند، که از جمله آنها روایاتی است که دلالت بر حلیّت جوائز سلاطین دارد که بیشتر این جوائز هم از خراج است. ائمه (ع) و صحابه و اصحاب ائمۀ ما مبتلای به آن بوده اند و چه

بسا که آن جوائز را قبول می کردنـد چنانکه تواریخ و روایات دلالت بر آن دارد، در این زمینه به وسائل «۲» و غیر آن از دیگر کتب مراجعه نمائید.

محور هفتم: [دخالت خرید از سلطان جائر در حکم یاد شده]

آیـا حکمی که گـذشت مختص به چیزهـایی است که جـائر آنهـا را گرفته و دریـافت نمـوده، بطـوری که قبـل از گرفتن جـائر خریدن آنها از او و قبول حواله از او صحیح نمی باشد، یا آن حکم همهٔ این صور را شامل می شود یعنی حکم سلطان جائر در خراج زمینهایی که بر آنها مسلط شده حکم امام عادل است بطور مطلق؟ مسأله دو صورت دارد، بلکه دو قول در آن است.

ظـاهر روایـات، عمومیّت حکم است و آن از روایـاتی که در زمینه واگـذاری زمین و خراج افراد و خرمـا و درخت وماننـد آن وارد شده استفاده می شود، رجوع نمائید.

قبلا نیز به نقل از مسالک گذشت که شهید فرمود:

«شـرط نیست که جـائر خود از مالـک بگیرد، گرچه این سـخن محقق در شـرایع: «آنچه جـائر می گیرد» شـرط بودن آن را می فهماند، پس اگر جائر محوّل به خود شخص کرد یا او را در گرفتن وکیل قرار داد یا آن چیز را که در

---

(۱) مکاسب/ ۷۳ (- چاپ دیگر ۵/ ۲۵۱).

(۲) وسائل ۱۲/ ۱۵۶ باب ۵۱ از ابواب ما یکتسب به.

دست مالک یا در ذمهٔ او بود به آن شـخص فروخت، جایی که فروش در ذمّه صحیح باشد، کفایت می کند و بر مالک واجب است پرداخت نماید.» «۱»

و از جامع المقاصد گذشت که فرمود:

«به دلیل اجماع، بین اینکه زکات و مقاسمه را جائر خود بگیرد یا محوّل به دیگری کند فرقی

نیست.» «۲»

محور هشتم: [آیا شارع صحّت تصرفات سلطان جائر را امضاء کرده یا حلیت تصرف برای شیعه را؟]

[محتملات در مسأله]

آیا حکم جواز مختص به کسی است که خراج به او منتقل شده، پس جائر در گرفتن خراج اصلا استحقاقی ندارد و این معامله را شارع امضاء نکرده مگر حلیّت مال را برای کسی که مال به او منتقل شده؟ در برخی کلمات شیخ اعظم (انصاری) آمده که مال بر ملك همان کسی که از او گرفته شده باقی می باشد و با این همه فقط گرفتن آن بدون خلاف از جائر جایز است، یا اینکه، شارع سلطنت جائر را بر آن امضاء نموده، در آن صورت پرداخت نکردن آن مال یا بدل آن به جائر حرام است؟ مسأله دو صورت دارد:

از رسالۀ محقق کرکی است که گوید:

«پیوسته ما از عده زیادی که با آنان هم عصر هستیم شنیده ایم- مخصوصا از شیخ اعظم، شیخ علی بن هلال (قدس سره)- که بر کسی که پرداخت خراج لازم است سرقت و انکار آن، حرام است، زیرا آن حقی واجب است بر عهده او.» «۳»

و در مسالك آمده است:

«فقهاء شیعه بیان کرده اند که برای هیچ کس از کشاورزها انکار زکات و منع

---

(۱) مسالك ۱/ ۱۶۸.

(۲) جامع المقاصد ۴/ ۴۵ (چاپ قدیم ۱/ ۲۰۷) کتاب المتاجر.

(۳) مکاسب ۷۴ (چاپ دیگر ۵/ ۲۷۰) و کلمات المحققین ۱۹۰ (آخر رسالۀ خراجیه).

آن جایز نمی باشد و تصرف در آن جایز نیست مگر با اجازه حاکم، بلکه برخی از آنان ادعای اجماع بر آن نموده اند ... در هر صورت ظاهر کلمات فقهای شیعه این است که خراج و مقاسمه برای جائر آنجا که طلب نماید لازم است یا متوقف بر اجازۀ اوست.» «۱»

شیخ اعظم در مکاسب

گوید:

«اگر منظور از ممانعت پرداخت خراج، ممانعت از پرداخت سهم بطور مطلق اراده شده باشد که تصرف در زمین نماید بدون پرداخت اجرت، برای این مصرف، وجهی مقبول هست، چون زمین ملك مسلمین است، پس بناچار باید برای آن اجرتی پرداخت شود تا در مصالح مسلمین مصرف گردد.

و اگر منظور ممانعت از پرداخت سهم مخصوص جائر اراده شده باشد دلیلی بر حرمت چنین ممانعتی وجود ندارد، چون اشتغال ذمهٔ کسی که روی زمین کار می کند به پرداخت اجرت، موجب نمی شود که آن را به جائر بدهد، بلکه ممکن است گفته شود در صورت تمكّن، پرداخت آن به جائر جایز نمی باشد، چون او مستحق دریافت آن نیست، پس یا به امام عادل یا نایب خاص یا نایب عام او داده می شود، و در صورت عدم امکان، خود کشاورز، متولی صرف آن در مصالح، از باب امور حسبه می شود «۲»، علاوه بر اینکه برخی روایات، ظهور در جواز ممانعت از پرداخت به جائر دارد، مثل صحیحهٔ زراره که گوید: «ضریس بن عبد الملك» و برادرش از «هبیره» برنجی را به سیصد هزار خریدند. به او گفتم: وای بر تو- یا لعنت بر تو- برای خمس این مال فکری بنما و آن را برای او (امام جعفر صادق (ع) بفرست و بقیّه را نگه دار، ولی او سخن مرا نپذیرفت. زراره گوید: وقتی مال یعنی پول

---

(۱) مسالك ۱/ ۱۵۵.

(۲) امور حسبه، یعنی اموری که شارع مقدس راضی به ترك و بی اعتنائی به آنها نیست و باید برای رضای او در جامعه عملی گردد.

برنج ها را برای بنی امیه فرستاد، حکومت بنی امیّه

سقوط کرد (و حکومت بنی العباس آمد). گوید: جریان آن را برای امام جعفر صادق (ع) عرض کردم حضرت فورا در جواب فرمود: مال، ملک خود اوست، مال، ملک خود اوست.

به حضرت عرض کردم: او آن را (برای بنی امیه) فرستاد، حضرت انگشت خود را به دندان گرفت.» «۱»

روشن است که آنچه را شیخ اعظم بیان نموده با قواعد موافق تر است. (چون اجباری در پرداخت خراج به امام جائر نیست.)

و اشکالی نیست در اینکه تکلیفا تصرف بر جائر حرام بوده و وضعا ضمان بر او ثابت است، گرچه برای کسی که از جائر می گیرد گرفتن و تصرف کردن جایز است.

ممکن است برای عدم ضمان حاکم جائر به دو وجه استدلال نمود:

اول اینکه: از روایات چنین استفاده می شود که ائمه (ع) به جائر اجازهٔ تصرف در این مال را بعد از اینکه پیراهن خلافت را به تن نمود و آن را غصب کرد به جهت حفظ مصالح مسلمین به نحو ترتّب «۲» داده باشند.

دوم اینکه: صحّت معامله از یک طرف نیازمند صحّت از طرف دیگر است، زیرا قابل تصوّر نیست که معاملهٔ واحد از طرفی صحیح باشد و از طرف دیگر فاسد، پس وقتی که خریدن از جائر صحیح است، فروختن او نیز صحیح است.

البته هر دو وجه قابل مناقشه است، زیرا وجه اول ادّعای محض است و دلیلی بر آن نیست. بر وجه دوّم نیز ایرادی که وارد است اینکه اجازهٔ امام که خود ولیّ

---

(۱) مکاسب ۷۴ (- چاپ دیگر ۵/ ۲۷۲) و نیز در وسائل ۱۲/ ۱۶۱ باب ۵۲ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۲.

(۲) ترتب، عنوان بحثی است در علم اصول

فقه. و مورد آن مترتب بودن امر به موضوع «مهم» در فرض عصیان امر به «اهم» است، که بعضی جایز دانسته و بعضی غیر جایز بلکه غیر معقول. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۹۷

مال است برای کسانی از شیعه که مال را می گیرند، مستلزم اجازه نسبت به آنچه که از جائر صادر می شود و تصحیح معاملاتی که انجام می دهند نیست، تا اینکه ضمان از او برداشته شود. در روایات نیز چیزی که دلالت بر آن داشته باشد وجود ندارد. پس اجازهٔ امام برای آن کسان از شیعه که مال را می گیرند نظیر اجازه است نسبت به عقد فضولی که این اجازهٔ مالک مستلزم رفع گناه از تصرف فضولی و غصب و منتقل شدن عوض به او نخواهد بود. و این نکته ای است شایان دقّت.

خلاصه بحث:

نتیجه اینکه محتملات در مسأله سه تاست:

اوّل: اینکه گفته شود: مال خراج بر ملک کسی که از او گرفته شده باقی است، و مع ذلک به گیرنده مال هم اجازهٔ تصرف در آن داده شده، چنانکه ظاهر چیزی که از شیخ حکایت نمودیم همین است.

دوّم: اینکه امام (ع) تصرفات و معاملات جائر را اجازه داده، و حکم کرده به اینکه با جائر معامله امام عادل شود و حتی ممانعت از پرداخت اجرت زمین به جائر بعد از اینکه جائر متصدی اجاره آن شده را حرام نموده است.

سوّم: اینکه گفته شود: حکم جائر در این مقام (اخذ زکات و مقاسمه) حکم تصرف فضولی است، پس تصرف جائر در مال، حرام است و اگر مال یا قیمت آن را تلف کند ضامن است، نهایت امر اینکه امامی که ولیّ امر مسلمین

است نسبت به شیعیانش تصرفات و معاملات را اجازه داده، پس مال به ملک گیرنده منتقل می شود و لکن به اجازه امام (ع) چنانکه در معاملات فضولی مال با اجازهٔ مالک به مشتری و قیمت مال هم به مالک منتقل می شود، بدون اینکه اجازهٔ مالک، رفع حرمت یا رفع ضمان نسبت به شخصی که تصرف فضولی نموده را اقتضا کند، یا موجب انتقال عوض به او گردد.

از میان این سه احتمال قویترین آنها احتمال سوّم است. و این مطلبی است قابل توجّه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۹۸

محور نهم: [سلطان جائر کیست؟]

[توضیح محل بحث]

آیا حکمی که گذشت به سلطان جائر مخالف مذهب که معتقد است استحقاق گرفتن خراج را دارد اختصاص دارد یا اینکه حکم عمومیّت داشته و هر یک از فرمانروایان ستمگر اعم از شیعی و سنّی و بلکه کافر را شامل می شود؟

از این جهت که موارد روایات مربوط به سلطان مخالفی است که معتقد است استحقاق واگذاری و گرفتن و دادن را دارد، فقط او را شامل می شود، پس جاهایی که حکمی مخالف قواعد باشد به همان موارد روایات اکتفاء می شود. و این در حقیقت از قبیل وادار نمودن افراد است به آنچه که خود ملزم به آن هستند.

ولی از آن جهت که حرج و ضرر بر شیعه لازم می آید و به دلیل تنقیح مناط قطعی، «۱» و بلکه اطلاق برخی روایات بنابر آنچه گفته شده، باید بگوئیم حکم، هر گونه سلطان جائری را شامل می گردد. روایاتی مانند: صحیحهٔ حلبی از امام جعفر صادق (ع) که فرمود: «اشکالی نیست در اینکه انسان زمین و اهل آن یعنی کشاورزانی که به همراه زمین اجاره داده می شدند را از

سلطان اجاره نماید.» «۲»

---

(۱) یعنی ما ملاک را می فهمیم فرقی نمی کند که سلطان مثلا هارون بگوید من شیعه اثنی عشری هستم یا سنی هستم، مذهبم مالکی است یا حنفی، بالاخره پادشاهی جائر است، پس ملاک یکی است. (الف- م. جلسه ۳۷۲ درس).

مناط حکم همان چیزی است که شارع مقدس حکمش را معلق بر آن قرار داده است، و تنقیح مناط عبارت است از بدست آوردن مناط و ملاک قطعی حکم، و اینکه مجتهد حکم واقعه ای را بر واقعهٔ دیگر به جهت یکی بودن ملاک حکم سرایت دهد. حال اگر تنقیح مناط، قطعی باشد نه ظنّی فقهای امامیّه آن را حجت می دانند زیرا حکم مبتنی بر قطع است و حجّیّت و اعتبار قطع ذاتی است. البته تنقیح مناط چیزی غیر از قیاس است، منتهی این جهت جای بحث دارد که آیا عقل انسان می تواند مناطها و ملاکات احکام و موانع آنها را بگونه قطع ادراک نماید یا خیر به همین جهت برخی معتقدند که تنقیح مناط خود یک نوع قیاس است که نام آن را تغییر داده اند. (مقرر)

(۲) صحیحهٔ حلبی عن ابی عبد الله (ع): «لا بأس بان یتقبل الرجل الارض و اهلها من السلطان.» تهذیب الاحکام ۷/ ۲۰۲ کتاب التجارات باب ۱۹ حدیث ۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۳۹۹

در این روایت، سلطان بطور مطلق ذکر شده.

و نیز صحیحهٔ ابی بصیر و محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) که به امام (ع) چنین گفتند: نظر شما دربارهٔ این زمینها [اشاره به همان زمینهای خراجیه سواد عراق] که (حکومت آن) را به مزارعه می دهند چیست؟ حضرت فرمود: «هر زمینی را که سلطان به

شما داد و چیزی در آن کشت نمودید باید از محصولی که خداوند از زمین برای شما بهره و استفاده میدهد مقداری را که سلطان با شما مقاطعه کرده پرداخت «۱» نمائید.»

و غیر آن از روایاتی که حکم در آنها بر طبیعت سلطان واقع شده است که به اطلاق آنها تمسک می شود.

به هر حال در مسأله دو قول است: شهید در مسالک گوید:

«روشن است که حکم، مختص به سلطان جائر سنی مذهب است، نظر به اعتقاد او که نزد اهل سنّت چنین سلطانی استحقاق گرفتن و دادن زمین را دارد. پس اگر شیعه باشد گرفتن آنچه که از زکات و مقاسمه می گیرد حلال نمی باشد، چون اعتراف به ظالمانه بودن آن دارد، و در چنین صورتی تنها مرجع، نظر حاکم شرعی آنان است. و احتمال دارد که بطور مطلق جایز باشد به جهت اطلاقی که روایت و فتاوا دارد. اما وجه اینکه مقیّد به سلطان سنی مذهب شده، اصاله المنع است (اصل اینکه تصرف جائر در اراضی خراجیه حکم خلاف قاعده است) مگر آن مصادیقی که دلیل، آنها را از تحت اصل خارج کرده باشد، که دلیل بطور اطمینان، سلطان سنی مذهب را می گیرد، و آنکه از ائمه سؤال شده تنها سلطان سنی مذهب بوده پس بقیّه موارد آن در

---

(۱) صحیحه ابی بصیر و محمد بن مسلم عن ابی جعفر (ع) انهما قالا له: هذه الارض التی یزارع اهلها ما تری فیها؟ فقال: «کل ارض دفعها الیک السلطان فما حرثته فیها فعلیک مما اخرج اللّه منها الذی قاطعک علیه. الحدیث.» وسائل ۶/ ۱۲۹ باب ۷ از ابواب زکاه الغلات حدیث ۱.

تحت اصل باقی می مانند، و اگر دلیلی هم یافت شود که مطلق باشد، قرائن بر این دلالت دارند که مراد سلطان سنی مذهب است به جهت اینکه واقعا یا در بیشتر موارد در آن زمانها سلطان وقت سنی مذهب بوده است.» «۱»

مرحوم سبزواری در کفایه الاحکام به شهید اعتراض نموده، گوید:

«آنچه از کلام شهید ثانی استفاده می شود که ایشان خواسته اند حکم حلیّت خراج را به خراجی که از سلطان سنی مذهب گرفته می شود اختصاص دهند وجهی برای آن نیست، زیرا روشن است که اجازۀ ائمه (ع) در حقیقت به این قصد بوده که شیعیان به حقوقی که در بیت المال دارند برسند چون می دانستند که دست یافتن شیعه به حقشان به دلیل ناتوانی و استیلاء سلاطین بر اموال ایشان برای آنان مقدور نمی باشد، چنانکه روایت عبد الله بن سنان از پدرش و روایت ابی بکر حضرمی به این نکته اشاره داشت. و اعتقاد جائر از روی

---

(۱) مسالك ۱/ ۱۶۹. اگر مطلقی داشته باشیم که در مقام بیان باشد به صرف غلبه نمی شود دست از اطلاق آن برداشت، مثلا چنانچه فرمودند: الماء یطهّر، نمی توان گفت چون اغلب آبها مواد کبریتی ندارد، از آب گرم محلّات که مواد کبریتی دارد منصرف است و آن را نمی گیرد، اینجور نیست، و صرف غلبه سبب نمی شود که دست از اطلاق برداریم. بلی اگر انصراف اگر به حدّی رسید که مثل قرینه متصله باشد یعنی «قید نگفته» مثل «قید گفته» باشد، در این صورت به اطلاق ضربه می زند و انصراف به غالب سبب می شود که دست از اطلاق برداریم. لکن مشکل بر سر اصل اطلاق است که

شرط مهم آن اینست که مولی در مقام بیان هم باشد، تا بتوان به گردن مولی گذاشت که اگر مرادت مقید بود و مع ذلک به لفظ مطلق گفته ای، مردم را به بیراهه انداخته ای و مولای حکیم مردم را به بیراهه نمی اندازد، پس چون قید نیاورده ای و در مقام بیان هم بوده ای معلوم می شود مرادت مطلق بوده، و حال این روایات چون در مقام تصحیح اصل تقبّل از سلطان است، تنها ذکر لفظ سلطان دلیل بر اطلاق آن نیست تا شما بگوئید ما را به چاه انداخته ای و این خلاف حکمت است، زیرا بر مقام بیان از ابن جهت نیست و باید مولی در مقام بیان باشد پس اطلاق داشتن این روایات مشکل است.

(الف- م. جلسه ۳۷۲ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۱

جهل به اینکه گرفتن و دادن خراج نسبت به شیعه برای او رواست در جواز گرفتن خراج مؤثر نیست، زیرا جهل عذر نمی باشد. و اگر اعتقاد به اباحه مؤثر بود بی تردید تأثیر آن در روا بودن اخذ توسط جائر نسبت بخود او سزاوارتر می بود.» «۱»

روشن است که مراد مرحوم سبزواری از آن دو روایت روایتی است که شیخ به سند صحیح آن را نقل کرده از عبد الله بن سنان از پدرش، گوید: «به امام جعفر صادق (ع) عرض کردم: برای من زمین خراجی است که بابت آن ناراحتم، آیا آن را رها کنم؟: حضرت مدت کمی ساکت ماندند سپس فرمودند «هنگامی که قائم ما قیام کند سهم تو از زمین بیش از آن است.» و فرمود: «اگر قائم ما قیام کند برای انسان بیشتر از آنچه اینان واگذار می کنند می باشد.»

مانند همین را نیز کلینی روایت کرده است.» «۲»

و نیز شیخ به سند صحیح از ابی بکر حضرمی روایت کرده که: بر امام جعفر صادق (ع) وارد شدم در حالی که فرزندش اسماعیل نزد حضرت بود، حضرت فرمودند: «چه چیز مانع است از اینکه ابن ابی سمّاک جوانان شیعه را بکار گیرد، آنان کفایت نیاز او را می کنند همان اندازه که دیگر مردم کافی برای نیاز او

---

(۱) کفایه الاحکام ۷۹.

(۲) رواه الشیخ بسند صحیح عن عبد الله بن سنان عن أبیه قال: «قلت لأبی عبد الله (ع):

انّ لی ارض خراج و قد ضقت بها، أ فأدعها؟ قال: فسکت عنی هنیهه ثم قال: «ان قائمنا لو قد قام کان نصیبک من الارض اکثر منها.» و قال: «لو قد قام قائمنا کان للانسان افضل من قطائعهم.» وسائل ۱۱/ ۱۲۱ باب ۷۲ از ابواب جهاد العدو حدیث ۳.

ظاهر این روایت دلالت دارد بر این که اگر از دست حاکم جائر چیزی به دست شما رسید تصرف ید آن مانع ندارد، و تحلیل مطلق فهمیده نمی شود، یعنی کسی بگوید اینها در زمان غیبت بی صاحب است و کس هر قدر توانست را بگیرد، نه این طور نیست. بله اگر بخواهیم عادلانه تقسیم بکنیم ببینیم به هر کس چقدر می رسد و تو مستحق آن و مورد مصرفش باشی، اگر به اندازۀ حقت به دستت رسیده تصرف در آن مانعی ندارد. (الف- م. جلسه ۳۷۳ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۲

هستند، و او به آنان بدهد آن اندازه که به دیگر مردم می دهد؟» آنگاه حضرت به من فرمودند: «برای چه عطاء خود از بیت المال را رها کردی؟» عرض

کردم: از ترس دینم. حضرت فرمود: «چه چیز مانع است از اینکه ابن ابی سمّاک عطاء تو را برایت بفرستد؟ آیا نمی داند که برای تو در بیت المال سهمی است؟ «۱»

و نیز گواه بر همین مضمون است روایت ابراهیم ابن ابی زیاد، گوید: از امام جعفر صادق (ع) از خریدن زمین جزیه سؤال کردم حضرت فرمود: «آن را بخر همانا برای تو حقی بیش از آن است.» «۲»

و روایت محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع) و ساباطی و زراره از امام جعفر صادق (ع) که اینان از آن دو امام (ع) دربارهٔ خریدن زمین جزیه از دهقانان سؤال کردند حضرت فرمود:

«اگر خریدی، یا زمین از تو گرفته می شود یا خراج آن را می پردازی عمار ساباطی گوید: آنگاه حضرت به من رو کرد و فرمود: «آن را بخر همانا تو حقی بیش از آن حق داری.» «۳»

---

(۱) رواه الشیخ بسند صحیح عن ابی بکر حضرمی قال: دخلت علی ابی عبد الله (ع) و عنده اسماعیل ابنه فقال: «ما یمنع ابن ابی سمّاک ان یخرج شباب الشیعه فیکفونه ما یکفیه الناس و یعطیهم ما یعطی الناس؟» ثم قال لی: «لم ترکت عطاءك؟» قال:

قلت: مخافه علی دینی. قال: «ما منع ابن ابی سمّاک ان یبعث الیک بعطائک؟ اما علم ان لک فی بیت المال نصیبا؟» وسائل ۱۲/ ۱۵۷ باب ۵۱ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۶.

(۲) خبر ابراهیم بن ابی زیاد قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الجزیه.

قال: فقال: «اشترها فان لک من الحق ما هو اکثر من ذلک.» وسائل ۱۱/ ۱۱۹ باب ۷۱ از ابواب جهاد العدو حدیث ۴.

(۳) خبر

محمـد بن مسـلم عن ابی جعفر (ع) و الساباطی و زراره عن ابی عبد الله انهم سألوهما عن شـراء ارض الدهاقین من ارض الجزیه فقـال: «انه اذا کـان ذلـک انتزعت منـک او تؤدی عنهـا ما علیها من الخراج.» قال عمّار: ثم اقبل علیّ فقال: «اشترها، فان لک من الحق ما هو اکثر من ذلک.» وسائل ۱۲/ ۲۷۴ باب ۲۱ از ابواب عقد البیع و شروطه حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۳

از این روایـات اسـتفاده می شود، کسـی که حقی در زکـات یا خراج یا ماننـد آن دارد برای او دریافت حقش گرچه از دسـت جـائر غـاصب باشـد جـایز است. و چنین است که امـام (ع) به سـبب ولایتش تصـرف جائر و گرفتن و دادن او را نسـبت به حق کسـی که برای او حقی است و حق او به دست جائر رسـیده اجازه داده و تنفیذ نموده است، مخصوصا وقتی که صاحب حق از شیعیـان آنـان باشـد و این از جهت تسـهیل امر بر شـیعه و محبّت بر آنان است. و به موجب این اجازه و تنفیـذ، جوائز سـلطان و زمینها و اموالی که از او گرفته می شود برای خصوص کسانی که مسـتحق آنها بوده و مورد مصـرف آنها شـرعا هستند روا می باشد، اگر چه برای غیر مستحق، حلال نیست.

و شاید علّامه در بیع تذکره اشاره به همین معنی کرده آنجا که گوید:

«آنچه جائر از غلّات به اسم مقاسمه و از اموال به اسم خراج از حق زمین، و از چارپایان به اسم زکات می گیرد خریدن و قبول بخشش آن جایز است، و برگرداندن آن به صاحبانش واجب نیست گرچه شناخته شده باشند،

چون این مالی است که زارع و صاحب چارپا و زمین، مالک آن نمی باشند، بلکه آن حق خداست که غیر مستحق (جائر) آن را گرفته، پس ذمهٔ صاحب مال بری گشته و خریدن آن هم جایز است.» «۱»

ممکن است این مورد و امثال آن را اینطور بیان نمود که آنها از امور حسبیه ای است که شارع حکیم به تعطیل شدن و معطل گذاردن آنها راضی نیست، پس وقتی که انجام و اقامه آنها برای امام و حاکم شرعی و عدول مؤمنین ممکن نباشد،

---

(۱) تذکره ۱/ ۵۸۳. البته این عبارت علّامه قابل خدشه است، برای اینکه درست است کشاورز بدهکار است اما اگر به غیر اهل داده شود او برئ الذمه نمی شود، مثل اینکه اجاره خانه ای را من بدهکارم و غیر مالک بیاید از من بزور بگیرد من بری الذمه نمی شوم. اما باید کلام علامه را توجیه کنیم و بگوئیم منظور او این است که تو در عین حال دغدغه نداشته باش که مال کشاورز را به تو داده اند، زیرا حق الله است و امام (ع) تنفیذ کرده و با تنفیذ امام (ع) تصرف اشکال ندارد .. (الف- م. جلسه ۳۷۳ درس)

برپا داشتن آنها از طرف حکّام جور و عمّال آنان، بلکه هر جائر و فاسقی که متصدی آنها شود صحیح می باشد، می خواهد جائر شیعه باشد یا سنّی.

با این بیان همهٔ تصرفات جائر که از وظایف امامت حقه است مانند آنچه که از آنان در حفظ کیان اسلام و حفظ مرزها و دفاع از حریم و حقوق مسلمین و ایجاد امنیت در راهها و احداث مساجد و بیمارستانها و

راهها و گسترش معروف و قطع ریشه های فساد و غیر آن واقع می شود، درست می شود. گرچه به جهت پوشیدن لباس خلافت بناروا و واگذار نکردن آن به اهلش مجازات خواهند شد و بر مردم نیز تلاش در جهت برپائی دولت حقهٔ عادله واجب است، زیرا منافاتی بین این دو وظیفه نیست: پس بر امت تلاش در برگرداندن حکومت به اهلش واجب بوده و بر جائر نیز واگذاری حکومت به اهلش واجب می باشد، و لکن با این همه پس از غصب حکومت و به تن کردن لباس خلافت و قبضه کردن قدرت باز بر حاکم جائر واجب است متصدی امور مهمی که شارع به ترک آنها و سهل انگاری در آنها راضی نیست از باب حسبه بشود، و بر امت نیز اطاعت و کمک به او در این سنخ از امور واجب است تا اینکه دولت حق مستقر شده و اقامهٔ این امور به او واگذار گردد، و این مطلبی است شایان توجّه.

اشکالهای وارده بر دلایل تعمیم

با این همه ممکن است در دلیلهایی که برای تعمیم در مسأله بیان شد از چند طریق مناقشه شود:

اوّلا: لفظ سلطان که در روایات آمده به سلاطین زمان خود ائمه (ع) از اموی ها و عباسیها که مدعی خلافت بودند، انصراف دارد و الف و لام (السلطان) برای عهد است، و قضایا هم قضایای خارجیه است نه حقیقیه، چون اگر چنین نبود لفظ سلطان بر سلطانی که دارای شرایط شرعی است حمل می شد.

ثانیا: اصلا ما منکر اطلاق هستیم، چون روایاتی که توهم اطلاق از آن شده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۵

برای بیان حکم دیگری آمده مانند سؤال از جواز داخل نمودن

کشاورزان زمین خراجیه در عقـد اجـاره آن زمینهـا که در صـحیحهٔ حلبی آمـده، و، سؤال از واگـذاری زمین به مبلغی بیش از آنچه از سلطان اجاره نموده، در روایت فیض بن مختار و مانند آن.

ثالثا: اینکه ادعا شده با حرمت اخذ، ضـرر و حرج لازم می آید ممنوع است، چون حرمت اخذ از سـلطان جائر، مختص آنجایی است که بطور آشـکار دانسـته شود که آن مـال داده شـده، زکات یا خراج است، و همه آنچه که در دست سـلطان جائر اسـت چنین نیست، به دلیـل احتمـال وجود حلال در بین آنچه در دست سـلطان است، و مجرد احتمال وجود حلال، در جواز اخـذ از سلطان کفایت می کند. و علم اجمالی به وجود حرام پس از اینکه بعضـی اطراف آن از محل ابتلاء خارج باشد ضرر نمی زند، همانند اخذ از کسی که حقوق واجبهٔ خود مانند خمس و زکات را پرداخت نمی کند.

رابعا: اینکه گفته شد با حرمت اخذ از سلطان حرج و ضرر لازم می آید جواب به نقض داده می شود که با امتناع از اخذ دیگر چیزهایی که با ظلم از مردم می گیرنـد، از قبیل عشور (ده یک) و انواع مالیاتها هم، حرج لازم می آیـد، پس بناچار باید حکم به جواز اخذ آنها کرد، در حالی که هیچ کس چنین چیزی را نگفته است.

خامسـا: در دلیـل تعمیم منـاقشه می شود به آنچه که در کلاـم شـیخ اعظم آمـده، از اینکه عنوان مسـأله در کلمات فقهاء چیزی است که جائر می گیرد به جهت شبهه مقاسمه یا زکات (یعنی خودش را مستحق اخذ زکات می داند) چنانکه در منتهی آمده، یا به اسم خراج یا مقاسمه چنانکه در غیر منتهی آمده، و

چیزی که سلطان جائر شیعه می گیرد به جهت شبهه خراج یا مقاسمه نیست، چون مراد از شبهه خراج و مقاسمه، شبهه استحقاق آن دولت است که در مذهب عامه (اهل سنّت) است نه در مذهب شیعه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۶

بنابراین احتیاط آن است که در هر مورد شک در حلیّت و جواز شد رجوع به حاکم شرعی شود و از او اجازه گرفته شود.

محور دهم: [نقش اجازه امام در زمینهایی که با شمشیر فتح شده]

به استدلال به روایاتی که در مورد زمین سواد (سرزمین عراق) وارد شده که برای مسلمانان است اشکال شود، به این که زمین سواد عراق به دستور و اجازهٔ امام فتح نشده و مشهور هم بین فقهاء شیعه، بلکه به اجماع آنان: آنچه که جنگجویان بدون اجازهٔ امام به غنیمت می گیرند از انفال بوده و بطور خاص برای امام می باشد. (نه برای عموم مسلمانان) و گواه بر آن است مرسلهٔ ورّاق از شخصی که نام او را برده به نقل از امام جعفر صادق (ع) که فرمود: «اگر گروهی بدون اجازهٔ امام جنگ کنند و مال بدست آورند، همهٔ غنیمت برای امام است، و وقتی که به دستور امام جنگ نمایند و غنیمت بدست آورند فقط خمس آن مال امام است.» «۱»

و قبلا سخن شیخ طوسی از کتاب مبسوط گذشت که فرمود:

«بنابر روایتی که فقهاء شیعه نقل کرده اند معصوم (ع) فرموده: «هر لشکر و گروهی که بدون فرمان امام جنگ نمایند و غنیمت بدست آورند، غنیمت مخصوص امام است» این زمینها و غیر آن از زمینهایی که بعد از پیامبر اکرم (ص) فتح شده- به جز آن مقدار که در زمان امیر المؤمنین (ع) فتح شد- اگر چیزی

از آنها سالم مانده باشد مخصوص امام است.» «۲»

بنابراین لازم است روایات وارد شده در مورد زمین سواد (که آنها مال مسلمین است) بناچار حمل بر تقیّه شود.

---

(۱) مرسل الورّاق عن رجل سمّاه عن ابی عبد الله (ع) قال: «اذا غزا قوم بغیر اذن الامام فغنموا کانت الغنیمه کلها للامام، و اذا غزوا بامر الامام فغنم کان للامام الخمس.» وسائل ۶/ ۳۶۹ باب ۱ از ابواب الانفال و ما یختص بالامام حدیث ۱۶.

(۲) مبسوط ۲/ ۳۴. «ان کلّ عسکر او فرقه غزت بغیر امر الامام فغنمت یکون الغنیمه للامام خاصه»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۷

از این اشکال پاسخ داده می شود به اینکه اوّلا: آنچه از مرسلهٔ ورّاق به ذهن پیشی می گیرد خصوص غنیمتی است که خمس آن داده می شود و بعد تقسیم می گردد، پس شامل زمینهایی که خمس نداشته و تقسیم نمیشود، نمی گردد چنانکه قبلا گذشت.

ثانیا: به اینکه عمر دربارهٔ زمین سواد با امیر المؤمنین (ع) مشورت کرد.

و دلالت بر آن دارد عمل عمار یاسر «۱»، چون عمّار از خواص اصحاب حضرت (ع) بود و از او عملی صادر نمی شد مگر به فرمان امیر المؤمنین (ع). مگر اینکه گفته شود: مجرد رضایت و اجازه امام در اینکه این زمینها برای مسلمانان باشد کافی نیست، بلکه معتبر این است که جنگ به فرمان امام و زیر نظر فرماندهی باشد که امام منصوب فرموده.

مرحوم سبزواری در کفایه الاحکام بعد از اینکه مرسلهٔ ورّاق را ضعیف شمرده چنین می گوید:

«بنابراین اگر مرسله صحیح هم باشد ضرری نمی زند، به دلیل اینکه پیروزیهایی که در زمان عمر واقع شده بود با اجازه امیر المؤمنین (ع) بود، چون عمر با

صحابه مخصوصا امير المؤمنين (ع) در امور جنگها و غير آن مشورت مى كرد، و اين امور مگر با نظر امير المؤمنين (ع) صورت نمى گرفت و پيامبر (ص) نيز اين پيروزيها و غلبه مسلمين بر ايران و روم را به آن حضرت خبر داده بود. از طرفى در آن زمان سلمان حكومت مدائن را قبول كرد، عمار نيز فرماندهى سپاه را، و با توجه به رواياتى كه در شأن اين دو رسيده است (يعنى ارتباط نزديك اين دو نفر با امير المؤمنين (ع)) همهٔ

---

(۱) اينكه در تاريخ دارد كه خليفهٔ دوم عمار ياسر را بعنوان استاندار كوفه و عثمان بن حنيف را به عنوان كارگزار خود در جاهايى گماشت با اينكه اينها از اصحاب خاص امير المؤمنين (ع) بوده اند معلوم مى شود كه اين برنامه ها بدون نظر امير المؤمنين (ع) انجام نمى گرفته است. (الف- م جلسه ۳۷۵ درس)

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۴۰۸

اينها قرينه اى است بر آنچه كه ما بيان كرديم. (كه آن حضرت جنگ را تنفيد و تأييد كرده اند)

علاوه بر آن در مورد سرزمين سواد كه مال عموم مسلمانان است روايت صريح داريم چنانچه يادآور شديم.

شيخ نيز از محمد بن مسلم در حديث صحيح به نقل از امام محمد باقر (ع) روايت كرده كه گويد: از حضرت از سيره امام امير المؤمنين (ع) دربارهٔ زمينهايى كه بعد از رسول خدا (ص) فتح شد سؤال كردم، حضرت فرمود:

امير المؤمنين (ع) دربارهٔ زمينهاى اهل عراق به طريقه اى عمل كرد كه آن سيره براى ديگر زمينها الگو خواهد بود». «۱»

صاحب جواهر بعد از نقل كلام كفايه در جواهر مى گويد:

«و صدوق بطور مرسل روايت كرده كه عمر

دربـارۀ این زمینهـا بـا امیر المؤمنین (ع) مشورت کرد، حضـرت فرمودنـد: «تقسـیم آنهـا را رهـا کن تـا پشـتوانهائی برای آینـده مسلمانان باشد.»

از برخی تواریخ نقل شده که وقتی عمر دید که در بیشتر سـفرها و اوقات شکست متوجه لشکر اسلام می شود از امیر المؤمنین (ع) تقاضـا کرد تـا امـام حسن (ع) را به جنگ یزدجرد بفرسـتد حضـرت هم خواسـتۀ او را پاسـخ مثبت داد و امام حسن (ع) را فرسـتاد. و نقل شده که امام حسن (ع) به هنگام رفتن، به شهر ری و شهریار وارد شد و در هنگام بازگشت به قم وارد شد، و از آنجه به کهنـک و اردسـتان و قهبـان و اصـفهان رفته و در مسـجد جـامع عتیق اصـفهان نماز خوانـد، و در حمامی که متصل به مسجد بود غسل نمود، آنگاه

---

(۱) کفایه الاحکام/ ۷۹. روی الشیخ عن محمد بن مسلم فی الصحیح عن ابی جعفر (ع) قال:

سألته عن سیره الامام (ع) فی الارض التی فتحت بعد رسول الله (ص) فقال: ان امیر المؤمنین (ع) قد سار فی اهل العراق بسیره، فهم امام للسائر الأرضین.» روایت در وسائل ۱۱/ ۱۱۷ باب ۶۹ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۰۹

به لبنان (یکی از محله های اصفهان) رفته و در مسجد آن محل نماز خواند.

البته با توجه به اینکه اینها سـند معتبری نـدارد نمی توان به آن اسـتدلال نمود هر چند تمام یا بعضـی از آنچه نقل شده، محتمل است، ولی صـدور اذن حضـرت، قطعی است. لکن ممکن است گفته شـود، اینکه در نصوص معتبر سـابق، حکم شـده که این زمینها مال مسلمانان است با توجه به

اینکه روشن بوده که این زمینها نیاز به اذن امام دارد، خود دلیل بر این است که چنین اجازه ای از سوی امام (ع) صادر شده است. و شاید این نظر که ائمه (ع) اجازه داده اند از حمل آن روایات بر تقیّه شایسته تر باشد مخصوصا با شناخته شده نبودن این فتوی «۱» در نزد اهل سنّت، فقط از مالك حکایت شده که می گفت به صرف فتح شدن، وقف بر مسلمین می شود و این نظر مالك هم فراگیر نبوده تا اینکه از او تقیّه شود، خصوصا با مخالفت شافعی و ابو حنیفه با آن». «۲»

البته نظر حق و صحیح همان است که صاحب جواهر در آخر کلام خود، بیان نمود. «۳»

و گواه بر همین مطلب است آنچه که صدوق در ابواب السبعه کتاب خصال به سند خویش از امام محمد باقر (ع) روایت کرده که حضرت در حدیث طولانی فرمود: امیر المؤمنین (ع) هنگام بازگشت از نهروان برای یکی از سران یهود

---

(۱) این فتوی که اراضی مفتوحه عنوه مال مسلمانان باشد بین عامه معروف نبوده چون آنها قائل به تخییر بودند، یعنی امام مخیّر است می خواهد تقسیم کند و می خواهد بگذارد برای مسلمانان باشد. (الف- م. جلسه ۳۷۵ درس.)

(۲) جواهر ۲۱/ ۱۶۱.

(۳) یعنی اینکه صاحب جواهر فرمود: حمل بر تقیّه غلط است، و فرمود، روایات «للمسلمین» را اخذ می کنیم و می گوئیم اذن نمی خواهد، اگر بر فرض، اذن هم می خواسته معلوم می شود اذن بوده، چون از این همه روایات صحیح نمی شود دست برداشت. (الف- م. جلسه ۳۷۵ درس)

فرمود: «همانا خداوند عز و جل در حیات انبیاء، اوصیاء را در هفت

موطن امتحان می کند ... آنگاه بعد از وفات انبیاء در هفت موطن دیگر اوصیاء را امتحان می کند- تا اینکه حضرت فرمود: و اما موطن چهارم- ای برادر یهودی- همانا آنکه پس از دوستش زمام امور را به دست گرفت (یعنی عمر بعد از ابو بکر) پیوسته در جاهای مختلف با من مشورت می کرد، و طبق نظر من حکم می داد و در امور مشکل از من نظرخواهی می کرد و با نظر من آنها را انجام می داد، هیچ کس را من و اصحابم نمی شناسیم که در آن امور از او نظرخواهی کرده باشد غیر از من». «۱»

روشن است که کلمه «الامور- کارها» در این روایت عام است و کارهایی مثل خروج به طرف کفّار و دعوت آنان به اسلام را هم شامل می شود، تنها اشکال، در سند حدیث است، مگر اینکه گفته شود اعتماد شیخ صدوق بر حدیث، ضعف آن را جبران می کند.

اما آنچه موضوع را آسان می کند همان است که قبلا گفتیم که تفاوت اساسی بین اینکه زمین مال امام بعنوان امام باشد یا مال مسلمین بعنوان اینکه مسلمانند باشد، نیست، چون هر دو را امام واگذار می کند و درآمد آنها را در مصالح مسلمین و رفع احتیاجات آنان مصرف می نماید. بله نسبت به «غنایم منقول» بین آنجا که اجازۀ امام وجود دارد و آنجا که ندارد، تفاوت هست چون آنچه با اجازۀ امام به غنیمت گرفته شده مازاد از مقداری که در احتیاجات مصرف

---

(۱) رواه الصدوق فی الابواب السبعه من الخصال بسنده عن ابی جعفر (ع) فی حدیث طویل یذکر فیه ان علیا (ع) قال لرأس الیهود عند منصرفه عن النهروان: «ان الله- عز و

جل- يمتحن الاوصياء فى حياه الانبياء فى سبعه مواطن ... ثم يمتحن الاوصياء بعد وفاه الانبياء فى سبعه مواطن- الى ان قال-: «و اما الرابعه يا اخا اليهود، فان القائم بعد صاحبه (يعنى عمر بعد أبو بكر) كان يشاورنى فى موارد الامور فيصدرها عن امرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضها عن رايى، لا اعلم احدا و لا يعلمه اصحابى يناظره فى ذالك غيرى.» خصال/ ۳۶۵ و ۳۷۴ (جزء ۲) باب السبعه حديث ۵۸.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۴۱۱

شده و مازاد از خمس، بين جنگجويان تقسيم مى شود، بر خلاف آنچه كه بدون اجازۀ امام به غنيمت گرفته شده (كه همۀ آن در اختيار امام مسلمانان است) و قبلا گذشت كه احتمال دارد موضوع در مرسلۀ ورّاق فقط منقولات باشد، كه در آن صورت، حكم اصلا شامل اراضى نمى شود، و اين نكته اى است شايان توجّه.

محور يازدهم: [شرائط خراجى بودن زمين]

[خراجيّه بودن زمين به سه امر توقف دارد]

از آنچه تا اينجا بيان گرديد روشن شد كه خراجيّه بودن زمين و اينكه مال همه مسلمانان بعنوان اينكه مسلمانند باشد، به سه امر توقف دارد: اوّل، اينكه: زمين با جنگ فتح شده باشد يا اينكه به عنوان مسلمانان صلح شده باشد. دوّم اينكه:

در حال فتح، آباد باشد. سوّم اينكه: بنا بر آنچه نظر مشهور فقهاست فتح با اجازۀ امام باشد و بر اين مسأله به مرسلۀ ورّاق استدلال شده كه بيان آن در مبحث انفال خواهد آمد. و روشن است كه اثبات اين امور سه گانه با گذشت زمان و تغيير يافتن حالات جوامع و دگرگونى سرزمينها بى نهايت مشكل است.

شيخ اعظم (انصارى)- قدس سرّه- در مكاسب مى گويد:

«مفتوحه عنوه بودن زمين به شياعى «۱» كه موجب علم باشد ثابت مى گردد و

به شـهادت دو عادل، و به شیاعی که فایده گمان نزدیک به علم را بدهد، بنابراین که چنین گمانی در هر چه که اقامه بیّنه (دو شاهـد) بر آن مشـکل است کافی باشـد، مثل اثبات قرابت و وقف بودن مال موقوفه و ملکیت مطلق ملکی، و اما اثبات این امور به غیر از این راهها از دیگر راههای ظنّی همچون تکیه بر

---

(۱) شـیاع: خبر دادن گروهی به چیزی است که بطور عادی توطئه و سازش آنان با یکـدیگر انگیزه جمع شد نشان در دادن آن خبر نبوده است و از سـخن آنان علم به مضـمون خبر پیدا شود. شـیاع در مسائل فقهی تنها افتادن خبر بر سر زبانها نظیر شایعات زیادی که در جامعه می بینیم و هیـچ پایه و اساسـی نـدارد نیست، بلکه مقصود از شـیاع، شـیوع معنی و حکم و تصدیق نسـبت حکمیّه از طرف مخبرین است،ماننـد اینکه تصدیق کنند که زید پسـر عمرو یا فلان زمین برای زید یا فلان مکان وقف است و مانند آن (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۱۲

سخن مـورخینی که به آنهـا اعتمـاد است محـل اشـکال است، چـون اصـل در زمین عـدم مفتـوحه عنـوه بودن و عـدم مـالکیّت مسلمانان نسبت به آن است.

بله اصل عدم مالکیت غیر مسـلمانان نیز وجود دارد، پس اگر زمین به سبب تعارض این دو اصل، جزء انفال محسوب شد و در حکـم هم آن را به زمین خراج ملحـق کردیم که حرفی نیست، و الّـا قاعـده اقتضـاء حرام بـودن اسـتفاده از زمینی که بـا زور از کشاورزان گرفته شده است را دارد. و اما بر کشاورزان واجب است که به

حاکم شرع مراجعه نموده و حاکم شرع هم در رابطه با زمین طبق آنچه که قواعد در نزد او اقتضاء می کند با آنان عمل نماید، از این جهت که زمین یا مال امام (ع) است (چون ما لا ربّ له است) یا مجهول المالک است یا غیر آن است.» «۱»

شهید در مسالك گوید:

«مفتوحه عنوه بودن زمین به چند چیز ثابت می شود، یکی با نقل کسی که اطمینان به نقل او هست، دیگر با مشهور بودن آن بین مورّخین. و از جمله زمینهائی را که مفتوحه عنوه شمرده اند زمین مکه مشرفه و سواد عراق و سرزمین خراسان و شام است و برخی از فقهاء شیعه از جمله دلیلهایی که بر آن قرار داده اند مسأله وضع مالیات بر آن زمینها از طرف حاکم است، گرچه حاکم جائر باشد، و دیگر گرفتن مقاسمه از حاصل آن زمینها است، به سبب عمل کردن به «اصاله الصحه» در تصرفات مسلمین «۲» و از دلیلهای دیگر مفتوحه عنوه بودن زمین، آباد بودن زمین هنگام فتح است که به سبب

---

(۱) مکاسب/ ۷۷ (- چاپ دیگر ۵/ ۳۳۷).

(۲) بناء عقلاء و سیرهٔ عملی مسلمین بر این است که فعلی که از فرد مسلمان صادر می شود در صورت شك در صحّت یا فساد آن، حکم به صحّت آن می کنند، و فرقی نمی کند آن عمل عبادت یا معامله یا عقد یا ایقاع و یا غیر آن باشد، بنابراین اگر زمین های مورد خراج، مفتوحه عنوه نباشد قهرا عقد خراج و مقاسمه باطل است ولی طبق، اصل صحت، حکم می شود که این زمین ها مفتوحه عنوه بوده است. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۱۳

قرائنی حاصل

می شود که ظنّ نزدیک به علم را فائده می دهد، مثل قدیمی بودن شـهر و اینکه مشهور است که در گذشته پیش از فتح، شهر بوده، و مثل اینکه آن زمین از زمینهائی باشـد که قرائن بیان شده حکم بر بکار گرفته شدن زمین در هنگام فتح را داشـته باشـد مثل نزدیکی آن به شـهر و نبود مانع در جهت استـفاده از آن و ماننـد آن از دیگر قرائنی که جز با اماراتی که مفید علم است یا چیزی که نزدیک به علم باشد، ثابت نمی شود که مفتوحه عنوه بوده است. «۱»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۶، ص: ۴۱۳

اشاره به چند نکته

اشاره

در اینجا چند نکته و اشکال وجود دارد که سزاوار است به آنها اشاره شود:

اوّل:

در کلام شیخ انصاری (ره) آمده بود که «مفتوحه عنوه» بودن زمین به شـهادت دو عـادل ثـابت می شود، ممکن است بر آن اشکال شود به اینکه این دو اگر شـهادت بر شـنیدن از شاهد قبل از خود بدهند، و شاهد سابق نیز بر شنیدن از سابق تر از خود بدهـد و همینطور ادامه داشـته باشد تا زمان واقعه، در این صورت در حجّیت چنین شـهادتی هیچ اشـکالی نیست، و لکن تحقق نیافتن چنین شـهادتی قطعی است و اما شـهادتی که مستند به کتابهای تاریخ باشد یا به آنچه که بر سر زبانها یا غیر آن از دیگر راههای ظنّی باشد، اعتماد بر چنین شهادتی با توجه به اینکه به مستندات آن اعتمادی نیست، مشکل است.

در نتیجه شهادت وقتی اعتبار دارد که از روی حس باشد نه از روی حدس و اجتهاد.

دوّم:

ممکن است گفته شود: مشـهور شـدن چیزی بین مورّخین اگر مفید علم باشد اشـکالی در حجیّت آن نیست، و لکن با اختلاف زیـادی که بین مـورّخین است و اینکه زمـان آنـان نسـبت به زمـان وقـوع حـوادث عقب تر بـوده و همچنین متکی بـودن بیشـتر نظریات آنان بر حدسیّات و نقلیّات ضعیف، لذا تحقق چنین علمی جدا بعید

(۱) مسالک ۱/ ۱۵۵

به نظر می آید، و اما اگر مشهور شدن بین مورّخین فقط سبب ایجاد گمان شود، در آن صورت دلیلی بر حجّیّت آن نیست.

از سوی دیگر ممکن است برای حجّیّت سخن مورخ به دو دلیل استناد نمود:

اوّل: اینکه گفتهٔ مورّخ دقیق و مورد اعتماد نظیر گفتهٔ لغوی در لغت و طبیب در طبابت و صنعتگر در کارش می باشد، و سیرهٔ

عقلاء در همهٔ زمانها حتی در زمان ائمه (ع) بر این مستقر بوده که در هر فن و حرفه ای گفتهٔ اهل خبرهٔ آن فن را اخذ می کرده اند. و در این زمینه از ائمه (ع) هم منعی نرسیده است.

دوم: اینکه در این سنخ از موضوعات شرعی که ابتلاء به آنها زیاد بوده و بدست آوردن علم در آنها مشکل است و سهل انگاری در آنها هم بطور کلی جایز نمی باشد، چاره ای جز عمل به ظنّ نیست، و الّا تعطیل احکام لازم می آید، و به این گونه موارد انسداد صغیر اطلاق می شود. «۱»

---

(۱) بنا بر آنچه که برخی از علمای اصول مطرح کرده اند، پس از عصر وحی اصولاـ دستیابی به احکام واقعی شرعی (برای بسیاری از حوادث واقعه) به گونهٔ قطع و یقین میسر نیست، چون استنباط احکام مبتنی بر اجتهاد و مطالعه ادله است و هر حکمی که استنباط شود، به هر حال ظنّی است، یا به دلیل ظنّی بودن دلیل حکم، و یا به دلیل ظنی بودن استنباط و برداشت مجتهد از ادلهٔ احکام و این امر در نهایت به حجّیّت مطلق ظنّ می انجامد که این را انسداد می گویند، و برای این انسداد مقدماتی قائلند که عبارت است از ۱- علم اجمالی به وجود تکالیفی از ناحیهٔ شرع برای انسان. ۲- بسته بودن راه علم تفصیلی به بسیاری از تکالیف و نیز بسته بودن راه علمی.

۳- یقین به اینکه شارع همه آن تکالیف را از ما خواسته است و نمی توان از آنها چشم پوشید چون مستلزم خروج از دین است. ۴- عدم وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی، چون انجام همه مظنونات الوجوب و ترک

همهٔ مظنونات الحرمه مستلزم عسر و حرج و اختلال نظام بوده و یا اصلا امکان احتیاط در بعضی موارد وجود ندارد مانند موارد دوران بین وجوب و حرمت. ۵- امر دائر است بین رجوع به ظنّ که طرف راجح است و بین رجوع به وهم که طرف مرجوح است و روشن است که تقدیم مرجوح بر راجح عقلا قبیح است، پس اخذ به ظن تعیّن پیدا می کند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۱۵

و بیان انسداد صغیر این است که ما بطور اجمال می دانیم که در این سنخ از موضوعات شرعی تکالیفی وجود دارد و سهل انگاری در آنها جایز نیست. باب علم هم در بیشتر آنها بسته است، عمل به احتیاط هم در اکثر آنها ممکن نیست، چون یا امر دائر است بین دو حکم مخالف یکدیگر یا سبب اختلال در نظام می شود یا عمل به احتیاط به طور قطع، کاری است مرجوح به دلیل مخالفت آن با سهولت قوانین اسلام. و مقدم داشتن مرجوح بر راجح از نظر عقل قبیح است، پس در این صورت عمل به ظنّ در برابر عمل به وهم و خیال تعیّن می یابد.

از کفایه سبزواری برمی آید که ایشان به دلیل انسداد صغیر، بر ظنّ اعتماد نموده و چنین می گوید:

«گاهی از تواریخ معتبر برای انسان ظن حاصل می شود و آن وقتی است که صاحب کتاب بین مردم به صحت نقل و اعتماد بر کتابش و عمل به سخنانش شهرت پیدا کرده باشد مثل ابن جریر طبری، و صاحب مغازی: واقدی و بلاذری و مدائنی و ابن اثیر و مسعودی و امثال آنان. و گاهی هم این ظنّ (یعنی ظن به

مفتوحه عنوه بودن) از استمرار خراجی که سلاطین از مردم می گیرند و یا مسلمین از سلاطین اخذ می کنند بدست می آید، زیرا روشن است که وقتی گرفتن خراج از آن شهر، در همۀ زمانهایی که علم به آن داریم ادامه داشته باشد، این دیگر چیزی نیست که بعد از سلاطین ستمگر حادث شده باشد، بلکه امری است که از صدر اول استمرار داشته بدون هیچ ردّ و انکاری، و بعلاوه اگر امر حادثی بود روشن است که در کتب تاریخ و اخبار نقل می شد به دلیل توجهی که اهل تاریخ به بیان امثال این حوادث نوپدید دارند. و شاهد

- انسداد نیز بر دو قسم است، انسداد صغیر و انسداد کبیر، انسداد صغیر آن است که باب علم فقط نسبت به سنّت بسته بوده و در دیگر طرق راه کسب اطلاع باز است، انسداد کبیر آن است که باب علم در جمیع احکام چه از جهت سنت و چه غیر آن بسته باشد. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۱۶

بر آن این است که مردم بطور مستمر خراج را از سلاطین می گرفتند، و ظاهر این است که کارهای مسلمانان تا وقتی خلاف آن دانسته نشده بر وجه صحیح و مشروع جریان دارد.» «۱»

باید گفت ثابت کردن حجّیت برای مطلق ظنّ ممنوع است، مخصوصا وقتی که در برابر آن دلیل معتبری باشد مثل وجود مال در دست فرد (ید) که اقتضای ملکیت دارد. یا مورد تصرف در ملک همانند تصرف صاحبان ملک در اموالشان.

بله، وقتی گمان به حدّ وثوق و سکون نفس برسد بطوری که عقلاء اعتنائی به احتمال خلاف آن نکنند حجّت است و علم

عادی شمرده می شود. و چنین علمی با نقل زیاد مورّخین، بلکه از نقل یک مورّخ هم در وقتی که مورد اعتماد و دقیق باشد زیاد بدست می آید. و بناء عقلاء در امور مختلف زندگی بر عمل به وثوق و سکون نفس است و هرگز به تحصیل علم بصورت صد در صد ملتزم نیستند و شک در چنین حقیقتی یک نوع وسواس شمرده می شود.

و اما اینکه گفته شد در هر فنی سیرهٔ عقلاء بر عمل به قول اهل خبره است، اگر مراد از آن تعبّد عقلاء به آن در مقام عمل باشد گرچه اطمینانی هم به راستی آن برایشان حاصل نشود، نظیر آنچه که ما در حجیّت بیّنه از نظر شرع ملتزم به آن هستیم، چنین چیزی مورد قبول نیست، چون روشن است که چیزی بنام حجیّت تعبّدیّه نزد عقلاء بعنوان اینکه عقلاء هستند وجود ندارد. و حجیّت بیّنه هم از نظر شرع به وسیلهٔ روایاتی که بر آن دلالت دارد تعبّدا ثابت شده است. و اگر مراد از عمل به قول اهل خبره این است که عقلاء بعد از اینکه بر ایشان اطمینان به قول اهل خبره پیدا شد به آن عمل می کنند چنانکه غالبا هم چنین است، این همان چیزی است که قبلا به آن اشاره کردیم که در نزد آنان بعنوان علم عادی می باشد.

مثلا وقتی که شخصی به طبیب مراجعه می کند و برای او اطمینان و سکون نفس نسبت به نظر و تشخیص طبیب حاصل می شود به دستور او عمل می کند، و الّا اگر

---

(۱) کفایه الاحکام/ ۷۹.

اطمینان حاصل نکند به طبیب دیگر یا شورای پزشکی

مراجعه می نماید مگر اینکه به امید بهبودی و بطور احتیاطی به نظر طبیب عمل نماید، آن هم در وقتی که از ناحیه او مطمئن از ضرر و خطر باشد.

و اگر فرض شد که نسبت به آنچه که نزد عقلاء هست تعبد وجود داشته باشد و اخذ به سیرهٔ آنان هم جایز باشد، پس واجب است سیره در خصوص هر چیزی به زمان ائمه (ع) برسد تا کاشف از امضاء آنان نسبت به آن چیز مخصوص باشد.

و روشن است که در آن زمان استقرار سیره بر عمل به قول لغوی یا مورّخ به ثبوت نرسیده است. و تحقق سیره در برخی کارها در زمان ائمه (ع) برای اثبات حجّیّت آنچه در زمان آنان سیره بر آن مستقر نبوده کفایت نمی کند. و این نکته ای است شایان دقّت.

سوّم:

و اما اینکه گفته شد «با قرار دادن خراج بر زمین از طرف سلطان جائر و گرفته شدن آن، اثبات خراجیه بودن زمین اثبات می شود، از باب حمل به صحّت نمودن تصرف مسلم» چنین مطلبی اشکال دارد چون اگر منظور از «فعل مسلم» تصرف جائر بصورت گرفتن خراج مراد باشد، شکی نیست که تصرف و اخذ او حرام است، گرچه خراجیه بودن زمین هم معلوم باشد، بنابراین عقد جائر و عقد عمّال او با علم به عدم ولایتش بر زمین، اعتباری ندارد پس چگونه می تواند فعل او صحیح باشد؟! و این ادعا «۱» که گرفتن خراج از زمین خراجیه از طرف سلطان فسادش کمتر است از تصرفی که در ملک مردم می کند، مورد قبول نیست چون اوّلا: بین این دو مورد فرقی وجود ندارد، زیرا مناط حرمت در هر دو

مورد یکی است و آن گرفتن مال غیر بدون استحقاق است. و اشتغال ذمّه

---

(۱) اگر بگوئید می دانیم حرام است، اما این تصرفی که جائر در اراضی خراجیه می کند حرمتش کمتر است از آن تصرفی که در ملک طلق مردم می کند. حالا که نمی دانیم این زمین خراجیه است یا غیر خراجیه اینجا بر اینکه خراجیه است حمل کنیم تا اقل حرمتا و اقل فسادا باشد. (الف- م. جلسه ۳۷۷ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۱۸

خراج دهندگان حرمت را نسبت به گیرنده- غیر صالح- سبک نمی کند.

ثانیا: دلیلی وجود ندارد بر اینکه حمل فاسد بر فساد کمتر در جایی که عنوان فساد متعدد نیست لازم باشد (اما آنجا که عنوان متعدد است ممکن است چنین حملی لازم باشد) مثل وقتی که امر دائر است بین اینکه زنا به اکراه زن صورت گرفته باشد یا به رضایت او، چون ظلم و اکراه زن، خود حرام دیگری است غیر از زنا.

علاوه بر اینکه حمل فعل مسلمان بر صحّت آنجایی است که احتمال اهتمام فاعل به موازین شرعیه داده شود، و اما وقتی که از سرشت و سیرت فاعل معلوم شد، که او مگر آنچه را که میل نفسانی او طلب کند اراده نمی کند در آن صورت حمل بر صحّت مشکل است

و اگر مراد از فعل مسلمان، تصرف مسلمین در آنچه که از جائر بعنوان خراج زمین می گیرند باشد اگر بدانیم آنان هم مانند ما نسبت به حال این زمینها جاهل بوده اند عملشان نمی تواند مورد توجّه باشد.

چه بسا ممکن است گفته شود: جائری که خود را ولی امر مسلمین می داند، در صورتی که بر زمین مالیات بعنوان خراج

قرار دهد با این عمل او در حقیقت زمین در تحت ید مسلمین واقع می شود، و همین خود امارهٔ ملکیّت است، نظیر آنجایی که ملک وقف شده عملا بعنوان وقف مورد تصرف واقع شود اگر چه متصدی وقف متولی شرعی آن نباشد.

اشکال این گفته روشن است، زیرا چیزی که در خارج محقق و موجود است دست غاصبانه است و اثبات ملکیّت بوسیلهٔ دست غاصبانه برای عنوان «ولایت بر مسلمین» که بخود نسبت می دهد محل اشکال است، و این نکته ای است شایان دقّت.

چهارم:

اما آنچه که شهید بیان فرمود که سواد عراق و شهرهای خراسان و شام از زمینهای مفتوحه عنوه می باشد، مرحوم سبزواری در کفایه نسبت به آن مناقشه کرده و مطلبی را از برخی تواریخ حکایت نموده که فشرده آن چنین است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۱۹

«حیره که نزدیک کوفه است از روی صلح فتح شده، و نیشابور و بلخ و هرات و فوسخ (کاشمر) و توابع آن از شهرهای خراسان بعضی از روی صلح فتح شده و برخی مفتوحه عنوه است، پس حال شهرهای خراسان مختلف است؛ شهرهای شام هم چنین است، نقل شده که حلب و حماه و حمص و طرابلس از روی صلح فتح گردیده و اهل طبرستان (مازندران) با اهل اسلام مصالحه نمودند، و آذربایجان با صلح فتح گردیده و اهل اصفهان امان نامه به امضاء رساندند و ری با جنگ فتح شد ...» «۱»

البته باید یادآور شد که بیشتر بلاد اسلام با جنگ فتح شده است از آن جمله است مکه مکرمه- چنانچه پیش از این گفتیم- سواد عراق و بیشتر شهرهای شام و ایران و بلاد سند

و شـمال آفریقا و مصـر و بلاد انـدلس وماننـد آن و تحقیق در کیفیت و حال این شـهرها نیازمند تتبّع زیاد بوده که با وضع این کتاب تناسب ندارد، به کتب مربوطه مراجعه فرمائید.

در متن عبارت کفایه سبزواری کلمه «فوسخ» آمده بود در جواهر: «قوسیخ» است و در حاشیه مکاسب مرحوم سید محمد کاظم یزدی «ترشیج» «۲» است و شایـد صـحیح تر همین باشد که سیّد فرموده و مراد از آن «کاشـمر» فعلی است (شـهری در قسـمت شرق ایران که اکنون جزو استان خراسان است).

پنجم:

اما راجع به آنچه که مرحوم شـیخ اعظم (انصاری ره) دربارهٔ «اصاله عدم تملک» (استصـحاب عدم ملکیّت مسـلمین و غیر آنان بر زمین) بیان نموده چنین گوئیم: که اگر شک در اصل تملک زمین باشد، با اصل عدم تملّک، چنین زمینی در زمینهای بدون صاحب قرار می گیرد و هر زمینی بدون صاحب از انفال شمرده می شود، چنانکه در روایت ابی بصیر به نقل از امام محمد باقر (ع) که در مستدرک از کتاب عاصم بن حمید روایت شده آمده که زمین بدون صاحب

---

(۱) کفایه الاحکام/ ۷۶.

(۲) جواهر ۲۱/ ۱۶۷ و حاشیه مکاسب/ ۵۳.

از انفال است. «۱»

اما اگر اجمالا به ملک درآمدن زمین معلوم باشد، ولی شک در این باشد که آیا مال عموم مسـلمانان است یا مال اشخاصی به خصوص؟، اینجـا این دو اصـل بـا یکـدیگر تعـارض می کننـد، در آن صورت زمین از مصـادیق مجهول المالـک می گردد، و مصرف آن هم این است که صدقه داده شود و اختیار آن بدست امام است؛ و اگر مراد از صدقه دادن در مال مجهول

المالک معنای عام صدقه باشد بطوری که شامل خرج کردن در مصارف هشتگانه ای که از جمله آنها راههای خیر (مصالح عمومی) است، دیگر اشکالی باقی نمی ماند، زیرا خرج کردن در مصالح عمومی خرج در مصرف مشترک است، ولی اگر چنین چیزی مراد نباشد احتیاط آن است که به فقیری داده شود که اقدام به برپائی بعضی از مصالح عمومی می نماید.

و بنابر صحیحهٔ کابلی و غیر آن چنانکه خواهد آمد، امام می تواند انفال را واگذار نموده و بر آن نیز مالیات قرار دهد.

و شاید از ادله ای که بر امضاء اعمال جائر از جانب ائمه (ع) نسبت به شیعیانی که مبتلی به اینگونه حکومتها هستند و نیز اینکه ائمه (ع) اجازه داده اند که در این سنخ امور با سلطان جائر معاملهٔ امام عادل بشود، بتوان استفاده نمود خراجی را که سلاطین جور از بابت این زمینها به شیعه می دهند درست باشد چنانچه به آنان اجازهٔ تصرف در خراج و مقاسمه و زکات را داده اند. و این نکته ای است شایان توجّه.

ششم:

در مکاسب شیخ اعظم آمده است:

«به همان دلایل که «مفتوحه عنوه» بودن زمین ثابت می شود، محیاه بودن زمین به هنگام فتح هم ثابت می شود. و با شک در محیاه بودن زمین، اصل، عدم آن است گرچه الآن آن را محیاه یافته باشیم؛ به دلیل «اصل عدم حیات

---

(۱) مستدرک الوسائل ۱/ ۵۵۳ باب ۱ از ابواب انفال حدیث ۱.

در هنگام فتح» بنابراین مسأله بیشتر زمینهای محیاه بلاد مفتوحه عنوه دچار اشکال می شود. (زیرا اگر زمان فتح، موات باشد، جزء انفال است نه مال مسلمین)

بله آنچه که از این زمینها در

دست کسی که ادعای ملکیّت آن را دارد یافت شود حکم به ملکیّت وی بر آن زمین می شود. اما اگر در دست سلطان یا کسی که از سلطان گرفته یافت شود حکم به «خراجیه» بودن زمین نمی شود، چون دست سلطان بر زمینهای خراجیه نیز دست تجاوزکارانه است.

و زمینی هم که کسی ادعای ملکیّت بر آن را ندارد و مردّد بین مسلمین و مالک خاص باشد در حقیقت مردّد است بین امام (که وارث ترکهٔ شخص بدون وارث است) و بین غیر امام، در آن صورت در رابطه با وضعیّت چنین زمینهایی باید به حاکم شرع مراجعه شود و حاکم شرع وظیفه دارد در اجرتی که از بابت زمین می گیرد، یا قرعه بیندازد تا معین شود مال مربوط به «مسلمانان» است و «یا شخص امام» و یا آن را در مصرفی که مشترک بین موارد ذکر شده است خرج نماید، مثل اینکه به فقیری که به جهت اقدام و قیام او به انجام بعضی از مصالح مسلمین مستحق انفاق از بیت المال است بدهد.» «۱»

ظاهر کلام مرحوم شیخ انصاری- قدس سرّه- این است که میراث کسی که وارث ندارد برای شخص امام است، در حالی که چنین مالی همانطور که روایات فراوانی بر آن دلالت دارد از انفال بوده، و انفال هم مال امام بعنوان این که امام است می باشد (عنوان امامت) نه مال شخص امام، و به عبارت دیگر: اینها از اموال عمومی است که امام عهده دار آن می باشد و می تواند در آنچه صلاح می بیند مصرف نماید، و بزودی در جای خود این مسأله را مورد پژوهش قرار خواهیم داد.

هفتم:

و نیز در مکاسب آمده

است:

«بدان که ظاهر روایات بر مالکیّت مسلمین بر همه زمین عراق که زمین

---

(۱) مکاسب/ ۷۸ (- چاپ دیگر ۵/ ۳۶۲).

«سواد» نامیده می شود دلالت دارد، بدون اینکه مقیّد به زمینهای آباد باشد، پس باید بر این حمل شود که همه آن زمینها در هنگام فتح آباد بوده است ...

بنابراین اینکه گفته شده: «شهرهای جدید عراق، مثل بغداد و کوفه و حلّه و مشاهد مشرفه اسلامی در دوران اسلام بنا شده و با جنگ فتح نشده و ثابت هم نیست که زمین آن را مسلمانان به عنوان غنیمت مالک شده باشند، و آن مقدار هم که با جنگ فتح شده و با زور از کفّار گرفته شده، منهدم شده است.»

چنین سخنی خالی از اشکال نیست، چون زمین «مفتوحه عنوه» مختص به زمینهای ساختمان شده نیست تا اینکه گفته شود آنها منهدم گردیده، بنابراین وقتی که شهرهای ذکر شده و آنچه که تعلّق به آنها دارد از قبیل روستاها، مفتوحه عنوه نباشد دیگر کدام زمین عراق که ۳۶ میلیون جریب اندازه آن است مفتوحه عنوه می باشد؟! و نیز بطور عادی بعید است که شهر مدائن آخر عراق باشد تا آنچه خارج از آن قرار داشته موات و غیر آباد خوانده شود.» «۱»

قبلا گذشت که اطلاق کلمه «سواد» بر زمینهای عراق به اعتبار درختان و نخلهای خرمای آن سرزمین بوده است، و اطلاق این کلمه، بر اینکه همه زمین عراق دارای درخت و آباد بوده است دلالت ندارد. زیرا ممکن است از باب اضافه جزء به کل باشد نه از باب اضافه صفت به موصوف. [به عنوان اینکه یک قسمت

آن آباد بوده همهٔ آن را سرزمین سواد نامیده اند.] البته چون زمینهای عراق زمینهای هموار و نرم بوده که بین دو نهر بزرگ دجله و فرات واقع شده بوده، خود سبب حدس قوی است به اینکه بیشتر زمینهای عراق در هنگام فتح گرچه با کشاورزی، آباد بوده است، چون آبادانی زمین تنها به احداث بنا و ساختمان نیست.

و احتمال اینکه همه مشاهد مشرفه و شهرهایی که در زمان ما در عراق موجود

---

(۱) مکاسب/ ۷۸ (چاپ دیگر ۵/ ۳۶۴ و ۳۶۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۲۳

است تماما در زمینهائی ایجاد شده باشد که در هنگام فتح موات بوده اند خیلی بعید بنظر می رسد. و این مطلبی است واضح و روشن. و لکن اینکه مرحوم شیخ انصاری- قدس سرّه- در تأیید کلامشان مساحت عراق را ۳۶ میلیون جریب بیان نمودند چیز عجیبی است، زیرا مساحت عراق خیلی بیش از این مقدار است:

در کتابی مربوط به جغرافیا که اخیرا به چاپ رسیده بنام «گیتاشناسی» مساحت زمین عراق را ۴۳۸۴۴۶ کیلومتر مربع بیان نموده و از جغرافی عراق هم، چنین نقل شده.

و در اعلام المنجد: مقدار آن را ۴۴۸۷۴۲ کیلومتر مربع تعیین نموده. بنابراین اگر هر جریب را هزار متر در نظر بگیریم چنانکه معروف هم همین است، بنابر اندازه اول مقدار مساحت زمین عراق/ ۴۳۸۴۴۶۰۰۰ جریب می شود، و بنابر اندازهٔ دوم ۴۴۸۷۴۲۰۰۰ جریب می شود.

البته ممکن است این مقدار مساحت نقل شده، مخصوص آن قسمت از زمینهای عراق باشد که در مجاورت سرزمین حجاز بوده است که در ابتداء، فتح شده، ولی عراق فعلی شامل شهرهای کردنشین نیز می باشد.

در هر صورت احتمال بیرون بودن شهرهای آباد امروز

عراق از زمینهایی که در هنگام فتح آباد بوده اند خیلی بعید به نظر می رسد.

و لکن در کتاب بیع حضرت استاد امام خمینی- [طاب ثراه] آمده است:

«بنابر آنچه که بیان شد زمین اعتاب مقدسه و دیگر زمینهایی که در زمان خلفاء و سایر حکمرانان بعد از آنها، زیر عنوان همان اصل باقی است که قبلا بیان کردیم و آن اصل این بود که تمام زمین برای امام است و هر کس که آن را آباد نماید برای او می شود، پس دیگر در این زمینها اشکالی باقی نمی ماند. و توهم اینکه علم اجمالی وجود دارد که مقدار زیادی از زمینهای عراق قبل از فتح آباد بوده است پس باید از همهٔ آنها پرهیز شود، توهم ناصحیح است، چون مقدار زیادی از این شهرها آباد بودنشان در زمان فتح بطور تفصیل معلوم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۲۴

است، و آن شهرهایی است که در صدر اسلام معروف بودند و در تمامی کتابها و تواریخ نامشان برده شده است، و ما نیز بیش از آنچه گفته شده آگاهی نداریم. [بنابراین علم اجمالی وجود ندارد] این با توجه به نادیده گرفتن این مسأله است که علم اجمالی در آنجا که بعضی از اطراف خارج از محل ابتلاء باشد، منجّز نیست ...» «۱»

از آنچه که ما قبلاـ بیان کردیم اشکال کلام ایشان نیز روشن است. بنابراین دیگر به تکرار آن نمی پردازیم. اینجا چند فرع دیگر دربارهٔ مسأله زمینهای مفتوحه عنوه وجود دارد که آنها را به کتابهای مفصّل در این زمینه ارجاع می دهیم و به بعضی از آنها در مبحث انفال اشاره خواهیم داشت. در هر صورت ما در

این مسأله از شکل مختصر آن که مناسبت با این کتاب داشت خارج شدیم. از خوانندگان گرامی پوزش می طلبم.

---

(۱) کتاب البیع امام خمینی (ره) ۳/ ۷۶.

جهت هفتم اسیران جنگ

راغب در مفردات گوید:

«اسر: بستن با افسار است آنجا که گویند: بستم پالان را. و اسیر را به همین جهت اسیر می نامند، آنگاه همین معنی برای هر گرفته شده و دست و پا بسته شده بکار رفته گرچه با افسار بسته نشده باشد، و گفته شده که جمع آن اساری و اساری و اسری است.» «۱»

[اسیر جنگی در دیدگاهها]

اسیر جنگی در همه کشورها و همه زمانها از چیزهایی بوده که جنگجویان نسبت به آن میل زیادی داشته و آن را از مطلوب ترین و نافع ترین غنایم جنگ می شمرده اند.

بلکه چه بسیار قبائلی که بیشتر موارد برای گرفتن اسیر به جنگ و غارت دست می زدند و به منظور زیاد کردن مال و ثروت خود به ضعیفان هجوم می آوردند و آنان را به بندگی و بردگی می گرفتند. و این خصلت زشت و ظالمانه تا نزدیکی زمان ما هم استمرار داشت و کشورهای قدرتمند غربی بر قبایل سیاهپوست در آفریقا با خشونت و قساوت تمام هجوم می آوردند و آنان را به منظور فروش در

---

(۱) مفردات راغب/ ۱۳.

بازارها و یا بکار گرفتن در مزارع و کارخانه ها به بردگی می گرفتند.

و لکن دیدگاه شریعت اسلام نسبت به جنگها و غنایم و اسراء دیدگاه دیگری است که بطور کلی با این روش شوم و نحس تفاوت دارد، و بناء جهاد اسلام بر این نیست که به مسلمانان اجازه دهد ظلم و ستم کنند و برای گرفتن غنیمت و به بردگی

کشاندن انسانها و غلبه بر کشورها جهاد نمایند.

بلی، دین مقـدس اسـلام بر پیروان خود تلاش در جهت گسـترش توحیـد و عـدالت و دفـاع از حق و انسـانیّت را واجب نموده است.

و وقتی که فرض شود که قدرتهای کافر یا ستمگر در برابر این هدف شایسته و مهم ایستاده اند و مال خدا را دست به دست می گردانند و بندگان او را به خدمت می گمارند در چنین صورتی اسلام بر مسلمانان واجب نموده که در راه خدا جهاد کنند و از حق دفاع نمایند و این جهاد و دفاع هم تحت رهبری پیامبر (ص) یا امامی عادل باشد.

نخستین چارچوب در جهاد اسلامی چنانچه از امام باقر (ع) روایت شده این است که: «دعوت به طاعت خداوند بجای طاعت بندگان، و به عبادت خدا بجای عبادت بندگان و به ولایت خدا بجای ولایت بندگان ... و منظور، دعوت به طاعت بنده ای بجای بنده دیگر نیست.» «۱»

پس در دین اسلام، جهاد برای دعوت به طاعت خدا تشریع شده، و واجب است که تحت نظارت و رهبری پیامبر (ص) یا امام عادل صالح باشد، تا اینکه جنگجویان از موازین شرع و از هدفهای اصلی و اساسی تشریع جهاد (که همان بسط توحید و عدالت است) تخطی نکنند.

بله، در جنگها و غزوات وجود چیزهایی مانند غنایم و اسیران از نتایج طبیعی آن است، و لکن همه اینها نیز تحت اختیار امام قرار داده شده، و او می تواند تمام

---

(۱) ما عن ابی جعفر (ع): «الدعاء الی طاعه اللّه من طاعه العباد، و الی عباده اللّه من عباده العباد، و الی ولایه اللّه من ولایه العباد ... و لیس الدعاء من طاعه عبد الی طاعه عبد مثله.» وسائل ۱۱/ ۷ باب ۱ از ابواب جهاد العدوّ حدیث ۸.

غنایم را در احتیاجات و نیازهای جامعه مسلمین

مصرف کند و همانطور که به تفصیل بیان شد چیزی از آن را بین جنگجویان تقسیم نکند، و نیز می تواند اگر صلاح بیند اسیران را آزاد نماید، چنانکه رسول خدا (ص) در فتح مکه و حنین چنین کردند. و تقسیم کردن غنایم و اسیران بین جنگجویان یک حکم الزامی نیست.

و اگر اسیران تقسیم هم شوند، هدفی از این تقسیم در نظر گرفته نشده مگر هضم و تحلیل باقی مانده قدرت کفّاری که عناد می ورزند و نیز تقسیم و پخش فرزندان و زنان آنان در میان خانواده های مسلمانان تا به تدریج موازین اسلام را آموخته و شخصیت و ماهیّت اسلامی بخود گیرند، و اینکه امکان تجمّع و تشکل مجدّد و دوباره بر ضد اسلام و حق را پیدا نکنند.

علاوه بر این هدف که در تقسیم اسیران گفته شد، اسلام راههای گوناگونی را نیز برای آزاد ساختن آنان تشریع فرموده، و در موارد بسیار زیاد بعد از اینکه آنان با میل خود رغبت به اسلام پیدا نمودند و تربیت اسلامی یافته و رنگ اسلام بخود گرفتند حکم به آزاد نمودن یا آزاد شدنشان بطور قهری نموده است. [که در ابواب فقهی مشروحا مطرح است]

از سوی دیگر خداوند متعال به پیامبر اکرم (ص) امر فرموده که به آنان محبّت نموده و دلداریشان بدهد و چنین می فرماید: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ، قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللّٰهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً مِمّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.» یعنی: ای پیامبر به اسیرانی که در دست شما هستند بگو اگر خداوند در دلهای شما خیر و نیکی بداند بهتر از آنچه از شما

گرفته شده، به شما می بخشد و گناهانی را که مرتکب شدید می آمرزد و خدا آمرزنده ای مهربان است.» «۱» پیامبر اسلام (ص) و ائمه نیز همواره به معاشرت نیکو با آنان و تلاش برای آزادسازیشان سفارش فرموده اند.

---

(۱) انفال/ ۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۲۸

در روایت است که امیر المؤمنین (ع) از درآمد شخصی خود که از راه کار و کوشش بدنی بدست آورده بود هزار بنده را آزاد فرمود. «۱»

[حکم عقل و فطرت بر گرفتن اسیر]

آنچه ذکر شد، همان چیزی است که شریعت اسلام در رابطه با اسیران تشریع نموده است. و عقل و فطرت هم به خوبی آن حکم می نمایند. معیار در این امور هم احکام اسلام و موازینی است که در کتاب و سنّت مقرّر گردیده، نه آن چیزی که پادشاهان و طاغوتهای باطل در زمانهای مختلف به اسم اسلام انجام می داده اند.

بر همین پایه است که اسلام اسارت را در جنگها مگر در حق زنان و کودکان قرار نداده چون جنگ با آنان صحیح نیست، و هضم شدن در اجتماع هم بطور قهری بر خوی و سرشت آنان غلبه دارد. و در نزد شیعه به اسارت گرفتن و آزاد کردن با منّ یا فداء «۲» جایز نمی باشد، مگر بعد از پیروزی مسلمانان و شکست خوردن و ضعیف گردیدن گروه کفّار جنگجو، بطوری که خطر تجمّع و هجوم مجدّد آنان وجود نداشته باشد.

خداوند متعال در سورۀ انفال می فرماید: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرىٰ «۳» حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ، تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيٰا وَ اللّٰهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَ اللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» یعنی هیچ پیامبری حق ندارد از دشمن اسیران جنگی بگیرد تا به اندازه کافی جای پای خود

را در زمین محکم کند، شما متاع ناپایدار دنیا را می خواهید ولی خداوند سرای جاویدان را برای شما می خواهد و خداوند عزتمندی داناست.» «۴»

و در سورۀ محمد (ص) می فرماید: «فَإِذٰا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقٰاب

---

(۱) رجوع کنید به وسائل ۱۶/ ۴ باب ۱ از ابواب کتاب العتق، حدیث ۶.

(۲) منّ: منّت گذاردن بر اسیر و آزاد کردن اوست و فداء: مبلغ قابل ملاحظه ای بوده که پس از خاتمه جنگ می گرفتند و اسیران را در مقابل آن آزاد می کردند. (مقرّر)

(۳) مراد از اسری مردان جنگی است، چون به بچّه ها و زنان اسیر نمی گویند بلکه می گویند «سبی» یعنی آنها از اول در حکم اسیر بوده اند. (الف- م. جلسه ۳۷۹ درس)

(۴) انفال/ ۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۲۹

حَتّٰى إِذٰا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثٰاقَ فَإِمّٰا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمّٰا فِدٰاءً حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزٰارَهٰا» یعنی هنگامی که با کافران در میدان جنگ روبرو شدید گردنهایشان را بزنید و ادامه دهید تا آنها را سرکوب و بی حرکت نمائید، در این هنگام اسیران را محکم ببندید تا اینکه جنگ پایان یابد سپس؛ بر آنان منّت گذارید و آزادشان کنید یا از آنان فدیه و غرامت بگیرید» «۱»

از این دو آیۀ شریفه استفاده می شود که زنده نگه داشتن اسیر، از کفاری که در حال جنگند بدین منظور که بعدا بر آنان منّت گذارده شده یا فداء گرفته شود و آزاد گردند ممنوع می باشد، مگر بعد از پیروزی و پیدا نمودن قدرت و سیطره بر آنان یعنی تا جائی که مسلمانان تعداد زیادی از کفّار را کشته و مجروح نمایند و قدرت قیام و تهاجم از آنان سلب گردد. «۲»

---

(۱) محمّد (ص)

(۲) همانطور که حضرت استاد در تبیین آیه شریفه فرموده اند. منظور از آیه این است که در گرما گرم جنگ نباید حتی یک لحظه از وقت صرف گرفتن اسیر یا کارهای دیگر غیر از سرکوب دشمن شود که این کار احتمال پیروزی را کمتر و احتمال شکست را بیشتر می کند و منظور آیه شریفه این نیست که نیروهای شکست خورده دشمن و اسراء آنان باید قتل عام شوند تا دین خدا پابرجا و استوار گردد و دشمن هم دیگر وسوسه نشود تا به جبهۀ حق تهاجم کند. زیرا عقل و وجدان همه انسانها حکم می کند که ریختن خون انسانها فقط در وقت ضرورت و به اندازه ضرورت مجاز است و ریختن خون نیروهای شکست خورده و بی حرکت دشمن نه تنها دین خدا را تقویت نمی کند بلکه باعث تضعیف هم می شود و به عکس اگر با این انسانهای ضعیف و دربند برخورد انسانی همراه با عفو و اغماض و احسان شود هم در خود آنان تأثیر مثبت دارد و هم تحسین جهانیان را برمی انگیزد و قلوب آماده در سطح جهان به سوی چنین دینی جذب شده و موجب نفوذ و گسترش بیشتر آن دین می شود، چنانکه عمل بشر دوستانه رسول اکرم (ص) پس از فتح مکه و در اوج قدرت با انسانهایی که قبلا به خون او تشنه بودند و با او سالها جنگیده بودند و عزیزترین عزیزانش را کشته بودند، تأثیر بسیار عظیمی در جذب قلوب و گسترش دین داشت و پیامبر (ص) در مقابل همۀ این ناجوانمردیها به آنان فرمود: من شما را حتی ملامت هم نمی کنم، بروید که همه آزادید. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت

اسلامی، ج ۶، ص: ۴۳۰

راغب در مفردات گوید:

«گفته شده: ثخن الشی فهو ثخین- آنگاه که چیزی غلظت یابد و حرکت نکند و از رفتن بازایستد و از همین مقوله است این گفتار که می گوید: آن قدر او را زدم و سبک کردم که زمین گیر شد.» «۱»

آیه سورهٔ انفال هم بنابر آنچه گفته اند به قصّهٔ جنگ بدر ارتباط دارد. و از روایات و سیره هم استفاده می شود که اصحاب پیامبر (ص) در کشتن اسرای بدر یا گرفتن فداء از آنان با هم اختلاف نظر پیدا کردند، و پیامبر (ص) گرفتن فداء را ناخوشایند داشت. «۲»

در تفسیر علی بن ابراهیم در سورهٔ انفال آمده است:

«وقتی که رسول خدا (ص) نضر بن حارث بن کلده و عقبه بن ابی معیط را کشت انصار ترسیدند که نکند پیامبر (ص) همهٔ اسراء را می خواهد بکشد لذا خدمت پیامبر (ص) آمدند و گفتند: ای رسول خدا، ما هفتاد نفر از آنان را کشتیم و هفتاد نفر را اسیر نمودیم، آنان قوم تو و اسیر دست تو هستند، ای رسول خدا آنان را به ما ببخش و از آنان فداء بگیر و آزادشان بگردان ...» «۳»

در کنز العرفان آمده است:

«روایت شده که پیامبر اکرم (ص) از گرفتن فدیه از اسرای بدر کراهت داشت، سعد بن معاذ این کراهت را در چهرهٔ آن حضرت دید و گفت: ای رسول خدا، این اولین جنگی بود که ما در آن با مشرکان درگیر شدیم و من

---

(۱) مفردات راغب ۷۵.

(۲) از لحن و ظاهر آیه بخوبی استفاده می شود که عده ای با گرفتن «فداء» و پول از اسیران، در صدد جمع آوری مال دنیا بوده اند (عرض الدنیا

...) و هدف خداوند برخورد با این تفکر است، البته با ملاحظه طرف دیگر قضیه که با این که هنوز خطر دشمن حق و عدالت از بین نرفته بوده چرا عده ای بفکر «عرض الدنیا» و پول جمع کردن افتاده اند؟ (مقرّر)

(۳) تفسیر علی بن ابراهیم (قمّی)/ ۲۴۷ (چاپ دیگر ۱/ ۲۷۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۳۱

میل داشتم اسراء را قتل عام کنیم تا دیگر احدی جرأت نکند به مخالفت و جنگ با شما برخیزد، رسول خدا (ص) فرمود: من هم از آنچه تو کراهت داری کراهت دارم ولی تو دیدی که این قوم چه کردند.

و جماعتی از مخالفین ما مثل احمد بن حنبل و غیره با عنایت به این قصه استدلال کرده اند که اجتهاد در مقابل پیامبر (ص) جایز است، چون گرفتن فداء به دستور وحی نبوده و الّا اگر به دستور وحی بود خداوند آن را ناپسند نمی شمرد. جواب این است که: پیامبر (ص) مخیّر بود بین کشتن و گرفتن فداء و کشتن سزاوارتر بود و نکوهش پیامبر بخاطر نکشتن کفّار بود.» «۱»

در هر صورت حکم این است که زنان کفّار و کودکانشان نباید کشته شوند و این حکم مورد اتّفاق فقهاست بدون هیچ مخالف و هیچ اشکالی، بلکه اسیر می شوند و حکم آن هم حکم غنایمی است که منتقل می گردد: که امام بعد از برداشتن خمس، آن را تقسیم می کند. بله اگر زنان کافر اقدام به جنگ نمایند کشتن و قتال با آنان نیز جایز است.

و اما نسبت به مردان کافر جنگجویی که اسیر می شوند، فقهاء شیعه تفصیل قائل شده اند بین آن جایی که در حین برپا بودن جنگ اسیر گردند و

بین آن جایی که بعد از پایان یافتن جنگ اسیر گردند و فتاوی فقهاء اهل سنّت از این تفصیل خالی می باشد. البته فقهای سنّت در حکم اسرای بالغ اختلاف دارند.

---

(۱) کنز العرفان ۱/ ۳۶۸. این روایت همانند روایت پیشین از جهت سند مورد مناقشه است. اینگونه احادیث چهرهٔ رسول خدا (ص) را چهرهٔ خشم و خشونت و انتقام ترسیم می کند که فقط قتل عام کردن اسراء وی را ارضاء و اشباع می کند در حالی که قرآن کریم و تاریخ مدوّن و مسلم اسلام چهرهٔ آن حضرت را چهرهٔ رحم و مروّت و مردانگی و بشر دوستی در بالاترین سطح ترسیم می کند و حدیثی که با سیرهٔ قطعی پیامبر اکرم (ص) مخالف باشد قابل اعتماد نیست و کشتن افراد به هنگام درگیری دو سپاه لازمه جنگ است اما کشتن اسیران پس از پایان جنگ چیزی نیست که پیامبر (ص) بر آن عنایت داشته باشد. (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۳۲

دو مسأله قابل ملاحظه

مسأله اوّل: در حکم زنان و بچّه ها:

[کلمات فقها]

۱- شیخ در مبسوط می گوید:

«افرادی که اسیر می شوند سه دسته هستند: زنان و بچّه ها، افرادی که بلوغ آنان نامشخص است، و افراد بالغ. اما زنان و بچّه ها، به مجرد اسیر شدن مملوک می گردند. و اما افرادی که بلوغشان نامشخص است اگر موی خشن اطراف آلت تناسلی آنان روئیده باشد حکم به بلوغ آنان می شود، و اگر موی خشن نروئیده باشد در زمرهٔ بچّه ها می باشند، چون سعد بن معاذ نسبت به اسیران بنی قریظه به همین نحو حکم کرد و پیامبر (ص) آن را اجازه فرمود.» «۱»

۲- محقق در شرایع گوید:

«دسته چهارم اسراء هستند. و آنان دو قسمند مردان و زنان. زنان با اسیر شدن

مملوک می گردنـد گرچه جنـگ هم برپـا باشـد، و همچنین است حکم بچّه هـا. و اگر طفل با بالغ مشـتبه گردد، آزمایش می شود، یعنی اگر موی خشن در او روئیـده است، بالغ است، و اگر نروئیـده باشـد و سنّ او هم معلوم نباشد ملحق به بچّه هاست.» «۲»

اینکه فرموده واجب است بلوغ مورد بررسـی قرار گیرد به این مطلب توجه می دهد که به نظر ایشان در شبهات موضوعیه حتی با جریان داشتن استصحاب، باز فحص و جستجو واجب می باشد. «۳» بله در باب طهارت و نجاست هیچ

---

(۱) مبسوط ۲/ ۱۹.

(۲) شرایع ۱/ ۳۱۷ (چاپ دیگر ۲۴۱)

(۳) در اصول بحثی هست که آیا در شـبهات موضوعیه فحص لازم است یا نه؟ در شـبهات حکمیّه مسلّم فحص لازم است، اما در موضوعیه آیا فحص لازم است یا نه؟ مثلا اگر

اشکالی نیست که فحص و جستجو واجب نیست، چنانکه در محل خود اثبات گردیده است.

۳- و نیز در شرایع آمده است:

«اما زنان و بچّه ها در زمرهٔ غنایم می باشـند. و اختصاص به غنیمت گیرنـدگان دارنـد و خمس در آنها هم برای مستحقین آن می باشد.» «۱»

۴- صاحب جواهر در شرح عبارت اول شرایع در ذیل قول مصنف که فرمود: «و همچنین است حکم بچّه ها» گوید:

«یعنی غیر بالغهـا، بـدون اینکه در این حکم مخـالفی یـافته باشـیم چنـانکه علامه در منتهی به آن اعتراف نموده، بلکه از غنیه و تـذکره اجماع بر آن نقل شـده. و حجّت هم همین است، به علاوه روایتی که علامه در منتهی بطور مرسل نقل کرده، که پیامبر (ص) از کشتن زنان و بچّه ها نهی فرمود، و وقتی که آنان را اسیر می کرد

بعنوان برده می گرفت.

بله، در مالک شـدن زنان و بچّه ها اثبات مفهوم اسارت و غلبه معتبر می باشـد به دلیل اصل عـدم تملّک با نبود اسارت و غلبه، پس مجرد نگـاه انـداختن و گذاشـتن دست بر آنـان و غیر آن از چیزهایی که با آنها اثبات صـدق اسارت و غلبه نمی شود، در تحقیق ملکیّت کفایت نمی کند. بله، استمرار غلبه معتبر

- من نمی دانم مستطیع شـده ام یا نه، باید مالم را حساب بکنم، ببینم به حد اسـتطاعت رسـیده یا نه؟ اینجا با اینکه استصـحاب موضوعی است مع ذلـک این فحص لازم است، به فرمایش بعضـی از بزرگان جایی که آدم علمش توی جیبش هست اینجا را «مـا لا یعلمون» نمی گوینـد و نمی شود استصـحاب کرد، با اینکه مجرای استصـحاب هست مع ذلک جایی که می شود فحص کرد دیگر «رفع ما لا یعلمون» یا «کل شـی ء لک حلال» نمی آیـد اینها [اصل برائت و حلیت] نیامده اند تنبل پرور باشـند، بلکه شـارع خواسـته است جـایی که انسان سـر دوراهی گیر کرده و چاره ای نـدارد انسان را از تحیّر بیرون بیاورد. (الف- م. جلسـه ۳۸۰ درس)

(۱) شرایع ۱/ ۳۲۲ (چاپ دیگر ۲۴۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۳۴

نیست، پس اگر اسیر فرار هم بکند باز باقی در ملک است، مثل صـیدی که بعد از غلبه بر او فرار نماید و این بعد از آن اسـت که شـارع به سـبب غلبه تملـک آنان را مباح نموده. بلکه ظاهر این است که بعـد از چیره شـدن و غلبه، دیگر نیّت تملّک معتبر نمی باشد، چنانکه در مسأله حیازت و بدست آوردن مباحات همین را قائل شدیم ...» «۱»

۵- در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«و بطور

کلی از اهل جنگ کسانی که اسیر می شوند بر سه قسمند: قسم اوّل:

زنان و کودکان که کشتن آنان جایز نیست و به مجرد اسیر شدن برده مسلمانان می گردند، زیرا پیامبر (ص) از کشتن زنان و کودکان نهی فرمودند. و این حکم اجماعی است. و هرگاه حضرت آنان را اسیر می گرفت، برده قرار می داد.» «۲»

روایات مسأله:

۱- کلینی به سند صحیح از معاویه بن عمّار روایت می کند که، گوید: گمان می کنم معاویه بن عمّار از ابو حمزه ثمالی نقل کرده که امام جعفر صادق (ع) فرمودند: «هرگاه رسول خدا (ص) می خواست سریّه ای «۳» را به جنگ بفرستد، آنان را می خواند و در پیش روی خود می نشاند، آنگاه چنین می فرمود: حرکت کنید به نام خدا و برای خدا و در راه خدا و بر شریعت رسول خدا (ص)، به کسی خیانت نکنید، افراد را مثله نکنید، و خلف وعده ننمائید، پیرمرد از کار افتاده و بچه ها و زن ها را نکشید، درختی را قطع نکنید مگر اینکه به آن مجبور

---

(۱) جواهر ۲۱/ ۱۲۰.

(۲) مغنی ۱۰/ ۴۰۰.

(۳) «سریّه» دسته های کوچک مسلح بوده که پیامبر (ص) در بین آنان نبوده و برای دفع دشمن فرستاده می شد.

شوید ...» «۱»

۲- و در فروع کافی به سندی که اشکالی در آن نیست به نقل از امام جعفر صادق (ع) آمده که فرمودند: «رسول خدا (ص) هر وقت سریّه ای را به جنگ می فرستاد فرمانده آن را می خواند و او را در کنار خود و اصحاب را در پیش روی خود می نشاند و آنگاه می فرمود: حرکت کنید به نام خدا و برای خدا و در راه خدا، و

بر شریعت پیامبر خدا، به کسی مکر و خیانت نکنید، کسی را مثله نکنید، درختی را قطع ننمائید مگر اینکه به آن احتیاج پیدا کنید، و پیرمرد از کار افتاده و بچه و زن را نکشید و ...» «۲»

شیخ نیز در تهذیب همین را روایت کرده است. «۳»

۳- در دعائم الاسلام است که: «روایت شد برای ما از امام محمد باقر (ع) از پدرش، از پدرانش از امیر المؤمنین (ع) که رسول خدا (ص) هرگاه لشکر یا سریّه ای را به جنگ می فرستاد، همراهان آن را به تقوای الهی سفارش می کرد ... و می فرمود: جنگ کنید بنام خدا و در راه خدا ... و بچّه و پیرمرد سالخورده و زن را نکشید- یعنی: در صورتی که با شما جنگ نمی کنند- و مثله

---

(۱) عن الکلینی بسند صحیح عن معاویه بن عمّار قال: اظنّه عن ابی حمزه الثمالی عن ابی عبد اللّه، قال: «کان رسول الله (ص) اذا اراد ان یبعث سریّه دعاهم فاجلسهم بین یدیه ثم یقول: سیروا باسم الله و فی سبیل الله و علی ملّه رسول الله (ص) لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تغدروا و لا تقتلوا شیخا فانیا و لا صبیا و لا امرأه و لا تقطعوا شجرا الا ان تضطرّوا الیها. الحدیث» وسائل ۱۱/ ۴۳ باب ۱۵ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲، از کافی ۵/ ۲۷.

(۲) فی فروع الکافی بسند لا بأس به عن ابی عبد الله (ع) قال: «کان رسول الله (ص) اذا بعث سریّه دعا بأمیرها فاجلسه الی جنبه و اجلس اصحابه بین یدیه ثم قال: سیروا باسم الله و فی سبیل الله و علی مله رسول

الله (ص) لا تغدروا و لا تغلوا، و لا تمثلوا و لا تقطعوا شجره الّا ان تضطرّوا اليها و لا تقتلوا شيخا فانيا و لا صبيّا و لا امرأه.

الحديث.» كافى ۵/ ۳۰ كتاب الجهاد باب وصيه رسول الله (ص) و امير المؤمنين (ع) فى السرايا، حديث ۹.

(۳) تهذيب الاحكام ۶/ ۱۳۹. كتاب الجهاد باب ما ينبغى لو الى الامام ان يفعله ... حديث ۳.

نكنيد و خيانت نورزيد و خلف وعده ننمائيد.» «۱»

مستدرك نيز همين را از دعائم الاسلام روايت نموده است. «۲»

۴- در وسائل به سند خويش از سكونى، از امام صادق (ع) از پدرش، از پدرانش (ع) نقل مى كند كه پيامبر (ص) فرمود: «مشركين را بكشيد، ولى پيرمردها و بچه هاى آنان را زنده گذاريد (نكشيد).» «۳»

۵- و نيز در وسائل به سند خويش، از حفص بن غياث آمده است كه وى از امام جعفر صادق (ع) دربارۀ زنان (مشركين) پرسش نمود كه چگونه جزيه از آنان برداشته و ساقط مى گردد؟ گويد حضرت فرمود: «چون رسول خدا (ص) از كشتن زنان و بچّه ها در سرزمينى كه دشمن در آن مى جنگيد نهى فرمود مگر اينكه آنان هم بجنگند كه در اين صورت هم هر اندازه كه امكان دارد و از نفوذ و خلل در صف رزمندگان نمى ترسى، از كشتن آنان خوددارى نما ...» «۴»

۶- باز در وسائل به سند خويش از ابى البخترى، از امام جعفر صادق (ع) از پدرش آمده است كه گويد: حضرت فرمود: «رسول خدا (ص) بنى قريظه را

---

(۱) فى دعائم الاسلام: «روينا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن على (ع) ان

رسول الله (ص) كان اذا بعث جيشا او سريه اوصى صاحبها بتقوى الله ... و قال: اغزوا باسم الله و فى سبيل الله ... و لا تقتلوا وليدا و لا شيخا كبيرا و لا امرأه- يعنى: اذا لم يقاتلوكم- و لا تمثلوا و لا تغلوا و لا تغدروا.» دعائم الاسلام ۱/ ۳۶۹ كتاب الجهاد- ذكر الافعال التى ينبغى فعلها قبل القتال.

(۲) مستدرك الوسائل ۲/ ۲۴۹ باب ۱۴ از ابواب جهاد العدو، حديث ۱.

(۳) فى الوسائل بسنده عن السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه (ع) ان النبى (ص) قال:

«اقتلوا المشركين، و استحيوا شيوخهم و صبيانهم.» وسائل ۱۱/ ۴۸ باب ۱۸ از ابواب جهاد العدو حديث ۱۲.

(۴)، فيه ايضا بسنده عن حفص بن غياث انه سأل ابا عبد الله (ع) عن النساء كيف سقطت الجزيه عنهن و رفعت عنهن؟ قال: «لانّ رسول اللّه (ص) نهى عن قتل النساء و الولدان فى دار الحرب الّا ان يقاتلن، فان قاتلن ايضا فامسك عنها ما امكنك و لم تخف خللا.» وسائل ۱۱/ ۴۷ باب ۱۸ از ابواب جهاد العدو حديث ۱.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۴۳۷

وقتى كه عهدشكنى نمودند و جنگ را براه انداختند، كسانى از آنان را كه بلوغشان معلوم نبود پيشنهاد نمود كه به شرمگاه آنان نگاه كرده شود، اگر كسى را مى يافتند كه موى زهارش روئيده او را مى كشتند، و اگر كسى موى زهارش نروئيده بود او را به بچّه ها ملحق مى نمودند (نمى كشتند).» «۱»

۷- در دعائم الاسلام «۲» است كه: «از امام جعفر صادق (ع) براى ما روايت شده كه بر اساس حكم سعد بن معاذ، بنى قريظه از پناهگاهشان پائين آورده شدند، آنگاه

رسول خدا (ص) دستور داد تا سعد بن معاذ حکم کند، سعد حکم کرد به اینکه جنگجویان آنان کشته شوند و بچّه هایشان اسیر گردند، رسول خدا (ص) به سعد فرمود: حکم کردی به حکم خدای متعال از فوق آسمانهای هفتگانه.» «۳»

در المنجد است:

«رقیع [در متن عربی روایت]: بطور عام به آسمان گفته می شود و در عرف پیشینیان به آسمان اول گفته می شد.» «۴»

۸- در سنن بیهقی به سند خویش از ابن عمر آمده است: «یهود بنی نضیر و

---

(۱) و فیه ایضا بسنده عن ابی البختری عن جعفر عن أبیه قال: قال: «ان رسول الله (ص) عرضهم یومئذ علی العانات فمن وجده انبت قتله و من لم یجده انبت الحقه بالذراری.» وسائل ۱۱/ ۱۱۲ باب ۶۵ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲.

(۲) شیخ طوسی (ره) در مبسوط و همینطور علامه در منتهی و تذکره به دعائم اعتماد داشتند و از آن نقل می کردند، برای اینکه بعضی چیزها را شیخ در مبسوط نقل کرده که ما در غیر کتاب دعائم ندیدیم. (الف- م. جلسه ۳۸۰ درس)

(۳) فی دعائم الاسلام: «روینا عن جعفر بن محمد (ع) ان بنی قریظه نزلوا من حصنهم علی حکم سعد بن معاذ فأمر رسول الله (ص) بان یحکم سعد، فحکم بان تقتل مقاتلتهم و تسبی ذراریّهم فقال رسول الله (ص) لسعد: لقد حکمت بحکم الله- تعالی- من فوق سبعه ارقعه.» دعائم الاسلام ۱/ ۳۷۷ کتاب الجهاد- ذکر الحکم فی الاساری.

(۴) المنجد ۲۷۵.

قریظه با رسول خدا (ص) جنگ کردند، پیامبر (ص) بنی نضیر را از مدینه بیرون کرد، و بر بنی قریظه منّت نهاد و آنان

را بر جایشان ثابت نگه داشت تا اینکه بعد از آن بنی قریظه هم با رسول خدا (ص) جنگ نمودند آنگاه حضرت مردان آنها را کشت و زنان و فرزندان و اموال آنان را بین مسلمانان تقسیم نمود به جز عده ای از آنها که به رسول خدا (ص) ملحق شدند حضرت هم به آنها امان داد و اسلام آوردند.» «۱»

۹- و نیز در سنن بیهقی به سند خویش از عامر بن سعد، از پدرش آمده که سعد بن معاذ بر بنی قریظه حکم کرد که از آنان هر کس که تیغ به عانه اش جاری شد (کنایه از اینکه به سن بلوغ رسید) باید کشته شود و اموال و فرزندانشان هم تقسیم گردد. بعد که آن حکم برای رسول خدا (ص) بیان شد، حضرت فرمود: «بی گمان امروز در میان آنان به حکم خدا حکم کرد حکمی که از بالای آسمانهای هفتگانه می باشد.» «۲»

۱۰- باز در سنن بیهقی به سند خویش از ابی سعید خدری، به نقل از سعد بن معاذ آمده است که گفت: من در میان بنی قریظه چنین حکم می کنم که جنگجویانشان کشته شوند و فرزندانشان اسیر گردند. گوید رسول خدا (ص) فرمود: «حکم کردی به حکم صاحب ملک.» و شاید حضرت چنین

---

(۱) فی سنن البیهقی بسنده عن ابن عمر: انّ یهود بنی النضیر و قریظه حاربوا رسول اللّه (ص) فاجلی رسول الله (ص) بنی النضیر، و أقرّ قریظه و منّ علیهم حتی حاربت قریظه بعد ذلک فقتل رجالهم و قسم نسائهم و اولادهم و اموالهم بین المسلمین الّا بعضهم لحقوا برسول اللّه (ص) فأمنهم و اسلموا.»

سنن بیهقی ۶/ ۳۲۳ کتاب قسم الفی ء

و الغنیمه، باب ما جاء فی قتل من رای الامام منهم.

(۲) و فیه ایضا بسنده عن عامر بن سعد عن أبیه انّ سعد بن معاذ حکم علی بنی قریظه ان یقتل منهم کل من جرت علیه الموسی و ان تقسم اموالهم و ذراریّهم. فذکر ذلک لرسول اللّه (ص) فقال: لقد حکم الیوم فیهم بحکم اللّه الذی حکم به من فوق سبع سماوات. سنن بیهقی ۹/ ۶۳، کتاب السیر، باب ما یفعله الذراریّ من ظهر علیه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۳۹

فرموده: «حکم کردی به حکم خدا.» «۱»

۱۱- باز به سند خویش از عطیه قرظی (یکی از افراد بنی قریظه) نقل می کند که گفت: «من هم جزء کسانی بودم که سعد بن معاذ در میان آنان حکم کرد، آنگاه رسول خدا (ص) دستور داد تا جنگجویان بنی قریظه کشته شوند و بچّه های آنان اسیر گردند.» گوید: «نوبت به من رسید و پیش من که آمدند ندیدم چیزی مگر اینکه بزودی مرا خواهند کشت، عانه مرا برهنه کردند و دیدند که موی بر آن نروئیده، آنگاه مرا هم جزء اسراء قرار دادند.» «۲»

۱۲- باز به سند خویش از نافع است که عبد اللّه بن عمر به او خبر داد که: «در بعضی از جنگهای پیامبر (ص) دیده شد که زنی کشته شده است، رسول خدا (ص) ناراحت شد و از کشتن زنان و کودکان نهی فرمود.» «۳» بیهقی این روایت را از صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل نموده است.

۱۳- باز به سند خویش از ابن عمر است که گوید: «در بعضی از جنگها دیدم زنی کشته شده، پس از آن رسول خدا (ص) از کشتن

زنان و کودکان نهی فرمود.» «۴» بیهقی این روایت را هم از آن دو کتاب نقل نموده است.

۱۴- باز در سنن بیهقی به سند خویش از اسود بن سریع آمده است که گوید:

خدمت رسول خدا (ص) آمدم و به همراه حضرت با مشرکین جنگ نمودم، به پیروزی دست یافتیم، در آن جنگ مسلمین افراد دشمن را کشتند حتی بچّه ها را! خبر آن به رسول خدا (ص) رسید، حضرت فرمود: «برای چه نسبت به قتل

---

(۱) و فیه ایضا بسنده عن ابی سعید الخدری و فیه عن سعد بن معاذ انه قال: فانی احکم فیهم ان یقتل مقاتلتهم و تسبی ذراریّهم. قال: فقال رسول اللّه (ص): «حکمت بحکم الملک.» و ربما قال: «حکمت بحکم اللّه.» سنن بیهقی ۹/ ۶۳ کتاب السیر، باب ما یفعله بذراریّ من ظهر علیه.

(۲) سنن بیهقی ۹/ ۶۳ کتاب السیر باب ما یفعله بذراریّ من ظهر علیه.

(۳) سنن بیهقی ۹/ ۷۷ کتاب السیر باب النهی عن قصد النساء و الولدان بالقتل.

(۴) سنن بیهقی ۹/ ۷۷ کتاب السیر باب النهی عن قصد النساء و الولدان بالقتل.

جمعیتی آنطور از حد و مرز تجاوز گردیده که بچه های آنان هم مورد کشتار واقع شده اند؟ مردی در جواب گفت: ای رسول خدا (ص) اینان فرزندان مشرکین بودند. حضرت فرمود: «آگاه باشید که بهترینهای شما هم از فرزندان مشرکین است.» سپس فرمودند: «بچّه ها را نکشید.» این را سه مرتبه تکرار نموده، بعد فرمودند: «هر انسانی بر فطرت پاک متولد می شود تا اینکه زبانش از آن برگردانده شود، پس پدر و مادر او هستند «۱» که او را یهودی و نصرانی می کنند.»

۱۵- باز به سند خویش از کعب بن مالک، از عمویش از پیامبر (ص) است که وقتی حضرت کسی را بسوی ابن ابی الحقیق فرستاد از کشتن زنان و کودکان نهی فرمود. «۳»

۱۶- باز به سند خویش از ابن عباس است که گفت: صعب بن جثامه به من خبر داد که شنید از پیامبر (ص) دربارۀ اهل و عیال مشرکینی که مورد شبیخون واقع می شوند و در این شبیخون به زنان و فرزندان آنان هم تلفاتی وارد می شود سؤال شد، پیامبر (ص) در جواب فرمود: «آنان هم از مشرکین می باشند.» عمرو بن دینار به نقل از زهری «۴» این جمله را زیاد کرده که حضرت فرمود: «زنان و

---

(۱) پدر و مادر از باب غلبه می باشد و منظور این است، که هر انسانی روحا پاک است اما تربیت خارجی است که شخص را منحرف می کند. (الف- م. جلسه ۳۸۱ درس)

(۲) و فیه ایضا بسنده عن الاسود بن سریع قال: أتیت رسول اللّه (ص) فغزوت معه، فاصبنا ظفرا فقتل الناس یومئذ حتی قتلوا الذریه، فبلغ ذلک رسول الله (ص) فقال: «ما بال اقوام جاوز بهم القتل حتی قتلوا الذریّه؟» فقال رجل: یا رسول اللّه (ص) انما هی (هم خ. ل) ابناء المشرکین. قال: «الا ان خیارکم ابناء المشرکین.» ثم قال: «لا تقتلوا الذریّه.» قالها ثلاثا و قال: «کل نسمه تولد علی الفطره حتی یعرب عنها لسانها فابواها یهوّدانها و ینصّرانها.» سنن بیهقی ۹/ ۷۷ کتاب السیر باب النهی عن قصد النساء و الولدان بالقتل.

(۳) سنن بیهقی ۹/ ۷۷ کتاب السیر باب قتل النساء و الصبیان فی التبییت ...

(۴) محمد بن مسلم بن شهاب زهری از فقهای

مهم سنّت است و معاصر حضرت علی بن الحسین (ع) بوده است. (الف- م. جلسه ۳۸۱ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۴۱

فرزندانشان هم از پدران همان مشرکین اند.» ...

شافعی گوید: سفیان معتقد بود که این سخن پیامبر (ص) که فرمود: «آنان هم از مشرکین می باشند.» مباح بودن قتل آنان را می رساند و حدیث «ابن ابی الحقیق» می تواند ناسخ آن باشد. (ابو عبد اللّه) گوید: زهری اینطور بود که وقتی حدیث صعب بن جثامه را نقل می کرد به دنبال آن حدیث ابن مالك را هم می آورد. «۱»

از حدیث مربوط به شبیخون اینطور استفاده می شود که اگر در جنگ ضرورت اقتضاء کرد که به دشمن شبیخون زده شود اقدام بر آن جایز است، گرچه بطور اجبار موجب تلف شدن تعدادی از زنان و کودکان شود، اما دیگر بر جواز کشتار آنان بصورت عمد دلالت ندارد.

مسأله دوّم: حکم اسرای بالغ کفّار:

اشاره

قبلا گذشت که فقهاء شیعه بین آنجا که جنگ برپا باشد و بین آنجا که آتش جنگ خاموش گردیده باشد فرق می گذارند [به آیات مربوطه و فتاوا توجه نمائید:]

[آیات مربوطه]

۱- خداوند متعال در سورهٔ انفال می فرماید: «مٰا كٰانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرىٰ حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيٰا وَ اللّٰهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَ اللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» یعنی هیچ پیامبری حق ندارد اسیران جنگی از دشمن بگیرد تا به اندازهٔ کافی جای پای خود را در زمین محکم کند، شما متاع ناپایدار دنیا را می خواهید ولی خداوند سرای جاویدان را برای شما میخواهد و خداوند عزیز و حکیم است.» «۲»

۲- و در سورهٔ محمد (ص) می فرماید: «فَإِذٰا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقٰابِ حَتّٰى إِذٰا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثٰاقَ فَإِمّٰا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمّٰا فِدٰاءً حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزٰارَهٰا

---

(۱) سنن بیهقی ۹/ ۷۸ کتاب السیر باب قتل النساء و الصبیان فی التبییت ...

(۲) انفال/ ۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۴۲

یعنی هنگامی که با کافران در میدان جنگ روبرو می شوید گردنهایشان را بزنید و ادامه دهید تا آنها را سرکوب و بی حرکت نمائید، در این هنگام اسیران را محکم ببندید تا اینکه جنگ پایان یابد و بعدا اسیران را یا منّت گذارده و یا با فدیه آزاد خواهید کرد.» «۱»

از ظاهر دو آیه اینطور استفاده می شود که قبل از زمین گیر و بی حرکت ساختن دشمن، نگهداری کسانی که اسیر شده اند جایز نمی باشد.

۳- مرحوم طبرسی در مجمع البیان در تفسیر آیه سورهٔ محمد (ص) چنین می گوید:

«دربارهٔ معنای آیه اختلاف شده؛ عده ای گفته اند: اسیر گرفتن به دلیل آیه انفال حرام بوده سپس با این آیه حلال گردیده، چون

این سوره بعد از سورهٔ انفال نازل شد.

پس وقتی که اسیر شدند امام مخیّر است بین اینکه منّت گذارده آنان را آزاد نماید و یا آنان را در برابر آزادی اسرای مسلمین آزاد سازد، و یا اینکه آنان را در مقابل گرفتن پول آزاد کنـد و بین اینکه آنان را بکشد و به بندگی گیرد، و این قول شافعی و ابی یوسف و محمد بن اسحاق است.

و عـده ای گفته انـد امام مخیّر است بین سه چیز، منّت گذارده آزاد نماید، یا فدیه بگیرد و یا به بندگی بگیرد و حق ندارد بعد از اسیر گرفتن آنان را بکشـد، و این قول را حسن گفته است. و در حقیقت ایشان در آیه یک نوع تقـدیم و تأخیری قائل شده که در تقدیر چنین می شود: «فَضَرْبَ الرِّقاب حَتّی تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها»: یعنی هنگامی که با کافران در میدان جنگ روبرو می شویـد گردنهایشان را بزنید تا اینکه جنگ پایان یابد، سپس فرموده: «حَتّی إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإمّا مَنًّا بَعْدُ وَ إمّا فداءً» یعنی جنگ را ادامه دهید تا آنها را سرکوب و بی حرکت نمائید، در این هنگام اسیران را محکم ببندید و بعدا

---

(۱) محمد (ص)/ ۴.

اسیران را منّت گذارده بی فدیه یا با فدیه آزاد کنید.

و گفته شده: حکم آیه فدیه به وسـیلهٔ این آیه شریفه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ- «۱» مشرکان را در هرکجا یافتید به قتل برسانید»، و همچنین آیهٔ شـریفه: «فَإمّا تَثْقَفَنَّهُمْ فی الْحَرْب «۲»» یعنی: «اگر آنها را در میـدان جنگ یافتی آنچنان آنها را در هم بکوب که جمعیتهایی که در پشت سر آنها قرار دارند

عبرت گیرند» منسوخ گردیده این نظر قتاده و سدّی و ابن جریح است.

ابن عباس و ضحاک نیز گویند: حکم فدیه منسوخ گردیده است.

عده ای دیگر گفته اند: حکم فدیه ثابت بوده و منسوخ نگردیده، این سخن ابن عمر و حسن و عطاء است. گویند: به دلیل اینکه پیامبر (ص) بر «ابی عزّه» منّت گذارد و او را بدون گرفتن فدیه آزاد کرد و عقبه بن ابی محیط را کشت و از «اسرای بدر» هم فدیه گرفت و آزادشان کرد. «۳»

از ائمه هدی (علیهم السلام) روایت شده که اسراء بر دو قسمند: یک قسم آنها که قبل از تمام شدن جنگ و در حین برپا بودن آتش جنگ اسیر می شوند، دربارهٔ اینها امام مخیّر است بین اینکه آنان را بکشد یا دست و پای آنان را بطور مخالف قطع نموده و رهایشان کند تا بر اثر خونریزی از بین بروند، و جایز هم نیست بر آنان منّت گذارده آزاد نماید یا فدیه بگیرد و آزاد نماید. و قسم دیگر آنهایی هستند که بعد از اینکه آتش جنگ خاموش شد و کشتار پایان یافت اسیر می شوند، دربارهٔ اینها امام مخیّر است بین اینکه منّت گذارد و آزاد نماید و یا در مقابل گرفتن مال یا در مقابل آزادی اسرای مسلمین آنها را آزاد کند، و بین اینکه آنها را به بندگی گیرد یا گردن آنها را بزنند. و در هر دو قسم اگر اسلام

---

(۱) توبه/ ۵.

(۲) انفال/ ۵۸.

(۳) مورخین گفته اند که از هفتاد نفر اسیر جنگ بدر از هر نفر چهار هزار درهم فدیه گرفتند. (الف- م جلسه ۳۸۱ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۴۴

اختیار کنند

همهٔ اینها ساقط می شود و حکم سایر مسلمانان را پیدا می کنند.

«حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزٰارَهٰا» یعنی: وقتی که اهـل جنـگ اسـلحه شان را بر زمین گذاردنـد دیگر نبایـد با آنان جنگ نمود. ابن عباس گفته: یعنی تا وقتی که هیـچ کس از مشـرکین باقی نماند، و مجاهد گفته: یعنی تا وقتی که دینی غیر از دین اسـلام باقی نماند ...» «۱»

اینکه ایشـان فرمودنـد افرادی که بعـد از تمـام شـدن جنـگ اسیر می شونـد زدن گردن آنان جایز است، این حکم با آنچه که مشهور بین فقهاء شیعه است مخالف می باشد چنانکه خواهد آمد.

[کلمات فقهاء]

۴- شیخ در کتاب فی ء از خلاف (مسئله ۱۷) گوید:

«اسـیر بر دو قسم است: یک قسم آنکه قبل از پایان جنگ اسیر می شود، دربارهٔ اینها امام مخیّر است بین دو چیز: یا اینکه او را بکشـد، یا دست و پای او را قطع نموده و رهایش نمایـد تا بر اثر خونریزی از بین برود. و قسم دیگر اسـیری که بعـد از به زمین گذاشـته شـدن بار جنگ اسیر می گردد، درباره این افراد امام مخیّر است بین سه چیز: منّت گذاردن، به بردگی گرفتن و فدیه گرفتن.

شافعی گویـد: امام مخیّر بین چهار چیز است: کشـتن، منّت گـذاردن، فدیه گرفتن، و به بردگی گرفتن، و تفصـیل هم نداده که در بحران جنگ باشد یا بعد از جنگ. ابو حنیفه گوید: امام مخیّر است بین دو چیز کشتن و به بردگی گرفتن، نه منّت گذاردن و نه فدیه گرفتن.

ابو یوسف و محمد گویند: امام مخیّر است بین کشـتن و به بردگی گرفتن و معاوضه در مقابل اسرای مسلمان نه در مقابل مال. و همهٔ فقهای عراق اجماع دارند بر

اینکه معاوضه در مقابل مال جایز نمی باشد.

دلیل ما: اجماع گروه شیعه و روایات آنان است، که ما روایات را در کتاب کبیر [تهذیب] بیان نموده ایم. و دلالت بر جواز منّت گذاردن دارد این آیه

---

(۱) مجمع البیان ۵/ ۹۷ (جزء ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۴۵

شریفه: «فَضَرْبَ الرِّقاب حَتّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ، فَإِمّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمّا فِداءً حَتّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها» یعنی هنگامی که با کافران در میدان جنگ روبرو می شوید گردنهایشان را بزنید و ادامه دهید تا آنها را سرکوب و بی حرکت نمائید، در این هنگام اسیران را محکم ببندید تا اینکه جنگ پایان یابد و بعدا اسیران را منّت گذارده بی فدیه یا با فدیه آزاد سازید» و کسی که ادعا می کند این آیه نسخ شده باید دلیل بیاورد.

زهری از جبیر بن مطعم، از پدرش (محمد بن جبیر از پدرش- البخاری) از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده که دربارۀ اسرای بدر فرمود: «اگر مطعم بن عدی زنده بود و از من می خواست که این اسراء را آزاد کنم آنان را آزاد می نمودم.» در کتاب بخاری چنین نقل شده: «اگر از من می خواست که این بوگندیها را رها کنم، بخاطر او رهایشان می نمودم» در واقع پیامبر (ص) خبر داده که اگر مطعم بن عدی زنده بود بر اسراء منّت می گذارد و آنان را آزاد می کرد چون مطعم نزد پیامبر (ص) از آنچنان دست سخاوتمندی برخوردار بود که اگر آزادی اسراء را می خواست، آنان را آزاد می نمود. این روایت بر جواز منّت گذاردن دلالت دارد.

ابو هریره روایت کرده که: پیامبر (ص) سریّه «۱» ای را بطرف نجد فرستاد، آنان مردی بنام ثمامه

بن اثال حنفی که پیشوای شهر یمامه بود را اسیر کردند و او را آورده به ستونی از ستونهای مسجد بستند، وقتی که پیامبر (ص) بر او گـذر کرد به او فرمود: تو دربـارهٔ مـا چه خیـال می کنی ای ثمـامه! او گفت: نیکی کردن را، اگر بکشـی خویشاونـدی را کشـته ای، (همخون خ. ل) و اگر منّت گـذاری (انعـام کنی خ. ل) بر شـکرگزاری منّت نهاده ای، و اگر مالی می خواهی آنچه بخواهی به تو داده خواهـد شـد. پیـامبر (ص) او را به حـال خود وانهـاد و چیزی نگفت. روز دوم بر او گـذر کرد ثمـامه همـان حرفها را

---

(۱) معنای «سریّه» قبلا گفته شد.

تکرار کرد، حضرت روز سوم هم بر او گذر کرد و او همان حرفها را باز تکرار نمود و پیامبر (ص) چیزی نگفت، سپس فرمود: ثمامه را آزاد کنید. او را آزاد کردند و رفت و غسل نمود و برگشت و اسـلام آورد، و جریان را برای قوم خود نوشت آنان هم اسلام آوردند. این داستان به روشنی بر جواز منّت گذاردن دلالت دارد، چون پیامبر (ص) او را بدون گرفتن چیزی آزاد نمود.

و روایت شـده که ابا عزه جهنی (جمحی خ. ل) در روز جنگ بدر اسـیر شد و به پیامبر (ص) گفت: ای محمد من دارای عیالم بر من منّت گـذار، حضـرت هم بر او منّت نهـاد به شـرط آنکه دیگر به جنـگ برنگردد. او وقتی به مکّه رفت گفت: من محمد (ص) را مسخره کردم! و هنگام جنگ احد باز به جنگ آمد، پیامبر (ص) از اصحاب خواست که مواظب باشند او فرار نکند،

مجدّدا اسیر شد، دوباره گفت: ای محمّد (ص) من دارای عیالم بر من منّت گذار، پیامبر (ص) فرمود: بر تو منّت گذارم تا به مکه برگردی و در اجتماع قریش بگوئی: من دوباره محمد (ص) را مسخره کردم؟! مؤمن از یک سوراخ دو بار گزیده نمی شود، آنگاه پیامبر (ص) با دست خویش او را کشت. این روایت در جواز منّت گذاردن صراحت دارد.

و اما دلیل بر جواز آزادسازی اسیری در برابر آزادی اسرای مسلمان روایتی است که ابو قلابه از ابی مهلب از عمران بن حصین روایت کرده که:

پیامبر (ص) یک اسیر کافر را در مقابل گرفتن دو اسیر مسلمان آزاد نمود.

و اما دلیل بر جواز آزادسازی اسراء در مقابل مال، کاری است که پیامبر (ص) هنگام جنگ بدر انجام داد، حضرت عده ای از کفّار قریش را در مقابل گرفتن مال آزاد نمود. و قصّه آن هم مشهور است. بعضی گفته اند: هر فردی را در مقابل چهارصد (درهم یا دینار) آزاد نمود؛ ابن عباس گفته در مقابل چهار هزار درهم- و دربارهٔ همینها آیه شریفه: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ... عَذَابٌ عَظِيمٌ» نازل شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۴۷

باز روایت شده که ابو العاص شوهر زینب دختر رسول خدا (ص) از کسانی بود که در جنگ اسیر گردید در آن هنگام، زینب در مکه بود وی مالی را برای او فرستاد تا از اسارت نجات پیدا کند، در میان اموال، گردنبندی که از حضرت خدیجه (س) بود قرار داشت وقتی که پیامبر (ص) گردنبند را دید شناخت و نسبت به آن ابراز دلسوزی نمود و

به اصحاب خود فرمود:

اگر بخواهید می توانید اسیر دارندهٔ گردنبند را آزاد نمائید و مالش را هم به او برگردانید. اصحاب گفتند: چنین خواهیم کرد. و آن را انجام دادند. این روایت نیز بر آزادی اسیر در برابر گرفتن مال دلالت دارد، چون آنان ابو العاص را در مقابل گرفتن مال آزاد نمودند آنگاه بر وی منّت نهاده و مال را نیز به او برگرداندند.» «۱»

دربارهٔ روایاتی که شیخ طوسی در این مسأله بیان فرموده به سنن بیهقی رجوع نمائید. «۲»

۵- در صحیح بخاری به سند خویش از زهری از محمد بن جبیر از پدرش آمده است که پیامبر (ص) دربارهٔ اسرای بدر فرمود: اگر مطعم بن عدی زنده بود و از من آزادی این بوگندیها را می خواست آنان را بخاطر او آزاد می کردم. «۳»»

۶- در نهایه شیخ آمده است:

«اسراء بر دو قسمند: یک قسم آنهائی هستند که قبل از اینکه جنگ بار خود را بر زمین گذارد و آتش آن خاموش شود اسیر می شوند، اینها را امام جایز

---

(۱) خلاف ۲/ ۳۳۲.

(۲) سنن بیهقی ۶/ ۳۱۹ و ما بعد آن، کتاب قسمت الفی ء و الغنیمه، باب ما جاء فی منّ الامام ... و باب ما جاء فی مفاداه رجال منهم بالمال.

(۳) فی صحیح البخاری بسنده عن الزهری عن محمد بن جبیر عن أبیه ان النبی (ص) قال فی اساری بدر: «لو کان المطعم بن عدی حیّا ثمّ کلّمنی فی هؤلاء النتنی لترکتهم له.» صحیح بخاری ۲/ ۱۹۶ کتاب الجهاد، باب ما منّ البنی (ص) علی الاساری من غیر ان یخمس.

نیست نگه دارد، و مخیّر است بین اینکه

گردن آنان را بزنند یا دست و پای آنان را قطع نموده رهایشان کند تا بر اثر خونریزی بمیرند. و قسم دیگر اسیری است که بعد از به زمین گذاشته شدن بار جنگ اسیر می شود، امام در رابطه با اینها مخیّر است بین سه چیز: اگر بخواهد می تواند بر او منّت گذارد و آزادش نماید، و اگر بخواهد می تواند او را به بردگی بگیرد و اگر بخواهد می تواند در برابر گرفتن چیزی او را آزاد سازد. «۱»

۷- شیخ در مبسوط بعد از عبارتی که در مسأله اول از او نقل کردیم (که فرمود:

اسراء سه دسته اند یا زن و بچه اند، یا بالغ مشکل، یا بالغ غیر مشکل) اینطور می فرماید:

«و اما کسی که در رابطه با بلوغش مشکل وجود ندارد اگر قبل از پایان یافتن جنگ اسیر شده باشد، امام نسبت به او بین دو چیز کشتن و قطع کردن دست و پا و رها نمودن او تا بر اثر خونریزی از بین برود مخیّر است، مگر اینکه اسلام بیاورد که این احکام از او ساقط می شود.

و اگر اسارت بعد از تمام شدن جنگ باشد امام بین سه چیز: فدیه گرفتن، و منّت گذاردن و به بردگی گرفتن مخیّر است و نمی تواند آنان را بکشد، هر کدام از این سه را امام صلاح دید و برای مسلمین بهره ای داشته باشد انجام می دهد.

و اگر اسلام آوردند این احکام سه گانه از آنان ساقط نمی شود، و فقط حکم کشتن از آنان برداشته می شود نه غیر آن. بعضی گفته اند: اگر اسیر اسلام آورد حکم اسارت از او ساقط می شود، چون عقیل بعد از اسارت اسلام آورد و پیامبر (ص) از او

فدیه قبول کرد و به بردگی نگرفت ...

و اگر مرد بالغی اسیر شود، اگر از اهل کتاب باشد یا شبهه کتابی بودن در او باشد امام نسبت به او بین سه چیزی که بیان شد مخیر است و اگر

---

(۱) نهایه/ ۱۹۶.

بت پرست باشد امام مخیّر است بین دو چیز فدیه گرفتن و منّت گذاردن، و برده شدن از او ساقط می گردد. چون او را طبق دین خود نمی توان ملزم به دادن جزیه در مقابل باقی بودن بر دینش نمود». «۱»

این تفصیلی که شیخ در آخر بیان خود فرمود در نهایه و خلاف ایشان نمی باشد، و دلیلی هم بر آن وجود ندارد. و نبودن جزیه مستلزم برده نشدن نیست، چنانکه در مسأله زنان و بچه های اسیر نیز بین نبودن جزیه بر آنان و برده شدنشان انفکاک و جدائی دیده می شود.

۸- در شرایع آمده است:

«اگر جنگ برپا باشد و مردان بالغ کفّار قبل از اسلام آوردن اسیر شوند کشتن آنان حتمیّت دارد، و امام مخیّر است بین دو چیز: اگر بخواهد می تواند گردن آنها را بزند، و اگر بخواهد می تواند دست و پای آنان را بطور مخالف قطع کند و رهایشان سازد تا بر اثر خونریزی از بین بروند.

و اگر بعد از تمام شدن جنگ اسیر شوند کشته نخواهند شد و امام مخیّر بین سه چیز است: منّت گذاردن، فدیه گرفتن و آزاد نمودن و یا به بردگی گرفتن، و اگر بعد از اسیر شدن اسلام بیاورند این حکم نسبت به آنان ساقط نخواهد شد.» «۲»

بطور کلی بین فقهاء ما اختلافی نیست در اینکه اسیر کافر بالغ که در حین

جنگ اسیر شده کشتن او حتمی است و نگه داری او حرام می باشد. و اعتبار عقلی نیز به دلیل خطر الحاق مجدّد او به لشکر کفّار این نظر را همراهی می کند.

و کسی که بعد از تمام شدن جنگ اسیر شده، حکم آن در اختیار امام است، امام می تواند به حسب آنچه که صلاح می بیند بر وی منّت گذارد و آزاد نماید یا فدیه بگیرد یا او را به بردگی بگیرد. در منتهی و تذکره این قول به همهٔ فقهاء شیعه

---

(۱) مبسوط ۲/ ۲۰.

(۲) مبسوط ۲/ ۲۰.

نسبت داده شده است. و مشهور بین شیعه این است که اگر کسی بعد از خاموش شدن آتش جنگ اسیر شود کشتن او جایز نیست، گرچه برخی از فقهاء شیعه نیز نسبت به جواز کشتن او فتوی داده اند، چنانکه شافعی هم به آن فتوی داده است که بزودی بحث آن می آید. صریح قرآن نیز بر جواز منّت گذاردن و فدیه گرفتن دلالت دارد، و دلیلی هم بر نسخ این حکم وجود ندارد، گرچه گفته شده این حکم بوسیلهٔ آیاتی که فرمان کشتن کفّار را می دهد نسخ گردیده است.

و اطلاق فدیه گرفتن هم آزادی اسراء در برابر مال و هم آزادی آنها در برابر آزادی اسیران مسلمانان را شامل می شود، و چنانچه در عبارت خلاف آمده بود عمل پیامبر (ص) بر هر دوی اینها دلالت دارد. ولی شیخ در خلاف دلیلی برای به بردگی گرفتن اسراء بیان نفرموده است.

روایات مسأله:

علاوه بر آنچه یادآور شدیم روایات ذیل نیز بر این مسأله دلالت دارد:

۱- کلینی در کافی از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از

محمد بن یحیی، از طلحه بن زید روایت کرده که گوید: از امام جعفر صادق (ع) شنیدم که فرمود:

پـدرم فرمود: «برای جنگ (با کفّار) دو حکم هست: اول اینکه وقتی جنگ برپاست و بار آن بر زمین گذاشـته نشـده و دشـمن تار و مار نگشـته هر فردی از دشمن که در آن حال اسیر شود امام دربارهٔ او مختار است: اگر بخواهد می تواند گردنش را بزند و اگر بخواهـد می تواند دست و پای او را بطور مخالف قطع کند، بدون اینکه رگ آن را بسوزاند و او را رها کرده تا آن قدر در خون خود بطپـد تـا بمیرد. و به همین معنی اشـاره می کنـد این کلاـم خداونـد- عزّ و جلّ- «إِنَّما جَزاءُ الَّذینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فی الْأَرْض فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ منْ خلافٍ أَوْ یُنْفَوْا منَ الْأَرْض، ذلکَ لَهُمْ خزْیٌ فی الدُّنْیا وَ لَهُمْ فی الْآخرَه عَذابٌ عَظیمٌ.» یعنی: کیفر کسانی که با خدا و رسول به جنگ برمی خیزند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵۱

و در روی زمین دست به فساد می زننـد این است که اعـدام شونـد یا به دار آویخته گردند یا دست و پای آنها به طور مخالف (دست چپ با پای راست و بالعکس) بریـده شود و یا از سـرزمین خود تبعید گردند، این رسوائی آنها در دنیاست و در آخرت مجازات بزرگی دارند.» «۱»

می بینی انتخـابی که خداونـد برای امـام قرار داده در مورد کـافر محـارب نتیجه اش یـک چیز بیشتر نمی باشـد و آن هم نـابود کردن است (کشتن محارب) و در این حکم، خداوند امام را نسبت به چند

چیز مختلف و متفاوت مختار قرار نـداده (ماننـد آزاد کردن و فـدیه دادن). طلحه بن زیـد گوید به امام جعفر صادق (ع) عرض کردم منظور از این سـخن خداوند- عزّ و جلّ که می فرماید: «أَوْ یُنْفَوْا منَ الْأَرْض» چیست؟ حضـرت فرمود: منظور دنبال کردن و طلب محارب است، به اینکه سواران او را دنبال کننـد تا فرار نمایـد، اگر سواران او را گرفتنـد در آن صورت بر او حکم می شود به بعضی از احکامی که برای تو توصیف نمودم (اعدام کردن یا به دار آویختن، یا قطع دست و پا بطور مخالف). و حکم دیگر این است که وقتی جنگ بار خود را بر زمین گـذاشت و جای پای جنگجویان محکم شد، هر کس که در آن حال اسیر شود و به دست آنان افتد امام دربارهٔ او اختیار دارد:

اگر بخواهد بر آنان منّت گذارد و رهایشان می کند و اگر بخواهد از آنان فدیه می گیرد، و اگر بخواهد آنان را به بندگی می گیرد و آنان برده می شوند.»

شیخ نیز این روایت را به سند خویش از طلحه بن زید از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده است. «۲»

---

(۱) مائده/ ۳۳.

(۲) ما رواه فی الکافی عن محمـد بن یحیی، عن احمـد بن محمـد، عن محمد بن یحیی، عن طلحه بن زید: قال: سـمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول: «ان للحرب حکمین: اذا کانت الحرب قائمه لم تضع اوزارها و لم یثخن اهلها فکل اسـیر اخـذ فی تلک الحال فان الامـام فیه بالخیار: ان شاء ضـرب عنقه، و ان شاء قطع یـده و رجله من خلاف بغیر حسم و ترکه یتشـحّط فی دمه حتی یموت. و هو

قول اللّه- عزّ و جل-: «إِنَّمٰا جَزٰاءُ الَّذِينَ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵۲

سند روایت تا طلحه بن زید صحیح است و خود طلحه گرچه بتری «۱» مذهب می باشد و لکن فقهاء شیعه به روایاتش عمل کرده اند، و شیخ فرموده که کتابش مورد اعتماد است. «۲»

اینکه امام در روایت فرمود: «و هو الکفر» مرحوم کلینی در حاشیه کتاب کافی می گوید:

«مراد از «کفر» در اینجا: نابود کردن است بطوری که هیچ اثری از آن دیده نشود.

در صحاح گوید: کفر- به فتح-: به معنای پوشاندن است .. و کفرت الشی- به فتح کفرا: یعنی آن را بگونه ای پنهان نمودی. و همین روایت را شیخ طوسی به سند خویش در تهذیب نقل نموده است. و در تهذیب بجای لفظ «کفر» لفظ

- یُحٰارِبُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسٰاداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلٰافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذٰلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیٰا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذٰابٌ عَظِیمٌ.» أ لا تری ان المخیر الذی خیر اللّه الامام علی شی ء واحد و هو الکفر، و لیس هو علی اشیاء مختلفه. فقلت لأبی عبد الله (ع): قول اللّه- عزّ و جلّ: أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ؟ قال: ذلک الطلب، ان تطلبه الخیل حتی یهرب، فان اخذته الخیل حکم علیه ببعض الاحکام التی و صفت لک.

و الحکم الآخر اذا وضعت الْحَرْبُ أَوْزٰارَهٰا و اثخن اهلها فکل اسیر اخذ فی تلک الحال فکان فی ایدیهم فالامام فیه بالخیار: ان شاء منّ علیهم فارسلهم و ان شاء فاداهم انفسهم و ان شاء استعبدهم فصاروا عبیدا.» وسائل ۱۱/ ۵۳ باب ۲۳ از ابواب جهاد العدو

حدیث ۱. اصول کافی ۵/ ۳۲ و تهذیب ۶/ ۱۴۳.

(۱) در مجمع البحرین ۳/ ۲۱۳ درباره این گروه چنین آمده است: بتریّه گروهی از زیدیه هستند گفته شده بتریّه اصحاب کثیر النّوّاء، حسن بن صالح و سالم بن ابی حفصه و حکم بن عیینه و سلمه بن کهیل و ابو المقدام ثابت حدادند و اینان کسانی بودند که مردم را به ولایت امیر المؤمنین (ع) دعوت می کردند، بعد آن را با ولایت ابی بکر و عمر مخلوط نمودند و برای هر سه اثبات امامت می کردند و نسبت به عثمان و طلحه و زبیر و عایشه غضب داشتند. (مقرّر)

(۲) فهرست شیخ/ ۸۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵۳

«الکلّ» با لام مشدّد آمده، و این کلمه چنانکه در قاموس هم بیان شده به معنای شمشیر است.» «۱»

در هر صورت، این روایت دلیل است بر هر دو طرف مسأله (اسارت در بحران جنگ و بعد از خاموش شدن جنگ) و اینکه مراد از کلمهٔ «کفر» روشن نیست ضرری به استدلال به روایت نمی زند، چنانکه استشهاد به آیهٔ محاربه که طبق اطلاقش، هم شامل محارب مسلمان و هم شامل محاربهٔ بدون قتل می شود، ضرری به استدلال به روایت نمی زند.

۲- صاحب وسائل به سند خویش از زهری «۲» و او از علی بن حسین (ع) نقل می کند که حضرت در حدیثی فرمودند: «هنگامی که اسیری را گرفتی که از راه رفتن عاجز است و همراه خود کجاوه ای هم نداری، او را آزاد کن و به قتل مرسان، زیرا تو نمی دانی که حکم امام دربارهٔ او چیست.» و حضرت فرمود:

«اسیر هنگامی که اسلام آورد خونش نباید ریخته شود و بعنوان

فی ء [جز اموال عمومی] می گردد.» «۳»

صدر این روایت بر جواز کشتن اسیر اشعار دارد، و لکن با اجازه و حکم امام، ولی ذیل روایت بر جواز برده گرفتن وی دلالت دارد.

۳- بیهقی به سند خویش از ابن عباس روایت کرده که: آیه شریفه «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ

---

(۱) کافی ۵/ ۳۲ کتاب الجهاد.

(۲) محمد بن مسلم بن شهاب زهری از فقهای سنّت و معاصر حضرت علی بن الحسین (ع) بوده است او همان کسی است که در تحف العقول آمده که حضرت علی بن الحسین (ع) نامه ای به او می نویسد: و او را از نزدیک شدن به دستگاه اموی بر حذر می دارد.

(الف- م. جلسه ۳۸۳ درس)

(۳) فی الوسائل باسناده عن الزهری عن علی بن الحسین (ع) فی حدیث قال: «اذا اخذت اسیرا فعجز عن المشی و لم یکن معک محمل فارسله و لا تقتله فإنک لا تدری ما حکم الامام فیه.» و قال: «الاسیر اذا اسلم فقد حقن دمه و صار فیئا.» وسائل ۱۱/ ۵۳ باب ۲۳ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲.

أَنْ یَکُونَ لَهُ أَسْرٰیٰ حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْأَرْضِ» مربوط به جریان جنگ بدر است که مسلمانان اندک بودند ولی وقتی که زیاد شدند و قدرت آنان بیشتر شد خداوند متعال این آیه را دربارۀ اسراء نازل فرمود: «فَإِمّٰا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمّٰا فِدٰاءً» و اینگونه خداوند پیامبر (ص) و مؤمنین را در مسأله اسراء مختار قرار داد که اگر خواستند آنان را بکشند، و اگر خواستند به بندگی گیرند و یا از آنان فدیه قبول کنند.» «۱»

شاید اصل در مسئلۀ اسیر پیش عرف و متشرعه به بندگی و

بردگی گرفتن باشد، و غیر آن از قبیل کشتن یا منّت گذاردن یا فدیه گرفتن احتیاج به دلیل دارد.

بلکه بسا در برخی روایات آمده که برخی افراد کافر حربی که توسط ظلمه به اسارت گرفته می شوند و یا فرزندان کفّار حربی که بعضی از ظلمه آنان را به سرقت می برند اینان نیز حکم اسیر را دارند، و علت جواز هم این است که بوسیلهٔ اسارت، آنان را از سرزمین شرک به سرزمین اسلام می آورند، یعنی افراد اسیر شده بطور طبیعی در اجتماعات اسلامی هضم شده و کم کم هویت اسلامی کسب می نمایند، [در این رابطه به چند روایت زیر توجه شود:]

الف- در صحیحهٔ رفاعه نخّاس است که گوید: به حضرت ابی الحسن (ع) (موسی بن جعفر «ع») عرض کردم: رومیها بر صقلب ها حمله می کنند و فرزندان آنان را از دختر و پسر به سرقت می بردند و پسرانشان را اخته می کنند سپس آنها را به بغداد برده و به تجّار می فروشند، شما دربارهٔ خریدن آنها چه نظری دارید، در حالی که ما می دانیم آنان به سرقت برده شده و بر آنان بدون اینکه جنگی بینشان باشد هجوم برده اند؟ حضرت در جواب فرمودند: خریدن آنها اشکالی ندارد زیرا آنها را از سرزمین شرک، به سرزمین اسلام آورده اند «۲».

---

(۱) سنن بیهقی ۶/ ۳۲۴ کتاب قسم الفی و الغنیمه، باب ما جاء فی استعباد الاسیر.

(۲) فی صحیحه رفاعه النّخاس قال قلت لأبی الحسن «ع»: ان الروم یغیرون علی الصقالبه فیسرقون اولادهم من الجواری و الغلمان فیعمدون الی الغلمان فیخصونهم ثم یبعثون بهم الی بغداد الی التجار، فما تری فی شرائهم و نحن نعلم انهم قد سرقوا

ج ۶، ص: ۴۵۵

در حاشیه کتاب کافی آمده است:

«صقالبه- به صاد و سین- صنفی از مردم سرخ رنگ هستند که بین بلغارستان و قسطنطنیه می زیسته اند»

نکته ای که در صحیحه قابل توجه است اینست که نسبت به سرقت آنان و اخته کردن پسران هیچ امضاء و تأییدی از طرف حضرت نیست، بلکه امضاء فقط مربوط به خریدن از آنان می باشد، و این نکته است شایان توجه.

ب- و نیز در خبر لحّام است که گوید: از امام جعفر صادق (ع) دربارهٔ مردی که دختر شخص مشرکی را می خرد و آن را بعنوان کنیز می گیرد سؤال کردم، حضرت فرمود: «اشکالی ندارد»

ج- و در خبر دیگری از لحّام است که گوید: از امام جعفر صادق (ع) دربارهٔ مردی که زن شخص مشرکی را خریداری می کند و آن را به کنیزی می گیرد پرسش کردم؟ حضرت فرمود: «اشکالی ندارد.» «۱»

در این ارتباط باید گفت: خریدن زن مشرک موجب می شود که به سرزمین اسلام بپیوندد و کم کم هویت اسلامی را کسب نماید و فرض مسأله این است که پدر یا همسر وی اقدام به فروش او کرده اند، و وادار کردن آنها به چیزی که خود اقدام بر آن نموده اند جایز می باشد، و اصولاً اهل شرک [که با آنها عقد ذمه بسته نشده] حرمتی ندارند به همین دلیل است که چنین عملی نسبت به اهل ذمّه جایز نمی باشد، چنانکه در خبر زکریا بن آدم است که گوید: از امام رضا (ع) از اهل ذمه ای که گرسنگی بر آنان روی آورده پرسش کردم که: فردی فرزندش را می آورد و می گوید: این برای تو، به او طعام بده تا برای تو بنده باشد،

– و انما اغاروا علیهم من غیر حرب کانت بینهم؟ فقال:؟ «لا بأس بشرائهم، انما اخرجوهم من الشرك الی دار الاسلام.» کافی ۵/ ۲۱۰ کتاب المعیشه باب شراء العقیق حدیث ۹، وسائل ۱۳/ ۲۷

(۱) وسائل ۱۳/ ۲۸ باب ۳ از ابواب بیع حیوان از کتاب تجارت حدیث ۲ و ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵۶

فرمودند: «هیچ وقت شخص آزاد را خریداری مکن، نه به صلاح تو است و نه به صلاح اهل ذمّه.» «۱»

در هر صورت فقهاء امامیّه در مسئلهٔ اسیر بالغ، بین اسیری که قبل از زمین گیر شدن دشمن اسیر می شود و بین اسیری که بعد از آن اسیر می شود تفصیل قائل شده اند، نسبت به قسم اول، کشتن یا قطع کردن دست و پای او بطور مخالف حتمیّت دارد مگر اینکه اسلام بیاورد، و در قسم دوم امام مخیّر است بین سه چیز (منّت گذاردن، فدیه دادن، اسیر گرفتن) یا چهار چیز (منّت گذاردن، فدیه دادن، اسیر گرفتن، و کشتن) و ما هیچ اثری از این تفصیل در کلمات فقهاء سنّت ندیدیم، با اینکه چنانچه یادآور شدیم هر دو آیهٔ شریفه اشعار به این مطلب دارند.

ما پیش از این از کتاب خلاف شیخ طوسی و مجمع البیان اقوال فقهای سنت را از نظر گذارانده ایم، اکنون برای تمام کردن فایده، کلام ابن قدامه حنبلی و نیز کلام ماوردی را بیان می کنیم:

ابن قدامه در مغنی گوید:

«بطور کلی از کفّار حربی کسانی که اسیر می شوند بر سه قسمند:

اوّل: زنان و کودکان. که کشتن آنان جایز نیست و به مجرد اسیر شدن، بردهٔ مسلمانان می گردند، چون پیامبر (ص) از کشتن زنان و بچّه ها نهی فرمود. و

این روایت مورد اتفاق همه است. و حضرت هر وقت آنان را اسیر می کرد بعنوان برده می گرفت.

دوّم: مردانی از اهل کتاب و مجوسیانی که جزیه در مورد آنها نافذ است که امام نسبت به اینان مخیّر بین چهار چیز است: کشتن، منّت گذاردن بدون عوض، فدیه گرفتن و برده نمودن.

---

(۱) فی خبر زکریا بن آدم قال و سألته: (الرضا) (ع) عن اهل الذمه اصابهم جوع فاتاه رجل یولده فقال هذا لک اطعمه و هو لک عبد فقال (ع): «لا تبتع حرّا فانه لا یصلح لک و لا من اهل الذّمه.» وسائل ۱۳/ ۲۸ باب ۳ از ابواب بیع حیوان حدیث ۱.

سوّم: مردان بت پرست و غیر آنان از کسانی که جزیه در مورد آنها نافذ نیست. دربارۀ اینها امام مخیّر بین سه چیز است: کشتن، منّت گذاردن و آزاد کردن، و فدیه گرفتن، امّا برده نمودن آنان جایز نیست. و از احمد حنبل جواز برده گرفتن آنها نقل شده است، مذهب شافعی نیز همین است. و آنچه ما دربارۀ اهل کتاب بیان کردیم اوزاعی و ابو ثور هم همان را گویند، و از مالک هم نقل شده که مثل ما تفصیل قائل است بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب. و مالک گفته: منّت گذاردن و آزاد کردن بدون گرفتن عوض جایز نیست، زیرا مصلحتی در آن وجود ندارد، و برای امام انجام آنچه که در آن مصلحت نباشد جایز نیست.

و از حسن و عطاء و سعید بن جبیر نقل شده که کشتن اسراء را مکروه می دانند و گفته اند بر آنان منّت گذاشته شود و آزاد گردند، یا از

آنان فدیه گرفته شود.

چنانکه با اسرای جنگ بدر چنین عمل شد. و خداوند متعال هم می فرماید: «اسیران را محکم ببندید تا اینکه جنگ پایان یابد و بعدا اسیران را منّت گذارده بی فدیه یا با فدیه آزاد نمایید.» پس بعد از اسارت، اختیار داده شده بین منّت گذاردن و فدیه دادن نه غیر آن.

و اصحاب رای (مراد ابو حنیفه و پیروان وی) گویند: امام اگر بخواهد گردن آنان را می زند، و اگر بخواهد آنان را به بردگی می گیرد نه غیر آن، و منّت گذاردن و فدیه دادن جایز نمی باشد چون خداوند متعال می فرماید: «مشرکین را هرکجا یافتید بکشید» و این آیه بعد از این آیه بود که می فرماید: «اسیران را منّت گذارده بی فدیه یا با فدیه آزاد نمایید.» و عمر بن عبد العزیز و عیاض بن عقبه اسیران را می کشتند.

و دلیل ما بر جواز منّت گذاردن و فدیه گرفتن این گفتهٔ خداوند متعال است: «اسیران را منّت گذارده بی فدیه یا با فدیه آزاد نمایید.» و دیگر اینکه پیامبر (ص) بر ثمامه بن اثال و ابی عزه شاعر و ابی العاص بن ربیع منّت گذارد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵۸

و آزادشان کرد و دربارهٔ اسرای جنگ بدر فرمود: «اگر مطعم بن عدی زنده بود و از من می خواست که این بوگندیها را آزاد کنم بخاطر او آنان را آزاد می کردم.» و اینکه تعدادی از اسرای بدر را که هفتاد و سه مرد بودند آزاد فرمود و در مقابل هر کدام چهارصد (درهم) فدیه گرفت، و روز جنگ بدر یک اسیر مشرک را داد و در مقابل دو نفر فدیه گرفت و صاحب عضباء [عضباء

نام شتر پیامبر (ص) بود] را نیز در مقابل دو مرد آزاد نمود.

و اما دلیل بر کشتن این است که پیامبر (ص) مردان بنی قریظه را که بین ششصد تا هفتصد نفر بودند کشت، و روز جنگ بدر هم نضر بن حارث و عقبه بن ابی معیط را با شکنجه کشت و ابا عزه را در روز جنگ احد به قتل رساند.

و اینها قصه هایی است شایع و مشهور که پیامبر (ص) چندین مرتبه این کارها را انجام داده و همین خود دلیل بر جایز بودن این امور است و چون اجرای هر یک از این شیوه ها نسبت به بعضی از اسراء بیشتر به صلاح می باشد ...» «۱»

و در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«اما اسرای مرد از جنگجویان کفّار وقتی که مسلمانان آنان را زنده اسیر نمایند فقهاء دربارهٔ حکم آنان اختلاف نظر دارند:

شافعی معتقد است که امام، یا نایب او در امر جهاد، نسبت به اسیرانی که بر کفرشان باقی مانده اند بین چهار چیز مخیّر است که هر کدام شایسته تر باشد را اجراء نماید: یا کشتن، یا به بردگی گرفتن، یا آزاد کردن در مقابل گرفتن مال یا گرفتن اسرای مسلمان، و یا منّت گذاردن بر آنان و آزاد نمودن بدون گرفتن فداء، ولی اگر اسلام آوردند حکم کشتن از آنان برداشته می شود و امام نسبت به اجراء یکی از سه کار دیگر مختار است.

---

(۱) مغنی ۱۰/ ۴۰۰

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۵۹

مالک گوید؛ امام مخیّر بین سه چیز است: کشتن یا به بردگی گرفتن یا آزاد کردن در مقابل اسرای مرد نه در مقابل گرفتن مال، و حق منّت گذاردن و بدون

عوض آزاد کردن ندارد.

ابو حنیفه گوید: امام مخیّر بین دو چیز است: کشتن یا به بردگی گرفتن، و حق منّت گذاردن و آزاد کردن در مقابل مال را هم ندارد ....» «۱»

توجه به چند نکته

اشاره

لازم است چند نکته را بطور اجمال متعرض شویم:

نکته اول: آیا حکم کشتن اسیران در زمان جنگ در صورتی است که نگهداری آنان خطر آفرین باشد؟

ممکن است گفته شود: قطعی بودن حکم کشتن اسراء در صورت برپا بودن جنگ، مخصوص وقتی است که در نگه داری آنان خطر جمع شدن و هجوم مجدّد آنان باشد، چنانکه در جنگهای صدر اسلام چنین بود، چون امکانات در آن زمان خیلی محدود بود و بر مسلمانان حفظ اسراء به هنگام برپائی جنگ مشکل بود، و در هر زمانی که چنین وضعی باشد کشتن اسراء به جهت جلوگیری از خطر احتمالی بناچار قطعی است.

و ممکن است همین مطلب از این آیه شریفه: «حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْأَرْضِ- تا به اندازهٔ کافی جای پای خود را در زمین محکم کند» «۲» و همچنین از آیه شریفه: «حَتّٰی إِذٰا أَثْخَنْتُمُوهُمْ- جنگ را ادامه دهید تا آنها را سرکوب و بی حرکت نمائید.» «۳» استفاده شود زیرا غرض زمین گیر کردن دشمن و ضعیف نمودن

---

(۱) احکام السلطانیه/ ۱۳۱.

(۲) انفال/ ۶۷.

(۳) محمد (ص)/ ۴.

اوست بطوری که دیگر قدرت تعرض و هجوم نداشته باشد.

حال اگر فرض کردیم که مسلمانان در شرایطی دارای قوت و قدرت باشند و امکاناتشان هم برای نقل و انتقال اسیران و نگه داری آنان زیاد باشد و کشتن اسراء هم اثری در تقویت مسلمین و تضعیف دشمنانشان نداشته باشد، در چنین صورتی آیات و روایات بسا نسبت به کشتن آنها انصراف دارد و جایز است نگهداری شوند، بلکه ممکن است گاهی زیادی اسراء، خود

موجب تسلیم شدن دشمن و تواضع و انعطاف آنان در مقابل مسلمین شود.

جصّاص در احکام القرآن به همین نکته اشاره دارد، آنجا که در تفسیر سورهٔ محمّد می گوید:

«خداوند متعال

به پیامبر (ص) دستور داده که با کشتن، دشمن را زمین گیر کند و بر پیامبر (ص) اسیر گرفتن را ممنوع نموده مگر بعد از خوار کردن و سرکوب نمودن آنان، و این دستور خدا به پیامبر (ص) در وقتی بود که عدد مسلمانان کم بود و عدد دشمنانشان از مشرکین زیاد بود، پس هنگامی که مسلمانان مشرکین را زمین گیر کردند و با کشتن و پراکنده کردن خوارشان نمودند در آن صورت نگهداریشان جایز می باشد، پس تا وقتی که این وضع و شرایطی که مسلمانان صدر اسلام داشتند در میان مسلمین وجود داشته باشد واجب است که این حکم ثابت بماند.» «۱»

در تفسیر المنار پیرامون تفسیر آیهٔ سوره انفال آمده است:

«هنگامی که دو لشکر با هم برخورد کردند بر ما واجب است در کشتن دشمنان منتهای کوشش را بکار بریم بدون اینکه منجر به ضعف ما و برتری آنان شود، و این کشتن دشمنان قبل از استحکام ما در زمین با آنچنان عزت و قوتی است که باعث ترس دشمنان شود، بطوری که وقتی آنان را در میدان جنگ با کشتن و مجروح کردن زمین گیر کردیم و برتری ما بر آنان محقق گردید، در آن

---

(۱) احکام القرآن ۳/ ۴۸۱.

صورت است که اسیر گرفتن را ترجیح می دهیم و در آیهٔ سوره محمد (ص) به محکم بستن اسیران از آن تعبیر شده است

زیرا در چنین صورتی اسیر گرفتن آنان از باب رحمت است و جنگ هم بعنوان ضرورت قرار داده شده، مقدار آن هم به اندازه ضرورت روا می باشد.

در کشتن و ریختن خون نباید درنده خوئی کرد و در انتقام

و زور لذتی نیست.» «۱»

پیش از این نیز خبر بیهقی به سند خویش از ابن عباس را یادآور شدیم که دربارهٔ آیه شریفه: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» گوید: «و آن روز جنگ بدر بوده و مسلمانان اندک بودند، وقتی که زیاد شدند و قدرت آنان بیشتر شد خداوند متعال این آیه را دربارهٔ اسراء نازل فرمود که: «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً ...- بر اسیران منّت گذارده بی فدیه یا با فدیه آنان را آزاد نمائید.» پس خداوند پیامبر (ص) و مؤمنین را در مسأله اسراء مختار قرار داد که اگر خواستند آنان را بکشند، و اگر خواستند به بندگی گیرند و اگر خواستند با گرفتن فدیه آنان را آزاد سازند.» «۲»

نکته دوّم: آیا کشتن اسیران پس از خاموش شدن جنگ جایز است؟

اشاره کردیم که مشهور بین فقهاء شیعه این است که کسانی که بعد از زمین گیر شدن دشمن و پایان جنگ اسیر می شوند، امام بین منّت گذاردن و فدیه گرفتن و به بردگی گرفتن آنان مخیّر است روایت طلحه [روایت شماره «۱» از روایات پیشین] هم بر آن دلالت داشت و بیشتر فقهاء تصریح کرده اند که در چنین صورتی کشتن آنان جایز نمی باشد، و محقق اردبیلی در مجمع البرهان ادعا می کند که در این حکم اختلافی نیست، بلکه از ظاهر تذکره و منتهی چنین برمی آید که

---

(۱) المنار ۱۰/ ۸۴.

(۲) سنن بیهقی ۶/ ۳۲۴ کتاب قسم الفی و الغنیمه باب ما جاء فی استعباد الاسیر.

اجماعی است.

و لکن برخی از فقهاء شیعه بر جواز کشتن وی تصریح دارند؛ چنانکه شافعی هم به کشتن فتوی داده، پس تخییر در چهار امر واقع

می شود:

شیخ طوسی در تفسیر آیۀ سورۀ محمد (ص) در کتاب تبیان گوید:

«چیزی که فقهاء شیعه روایت کرده اند این است که: اگر اسیر قبل از تمام شدن جنگ به اسارت گرفته شود ...

ولی اگر بعد از تمام شدن جنگ و کشتار، اسیر شود امام بین منّت گذاردن و فدیه گرفتن، چه در مقابل مال، یا در مقابل گرفتن اسیر مسلمان از دشمن، و بین برده نمودن و زدن گردن آنان مخیّر است.

و اگر اسراء قبل از پایان جنگ یا بعد از آن اسلام آورند این حکم از آنان ساقط می شود و حکم مسلمان را دارند.» «۱»

و مانند همین مطلب از تفسیر مجمع البیان قبلا بیان شد که به ائمه هدی (علیهم السلام) نسبت داده بود، رجوع نمائید. «۲»

قاضی ابن برّاج در مهذّب گوید:

«اگر امام بخواهد می تواند آنان را بکشد و اگر بخواهد می تواند فدیه بگیرد، و اگر بخواهد می تواند بر آنان منّت گذارد، و اگر بخواهد می تواند آنان را به بردگی گیرد.» «۳»

بنابراین بزرگان فقهاء شیعه هم کشتن را جایز می دانند.

بله، ممکن است بشود کلام شیخ طوسی و مرحوم طبرسی- قدس اسرارهما- را به غفلت و سهو قلم نسبت داد، زیرا ما در این زمینه به روایتی از ائمه اثنی عشر (ع) که مشتمل بر تخییر امام بین چهار شیوه باشد برخورد نکردیم، و شیخ

---

(۱) تفسیر تبیان ۲/ ۵۹۲

(۲) مجمع البیان ۵/ ۹۷ (جزء ۹)

(۳) مهذّب ۱/ ۳۱۶.

هم چنانکه گذشت در سه کتاب فتوائی خود (نهایه، مبسوط، خلاف) فتوی به تخییر بین سه شیوه داده است نه چهار شیوه.

در هر صورت ممکن است احتمال داده شود که اسیر

کافر را می توان کشت به چند دلیل:

[۱-] اینکه گفته شود: کافر سرکشی که در مقابل اسلام ایستاده و خداوند متعال هم طبق این آیه شریفه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ- مشرکین را هر جا یافتید بکشید» و غیر آن از دیگر آیات، خون او را هدر دانسته، چگونه ممکن است به مجرد اسیر شدن خونش محترم گردد؟ با اینکه هنوز اسلام نیاورده و توبه هم نکرده است، بلکه بر همان کفر و عناد و سرکشی خود باقی است؟

علاوه بر اینکه پیروزی مسلمانان در یک جنگ بخصوص، موجب از بین رفتن خطر هجوم آنان در آینده نمی شود در حالی که او بر همان کفر و عناد خود باقی باشد، بلکه ممکن است با اسیر شدن و شکست خوردن کینه و عناد او زیادتر هم بشود.

و اما اینکه خداوند متعال فرمود: «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً» شاید مقصود از این جمله بیان این باشد که کشتن اسیران بعد از زمین گیر شدن دشمن حتمیّت ندارد.

و خداوند متعال منّت گذاردن و فدیه گرفتن را به جهت شدت این توهم که این دو کار ممنوع است بیان نموده. پس بیان این دو برای از بین بردن شبهه ممنوعیّت آنها از ذهن متوهم است، بنابراین، کلام در اینکه منّت گذاردن و فدیه دادن حتمیّت دارد ظهور ندارد. و کشتن را هم بطور کلی نفی نمی کند. چنانکه برده گرفتن را نیز نفی نمی کند.

و شاید امام در وجود اسیر یک قوه و تصمیم و کینه ای نسبت به اسلام و مسلمین می بیند و در او روح نافرمانی و فسادگری را مشاهده می کند، به طوری که به هیچ وجه در اجتماع مسلمین هضم نخواهد شد،

که در چنین صورتی صلاح نیست چنین اسیری در میان مسلمانان باقی بماند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۶۴

خبر طلحه نیز گرچه ظهور در این دارد که تخییر بین سه شیوه است نه چهار شیوه، و لکن در نفی کشتن صریح نیست که بتواند با شواهدی که بعدا می آید و بر جواز کشتن دلالت دارد معارضه کند بلکه ممکن است خبر طلحه نیز بر رفع این توهم آن که سه شیوه ممنوع است حمل شود، چون در قسم اول (اسارت قبل از پایان جنگ) به حتمیّت کشتن حکم کرده بود.

[۲-] پیامبر اکرم (ص) نیز هنگام جنگ بدر عقبه بن ابی معیط و نصر بن حارث را کشت، و ظاهرا این عمل پیامبر (ص) بعد از تمام شدن جنگ بوده است.

در صحیحۀ حلبی از امام صادق (ع) است که فرمودند: «رسول خدا (ص) هیچ گاه با شکنجه کسی را نکشت غیر از یک نفر: آن هم عقبه بن ابی معیط بود.

به ابیّ بن ابی خلف نیز نیزه زد که بعد از مدتی مرد.» «۱»

و ابا عزه جمحی را بعد از اینکه برای مرتبه دوم در جنگ احد اسیر شد به قتل رساند. «۲»

و فقهاء شیعه بین اسارت بار اول و دوم فرقی نگذاشته اند، در روایت طلحه نیز فرقی در این مورد گذاشته نشده است.

[۳-] دیگر اینکه چون رسول خدا (ص) بنی قریظه را محاصره کرد، آنان به هر چه سعد بن معاذ حکم کند رضایت دادند و به این نحو جنگ پایان یافت و دشمن زمین گیر شد، آنگاه سعد بن معاذ حکم کرد که جنگجویان از بنی قریظه کشته شوند و اموال و فرزندان آنان تقسیم

گردد، پیـامبر اکرم (ص) هم در حق سـعد فرمود: «بی گمـان امروز در میـان آنان به حکم خـدا حکم کرد حکمی که از بالای آسمانهای هفتگانه است.» «۳»

---

(۱) و فی صـحیحه الحلبی عن ابی عبـد اللّه (ع) قـال: «لم یقتل رسول اللّه (ص) صبرا قط غیر رجل واحـد: عقبه بن ابی معیط. و طعن ابیّ بن ابی خلف فمات بعد ذلک.» وسائل ۱۱/ ۱۱۳ باب ۶۶ از ابواب جهاد العدو، حدیث ۱.

(۲) رجوع کنید به سنن بیهقی ۶/ ۳۲۰ کتاب قسم الفی و الغنیمه باب ما جاء فی منّ الامام ...

(۳) سنن بیهقی ۹/ ۶۳ کتاب السیر، باب ما یفعله بذراریّ من ظهر علیه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۶۵

[۴-] شاید خبر ابن البختری نیز بر همین داسـتان دلالت داشته باشد، چنانکه گذشت. «۱» این داستان بین مورّخین شایع است، و بنابر آنچه که روایت شده در این واقعه حدود ششصد یا هفتصد نفر از یهود کشته شدند.

علامه در تذکره در رابطه با مسأله تحکیم می گوید:

«اگر حکم به کشـتن مردان و اسیر شـدن زنـان و بچه هـا، و به غنیمت درآمـدن مـال حکم کرد، اجمـاع علماء بر این است که حکم او نافذ می باشد، مثل قضیۀ سعد بن معاذ.» «۲»

گوئیم: چگونه است که برای حکم، حکم به کشـتن آنان جایز می باشد ولی برای امامی که بصـیرت وی نسـبت به اشـخاص و مصالـح بیشتر است جـایز نمی باشـد؟ و کسـی که خونش محترم است به اختیار خود مهـدور الـدم، نمی گردد، «۳» مگر اینکه گفته شود: اینان چون با پیامبر (ص) عهد و پیمان بسـته بودند و سپس خیانت کردند این جزای خیانت آنان بود. و این نکته ای است

شایان توجّه.

و لکن بعد از همهٔ این حرفها مخالفت با مشهور [که کشتن اسیر را بعد از پایان جنگ جایز نمی دانند] مشکل است، مگر اینکه عنوان دیگری بر آن منطبق گردد که مجوزی برای کشتن باشد، ولی در هر حال احتیاط چیز خوبی است مخصوصا در رابطه با دماء و فروج و اموال.

نکته سوّم: آیا تخییر در سه شیوه یا چهار شیوه منحصر به اسیران اهل کتاب است؟

گفته شده: مخیّر بودن امام بین سه شیوه یا چهار شیوه اختصاص به اسرای اهل کتاب دارد، اما غیر آنان از دیگر مشرکان و بت پرستان و دیگران که جزیه در

---

(۱) وسائل ۱۱/ ۱۱۲ باب ۶۵ از ابواب جهاد العدو حدیث ۲. این روایت ششمین روایت از روایات باب است که پیش از این گذشت.

(۲) تذکره ۱/ ۴۱۸.

(۳) یعنی اسیر که خونش محترم است چگونه اگر به اختیار خود، حکمیت را پذیرفت خونش مباح میشود و «حکم» میتواند حکم قتل او را بدهد؟

موردشان نافذ نیست به بردگی گرفتن آنان جایز نیست، و این تفصیل قبلا در کلام ابن قدامه گذشت. و از مبسوط نیز سخن شیخ بیان شد که فرمود:

«اگر مرد بالغی اسیر شود، اگر از اهل کتاب باشد یا شبهه کتابی بودن در او باشد [مانند مجوس] امام نسبت به او بین سه چیزی که بیان شده مخیّر است، ولی اگر بت پرست باشد امام بین فدیه گرفتن و منّت گذاردن مخیّر است و نمی توان او را به بردگی گرفت چون او مانند مرتد، بواسطه جزیه بر دینش باقی نمی ماند. «۱»

علامه در کتاب «مختلف» بعد از نقل این کلام از مبسوط شیخ می گوید: «این سخن حق است.» «۲»

ابن حمزه نیز در «وسیله» به تفصیل بین

اهـل ذمه و غیر آنان فتوی داده است. «۳»، و لکن شـیخ طوسی در «نهایه و خلاف» و همچنین محقق در «شرایع» بین اهل ذمه و غیر آنان تفصیل قائل نشده اند، چنانکه بیان آن قبلا گذشت. «۴»

در تذکره آمده است:

«این تخییر در هر یک از اصـناف کفّار ثابت است، و فرقی نمی کند از کسانی باشند که بواسطه جزیه بر دینشان باقی می مانند مثل اهل کتاب یا از آنان نباشند. مثل کفّار حربی، شافعی نیز همین را قائل است، چون کافر اصلی همانی است که با اسلام می جنگـد لـذا برده نمودن او مثـل اهـل کتاب جایز است، و حـدیث امام جعفر صادق (ع) هم عام است و هر اسـیری را شامل می شود.» سپس علامه کلام شیخ را در مبسوط نقل نموده و آنگاه می گوید:

«ابو سعید اصطخری هم همین را قائل است. و از احمد حنبل هم دو روایت

---

(۱) مبسوط ۲/ ۲۰.

(۲) مختلف ۱/ ۳۳۳ کتاب الجهاد.

(۳) وسیله/ ۲۰۲ و در جوامع الفقهیه/ ۷۳۲.

(۴) رجوع کنید به ص ۲۵۹ و بعد آن، از همین کتاب.

نقل شـده و ابو حنیفه گوید: برده نمودن کفّار غیر اهل کتاب از عجم جایز است و از عرب خیر، و شافعی هم در قدیم همین را قائل بود.

شیخ طوسی بر عدم جواز برده نمودن غیر اهل کتاب بدین گونه دلیل آورده که بر امام جایز نیست که بواسطه جزیه آنان را بر دینشان باقی بدارد پس جایز نیست آنان را بعنوان اسیر نگه دارد، و ما این ملازمه را قبول نداریم زیرا کلام ایشان با مسأله زنان و بچّه های اسیر رد می شود، چرا که

اینان اسیر می شوند ولی جزیه نمی دهند.» «۱»

مانند همین مطلب را ایشان در منتهی آورده است. «۲»

مراد علّامه از حدیث امام صادق (ع) همان خبر طلحه بن زید است که قبلا بیان شد. و نظر قوی تر این است که بین اهل کتاب و غیر آنان در جواز برده گرفتنشان فرقی نیست، دلیل آن هم اطلاق روایات و بیشتر فتاوی فقهاء است.

نکته چهارم: آیا تخییر امام، تخییر دل بخواه است یا تخییر مصلحت؟

قبلا از مبسوط شیخ بیان شد که فرمود:

«هر یک از این سه: (منّت گذاردن، پرداخت فدیه، برده گرفتن) را اگر امام صلاح و بنفع مسلمین ببیند انجام می دهد.» «۳»

و در تذکره آمده است:

«این تخییر، تخییری است از روی مصلحت و اجتهاد، نه یک تخییر دل بخواه، پس وقتی امام مصلحت را در یکی از این شیوه ها دید همان بر او تعیّن پیدا می کند و عدول از آن هم جایز نیست. ولی اگر همه مصلحتها در یک سطح قرار داشتند و مساوی بودند در اینجا امام مخیّر است مطابق دلخواه خود

---

(۱) تذکره ۱/ ۴۲۴.

(۲) منتهی ۲/ ۹۲۷.

(۳) مبسوط ۲/ ۲۰.

عمل کند. و مالک گوید: کشتن سزاوارتر است.» «۱»

مانند همین مطلب نیز در منتهی آمده است «۲»

علامه در تذکره در مقام بیان علت هر یک از این چهار شیوه گوید:

«بی گمان هر یک از این شیوه های چهارگانه در بعضی اسراء گاهی بهتر از دیگر شیوه هاست: بدون شک اسیری که نسبت به مسلمانان قدرت و کینه دارد کشتنش سودمندتر و نگهداریش زیان آورتر است. و اسیر ضعیف و ثروتمندی که قدرت بر جنگ ندارد، فدیه دادن او برای مسلمین بهتر است، و اسیری که نسبت به اسلام خوش بین بوده و امید

به اسلام آوردنش هست، منّت گذاردن و آزاد کردنش سزاوارتر است، و اگر امیدی هست که با منّت گذاردن بر او، دشمن هم بر اسرای مسلمین منّت گذارند این شیوه پسندیده تر است، و یا اسیری که با خدمتش نفعی حاصل می شود و مسلمانان از ضرر او در امان هستند مانند زنان و بچّه ها در این صورت به بردگی گرفتن او سزاوارتر است. و امام نسبت به این مصالح آشناتر است، و در این باره حق اظهار نظر کاملا با اوست.» «۳»

مانند همین مطلب در منتهی نیز آمده است. «۴»

علامه در این دو کتاب (تذکره و منتهی) به تخییر بین سه شیوه (منّت گذاردن، فدیه گرفتن و اسیر نمودن) فتوی داده ولی نسبت به کشتن تصریح به عدم جواز و بلکه ادعای اجماع فقهاء شیعه را بر آن دارد اما در مقام بیان علت، کشتن را نیز آورده است پس بناچار باید آن را یا به سهو قلم ایشان حمل نمود یا اینکه مراد کشتن کسی است که قبل از پایان جنگ اسیر شده و یا اینکه علامه از باب مماشاه با طرفداران این قول، این نظر را فرموده است.

---

(۱) تذکره ۱/ ۴۲۴.

(۲) منتهی ۲/ ۹۲۸.

(۳) تذکره ۱/ ۴۲۴.

(۴) منتهی ۲/ ۹۲۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۶۹

ابن قدامه حنبلی در مغنی گوید:

«بی گمان هر شیوه ای از این شیوه ها نسبت به برخی اسراء شایسته تر است، اسیری که دارای قدرت بوده و نسبت به مسلمانان کینه دارد و نگه داشتنش برای مسلمین ضرر دارد، کشتن او بهتر است، و اسیر ضعیفی که دارای مال و ثروت زیاد می باشد فدیه دادن او بهتر است، و اسیری که

نسبت به مسلمانان حسن نظر دارد و با منّت گذاردن بر او امید می رود که اسلام آورد یا به مسلمانان کمک می کند تا اسرایشان را آزاد کنند و از آنها پشتیبانی کند. و اسیری که با خدمتش مورد استفاده واقع می شود و مسلمین از شرّ او در امان هستند نگهداری او بهتر است، مثل زنان و بچّه ها. و امام نسبت به تشخیص مصلحت آگاهتر است پس سزاوار است که به اختیار او گذاشته شود.» «۱»

از این کلمات استفاده می شود که تخییر در نزد اهل سنّت تخییر مصلحت می باشد. و لکن شیخ طوسی در خلاف و نهایه و همچنین محقق در شرایع تخییر را مطلق ذکر کرده اند، چنانکه قبلا بیان شد. و روایت طلحه نیز از این جهت مطلق است.

مگر اینکه گفته شود: تخییری که برای امام است به عنوان این است که امام مسلمین و سرپرست و ولیّ آنان است و به جهت عصمت و عدالت است که اسلام در امام معتبر دانسته، پس بناچار تخییر، به تخییر در چیزی که مصلحت مسلمانان در آن است منصرف است زیرا اقتضای ولایت امر چنین چیزی است، علاوه بر اینکه چنین تخییری [که دائر مدار مصلحت اسلام و مسلمین باشد نه دل خواه امام] با احتیاط مطابقت دارد،

نکته پنجم: اگر به اسیر به عنوان غنیمت بنگریم آیا حق غانمین است؟

صاحب جواهر گوید:

«اگر امام به بردگی گرفتن یا آزاد نمودن اسیر در مقابل گرفتن مال

---

(۱) مغنی ۱۰/ ۴۰۱.

را اختیار نمود، شکی نیست که چنین اسیری از غنایمی محسوب می شود که حق غانمین است، چنانکه علامه و شهید اول و دوم و غیر آن دو به آن تصریح فرموده اند. و بین تخییر

امام نسبت به آنچه که غنیمت باشد مثل برده گرفتن و قبول فدیه که هر دو غنیمت هستند یا غیر آن [نظیر کشتن اسیر و یا آزاد کردن او که این دو مصداق غنیمت نیستند] و بین حق غانمین منافاتی نیست، بعد از اینکه امام از خود مؤمنان به آنان سزاوارتر است. و با این فرض که امام اسیر را به اعتبار مال بودن به بردگی گرفته و یا در مقابل آزادی وی فدیه دریافت کند حق غانمین هم به آن تعلق می گیرد مثل مسأله اولیاء قصاص که در صورت قبول دیه در درجهٔ اول بدهکاریهای مقتول و غیر آن به دیه تعلق می گیرد.» «۱»

قبلا در اوائل بحث غنایم گذشت که تقسیم در غنیمت حتمیّت ندارد، بلکه امام در صورتی که صلاح ببیند می تواند آن را ببخشد و هبه نماید، و نیز می تواند با آن احتیاجات را برطرف کند اگر چه همهٔ آن در احتیاجات «۲» مصرف شود، پس برای چه این حکم در فدیه و برده جاری نشود؟

نکته ششم: [نقش اسلام آوردن اسیر در مجازات وی]

قبلا از مبسوط شیخ طوسی بیان شد که فرمود:

«اگر اسراء اسلام اختیار کنند احکام سه گانه از آنان برداشته نمی شود، فقط کشتن از آنان برداشته می شود.

برخی گفته اند: اگر اسلام بیاورد برده شدن نیز ساقط می گردد، زیرا عقیل بعد از اسیر شدن اسلام آورد، و پیامبر اکرم (ص) از او فدیه گرفت و او را به بردگی نگرفت.» «۳»

---

(۱) جواهر ۲۱/ ۱۲۷.

(۲) چون رتبهٔ تقسیم و تخمیس بعد از برطرف نمودن احتیاجات است. (الف- م. جلسه ۳۸۶ درس)

(۳) مبسوط ۲/ ۲۰.

و گذشت که محقق در شرائع فرمود: «اگر بعد از اسارت

اسـلام بیاورنـد این حکم از آنـان ساقط نمی شود.» «۱» یعنی حکم به شـیوه های سه گانه [منّت گـذاردن، فـدیه گرفتن و اسـیر نمودن]

و در مغنی ابن قدامه آمده است:

«اگر اسـیر اسلام بیاورد در آن حال برده میگردد و تخییر برداشته می شود و حکم او حکم زنان میگردد، شافعی نیز در یکی از دو قولش همین را قائل است، و در قول دیگر می گویـد: کشـتن از او ساقط است و امام بین شـیوه های سه گانه مخیّر است، به دلیل اینکه روایت شده که اصـحاب پیامبر (ص) مردی از بنی عقیل را اسیر کردند، وقتی پیامبر (ص) از کنار او گذر میکرد به پیامبر (ص) گفت: ای محمد، برای چه من دستگیر شده ام اکنون جلودار حاجیان اسیر شده است؟ حضرت فرمود:

به سـبب گناه هم پیمانانت از طائفه ثقیف دسـتگیر شده ای، آنها دو نفر اصـحاب مرا اسـیر کرده اند. وقتی پیامبر (ص) از آنجا گـذشت او نـداء داد ای محمد، ای محمد، حضـرت فرمود: چه کار داری؟ گفت: من مسـلمانم، حضـرت فرمود: «اگر با اختیار خودت شـهادت به وحدانیّت خدا داده ای به همهٔ رسـتگاری دست پیدا کرده ای.» و پیامبر (ص) او را با دو مرد اسـیر معاوضـه کرد. صـحیح مسلم نیز این را روایت کرد است، و علت اینکه پیامبر (ص) او را فدیه داد این بود که با اسلامش حکم کشتن از او ساقط گردید، و باقی شیوه ها به همان شکل خود باقی ماند.» «۲»

در منتهی آمده است:

«اسـیر اگر بعد از اسارت مسـلمان شود اجماعی است که کشـتن از او برداشـته می شود، چه قبل از پایان جنگ اسـیر شده باشد چه بعد از آن. و ما مخالفی در این قول نمی

---

(۱)

شرایع ۱/ ۳۱۸ (- چاپ دیگر/ ۲۴۲).

(۲) مغنی ۱۰/ ۴۰۲

شناسیم، به دلیل این سخن پیامبر (ص) که فرمودند: «دستور دارم که با مردم بجنگم تا وقتی که بگویند: لا اله الّا الله، وقتی آن را گفتند احترام خون و مالشان از جانب من محفوظ است، جز موارد اجرای حق و عدالت.» «۱»

و شیخ طوسی از عیسی بن یونس، از اوزاعی، از زهری، از علی بن الحسین امام زین العابدین (ع) روایت کرده که فرمود: «اسیر وقتی که اسلام بیاورد خونش محترم است و «فی ء» می گردد.» «۲»

سپس علّامه متعرض اقوال فقهاء سنّت شده و قصهٔ آن مرد از بنی عقیل را همانطور که از مغنی نقل شد بیان نموده است. «۳»

حدیثی را که علّامه در منتهی از پیامبر (ص) روایت کرده، بیهقی آن را به سند خویش از بخاری و مسلم روایت نموده و آن دو به سند خویش از ابی هریره و او از پیامبر (ص) روایت کرده اند که نقل بیهقی با نقل علّامه کمی تفاوت دارد رجوع نمائید. «۴»

و باز قصهٔ آن مرد از بنی عقیل را بیهقی از صحیح مسلم روایت کرده است «۵»

و در تذکره آمده است:

«اگر اسیر بعد از اسارت اسلام بیاورد اجماعی است که کشتن از او برداشته می شود.»

سپس علّامه به دنبال این مطلب مانند آنچه را در منتهی آمد بیان نموده است. «۶»

---

(۱) امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا: لا اله الّا اللّه، فاذا قالوها عصموا منّی دمائهم و اموالهم الّا بحقها.

(۲) قوله (ص): «امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا: لا اله الا اللّه، فاذا قالوها عصموا منی دمائهم و اموالهم

الّا بحقها.» و روى الشيخ عن عيسى بن يونس، عن الاوزاعى عن الزهرى عن على بن الحسين (ع) قال: «الاسير اذا اسلم فقد حقن دمه و صار فيئا.» وسائل ۱۱/ ۵۳ باب ۲۳ از ابواب جهاد العدو حديث ۲.

(۳) منتهى ۲/ ۹۲۸.

(۴) سنن بيهقى ۹/ ۱۸۲ كتاب الجزيه باب من لا تؤخذ منه الجزيه من اهل الاوثان.

(۵) سنن بيهقى ۶/ ۳۲۰ كتاب قسم الفى ء و الغنيمه، باب ما جاء فى مفاداه الرجال منهم بمن اسرمنا، و ۹/ ۷۲ كتاب السير باب جريان الرّق على الأسير و إن اسلم ...

(۶) تذكره ۱/ ۴۲۴.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۴۷۳

خلاصه كلام و نتيجه

اشكال و اختلافى نيست كه بعد از مسلمان شدن اسير، كشتن او جايز نيست، چون روشن است كه با آوردن اسلام، خونش محترم است، و به دليل آنچه كه در «منتهى و تذكره» بيان شد از اجماع و دو حديثى كه نقل گرديد، و در اين جهت بين كسى كه قبل از پايان جنگ اسير شود يا بعد از آن فرق نيست.

و اما نسبت به غير كشتن از ديگر شيوه ها گوئيم: اگر اسارت بعد از تمام شدن جنگ باشد ظاهر اين است كه امام بين شيوه هاى سه گانه مخيّر است، و شيخ طوسى در «مبسوط» و محقق در «شرايع» به اين فتوى داده اند، چنانكه گذشت.

صاحب جواهر گويد:

«در اين مسأله اختلاف قابل توجه اى نيافتم، بلكه مسأله بدون اشكال است به دليل اصل و اطلاق روايت.» «۱»

مراد ايشان از اصل، استصحاب حكم اسارت، قبل از اسلام آوردن است و منظور از اطلاق، اطلاق خبر طلحه و نيز خبر زهرى نسبت به برده گرفتن است.

و آنچه از مبسوط گذشت كه

پیامبر (ص) عقیل را با گرفتن فدیه آزاد کردند و او را به بردگی نگرفتند بر عدم جواز برده نمودن اسیر مسلمان دلالت ندارد، زیرا شاید پیامبر (ص) فدیه دادن را از این جهت اختیار کرد که آن یکی از اطراف تخییر او بود و آن را سزاوارتر می دید.

و اما کسی که قبل از پایان جنگ اسیر شود، سپس اسلام بیاورد چه بسا بشود دربارهٔ او نیز قائل به تخییر بین شیوه های سه گانه شد.

---

(۱) جواهر ۲۱/ ۱۲۸. می توان به صاحب جواهر اشکال کرد که چطور اصل و اطلاق را در عرض یکدیگر ذکر کرده، بلکه اصل را اول ذکر فرموده، در صورتی که «اطلاق خبر» اماره است و تا اماره باشد نوبت به اصل نمی رسد، چون موضوع اصل، شک و تحیّر است. (الف- م. جلسه ۳۸۶ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۷۴

و برای جواز به بردگی گرفتن اسیر مسلمان به «اطلاق خبر زهری» استدلال شده (چون اطلاق خبر شامل اسیر قبل از پایان جنگ و اسیر بعد از پایان جنگ می شود)، و برای جواز فدیه گرفتن به روایتی که قبلا بیان شد که «پیامبر (ص) مردی از بنی عقیل را که اسلام آورده بود در مقابل دو اسیر از اصحاب خود آزاد نمود» استدلال شده. و برای جواز منّت گذاردن به «قاعدهٔ اولویّت» استدلال شده، به این معنی که فقهاء نسبت به کسی که اسیر شده و اسلام هم نیاورده منّت گذاردن را جایز می دانند، پس بطریق اولی نسبت به اسیری که مسلمان شده جایز می باشد، چنانکه در جواهر آمده است.

و لکن ممکن است نسبت به استدلالی که به «خبر زهری» و خبر

«مفاداه» شـد، مناقشه شود به اینکه در این دو خبر شـرائط حجیّت جمع نیست، و ثابت هم نشده که اسارت آن مرد از بنی عقیل قبل از پایان جنگ بوده باشـد (چون اگر چنین چیزی ثابت شود که اسـلام او قبل از پایان جنگ بوده است، این مانع از اسارت او خواهـد شـد)، و به بردگی گرفتن مسـلمان هم اهـانت به اوست، و اصـل هم در هر انسانی حریّت اوست. و دیگر اینکه مقام مورد بحث (کسـی که قبل از پایان جنگ اسیر شود و سپس اسلام بیاورد) با کسی که بعد از جنگ اسیر شده قابل قیاس نیست زیرا کسـی که بعـد از جنگ اسـیر شـده و بعـد مسـلمان شـده، اسـلام او بعد از تعلق حق بردگی بر او واقع شده اگر چه به نحو تخییر هم باشـد، پس حق بردگی که جلوتر بر وی واقع شده استصـحاب می شود، و این بخلاف مقام مورد بحث است که حق بردگی بعد از مسلمان شدن به او تعلق گرفته است.

فدیه گرفتن مسـلمان هم خلاف اصل حریّت و خلاف حرمت اسلام است، زیرا فدیه گرفتن فرع بر این است که حقی نسبت به او پیدا شود و با آوردن اسـلام، حقی بر او ثابت نیست. علاوه بر اینکه برگرداندن مسـلمان به کفّار بعنوان فدیه هم باعث ضـرر زدن به مسـلمان و خطری برای دین اوست، مگر اینکه آن مسـلمان در میان کفّار دارای قبیله و عشیره ای باشد که مانع از ضرر رساندن کفّار به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۷۵

او باشند. در هر صورت احتیاط اقتضاء می کند که بر همان منّت نهادن و آزاد نمودن

اکتفا شود.

یادآور می شویم که برای اسراء احکام زیادی است که فقهاء در کتب مفصل فقهی به آن پرداخته اند، احکامی مانند حکم کسی که اسلام می آورد و بعد اسیر می شود، حکم مرد مشرك یا کتابی که اسیر شده و دارای همسری است که اسیر نشده، حکم طفلی که بدون پدر و مادرش اسیر شده، حکم جدایی انداختن بین فرزند و پدر یا مادرش، و غیر آن از دیگر فروع. که بحث پیرامون این فروع در این کتاب نمی گنجد و پژوهشگران در این زمینه را به کتابهای گسترده فقهی که در این زمینه نگارش یافته ارجاع می دهیم. و للّه الحمد و المنّه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۷۷

جهت هشتم غنایم و اسرای اهل بغی

[بغی چیست و باغی کیست]؟

صاحب جواهر در معنای بغی می فرماید:

«معنای لغوی بغی: از حدّ تجاوز کردن، ستم نمودن، برتری جستن و چیزی خواستن است. و معنای آن در عرف متشرعه: بیرون رفتن از طاعت امام عادل است به شکلی که بعدا توضیح آن داده می شود. و مناسبت بین معنای آن در عرف متشرعه و بین همهٔ معانی لغوی «بغی» روشن و واضح است. گرچه ظهور لغت «بغی» در معنای ظلم کاملتر است.» «۱»

اینطور به نظر می آید که همهٔ معانی «بغی» به همان معنای اول یعنی از حد تجاوز کردن، برمی گردد. حتی معنای خواستن و طلب هم، «بغی» نامیده نمی شود مگر وقتی که از حد وسط و میانه تجاوز شود. و ممکن است همهٔ معانی به معنای خواستن و طلب بازگردد که مراد در اینجا این باشد «بغی» یعنی:

تجاوز خواهی و ستم طلبی.

ظاهر این است که «بغی» و احکام مربوط به آن شرعا اختصاص به تجاوز امت

---

(۱) جواهر ۲۱/ ۳۲۲.

اسلامی، ج ۶، ص: ۴۷۸

بر امام عادل ندارد، گرچه این مورد از آشکارترین مصادیق بغی است، دلیل آن، عموم آیه مربوط به «بغی» است و نیز بعضی از روایاتی است که وارد شده است: «۱»

خداوند متعال در سورهٔ حجرات می فرماید: «وَ إِنْ طائفَتان منَ الْمُؤْمنینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتلُوا الَّتی تَبْغی حَتّی تَفیءَ إِلی أَمْر اللّه فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلحُوا بَیْنَهُما بالْعَدْل وَ أَقْسطُوا إِنَّ اللّهَ یُحبُّ الْمُقْسطینَ.»

یعنی: هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازنـد در میان آنها صلح برقرار کنید و اگر یکی از این دو بر دیگری تجاوز و ستم نماید، شما با طایفهٔ باغی و ظالم پیکار کنید، تا به فرمان خدا بازگردد و اگر طایفهٔ ظالم تسلیم حکم خدا شود و زمینهٔ صلح فراهم گردد در میان آن دو طایفه طبق عدالت صلح برقرار نمائید، و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت پیشه گان را دوست دارد.» «۲»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۶، ص: ۴۷۸

پس حکم جنگ و قتال در آیه شریفه به صفت «بغی» تعلق گرفته است. و تعلیق یک حکم بر صفتی اشعار به این دارد که وجود آن صفت علت تشریع حکم است، بلکه علاوه بر اشعار، دلالت بر علیّت وصف برای حکم می کند. پس دانسته شد که ملاک در وجوب قتال یا جواز «۳» آن تحقق صفت «بغی» و تجاوز

---

(۱) آنچه فقهای شیعه و سنی در مفهوم بغی مطرح کرده اند که همان طغیان

بر امام عادل است، از باب اینکه در سه جنگ امیر المؤمنین (ع) (جمل و صفین و نهروان) بر امام عدل طغیان شد، شیعه مسئلهٔ امام را مطرح می کند و فقهاء سنّت هم چون امیر المؤمنین (ع) را خلیفه مسلمین می دانند آن سه جنگ را منشأ قرار داده اند و در فقه بحث «بغاه» را به آن حساب آورده اند، ما می خواهیم توسعه دهیم و بگوئیم ملاک آیه شریفه است که فقهاء عنوان «بغاه» را از آن گرفته اند. (الف- م. جلسه ۳۸۷ درس)

(۲) حجرات (۴۹)/ ۹.

(۳) این جواز به جهت شبهه ای است که فعلا نخواستیم بحث آن را مطرح کنیم و آن این است که ممکن است کسی از آیه، وجوب را نفهمد، بلکه بگوید «امر»، در مقام توهم حظر است یعنی در حقیقت آیه می فرماید: اگر دو طایفه با هم اختلاف پیدا کردند از

است، حال فرقی نمی کند این بغی از جانب طایفه ای بر طایفهٔ دیگر یا دولتی بر دولت دیگر، یا طایفه ای بر امام عادل، یا از جانب حاکم ظالم و سربازانش بر امت و ملت خود باشد و طایفه بر سه نفر و بیشتر از آن صادق بوده بلکه طبق آنچه که در تفسیر آیهٔ شریفه: «وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» «۱» طایفهٔ بر دو نفر و یک نفر نیز صادق است. و مرحوم طبرسی در مجمع البیان روایتی که در آن طایفه بر یک نفر هم صادق است را به نقل از امام محمد باقر (ع) روایت کرده است. «۲» علاوه بر اینکه اصلا حکم دائر مدار وجود علت است که همان «بغی» باشد. و شاهد

بر عام بودن حکم بغی است روایتی که در رابطه با نزول آیۀ «بغی» وارد شده، در مبسوط شیخ آمده است:

«گفته شده که آیه در رابطه با دو مرد که با یکدیگر نزاع می کردند نازل شده. و گفته شده در رابطه با دو طایفه نازل گشته و آن وقتی بود که پیامبر (ص) در حال سخنرانی بودند که منافقی بنام عبد اللّه بن سلول به نزاع با حضرت پرداخت، آنگاه گروهی به کمک او درآمدند و گروهی دیگر بر ضد او به کمک پیامبر (ص) برخاستند، پیامبر (ص) بین آنان صلح برقرار نمود، که بعد این آیه نازل شد. و آن دو طایفه: اوس و خزرج بودند.» «۳»

و در مجمع البیان آمده است:

«سعید بن جبیر گفته: آیه فوق در رابطه با اوس و خزرج نازل شده است، آن هنگام که بین آنان نزاع در گرفت و با چوب و کفش همدیگر را زدند. و

- اول دست به شمشیر شدن غلط است، اول مسأله اصلاح را باید مطرح کرد، اما اگر اصلاح صورت نگرفت آن وقت می توانید دست به شمشیر شوید، ولی چون بحث ما روی جنبۀ مالی اهل بغی است فعلا نمی خواهیم مسأله جنگ را مطرح کنیم. (الف- م. جلسه ۳۸۷ درس).

(۱) نور (۲۴)/ ۲.

(۲) مجمع البیان ۴/ ۱۲۴ (جزء ۷).

(۳) مبسوط ۷/ ۲۶۲، کتاب قتال اهل بغی.

گفته شده آیه دربارۀ گروه عبد اللّه بن ابیّ بن سلول از خزرج و گروه عبد اللّه بن رواحه از اوس نازل شده است.» «۱»

پس بطور کلی در آیه شریفه که اساس حکم «بغی» است اسمی از امام نیست، و

لکن هر جنگ و نزاعی در خارج توقف بر وجود امام یا فرمانده ای که جنگجویان را رهبری کند و کار و سخن آنان را سر و سامان بدهد دارد. و قهرا وجود امام شرط «وجود» است نه وجوب، به این معنی که بدون امام، امکان دفع طغیان وجود ندارد پس انتخاب و تحصیل امام واجب است نه اینکه وجود امام شرط وجوب باشد بطوری که تا او نباشد حکم وجوب دفع طغیان هم نباشد، چنانکه قبلا در بحث جهاد پیرامون شرط «وجود» و «وجوب» مطالبی بیان شد رجوع نمائید. «۲»

و فقهاء از لفظ «بغی» در آیه شریفه اسم «بغاه» را برای کسانی که بر امام خروج کنند گرفته اند. و نزد فقهاء شیعه «بغی» صفتی است مذموم که بدون اشکال حرام است، بر خلاف بعضی از فقهاء (سنّت) که برای تصحیح عمل صحابه، آن را بر «اجتهاد اشتباه گونه» حمل کرده اند.

و امّا اینکه در آیه شریفه از طایفهٔ باغی به مؤمن تعبیر شده (طائفتان من المؤمنین) بر یک نحو مجاز در تعبیر حمل می شود که به اعتبار در نظر گرفتن حال طایفه باغی قبل از بغی است، یا به ملاحظهٔ اعتقادی است که باغی دارد (که خود را مؤمن می داند)، و یا به جهت این است که بین فسق و بعضی از مراتب ایمان منافاتی نیست. و این نکته ای است شایان توجّه.

پس مقام مورد بحث نظیر این گفتار خداوند است: «وَ إِنَّ فَریقاً مِنَ الْمُؤْمنینَ لَکارِهُونَ، یُجادلُونَکَ فی الْحَقِّ بَعْدَ ما تَبَیَّنَ کَأَنَّما یُساقُونَ إِلَی الْمَوْت وَ هُمْ یَنْظُرُونَ.- ... خداوند تو را از خانه ات به حق بیرون فرستاد (بسوی جنگ بدر) در

---

(۱) مجمع البیان

/۵ ۱۳۲ (جزء ۹).

(۲) رجوع کنید به جلد اول عربی از همین کتاب صفحه ۱۲۵.

حالی که بعضی از مؤمنان کراهت داشتند، و با اینکه می دانستند این فرمان خداست، باز با تو مجادله می کردند، گوئی به سوی مرگ رانده می شوند و مرگ خویش را با چشم می نگرند.» «۱»

اختلافی نیست که مقصود از مؤمنان در این آیات منافقین هستند.

[کیفیت برخورد با اهل بغی و شرایط آن:]

در مبسوط شیخ طوسی آمده است:

«جنگ با اهل بغی واجب نمی شود و حکم باغی به آنان تعلق نمی گیرد مگر با وجود سه شرط: اول: بغی کنندگان دارای قوه و قدرتی باشند که دست برداشتن آنان از بغی و طغیان و متفرق نمودنشان ممکن نباشد مگر با خرج کردن پول و مجهّز نمودن لشکر و جنگ با آنان. اما اگر یک طایفهٔ کمی باشند و مکر و حیله آنان هم ضعیف باشد دیگر اینان از اهل بغی محسوب نمی شوند. اما عملی که عبد الرحمن بن ملجم انجام داد و امیر المؤمنین (ع) را شهید نمود نزد فقهای شیعه کفر محسوب می شود و تفسیر و توجیه او نفعی برای او ندارد، و فقهاء سنّت معتقدند که گرچه ابن ملجم تأویل و توجیهی برای خود داشت اما در اجتهاد خود خطاء کرد و کشتن او از باب قصاص واجب بوده است.

دوّم: اینکه از تحت سلطهٔ امام بیرون بیایند و از او جدا گردند و به شهر یا صحرائی رو آورند. اما اگر با امام باشند و در تحت سلطهٔ او قرار گیرند دیگر اهل بغی نیستند، روایت شده که امیر المؤمنین (ع) در حال خواندن خطبه بود که مردی از در مسجد فریاد زد

«لاـ حکم الّا اللّه» و این جمله، اشاره اعتراضی بود به داستان حکمیّت که حضرت علی (ع) قبول کردند، سپس آن حضرت فرمودند: این شعار اینان بظاهر شعار حقی است که باطل را از آن

---

(۱) انفال (۸) آیات ۵ و ۶.

می خواهند، آنگاه فرمودند: برای شما بر عهده ما سه حق است: [۱-] اینکه شما را از ورود به مساجد منع نکنیم تا در آنجا اسم خدا را بیاورید [۲-] تا وقتی با ما هستید از «فی ء» محرومتان نکنیم [۳-] آغاز کنندهٔ جنگ با شما هم نخواهیم بود. اینکه حضرت فرمود: «تا وقتی با ما هستید» یعنی تا از ما جدا نگشته اید (طغیان ننموده اید).

سوّم: اینکه راه خود را با تفسیر و توجیه مورد قبول خود از امام و مردم جدا کنند. و اما کسانی که راه خود را بدون اعتقاد و تفسیر جدا نموده اند اینان راهزن و قطّاع طریق محسوب می شوند که حکم آنان حکم افراد محارب است.» «۱»

روشن است که ظاهر این کلام حضرت که فرمود: «تا وقتی که با ما هستید» این است که آنان در مقابل دشمن مشترک با امام و مردم باشند، پس جدا نبودنشان از امام و مردم بدون حضور در صحنه در صدق با امام و مردم بودن کفایت نمی کند،

مرحوم صاحب جواهر بعد از اینکه متعرض روایات مسأله که راجع به قصهٔ جنگ جمل و صفین است شده مطلبی دارند که فشرده آن چنین است:

«و شاید بخاطر این روایات صریح و مانند آن است که شیخ طوسی و ابن ادریس و ابن حمزه- بنابر آنچه از آنان نقل شده- گفته اند که در

جاری بودن حکم بغاه بر طایفه ای، معتبر است اینکه دارای قوه و قدرت بوده و برخوردار از جمعیّت باشند، پس اگر تعداد آنان کم و مکر و حیله شان ضعیف باشد، دیگر حکم بغی بر آنان جاری نمی گردد. از شافعی نیز همین حکایت شده. و دلیل بر آن را این آورده اند که امیر المؤمنین (ع) سفارش کرد که به ابن ملجم احسان شود. و لکن از بعضی فقهاء سنت نقل شده که حکم «بغی» حتی بر یک نفر هم در صورتی که با شمشیر و مسلحانه خروج کند جاری می شود،

---

(۱) مبسوط ۷/ ۲۶۷،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۸۳

بلکه در منتهی و تذکره آمده که این قول، قوی می باشد، و گفته شده: اطلاق متن شرایع و غیر آن هم همین را اقتضاء می کند. اگر چه اطلاق متن شرایع مورد مناقشه قرار گرفته و گفته شده از یک نفر و منصرف است. مخصوصا پس از ذکر کلمهٔ «فئه» که ظهور در جمعیّت قابل توجه دارد، و لا اقلّ با وجود شک در این مورد خروج مسلحانه یک نفر که آیا از مصادیق باغی هست یا نه؟ اصل [عدم اجراء حکم بغی] بر جای خود باقی است. بله در صورتی که شمشیر بکشد البته حکم محارب بر او جاری است.

از شیخ طوسی و ابن حمزه و ابن ادریس نیز حکایت شده که اینان در اثبات حکم بغی، جدا شدن از امام و خروج بر او را شرط می دانند.

اما اگر با امام باشند و در تحت سلطه و سیطره او قرار داشته باشند دیگر اهل بغی نیستند و شاید این نظر آنان به دلیل حدیث مرسلی است که

روایت شده:

«امیر المؤمنین (ع) در حال خواندن خطبه بود که مردی از باب مسجد فریاد زد: «لا حکم الّا للّه» و منظور او کنایه زدن به امیر المؤمنین (ع) بود که یعنی حضرت مردان را در دین خدا داور قرار داده (جریان حکمیّت) حضرت در جواب فرمودند: «سخن حقی است (لا حکم الّا للّه) که باطل از آن اراده شده همانا برای شما بر عهده ما سه حق است: اینکه شما را از ورود به مساجد منع نکنیم تا در آن اسم خدا را بیاورید، و تا وقتی با ما هستید از «فی ء» محرومتان نکنیم و آغاز کنندهٔ جنگ با شما هم نخواهیم بود. «۱»

مراد از اینکه حضرت فرمود: «تا وقتی با ما هستید» یعنی تا وقتی که از ما جدا نشده اید. و لکن این روایت مرسل است و دربردارندهٔ تمامی شرائط حجیّت نیست.

از شیخ و ابن حمزه و ابن ادریس نیز نقل شده که اینان در اثبات حکم بغی جدائی از امام بر اساس اعتقاد مورد قبول خود را شرط می دانند. ولی ما

---

(۱) و مانند همین در مستدرک وسائل ۲/ ۲۴۵ باب ۲۴ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۹ و در دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۳ آمده است.

دلیلی که بر این شرط دلالت داشته باشد نیافتیم.» «۱»

با اطلاقی که آیه شریفه دارد ما برای شرط اول و شرط سوم دلیلی نیافتیم به ویژه با توجه به شأن نزولی که برای آیه بیان شده. و دلیلی وجود ندارد که ما خصوصیات موجود در برپاکنندگان سه جنگ جمل و صفین و نهروان را در احکامی که به عنوان بغی

و باغی تعلّق دارد دخالت دهیم.

بله اگر فرض شد که حکم به عنوان دیگری غیر از «بغی» تعلق گرفته که آن عنوان اخص از «بغی» باشد در آن صورت دیگر حکم به مطلق باغی سرایت نمی کند. و نیز صدق عنوان محارب بر یک مورد خاص، منافاتی با صدق عنوان باغی بر همان مورد ندارد، لذا آن مورد می تواند مجمع دو عنوان و محکوم به دو حکم باشد و نظیر آن [یک چیز از دو جهت دو حکم داشته باشد] فراوان است.

ابن ملجم نیز در ابتدای امر، باغی محسوب می شد که کشتنش واجب بود، و لکن بعد از اینکه دستگیر و بازداشت شد و در اختیار امام (ع) قرار گرفت امام (ع) می توانست او را بخشیده و عفو نماید، چون او بر امام خروج کرده بود.

در هر صورت بطور اجمال در وجوب جنگ با باغی بین مسلمین اختلافی نیست، و به تأخیر انداختن آن، یکی از گناهان کبیره است. و سه جنگ جمل و صفین و نهروان که برای امیر المؤمنین (ع) اتفاق افتاد از همین قبیل بود، و لکن ما در اینجا در صدد آن نیستیم که از وجوب جنگ با بغاه و شرائط آن بحث کنیم این بحث محل دیگری را می طلبد بلکه در اینجا فقط برخی آثار و توابع شرعی آن را مورد پژوهش قرار می دهیم.

پژوهش پیرامون دو مسأله:

اشاره

در ارتباط با این موضوع دو مسأله را یادآور می شویم:

اوّل: حکم افرادی از بغاه که پشت به جنگ کرده اند و افراد مجروح و اسیر

---

(۱) جواهر ۲۱/ ۳۳۱.

شده از آنان.

دوّم: حکم زنان و بچّه های بغاه و حکم اموال آنان که

دست لشکریان است و جمع آوری شده [مانند شمشیر و نیزه و ...] و اموالی که در دست لشکریان نیست [مانند زمین و باغ و ...] و روشن است که موضوع بحث در مسأله اول یک امر مالی نیست [تا به این بخش کتاب مربوط باشد] ولی بخاطر ارتباط تنگاتنگ بین این دو مسأله ما به طرح آن پرداخته ایم.

مسأله اوّل: حکم افراد شکست خورده و مجروح و اسیر شده از بغاه

اشاره

این مسأله در حقیقت، خود سه مسأله است که ما به جهت اینکه از نظر روایت و فتوی بهم گره خورده اند یک جا به بررسی آن می پردازیم:

[اقوال فقها در مسأله:]

۱- شیخ طوسی در کتاب باغی از خلاف (مسأله ۴) گوید:

«در صورتی که اهل بغی پشت به جنگ کردند اما نه برای پیوستن به گروهی دیگر، یا سلاح خود را بر زمین انداختند یا از قیام دست کشیدند یا دوباره به اطاعت امام بازگشتند، اجماعی است که جنگ با آنان حرام است. و اگر برای پیوستن به جماعتی از یاران خود پشت به جنگ کردند جایز است که تعقیب شوند و کشته گردند، ابو حنیفه و ابو اسحاق مروزی نیز همین را می گویند. و بقیّهٔ اصحاب شافعی گویند: جنگ با آنان و تعقیبشان جایز نیست. دلیل ما بر جواز تعقیب آیه شریفه: «فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتّی تَفی ءَ إِلی أَمْرِ اللّه»- با طایفهٔ باغی و ظالم پیکار کنید، تا به فرمان خدا بازگردد.»

می باشد و این افراد که فرار کرده اند در واقع به فرمان خدا بازنگشته اند. و این مطلب با آنچه که روایت شده که امیر المؤمنین (ع) در روز جنگ جمل نداء داد که افراد فراری تعقیب نشوند منافاتی ندارد، علت آن هم این است که

اهل جمل پشت جبهه دسته و گروهی نداشتند تا بسوی آنان بروند و تجدید قوا کنند. مؤیّد آنچه گفتیم اجماع گروه شیعه و روایاتی است که از ائمه شیعه (ع) در این زمینه وارد شده است.» «۱»

۲- باز در خلاف (مسأله ۶) آمده است:

«هنگامی که از اهل بغی در جنگ کسی اسیر می شود امام باید

او را زندانی کند و حق کشتن او را ندارد. شافعی نیز همین را قائل است. ابو حنیفه گوید:

امام می تواند او را بکشد. دلیل ما بر عدم جواز کشتن اسیر، اجماع گروه شیعه و روایتی است که عبد اللّه بن مسعود از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده که به من فرمود: ای پسر امّ عبد، حکم کسانی از امت من که تجاوز کرده اند چیست؟ عرض کردم: خدا و رسولش آگاه ترند، فرمود: گریخته آنان تعقیب نمی شود، مجروح و اسیرشان کشته نمی شود، و اموالشان تقسیم نمی گردد. و این روایت صریح در مسأله است ...» «۲»

۳- شیخ در کتاب جهاد نهایه گوید:

«و اهل بغی بر دو قسمند: یک قسم از آنان کسانی اند که می جنگند و گروه پشتیبان ندارند تا به سوی آنها برگردند و تجدید قوا کنند، قسم دیگر کسانی هستند که گروه پشتیبان دارند و برای تجدید قوا به آنها مراجعه می کنند. در صورتی که پشتیبان نداشته باشند از پا درآوردن مجروح آنان و تعقیب گریخته شان و اسیر نمودن زن و بچّۀ آنان و کشتن اسیرشان جایز نمی باشد.

در صورتی که پشتیبان داشته باشند بر امام از پا درآوردن مجروحشان و تعقیب گریخته شان و اسیرشان جایز است، ولی اسیر کردن زن و بچه در هیچ حالی جایز نیست.» «۳»

---

(۱) خلاف ۳/ ۱۶۶.

(۲) خلاف ۳/ ۱۶۶.

(۳) نهایه ۲۹۷.

۴- شیخ در مبسوط گوید:

«وقتی که اهل بغی به اطاعت (از امام به حق) برگردند و جدائی (از امت) را رها کنند، جنگ با آنان حرام است، و همچنین است اگر دست از قیام بردارند و سلاح خود را بر زمین گذارند، و نیز اگر

از جنـگ فرار کننـد امـا نـه برای پیوسـتن بـه گروهی. در هر یـک از این سه صـورت حکم یکی است و آن اینکه: کشـته نمی شوند، و روگردانده آنان تعقیب نمی شود، و مجروح آنان از پا در نمی آید دلیل این حکم علاوه بر اجماع، آیه شریفه:

«فَقَاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتّی تَفی ءَ إلی أَمْرِ اللّه» است، چون در این آیه وجوب جنـگ تـا زمـانی ذکر شـده است که به فرمان خـدا برگردنـد، و آن هم با هر یک از سه صورتی که بیان شـد ایجاد می شود، پس دیگر جنگ با آنان حرام می باشد. و اما اگر به گروهی که در پشت جبهه به آنان پناه می دهنـد بازگردنـد در آن صورت هم تعقیب نمی شونـد. دسـته ای از فقهاء گفته اند: تعقیب می شوند و کشـته می گردند، نظر ما شـیعه نیز همین است به دلیل اینکه اگر آنان را نکشـیم بسا به گروه خود در پشت جبهه ملحق می شوند و دوباره تجهیز می شوند و مجددا برای جنگ می آیند.» «۱»

۵- و نیز در مبسوط است:

«هنگامی که از اهل بغی کسـی بـدست اهل عـدل اسـیر می شود، اگر از کسانی باشد که اهل جنگ است یعنی جوان دلاوری است که می جنگـد، امام بایـد او را زندانی کند و حق کشـتن او را ندارد. بعضـی از فقهاء گفته اند: امام می تواند او را بکشد. نظر ما شـیعه همان قول اوّل است. پس در صورتی که ثابت شد که نباید کشـته شود زندانی می گردد، و به او پیشنهاد بیعت با امـام می شود، اگر در حـالی که جنگ برپاست بر پیروی نمودن از امام بیعت کرد از او قبول می شود و آزاد می گردد، و اگر بیعت نکرد در زندان نگه

(۱) مبسوط ۷/ ۲۶۸.

داشته می شود، تـا وقتی که جنـگ تمـام شود، اگر در آن صورت توبه کردنـد یـا سـلاح خود را رها نموده و از جنگ دسـت کشـیدند، یا بدون پیوسـتن به گروه پشت جبهه، بازگشتند، آزادش باید نمود، و اگر برای پیوستن به گروه پشتیبان عقب نشینی کردند، به نظر ما در این حالت آزاد نمی شود. و بعضـی فقهاء گفته اند: آزاد می شود چون شـخص روگردان از جنگ تعقیب نمی شود. و قبلا بیان نمودیم که روی گردان از جنگ در صورتی تعقیب می شود که به منظور پیوسـتن به گروه پشتیبان عقب نشینی کند.» «۱»

کلاـم شـیخ در مبسوط و خلاـف دربـارهٔ اسـیر با آنچه که در نهایه بیان نموده تعارض و تهافت دارد، زیرا در مبسوط و خلاف بطور مطلق حکم به نکشـتن اسـیر می کند و آن را به فقهاء شـیعه هم نسـبت می دهد، و در نهایه بین اسیری که در پشت جبهه دارای پشتیبان است و بین غیر آن تفصـیل قائل شـده است، مثل مسأله کسـی که پشت به جنگ کرده و فرار نموده که در آنجا هم بین کسی که دارای گروه پشتیبان است و غیر آن تفصیل قائل شده اند.

۶- در شرایع آمده است:

«کسانی از اهل بغی که گروه پشتیبان دارنـد و برای تجدیـد قوا به آنان رجوع می کنند، از پای درآوردن مجروحشان و تعقیب گریخته شـان و کشـتن اسـیرشان جـایز است. و کسانی که در پشت جبهه گروه پشتیبان ندارنـد مقصود از جنگ با آنان متفرق نمودن آنان است، لذا فراری آنها تعقیب نمی شود، مجروحشان از پا درنمی آید و اسیرشان کشته نمی گردد.» «۲»

۷- صاحب جواهر در ذیل این کلام

شرایع می گوید:

«در هیچ یک از این احکام مخالفی نیافتم. بله در دروس شهید آمده: «حسن بن ابی عقیل عمّانی نقل کرده که آنان را بر شمشیر عرضه می کنیم هر کس از

---

(۱) مبسوط ۷/ ۲۷۱.

(۲) شرایع ۱/ ۳۳۶ (- چاپ دیگر ۲۵۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۸۹

آنان توبه نمود رها می شود وگرنه کشته می گردد.» به جز ایشان من در این حکم قائل دیگری نمی شناسم. بلکه آنچه از عمل امیر المؤمنین (ع) دربارۀ اهل جمل معلوم گردیده خلاف این است. در این صورت نسبت به آنچه که محقق در شرایع فرمود مخالف قابل توجهی ندارد، بلکه علامه در منتهی و آنچه از تذکره نقل شده این احکام را به علمای شیعه نسبت داده اند و ابن زهره در غنیه با صراحت ادعای اجماع بر آن نموده و این خود دلیل است ...» «۱»

۸- در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است:

«فقهاء مالکی گویند: جنگ با بغاه در یازده شکل نسبت به جنگ با کفّار فرق دارد:

۱- مقصود امام از جنگ با بغاه بازداشتن آنان از بغی است نه کشتن آنها.

۲- از فراریان آنان دست بردارد.

۳- مجروحشان را از پا در نیاورد.

۴- اسرای آنان را نکشد.

۵- اموالشان را به غنیمت نگیرد.

۶- زن و بچّه آنان را اسیر ننماید.

۷- برای سرکوب آنان از هیچ مشرکی کمک نخواهد.

۸- (با اخذ مالی با آنها پیمان ترک مخاصمه نبندد).

۹- لباس و بدن آنان را با زعفران رنگین نکند. (به منظور شناخته شدن به آنان مارک و علامت نزند)

۱۰- خانه هایشان را آتش نزند.

۱۱- درختانشان را قطع نکند ...

فقهاء حنفی گویند: اگر اهل بغی در پشت جبهه گروه تدارک کننده دارند باید

---

(۱) جواهر

.۲۱/ ۳۲۸

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹۰

مجروحشان را از پا درآورد و گریخته شان را تعقیب نمود، و این به جهت دفع شرارت آنان است تا اینکه به گروه خود ملحق نشوند، و اگر در پشت جبهه گروه پشتیبان ندارند مجروحشان از پا درنمی آید و گریخته شان تعقیب نمی شود، زیرا بدون این کارها هم شرّشان دفع شده و مطلوب هم همین است ...

فقهاء شافعی و حنبلی گویند: اهل بغی چه گروه پشتیبان داشته باشند و چه نداشته باشند در هر حال از پا درآوردن مجروح و تعقیب فراری جایز نیست.» «۱»

«ردع»- در متن عربی کلام ایشان- به معنای زعفران است. ظاهرا اینطور بوده که در آن زمان بدن و لباس اسراء را به زعفران و مانند آن لکه دار می کردند تا در میان جامعه از دیگران تشخیص داده شوند.

خلاصه کلام اینکه: فقهای شیعه در حکم فراری و مجروح و اسیر از بغاه، بین کسانی که پشت جبهه و تدارک کننده که به او پناه بیاورند نداشته باشند- مانند اهل جمل که قدرت و شوکت آنان شکست و از یکدیگر متفرق گردیدند- و بین کسانی که دارای گروه و رهبری هستند که بسا برای تجدید قوی به او رجوع می کنند و مجددا برای جنگ و حمله تجهیز می شوند- مانند لشکریان معاویه در جنگ صفّین- تفصیل قائل شده اند. ابو حنیفه نیز به همین تفصیل فتوی داده، و لکن بیشتر فقهاء اهل سنّت در مسأله قائل به تفصیل نشده اند.

برخی از روایات نیز بر همین تفصیل دلالت دارند که از نظر می گذرانیم:

روایات مسأله:

۱- کلینی به سند خویش از حفص بن غیاث روایت کرده که گوید: از امام جعفر صادق (ع) دربارۀ

دو طایفه از مؤمنان پرسیدم که: یکی از آنان اهل بغی

---

(۱) فقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۴۱۹.

است و دیگری اهل عدل، که طایفه عادله، طایفهٔ باغی را شکست می دهند؟

حضرت فرمود: «اهل عدل، فراری را نباید تعقیب کنند، و هیچ اسیری را نباید بکشند، و زخم خورده را نباید از پا درآورند. و این در صورتی است که از اهل بغی، کسی باقی نمانده باشد و در پشت جبهه گروهی نداشته باشند که برای تجدید قوا به آنها رجوع کنند. پس اگر دارای گروه پشتیبانند که برای تجدید قوا به آنها رجوع می کنند در این صورت اسیرشان کشته می شود و فراریشان تعقیب می شود، و زخم خورده شان از پا درآورده می شود.» شیخ طوسی نیز به سند خویش همین حدیث را از حفص روایت کرده است. «۱»

در متن عربی روایت اجزت علی الجریح و اجهزت علیه: به معنی شتافتن برای کشتن مجروح است. و نیز به همین معنی می آید لفظ ذفّفت و اذففت با ذال نقطه دار.

چون در فقرهٔ اول روایت، حضرت از تعقیب و کشتن و از پا درآوردن نهی فرمود پس بناچار از امر به این امور در فقرهٔ دوم روایت مگر جواز این امور استفاده نمی شود چنانچه در هر امری که به دنبال نهی یا جایگاه نهی می آید وضع چنین است (امر بعد از نهی بیشتر از جواز دلالت ندارد.)

و روایت مشتمل بر سه مسأله، یعنی حکم فراری و مجروح و اسیر است، که در هر سه بین آنجا که در پشت جبهه گروه تقویت کننده باشد و آنجا که نباشد تفصیل قائل شده است.

۲- باز کلینی به سند خویش

از عبد اللّه بن شریک از پدرش روایت کرده که

---

(۱) رواه الکلینی بسنده، عن حفص بن غیاث، قال: سألت ابا عبد اللّه (ع) عن الطائفتین من المؤمنین: احداهما باغیه و الاخری عادله، فهزمت العادله الباغیه؟ فقال: «لیس لاهل العدل ان یتبعوا مدبرا و لا یقتلوا اسیرا و لا یجهزوا علی جریح. و هذا اذا لم یبق من اهل البغی احد و لم یکن لهم فئه یرجعون الیها. فاذا کان لهم فئه یرجعون الیها فان اسیرهم یقتل و مدبرهم یتبع و جریحهم یجهز.» کافی ۵/ ۳۲ کتاب الجهاد، تهذیب ۶/ ۱۴۴، وسائل ۱۱/ ۵۴ باب ۲۴ از ابواب جهاد عدوّ حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹۲

گوید: وقتی در زمان جنگ جمل مردم باغی شکست خوردند امیر المؤمنین (ع) فرمودند: «فراریان را تعقیب نکنید، زخم خورده را از پا درنیاورید. و هر کس به خانه خود رود و درب را ببندد (دست از جنگ بردارد) در امان است.» اما در زمان جنگ صفین حضرت روی آورنده و روگردانده از دشمن را کشت، و از پا درآوردن زخم خورده را اجازه داد. ابان بن تغلب به عبد الله بن شریک گفت:

این دو روش و سیره حضرت در دو جنگ با هم اختلاف دارد؟ عبد الله بن شریک گفت: در جنگ جمل یاران حضرت، طلحه و زبیر را کشتند، ولی در جنگ صفین معاویه پابرجا بود و آنان را رهبری می کرد.» شیخ نیز همین روایت را به سند خویش نقل کرده است. «۱»

۳- در تحف العقول به نقل از امام هادی (ع) آمده است که حضرت در جواب مسائل یحیی بن اکثم فرمود: «و اما اینکه

گفتی علی (ع) اهل صفین اعم از جنگ کننده و فراریان آنان را کشت و به زخمیهایشان تاخت ولی در جنگ جمل به تعقیب گریخته نرفت و زخمیهایشان را نکشت، و به هر کس سلاح بر زمین می گذاشت امان داد، و هر کس به خانه خود پناهنده شد امانش داد، برای این بود که رهبر قشون جمل کشته شده بود و پشتیبانی نداشتند که بسویش برگردند و دوباره جنگ را از سر گیرند و مردم بخانه خود برگشتند و دست از جنگ کشیده و مخالفت را کنار گذارده و قصد تفرقه نداشتند، و راضی بودند که شمشیر از آنها برداشته شود، که در آن صورت حکم آنان برداشتن شمشیر و خودداری از آزارشان بود زیرا کمک برای ادامه جنگ نطلبیدند. ولی مردم صفین به یک ستاد آماده و رهبری مقتدر برمی گشتند که اسلحه و زره و نیزه و تیغ برایشان فراهم می کرد، و عطای وافر به آنها می داد و از آنها پذیرائی می کرد، و به هر کس که پیاده بود مرکب سواری می داد، و به هر کس که برهنه بود جامه می داد، و آنها را به

---

(۱) قال امیر المؤمنین (ع): «لا تتبعوا مولّیا، و لا تجیزوا علی جریح. و من اغلق بابه فهو آمن.» وسائل باب ۲۴ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹۳

جنگ و کشتار برمی گردانید، و حضرت چون حکم جنگ با اهل توحید را می دانست با این دو دسته به یک شکل حکم نکرد، آن حضرت مسائل را برای آنان بازگو می کرد اگر توبه نمی کردند آنان را بر شمشیر عرضه می کرد.» «۱»

۴- و نیز کلینی در کافی

بـه سـند خـویش از ابی حمزه ثمـالی روایت کرده که گویـد: به امـام زین العابـدین (ع) عرض کردم: روش امیر المـؤمنین (ع) دربارهٔ اهل قبله بر خلاف روش رسول خدا (ص) دربارهٔ اهل شـرک بود؟ گوید: حضـرت غضبناک شد و نشست و فرمود: «به خـدا سوگنـد روش امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ آنان همان روش رسول خـدا (ص) در روز فتـح مکّه بود، همانا امیر المؤمنین (ع) در زمان جنگ بصـره (جمل) به مالک که در مقدمهٔ سـپاه بود نوشت که جز به حمله کنندگان ضربت نزند و فراریان را نکشد و زخم خوردگان را از پا درنیاورد، و هر کس به خانـهٔ خود رود و درب را ببنـدد در امان است. آنگاه مالک، نامه را گرفت و قبل از اینکه آن را قرائت کنـد جلوی خود بر روی کوهـهٔ زین اسب گـذارد و گفت: با آنان بجنگید! با آنان جنگیدند تا اینکه آنان را داخل دروازهٔ بصره نمود، سپس نامه را گشود و آن را قرائت کرد و فرمان داد تا منادی مردم را به آنچه در نامه

---

(۱) من تحف العقول عن ابی الحسن الثالث (ع) انه قال فی جواب مسائل یحیی بن اکثم:

«و اما قولک: ان علیّا قتل اهل صـفین مقبلین و مدبرین، و اجاز علی جریحهم و انه یوم الجمل لم یتبع مولیا و لم یجز علی جریح و من القی سـلاحه آمنه و من دخـل داره آمنه فـان اهل الجمل قتل امامهم و لم یکن لهم فئه یرجعون الیها و انّما رجع القوم الی منازلهم غیر محاربین و لا مخالفین و لا منابذین و رضوا بالکف عنهم فکان الحکم فیهم رفع السیف

عنهم و الکف عن اذاهم إذ لم یطلبوا علیه اعوانا. و اهل صفین کانوا یرجعون الی فئه مستعده و امام یجمع لهم السلاح و الدروع و الرماح و السیوف و یسنی لهم العطاء و یهیئ لهم الانزال و نعود مریضهم و یجبر کسیرهم و یداوی جریحهم و یحمل راجلهم و یکسو حاسرهم و یردّهم فیرجعون الی محاربتهم و قتالهم فلم یساو بین الفریقین فی الحکم لما عرف من الحکم فی قتال اهل التوحید لکنه شرح ذلک لهم فمن رغب عرض علی السیف او یتوب عن ذلک.» وسائل ۱۱/ ۵۶ باب ۲۴ از ابواب جهاد عدو حدیث ۴ به نقل از تحف العقول/ ۴۸۰

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹۴

است ندا دهد.» «۱» شیخ طوسی نیز این روایت را از کلینی آورده است.

۵- و در روایت اسیاف خمسه [شمشیرهای پنج گانه] که حفص بن غیاث آن را روایت کرده به نقل از امام جعفر صادق (ع) از پدرش آمده است: «و اما شمشیری که باید غلاف شود شمشیر بر علیه اهل بغی و تأویل است. خداوند عز و جل می فرماید: «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا» هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند در میان آنان صلح برقرار سازید و اگر یکی از این دو گروه بر دیگری ستم و تجاوز نمود ...

روش امیر المؤمنین (ع) نیز دربارۀ آنان همان روش رسول خدا (ص) دربارۀ اهل مکه در زمان فتح مکه بود، همانا پیامبر (ص) زن و فرزند آنان را به اسیری نگرفت و فرمود: هر کس به خانۀ خود رود و درب را ببندد در امان است، و هر کس

سلاحش را بزمين گذارد يا وارد خانهٔ ابو سفيان شود در امان است.

و همچنين امير المؤمنين (ع) زمان فتح بصره ندا داد كه زن و بچه آنان را اسير نكنيد و هيچ زخم خورده اى را از پا درنياوريد و گريخته را تعقيب نكنيد و هر كس به خانهٔ خود رود و درب را ببندد و سلاحش را بزمين گذارد در امان است.» «۲»

---

(۱) فى الكافى ايضا بسنده عن ابى حمزه الثمالى قال: قلت لعلى بن الحسين (ع): ان عليّا (ع) سار فى اهل القبله بخلاف سيره رسول اللّه (ص) فى اهل الشرك؟ قال:

فغضب (ع) ثم جلس ثم قال: «سار و الله فيهم بسيره رسول الله (ص) يوم الفتح انّ عليا (ع) كتب الى مالك و هو على مقدمته فى يوم البصره بان لا يطعن فى غير مقبل و لا يقتل مدبرا و لا يجيز على جريح و من اغلق بابه فهو آمن.

فاخذ الكتاب فوضعه بين يديه على القربوس من قبل ان يقرأه ثم قال: اقتلوهم فقتلهم حتى ادخلهم سكك البصره ثم فتح الكتاب فقرأه ثم امر مناديا بما فى الكتاب.» وسائل ۱۱/ ۵۵ باب ۲۴ از ابواب جهاد عدو حديث ۲.

(۲) فى خبر الاسياف الخمسه الذى رواه حفص بن غياث عن ابى عبد اللّه (ع) عن أبيه- عليهما السلام-: «و اما السيف المكفوف فسيف اهل البغى و التأويل. قال اللّه- عز و جل-: و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فان بغت احداهما ...

و كانت السيره فيهم من امير المؤمنين (ع) ما كان من رسول الله (ص) فى اهل مكه يوم

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۴۹۵

از اين حديث و حديث پيشين استفاده

می شود که این حکم از جانب امیر المؤمنین (ع) از باب منّت بر اهل بصره واقع شد، چنانچه نظیر همین حکم از رسول خدا (ص) بر اهل مکّه واقع گردید، و الّا این حق آنان بود که زخم خوردگان را از پا درآورند گریخته شان را تعقیب نمایند که بزودی بیان خواهد شد.

۶- و در مستدرک از مفید به سند خویش از نامه ای که امیر المؤمنین (ع) بعد از واقعهٔ جمل به اهل کوفه نوشت آمده است: «وقتی که خداوند آنان را شکست داد فرمان دادم که فراری تعقیب نگردد، زخم خورده از پا درنیاید، کشف عورت نشود و پرده ای دریده نگردد و کسی داخل خانه ای نشود مگر با اجازه، و مردم را امان دادم.» «۱»

۷- و نیز در مستدرک از امالی مفید به سند خویش از حبّه العرنی آمده است که در واقعه جنگ جمل: وقتی مردم شکست خورده و گریختند، منادی امیر المؤمنین (ع) ندا داد: «زخم خورده را از پا درنیاورید، گریخته را تعقیب نکنید و هر کس به خانهٔ خود رود و درب را ببندد در امان است و هر کس سلاحش را بزمین گذارد در امان است.» «۲»

- فتح مکه، فانه لم یسب لهم ذریّه و قال: من اغلق بابه فهو آمن و من القی سلاحه او دخل دارابی سفیان فهو آمن. و کذلک قال امیر المؤمنین (ع) یوم البصره نادی لا تسبّوا لهم ذریّه و لا تجهزوا علی جریح و لا تتبعوا مدبرا و من اغلق بابه و القی سلاحه فهو آمن.» وسائل ۱۱/ ۱۶ باب ۵ از ابواب جهاد عدو حدیث ۲.

(۱) و فی المستدرک عن المفید بسنده عن کتاب

امیر المؤمنین (ع) الی اهل الکوفه بعد واقعه الجمل: «فلما هزمهم الله امرت ان لا یتبع مدبر و لا یجاز علی جریح و لا یکشف عوره و لا یهتک ستر و لا یدخل دار الّا باذن و آمنت الناس.» مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدو حدیث ۲.

(۲) و فیه ایضا عن امالی المفید بسنده عن حبّه العرنی فی واقعه الجمل: فولّی الناس منهزمین فنادی منادی امیر المؤمنین (ع): «لا تجیزوا علی جریح و لا تتبعوا مدبرا و من اغلق بابه فهو آمن و من القی سلاحه فهو آمن.» مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدو حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹۶

به همین مضمون نیز در مستدرک روایت دیگری وجود دارد، رجوع نمائید.

۸- و نیز در مستدرک به نقل از غیبه نعمانی به سند خویش از ابی بصیر روایت است که گوید امام جعفر صادق (ع) فرمود: هنگامی که امیر المؤمنین (ع) و اهل بصره با هم برخورد نمودند حضرت، پرچم را برافراشت- پرچم رسول خدا (ص)- آنگاه قدمهایشان به لرزه افتاد و مغرب نشده بود که گفتند: ای پسر ابو طالب ایمان آوردیم [یا، ما را امان ده]. در این وقت بود که حضرت فرمود:

«اسیران را نکشید و زخم خورده را از پا در نیاورید، گریخته را تعقیب نکنید، و هر کس سلاحش را بزمین گذارد در امان است، و هر کس به خانهٔ خود رود و درب را ببندد در امان است.» «۱»

۹- و باز در مستدرک از کتاب صفین به سند خویش در مورد قصه ای که بین مالک اشتر و اصبغ بن ضرار

واقع شد که مالک او را در صفین اسیر کرد، آمده است: «و علی (ع) پیوسته از کشتن اسیری که شمشیرش را غلاف کرده نهی می کرد ... و می فرمود: ای مالک، این را برای تو می گویم هنگامی که از اهل قبله اسیری گرفتی او را نکش، همانا از اسیر اهل قبله فدیه گرفته نمی شود و کشته نمی گردد.» «۲»

---

(۱) و فیه ایضا عن غیبه النعمانی بسنده عن ابی بصیر قال: قال ابو عبد اللّه (ع): لما التقی امیر المؤمنین (ع) و اهل البصره نشر الرایه- رایه رسول اللّه (ص)- فتزلزلت اقدامهم فما اصفرّت الشمس حتی قالوا: آمنّا یا ابن ابی طالب. فعند ذلک قال: «لا تقتلوا الاسراء و لا- تجهزوا علی جریح و لا- تتبعوا مولّیا و من القی سلاحه فهو آمن و من اغلق بابه فهو آمن.» مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۵.

(۲) و فیه ایضا عن کتاب صفین باسناده فی قصه وقعت بین مالک الاشتر و الاصبغ بن ضرار الذی اسره مالک فی صفین و فیها: «و کان علی (ع) ینهی عن قتل الاسر الکافّ ... قال (ع) «هو لک یا مالک فاذا اصبت اسیر اهل القبله فلا تقتله فان اسیر اهل القبله لا یفادی و لا یقتل.» مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۲ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۴۹۷

ظاهر این روایت بنابر صحّت آن حرمت کشتن اسیر از اهل قبله است بطور مطلق اگر چه دارای گروه پشتیبان هم باشد چنانکه در صفین، امر چنین بود، و مورد روایت هم جنگ صفین است. مگر اینکه روایت بر اسیری که شمشیرش

را غلاف کرده حمل گردد، چنانکه فقرهٔ اوّل روایت به این معنی گواهی می دهد.

۱۰- و باز در مستدرک از کتاب صفین به سند خویش از شعبی آمده است که گوید: هنگامی که علی (ع) زمان جنگ صفین اسیر گرفت راه را بر آنان باز کرد تا نزد معاویه بروند، در حالی که عمرو بن عاص دربارهٔ اسیرانی که معاویه گرفته بود گفت: آنان را بکش- آنها نمی دانستند که چه باید بکنند- تا اینکه اسرای آزاد شده علی (ع) آمدند.

معاویه به عمرو عاص گفت: ای عمرو، اگر در رابطه با این اسراء امر تو را اطاعت کرده بودم همانا عمل زشتی را مرتکب شده بودیم. آیا نمی بینی که علی (ع) اسیران ما را آزاد نمود؟ آنگاه معاویه فرمان داد تا افرادی از یاران علی (ع) که در دست او اسیر بودند آزاد شوند. و علی (ع) هرگاه اسیری از اهل شام می گرفت آزادش می کرد مگر اسیری که فردی از اصحاب وی را کشته بود که در آن صورت او را می کشت. و وقتی اسیری را آزاد می کرد اگر دوباره به جنگ برمی گشت او را می کشت و آزادش نمی کرد.» «۱»

در روایت دلالتی بر عدم جواز کشتن اسیر از دشمن [که پشتیبان دارد] نیست، زیرا ممکن است آزاد کردن اسیر در جنگ صفین در یک مورد خاص و از باب منّت و به سبب حکمت خاصی واقع شده، پس فرمان آزادی اسراء موکول به نظر امام است. و روایت بعدی نیز به همین معنی گواهی می دهد:

۱۱- در دعائم الاسلام است که: «در جنگ صفین اسیری را نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند، به حضرت گفت: ای امیر المؤمنین (ع)

مرا نکش. حضرت

---

(۱) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱ باب ۲۱ از ابواب جهاد عدوّ حدیث ۴.

فرمود: آیا در تو خیری هست تا بر آن بیعت نمائی؟ گفت: بلی. حضرت به کسی که او را آورده بود فرمود: سلاحش برای تو و آزادش نما. بعد از آن عمار یاسر اسیر دیگری را نزد حضرت آورد که حضرت او را کشت. «۱» مستدرک همین را از دعائم روایت کرده است. «۲»

۱۲- و نیز در دعائم است که: «وقتی اهل بغی شکست می خورند و در پشت جبهه گروه پشتیبان دارند که به آنها پناهنده می شوند در این مورد فراریان تعقیب می شوند و زخم خوردگان از پا درمی آیند، و به آن مقدار که کشتنشان ممکن است کشته می شوند و این چنین بود روش امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ اصحاب صفین، چون معاویه پشتیبان آنها بود.

و اگر اهل بغی در پشت جبهه گروه پشتیبان نداشته باشند برای کشتن تعقیب نمی شوند و زخم خورده گانشان از پا درنمی آید، چون اینان وقتی پشت به جنگ کنند متفرق می شوند و این چنین برای ما روایت شده از روش امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ اهل جمل که وقتی طلحه و زبیر را کشت و عایشه را اسیر کرد و اصحاب جمل را شکست داد منادی حضرت ندا داد: هیچ زخم خورده ای را از پا در نیاورید و گریخته ای را تعقیب نکنید، و هر کس سلاحش را بزمین گذارد در امان است. آنگاه حضرت «شهباء» قاطر رسول خدا (ص) را طلب کرد و سوار بر آن شد ... تا اینکه به خانهٔ بزرگی رسید، خواست که درب گشوده شود، درب برای حضرت گشوده

شد، و این هنگامی بود که زنانی در حیاط خانه در حال گریستن بودند، وقتی نگاهشان به حضرت افتاد همگی فریادی زدند و گفتند: این کشندهٔ دوستان است. اصبغ بن نباته گوید: حضرت چیزی به زنان نگفت و از اطاق عایشه سراغ گرفت، درب اطاق عایشه گشوده شد و حضرت از داخل آن سخنی شبیه به عذر خواهی شنید ... حضرت فرمود ... اگر من کشندهٔ دوستان بودم البته

---

(۱) دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۳ کتاب الجهاد- بیان جنگ اهل بغی.

(۲) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱ باب ۲۱ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۲.

کسی را که در این اطاق است و کسی را که در این اطاق است، و کسی را که در این اطاق است، کشته بودم و اشاره به سه اطاق کرد ... اصبغ گوید: در یکی از اطاقها عایشه و کسانی از خواص او و در دیگری مروان بن حکم و جوانانی از قریش، و در سومی عبد الله بن زبیر و فامیل او بودند.

از اصبغ سؤال شد: پس چرا دستتان را بر اینان نگشودید تا آنان را بکشید؟ آیا اینان افراد اصلی این فتنه نبودند پس چرا آنان را باقی گذاشت؟

گفت: به خدا سوگند ما دستانمان را بر قبضهٔ شمشیر زدیم و چشمانمان را به طرف آن حضرت تیز کردیم تا اینکه دربارهٔ آنان به ما فرمان دهد، ولی حضرت فرمانی نداد و عفوش شامل حال آنان شد.» «۱»

در مستدرک همین روایت را از دعائم نقل کرده است. «۲»

(اما روایاتی از اهل سنّت که در آن بین اهل بغی که دارای گروه پشتیبانند و غیر آن

تفصیل نیست:)

۱۳- در سنن بیهقی به سند خویش از ابن عمر است که گوید: رسول خدا (ص) به عبد الله بن مسعود فرمود: ای پسر مسعود آیا می دانی حکم خدا دربارهٔ کسانی از این امت که «بغی» می کنند چیست؟ ابن مسعود گفت: خدا و رسولش آگاه ترند.

حضرت فرمود: حکم خدا دربارهٔ آنان این است که گریخته شان تعقیب نشود، اسیرشان کشته نگردد، و زخم خوردگانشان از پا درنیایند.

در روایت خوارزمی پس از جملهٔ: و زخم خوردگانشان از پا درنیایند. اضافه کرده: و اموالشان تقسیم نگردد.» «۳»

---

(۱) دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۴ کتاب الجهاد- بیان جنگ اهل بغی.

(۲) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدوّ حدیث ۱.

(۳) فی سنن البیهقی بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول اللّه (ص) لعبد الله بن مسعود: یا ابن مسعود أ تدری ما حکم الله فیمن بغی من هذه الامه؟ قال ابن مسعود: الله و رسوله

۱۴- باز در کتاب سنن بیهقی آمده: که حضرت سجّاد فرموده: روزی بر مروان حکم وارد شدم، بمن گفت: کسی را کریم تر از پدر شما (حضرت علی (ع)) ندیدیم زیرا وقتی در جنگ جمل شکست خوردیم و فرار کردیم، منادی ایشان اعلام کرد: هیچ فراری تعقیب نشود و هیچ مجروحی کشته نگردد. «۱»

۱۵- باز در همان کتاب به سند خویش از حفص بن غیاث از جعفر بن محمد (ع) از پدرش که فرمود: علی (ع) در روز جنگ بصره به منادیش فرمان داد که نداء دهد: «هیچ گریخته ای تعقیب نگردد، و زخم خورده ای از پا درنیاید، و اسیری کشته نگردد، و هر کس به خانهٔ خود رود و درب را

ببندد در امان است، و هر کس سلاحش را بزمین گذارد در امان است. و چیزی از اموال آنان را نگرفت.» «۲»

۱۶- باز در همان کتاب به سند خویش از یزید بن ضبیعه عبسی آمده است که گوید: روز جنگ جمل منادی عمار- یا منادی علی (ع)- آنگاه که جنگ پایان یافته بود، ندا سرداد:

آگاه باشید که هیچ زخم خورده ای از پا درنیاید و هیچ گریخته ای کشته نشود، و هر کس سلاحش را بزمین گذارد در امان است. یزید بن ضبیعه گوید: و این بر ما سنگین بود» «۳»

- اعلم. قال: فان حکم الله فیهم ان لا یتبع مدبر هم و لا یقتل اسیرهم و لا یذفّف علی جریحهم ... و فی روایه الخوارزمی: و لا یجاز علی جریحهم زاد: و لا یقسم فیئهم» سنن بیهقی ۸/ ۱۸۲ کتاب قتال اهل بغی.

(۱) فی سنن البیهقی بسنده، عن علی بن الحسین (ع)، قال: «دخلت علی مروان بن حکم فقال: ما رأیت احدا اکرم غلبه من ابیک، ما هو الّا أن ولینا یوم الجمل فنادی منادیه لا یقتل مدبر و لا یذفّف علی جریح.» سنن بیهقی ۸/ ۱۸۱، کتاب قتال اهل البغی.

(۲) و فیه ایضا بسنده عن حفص بن غیاث عن جعفر بن محمد عن أبیه قال: امر علی (ع) منادیه فنادی یوم البصره: «لا یتبع مدبر و لا یذفّف علی جریح و لا یقتل اسیر و من اغلق با به فهو آمن و من القی سلاحه فهو آمن. و لم یأخذ من متاعهم شیئا» سنن بیهقی/ ۱۸۱ ۸ کتاب قتال اهل بغی.

(۳) و فیه ایضا بسنده عن یزید بن ضبیعه العبسی قال: نادی منادی عمّار- او

قال علی- یوم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۰۱

۱۷- باز در همان کتاب بیهقی به سند خویش از ابی امامه آمده است که گوید:

«من در جنگ صفین حاضر بودم و یاران امیر المؤمنین (ع) زخم خورده ای را از پا در نیاوردند. و گریخته ای را نکشتند و اموال کشته ای را بغارت نبردند.» «۱»

[جمع بندی محتوای روایات:]

بین روایات زیادی که در قصهٔ جنگ جمل وارد شده و تفصیلی که خبر حفص بن غیاث و خبر عبد اللّه بن شریک و روایت تحف العقول و دعائم بر آن دلالت داشت و فقهاء شیعه هم طبق آن فتوی داده اند منافاتی وجود ندارد. دلیل عدم منافات هم این است که روایات قصهٔ جنگ جمل فقط متعرض یک جهت مسأله است. و اطلاق خبر ابن مسعود هم بنابر قبول صحّت آن بر همین یک جهت حمل می شود. البته روایت ابی امامه که دربارهٔ قصهٔ جنگ صفین وارد شده با تفصیل در مسأله منافات دارد. که ممکن است گفته شود بر فرض صحّت خبر، ابی امامه در همهٔ صحنه های صفین حاضر نبوده. و جنگ صفین در منطقه وسیعی اتفاق افتاده و زمانش هم طولانی بوده، بنابراین شاید ابی امامه فقط از آنچه که خود شاهد آن در یک منطقه خاص و زمان خاص بوده حکایت نموده و در این نکته ای است شایان دقّت. «۲»

- الجمل و قد ولّی الناس: الا لا یذافّ علی جریح و لا یقتل مولّ و من القی السلاح فهو آمن. فشق علینا ذلک» سنن بیهقی ۸/ ۱۸۱ کتاب قتال اهل بغی.

(۱) سنن بیهقی ۸/ ۱۸۲ کتاب قتال اهل بغی.

(۲) در نهج البلاغه، نامهٔ ۱۴ که حضرت آن را به

سپاهیان خود پیش از دیدار با دشمن در صفین نوشته کلامی است که مؤیّد روایت ابی امامه است:

«فاذا کانت الهزیمه باذن اللّه فلا تقتلوا مدبرا، و لا تصیبوا معورا و لا تجهزوا علی جریح ... اگر به خواست خدا شکست خوردند و گریختند آن را که پشت کرده مکشید و کسی را که دفاع از خود نتواند آسیب مرسانید و زخم خورده را از پا در می آورید.» نهج البلاغه نامه ۱۴ (مقرّر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۰۲

روشن است که از ظاهر فتاوی و برخی از روایات که بیان شد حکم به تفصیل حتمیّت پیدا می کند و آن عبارت از این بود که کسانی که گروه پشتیبان ندارند تا برای تجدید قوا به آنان رجوع کنند از پا درآوردن مجروحانشان و تعقیب گریخته شان و کشتن اسیرشان جایز نیست و کسانی که گروه پشتیبان دارند کشتن اسیر و مجروحشان و تعقیب گریخته شان جایز است.

[عفو نمودن و منت نهادن علی (ع) بر سپاه بصره]

و لکن برخی روایات دیگر صراحت دارد اینکه امیر المؤمنین (ع) دربارۀ اهل بصره از پا درآوردن زخمی ها و تعقیب و کشتن فراریها را نهی فرمود عفو و منّتی از جانب حضرت نسبت به آنان بوده، چنانکه رسول خدا (ص) بر اهل مکّه منّت نهاد و از سر تقصیر آنان گذشت، و ظاهر این روایات نشان می دهد که این حکم (عفو) موقتی و برای زمانی خاص بوده و در حقیقت اگر مورد، جای عفو و گذشت نداشته باشد و امام صلاح نبیند حکم اوّلی این است که تعقیب فراری و از پا درآوردن زخمی و کشتن اسیر روا باشد، پس حکم به نظر امام واگذار شده است:

۱- در خبر ابی حمزه

ثمالی است که گوید: به علی بن الحسین (ع) عرض کردم: سیره و روش امیر المؤمنین (ع) (نسبت به اهل بصره) چگونه بود؟

حضرت فرمود: عمار یاسر- رحمه الله- مردی آتشین مزاج (انقلابی) بود، به امیر المؤمنین (ع) گفت: فردا دربارهٔ اینها به چه روشی عمل خواهی کرد؟

حضرت فرمود: با منّت، همانطور که رسول خدا (ص) دربارهٔ اهل مکّه عمل نمود.» «۱»

---

(۱) فی خبر ابی حمزه الثمالی قال: قلت لعلی بن الحسین (ع): بما سار علی بن ابی طالب (ع)؟

فقال: ان ابا الیقظان کان رجلا حادا- رحمه اللّه- فقال: یا امیر المؤمنین (ع) بما تسیر فی هؤلاء غدا؟ فقال: بالمنّ کما سار رسول اللّه (ص) فی اهل مکّه» وسائل ۱۱/ ۵۸ باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۰۳

۲- در دعائم الاسلام است: «هنگامی که امیر المؤمنین (ع) داخل بصره شد عمّار از حضرت پرسید: ای امیر المؤمنین (ع) نسبت به اینها به چه روشی عمل خواهی کرد؟ حضرت فرمود با منّت (عفو و بخشش)، همانطور که روش پیامبر (ص) دربارهٔ اهل مکه هنگام فتح آن بود.» «۱»

۳- و نیز خبر اسیاف خمسه که به همین مضمون بود و قبلا بیان شد رجوع نمائید. «۲»

۴- در روایت عبد الله بن سلیمان از امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند:

«اگر علی (ع) همهٔ اهل بصره را می کشت و اموالشان را می گرفت بر او حلال بود، ولی بر آنان منّت گذارد تا بعد از او بر شیعیانش منّت گذارده شود.» «۳»

۵- در نهج البلاغه دربارهٔ اصحاب جمل می فرماید: «به خدا، اگر از مسلمانان جز یک تن را از روی عمد و

بی آنکه او را جرمی باشد نکشته بودند، کشتن همه آن لشکر بر من روا بود، زیرا حاضر بودند و انکار ننمودند، و به زبان و دست به دفاع برنخاستند، تا چه رسد به آنکه آنان از مسلمانان به اندازۀ عدد لشکریانی که بدان شهر درآمدند کشتند.» «۴»

۶- از غیبت نعمانی به سند خویش از ابی خدیجه از امام جعفر صادق (ع) روایت است که فرمودند: «امیر المؤمنین (ع) فرمود: «این حق برای من بود که

---

(۱) و فی دعائم الاسلام: «و سأله عمّار حین دخل البصره فقال: یا امیر المؤمنین بایّ شی ء تسیر فی هؤلاء؟ فقال: بالمنّ و العفو کما سار النبی (ص) فی اهل مکّه حین افتتحها بالمنّ و العفو» دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۴ کتاب الجهاد.

(۲) وسائل ۱۱/ ۱۶ و ۱۸ باب ۵ از ابواب جهاد عدوّ حدیث ۲.

(۳) و فی خبر عبد الله بن سلیمان عن ابی عبد اللّه (ع): «و لو قتل علی (ع) اهل البصره جمیعا و اتخذ اموالهم لکان ذلک له حلالا و لکنّه منّ علیهم لیمنّ علی شیعته من بعده.» وسائل ۱۱/ ۵۸- ۵۹ باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۶.

(۴) و فی نهج البلاغه فی ذکر اصحاب الجمل: «فو اللّه لو لم یصیبوا من المسلمین الّا رجلا واحدا معتمدین لقتله بلا جرم جرّه لحلّ لی قتل ذلک الجیش کله اذ حضروه فلم ینکروا و لم یدفعوا عنه بلسان و لا بید دع ما انهم قد قتلوا من المسلمین مثل العدّه التی دخلوا بها علیهم.» نهج البلاغه فیض/ ۵۵۶ عبده ۲/ ۱۰۴ صبحی صالح/ ۲۴۷ خطبه ۱۷۲.

گریخته را بکشم و زخم

خورده را از پا درآورم، ولی از آن صرفنظر کردم به جهت سلامتی اصحابم که اگر روزی بر مخالفین شوریدند کشته نشوند. و این حق برای امام قائم (ع) هست که گریخته را بکشد و زخم خورده را از پا درآورد.» «۱»

و غیر آن از دیگر روایات که برخی از آنها در مسأله دوم خواهد آمد.

[خلاصه کلام و نتیجه]

بطور کلی با توجه به روایات زیادی که بیان شد حکم اولی دربارهٔ گریخته و مجروح و اسیر بغاه، روا بودن تعقیب گریخته و از پا درآوردن زخم خورده و کشتن اسیر است. و عمل امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ اهل بصره و فرمان حضرت مبنی بر منّت گذاردن بر آنان یک بخشش و منّتی بود که حضرت در آن مورد خاص برگزید، با این وصف چگونه می توان حکم منت نهادن را یک حکم مستمر در همهٔ زمانها قرار داد و فقهاء شیعه هم به آن فتوی بدهند؟

مگر اینکه گفته شود: حکم امیر المؤمنین (ع) نسبت به اهل بصره اگر چه یک حکم ولائی و حکومتی بوده ولی یک حکم موقّت و برای مورد خاص نمی باشد بلکه حکمی است حکومتی و مستمر تا زمان ظهور حضرت قائم (عج)، و این مطلب از برخی روایات نیز که در مسأله بعد می آید استفاده می شود. در کلامی از اصبغ بن نباته آمده است: «وقتی که اهل بصره را شکست دادیم منادی حضرت ندا داد: زخمی را از پا درنیاورید، گریخته را تعقیب نکنید، و هر کس سلاحش را بزمین گذارد در امان است این سنّتی است که پس از این الگو واقع خواهد شد. «۲»

---

(۱) و عن غیبه النعمانی بسنده عن ابی خدیجه

عن ابی عبد اللّه (ع) قال: «ان علیا (ع) قال:

«کان لی ان اقتل المولّی و اجهز علی الجریح و لکن ترکت ذلک للعافیه من اصحابی ان خرجوا لم یقتلوا و القائم (ع) له ان یقتل المولّی و یجهز علی الجریح» مستدرک ۲/ ۲۵۲ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۶.

(۲) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۲ باب ۲۲ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۰۵

و ظاهرا روایاتی که در اول مسأله بیان شد، مثل خبر حفص بن غیاث و مانند آن بیانگر این است که حکم به تفصیل،- تفصیل بین کسانی که دارای گروه و پشتیبان هستند و کسانی که چنین نیستند- یک حکم همیشگی مستمر است، که همه فقهای شیعه به آن فتوی داده اند، پس دست برداشتن از این حکم جایز نیست.

از سوی دیگر از مبسوط و خلاف شیخ چنانکه گذشت استفاده می شود که اسیر اهل بغی، چه گروه پشتیبان داشته باشد و چه نداشته باشد بطور مطلق کشتنش جایز نیست، ولی زندان نمودن وی جایز و رواست.

پیش از این نیز یادآور شدیم که برخی روایات بر جایز نبودن قتل به طور مطلق دلالت داشت، ولی ما در روایات تا آنجا که بررسی کردیم، روایتی که بر جواز زندانی نمودن دلالت داشته باشد دست نیافتیم. البته در این زمینه جای پژوهش باقی است. و اصولا فتواهای مرحوم شیخ طوسی را باید از کتاب نهایه او به دست آورد، چنانچه بر اهلش پوشیده نیست. «۱»

توجه به یک نکته

روشن است بسیاری از افراد که در جبهه بغات علیه امام عادل حضور یافته اند با اختیار و اراده خود به جنگ نیامده اند بلکه از ناراحتی

و به اجبـار به جبهه کشـیده شـده انـد- چنانچه در زمان ما که جنگی تحمیلی از سوی طاغوت عراق بر ما تحمیل شـده اینگونه است- «۲» پس در چنین شرایطی باید از کشتن افراد اجتناب نمود مگر

---

(۱) چنـانچه حضـرت اسـتاد در جاهـای مختلف یادآور شـده انـد کتاب نهایه شـیخ طوسـی کتاب فتوائی ایشان است که اصول متلقـات از ائمه معصومین (ع) را در آن آورده است ولی کتـاب مبسوط چنـانچه خود ایشان در مقـدمه آن کتاب آورده اسـت یک کتاب تفریعی است که در مقابل اهل سـنت که به فروع اسـتناد می کرده انـد نگاشـته شده بر این پایه کتاب نهایه شـیخ از اهمیت ویژه ای برخوردار است. (مقرر)

(۲) پس از پیروزی انقلاب اسـلامی در ایران کـه ابرقـدرتها و در رأس آنهـا امریکـا منـافع خـود را در ایران به خطر افتـاده می دیدند و از گسترش فرهنگ انقلاب اسلامی در منطقه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۰۶

در حـد ضـرورت آن هم در معرکه جهاد و جنگ. در کتاب دعائم الاسـلام آمـده است که گفت: «از علی (ع) برای ما روایت شـده که گفت: پیامبر خـدا (ص) در روز جنگ بـدر فرمود: از بنی عبد المطلب تا می توانید اسـیر کنید و آنان را نکشـید زیرا اینان به اجبار به جنگ آورده شده اند.» «۱»

این روایت در مستدرک نیز آمده است. «۲»

پس هنگـامی که حکم فرد مشـرک که به اجبـار به جنگ آورده شـده این است پس حکم مسـلمانی که خون او محترم اسـت چگونه است؟!

مسألهٔ دوّم: حکم زنان و فرزندان و اموال شورشگران (بغات)

اشاره

در این مسأله حکم زنان و فرزنـدان و حکم اموال بغات چه اموالی که در دست لشـکریان است و چه اموالی که در دست آنان نیست

را مورد پژوهش قرار می دهیم.

این مسأله نیز همانند مسأله پیشین سه مسأله است که چون روایات آن مشترک و مسائل آن از نظر فتوی و روایت بهم وابسته است برای پیش گیری از تکرار هر سه مسأله را یکجا مورد بحث قرار می دهیم.

اجماع علمای ما امامیه و بلکه اجماع مسلمانان بر این قرار گرفته که به

- وحشت داشتند کشور همسایه ما عراق را تحریک کردند که به رهبری صدام حسین به کشور اسلامی ایران و انقلاب نوپای ما حمله کند و بخش زیادی از کشور ایران را اشغال نظامی کند. این جنگ نزدیک به ده سال به درازا کشید و افراد زیادی از دو طرف شهید و کشته شدند، صدام برای مقابله با نیروهای مؤمن و بسیجی انقلاب اسلامی، مردم مسلمان عراق که بسیاری از آنان نیز شیعه بودند را با تهدید و زور به جبهه های جنگ می کشانید که حضرت استاد به آن اشاره دارند. خداوند ان شاء الله شر کفار و اجانب را به خودشان برگرداند و کشورهای اسلامی و مسلمانان را از اینگونه جنگهای ناخواستهٔ خانمان برانداز مصون و محفوظ نگاه دارد. (مقرر)

(۱) قال رسول اللّه (ص) یوم بدر: من استطعتم ان تأسروه من بنی عبد المطلب فلاـ تقتلوه، فانّهم انما اخرجوا کرها. دعائم الإسلام ۱/ ۳۷۶، کتاب جهاد، قتال مشرکین.

(۲) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱، باب ۲۱ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۳.

اسارت گرفتن زنان و فرزندان شورشگران (بغات)، جایز نیست و نمی توان اموال غیر منقول آنان که در اختیار لشکر نیست را به غنیمت گرفت. اما در مورد اموال منقول که در دست لشکریان است اختلاف

نظر وجود دارد. که به نمونه ای از کلمات فقهاء در این زمینه اشاره می کنیم:

دیدگاههای فقها در مسأله

۱- در قسمت کتاب باغی خلاف (مسأله ۷) آمده است:

اگر از شورشگران (اهل بغی) کسی که اهل جنگ نیست، مانند زنان و کودکان و افراد معلول و پیرمردان از کار افتاده، به اسارت گرفته شد نمی توان آنان را زندانی نمود. شافعی در این مسأله دو نظر دارد، یکی آنچه در کتاب «الامّ» آمده که نظیر همان است که ما گفتیم و دیگری آنچه بعضی اصحابش گفته اند که آنان همانند مردان جنگجویشان زندانی می شوند.

دلیل ما در این مورد اصل برائت ذمّه است، و زندانی کردن آنان نیازمند به دلیل است. «۱»

۲- باز در همان کتاب (مسأله ۱۷) آمده است.

آنچه بصورت اموال منقول در دست شورشگران بوده می توان آن را گرفت و از آن بهره برد و به عنوان غنیمت بین جنگجویان تقسیم کرد، ولی آنچه بصورت غیر منقول است مورد تصرف قرار نمی گیرند.

شافعی گوید: سپاه عدل جایز نیست از سلاح و چارپایان اهل بغی استفاده کنند. نه سوار چارپایان آنها می شوند برای جنگ، و نه در جنگ و غیر جنگ از تیرهای آنها استفاده می کنند، و اگر از اینگونه وسائل چیزی یافتند آن را برای صاحبانش نگهداری می کنند تا آنگاه که جنگ تمام شد به آنها برگردانند.

ابو حنیفه گوید: از چارپایان و سلاح آنها در حال جنگ می توان استفاده نمود

---

(۱) خلاف ۳/ ۱۶۶.

و هنگامی که جنگ پایان یافت به آنها برگردانید.

دلیل گفتار ما اجماع فرقهٔ امامیّه و اخبار آنان است. و نیز آیهٔ شریفهٔ «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتّٰی تَفِیءَ إِلیٰ أَمْرِ اللّٰه» که خداوند

سبحان جنگ با آنان را دستور فرموده و اینکه از سلاح و چارپایان آنان استفاده شود یا نشود، فرق نگذاشته. «۱»

روشن است که این دلیل آخر ایشان که به آیه استدلال فرموده اند قابل مناقشه است. زیرا آیه شریفه در مقام بیان این نیست که بگوید با چه چیز با آنها جنگ کنید، و نمی گوید: با آنها جنگ کنید و لو با سلاح غیر.

۳- در باب قتال اهل بغی نهایه آمده است:

«به هیچ وجه به اسارت درآوردن زنان و کودکان جایز نیست و امام می تواند اموالی که در لشکرگاه آنانست را گردآوری کند و همانگونه که پیش از این گفتیم بین جنگجویان تقسیم نماید و آنچه در لشکرگاه وجود ندارد راهی برای تصرف آنها برای امام نیست.» «۲»

۴- در مبسوط آمده است:

«آنگاه که جنگ بین اهل عدل و بغی به پایان رسید چه با گریختن شورشگران و چه با بازگشت آنان به فرمان امام، اموالی که گرفته شده یا تلف شده و افرادی که کشته شده اند مورد بررسی قرار می گیرند، هر کس عین مالش نزد دیگری باشد صاحب مال به مال خود سزاوارتر از دیگران است چه از اهل عدل باشد و چه از اهل بغی؛ بر پایه آنچه ابن عباس روایت کرده که پیامبر (ص) فرمود: مسلمان برادر مسلمان است، خون و مال او جز با رضایت او حلال نیست.

و روایت شده که در جنگ جمل چون سپاهیان دشمن هزیمت یافتند بعضی اصحاب به علی (ع) گفتند: ای امیر مؤمنان آیا اموال آنان را برای خود

---

(۱) خلاف ۳/ ۱۶۹.

(۲) نهایه/ ۲۹۷.

جمع آوری نکنیم؟ حضرت فرمود: «هرگز؛ چون اینان

داخل حرمت اسلامند و در دار هجرت (سرزمین اسلامی) اموال آنان برای دیگران حلال نیست.» و ابو قیس روایت کرده که علی (ع) ندا داد که: «هر که مال خود را می یابد آن را برگیرد» آنگاه یک نفر آمد دیگی که ما در آن غذا طبخ کرده بودیم شناخت و گفت مال من است؛ از او خواستیم صبر کند تا غذایمان پخته شود، نپذیرفت، با پای خودش به دیگ زد غذا را ریخت و ظرف خود را گرفت و رفت.

اصحاب ما- فقهای امامیّه- گفته اند: آن اموال که در لشکرگاه است به عنوان غنیمت مال آنان است این در شرایطی است که آنان به اطاعت امام بازنگشته باشند ولی اگر به اطاعت امام بازگشته باشند آنها به اموال خودشان از دیگران سزاوارترند.» «۱»

۵- باز در همان کتاب آمده است:

«برای اهل عدل جایز است که از چارپایان اهل بغی استفاده کنند. به هنگام جنگ بر آنها سوار شوند و برای جنگ و غیر جنگ با تیرهای آنها تیر بیندازند.

و هر چه از این نوع وسائل یافت شود به عنوان غنیمت در اختیار سپاهیان قرار می گیرد و بازگرداندن آن به صاحبانش واجب نیست. عدّه ای گفته اند هیچ یک از اینها جایز نیست و اگر چیزی از اینها یافت شود برای صاحبان آن محفوظ نگاهداشته می شود و چون جنگ پایان یافت به آنان بازگردانده می شود.

و کسی که تصرف را جایز نمی داند می گوید این عدم جواز مربوط به حال اختیار است امّا در حال اضطرار، مثل اینکه هزیمتی واقع شود و فرد نیاز به چارپائی داشته باشد که از معرکه بگریزد، در آن صورت اگر حیوانی را بیابد که از آنان

[اهل بغی] است می تواند از آن برای فرار از معرکه استفاده کند

---

(۱) مبسوط ۷/ ۲۸۰.

و همچنین است اگر جز اسلحه آنان چیزی را نیابد که با آن از خود دفاع کند، در چنین شرائط به مقتضای حال، چون اموال اهل بغی است، می تواند از آن استفاده کند البته در این صورت اموال اهل بغی و غیر اهل بغی تفاوتی نمی کند زیرا در هر شرایط که انسان به طعام دیگری نیاز پیدا کرد و به حد اضطرار رسید، می تواند تا حدّ رفع اضطرار از آن مصرف نماید. «۱»

ملاحظه می فرمایید که ظاهر کلام اوّل ایشان این است که بطور مطلق نمی توان اموال اهل بغی را تصرف کرد، و جواز تصرف در اموال منقول را به روایتی از اصحاب ما نسبت داده است. ولی ظاهر کلام دوّم ایشان این است که آنچه از اموال منقول در تصرف سپاهیان است را می توان تصرف کرد. چنانچه در خلاف و نهایه آمده است.

۶- سید مرتضی (قدس سره) در ناصریات (مسأله ۲۰۶) پس از نقل کلام ناصر مبنی بر اینکه اموال سپاهیان اهل بغی را می توان تصرف نمود، می نویسد:

«این مطلب درستی نیست چون آنگونه که اموال اهل حرب را می توان تقسیم نمود اموال اهل بغی را نمی توان به غنیمت گرفت و تقسیم نمود. و من بین فقها در این مورد مخالفی نمی دانم و مرجع فقها در این زمینه آن چیزی است که امیر المؤمنین (ع) در مورد محاربین بصره عمل نمود که تقسیم اموال آنان را جایز ندانست و آنگاه که از آن حضرت علت این امر را جویا شدند فرمود: «ایّکم یأخذ عائشه

من سهمه؟» کدامیک از شما عایشه را جزء سهم خودش می پذیرد؟ و مانعی ندارد که حکم قتال اهل بغی با قتال اهل دار الحرب در این زمینه مخالف باشد، نظیر مسأله گریختگان از جنگ، که تعقیب اهل بغی جایز نیست ولی تعقیب سایر محاربین جایز است.

ولی فقها در بهره بردن از چارپایان و اسلحه اهل بغی به هنگامی که هنوز جنگ پابرجاست اختلاف نظر دارند، شافعی گوید جایز نیست، ابو حنیفه گوید تا

---

(۱) مبسوط ۷/ ۲۸۰.

هنگامی که جنگ پابرجاست جایز است؛ به نظر من اشکالی ندارد که از سلاح آنها بتوان علیه آنان استفاده نمود، البته نه به عنوان تملک مثل اینکه آنان نیزه و مانند آن را بسوی اهل حق می افکنند و اهل حق همان را در جهت دفاع از خود و مقابله با آنان به کار می برند.» «۱»

۷- در سرائر پس از نقل شیخ [طوسی] و سید [مرتضی] آمده است:

«صحیح به نظر من همان راهی است که مرتضی (رضی) برگزیده و بر طبق آن فتوا داده، دلیل بر صحت گفتار او همان دلیلی است که خود بدان استناد فرموده، و نیز اجماع مسلمانان و اجماع اصحاب ما بر این معنی منعقد است و ما در ابتدای مسأله گفتار شیخ بزرگوار خود ابو جعفر طوسی (رضی) را از کتابهایش نقل کردیم و دلیلی مخالف نظر ما وجود ندارد و گفتار پیامبر اکرم (ص) که می فرماید: «لا یحل مال امرئ مسلم الّا عن طیب نفس منه- تصرف در مال مسلمان جز با رضایت او جایز نیست.» دلیل دیگری بر این مسأله است، و این روایت را مجموع

امت اسلام تلقی به قبول کرده اند. دلیل عقل نیز پشتیبان و گواه بر این نظریّه است زیرا اصل «بقاء املاک به ملک صاحبانش است» و تملک آن جز با دلیل قاطعی که همهٔ عذرها را بر کنار بزند جایز نیست. «۲»

۸- در جهاد شرایع آمده است:

چند مسأله: مسأله نخست اینکه: فرزندان بغات به اسارت گرفته نمی شوند و زنانشان به تملک درنمی آیند اجماعا. دوّم اینکه: جایز نیست تملک چیزی از اموال آنان که در اختیار سپاهیان نیست، چه منقول باشد مانند لباس و اثاثیّه و چه غیر منقول، مانند املاک، چون آنان مسلمانند و خون و مال مسلمانان محترم است، ولی اموال منقول آنان که در اختیار سپاهیان است را آیا می توان گرفت؟ برخی گفته اند: نه، بر اساس همین علت که ما متذکّر شدیم، برخی

---

(۱) جوامع الفقهیّه/ ۲۶۱ (- چاپ دیگر/ ۲۲۵).

(۲) سرائر/ ۱۵۹.

گفته اند: بلی، با توجه به سیرهٔ علی (ع) و این آشکارتر است.» «۱»

۹- در جواهر ذیل مسأله نخست شرایع آمده است:

بر اساس اجماع محصل و محکی «۲» چنانچه از تحریر و دیگر کتب نقل شده است و بلکه از منتهی نقل شده که ادعا کرده هیچ یک از اهل علم در آن اختلاف ندارند و در تذکره آمده است بین امت خلافی در آن نیست، لکن در مختلف و مسالک آن را به مشهور فقها نسبت داده است و شاید این نسبت بخاطر آن چیزی است که در کتاب دروس آمده، که گوید: حسن نقل کرده که امام اگر بخواهد می تواند آنها را به اسارت بگیرد. دلیل آن، مفهوم کلام علی (ع) است که فرمود: «من

بر اهل بصره منت نهادم همانگونه که پیامبر خدا (ص) بر اهل مکّه منت نهاد» و همانگونه که پیامبر خدا می تواند به اسارت بگیرد، امام نیز می تواند اسیر بگیرد. و این نظریّه نادری است.» «۳»

۱۰- باز در همانجا ذیل مسأله دوّم در حکم اموالی که در اختیار سپاهیان نیست گوید:

من در این نیز اختلافی نیافتم، بلکه در مسالک آمده است که این مورد اتفاق فقهاست. در عبارت صریح کتابهای منتهی و دروس و طبق آنچه از غنیه و تحریر نقل شده ادعای اجماع بر مسأله شده است، بلکه ممکن است ادعا شود که این مسأله قطعی است با توجه به آنچه امیر المؤمنین (ع) در جنگ اهل بصره و جنگ نهروان پس از پیروزی بر آنان انجام داد. «۴»

۱۱- و در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده است:

حنفیّه و مالکیّه می گویند: زن و فرزند شورشگران (بغات) را نمی توان به اسارت گرفت. چون که مسلمانند و اموالشان را نمی توان تقسیم کرد چون

---

(۱) شرایع ۱/ ۳۳۷ (- چاپ دیگر/ ۲۵۷).

(۲) اجماع محصل آنست که در عصر گوینده و برای خود او حاصل شده باشد و اجماع محکی یا منقول آنست که از دیگران نقل شده باشد. (مقرر)

(۳) جواهر ۲۱/ ۳۳۴.

(۴) جواهر ۲۱/ ۳۳۹.

غنیمتی در اموال آنان نیست بر اساس فرمایش امام علی (رض) در جنگ جمل که فرمود: «و لا یقتل اسیر، و لا یکشف ستر، و لا یأخذ مال- اسیری از «بغات» کشته نمی گردد پرده ای دریده نمی گردد. و مالی گرفته نمی شود.» در این زمینه او الگو و پیشوای ماست، و چون که آنان مسلمانند و اسلام به جان و مال

آنـان مصونیت و حرمت داده است. ولی جایز است با سـلاح خودشان با آنان جنگیـد، بشـرط نیاز مسـلمانان به سـلاح، چنانچه حضـرت امام علی چنین نمود و سـلاح اهل جمل را بین اصـحاب خود تقسیم کرد تا با آن بجنگند نه اینکه ملک آنان باشد ... ابن ابی شـیبه روایت کرده که چون علی، طلحه و یارانش را شـکست داد، دسـتور داد کسـی در میان لشـکر ندا سـر دهد: هیچ روی آورنـده و پشت کننده ای را نکشـید- یعنی پس از شـکست دشـمن- هیچ دری نباید گشوده گردد و هیچ ناموس و مالی نباید حلال شمرده شود ...

شافعیّه گویند: اسـرای آنان اگر چه کودک و زن و برده باشـند باید زندانی شوند تا جنگ به پایان رسد و جمعیّت آنان متفرق گردد. و گوینـد: چون جنگ پایان یافت بر امام واجب است که سـلاح و اسب و دیگر وسائل آنان را به آنان برگردانـد و مگر در حدّ ضرورت نمی توان از سلاح و اسب و وسایل دیگر آنان استفاده کرد ...

حنفیّه گویند: امام اموال بغات را نگاه می دارد و به آنان برنمی گرداند و آن را بین سـپاهیان تقسیم نمی کند تا آنگاه که آنان توبه کننـد که در آن صورت اموالشان را به آنان برمی گردانـد. امّا اینکه گفتیم بین سـپاهیان تقسـیم نمی کنـد از اینروست که اینها در واقع غنیمت نیست. و نگاهداشتن اموال هم برای این است که با شکسته شدن شوکتشان شرّ آنان دفع گردد «۱»

در قسمت آخر کلام ایشان کلمهٔ «حنفیّه» احتمال دارد «حنابله» باشد که به اشتباه حنفیّه نوشته شده است.

---

(۱) الفقه علی المذاهب الاربعه ۵/ ۴۲۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۱۴

۱۲- در

کتاب مختصر خرقی که در فقه حنابله نگاشته شده آمده است:

«و آنگاه که به عقب رانده شدند، گریختگان آنان تعقیب نمی شوند، بر زخمیهای آنها تاخت نمی برند، اسرایشان کشته نمی گردند، اموالشان به غنیمت گرفته نمی شود و زن و فرزندشان اسیر نمی شوند. «۱»

و در مغنی که شرح کتاب مختصر است آمده:

فصل: اما در مورد غنیمت اموال و به اسارت گرفتن فرزندان اهل بغی، ما در حرمت آن بین اهل علم خلافی نمی بینیم چون که ما حدیث ابی امامه و ابن مسعود را در همین ارتباط یادآور شدیم، و چون که اینها مصونیت دارند و برای دفع فتنه آنان اموالشان در حد ضرورت مباح می گردد و علاوه بر حد ضرورت، بر اصل تحریم باقی است.

و روایت شده که در جنگ جمل علی (ع) فرمود: «من عرف شیئا من ماله مع احد فلیأخذه- هر کس چیزی از اموالش را نزد دیگری یافت از او بگیرد و برخی از اصحاب علی دیگی را گرفته بودند که در آن غذا پخته بودند و صاحب آن برای گرفتن دیگ آمد، از وی خواستند که صبر کند تا غذایشان پخته شود او نپذیرفت، غذا را وارونه کرد و دیگ را گرفت و برد ...

و چون جنگ با بغات برای دفع فتنه آنان و بازگرداندنشان به حق است نه اینکه آنان کافر باشند، پس وارد نمودن ضرر در جان و مال آنان بیش از آن مقدار که در دفع آنان ضرورت دارد جایز نیست همانند مهاجمین و راهزنان. و اموال و فرزندانشان در حکم مصونیت باقی است.

و چارپایان و اسلحه هائی که در هنگام جنگ از آنان گرفته می شود تا پایان جنگ به آنان داده نمی شود تا

دو مرتبه از آنها برای جنگ استفاده نکنند.

قاضی یادآور شده است: که احمد حنبل به جواز استفاده از سلاح و چارپایان آنان فقط در حال جنگ بر علیه خودشان اشاره دارد و نظر ابو حنیفه نیز همین

---

(۱) مغنی ۱۰/ ۶۳.

است. و علت جواز استفاده اینست که در چنین حالی که جنگ برپا است اتلاف نفوس و حبس سلاح و وسائل آنان جایز است، پس قهرا انتفاع بآنها نیز جایز است نظیر سلاح محاربین.

شافعی گوید: مگر در حدّ ضرورت جایز نیست، چون بهر حال مال مسلمانان است و همانند چیزهای دیگر استفاده از اینها بدون اجازهٔ آنها جایز نیست ... «۱»

خلاصه کلام اینکه: بنظر اصحاب ما امامیه و نیز جمیع فقهای فریقین اعم از شیعه و سنت این معنی مورد اتفاق است که به اسارت گرفتن زنان و فرزندان آنان و به غنیمت گرفتن اموال آنان که در دست سپاهیان نیست جایز نیست.

و اختلاف در بین فقهای ما در مورد اموالی است که در دست سپاهیان است که برخی تصرف در آن را جایز دانسته اند و برخی حرام.

پس مسأله در واقع به سه مسأله تقسیم می گردد.

روایات مسأله

بر دو مسأله نخست علاوه بر اجماع و وحدت نظر بین مسلمانان و اصل مسلّم در مصونیت مال و آبروی مسلمان که از کتاب و سنت استفاده می گردد روایات بسیار زیادی دلالت دارد، که یادآور می شویم:

۱- روایت حفص، از جعفر، از پدرش، از جدّش، از مروان حکم، که گوید: چون علی (ع) در بصره ما را شکست داد، اموال مردم را به آنان برگردانید و برای اثبات آن هر کس شاهد داشت

به او پرداخت می کرد و هر کس نداشت او را سوگند می داد. مروان گفت: گوینده ای به او گفت: ای امیر مؤمنان، غنایم و اسیران را بین ما تقسیم کن. گوید: وقتی افراد اصرار کردند فرمود: «کدامیک از شما امّ المؤمنین [عایشه] را جزء سهمیّه خود قبول می کند؟» و مردم دیگر چیزی نگفتند. «۲»

---

(۱) مغنی ۱۰/ ۶۵.

(۲) عن مروان بن الحکم، قال: لما هزمنا علی (ع) بالبصره ردّ علی الناس اموالهم، من

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۱۶

۲- در مرسلۀ صدوق آمده است که گفت: «روایت شده که مردم در جنگ بصره اطراف امیر المؤمنین (ع) را گرفته و گفتند: ای امیر المؤمنین غنایم آنان را بین ما تقسیم بکن. حضرت فرمود: کدامیک از شما امّ المؤمنین را جزء سهمیّه خود می پذیرد. «۱»

۳- روایتی است که به نقل از مبسوط گذشت بدین مضمون: «روایت شده که علی (ع) چون مردم [طرفداران عائشه و طلحه و زبیر] را در جنگ جمل شکست داد، به وی گفتند: ای امیر مؤمنان آیا اموال آنان را نمی گیری؟ فرمود: نه، چون آنان به حرمت اسلام مصونیت یافته اند پس در سرزمین هجرت [دار الاسلام] گرفتن اموال آنان جایز نیست.» «۲»

۴- باز در مبسوط آمده بود: «ابو قیس روایت کرده که علی (ع) ندا داد:

هر کس مال خود را بیابد آن را بگیرد. پس مردی به ما برخورد کرد که دیگی که در آن غذا طبخ کرده بودیم را دید و آن را شناخت، ما از وی خواستیم که صبر کند تا غذا پخته شود ولی او قبول نکرد، با پای به دیگ زد و آن را گرفت.» «۳»

۵- در دعائم الاسلام

آمـده است: «در مورد علی (ع) برای ما نقل شـده که چون اهل جمل هزیمت یافتنـد حضـرت آنچه از لشـکرگاهشان به دسـت آورد، جمع

- اقـام بیّنه اعطـاه، و من لم یقـم بیّنه احلفه، قـال: فقـال له قائـل: یـا امیر المؤمنین، اقسم الفی ء بیننا و السبی. قال: فلما اکثروا علیه قال: ایّکم یأخذ امّ المؤمنین فی سهمه؟

فکفّوا. وسائل ۱۱/ ۵۸، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۵.

(۱) مرسـله صـدوق، قـال: و قـد روی انّ النـاس اجتمعـوا الی امیر المـؤمنین (ع) یـوم البصـره فقـالوا: یـا امیر المؤمنین، اقسم بیننا غنائمهم. قال: ایّکم یأخذ امّ المؤمنین فی سهمه؟

وسائل ۱۱/ ۵۹، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۷.

(۲) و روی انّ علیّا (ع) لمـا هزم النـاس یوم الجمـل قـالوا له: یـا امیر المؤمنین، الاـ تأخـذ اموالهم؟ قـال: لا، لانهم تحرّموا بحرمه الاسلام فلا یحلّ اموالهم فی دار الهجره.

مبسوط ۷/ ۲۶۶.

(۳) و روی ابو قیس انّ علیـا (ع) نـادی: من وجـد ما له فلیأخـذه، فمرّ بنا رجل فعرف قـدرا فیها فسألناه ان یصبر حتی ینضـج فلم یفعل و رمی برجله فأخذها. مبسوط ۷/ ۲۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۱۷

آوری کرد، آن را بـه پنـج قسـمت تقسـیم نمـود و چهـار قسـمت آن را بین اصـحابش تقسـیم کرد. و چـون به بصـره رسـیدند، اصـحاب وی گفتنـد: ای امیر مؤمنان، زن و فرزنـد و اموال اینان را هم بین ما تقسـیم کن: فرمود: «چنین حقی برای شـما نیست» گفتنـد چگونه ریختن خون آنـان را بر مـا حلاـل کردی ولی به اسـارت گرفتن خانوادۀ آنان را جایز نمی دانی؟ فرمود: «مردان اینان با ما جنگیدند ما هم با آنان جنگیدیم،

امّا به زنان و فرزندان تسلطی نداریم چون که آنها مسلمانند و در دار الهجره [سرزمین اسلامی] زندگی می کنند. پس شما بر آنان تصرّف و تسلّطی نمی توانید داشته باشید، اما آن چیزهایی را که در جنگ با خود آورده بودند و در جنگ با شما بکار می گرفتند و در لشکرگاه آنان بود، اینها برای شماست ولی آنچه در خانه های آنان است میراث است که طبق ما فرض اللّه به فرزندانشان می رسد و زنانشان نیز باید عده نگه دارند و بر اینان و فرزندانشان برای شما راهی نیست.»

این مسأله گذشت تا اینکه افراد دیگری این درخواست را تکرار کردند، حضرت فرمود: «بیایید سهام خود را بگیرید. عایشه را در میان می گذاریم، چه کسی حاضر است عایشه را به عنوان سهم خود بپذیرد، او در رأس این جنگ بوده است»

همه گفتند: استغفر الله: حضرت فرمود: «من هم می گویم استغفر الله» پس همه ساکت شدند و کسی دیگر متعرّض خانه و زنها و فرزندهای آنان نشد. و در مورد اهل بغی سیره اینچنین است. «۱»

---

(۱) فی دعائم الاسلام: روینا عن علی (ع): انه لمّا هزم اهل الجمل جمع کلّ ما اصابه فی عسکرهم ممّا اجلبوا به علیه فخمسه و قسّم اربعه اخماسه علی اصحابه و مضی. فلمّا صار الی البصره قال اصحابه: یا امیر المؤمنین، اقسم بیننا ذراریّهم و اموالهم. قال:

لیس لکم ذلک. قالوا: و کیف احللت لنا دماءهم و لا تحلّ لنا سبی ذراریّهم؟ قال:

حاربنا الرجال فحاربناهم، فامّا النساء و الذراریّ فلا سبیل لنا علیهنّ، لأنهنّ مسلمات و فی دار هجره، فلیس لکم علیهنّ سبیل. فامّا ما اجلبوا علیکم به و استعانوا به علی حربکم و

ضمّه عسكرهم و حواه فهو لكم، و ما كان فى دورهم فهو ميراث على فرائض اللّه لـذراريّهم، و على نسائهم العـدّه، و ليس لكم عليهن و لا على الذراريّ من سبيل

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۵۱۸

اين روايت در مستدرك نيز به نقل از دعائم الاسلام آمده است. «۱»

و روايات ديگرى نظير اين كه برخى از آنها در مسأله سوّم خواهد آمد.

۶- در سنن بيهقى به سند خود، از حمير بن مالك، آمده است كه گفت: شنيدم كه عمار ياسر درباره اسارت زنان و فرزندان از على (ع) پرسش مى نمود، حضرت فرمود:

«اسارت بر آنان نيست، ما تنها با كسانى كه با ما مى جنگند مى جنگيم.»

گفت: اگر غير از اين مى گفتى من مخالفت مى كردم. «۲»

۷- باز در بيهقى ذيل خبر عبد اللّه بن مسعود از پيامبر خدا (ص) به روايت خوارزمى آمده است: «اموال آنان [اهل بغى] تقسيم نمى شود.» «۳»

۸- باز در خبر حفص بن غياث، از امام جعفر صادق (ع) از پدر بزرگوارش (ع) آمده بود كه گفت: «على (ع) در هنگام جنگ بصره به مناديش دستور داد كه ندا بدهد: ... و از اموال آنان چيزى گرفته نمى شود.» «۴»

۹- باز در سنن بيهقى به سند خود از شقيق بن سلمه آمده است كه گفت:

«على (ع) در جنگ جمل و جنگ نهروان اسير نگرفت.» «۵»

- فرجعوه فى ذلك، فلما اكثروا عليه قال: هاتوا سهامكم و اضربوا على عائشه ايّكم يأخذها فهى رأس الامر. قالوا: نستغفر اللّه. قال و انا استغفر اللّه. فسكتوا. و لم يعرض لما كان فى دورهم، و لا نسائهم، و لا لذراريّهم. و هذه السيره فى اهل البغى. دعائم الاسلام ۱/

۲۵۲، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱.

(۱) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۲، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۱.

(۲) عن حمیر بن مالک، قال: سمعت عمّار بن یاسر سأل علیا (ع) عن سبی الذریه، فقال:

لیس علیهم سبی، انّما قاتلنا من قاتلنا. قال: لو قلت غیر ذلک لخالفتک. سنن بیهقی ۸/ ۱۸۲، کتاب قتال اهل بغی.

(۳) عن رسول اللّه (ص): و لا یقسم فیئهم. سنن بیهقی ۸/ ۱۸۲. کتاب اهل بغی.

(۴) حفص بن غیاث، عن جعفر بن محمد، عن أبیه (ع) قال: امر علی (ع) منادیه فنادی یوم البصره ... و لم یأخذ من متاعهم شیئا. سنن بیهقی ۸/ ۱۸۱، کتاب قتال اهل البغی.

(۵) عن شقیق بن سلمه، قال: لم یسب علی (ع) یوم الجمل و لا یوم النهروان. سنن بیهقی ۸/ ۱۸۲، کتاب اهل البغی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۱۹

و لکن آنچه از روایات دیگری بدست می آید این است که آنچه امیر المؤمنین (ع) انجام داد یا به انجام آن در مورد اهل بصره دستور فرمود، بر پایهٔ منّتی بود که بر مردم نهاد همانند آنچه پیامبر خدا (ع) در مورد مردم مکّه انجام داد. و امیر المؤمنین (ع) در نظر داشت که دیگران نسبت به شیعیانش همانند او نسبت به اهل بصره عمل کنند، چون می دانست که در زمانهای نه چندان دور، دولت های باطل ستمگر بر آنان مسلط می شوند، وگرنه حضرت می توانست از آنها غنیمت و اسیر بگیرد. و آنگاه که زمان غیبت تمام شود و قائم (عجل اللّه) ظهور کند بر اساس شمشیر و اسیر و غنیمت با آنان رفتار خواهد کرد. [که نمونه ای از این روایات را از

نظر می گذرانیم:]

۱- در وسائل به سندی که اشکالی در آن نیست، از ابو بکر حضرمی، روایت کرده که گفت: از امام صادق (ع)، شنیدم که می فرمود: «برای سیره علی (ع) نسبت به مردم بصره خیری است برای شیعیان ایشان افزون از آنچه خورشید بر آن می تابد، او می دانست که حکومت به دست اینان خواهد افتاد و اگر افراد آنان را اسیر کند پس از وی شیعیان او را اسیر خواهند کرد، عرض کردم: مرا از قائم (ع) خبر دهید که آیا او هم با سیره او عمل خواهد کرد؟- فرمود: نه، علی (ع) بر آنان منّت نهاد چون می دانست که در آینده حکومت به دست آنان است ولی قائم بر خلاف این سیره با آنان رفتار خواهد کرد، چون در آن زمان، دیگر دولتی برای آنان نیست. «۱»

۲- باز در همان کتاب به سند خود از حسن بن هارون- فروشنده پارچه های پشمی که بر روی هودج شتر می انداختند (بیّاع انماط)- روایت نموده که گوید:

نزد امام صادق (ع) نشسته بودم که معلی بن خنیس از وی پرسید آیا امام

---

(۱) عن ابی بکر الحضرمی، قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول: سیره علی (ع) فی اهل البصره کانت خیرا لشیعته مما طلعت علیه الشمس، انه علم ان للقوم دوله، فلو سباهم لسبیت شیعته. قلت: فاخبرنی عن القائم یسیر بسیرته؟ قال: لا ان علیا (ع) سار فیهم بالمنّ لما علم من دولتهم، و انّ القائم یسیر فیهم بخلاف تلك السیره لانّه لا دوله لهم.

وسائل ۱۱/ ۵۶، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۲۰

(قائم خ. ل) بر خلاف سیره علی

(ع) عمـل خواهـد کرد؟ فرمود:؟ «بلی، علی (ع) منت نهـاد و دست بـازداشت، چون می دانست که در زمانی نه چنـدان دور بر شیعیان وی غلبه پیدا می کنند، ولی قائم (ع) هنگامی که قیام کند با شمشـیر و به اسارت گرفتن با آنها رفتار خواهد کرد، چون می داند که دیگر هرگز کسی بر شیعیان وی پیروزی نخواهد یافت. «۱»

۳- باز در همان کتاب به سـند خود از ابو حمزه ثمالی روایت کرده است که گفت: «به علی بن حسـین (ع) گفتم: علی بن ابی طالب (ع) [در جنگ جمل] چگونه عمل کرد؟ فرمود: ابا یقظان [عمار یاسر] رحمه الله مرد تندی بود گفت:

ای امیر مؤمنان ما فردا با اینان چگونه عمل کنیم؟ فرمود: به شـیوهٔ منت، همانگونه که رسول خدا (ص) با مردم مکّه عمل کرد. «۲»

۴- باز در همان کتاب به سند صحیح از زراره، از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «اگر علی (ع) در جنگ با دشمنانش از به غنیمت گرفتن اموال و به اسارت درآوردن دشمنان خویش دست بازنمی داشت. شیعیان وی با بلاء و مشکلات بسیار زیادی روبرو می شدند. آنگاه فرمود: به خدا سوگند این شیوه او از آنچه خورشید بر آن می تابد نافع تر و بهتر بود.» «۳»

---

(۱) عن الحسن بن هـارون بیّاع الأنماط، قال: کنت عنـد ابی عبـد اللّه (ع) جالسا فسأله معلی بن خنیس أ یسـیر الامام (القائم. خ. ل) بخلاف سـیره علی (ع)؟ قال: نعم، و ذلک ان علیا (ع) سار بالمنّ و الکفّ، لانه علم ان شـیعته سیظهر علیهم، و ان القائم (ع) اذا قام سار فیهم بالسیف و السبی، لانّه یعلم ان شیعته لن

يظهر عليهم من بعده ابدا.

وسائل ۱۱/ ۵۷، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ، حديث ۳.

(۲) عن ابی حمزه الثمالی، قال: قلت لعلی بن الحسين (ع) بما سار علی بن ابی طالب (ع) فقال: ان ابا يقظان كان رجلا حادّا- رحمه اللّه- فقال: يا امير المؤمنين (ع) بما تسير فی هؤلاء غدا؟ فقال: بالمنّ، كما سار رسول اللّه (ص) فی اهل مكه. وسائل ۱۱/ ۵۸، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ، حديث ۴.

(۳) عن زراره، عن ابی جعفر (ع) قال: لو لا انّ عليا (ع) سار فی اهل حربه بالكفّ عن السبی و الغنيمه للقيت شيعته من الناس بلاء عظيما. ثم قال: و اللّه لسيرته كانت خيرا لكم مما طلعت عليه الشمس. وسائل ۱۱/ ۵۹، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدو، حديث ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۲۱

۵- باز در همان کتاب به سند خود از عبد اللّه بن سليمان آمده است که گفت:

به امام صادق (ع) عرض کردم که مردم می گويند علی (ع) اهل بصره را کشت و اموال آنان را رها کرد و فرمود: «آنچه در سرزمين شرک است حلال است و آنچه در سرزمين اسلام است حلال نيست» حضرت فرمود: علی (ع) بی گمان بر آنان منت نهاد چنانچه رسول خدا (ص) بر مردم مکّه منت نهاد. و اينکه وی اموال آنان را تصرف نکرد بدان جهت بود که می دانست پس از خود شيعيان و پيروانی خواهد داشت و دولت های باطل بر آنان سلطه پيدا می کنند و آن حضرت خواست در عمل با پيروان وی، به وی اقتدا کنند، و شما خود آثار اين کار را ديديد، امروز با مردم به سيرۀ

علی (ع) رفتار می شود. و اگر علی (ع) همه مردم بصره را می کشت و اموال آنان را می گرفت برای وی حلال بود، ولی او بر آنان منت نهاد، تا پس از وی بر پیروانش منت نهاده شود. «۱»

و روایات دیگری که به همین مضمون وارد شده است.

[جمع بندی روایات:]

باید گفت عمده در این دو مسأله اجماع هائی است که در ارتباط با آنها ادعا شده است و شیعه و سنی هر دو بر ممنوعیّت این دو [اسیر گرفتن و غنیمت گرفتن] اتفاق نظر دارند و بلکه می توان گفت این یکی از ضروریات فقه اسلامی است.

و اگر چنین اجماعی در کار نبود امکان داشت که بتوان در روایات «منع» خدشه

---

(۱) عن عبد اللّه بن سلیمان، قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع): انّ النّاس یروون انّ علیا (ع) قتل اهل البصره و ترک اموالهم فقال ان دار الشرک یحل ما فیها و ان دار الاسلام لا- یحل ما فیها. فقال (ع): ان علیا (ع) انما من علیهم کما من رسول اللّه (ص) علی اهل مکه و انما ترک اموالهم لأنّه کان یعلم انه سیکون له شیعه، و انّ دوله الباطل ستظهر علیهم، فأراد ان یقتدی به فی شیعته، و قد رأیتم آثار ذلک، هو ذا یسار فی الناس بسیره علی (ع) و لو قتل علی (ع) اهل البصره جمیعا و اتخذ اموالهم لکان ذلک له حلالا، لکنه منّ علیهم لیمنّ علی شیعته من بعده. وسائل ۱۱/ ۵۸، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۲۲

وارد نمود، زیرا علاوه بر ضعف سند و مرسل بودن برخی و دلالت نکردن برخی از آنها

بر مقصود، می توان گفت احتمـال دارد برخی از آنها از روی تقیّه یا برای مصـلحتی خاص در زمانی بخصوص صادر شـده، و گواه بر همین معنـاست آنچه را مـا از وضـعیّت امیر المؤمنین (ع) در زمانش سـراغ داریم که مخالفین زیادی داشت که همواره مترصد بودند اشـکال و اعتراضـهائی به آن حضـرت وارد کنند، و این جمله حضـرت که فرمود: «کدامیک از شـما حاضر است عایشه را جزء سهمیهٔ خود قبول کند؟» ظهور در این معنی دارد که این پاسخی بوده برای ساکت کردن آنها.

و گواه بر همهٔ اینهاست روایات بسـیاری که دلالت داشت که این حکم، مقطعی و برای منت نهادن بر آنها صادر شده است. و لیکن از کتاب جواهر استفاده میشود: که مفهوم این روایات بیانگر این است که از باب تقیّه حکم به منع در طول زمان غیبت تا ظهور قـائم بحق (ع) به عنوان یک حکم ثابت پابرجا و باقی است «۱» مقتضای فرمایش ایشان این است که اگر چه حکم اوّلی اقتضا دارد که جان و مال و خانواده کسـی که علیه امام عادل قیام کرده هیچ گونه ارزشـی ندارد و در این زمینه در حکم کفار است، و لکن تقیّه و ضرورت همیشگی ایجاب میکند

---

(۱) ر، ک، جـواهر ۲۱/ ۳۳۵. این فرمـایش صـاحب جواهر فرمایش درستی است چون غیر از ائمه معصومین علیهم السـلام، هر یک از حکومتها هر چند اسلامی و صالح و عادل باشند. احتمال خطا و اشتباه در آنها وجود دارد، و بسا در چگونگی درک از اسلام یا در چگونگی پیاده کردن دستورات اسلام در جامعه و نحوه ادارهٔ حکومت با گروه هائی یا افراد

یـا مسـلمان در جـامعه اختلاف نظر پیـدا کننـد و کـار آنهـا به جنـگ و نزاع و درگیری کشـیده شود، و اگر بنـا بشود مخالفین مسـلمان خود را تحت عنوان بـاغی مورد پیگرد قرار دهنـد و آنهـا را بکشـند و زن و فرزنـدان آنها را اسـیر کننـد و اموالشان را مصادره نماینـد، چه کسـی می توانـد مانع و جلودار آنان باشـد؟ همواره حکومت با امکاناتی که در اختیار دارد می توانـد کار خود را یک کار صد در صد شرعی جلوه دهد، امّا همانگونه که صاحب جواهر فرمودند باید گفت این قبیل مسائل مخصوص امام معصوم است. و در زمان غیبت این اختیارات گسترده را نمی توان در اختیار هیچ یک از حاکمان زمان گذاشت. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۲۳

که حکم اسـلام بر آنان بار شود و احترام جان و مال آنان در طول زمان غیبت محفوظ باشـد، پس حکم منّتی که از سوی امیر المؤمنین (ع) صـادر شـد اگر چه یک حکم حکومتی و ولائی بود ولی حکمی است حکومتی برای همـهٔ زمانها و اختصاص به اهل بصره و همان زمان ندارد.

مـا پیش از این نیز گفـتیم که احکـام حکومـتی که از سـوی پیـامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) صـادر شـده بر دو گونه است: برخی احکام خاص مربوط به همان زمان بوده و برخی احکام حکومتی برای همـهٔ زمانها، نظیر آنچه ما در فرمایش پیامبر اکرم (ص) که فرمود «لاـ ضـرر، زیـان رسانـدن- یا حکم ضـرری- در اسـلام نیست» احتمال دادیم که این یک حکم حکومتی است برای همهٔ زمانها، و نیز مانند اینکه پیامبر خدا (ص) زکات را در «نه» چیز قرار داد

و چیزهای دیگر را مورد بخشش قرار داد، چنانچه در برخی روایات آمده و مشـهور فقها نیز طبق آن فتوی داده اند، و در اینجا نکته ایست شایان دقت. «۱»

---

(۱) شاید وجه تأمل و دقت این است که اگر چه حضـرت اسـتاد و برخی دیگر از فقها انحصار زکاه در «نه» چیز را قبول ندارند و در برخی روایات آمده که در برنج هم زکات است یا امیر المؤمنین (ع) در کوفه بر روی اسبها هم زکات وضع کرد و ... که در مبـاحث زکـات مفصـل از آن بحث شـده است ولی اینکه فرمایش پیامبر را یک حکم حکومتی برای همـۀ زمانها بگیریم و بگـوییم پیـامبر اکرم (ص) چـون می دانست که پس از وی حکومتهـای جـائری بر سـر مردم مسـلط می شونـد و به عنـوان اخذ زکـات مردم را در تنگنا و فشار قرار می دهنـد به همین جهت برای همیشه تا قیام قائم (عجل ...) زکات را در «نه» چیز قرار داد و غیر این «نه» چیز را بخشـید این خـود نکته قابـل توجهی است و مؤیـد آن این نکته است که ائمه معصومین علیهم السـلام در زمانهـای بعـد خمس اربـاح مکـاسب را مطرح فرمودنـد، که در مقابل حکومتهای غاصب که زکات را جمع آوری می کردند خمس ارباح مکاسب شـیعه، به دست ائمـۀ معصومین و جانشـینان به حق آنان که همواره مغضوب حکومتها بودند برسد. و این بـاب جدیـد و قابـل توجهی است در فقه که بخاطر مصالـح شـیعه در زمان طولانی غیبت، برخی از اختیارات حکومتی محـدود شده باشد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۲۴

در هر صورت ظاهر اجماع فقهای شیعه و سنی بر این است

که زنـان و فرزنـدان بغـات را نمی توان به اسارت گرفت و اموالی که در دست سـپاهیان نیست را نمی توان تصـرف کرد. فقط اشـکال و اختلاـف در مورد اموال منقولی است که در دست سـپاهیان است به ویژه ادوات و تجهیزات جنگی آنان [که در این ارتباط نظریه برخی از فقها را مورد ملاحظه قرار می دهیم:]

دیدگاههای مختلف فقها در مورد اموال منقول و تجهیزات جنگی بغات

۱- علامه در جهاد مختلف می گوید:

مسأله: علمای ما در مورد تقسـیم اموال بغات که در اختیار سپاهیان است اختلاف نظر دارند: سید مرتضی در مسائل ناصریّه می گویـد اینهـا تقسیم نمی گردد و به غنیمت درنمی آیـد. و مرجع علماء در همـهٔ این مسائل به آن چیزی است که امیر المؤمنین (ع) در مـورد محـاربین اهـل بصـره بـدان حکم فرمود که ایشـان به غنیمت گرفتن و تقسـیم اموال آنـان- آنگونه که اموال اهل حرب را به غنیمت می گیرند و تقسیم میکنند- جایز ندانست. و ما اختلافی بین فقها در این مسأله نمی یابیم.

فقـط فقها در اسـتفاده از چارپایان و تجهیزات جنگی آنان در میـدان جنگ اختلاف نظر دارنـد. شافعی گویـد: جایز نیست. ابو حنیفه آن را جـایز دانسـته ... ابن ادریس نیز نظر سـید مرتضـی را پـذیرفته. ابن عقیـل گفته اموالی که در دست سـپاهیان اسـت تقسیم می شود. شیخ در خلاف گوید: آنچه در دست سپاهیان است می توان آن را گرفت و از آن بهره برد و به عنوان غنیمت بین رزمنـدگان تقسـیم کرد. و آنچه در لشـکرگاه نیست کسـی متعرض آن نمی شود، و برای این فرمـایش خود به اجماع فرقه امامیه و روایات آنان استدلال فرموده است ...

و در نهایه گوید: برای امام جایز است که از اموال آنان آنچه را در دست

سپاهیـان است گرفته و بین رزمنـدگان تقسـیم کنـد و آنچه را دست آنان نباشـد جایز نیست. ابن جنیـد نیز می گویـد آنچه در دست سپاهیان است را به غنیمت گرفتن آن جایز است و همین نظریّه مورد قبول ابن برّاج و ابو الصلاح است.

و ابن عقیل به این روایت اسـتدلال نموده که مردی از قبیلـهٔ عبد القیس در روز جنگ جمل، در برابر حضـرت ایسـتاد و گفت: ای امیر مؤمنـان، آنجـا که تو اموال آنـان را بین ما تقسـیم کردی ولی زنان و فرزنـدان آنان را تقسـیم نکردی، به عـدالت رفتار ننمودی! حضـرت به وی فرمود: اگر دروغ می گویم خدا ترا نمیراند تا آن بردهٔ ثقیف [ابن ملجم- کنایه از شهادت حضرت] را ملاقـات کنی، ایـن از آن روسـت که در دار الهجره [سـرزمین اسـلامی] آنچه در آنست حرام است و در دار الشـرک آنچه در آنست حلال است، پس کدامیک از شما حاضر بود مادر خود [عایشه] را از سهم خود بپذیرد؟ ...

نزدیکترین نظر همـان است که شـیخ در نهـایه برگزیـده و دلیـل آن همان است که ابن عقیل روایت نموده و روایت او همواره مـورد قبـول اسـت، زیرا ابن عقیـل یکی از بزرگـان علمـای مـاست که بخـاطر عـدالت و معرفت وی، روایـات مرسـل [روایـات محذوف السند] وی مورد قبول است.» «۱»

ایشان- قـدس سـرّه- برای جواز تقسـیم غنائم «بغات» ادلّـهٔ قانع کننده ای را ذکر نفرمودند، علامه در مختلف اند مسأله دو قول ذکر کردنـد، در ابتـدای مسـأله نیز نظریّه برخی از فقها آمـده بود: سـید مرتضـی در ناصـریات فتوای به منع داد، ابن ادریس در سرائر وی را پیروی

نمود و اجماع اصحاب ما و اجماع مسلمانان را بر آن ادّعا نمود.

و ظاهر کلام شیخ در مبسوط نیز منع است، و در نهایه و خلاف و جائی از مبسوط جواز ادعا شده است و در خلاف، اجماع فرقه امامیه و وجود روایات ادّعا شده است.

---

(۱) مختلف ۱/ ۳۳۶.

در «غنیه» آمده است:

از کسانی که اسلام بر زبانشان جاری است و از بغات و محاربین، چیزی جز اموالی که در دست سپاهیان است به غنیمت گرفته نمی شود ... همه این احکام به دلیل اجماعی است که بدان اشاره شده. «۱»

در شرایع نیز مرحوم علامه به جواز، نظر دارد چنانچه پیش از این نظر ایشان نقل شد.

در مسالک آمده است:

قول به جواز، نظر اکثر فقها از مصنف [محقق] و علامه در مختلف است. و از دلایل آنان سیره علی (ع) در مورد اهل جمل است که وی اموال را بین رزمندگان تقسیم نمود آنگاه آنها را به صاحبانش برگردانید. «۲»

در دروس آمده است:

و اموال آنان که در اختیار سپاهیان نیست تقسیم می گردد؟ [نمی گردد] اجماعا و سید مرتضی جنگ با آنان را با سلاح و چارپایان خود آنان جایز می داند بر اساس عموم فرمایش خداوند متعال: «فَقَاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلَی أَمْرِ اللّٰه- با آنان که شورشگرند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردند» و آنچه در اختیار سپاهیان است نیز اگر به فرمان امام برگردند تقسیم آن حرام است. و اگر اصرار ورزند نظر اکثر فقهاء این است که تقسیم آن همانند تقسیم غنیمت است. و سید مرتضی و ابن ادریس آن را جایز ندانسته اند و این با توجه به

سیره علی (ع) در جنگ بصره بواقع نزدیکتر است، چون آن حضرت دستور فرمود که اموال آنان حتی دیگی که در آن غذا طبخ شده بود را برگردانند. «۳»

---

(۱) جوامع الفقهیّه/ ۵۲۲ (- چاپ دیگر/ ۵۸۴).

(۲) مسالک ۱/ ۱۶۰.

(۳) دروس/ ۱۶۴.

در تذکره پس از ذکر این دو نظریه در مسأله و نسبت آن به شیخ، می نویسد:

شیخ به سیره علی (ع) استدلال نموده و به اینکه اینان اهل حرب هستند پس مانند اهل حرب اموال آنان حلال است. ولی این سیره با سیره دیگری معارض است، و فرق آن دو پیش از این گفته شد.

و در جمع بین دو نظریّه و تصدیق هر دو سیره استبعادی نیست، بدین صورت که گفته شود: اگر شورشگران پشتوانه داشته باشند که به نزد آنان می روند و دو مرتبه برای جنگ آماده می شوند برای کندن ریشه فساد، تقسیم اموال آنان جایز است و اگر گروه و دسته ای نداشته باشند تقسیم آن جایز نیست چون نتیجه حاصل شده و وحدت کلمهٔ آنان شکسته شده و جمع آنان به پراکندگی گراییده، این آن چیزی است که من آن را صحیح می دانم. «۱»

البته این تفصیلی که ایشان ارائه فرمودند ایجاد یک نظریّه سوم است و تقریبا این یک گونه قیاس با مسأله پیشین است و هر دو سیره نیز در ارتباط با جنگ جمل نقل شده است.

و فقهای سنت همه بر منع تقسیم و تملک فتوی داده اند. البته برخی از آنها استفاده از تجهیزات و ادوات جنگی را جایز دانسته اند بدون اینکه به ملکیت آنها درآید، و همین نظر مورد پذیرش سید مرتضی بود چنانچه پیش

از این یادآور شدیم.

تا اینجا روشن شد که مسأله اختلافی است و برای هر یک از دو نظریّه به اجماع و سیره علی (ع) در جنگ بصره استدلال شده و در کتاب مبسوط روایاتی بصورت مرسل [با حذف سند] آمده بود که برخی از آنها بر جواز و برخی بر منع دلالت داشت.

و باز روشن است که اجماع ادعا شده در هر یک از دو نظریه بخاطر وجود مخالف و نیز ادعای آن در طرف مقابل بی اساس قلمداد می شود، به این روایات

---

(۱) تذکره ۱/ ۴۵۶.

مرسل هم نمی شود اعتماد کرد مگر اینکه برخی از آنها را در کنار دیگری بگذاریم و علم اجمالی به صدور مضمون مشترک روایات از معصوم بدست آید، که از آن به تواتر اجمالی هم یاد می شود [که البته با تعارض مفهوم این دو دسته روایات با یکدیگر علم اجمالی هم حاصل نمی گردد].

البته در اینجا روایات مستفیضه «۱» دیگری وجود دارد که از کتابهای تاریخ استفاده می شود مبنی بر اینکه امیر المؤمنین (ع) در جنگ بصره اموالی که در دست سپاهیان بود را در ابتدا دستور به تقسیم آن داد، یا اینکه خود آنها را تقسیم نمود، ولی بعدا دستور فرمود که آنها را به صاحبانش برگردانند، اگر بصورت قطع این روایات درست باشد، این عمل بر جواز و حلیّت تقسیم آن دلالت دارد و اینکه آن حضرت بعدا به بازگرداندن آن دستور فرمود بر لطف و رحمت آن حضرت و منّتی که بر اهل جمل گذارد، حمل می شود. پس در اینجا آنچه عمده و قابل اهمیت است این است که بدانیم آیا چنین

تقسیمی از سوی حضرت (ع) یا با اجازهٔ وی صورت گرفته است یا نه.

[روایات جواز تقسیم ادوات و تجهیزات جنگی بغات]

و اما روایاتی که از آنها جواز تصرف و اجازه تقسیم و تأیید این عمل از سوی آن حضرت استفاده می شود زیاد است که ما برخی از آنها را که به دست آوردیم یادآور می شویم و شاید در مجموع بتوانیم استفاده کنیم که برخی از آنها از معصوم (ع) صادر شده است:

۱- در وسائل از کافی آمده است: و در حدیث مالک بن اعین است که گفت:

امیر المؤمنین (ع) در صفین سپاه را به جنگ تشویق می کرد و می فرمود:

«... و آنگاه که به اثاثیه دشمن رسیدید هتک حرمتی نکنید، در خانه ای وارد نشوید، از اموال آنان چیزی را برندارید مگر آنچه در لشکرگاه آنان است. و

---

(۱) روایت مستفیض، روایتی است که از بیش از سه طریق به معصوم برسد.

هرگز زنان را با آزار رساندن بر نیانگیزید اگر چه به ناموس شما ناسزا گویند و فرماندهان و نیکان شما را سبّ و لعن کنند.» «۱»

مورد این روایت همانگونه که ملاحظه می فرمایید جنگ صفین است، و آنچه در لشکرگاه است چیزهائی گسترده تر و اعم از تجهیزات جنگی است.

۲- در کتاب صفین آمده: عمر بن سعد گوید شخصی، از عبد اللّه بن جندب از پدرش، روایت نموده که گفت: هر وقت که ما در کنار علی (ع) بودیم و با دشمن روبرو می شدیم، می فرمود: «با آنان نجنگید تا اینکه آنان شروع کنند ... و هنگامی که به بارانداز دشمن رسیدید، پرده ای را مدرید [هتک حرمت نکنید] به خانه ای جز با اجازهٔ من وارد نشوید، هیچ چیز

از اموال آنان را مگیرید مگر آنچه در لشکرگاه آنانست، و هرگز زنی را با آزار رساندن برنیانگیزید، اگر چه به ناموس شما ناسزا گوید «۲»»

این روایت در مستدرک نیز آمده است «۳».

۳- روایت مرسلی که پیش از این به نقل از مبسوط گذشت که در آن آمده بود:

«و آنچه اصحاب ما روایت نموده اند اینست که آنچه از اموال در لشکرگاه است به غنیمت گرفته می شود «۴»»

۴- روایت مرسل ابن ابی عقیل که در مختلف آمده بود، و علامه بر آن تکیه

---

(۱) و فی حدیث مالك بن اعین قال: حرّض امیر المؤمنین (ع) بصفین فقال: ... و اذا وصلتم الی رجال القوم فلا تهتکوا سترا و لا تدخلوا دارا و لا تأخذوا شیئا من اموالکم الا ما وجدتم فی عسکرهم، و لا تهیّجوا امرأه بأذی و ان شتمن اعراضکم و سببن امراءکم و صلحاءکم. وسائل ۱۱/ ۷۱، باب ۳۴ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۳.

(۲) عن عبد اللّه بن جندب، عن أبیه ان علیا (ع) کان یأمرنا فی کل موطن لقینا معه عدوه یقول: لا تقاتلوا القوم حتی یبدءوکم ... فاذا وصلتم الی رحال القوم فلا تهتکوا سترا، و لا تدخلوا دارا الّا باذنی، و لا تأخذوا شیئا من اموالهم الّا ما وجدتم فی عسکرهم، و لا تهیّجوا امرأه بأذی و ان شتمن اعراضکم. وقعه صفین/ ۲۰۳.

(۳) مستدرك الوسائل ۲/ ۲۵۹، باب ۳۲ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۹.

(۴) و قد روی اصحابنا ان ما یحویه العسکر من الاموال فانّه یغنم. مبسوط ۷/ ۲۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۳۰

داشت، و گفت: ابن ابی عقیل یکی از بزرگان علمای ماست که

بخاطر عدالت و شناختی که دارد روایت مرسل او نیز مورد قبول و اعتماد است. البته ممکن است گفته شود تنها عدالت و شناخت کسی موجب حجیّت روایات مرسل او نمی گردد، مگر روایت، قرائنی را به همراه داشته باشد که انسان به صدور آن اطمینان حاصل کند، البته این روایت برای تأیید خوب است.

۵- در دعائم الاسلام آمده است: از علی (ع) برای ما روایت شده که چون اهل جمل هزیمت یافتند حضرت دستور فرمود: هر چه آنان به همراه آورده بودند و در لشکرگاهشان به جای مانده بود، جمع آوری کنند، آنگاه آنها را به پنج قسمت تقسیم کرد و چهار قسمت آن را در بین اصحاب تقسیم کرد، و چون به بصره رسیدند، اصحاب وی گفتند: ای امیر مؤمنان، فرزندان و اموال آنان را نیز بین ما تقسیم کن. فرمود: «در اینها برای شما حقی نیست». گفتند: چگونه ریختن خون آنان را بر ما حلال کردید ولی به اسارت گرفتن خانوادۀ آنان را جایز نمی دانید؟

فرمود: «مردان اینان با ما جنگیدند و ما با آنان جنگیدیم، امّا بر زنان و فرزندان آنان راهی نداریم، چون که آنان مسلمان هستند و در سرزمین اسلامی (دار الهجره) زندگی می کنند. پس شما را بر آنان راهی (سلطه ای) نیست، امّا آنچه برای جنگ با شما آورده و از آن برای مبارزه با شما کمک گرفته اند و در میان لشکرگاه آنان موجود است از آن شماست.» «۱»

ما تمام این روایت را پیش از این نقل کردیم. در مستدرک نیز به نقل از وی این

---

(۱) روینا عن علی (ع) انّه لمّا هزم اهل الجمل جمع کل ما اصابه فی عسکرهم مما

اجلبوا به علیه فخمّسه و قسّم اربعه اخماسه علی اصحابه و مضی، فلما صار الی البصره قال اصحابه: یا امیر المؤمنین، اقسم بیننا ذراریهم و اموالهم. قال: لیس لکم ذلک. قالوا:

و کیف احللت لنا دماءهم و لا تحلّ لنا سبی ذراریهم؟ قال: حاربنا الرجال فحاربناهم، فاما النساء و الذراریّ فلا سبیل لنا علیهنّ لانهن مسلمات و فی دار هجره فلیس لکم علیهنّ سبیل، فأما ما اجلبوا علیکم به و استعانوا به علی حربکم و ضمّه عسکرهم و حواه فهو لکم. دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۵، کتاب جهاد، حکم غنائم اهل بغی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۳۱

روایت آمده است «۱»

۶- باز در همان کتاب بلافاصله پس از نقل روایت فوق آورده است:

و از آن حضرت (علی (ع)) نقل شده است که فرمود: «آنچه اهل بغی از مال و سلاح و چارپا و متاع و حیوان و بنده و کنیز، چه کم و چه زیاد، به همراه خود آورده اند، همه جزء بیت المال است، پنج یک آن برداشته می شود و ما بقی تقسیم می گردد، چنانچه غنیمت های مشرکین تقسیم می شود «۲»».

این روایت به نقل از دعائم در مستدرک نیز آمده است «۳».

۷- در مستدرک به نقل از «شرح الاخبار» که یکی از تألیفات صاحب دعائم است می نویسد: موسی بن طلحه بن عبید اللّه- که یکی از افرادی بود که در جنگ جمل اسیر شد و همراه دیگر اسراء در بصره محبوس بود- گوید: من در بصره، در زندان علی (ع) بودم، ناگاه صدائی شنیدم که می گفت: موسی بن طلحه بن عبید اللّه کجاست؟ گوید: من «انا للّه و انّا الیه راجعون» گفتم، دیگر زندانیان نیز چنین گفتند،

و گفتنـد: ترا خواهند کشت، آنگاه مرا به نزد او (علی (ع)) بردند، چون در مقابل او قرار گرفتم، فرمود: «ای موسـی» گفتم: بله ای امیر مؤمنان، فرمود: «بگو استغفر اللّه» گفتم: استغفر الله و اتوب الیه- سه مرتبه- حضرت به آنان که اطراف من بودند گفت: «کنار بروید» آنگاه به من گفت: «هر چه سلاح و چارپا که در لشکر ما داری بردار و به هر جا می خواهی برو و نسبت به آینده ات از خـدا بترس و در خـانه ات بنشـین» من از وی سپاسـگزاری کردم و رفتم. و علی (ع) آنچه اهـل بصـره برای جنـگ با وی آورده بودند به غنیمت گرفت و متعرض چیز دیگری نشد، چون آنها برای ورثهٔ آنان بود، و آنچه را هم

---

(۱) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۲، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۱.

(۲) و عنه (ع) انّه قـال: مـا اجلب به اهـل البغی من مـال و سـلاح و کراع و متـاع و حیوان و عبـد و امه و قلیـل و کـثیر فهو فی ء یخمّس و یقسّم، کما تقسم غنائم المشرکین. دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۶، کتاب جهاد، حکم غنائم اهل بغی.

(۳) مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۱، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۲.

به عنوان غنیمت گرفته بود چهار پنجم آن را تقسیم کرد، و پس از وی سنت بر این اساس ادامه یافت. «۱»

۸- باز در همان کتاب از شرح الاخبار، از اسماعیل بن موسی به سند خود، از ابی البختری آمده است که گفت: چون علی (ع) به بصره رسید ... پس علی (ع) دستور داد که ندادهنده ای ندا سر

دهـد که: «جز افراد روی آورنـده را مزنیـد ... و آنچه در لشکرگاه است غنیمت برای شماست و آنچه در خانه هاست میراث است ... گفتند: ای امیر مؤمنان، چگونه خون آنها را بر ما حلال کردی ولی زنان آنان را بر ما حرام کردی؟ ... «۲»

۹- در کتاب جمل شیخ مفید- قدس سرّه- آمده است: مطر بن خلیفه، از منذر ثوری روایت نموده که گفت: چون مردم هنگام جنگ جمل به هزیمت رفتند:

امیر المؤمنین (ع) ندادهنده ای را دستور داد، ندا دهد که: بر مجروحی نتازند و

---

(۱) عن موسی بن طلحه بن عبید اللّه- و کان فیمن اسر یوم الجمل و حبس مع من حبس من الأساری بالبصره- فقال: کنت فی سجن علی (ع) بالبصره حتی سمعت المنادی ینادی: این موسی بن طلحه بن عبید اللّه، قال: فاسترجعت و استرجع اهل السجن و قالوا: یقتلک، فاخرجنی الیه فلمّا وقفت بین یدیه قال لی: یا موسی، قلت: لبیک یا امیر المؤمنین، قال: قل: استغفر اللّه، قلت استغفر اللّه و اتوب الیه- ثلاث مرات- فقال لمن کان معی من رسله: خلوّ عنه، و قال لی: اذهب حیث شئت و ما وجدت لک فی عسکرنا من سلاح او کراع فخذه و اتق اللّه فیما تستقبله من امرک و اجلس فی بیتک. فشکرت و انصرفت. و کان علی (ع) قدا غنم اصحابه ما اجلب به اهل البصره الی قتاله- أجلبوا به یعنی: أتوا به فی عسکرهم- و لم یعرض شی ء غیر ذلک لورثتهم، و خمّس ما اغنمه مما اجلبوا به علیه، فجرت ایضا بذلک السنه. مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۲، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدو، حدیث ۵.

(۲) عن ابی البحتری،

قال لمّا انتهی علی (ع) الی البصره ... فامر علی (ع) منادیا ینادی:

لا ـ تطعنوا فی غیر مقبل ... و ما کان بالعسکر فهو لکم مغنم، و ما کان فی الدور فهو میراث ... فقالوا: یا امیر المؤمنین، من این احللت لنا دماءهم و اموالهم و حرمت علینا نساءهم؟ مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۲، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۳۳

گریخته ای را تعقیب نکنند و آنچه از سلاح و چارپایان در لشکرگاه است تقسیم کنند.

و سفیان بن سعد روایت کرده که گفت: عمار به امیر المؤمنین (ع) گفت: در مورد اسارت خانوادهٔ آنان چه نظری دارید؟ فرمود: «ما بر آنان سلطه ای نداریم ما با کسانی که با ما جنگیدند جنگیدیم. و چون آنچه را در لشکرگاه بود تقسیم کرد برخی از قاریان اصحابش گفتند: اموال و فرزندان آنان را بین ما تقسیم کن، وگرنه چگونه خون آنان را حلال دانستی و اموال آنان را نه؟ ...

و سعد بن جشم، از خارجه، از مصعب، از پدرش روایت نموده که گفت:

ما با امیر المؤمنین (ع) در جمل بودیم، چون بر آنان پیروزی یافتیم، به دنبال طعام بیرون شدیم، در بین راه به طلا و نقره ها برخورد می کردیم ولی به آن توجهی نداشتیم و چون طعامی می یافتیم از آن استفاده می کردیم.

گوید: و علی (ع) چیزهای نیکوئی که در لشکرگاه یافت بین زنان ما تقسیم کرد ... و چون آنچه در لشکرگاه بود تقسیم کرد. یک اسبی را گویا برای فروش عرضه کردند یک مردی بپاخاست و گفت: ای امیر مؤمنان، این اسب مال من بود و من آن را به فلانی عاریه

دادم، و نمی دانستم که با آن به جنگ می آید. آن حضرت از وی شاهد خواست، وی گواه آورد که این عاریه بوده است، اسب را به وی داد و ما بقی را تقسیم کرد.

و نصر بن (نصر، از) عمر بن سعد، از ابی خالد، از عبد اللّه بن عاصم، از محمد بن بشیر همدانی، از حارث بن سریع، روایت کرده که گفت: چون امیر المؤمنین (ع) بر اهل بصره پیروز شد و آنچه را در لشکرگاه بود تقسیم کرد، برای سخنرانی بپاخاست و ... «۱»

اینها روایات مستفیضه ایست که شیخ مفید آنها را روایت کرده و از آنها اجمالا

---

(۱) لما انهزم الناس یوم الجمل امر امیر المؤمنین (ع) منادیا ینادی: ان لا تجهزوا عل جریح و لا تتبعوا مدبرا. و قسم ما حواه العسکر من السلاح و الکراع ... الجمل ۲۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۳۴

استفاده می شود که در جنگ جمل تقسیمی صورت گرفته است. اگر چه برخی از آنها صراحت دارد که این تقسیم فقط در ادوات و تجهیزات جنگی بوده است.

۱۰- در مروج الذهب در داستان جمل آمده است: آنچه از سلاح و چارپا و متاع و ابزار آلات و چیزهای دیگر در لشکرگاه آنان بود جمع آوری نمود و فروخت و آن را بین اصحابش تقسیم کرد. «۱»

۱۱- در کتاب الامامه و السیاسه ابن قتیبه آمده است: آنگاه به منادی دستور داد که ندا سر دهد: گریزان را نکشید بر مجروح متازید، و آنچه در لشکرگاه آنانست برای شماست و زنانشان باید عده نگه دارند، و آن اموالی که در خانه و زندگی خود دارند میراث است برای کسانی که خدا

معین فرموده ... «۲»

۱۲- در مستدرک، از حسین بن حمدان حضینی در کتاب هدایه، از محمد بن علی، از حسن بن علی بن ابی حمزه، از أبو بصیر، از امام صادق (ع) در حدیث طولانی در مورد ماجرای نهروان روایت نموده که فرمود: «علی (ع) به آنان گفت: شما به من بگوئید چه چیز را بر من ناپسند می دانید؟ گفتند: ما چیزهائی را ناپسند می دانیم که بخاطر یکی از آنها کشتن تو بر ما جایز است ... و دوم اینکه تو در جنگ جمل به چیزی حکم کردی که در جنگ صفین به مخالف آن حکم نمودی، در جنگ جمل به ما گفتی؛ آنان را وقتی پشت نمودند و گریختند چه در خواب و چه در بیداری نکشید و بر مجروحین متازید، و هر که سلاحش را افکند در امان است، و هر که در به روی خود بست مزاحم او نشوید، و به تصرف درآوردن چارپایان و سلاح آنان را برای ما جایز دانستی و به اسارت گرفتن زنان و فرزندانشان را حرام نمودی.

---

(۱) مروج الذهب ۲/ ۱۵.

(۲) ثم امر المنادی: لا يقتلن مدبر و لا يجهز علی جريح، و لكم ما في عسكرهم، علی نسائهم العده. و ما كان لهم من مال اهليهم فهو ميراث علی فرائض اللّه ... الامامه و السياسه ۱/ ۷۲.

ولی در صفین به ما گفتی: آنان که گریخته اند را چه در خواب و چه بیداری بکشید و بر مجروحانشان بتازید، و هر که سلاحش را افکند او را بکشید، و هر که در به روی خود بست او را بکشید، و به

تصرف درآوردن چارپایان و سلاح و خانوادهٔ آنان را برای ما حلال دانستی! پس علت اختلاف بین این دو حکم چه بود؟

اگر آن حلال بود پس اینهم حلال است و اگر آن حرام بود پس اینهم حرام است ... آنگاه حضرت فرمود: اما فرمانی که من در جنگ جمل دادم و در جنگ صفین مخالف آن فرمان دادم، از اینرو بود که اهل جمل ... مرکزی نداشتند که دوباره در آنجا تجمع کنند و رهبری نداشتند که زخمهای آنها را التیام بخشد و دوباره آنان را به جنگ شما بفرستد و اما اینکه چارپایان و سلاح را برای شما حلال کردم و زن و فرزندان را حرام، از اینرو بود که: کدام یک از شما حاضر بود عایشه همسر پیامبر (ص) را جزء سهمیّه قبول کند؟ ...

و امّا اینکه در صفین گفتم: آنان را در حال فرار هم بکشید، و تصرف سلاح و چارپایان و به اسارت گرفتن زنان را جایز دانستم، این حکم خداوند- عز و جلّ- است چون که آنان مرکز تجمع (و ستاد جنگ) فعال و پابرجا داشتند و رهبری داشتند که زخمی ها را التیام می بخشید و ... هر که از بیعت ما خارج می شد از دین خارج شده بود و مال و خانواده و خون او حلال می گردید. «۱»

---

(۱) عن ابی بصیر، عن ابی عبد اللّه الصادق (ع) فی حدیث طویل فی قصه اهل النهروان ...

قال لهم علی (ع) فاخبرونی ما ذا انکرتم علیّ؟ قالوا انکرنا اشیاء تحلّ لنا قتلک بواحده منها ...

و امّا ثانیها انک حکمت یوم الجمل فیهم بحکم خالفته بصفین، قلت لنا یوم الجمل: لا تقتلوهم مولّین و لا

مـدبرين و لاـ نياما و لا ايقاظا و لا تجهزوا على جريـح، و من القى سـلاحه فهو آمن، و من اغلق بابه فلا سبيل عليه، و احللت لنا سبى الكراع و السلاح و حرمت علينا سبى الزرارىّ.

و قلت لنا بصفين: اقتلوهم مدبرين و نياما و ايقاظا و جهّزوا على كل جريح، و من

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۶، ص: ۵۳۶

نظير اين روايت را قاضـى نعمان در كتاب شـرح الاخبار، به نقل از احمد بن شـعيب سارى به سند خود، از عبد اللّه بن عباس با كمى اختلاف آورده است.

آنچه در اين روايت آمـده كه حضـرت در صـفين به اسـارت گرفتن زن و فرزنـدان آنان را حلال شـمرده يك نظريّه بى سابقه ايست و حتى مى توان گفت كه هيـچ كس بر طبق آن فتوى نـداده است. و مـا پيش از اين يادآور شـديم كه حرمت به اسارت گرفتن زنان و فرزندان «بغات» بطور كلّى يكى از ضروريات فقه اسلامى است.

۱۳- در كتاب مسـند زيد، از حضـرت نقل شده كه: در جنگ جمل و نهروان آنچه در اختيار لشـكريان دشمن بود را پنج قسم نمود، و متعرض ما بقى اموال آنان نشد. «۱» ظاهر اين نقل اينست كه ما بقى خمس را بين رزمندگان اسلام تقسيم نمود.

۱۴- در شـرح ابن ابى الحديد بر نهج البلاغه آمده است: همهٔ روات اتفاق دارند كه آن حضرت (ع) آنچه از سلاح و حيوان و بنـده و متـاع و سـاير چيزها در لشـكرگاه اهل جمل يافت، تصـرف كرد و آن را بين اصـحاب خود تقسـيم نمود، و آنان به وى گفتند: اهل بصره را نيز بين ما تقسيم كن تا ما آنان را

به بردگی

– القی سلاحه فاقتلوه، و من اغلق بابه فاقتلوه، و احللت لنا سبی الکراع و السلاح و الذراریّ. فما العله فیما اختلف فیه الحکمان؟ ان یکن هذا حلالا فهذا حلال. و ان یکن هذا حراما فهذا حرام ... ثم قال– علیه السلام– و امّا حکمی یوم الجمل بما خالفته یوم صفین فانّ اهل الجمل ... لم تکن لهم دار حرب تجمعهم، و لا امام یداوی جریحهم و یعیدهم الی قتالکم مره اخری، و احللت لکم الکراع و السلاح، و حرمت الذراریّ فأیّکم یأخذ عائشه زوجه النبیّ (ص) فی سهمه؟ ...

و امّیا قولی بصفین: اقتلوهم مولّین و مدبرین ... و احللت لکم سبی الکراع و السلاح و سبی الذراریّ، ذاک حکم اللّه– عزّ و جلّ– لان لهم دار حرب قائمه و اماما منتصبا یداوی جریحهم ... و من خرج من بیعتنا فقد خرج من الدین و صار ماله و ذراریّه بعد دمه حلالا. مستدرک الوسائل ۲/ ۲۵۳، باب ۲۳ از ابواب جهاد عدوّ، حدیث ۹.

(۱) مسند زید، ۳۲۱، کتاب السیر، باب قتال اهل بغی.

بگیریم. فرمود: نه. گفتند: پس چگونه خون آنها را بر ما حلال شمردی ولی اسارت آنان را جایز نمی دانی؟!

فرمود: چگونه در سرزمین هجرت و اسلام یک خانوادۀ ضعیف در اختیار شما باشد؟! امّا آن چیزهائی که اینها برای جنگ با شما تدارک دیده اند به عنوان غنیمت برای شما باشد، اما آنچه در درون خانه هاست و درها بر روی آن بسته است مال صاحبان آنهاست، و برای شما در آن بهره ای نیست.

پس وقتی اصرار کردند فرمود: پس بر سر عایشه قرعه بزنید بنام هر کس

درآمد عایشه برای او باشد. همه گفتند «استغفر اللّه» یا امیر المؤمنین، آنگاه دست از خواسته خود برداشتند. «۱»

و روایات دیگری از این قبیل که در کتابهای تاریخ آمده است.

خلاصه کلام و نتیجه:

در هر صورت ظاهرا اموالی که در لشکرگاه است به غنیمت گرفتن آن جایز است، چنانچه اکثر فقهاء به این نظریه فتوا داده اند بر پایه روایات بسیاری که در مورد جنگ جمل و صفین وارد شده است که بسا انسان قطع حاصل می کند که برخی از آنها از معصوم (ع) رسیده است.

اگر گفته شود: این روایات با روایاتی که بطور مطلق می گوید: «به غنیمت گرفتن

---

(۱) اتفقت الرواه کلها علی انّه- علیه السلام- قبض ما وجد فی عسکر الجمل من سلاح و دابّه و مملوک و متاع و عروض، فقسمه بین اصحابه، و انّهم قالوا له: اقسم بیننا اهل البصره فاجعلهم رقیقا، فقال: لا. فقالوا: فکیف تحلّ لنا دماءهم و تحرم علینا سبیهم؟! فقال: کیف یحلّ لکم ذریه ضعیفه فی دار هجره و اسلام؟! اما ما اجلب به القوم فی معسکرهم علیکم فهو لکم مغنم، و اما ما وارت الدور و اغلقت علیه الابواب فهو لاهله، و لا نصیب لکم فی شی ء منه. فلمّا اکثروا علیه قال: فاقرعوا علی عائشه لا دفعها الی من تصیبه القرعه. فقالوا: نستغفر اللّه یا امیر المؤمنین، ثم انصرفوا. شرح ابن ابی الحدید ۱/ ۲۵۰.

اموال بغات جایز نیست» تعارض دارد، روایاتی که برخی از آنها را پیش از این یادآور شدیم که از جملهٔ آنها روایت صحیحه زراره از امام جعفر صادق (ع) بود که فرمود: «اگر علی (ع) با کسانی که با

وی جنگیدند از اسارت و غنیمت گرفتن دست بازنمی داشت شیعیانش از ناحیه مردم طرفدار حکومتها مشکلات سنگینی را متحمّل می شدند.» «۱»

در پاسخ باید گفت: روایاتی که بطور مطلق اسیر و غنیمت گرفتن را منع کرده بر روایاتی که بین آنچه در لشکرگاه است و آنچه در لشکرگاه نیست، فرق گذاشته حمل و تفسیر می شود. در این مورد روایت دعائم که پیش از این یادآور شدیم قابل توجه است، در آن روایت آمده بود: از علی (ع) برای ما روایت شده که چون اهل جمل به هزیمت رفتند حضرت آنچه در لشکرگاه آنان بود و برای جنگ با وی تدارک دیده بودند را جمع آوری کرد و به پنج قسمت تقسیم نمود و چهار قسمت از آن را بین اصحابش تقسیم کرد و کار، تمام شد و چون به بصره رسیدند، اصحاب وی گفتند ای امیر مؤمنان: اموال و فرزندان آنان را نیز بین ما تقسیم کن. فرمود: «لیس لکم ذلک- در اینها حقی برای شما نیست.» «۲»

ملاحظه می فرمایید که اینان با آنکه آنچه در لشکرگاه بود بین آنان تقسیم شده بود درخواست داشتند که سایر اموال و زن و فرزند آنان هم بینشان تقسیم شود، و حضرت پاسخ منفی داد، که در اینها حقی برای آنان نیست. از این ماجرا بدست می آید آنچه تقسیم آن جایز و مفروغ عنه است اموالی است که در لشکرگاه است.

و اینکه حضرت در جنگ جمل بعدا آنها را به صاحبانش برگردانید بخاطر منتی بود که بر آنان نهاد، و شاید هم به نفع اصحاب بعدا آن را از بیت المال جبران فرموده باشد.

---

(۱) زراره، عن ابی جعفر (ع): لو لا

ان عليّا (ع) سار فی اهل حربه بالکفّ عن السبی و الغنیمه للقیت شیعته من الناس بلاء عظیما. وسائل ۱۱/ ۵۹، باب ۲۵ از ابواب جهاد عدوّ حدیث ۸.

(۲) دعائم الاسلام ۱/ ۳۹۵، کتاب جهاد، حکم غنائم اهل بغی.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۳۹

اگر گفته شود: همانگونه که روایات اجمالا بر وقوع تقسیم در جنگ جمل دلالت دارد، بر بازگرداندن آن بخاطر گذشت و منّتی که بر آنان نهاده شد نیز دلالت دارد. چنانچه برخی روایات پیشین بر این معنی دلالت داشت که این منت نهادن از سوی حضرت یک حکم حکومتی برای همه زمانها تا قیام حضرت قائم (عجل الله) بوده است و ما نظر صاحب جواهر را در این مقام یادآور شدیم.

در پاسخ باید گفت: اینگونه روایات که بر منت نهادن حضرت دلالت دارد، مربوط به اموالی است که در لشکرگاه نیست ولی اینکه اموال موجود در لشکرگاه را هم شامل بشود معلوم نیست. و بر فرض شامل بشود این روایات عام است و روایات جواز گرفتن خاص، و عام با خاص تعارض ندارد، با اینکه اکثر فقها- چنانچه یادآور شدیم- به جواز گرفتن فتوی داده اند.

از سوی دیگر چگونه می توان منّتی که حضرت بر اهل جمل گذارد را یک حکم حکومتی برای همهٔ زمانها دانست با اینکه خود آن حضرت در جنگ صفین اجازه فرمود که اموال آنان را که در لشکرگاه است به غنیمت بگیرند، چنانچه در روایت مالک بن اعین و روایت جندب آمده بود؟! مگر اینکه ما بین آنجا که لشکر «بغات» پشتوانه و عقبه داشته باشد و آنجا که نداشته باشد تفصیل قائل شویم.

چنانچه از تذکره این

تفصیل را متذکر شدیم.

علاوه بر این اموالی که در لشکرگاه است به غنیمت گرفتن و مصادرهٔ آن یک امر عرفی است که در همهٔ زمانها سیره عقلا بر آن قرار گرفته است. چون در راه بغی و تجاوز به کار گرفته شده است. تصرف در اینگونه اموال گوئی به حکم مقابله و تقاصّ است چنانچه مرحوم سید مرتضی در «ناصریات» به آن اشاره داشت. و کسی که این اموال را به صحنه نبرد می آورد گوئی آنها را در معرض تلف قرار داده چنانچه با شرکت در جنگ، جان خود را نیز در معرض تلف قرار داده است. پس حرمتی برای آن باقی نیست. همه این مطالب نسبت به اموال شخص بغات است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۶، ص: ۵۴۰

و اما اسلحه و امکانات و تجهیزاتی که دولت «باغی» بین سپاهیانش تقسیم نموده از اموال عمومی محسوب می گردد که امر آن بی تردید به نظر امام و ولیّ امر مسلمانان واگذار می گردد و او می تواند آنها را به عنوان تشویق بین سپاهیان تقسیم کند. و احتمال بعیدی هم به نظر می رسد که مراد از اموالی که در روایات آمده بود، اموالی باشد که در لشکرگاه است نه اموال شخصی «بغات».

و بسا گواه بر همین مطلب باشد آنچه در تاریخ طبری آمده است که:

«علی (ع) قطعه بدنهای پراکنده را در گوری بزرگ دفن کرد، آنگاه آنچه در لشکرگاه بود را جمع آوری نمود، آنگاه دستور داد که آنها را به مسجد بصره ببرند و فرمود: هر که چیزی از آنها را می شناسد [که مال اوست] آن را برگیرد مگر آن سلاح هایی که نشانه سلطان بر آن نقش بسته [سلاحهای

مربوط به حکومت] که اینها جزء اموال بدون صاحب باقی می ماند، آنگاه [به اصحاب فرمود] آنچه از مال خدا که برای جنگ با شما آورده اند برگیرید، برای هیچ مسلمانی از مال شخصی مسلمانی که مرده است چیزی نیست، و این سلاحها دست اینان قرار گرفته است بدون اینکه سلطانی آن را بخشیده باشد.» «۱»

[یعنی سلاحها، متعلق به حکومت است نه جزء اموال شخصی اینها]

بحث پیرامون غنائم در اینجا پایان پذیرفت، اگر چه تا اندازه ای به طول انجامید، و طولانی شدن با هدف اصلی این کتاب سازگار نبود. ولی از آنجا که ما- به خلاف مبحث زکات و انفال که اکنون به چاپ رسیده است- در جای دیگر به این مبحث نپرداخته بودیم، در اینجا کمی گسترده تر به شرح و بحث آن پرداختیم و از خوانندگان گرامی پوزش می طلبیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطیّبین الطاهرین

---

(۱) تاریخ طبری ۶/ ۳۲۶، چاپ لیدن.

جلد هفتم

منابع مالی حکومت اسلامی فی ء، انفال

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴

گفتار مترجم

دو منبع دیگر از منابع مالی حکومت اسلامی فی ء و انفال است.

فی ء یعنی اموالی که از کفار به مسلمانان بازگردانده شده، یا به عبارت دیگر درآمدهایی که حکومت اسلامی از کفار به دست می آورد؛ اموالی مانند خراج، جزیه، غنایم جنگ، درآمد سرزمینهایی که با جنگ گشوده شده و دیگر درآمدها.

بی تردید در زمانهای گذشته که فتوحات رواج داشته و هر کشور با مرزهای اعتقادی از کشورهای دیگر متمایز می شده است، فی ء یک منبع درآمد عمده برای کشور اسلام محسوب می شده است. به ویژه زمان خلافت خلفای بنی امیه و بنی عباس رقم عمده درآمد دولت اسلام از همین درآمدهایی بوده که به عنوان خراج از سرزمینهای تازه گشوده شده به دست می آمده است. اما در این زمان با توجه به دگرگونی شرایط اجتماعی و روابط دولت ها و حکومت ها، پیدایش سازمان ملل و گسترش مفهوم شهروندی در جوامع و کمرنگ شدن صبغهٔ مذهب و دین در ارتباط با پرداخت مالیات به حکومت ها، اکنون دیگر مفهوم فی ء در طراز درآمد کشورهای اسلامی رقم چندانی را به خود اختصاص نمی دهد.

اکنون دیگر امپراتوری حکومت اسلامی که در زمانهای گذشته استقرار یافته بود متلاشی شده و اقلیتهای غیر مسلمان که در کشورهای اسلامی زندگی می کنند تقریباً به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۶

صورت یکسان با مسلمانان به عنوان یک شهروند از آنان مالیات دریافت می شود.

اما از سوی دیگر امروز انفال که یکی دیگر از منابع مالی حکومت اسلامی و دیگر حکومت هاست، همچنان یکی از منابع مهم مالی دولت ها و حکومت ها به شمار می آید؛ و بر خلاف زمانهای گذشته که کمتر بدان

توجه می شده، عمدهٔ درآمد دولت ها و حکومت ها از طریق آن تأمین می گردد.

انفال همان منابع طبیعی و ثروتهای ملی جامعه است که خداوند متعال برای رفاه و آسایش و تلاش و کوشش مردم در نهاد طبیعت قرار داده است، ثروتهای بی بدیل و ارزشمندی همانند دریاها، جنگلها، زمینهای موات، رودخانه ها، معادن زیرزمینی و روزمینی، موزه ها و آثار تاریخی و باستانی که از پادشاهان و روزگاران گذشته در هر کشور به یادگار مانده است؛ امروز حتی هوا و فضا خود به عنوان یک منبع عمده در آمد است که در شهرهای بزرگ شهرداریها برای ساختن آسمانخراشها به عنوان تراکم آن را به فروش می رسانند و دولت ها از عبور هواپیماها بر فراز آسمان حق ترانزیت می گیرند. و دیگر منابع طبیعی که هنوز ناشناخته مانده و مورد استفاده بشر قرار نگرفته است.

امروز در ایران اسلامی رقمی کلان از بودجه کل کشور را درآمد حاصل از فروش نفت- که یکی از معادن زیرزمینی است- تشکیل می دهد، و برخی از کشورها از جلب گردشگر و صنعت توریسم رقمی چندین برابر درآمد نفت ایران را به دست می آورند.

در این مجلد همانند مجلدات پیشین به ذکر آیات و روایات و مبانی فقهی و فتاوای فقها و پیشینهٔ تاریخی این دو مبحث مهم پرداخته شده است که از نظر می گذرانیم.

و ما توفیقی الّا باللّه علیه توکلت و الیه انیب.

پاییز ۱۳۸۵- حوزهٔ علمیه قم

محمود صلواتی

فصل چهارم: فی ء و برخی از مصادیق آن

اشاره

بخش نخست:

* آیات سورهٔ حشر دربارهٔ فی ء

* اموال به دست آمده بدون جنگ

* بخشش فدک به فاطمه زهرا (س)

* انواع فی ء و روایات آن

[بخش نخست:] فی ء و برخی از مصادیق آن

[آیات سورهٔ حشر دربارهٔ فی ء]

اشاره

ظاهراً واژه «فی ء» از سخن خداوند متعال در سورهٔ حشر گرفته شده، و آیات سوره حشر این است: «۱»

«وَ مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لٰا رِكٰابٍ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلىٰ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ* مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبىٰ وَ الْيَتٰامىٰ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لٰا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيٰاءِ مِنْكُمْ، وَ مٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقٰابِ* لِلْفُقَرٰاءِ الْمُهٰاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيٰارِهِمْ وَ أَمْوٰالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَ رِضْوٰاناً وَ يَنْصُرُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ أُولٰئِكَ هُمُ الصّٰادِقُونَ* وَ الَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدّٰارَ وَ الْإِيمٰانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هٰاجَرَ إِلَيْهِمْ وَ لٰا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حٰاجَةً مِمّٰا أُوتُوا وَ يُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كٰانَ بِهِمْ خَصٰاصَةٌ وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَ الَّذِينَ جٰاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنٰا وَ لِإِخْوٰانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونٰا بِالْإِيمٰانِ وَ لٰا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنٰا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا، رَبَّنٰا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» «۲»

---

(۱)- باب هشتم کتاب پیرامون منابع مالی حکومت اسلامی است که یک مقدمه و شش فصل را دربرگرفته است. فصل اول درباره زکات، فصل دوم درباره خمس و فصل سوم درباره غنایم جنگ و اراضی مفتوح عنوه بود که به تفصیل در جلد ششم

مبانی فقهی به ترجمه و تقریر آن پرداختیم، و اکنون فصل چهارم از این باب یعنی مبحث فی ء است که خدمت شما تقدیم می گردد. (مقرر)

(۲)- حشر (۵۹)/ ۶- ۱۰.

و آنچه را خدا از آنان به رسم غنیمت عاید پیامبرش گرداند [شما برای تصاحب آن] اسب یا شتری بر آن نتاختید ولی خدا فرستادگانش را بر هر که بخواهد چیره می سازد.

و خدا بر هر چیز تواناست.* آنچه خدا از دارایی ساکنان آن قریه ها عاید پیامبر گرداند، از آن خدا و از آن پیامبر و متعلق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و درراه ماندگان است، تا میان توانگران شما دست به دست نگردد. و آنچه را پیامبر به شما داد آن را بگیرید، و از آنچه بازتان داشت دست بازدارید و از خدا پروا گیرید که خدا سخت کیفر است.* [این غنایم، نخست] از آنِ بینوایان مهاجری است که از دیار و اموالشان رانده شدند و خواستار فضل خدا و خشنودی اویند و خدا و پیامبرش را یاری می کنند؛ اینان همان راستگویانند.* و نیز کسانی که پیش از [مهاجرین] در [مدینه] جای گرفته و ایمان آورده اند؛ هر که را به سویشان کوچیده دوست می دارند؛ و نسبت بدانچه به کوچندگان داده شده در دلهایشان حسدی نمی یابند؛ هر چند خود نیازمند باشند. و آنان که از منت نفس خویش در امانند، ایشان رستگارانند.* و نیز کسانی که پس از آنان [مهاجرین و انصار] آمده اند [و] می گویند پروردگارا، ما را و برادرانمان را که در ایمان از ما پیشی جسته اند بیامرز، و در دلهایمان نسبت به کسانی که گرویده اند کینه ای مگذار!

پروردگارا به راستی که تو رئوف و مهربان هستی.

در توضیح واژه های این آیه شریفه باید گفت: واژه «افاء» از ریشه «فی ء» به معنای بازگشت است. «ایجاف» حرکت اسبان و شتران است از وجف وجیفاً، هنگامی که حیوان با تندی و اضطراب حرکت کند. مراد از «رکاب» شتر است، و «خصاصه» به معنی تنگدستی و نیازمندی است، و «شحّ» به معنی بخل و یا بخل همراه با حرص است.

چند روایت در باره شأن نزول و توضیح آیهٔ شریفه:

۱- در تفسیر الدّر المنثور به سند خود از سعید بن جبیر آمده است که گفت:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۱

«به ابن عباس گفتم: سورهٔ حشر؛ گفت: بگو سورهٔ بنی نضیر. «۱» [چون آیاتی از این سوره دربارهٔ بنی نضیر نازل شده است].»

۲- باز در همان کتاب به سند خود از سعید بن جبیر روایت شده که گفت:

«به ابن عباس گفتم: سورهٔ حشر؛ گفت: این سوره درباره بنی نضیر فرود آمده است.» «۲»

۳- [برخی از مورخان و مفسران نیز] گفته اند:

«این سوره دربارهٔ آوارگان بنی نضیر- که از یهودیان مدینه بودند- فرود آمده است. و این از آن روست که چون پیامبر (ص) وارد مدینه شد بنی نضیر با او قرارداد مصالحه امضاء کردند که نه با او بجنگند و نه به همراه او بجنگند، آنگاه پیمان را شکستند. کعب بن اشرف [سرکرده بنی نضیر] به مکه سفر کرد و با ابو سفیان و قریش پیمان امضاء کرد که آنان یکپارچه علیه محمد (ص) باشند. جبرئیل فرود آمد و داستان این پیمان نامه را برای پیامبر (ص) بازگفت.

از سوی دیگر پیامبر خدا (ص) به نزد بنی نضیر رفت و از آنان درباره دیهٔ دو کشته از

بنی عامر کمک خواست، آنان که پیامبر را تنها دیدند به یکدیگر گفتند: شما هیچ گاه او را بدین صورت نمی یابید، اکنون از بام این خانه سنگی بر سر او بیندازید و او را بکشید. خبر این توطئه نیز از آسمان به پیامبر (ص) رسید، حضرت بپاخاست و به سوی مدینه روان شد. آنگاه اصحاب خویش را فراخواند و داستان مکر یهود را برای آنان بازگفت و محمد بن مسلمه را فرمان داد تا رئیس آنان کعب بن اشرف را به قتل برساند، و خود با جمعی از مردم به سوی آنان حرکت کرد. و آنان در قلعه های مستحکم پناه گرفتند. در این میان عبد الله بن ابیّ منافق نیز پیامی برای بنی نضیر فرستاد که اگر شما قیام کنید ما نیز با شما قیام می کنیم و اگر مورد حمله قرار گرفتید ما نیز شما را یاری می دهیم، ولی به وعده

---

(۱)- الدّر المنثور ۶/ ۱۸۷.

(۲)- همان.

خود عمل نکردند و خداوند ترس را بر بنی نضیر غالب نمود و لذا به مصالحه با پیامبر راضی شدند، به اینگونه که از خانه ها و سرزمینشان بیرون روند، و برای هر سه نفر از آنان یک شتر و امکانات حمل آب قرارداد و آنان به سوی خیبر و اذرعات شام و دیگر شهرها کوچ کردند.»

برای آگاهی از تفصیل این داستان به کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی، سیرۀ ابن هشام، مغازی واقدی [که در این کتاب به صورت مفصل تر آمده است] مجمع البیان، تبیان، قرطبی، درّ المنثور و دیگر تفاسیر مراجعه فرمائید. «۱»

[چند نقل از کتابهای تاریخ راجع به این دو آیه]

۴- در کتابهای تاریخ نیز بدین گونه آمده

است: «۲»

«و آنـان همه اموال خویش را برای پیـامبر خـدا (ص) گذاشـتند و رفتنـد تـا آن حضـرت به هر صورتی که خواست به مصـرف برساند، آن حضرت نیز آنها را در بین مهاجرین نخستین تقسیم کرد و به انصار چیزی نداد مگر به سهل بن حنیف و ابا دجانه- سماک بن خرشه- که اظهار نیازمندی کردند و پیامبر خدا (ص) بخشی را به آن دو اختصاص داد ...

و تمام سورهٔ حشـر درباره بنی نضـیر فرود آمد، که در آن عذابهایی را که خداوند بر آنان فرود آورده و اینکه خدا پیامبرش را بر آنان پیروزی داده و کارهایی که در مورد آنان انجام داد ذکر شده است.» «۳»

۵- در مغازی واقدی به سند خود آمده است:

«عمر گفت: ای رسول خـدا آیا همان گونه که اموال را در جنگ بدر به پنج قسـمت تقسـیم کردی، اموالی که از بنی نضـیر به دست آورده ای را به پنج قسمت تقسیم

---

(۱)- تفسیر علی بن ابراهیم/ ۶۷۲؛ (چاپ دیگر ۲/ ۳۵۸)؛ سیره ابن هشام ۳/ ۱۹۹؛ مغازی واقدی ۱/ ۳۶۳؛ مجمع البیان ۵/ ۲۵۶؛ تبیان ۲/ ۶۶۵؛ تفسیر قرطبی ۱۸/ ۴؛ درّ المنثور ۶/ ۱۸۷.

(۲)- چـون در این مورد حوادث تـاریخی مورد اسـتناد فقهی قرار می گیرد، در اینجـا به ذکر آن پرداخته ایم. (الف- م، جلسـه ۳۹۹ درس).

(۳)- سیره ابن هشام ۳/ ۲۰۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۳

نمی کنی؟ پیـامبر فرمود: چیزی را که خداونـد بر اسـاس آیـهٔ شـریفه «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ» برای من قرار داده همانند آنچه که مسلمانان در آن سهم هایی دارند قرار نخواهم داد.» «۱»

روشن است که مقصود عمر در اینکه پیامبر

خدا (ص) یک پنجم را بردارد، این است که مابقی را همانند غنایم در میان مسلمانان تقسیم کند. این روایت گواه بر این است که در جنگ بدر تخمیس در اموال صورت پذیرفته است.

۶- باز در همان کتاب مطالبی آمده که فشرده آن اینگونه است:

«چون پیامبر خدا (ص) اموال بنی نضیر را به دست آورد، ثابت بن قیس را فراخواند و فرمود: قومت را فرابخوان. وی اوس و خزرج را فراخواند، پیامبر درود و ثنا بر خداوند فرستاد. آنگاه لطف و عنایت آنان را به مهاجرین و اینکه آنان را در خانه های خود جای دادند و بر خویش مقدم داشتند یادآور شد، آنگاه فرمود: اگر دوست داشته باشید من این اموال بنی نضیر را که خداوند در اختیار من قرار داده بین شما و مهاجرین تقسیم می کنم و مهاجران همچنان در خانه ها و اموال شما باقی خواهند ماند، و اگر بخواهید من این اموال را در اختیار آنان بگذارم و آنان از خانه های شما بیرون روند.

سعد بن عباده و سعد بن معاذ گفتند: ای پیامبر خدا، این اموال را بین مهاجران تقسیم کن و آنان همچنان در خانه های ما باقی بمانند. انصار نیز بانگ برآوردند و گفتند: ما نیز ای پیامبر خدا همین تصمیم را می پذیریم و خرسندیم. پس پیامبر خدا (ص) اموال را در بین مهاجران تقسیم کرد و مگر به دو نفر که تهیدست بودند- سهل بن حنیف و ابا دجانه- به دیگر انصار چیزی نداد.» «۲»

---

(۱)- مغازی واقدی ۱/ ۳۷۷.

(۲)- مغازی واقدی ۱/ ۳۷۹. برخی مفسرین نوشته اند آیه شریفه و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه در این باره نازل شده

است. (الف- م، جلسه ۳۹۹ درس)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴

این روایت در تحف العقول نیز آمده است. «۱»

۷- سنن بیهقی به سند خود از زُهری «۲» از مالك بن اوس از عمر در روایتی نقل می کند که گفت:

«اموال بنی نضیر از اموالی بود که هیچ اسب سوار و شترسواری از مسلمانان برای به دست آوردن آن نتاختند و خدا در اختیار پیامبرش قرار داد و خالصه پیامبر خدا بود و مسلمانان در آن سهمی نداشتند. پیامبر خدا از آنها خرج یك سال خانواده خود را برمی داشت و بقیه را به تهیه تجهیزات و سلاح برای پیکار مسلمانان در راه خدا اختصاص می داد.» «۳»

مانند این روایت در «امّ» شافعی «۴» و نیز «الاموال» أبو عبید آمده است. «۵»

۸- باز در سنن بیهقی به سند خود از زهری آمده است:

«اموال بنی نضیر ویژه پیامبر اکرم (ص) بود و با پیکار نظامی گشوده نشد. آنها خود با پیامبر خدا مصالحه کردند، پیامبر خدا نیز آن را بین مهاجران تقسیم کرد و چیزی از آن را به انصار نداد، مگر به دو نفر از آنان که نیازمند بودند.» «۶»

۹- در مجمع البیان نیز آمده است:

«خداوند اموال بنی نضیر را ویژه پیامبرش قرار داد، که هرگونه خواست به مصرف برساند، و پیامبر (ص) آن را بین مهاجران قسمت کرد، و به انصار چیزی نداد مگر به سه نفر که نیازمند بودند، و آنان ابو دجانه، سهل بن حنیف و حارث

---

(۱)- تحف العقول/ ۳۴۱، نامه أبی عبد اللّه (ع) در مورد غنایم و وجوب خمس.

(۲)- این همان محمد بن حسن شهاب زهری است که از علمای مهم

اهل سنت و معاصر حضرت علی بن حسین (ع) بوده است. امام سجاد در نامه ای که به او می نویسد و در تحف العقول آمده است می فرماید: تو همین اندازه که در دستگاه بنی امیه هستی و آبرویی که به آنها می دهی، هیچ کس نمی تواند به این اندازه به آنها خدمت کند. و حضرت وی را در این رابطه نکوهش می کند. (الف- م، جلسه ۳۹۹ درس)

(۳)- سنن بیهقی ۶/ ۲۹۶، کتاب تقسیم فی ء و غنیمت، باب مصرف چهارپنجم فی ء.

(۴)- الام شافعی ۴/ ۶۴.

(۵)- الاموال/ ۱۵.

(۶)- سنن بیهقی ۶/ ۲۹۶، کتاب تقسیم فی ء و غنیمت.

بن صمّه بودند. «۱»

۱۰- در کتاب اموال ابو عبید آمده است:

«نخستین چیزی که باید درباره اموال یادآور شویم اموالی است که ویژه پیامبر خداست نه دیگر مردم، و این سه نوع اموال است.

۱- اموالی که خداوند از مشرکان به پیامبر بازمی گرداند، و سواره و پیاده ای برای به دست آوردن آن به کار گرفته نمی شود، و آن فدک و اموال بنی نضیر است که آنها را به پیامبر خدا (ص) مصالحه کردند بدون آنکه جنگی واقع شود و یا سپاه مسلمانان به آن منطقه حرکت کند.

۲- صفایا و اموال برگزیده ای که ویژه پیامبر خداست و آن حضرت پیش از تقسیم غنایم برمی گزینند.

۳- یک پنجم از خمس پس از آنکه غنایم تخمیس و تقسیم گردیده؛ و در مورد همه اینها مصالحی آشکار و شناخته شده وجود دارد.» «۲»

[چند مطلب مربوط به این بحث]

اشاره

با توجه به آنچه گفته شد در اینجا چند مطلب است که باید به اجمال مورد گفتگو قرار گیرد:

مطلب اوّل- آیا موضوع دو آیه شریفه [آیهٔ ششم و هفتم سوره حشر] در

اینجا یکی است یا اینکه موضوع در آیه دوم گسترده تر است؟

مطلب دوم- حکم اموال و زمینهایی که سواره و پیاده ای برای آزادسازی آن نتاخته اند چیست؟

مطلب سوّم- آیا در فی ء خمس است یا نه؟

مطلب چهارم- مفهوم فی ء و مراد از آن در زبان شارع چیست، و نسبت بین آن و بین غنایم و انفال و صدقات کدام است؟

---

(۱)- مجمع البیان ۵/ ۲۶۰.

(۲)- الاموال/ ۱۴.

مطلب پنجم- برخی از انواع و نمونه های فی ء.

مطلب اول: آیا موضوع دو آیه پیرامون فی ء یکی است؟

دربارهٔ دو آیهٔ شریفه ای که در مورد فی ء مطرح است [و در ابتدای بحث از نظر خوانندگان گرامی گذشت] برخی گفته اند هر دو دربارهٔ اموال بنی نضیر است، در آیه نخست یادآور می شود که چون این اموال با تاختن سپاه به دست نیامده از رزمندگان نیست، و در آیه دوم چگونگی مصرف آن را یادآور شده است.

برخی نیز گفته اند: موضوع آیهٔ نخست اموال بنی نضیر است ولی در آیهٔ دوم تمام آن چیزهایی است که خداوند در اختیار پیامبرش گذاشته است. اموال بنی نضیر و غیر آن.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«ابن عباس گفت: آیهٔ شریفهٔ «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ» در مورد اموال کفار قصبات است و آنان بنی قریظه و بنی نضیر هستند که در مدینه بودند و نیز اموال اهالی فدک که در یک فرسنگی مدینه بود و اهالی خیبر و روستاهای عرینه و ینبع که خدا اینها را برای پیامبرش قرار داد که به هرگونه که خواست به مصرف برساند و بدین گونه خبر داد که همه از آنِ اوست. برخی از مردم گفتند آیا آنها را تقسیم نمی کنی؟ پس این

آیه فرود آمد.

و برخی گفته اند: آیه نخست بیان اموال بنی نضیر است. که خداوند متعال فرموده: آنچه را خداوند از اموال آنان در اختیار پیامبرش نهاده است ... ولی در آیه دوم بیان تمام اموالی است که بدون جنگ به دست آمده است. برخی نیز گفته اند هر دو آیه یکی است و آیه دوم بیان چگونگی تقسیم اموالی است که در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷

آیهٔ نخست آمده است.» «۱»

از گفتار ایشان استفاده می شود که در این رابطه سه نظر وجود دارد؛ و بنابر نظر اول، آیه دوم آنچه را که به وسیله جنگ به دست می آید نیز شامل می شود؛ مانند اموال خیبر. و بسا گواه همین نظریه باشد خبر محمد بن مسلم از امام باقر (ع) که در آن برخی از مصادیق فی ء و انفال آمده است، و در آنجا گفته شده که آنها از آن امام است. آنگاه فرموده: و اما آیهٔ شریفه «وَ مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لٰا رِكٰابٍ» فرمود: آیا نمی بینی که این همان است؟ و اما آیهٔ شریفه «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ» آنچه در این آیه ذکر شده به منزله غنیمت است [که دیگران نیز در آن سهیم هستند] پدرم می فرمود: برای ما در آن جز دو سهم وجود ندارد. «۲»

و شاید قول به نسخ شدن این آیه توسط آیه خمس، مبتنی بر همین نظریه باشد. و در مباحث آینده بیشتر به این نظریه خواهیم پرداخت.

در کتاب الدر المنثور آمده است:

«ابن مردویه از ابن عباس نقل می کند در مورد آیهٔ شریفه «وَ مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ

عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لاٰ رِكٰابٍ» گفت: خداوند به پیامبرش دستور فرمود که به سوی قریظه و نضیر حرکت کند، و مؤمنان در آن روز اسب و شتر چندانی نداشتند پس پیامبر خدا (ص) در مورد آن هر گونه که می خواست دستور می فرمود، و در آن روز اسب و شتری نبود که بدان سرزمینها بتازند، و ایجاف همان تاختن است. از این رو این اموال در اختیار پیامبر خداست و خیبر و فدک و

---

(۱)- مجمع البیان ۵/ ۲۶۰.

(۲)- قال و اما قوله «و ما افاء اللّه علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل و لا رکاب.» قال: أ لا تری هو هذا؟ و اما قوله «و ما افاء اللّه علی رسوله من اهل القری» فهذا بمنزله المغنم، کان ابی یقول ذلک و لیس لنافیه غیر سهمین. (وسائل ۶/ ۳۶۸، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۲).

روستاهای عرینه از همین مورد است. آنگاه خداوند به پیامبر دستور فرمود که برای فتح «يَنبُع» آماده شود، پیامبر نیز بدان خطه آمد و همه آنها را در اختیار گرفت، آنگاه برخی از مردم گفتند: آیا آنها را در میان مسلمانان تقسیم نمی کنی؟

پس آیۀ شریفه آن حضرت را از تقسیم معذور داشت و فرمود آنچه خدا از روستاها در اختیار پیامبرش نهاده از آنِ خدا و پیامبر اوست.» «۱»

مانعی نیست که آیه نخست به قرینه کلمه «منهم» درباره بنی نضیر باشد و آیه دوم گسترده تر باشد. مانند آنچه ما در آیه انفال احتمال دادیم که پرسش در مورد غنایم جنگ بدر باشد اما پاسخ چیزی فراتر از

آن در مورد همه انفال باشد، که در این صورت الف و لام در «الانفال» اول الف و لام عهد، و در دوم [قل الانفال] برای جنس است.

مگر آنکه گفته شود از اینکه خداوند در آیات بعد می فرماید: «لِلْفُقَرٰاءِ الْمُهٰاجِرِينَ» و آیات بعد آن- به قرینه آنچه در تفسیر آن از روایات رسیده است که برخی از آنها را پیش از این یادآور شدیم- شاید قرینه بر این باشد که مجموع آیات مربوط به داستان بنی نضیر است.

در هر صورت این حکم منحصر به اموال بنی نضیر یا خصوص اموالی که بدون جنگ در زمان پیامبر (ص) به دست آمده نیست، بلکه همه موارد مشابه آن را و لو در زمان غیبت در بر می گیرد. و صاحب اختیار این موارد امام مسلمانان است، چنانکه پس از این در مبحث انفال بدان خواهیم پرداخت.

مطلب دوم: حکم اموال به دست آمده بدون جنگ

[روایات مسأله]

روایات مستفیض و بلکه متواتری «۲» وارد شده که سرزمینهایی که بر آن اسب و

---

(۱)- الدر المنثور ۶/ ۱۹۲.

(۲)- در این گونه مباحث که واژه «امام» به کار رفته است به این نکته باید توجه داشت که: در زمانهای گذشته حکومت ها به صورت فردی اداره می شده و شخص رهبر یا حاکم یا پادشاه در اینگونه امور تصمیم گیرنده بوده است؛ ولی در زمان ما که اداره حکومت توسط مردم و نمایندگان آنان در مجالس قانون گذاری انجام می گیرد، تصمیم گیری در اینگونه موارد باید طبق صلاحدید و قوانین مصوب آنان صورت پذیرد. (مقرر)

شتری تاخته نشده از انفال است و از پیامبر خدا (ص) و پس از وی از آن امام است و ما در مباحث انفال به

ذکر آن خواهیم پرداخت. البته ما پیش از این گفتیم و پس از این هم خواهیم گفت که مراد از امام در اینجا منصب امامت است. انفال در اختیار منصب امامت است و شخص امام و والی، ولی امر و اختیاردار آن است. این اموال از اموال شخصی امام نیست، بلکه از اموالی است که برای مصالح عموم مردم در نظر گرفته شده است. «۱»

بله، ادارهٔ شئون شخص امام و خانواده و افراد تحت سرپرستی وی نیز از مهم ترین مصالح جامعه است.

از سوی دیگر اموال عمومی- که مصداق انفال است- گاهی به خدا، گاهی به پیامبر، گاهی به امام و گاهی به عموم مسلمانان نسبت داده می شود و بازگشت همه آنها به یکی است، [که در روایات زیر نمونه هایی از آن را از نظر می گذرانیم]:

۱- در خطبه شقشقیه نهج البلاغه آمده است: «و بنی امیه با او [عثمان] بپاخاستند که اموال خدا را می بلعیدند همانند شتر که گیاهان بهاری را می بلعد. «۲» [که در اینجا اموال عمومی به خداوند نسبت داده شده است.]»

۲- باز در نهج البلاغه در سخن آن حضرت با عبد الله بن زمعه که مالی را از آن حضرت درخواست می کرد، آمده است: «این مال نه از آن من و نه از آن توست، از همه مسلمانان است که دست آورد شمشیرهای آنهاست. «۳» [در اینجا اموال عمومی به همه مسلمانان نسبت داده شده است.]»

---

(۱)- روایت مستفیض روایتی است که راویان آن بیش از دو نفر باشد ولی به حدی نرسد که موجب اطمینان گردد. روایت متواتر آن است که روایاتش به حدّی است که موجب اطمینان می شود. (مقرر)

(۲)- و قام

معه بنو امیه یخضمون مال اللّه خضمه الابل نبته الربیع. نهج البلاغه، فیض/ ۵۱؛ لح/ ۴۹، خطبه ۳.

(۳)- ان هذا المال لیس لی و لا لک و انما هو فی ء للمسلمین و جلب اسیافهم. نهج البلاغه، فیض/ ۷۲۸؛ لح/ ۳۵۳، خطبه ۲۳۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۰

۳- در وسائل به سند خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) درباره غنیمت آمده است که فرمود: «خمس را از آن جدا می کنند و مابقی را در میان رزمندگان و گردانندگان آن تقسیم می کنند. و اما فی ء و انفال ویژه پیامبر خداست. «۱» [در این مورد اموال عمومی به پیامبر نسبت داده شده است.]»

۴- باز در همان کتاب به سند موثق از سماعه روایت نموده که گفت: «از آن حضرت درباره انفال پرسیدم. فرمود: «هر زمین ویرانه یا چیزی که از آن پادشاهان است ویژه امام است و مردم در آن سهمی ندارند، آنگاه فرمود: و بحرین از این مورد است که اسب و شتری بر آن نتاخته اند. «۲» [در اینجا اموال عمومی به امام نسبت داده شده است.]»

و مانند آن روایات بسیار دیگری که دلالت بر این دارد که فی ء و انفال از امام است.

از سوی دیگر در آیه شریفه فی ء، مقصود تقسیم فی ء به شش قسمت مساوی یا غیر مساوی که ممکن است به ذهن برسد نیست، بلکه ما هیچ یک از فقهای شیعه را نیافته ایم که در فی ء و انفال بدین تقسیم فتوی داده باشند، گرچه در خمس چنین فتوایی وجود دارد و برخی از روایات هم بدین مضمون دلالت دارد.

پس شاید مقصود همان گونه که در باب خمس

گفته شده ترتیب در اختصاص است و سیاق دو آیه در هر دو باب یکی است. پس فی ء در اختیار کسی است که حق حکومت دارد. و چون حکومت اولًا و بالذات از آن خداوند است و از سوی خداوند متعال این حق به پیامبر واگذار شده و از سوی پیامبر (ص) برای امام از اهل بیت او قرار داده شده است، پس فی ء از مالیاتهای حکومت اسلامی است که همه آن از آن خدا و در اختیار اوست، و از سوی او در اختیار پیامبر و از سوی پیامبر در اختیار امام قرار گرفته است.

---

(۱)- یخرج منه الخمس و یقسم مابقی بین من قاتل علیه و ولی ذلک. و اما الفی ء و الانفال فهو خالص لرسول اللّه (ص). (وسائل ۶/ ۳۷۴، ابواب انفال، باب ۲، حدیث ۳).

(۲)- کل ارض خربه او شی ء یکون للملوک فهو خالص للامام و لیس للناس فیها سهم، قال: و منها البحرین لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۱

و مراد به ذی القربی نیز همان امام از عترت و اهل بیت آن حضرت است، چنانکه در باب خمس بر آن ادعای اجماع کرده اند و پیش از آن مورد گفتگو قرار گرفت و روایاتی از جمله روایت زیر بر آن دلالت دارد.

در کافی به سند خود از سلیم بن قیس آمده است که گفت: «از امیر المؤمنین (ع) شنیدم که می فرمود: به خدا سوگند ما هستیم آن ذی القربی که خداوند آنان را در کنار خود و پیامبرش آورده و فرموده: «ما أَفاءَ اللّهُ عَلی

رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکِینِ» «که این اموال ویژه ماست و برای ما در صدقه سهمی قرار نداده است.» «۱»

و اما اصناف سه گانه دیگر آنها صرفاً موارد مصرف هستند که مخارج آنها به عهده امام است، و به همین جهت نه در اینجا و نه در آیه خمس لام مالکیت بر اصناف سه گانه وارد نشده است. اخبار وارده در این زمینه و سخنان اصحاب ما نیز دلالت بر این دارد که اصناف سه گانه مذکور در این آیات نیز از بنی هاشم هستند نه همه افراد، و علت اینکه اصناف سه گانه مشخصاً ذکر شده اند به خاطر احترام و توجه به شأن و مقام آنهاست و نیز به خاطر آنکه از سوی امت به فراموشی سپرده نشوند.

و ما پیش از این که مصارف خمس را بیان می کردیم، محتملات آیه شریفه و دیدگاهها در مورد اصناف سه گانه، و واژه ذی القربی و سخنان فقها و بزرگان در این زمینه را یادآور شدیم، و در آنجا این دیدگاه را تقویت کردیم که خمس و نیز فی ء حق واحدی است که همهٔ آن در اختیار امام است و امام نیازمندیهای خود و خانه و خانواده خود و نیازمندیهای جامعه را با آن برطرف می کند، چنانکه پیامبر اکرم (ص) اینگونه رفتار می کرد. و به همین خاطر آن حضرت اموال بنی نضیر را با آنکه ویژه آن حضرت

---

(۱)- نحن و اللّه الذین عنی اللّه بذی القربی الذین قرنهم اللّه بنفسه و نبیّه (ص) فقال: «ما افاء اللّه علی رسوله من اهل القری فللّه و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین»

منا خاصه و لم يجعل لنا سهماً فى الصدقه. (كافى ۱/ ۵۳۹، كتاب الحجه، باب الفى ء و الانفال، حديث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۲

بود- چنانکه در روایات پیشین گذشت- در مخارج خود و خانواده و همسران و برای مخارج نیازمندان مهاجرین و انصار به مصرف می رسانید. آیات گذشته نیز همین دریافت را بازگو می کرد؛ و اینکه در آیه آمده بود «برای نیازمندان مهاجران» در حقیقت بیان یکی از مصارف بود و گویی بیان جایگزینی برای موارد پیشین است.

و اینکه فرمود: «وَ الَّذِینَ تَبَوَّؤُا الدّارَ وَ الْإِیمانَ» آنان که [در مدینه] جای گرفته و گرویدند- و نیز «وَ الَّذِینَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ»- کسانی که پس از آنان آمدند، احتمال دارد که این آیات عطف به آیات پیشین باشد و نیز احتمال دارد که عطف نباشد و جمله مستأنفه باشد که در صورت اول انصار و تابعین با مهاجرین در فی ء شریک هستند، البته نه به صورت ملکیت بلکه در جهت مصرف. و همین احتمال را عمر مورد استناد قرار داده است در روایت طولانی ای که «مالك بن اوس بن حدثان» از او نقل می کند که در آخر آن می گوید: عمر گفت: «اگر چیزی از آن باقی ماند من حق آن بچه چوپان را که در صنعا زندگی می کند در حالی که خونش در چهره او می دود [بدون معطلی] پرداخت خواهم کرد.»

این داستان را سیوطی در در المنثور از ابی عبید و بخاری و مسلم و ابو داود و ترمذی و دیگران نقل کرده اند، که می توان بدان مراجعه نمود. «۱»

البته این حدیث مشتمل بر چیزهایی است که ما به هیچ وجه ملتزم بدان

نیستیم و در آن مطالبی است که مورد نظر خلیفه بوده است. و این نکته ای است شایان توجه.

بخشیدن فدک به فاطمه زهرا (س)

[همـان گونه که پیش از این یـادآور شـدیم فـدك از مصـادیق فی ء است و] حفـظ بیت وحی و رسـالت و شـاخه های درخت نبوت و شئون عترت طـاهرین (سـلام اللّه علیهم اجمعین) که پیـامبر خـدا (ص) آنان را طبق حـدیث ثقلین که در میان شـیعه و سنت متواتر

---

(۱)- الدر المنثور ۶/ ۱۹۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۳

است در کنـار کتـاب خـدا قرار داده، و کشتی هـای نجات امت و ریسـمان پیونـد ملت هسـتند، بی تردیـد از مهم ترین مصالح عمومی جامعه است که پیامبر خدا (ص) برای آینده امت اسلامی باید نسبت بدان اهتمام می ورزید.

بـه همین جهت آن حضـرت فـدك را که خـالصه وی بـود به فـاطمه (س) که همسـر بـاب علم و حکمت و درّ صـدف عـترت طاهرین (ع) بود بخشید. [در این باب روایاتی است که از نظر می گذرانیم.]

۱- در کتاب الدر المنثور آمده است:

«بزاز و أبو یعلی و ابن أبی حاتم و ابن مردویه از أبی سـعید خدری روایت می کنند که گفت: چون آیه «وَ آتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ» فرود آمـد، پیـامبر خـدا (ص) فـاطمه (س) را فراخوانـد و فـدك را به او بخشـید. ابن مردویه نیز از ابن عبـاس روایت نموده که گفت چون «وَ آتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ» نازل شد پیامبر خدا (ص) فدك را به فاطمه بخشید.» «۱»

۲- در کتاب وسائل به سند خود از علی بن اسباط از أبی الحسن موسی (ع) آمده است که فرمود:

«چون خداوند فدك و حومه آن را بدون هیچ گونه نیروی نظامی برای پیامبرش گشود، آیه شریفه «وَ

آتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ»- حق خویشاوند را بده- بر آن حضرت نازل شد و پیامبر خدا (ص) نمی دانست که آنان چه کسانی هستند؛ در این مورد از جبرئیل جویا شد و جبرئیل از پروردگارش، پس خداوند به وی وحی فرمود که فدک را به فاطمه بده.» «۲»

---

(۱)- عن ابی سعید الخدری قال: لما نزلت هذه الآیه «و آت ذا القربی حقه» دعا رسول اللّه (ص) فاطمه فاعطاها فدک. (الدر المنثور ۴/ ۱۷۷).

(۲)- عن أبی الحسن موسی (ع) فی حدیث قال: ان اللّه لمّا فتح علی نبیه فدک و ما والاها لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب فانزل اللّه علی نبیه: «و آت ذا القربی حقه» فلم یدر رسول اللّه (ص) من هم فراجع فی ذلک جبرئیل و راجع جبرئیل ربه، فاوحی اللّه الیه ان ادفع فدك الی فاطمه. (وسائل ۶/ ۳۶۶، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۴

۳- مرحوم صدوق در کتاب عیون أخبار الرضا می نویسد:

«پنجمین آیه گفتار خداوند عزّ و جلّ «وَ آتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ» است که چون آیه بر پیامبر خدا (ص) نازل شد فرمود: فاطمه را نزد من فراخوانید، او را فراخواندند، فرمود: ای فاطمه! عرض کرد بله یا رسول اللّه، فرمود: این فدک است که بدون هیچ نیروی نظامی گشوده شده است و این ویژه من است و نه دیگر مسلمانان و من این را به دستور خداوند متعال در اختیار تو قرار می دهم، آن را بگیر از آنِ تو و فرزندانت باشد.» «۱»

این روایت در تحف العقول نیز آمده است. «۲»

۴- در شرح ابن أبی الحدید به سند خود از زهری نقل

شده است که گفت:

«باقیمانـده های اهل خیبر که در قلعه ها محصور ماندنـد از پیامبر خدا (ص) درخواست کردند که آنان را از آنجا کوچ دهد و خونشان محفوظ باشـد، پیامبر خـدا (ص) پـذیرفت. این خبر به گوش مردم فـدک رسـید، آنان نیز به خـدمت پیامبر خدا (ص) رسـیده و مانند همان را درخواست کردند، و بدین صورت فدک خالصه پیامبر خدا (ص) شد، چرا که هیچ نیروی نظامی برای گشودن آن به کار گرفته نشد.» «۳»

مانند این نقل را نیز بلاذری در فتوح البلدان آورده است. «۴»

۵- باز در همان کتاب (شرح نهج البلاغه) آمده است:

«أبو بکر- احمد بن عبد العزیز جوهری- گوید: محمد بن اسحاق نیز روایت کرده

---

(۱)- و الآـیه الخـامسه قول اللّه عزّ و جـلّ «و آت ذا القربی حقه» ... فلمـا نزلت هـذه الآـیه علی رسول اللّه (ص) قـال: ادعوا الیّ فـاطمه فـدعیت له فقال یا فاطمه قالت: لبیک یا رسول اللّه فقال: هـذه فـدک هی ممّا لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب و هی لی خـاصّه دون المسـلمین، و قـد جعلتهـا لـک لما امرنی اللّه تعالی به فخـذیها لک و لولـدک. (عیون أخبار الرضا/ ۲۳۳، باب ۲۳، حدیث ۱).

(۲)- تحف العقول/ ۴۳۰.

(۳)- شرح نهج البلاغه ابن أبی الحدید ۱۶/ ۲۱۰.

(۴)- فتوح البلدان/ ۴۳.

است که چون پیامبر خـدا (ص) از جنگ خیبر فراغت یافت خداونـد در دلهای اهل فدک ترس افکند، از این رو افرادی را نزد پیامبر خـدا (ص) فرسـتادند و با آن حضـرت بر سـر نصف فدک مصالحه کردند. فرسـتادگان اینان در خیبر یا در بین راه یا در مدینه خدمت پیامبر

خـدا (ص) رسـیدند، پیامبر (ص) از آنان پـذیرفت. و فـدک خالصه رسول خـدا بود، چون هیچ نیروی نظامی بر آن نتاخته بود. گوید: و در برخی از نقل ها آمده است که همه آن را با آن حضرت مصالحه کردند.» «۱»

و دیگر اخبار و نقل های فراوانی که در این زمینه رسیده است.

پس به طور خلاصه باید گفت فدک از سرزمینهایی است که برای فتح آن نیروی نظامی به کار گرفته نشده، و همه آن خالصه پیامبر خـدا (ص) بوده، یعنی حق رزمندگان بدان تعلق نگرفته، و همه آن در اختیار پیامبر خدا (ص) بوده و آن حضـرت در هر جهت که مصلحت می دیـده می توانسـته است آن را مورد اسـتفاده قرار دهد. و آن حضـرت آن را به فاطمه (س) بخشـید، نه صرفاً بخاطر اینکه دخترش بوده است بلکه به خاطر اینکه آن خانه جایگاه نزول فرشـتگان و محور نگهبانی از کتاب و سـنت و ضمانتی برای آینـده امت اسـلامی بوده است، و این از مهم ترین مصالح عمومی جامعه است. در حقیقت آن حضـرت خواسـته است بدین وسـیله بیت امامت را از جهت اقتصادی استحکام بخشد، و به همین جهت فدک را به فاطمه (س) بخشید و به همین دلیل هم غاصبان درصدد تصرف آن برآمدند.

و مطالبه میراث هم [که در کلمات حضـرت فاطمه زهرا (س) آمده است] چنانکه بر پژوهندگان پوشیده نیست از باب مماشات بوده است.

در نهج البلاغه نیز آمده است: «آری از آنچه آسمان بر آن سایه افکند فدک در دست

---

(۱)- شرح نهج البلاغه ابن أبی الحدید ۱۶/ ۲۱۰.

ما بود. مردمی بر آن بخل ورزیدند و

مردمی سخاوتمندانه از آن دیده پوشیدند. و بهترین داور پروردگار است، و مرا با فدک و جز فدک چه کار است، با آنکه فردا جایگاه آدمی گور است» «۱»

ظاهر این فرمایش امام این است که فدک در دست آن حضرت و در تصرف وی بوده است و بر این اساس بود که خلیفه- أبو بکر- نمی توانست از آن حضرت بیّنه بخواهد؛ چرا که در چنین شرایطی که فدک در تصرف حضرت زهرا (س) بود خواستن بیّنه و گواه، خلاف موازین قضاوت است.

و این که پیامبر خدا (ص) چیزی را به فاطمه زهرا (س) و خاندان او بخشیده باشد، کار منحصر به فرد و ویژه ای نبوده است. بلکه چنانکه در فتوح البلدان بلاذری آمده آن حضرت از اراضی بنی نضیر قسمتی را به أبو بکر و عبد الرحمن بن عوف و ابو دجانه و دیگران بخشید. «۲» به زبیر بن عوام نیز قطعه ای از زمینهای بنی نضیر را که دارای درخت خرما بود بخشید. «۳» و قسمتی از زمینها را که در آن کوه و معدن بود به بلال واگذار کرد. «۴» و انس بن مالک گوید پیامبر خدا (ص) معدنهای کنار جاده را به بلال بن حارث واگذار کرد، و در این مورد اختلافی بین علمای ما نیست. «۵» و به علی (ع) چهار قطعه زمین: دو زمین [کم آب یا کم حاصل] و چاه قیس و زمین دارای درخت را واگذار کرد. «۶»

أبو بکر نیز زمین جرف را به زبیر واگذار کرد، عمر نیز تمام عقیق را به وی بخشید. «۷» و من در شگفتم که چرا فدک را که بخشش پدرش به آن

حضرت بود از آن حضرت گرفتند. آیا (به نظر آنها) تنها همین یک قطعه از اموال عمومی مسلمانان بود؟ بله فدک پشتوانه بیت امامت و وصایت بود و به همین جهت آنها اصرار داشتند که آن را از دست

---

(۱)- بلی کانت فی أیدینا فدک من کل ما اظلته السماء فشحّت علیها نفوس قوم و سخت عنها نفوس قوم آخرین و نعم الحَکَم اللّه. و ما اصنع بفدک و غیر فدک و النفس مظانها فی غد جدث. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۶۷؛ لح/ ۴۱۷، نامه ۴۵).

(۲)- فتوح البلدان/ ۳۱.

(۳)- فتوح البلدان/ ۳۴.

(۴)- فتوح البلدان/ ۲۷.

(۵)- فتوح البلدان/ ۲۷.

(۶)- فتوح البلدان/ ۲۷.

(۷)- فتوح البلدان/ ۳۴.

فاطمه زهرا (س) خارج سازند.

و از جمله چیزهایی که گواه بر این است که مسأله فدک با موضوع خلافت و امامت ارتباط تنگاتنگ دارد و بخشش فدک به فاطمه زهرا (س) برای تقویت بیت امامت بوده است نه به لحاظ عواطف شخصی، این نکته است که بخشش فدک به فاطمه (س) پس از نزول آیه شریفه «وَ آتِ ذَا الْقُرْبیٰ حَقَّهُ»- حق خویشاوند را بده- انجام گرفته و همه اصحاب ما امامیه مگر اندکی از آنها بر این مسأله اتفاق و اجماع دارند که مراد به «ذَا الْقُرْبیٰ» همان امام است. در برخی روایات نیز «ذَا الْقُرْبیٰ» به امام تفسیر شده است.

پس آن حضرت فدک را به بانو فاطمه زهرا (س) بخشید به خاطر این که مادر ائمه طاهرین و همسر نخستین اوصیاء «علی (ع)» بود. و شاید به خاطر این بود که قرابت نزدیک وی با پیامبر خدا (ص) موجب شرم آنان شود و حریم

آن حضرت را نشکنند، و عواطف مانع سلب حق آن حضرت گردد.

ولی دیدیم که دست سیاست پایه هایی را که پیامبر خدا (ص) بنیان نهاده بود ویران ساخت، و واقعاً چیز بسیار غریب و عجیبی است سیاست!

مؤید همین برداشت است آنچه در کتاب مناقب، از کتاب اخبار الخلفا، از امام موسی بن جعفر (ع) روایت شده و آن روایت بدین مضمون است:

«هارون الرشید به موسی بن جعفر (ع) گفت فدک را بگیر تا آن را به شما بازگردانم. آن حضرت انکار ورزید و او بر اصرار خود افزود، حضرت فرمود: آن را فقط در چارچوبه حدودش بازپس می گیرم، گفت حدود آن چیست؟ فرمود: اگر حدود آن را بازگویم آن را به من بازنمی گردانی؛ گفت به جدّت سوگند چنین خواهم کرد. فرمود: حد اول عدن است. در این هنگام چهره هارون دگرگون شد و گفت اوه! فرمود: حد دوم سمرقند است. چهره هارون به تیرگی گرایید. فرمود:

حد سوم آفریقاست، چهره وی نیلگون شد و گفت هیه! فرمود: حد چهارم سیف البحر نزدیک جزر و إرمینیه (در کناره دریای روم و ارمنستان) است. هارون

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۸

گفت در این صورت چیزی برای ما باقی نمی ماند، شما بفرمایید به جای ما بنشینید! حضرت فرمود: من به تو گفتم که اگر حدود آن را مشخص کنم تو آن را بازنمی گردانی. و در این هنگام بود که وی تصمیم به قتل آن حضرت گرفت.» «۱»

این روایت به نقل از وی در کتاب بحار نیز آمده است. «۲»

در روایت علی بن اسباط نیز آمده است که گفت:

«چون أبو الحسن موسی بن جعفر (ع) بر مهدی عباسی وارد

شـد، دیـد که وی مظـالم را به مردم بـازمی گردانـد، فرمود: ای امیر المؤمنین (ع) چرا آنچه را که در مورد آن به مـا سـتم رفته است به ما بازنمی گردانی؟ گفت: آن چیست؟ ای أبو الحسن! فرمود: چون خداونـد فـدک و اطراف آن را بـدون آنکه شتر و اسبی بر آن بتـازد برای پیـامبرش (ص) بـازگشود، این آیه شـریفه را بر پیامبرش فرود آورد «وَ آتِ ذَا الْقُرْبى‏ حَقَّهُ» و پیامبر نمی دانست که مراد از «ذَا الْقُرْبى‏» کیست، از جبرئیل پرسـید و جبرئیـل از خداونـد، پس خداونـد به وی وحی فرمود: «فـدک را به فـاطمه بـده». پیـامبر خـدا (ص) فاطمه را فراخوانـد و فرمود: ای فاطمه! خداونـد به من دسـتور فرمود که فـدک را به تو بـدهم، گفت: ای پیامبر خـدا از خداونـد و از تو پذیرفتم. و پیوسـته وکلای آن حضـرت تا زمانی که پیامبر خدا زنده بود بر سـر فدک بودنـد، ولی چون أبو بکر خلافت را به دست گرفت وکلای آن حضـرت را از آنجا بیرون راند، آن حضـرت نزد وی آمد و از وی خواست که آن را به وی بازگردانـد و او گفت: سـیاهپوستی یا سـرخ پوستی بیاور که به نفع تو گواهی دهند، آن حضـرت امیر المؤمنین و امّ ایمن را برای شهادت معرفی نمود و آنها شهادت دادند ...

---

(۱)- ان هارون الرشـید کان یقول لموسـی بن جعفر (ع) خذ فدک حتی اردّها الیک، فیأبی حتی ألحّ علیه، فقال (ع): لا آخذها الا بحـدودها، قال: و ما حـدودها؟ قال: ان حـددتها لم تردّها، قال: بحق جـدّک إلّا فعلت، قال: اما الحـد الاول فعدن، فتغیر وجه الرشید، و قال: ایهاً قال: و

الحد الثانی سمرقند فاربدّ وجهه، قال: و الحد الثالث افریقیه، فاسودّ وجهه و قال: هیه. قال: و الرابع سیف البحر مما یلی الجزر و الارمینیه، قال الرشید: فلم یبق لناشی فتحول الی مجلسی! قال موسی: قد اعلمتک اننی ان حددتها لم تردها، فعند ذلک عزم علی قتله. (مناقب، ۳/، ص ۴۳۵)

(۲)- بحار الأنوار ۴۸/ ۱۴۴، تاریخ امام موسی بن جعفر (ع)، باب ۶، حدیث ۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹

مهدی گفت: ای أبو الحسن حدود آن را مشخص فرما فرمود؛ حدی از آن به کوه احد و حدی به عریش مصر و حدی به سیف البحر و حدی به دومه الجندل.

گفت همه اینها؟! فرمود: بله ای امیر المؤمنین، همه اینها جاهایی است که پیامبر خدا برای گشودن آن اسب و شتری نتاخت. مهدی گفت اینها زیاد است، در مورد این کار فکر می کنم.» «۱»

بخشی از این روایت در وسائل «۲» نیز آمده که پیش از این از نظر خوانندگان گرامی گذشت. «۳»

آیا آیه فی ء نسخ شده است؟

در کتاب دُرّ المنثور آمده است:

«عبد بن حمید از قتاده نقل کرده است که آیه شریفه «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ» که تمام فی ء را از آن خدا و رسول و ذی القربی و ... قلمداد کرده است توسط آیه ای که در سوره انفال آمده نسخ شده است. آیه انفال این است «وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ» که این آیه آیه سوره حشر که یک پنجم از غنیمت را برای

صاحبان فی ء و مابقی را برای دیگر مردم و کسانی که برای به دست آوردن آن جنگیده اند قرار داده نسخ کرده است.» «۴»

در تفسیر قرطبی نیز آمده است:

---

(۱)- کافی ۱/ ۵۴۳، کتاب الحجه، باب الفی ء و الانفال، حدیث ۵.

(۲)- وسائل ۶/ ۳۶۶، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۵.

(۳)- همان گونه که ملاحظه می فرمایید استاد بزرگوار علاوه بر اینکه به صراحت بیان داشته اند پیامبر خدا (ص) به دستور خداوند فدک را به دختر خود فاطمه زهرا (س) بخشید، فدک را سمبل حکومت می دانند، که از این روایات نیز استفاده می شود، و ما در کتابچه ای زیر عنوان «فدک مرثیه ای که دوباره باید خواند» به این موضوع پرداخته ایم.- این کتاب در پاییز ۱۳۷۹ در قم توسط انتشارات فاضل به چاپ رسیده است- مرحوم شهید آیه اللّه سید محمد باقر صدر نیز کتابی دارند به نام: «فدک فی التاریخ» که به فارسی نیز ترجمه شده است که دیدگاه ایشان مؤید نظر استاد است و در این زمینه قابل توجه و خواندنی است. (مقرر)

(۴)- الدر المنثور ۶/ ۱۹۲.

«گروهی از دانشمندان گفته اند گفتار خداوند متعال «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ» با آیه ای که در سوره انفال آمده و یک پنجم را برای موارد مذکور و چهار پنجم را برای رزمندگان برشمرده نسخ شده است. در ابتدای اسلام غنیمت بین موارد مذکور تقسیم می شد و به کسانی که برای آن جنگیده بودند چیزی داده نمی شد، که بدین وسیله نسخ گردید. این قول یزید بن رومان و قتاده و جز آنان است و مانند این را مالک نیز گفته است.» «۱»

اما اشکالی که بر

نظریه قتاده و دیگران وارد است این است که اولًا موضوع حکم در اینجا فی ء است ولی در آیه خمس غنیمت است و بیشتر علماء بین این دو فرق می گذارند به خاطر اینکه در مفهوم فی ء به دست آمدن مال بدون جهاد فرض شده است ولی مفهوم غنیمت کسب مال در جنگ است. گرچه می توان این تفاوت را مورد مناقشه قرار داد.

ثانیاً ظهور واژه «غَنِمْتُمْ» این است که غنیمت توسط رزمندگان به دست آمده است و جملهٔ «فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ» آنچه بدون تاختن اسب و شتر به دست آورده اید- به صراحت به دست آمدن مال در جنگ را نفی می کند بلکه تسلط رسول اللّه توسط خدا صورت پذیرفته است. و ظاهراً موضوع دو آیه فی ء در سوره حشر تنها اموال بنی نضیر است که پیشتر بدان اشاره شد.

ثالثاً آنچه از روایات و کتابهای تاریخ استفاده می شود آیه خمس پس از جنگ بدر فرود آمده است [در سال دوم هجرت] و آیه فی ء در مورد بنی نضیر است که پس از جنگ احد صورت پذیرفته است [در سال چهارم هجرت] و این معنی ندارد که متقدم متأخر را نسخ کند.

در هر صورت حکم نزد ما روشن است، چرا که آنچه بدون جنگ به دست آمده از

---

(۱)- تفسیر قرطبی ۱۸/ ۱۲.

انفال است و چنانکه بعداً خواهیم گفت تمام انفال در اختیار امام است. «۱» و ما پیش از این نیز گفتیم که غنایم هم از انفال است. و در آن نیز تقسیم متعین نیست [بلکه محول به صلاحدید حاکمیت است]. در این مورد به

آنچه ما در ابتدای بحث غنایم نگاشتیم مراجعه شود. «۲»

مطلب سوم: آیا فی ء و انفال خمس دارد؟

پیش از این ما در بحث غنایم گفتیم که خمس در غنائم، پس از برطرف کردن نیازمندیهای فوری است و به آن جهت است که می خواهند غنایم را بین رزمندگان تقسیم کنند. یعنی خمس غنائم به لحاظ تقسیم آن بین رزمندگان و اختصاص آن به رزمندگان است، زیرا خمس در واقع یک نوع مالیات اسلامی است که از مردم به نفع بیت المال و دولت اسلامی گرفته می شود و در اختیار امام و رهبر به عنوان اینکه رهبر مسلمانان است قرار می گیرد.

و فی ء و انفال همه از آنِ امام و خالصه اوست و دیگر مجالی برای قرار دادن خمس در آن نیست. «۳»

و در گذشته از واقدی نقل شد که عمر به پیامبر گفت: آیا اموال بنی نضیر را همانند اموال جنگ بدر تخمیس نمی کنی؟ پیامبر خدا (ص) فرمود: «چیزی را که خداوند

---

(۱)- و بلکه از ثروتهای ملی است و در اختیار حکومت و به تعبیر استاد ملك منصب امامت است. (مقرر)

(۲)- به ویژه در این زمان که رزمندگان با امکانات و خرج شخصی خود به جبهه نمی روند و تمام امکانات را دولت در اختیار آنان می گذارد و به آنها حقوق و مزایا هم می دهد. (مقرر)

(۳)- خمس در اختیار بیت المال قرار می گیرد و دیگر معنا ندارد بیت المال هم خمس بدهد. فرض بفرمایید طلای سکه دار اگر در خانه بماند باید زکات بدهیم ولی اگر در خزانه دولت بماند باز باید زکات بدهیم؟ اگر کسی معدن را استخراج کرد باید خمس بدهد ولی اگر دولت استخراج کرد باید خمس بدهد؟ نه، در مالیات دیگر

مالیات نیست. (الف- م، جلسه ۴۰۲ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۲

بر اساس آیه شریفه «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُریٰ ...» برای من قرار داده نه دیگر مؤمنان، من آن را مانند اموالی که در آن دو سهم برای مسلمانان قرار داده قرار نمی دهم. «۱» ظاهر این فرمایش حضرت این است که همه این مال از آن حضرت است و تقسیم و خمسی در آن نیست. ولی از شافعی نقل شده که وی همانند غنیمت، در فی ء هم خمس را ثابت می داند، و از ظاهر نوشته کتاب خلاف هم همین به دست می آید:

۱- در خلاف (مسأله ۲ از کتاب فی ء و تقسیم غنایم) آمده است:

«فی ء ویژه رسول خداست، و پس از آن حضرت برای دیگر امامان است که جانشین آن حضرت هستند. و همین گفتار را علی (ع) و ابن عباس و عمر نیز گفته اند و ما در مخالفت آنان کسی را نمی شناسیم.

و شافعی گفته است: فی ء در زمان پیامبر خدا (ص) به بیست و پنج سهم تقسیم می شد، چهارپنجم آن که بیست سهم می شد از آنِ پیامبر بود و یک پنجم از باقیمانده نیز از آنِ اوست، که در مجموع سهم پیامبر بیست و یک سهم می شود، و چهار سهم باقیمانده بین ذوی القربی و یتیمان و بینوایان و درراه ماندگان تقسیم می شد. و ابو حنیفه گفته است: همه فی ء و خمس غنیمت به سه قسمت تقسیم می شود؛ زیرا آن حضرت به پنج قسمت تقسیم می کرد و چون آن حضرت از دنیا رفتند سهم آن حضرت و سهم ذی القربی به سهم های دیگر بازمی گردد، پس فی ء به سه سهم تقسیم می شود

[سهم یتیمان، بینوایان و درراه ماندگان.] و به نظر ما فی ء از آن پیامبر بود مگر یک پنجم آن، و نزد شافعی چهارپنجم فی ء و یک پنجم از باقیمانده از آن پیامبر بود. دلیل ما بر این مسأله اجماع فرقه امامیه است.» «۲»

---

(۱)- لا اجعل شیئاً جعله اللّه لی دون المؤمنین بقوله تعالی «ما أفاء اللّه علی رسوله من اهل القری ...» کهیئه ما وقع فیه السهمان للمسلمین. مغازی ۱/ ۳۷۷.

(۲)- خلاف ۲/ ۳۲۸.

۲- باز در همان خلاف (مسأله ۳) آمده است:

«حکم فی ء پس از پیامبر همان حکم زمان پیامبر است. و فی ء ویژه جانشین آن حضرت است، و شافعی در مورد مصرف چهارپنجم و یک پنجم و مابقی دو نظر دارد: یکی اینکه باید صرف رزمندگان شود، دوم اینکه صرف هر مصلحتی می توان نمود.» «۱»

فرمایش شیخ «قدس سره» که در ابتدا فرمود: فی ء ویژه پیامبر خدا (ص) یا جانشین اوست، با این جمله اخیر ایشان که فرمود: پیامبر (ص) صاحب اختیار فی ء است مگر یک پنجم آن، منافات دارد؛ مگر اینکه گفته شود این که فرمود: ویژه رسول خداست.

مرادشان این باشد که بین رزمندگان تقسیم نمی شود نه اینکه برای افراد دیگری جز پیامبر نیست. علاوه بر اینکه برای پیامبر خدا (ص) در یک پنجم از مابقی هم حق است.

پس چرا ایشان به طور مطلق یک پنجم را استثناء کردند؟

و شاید شافعی و همچنین شیخ تصور کرده اند که فی ء برای شخص پیامبر (ص) و از اموال شخص اوست پس حکم به تخمیس آن کرده اند. با آنکه فی ء و انفال برای منصب امامت است و برای امام است به عنوان اینکه رهبر جامعه است. و

خمس نیز به همین گونه است؛ پس با توجه به اینکه این اموال به این عنوان برای اوست دیگر نمی توان گفت به این اموال خمس تعلق می گیرد. و من در نهایه و مبسوط شیخ چیزی را نیافتم که متعرض شده باشد که فی ء و انفال نیز خمس داشته باشد، بلکه ظاهر این دو کتاب این است که همه آن برای امام است.

بله در مبسوط آمده است:

«و اما آنچه از جزیه و صلح و ده یک «۲» گرفته می شود خمس آن پرداخت

---

(۱)- خلاف ۲/ ۳۲۹.

(۲)- «جزیه» پولی است که از کفاری که در پناه اسلام بودند گرفته می شد، «صلح» اموالی است که خود کفار مصالحه می کنند، «ده یک» یا «اعشار» مالیاتی است که از تجار مسیحی گرفته می شد. (الف- م، جلسه ۳. ۴ درس.)

می گردد، زیرا طبق تفسیری که ما ارائه دادیم آن از جمله غنایم است.» «۱»

و ظاهراً آنچه ایشان فرموده اند از موارد فی ء است؛ چنانچه ما آن را توضیح خواهیم داد؛ و شمردن آن از غنایم خالی از مسامحه نیست.

از سوی دیگر از کتاب خلاف ایشان بر خلاف آنچه در مبسوط گفته اند به دست می آید، زیرا در آن کتاب (مسأله ۷ از کتاب فی ء) می نویسند:

«آنچه به صورت جزیه و صلح و خراج و میراث من لا وارث له و مال مرتد گرفته می شود، دیگر در آن خمس نیست بلکه در مصارفی که لازم است مصرف می گردد؛ و عموم فقها نیز همین نظریه را دارند. برای شافعی در این مورد دو نظر است یک نظر همانند آنچه ما گفتیم، و نظر دوم که نظر جدید ایشان است این که خمس

آن پرداخت می شود، و نزد آنان همین نظر صحیح است. دلیل ما بر اینکه نباید خمس آن داده شود اینکه بر پرداخت خمس آن دلیلی در شرع وجود ندارد، پس واجب نیست که خمس آن پرداخت شود و در همان جهات و مصارف لازم که باید مصرف شود.» «۲»

ولی در بین اصحاب ما کسی که این مسأله را مطرح کرده باشد نیافتم.

۳- در کتاب ام شافعی نیز آمده است:

«و آنچه فرمانروایان از مشرکان می گیرند از جزیه و صلح از زمینهای خودشان و آنچه از اموال آنان گرفته می شود هنگامی که در کشورهای اسلامی رفت و آمد می کنند و اموالی که از آنان گرفته می شود اگر خود ببخشند بدون آنکه اسب و شتری بر آن بتازد، و اموال اموات آنان که وارثی ندارند، و آنچه همانند اینهاست که فرمانروایان از اموال مشرکان می گیرند، در همه اینها خمس ثابت است، و

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۶۵.

(۲)- خلاف ۲/ ۳۳۰

بر طبق آنچه خدا در اموال کفار که به صورت غنیمت گرفته می شود فرموده، مصرف می گردد؛ و این از آن مواردی است که در کتاب خدا حکم آن مشخص شده است.» «۱»

۴- باز در همان کتاب آمده است:

«پس غنیمت و فی ء در این جهت مشترک هستند که در هر دو خمس هست، چرا که خداوند موارد مصرف آن را مشخص فرموده، و آنچه را خداوند در هر دو آیه [آیه فی ء سوره حشر و آیه غنیمت سوره انفال] نام برده همه مشترک هستند و با یکدیگر تفاوتی ندارند.» «۲»

بیهقی در کتاب سنن خود نیز از شافعی نقل کرده و گفته است: نظر سابق

او انحصار خمس در غنیمتی بوده که با نیروی نظامی به دست آمده است. «(۳)

۵- در بدایه ابن رشد در بخش فی ء آمده است:

«برخی گفته اند که فی ء برای همه مسلمانان اعم از فقیر و غنی است و امام بخشی از آن را به رزمندگان و کارگزاران و فرمانروایان می دهد و بخشی از آن را در مورد نیازمندیهای جامعه مانند ساختن پل ها و تعمیر مساجد و موارد دیگر به مصرف می رساند و در هیچ یک از اینها خمس نیست؛ جمهور فقها نیز همین نظر را دارند و از أبو بکر و عمر هم همین سیره ثابت شده است.

ولی شافعی گفته در آن خمس است. و خمس آن در همان اصناف که در آیه غنیمت آمده صرف می شود و مصرف باقیماندهٔ آن موکول است به نظر امام که در مصارف عمومی و شخصی صرف نماید.

و من گمان می کنم که برخی گفته اند فی ء خمس ندارد ولی در همان اصناف

---

(۱)- الامّ ۴/ ۷۷.

(۲)- الامّ ۴/ ۶۴.

(۳)- سنن بیهقی ۶/ ۲۹۴، کتاب تقسیم فی ء و غنیمت، باب وجوب خمس در غنیمت و ...

پنجگانه ای که خمس در بین آنان تقسیم می شود تقسیم می گردد، و این یکی از دو نظر شافعی است تا آنجا که من اطلاع دارم ...

و اما اینکه باید خمس فی ء پرداخت شود را هیچ کس پیش از شافعی نگفته است اما آنچه باعث شده که او این نظر را ابراز دارد این است که او ملاحظه کرده است که موارد مصرف آیه فی ء و آیهٔ خمس یکی است. پس به این نتیجه رسیده است که فی ء نیز خمس دارد و

پنداشته که این گونه تقسیم تنها در خمس است ولی این گونه نیست، بلکه ظهور آیه این است که تمام فی ء باید در این مصارف مصرف شود نه خمس آن، و این همان راهی است که بعضی دیگر به آن نظر داشته اند.

مسلم نیز از عمر نقل می کند که گفت اموال بنی نضیر از اموالی بود که خداوند به پیامبرش واگذار کرد و هیچ اسب و شتری بر آن نتاخته بود پس ویژه پیامبر (ص) بود؛ آن حضرت خرج سال خانواده اش را از آن برمی داشت و مابقی را در تجهیزات و سلاح سپاهیان برای جنگ در راه خدا به مصرف می رسانید. مذهب مالک نیز بر همین دلالت دارد.» «۱»

آنچه از مالک در اینجا نقل شده مشابه همان چیزی است که در خمس از وی نقل شده است، در آنجا نظر او این است که «خمس موکول به نظر امام و اجتهاد اوست، بدون آنکه اندازه ای برای آن مشخص باشد از خمس برداشت می کند و به نزدیکان طبق اجتهاد و نظر خود می بخشد و مابقی را در مصالح مسلمانان به مصرف می رساند؛ خلفای چهارگانه نیز همین نظر را داشتند و بدان عمل می کردند.» «۲»

و این همان نظری است که ما در باب خمس آن را به واقع نزدیکتر دانستیم و در باب فی ء نیز همین نظر را درست تر می دانیم. چرا که خمس و فی ء هر دو حق واحدی است برای امام به عنوان اینکه رهبر مسلمانان است. به وسیله این اموال مشکلات مالی افراد

---

(۱)- بدایه المجتهد ۱/ ۳۸۹ (چاپ دیگر ۱/ ۳۴۲).

(۲)- تفسیر قرطبی ۸/ ۱۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۷

تحت سرپرستی خود را

برطرف می کند، که از آن جمله مصارف شخص خود و خانواده اوست. نهایت امر آنکه برطرف کردن نیازمندیهای اصناف سه گانه از بنی هاشم- که در دو آیه شریفه به خاطر بیان شرافت مقام آنان آمده- بر عهده اوست، پس نصف کردن یا تقسیم کردن متعین نیست چنانکه در کلمات اکثر فقها آمده است.

و محتمل است که مالک نیز این فتوی را در مدینه از ائمه طاهرین (ع) گرفته باشد.

۶- در مختصر خرقی آمده است: خمس فی ء و غنیمت به پنج سهم تقسیم می شود.

و ابن قدامه در حاشیه ای که بر این گفته ایشان در کتاب مغنی خویش زده است می نویسد:

«در این مسأله چهار فصل است: ۱- اینکه فی ء نیز همانند غنیمت تخمیس می گردد، مطابق با یکی از دو روایتی که در این باره رسیده است و آن مذهب شافعی است، و روایت دوم این است که تخمیس نمی گردد. این را ابو طالب نقل کرده است و گفته است تنها غنیمت تخمیس می شود. قاضی گفته است من بر آنچه خرقی گفته که فی ء نیز تخمیس می گردد دلیلی نمی یابم، آنچه بر آن دلیل داریم این است که فی ء تخمیس نمی شود. و این گفته عموم اهل علم است.

ابن منذر نیز گفته است من پیش از شافعی کسی را در خاطر ندارم که گفته باشد فی ء نیز مانند غنیمت تخمیس می شود. «۱»

۷- در ناصریات [سید مرتضی] مسأله ۱۲۱ به نقل از ناصر [جد سید مرتضی] آمده است که گفت:

«در عسل کم یا زیاد آن خمس هست و چون آنها از جنس فی ء هستند.» آنگاه سید (ره) فرموده است در عسل نه ده یک هست نه پنج یک [نه خمس هست نه زکات]

«۲»

---

(۱)- مغنی ۷/ ۲۹۹.

(۲)- جوامع الفقهیه/ ۲۴۱ (چاپ دیگر/ ۲۰۵).

در زمان سابق شغل زنبورداری مرسوم نبوده، زنبورهای عسل در شکاف کوهها و تنه درختان زندگی می کرده اند و در نتیجه عسل جزء انفال بوده که صاحب مشخصی نداشته است. (الف- م، جلسه ۴۰۳ درس).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۸

از کلام ناصر آشکار می شود که ایشان قائل به این بوده است که فی ء به طور مطلق تخمیس می شود؛ و چنانکه گفته شده ایشان از پیشوایان زیدیه بوده اند.

در هر صورت ظاهراً فی ء و انفال و انواع جزیه ها و ده یک ها و زکات ها و خمس ها و نیز زمینهایی که با شمشیر گشوده شده است- چنانکه پیش از این گذشت- همه از اموال عمومی و زیر نظر امام هستند و خمس و دیگر مالیاتها به آنها تعلق نمی گیرد، زیرا مالیات بر داراییهای مردم به سود بیت المال و دولت اسلامی وضع می گردد و به امام به عنوان اینکه امام مسلمانان است پرداخت می شود. و بر اموالی که در اختیار امام است به عنوان اینکه امام است مالیاتی تعلق نمی گیرد، و به همین جهت به طلا و نقره هایی هم که در خزانه دولت اسلامی است زکات تعلق نمی گیرد.

و اشاره به همین مضمون شده در مرسله طولانی حماد که می گوید: «در مال خمس زکات نیست به خاطر آنکه نیازمندان مردم روزیهای آنها در اموال مردم قرار داده شده است .... و به همین جهت در مال پیامبر و حاکم زکات نیست.» «۱»

و شاید همین مورد نظر باشد در آن روایتی که أبو بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده است که گفت: «به آن حضرت عرض کردم آیا بر امام زکات

هست؟ فرمود: من همه آن را حلال کردم ای أبو محمد! آیا ندانسته ای که دنیا و آخرت از آن امام است، آن را هرکجا بخواهد می نهد و به هر که خواهد می بخشد.» «۲»

که در اینجا مقصود اموال امام است به عنوان امام نه اموال شخص وی، زیرا روشن است که امام صادق (ع) مثلًا همان گونه که تکلیف نماز متوجه آن حضرت است تکلیف زکات هم متوجه اوست زمانی که دارایی های شخصی اش به حد نصاب برسد، و گواه این نکته همین جمله ای است که امام فرمود: «مگر ندانسته ای که دنیا و آخرت از آن امام است» زیرا این دو مال

---

(۱)- وسائل ۶/ ۳۵۹، ابواب تقسیم خمس، باب ۱، حدیث ۸.

(۲)- کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجه، باب ان الارض کلّها للامام (ع)، حدیث ۴.

امام [معصوم] است به عنوان اینکه امام است نه اموال شخصی او.

اگر گفته شود: بر پایه ادلّه، معادن نیز از انفال است ولی با این حال بدان خمس تعلق می گیرد، در جواب گفته می شود: بلی خمس به معادن تعلق می گیرد ولی پس از آنکه امام آن را به اشخاص واگذار کرده است، و در حقیقت خمس به منزله حق بهره برداری است و لذا اگر همان معدن را دولت اسلامی استخراج کند دیگر خمس بدان تعلق نمی گیرد؛ و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

اگر گفته شود: آنچه شما گفتید که در فی ء و انفال و دیگر اموال عمومی خمس نیست اگر چه موافق با اعتبار است ولی با آنچه عیاشی از زراره و محمد بن مسلم و أبو بصیر روایت کرده اند که به آن حضرت گفتند

حق امام در اموال مردم چیست؟

فرمود: فی ء و انفـال و خمس، و هر چه در آن چیزی از فی ء و انفـال و خمس و غنیمت باشـد خمس آن از آنـان است، همانا خداونـد فرمود: «بدانید که از هر چیز غنیمت بردید همانا برای خدا و برای پیامبر و برای نزدیکان و یتیمان و بینوایان خمس آن اسـت،» و هر چیزی کـه در دنیـاست بهره ای برای آنـان اسـت؛ پس هر کـه چیزی از این امـوال را به آنـان برسانـد، آنچه برای خودش می ماند بیشتر از آن چیزی است که آنان از او می گیرند. در وسائل نیز روایتی به همین مضمون آمده است. «۱»

در پاسخ باید گفت: اولًا این حدیث مرسل است و زنجیره سند آن گسسته شده پس اعتباری بدان نیست. ثانیاً ابتدای این سخن با آنچه ما گفتیم که فی ء و انفال و خمس به تمامی حق واحدی می باشد. که در اختیار امام است موافق است.

---

(۱)- مـا حق الامام فی اموال الناس؟ قال الفی ء و الانفال و الخمس. و کل ما دخل منه فی ء او انفال او خمس او غنیمه فان لهم خمسه فان اللّه یقول و اعلموا انما غنمتم من شی ء فان للّه خمسه و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین. و کل شی ء فی الـدنیا فان لهم فیه نصـیباً، فمن وصـلهم بشـی ء فما یدعون له لا مما یأخذون منه. (وسائل ۶/ ۳۷۳، ابواب انفـال، باب ۱، حدیث ۳۳). در تفسـیر عیاشـی آمده است: «فمن وصلهم بشی ء مما یدعون له اکثر مما یأخذون منه.» (تفسیر عیاشی ۲/ ۶۲). در هر دو عبارت ابهام وجود دارد، محتمل است عبارت تفسیر صحیح باشد و

«مما» غلط است و صحیح آن «فما» باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۵۰

و اما اینکه گفته است «خمس آن از آن امام است» اشکالی که بدان وارد است این است که در خمس به طور قطع دیگر خمس نیست. پس ممکن است بدین معنا حمل شود که خمس و فی ء را برای مصرف به پنج قسمت تقسیم می کنند، چنانکه شافعی و دیگران این گونه گفته اند، و صحیحه ربعی «۱» نیز بدان دلالت داشت؛ و مراد از اینکه خمس در آن است سهم ذی القربی است که در آیه خمس و آیه فی ء آمده است. و مورد نیز مورد احتجاج و جدل در برابر خلفای جور بوده است، چرا که آنان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) سهم ذی القربی را از موارد خمس حذف کرده بودند.

این حدیث قویترین گواه بر این است که فی ء بر صدقات و زکوات اطلاق نمی گردد، زیرا سهمی برای ذوی القربی در آنها قرار داده نشده است.

در اوایل کتاب خراج تألیف یحیی بن آدم قرشی به سند خود از سفیان بن سعید آمده است:

غنیمت آن است که مسلمانان با قدرت نظامی به دست آورده اند که در آن برای کسانی که خداوند در آیه شریفه نام برده خمس است و چهارپنجم آن برای کسانی است که در کارزار حضور داشته اند. و فی ء آن چیزی است که بدون جنگ با مسلمانان مصالحه شده است و در آن خمس نیست، بلکه برای کسانی است که خدا و پیامبرش از آنان نام برده اند. «۲»

و ممکن است بر آنچه ما یادآور شدیم نیز به صحیحه عبد الله بن سنان استدلال شود که گفت شنید

م که امام صادق (ع) می فرمود: «خمس تنها در خصوص غنایم است» «۳» بدین صورت که موضوع بحث در اینجا خصوص اموالی است که از کفار به مسلمانان می رسد؛ پس حصر اضافی است، یعنی از اموال کفار که به دست مسلمانها می رسد

---

(۱)- ر. ك. وسائل ۶/ ۳۵۶، ابواب قسمه الخمس، باب ۱، حدیث ۳.

(۲)- خراج یحیی/ ۱۹.

(۳)- لیس الخمس الا فی الغنائم خاصه. (وسائل ۶/ ۳۳۸، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۲، حدیث ۱.)

فقط آنچه غنیمت است خمس دارد.

مطلب چهارم: فی ء چیست و مقصود از آن در زبان شارع کدام است؟

[فی ء در لغت]

۱- راغب در مفردات گوید:

«فی ء بازگشت به حالت نیکی است که پیش از آن بوده است. خداوند متعال می فرماید: «حَتّی تَفِیءَ إِلیٰ أَمْرِ اللّهِ»، «فَإِنْ فٰاءَتْ» و «فَإِنْ فٰاؤُ». و از همین مورد است «فاء الظل» سایه برگشت. و فی ء گفته نمی شود مگر برای آن بخش از سایه که بازمی گردد. می فرماید: «یتفیؤ ظلاله» سایه هایش بازمی گردد. و به غنیمتی که بدون مشقت و سختی به دست آمده فی ء گفته می شود. خداوند متعال می فرماید «مٰا أَفٰاءَ اللّهُ عَلیٰ رَسُولِهِ» آنچه خدا- بدون جنگ- به پیامبرش بازگردانید. «مِمّٰا أَفٰاءَ اللّهُ عَلَیْکَ» آنچه خدا به تو بازگردانید. «۱»

۲- در نهایه آمده است:

«واژۀ فی ء در حدیث با صیغه های مختلف زیاد آمده است. و آن چیزی است از اموال کفار که بدون جنگ و پیکار در دست مسلمانان قرار می گیرد. و اصل فی ء به معنی رجوع است. گفته می شود: «فاء یفی ء فئه و فیوءً» گویا این اموال در اصل مال مسلمانان بوده است و اکنون به آنان بازگشت داده می شود. «۲»

[فی ء در تفسیر]

۳- در تفسیر سوره حشر از تفسیر تبیان نیز آمده است:

«فی ء به معنی بازگرداندن چیزی است که از آن مشرکان بوده به مسلمانان، بدین گونه که خدا آن اموال را بر اساس شرایطی که در آن مشخص فرموده به تملیک مسلمانان در آورده است. گفته می شود: «فاء یفی ء فیئاً» هنگامی که چیزی بازگشت داده می شود و «أفأته انا علیه» یعنی چیزی را به وی بازگرداندم. عمر بن

---

(۱)- مفردات/ ۴۰۲.

(۲)- نهایه ابن أثیر ۳/ ۴۸۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۵۲

خطاب و معمر گفته اند: مال فی ء همان جزیه و خراج است و فی ء هر چیزی از اموال کفار است

که به مسلمانان می رسد که بخشی از آن غنیمت است و بخشی غیر غنیمت؛ غنیمت چیزی است که به وسیله شمشیر گرفته می شود، که چهارپنجم آن برای رزمندگان است و یک پنجم آن برای کسانی است که خداوند متعال در آیه شریفه (و اعلموا انما غنمتم ...) بیان فرموده است، و بسیاری از دانشمندان گفته اند که فی ء در این آیه همان غنیمت است.

برخی دیگر گفته اند: مال فی ء بر خلاف مال صدقات است، زیرا مال فی ء مورد مصرف آن گسترده تر است و می توان در تمام مصالح مسلمانان آن را مصرف نمود؛ ولی مال صدقات ویژه مصارف هشت گانه است.

و برخی گفته اند مال فی ء اموالی است که در زمان عمر به اجماع صحابه خویشاوندان نیازمند پیامبر خدا (ص) از آن بهره می برده اند، و در این مورد کسی با وی مخالفت نکرده است مگر شافعی که گفته هم نیازمندان و هم توانگران از آن مصرف می کنند، و از آن رو در آیه نام برده شده اند که آنان از صدقه بازداشته شده اند و خداوند بیان فرموده که آنان در مال فی ء حقی دارند. و عمر بن خطاب گفته است مال بنی نضیر فی ء پیامبر خدا (ص) و ویژه آن حضرت و خویشان رسول خدا (ص) از بنی هاشم و بنی عبد المطلب بود. ولی آنچه مورد قبول ماست این است که مال فی ء غیر از مال غنیمت است، پس غنیمت هر مالی است که از دار الحرب با زور به وسیله شمشیر گرفته می شود و امکان انتقال آن به دار الاسلام می باشد، ولی آنچه امکان انتقال آن به دار الاسلام وجود ندارد آن برای همه مسلمانان است که امام آن را

مورد بررسی قرار می دهد تا منافع و درآمد آن را در بیت المال گردآورد و در جهت مصالح مسلمانان مورد استفاده قرار گیرد.

و فی ء هر چیزی است که از کفار بدون جنگ یا با کوچاندن اهلش به دست

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۵۳

می آید، و آن ویژه پیامبر است و در مواردی که در آیه شریفه آمده است به مصرف می رساند و آن برای جانشینان آن حضرت از پیشوایان راشدین است.» «۱»

۴- در مجمع البیان ذیل آیه خمس آمده است:

غنیمت آن است که از اموال اهل حرب از کفار به وسیله جنگ گرفته می شود، و آن هبه ای است از سوی خدا برای مسلمانان؛ و فی ء چیزی است که بدون جنگ به دست می آید و آن نظر عطاء و مذهب شافعی و سفیان است. و همان از پیشوایان ما روایت شده است. و برخی گفته اند غنیمت و فی ء یکی است؛ و ادعا کرده اند که این آیه ناسخ آیه ای است که در سوره حشر آمده است. «۲»

در ابتدای مبحث غنایم شبیه به همین مطلب از تفسیر قرطبی نیز گذشت. «۳»

[فی ء در کلمات أهل سنت]

۵- در امّ شافعی آمده است:

«غنیمت چیزی است که برای به دست آوردن آن اسب و شتر تاخته شده است و برای کسی است که در آن معرکه حاضر بوده؛ و فی ء چیزی است که برای به دست آوردن آن اسب و شتری تاخته نشده است.» «۴»

۶- در تفسیر سوره حشر از قرطبی آمده است:

«سوم: اموالی است که پیشوایان و حاکمان در آن دخالت دارند که سه دسته می باشد:

۱- آن دسته که از مسلمانان برای پاکیزه کردن آنان گرفته می شود مانند صدقه ها و زکاتها.

۲- غنایم؛

و آن اموالی است از اموال کـافران که به وسـیله جنـگ و قـدرت و پیروزی ای که بر آنان حاصل می شود در دست مسـلمانان قرار می گیرد.

۳- فی ء؛ و آن اموالی است که از راه بخشش و مصالحه بدون جنگ و لشکرکشی از کفار به مسلمانان بازگردانده می شود، مانند صلح و جزیه و خراج و ده یک که

---

(۱)- تبیان ۲/ ۶۶۶.

(۲)- مجمع البیان ۲/ ۵۴۳.

(۳)- تفسیر قرطبی ۸/ ۱.

(۴)- الأمّ ۴/ ۶۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۵۴

از تاجران کفار گرفته می شود، و ماننـد آن است مواردی که مشـرکان بگریزنـد و اموالشان را برجای نهنـد، یا یکی از آنها در دار الاسلام بمیرد و وارثی نداشته باشد ...

و اما چگونگی تقسـیم فی ء همانند تقسـیم خمس است. و به نظر مالك چگونگی تقسـیم آن با امام است، اگر صـلاح دانست آنها را ذخیره می کنـد برای بلایایی که برای مسـلمانان پیشامد می کند. و اگر تقسـیم هر دو یا یکی از آنها را صـلاح دانست، همه آن را بین مردم چه عرب باشند و چه بردگان آزاد شده تقسیم می کند.» «۱»

۷- ماوردی نیز می نویسد:

«باب دوازدهم در تقسـیم فی ء و غنیمت است، و اموال فی ء و غنایم آن چیزی است که از مشـرکان به دست می آیـد یا آنکه آنان علت به دست آمدن آن هستند.

و این دو مال در حکم با هم متفاوتند و هر دو با اموال صدقات از چهار جهت تفاوت دارد:

۱- اینکه صـدقات از مسـلمانان برای پـاکیزه ساختن آنان گرفته می شود ولی فی ء و غنیمت از کفار برای مجازاتِ آنان گرفته می شود.

۲- مصرف صدقات مشخص است و از سوی شارع جایگاه آن مشخص شده است و پیشوایان

نمی تواننـد در آن امـوال به نظر خود عمـل کننـد. ولی در اموال فی ء و غنیمت مواردی است که مصـرف آن به نظر پیشوایـان واگذار شده است.

۳- امـوال صـدقات را جـایز است که صاحبـان آن به اهـل آن بپردازنـد، و صاحبـان فی ء و غنیمت نمی تواننـد آن را در میـان نیازمندان تقسیم کنند مگر آنکه پیشوایان صاحب نظر آن را بر عهده بگیرند.

---

(۱)- تفسیر قرطبی ۱۸/ ۱۴.

۴- اختلاف موارد مصرف است که ما به توضیح آن می پردازیم.

اما فی ء و غنیمت از دو جهت با هم هماهنگ اند و از دو جهت با هم متفاوت:

اما جهت هماهنگی آنان این است که هر دو مال از کفار به مسلمانان می رسد.

دوم اینکه مصرف یک پنجم هر دو یکی است.

اما جهت تفاوت آنها این است که: ۱- مال فی ء با گذشت به دست می آید و مال غنیمت با جنگ. ۲- مصرف چهارپنجم فی ء متفاوت است با مصرف چهارپنجم غنیمت، که ما بعداً إن شاء اللّٰه به توضیح آن خواهیم پرداخت.

و اکنون به مال فی ء می پردازیم و می گوییم هر مالی از مشرکین که با گذشت آنان بدون جنگ و لشکرکشی به دست آید، هماننـد مال زمان صـلح و جزیه و ده یک از اموال تجار آنان است یا هماننـد هر مالی که به گونه ای از کفار به دست آید که پس از دریافت بایـد خمس آن در میان اهل خمس که پنـج دسـته هسـتند تقسـیم شود. و ابو حنیفه گفته است در فی ء خمس نیست.» «۱»

مانند همین سـخن را أبو یعلی فراء در احکام السـلطانیه آورده و گفته است اصـحاب احمد حنبل در خمس اختلاف نظر دارند. «۲»

ماوردی

از علمای شافعیه است و ما پیش از این گفتیم که شافعی قائل به ثبوت خمس در فی ء بوده است و از خلاف نیز نقل کردیم که وی موافق این نظر بوده است و اشکالی نیز در این مورد داشتیم که پیش از این ذکر آن گذشت.

و اما گفتار ماوردی که گفته است اموال صدقات را صاحبان آن می توانند خود در میان نیازمندان آن تقسیم کنند، اگر چه در زمان مبسوط الید نبودن امام عادل در نزد ما سخن حق و درستی است، ولی با بسط یدِ وی به ویژه اگر وی مطالبه کند در آن صورت باید زکاتها به وی پرداخت شود یا در مصرف آن از وی اجازه گرفته شود، چرا که در این

---

(۱)- احکام السلطانیه/ ۱۲۶.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۳۶.

مورد روایات زیادی رسیده است که ما در جهت سوم از مباحث زکات آن را مورد گفتگو قرار دادیم.

۸- در مختصر أبو القاسم خرقی که از فقهای حنابله است آمده است:

اموال سه دسته اند: فی ء و غنیمت و صدقه؛ فی ء آن است که از اموال مشرکین دریافت شده است بدون آنکه اسب و شتری بر آن تاخته باشد، و غنیمت آن است که با لشکرکشی به دست آمده باشد.

در مغنی که در شرح مختصر است آمده است:

«فی ء آن است که بدون جنگ از مال کفار به مسلمانان بازگردانده شده باشد.

گفته می شود «سایه برگشت» یعنی به سوی مشرق متمایل شد. و غنیمت چیزی است که از آنان با جنگ به دست آمده است. غنیمت از غُنم که به معنی فایده است مشتق شده، و هر یک از اینها

در حقیقت هم فی ء است و هم غنیمت، و هر یک با نامی مشخص شده است تا از دیگری متمایز باشد.» «۱»

پس در نزد این نویسندگان فی ء چیزی است که بـدون جنگ به دست آمده باشد و در برابر غنیمت است. ولی مرحوم کلینی فی ء را در مواردی دانسته که چیزی با جنگ به دست آمده باشد، و چیزی را که بدون جنگ به دست آمده است از انفال می داند، پس در نزد ایشان فی ء مساوی غنیمت و در برابر انفال است.

[فی ء در أصول کافی]

۹- در اصول کافی در باب فی ء و انفال این گونه آمده است:

«همانا خداونـد متعال همه دنیا را برای خلیفه خود قرارداد آنگاه که به فرشـتگان گفت: «إِنِّی جٰاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» «۲»- من در زمین خلیفه قرار خواهم داد- پس همه دنیـا برای آدم قرار داده شـد و پس از او برای نیکـان از فرزنـدان و جانشـینان او قرار گرفت. پس هرگاه دشمنان آنان بر آنان غلبه یابند آنگاه به وسیله جنگ یا

---

(۱)- مغنی ۷/ ۲۹۷.

(۲)- بقره (۲)/ ۳۰.

غلبه به آنان بازگردانده شود آن فی ء است، و این در حقیقت به وسـیله پیروزی و جنگ به آنان بازگردانده شده است و حکم آن همـان است که خداونـد متعال می فرمایـد که هر چه از غنیمت به دست آوردیـد خمس آن از خـدا و از آن پیامبر و از آن خویشاونـدان و یتیمـان و بینوایان و درراه مانـدگان است. پس آنها از خـدا و پیامبر و خویشاونـدان پیامبر است. این همان فی ء است که بازگشته است و در دست دیگران بوده که با شمشیر از دست آنان

گرفته شده است.

و اما آنچه به آنان بدون لشکرکشی بازگردانده شده از انفال است که ویژه خدا و پیامبر است و کسی را در آن سهمی نیست؛ و مشارکت در جایی است که برای به دست آوردن آن جنگی واقع شده است، که در آن صورت برای رزمندگان چهار سهم و برای پیامبر سهمی در نظر گرفته شده است؛ و آنچه در سهم پیامبر است نیز به شش سهم تقسیم می شود، سه سهم برای او و سه سهم برای یتیمان و بینوایان و درراه ماندگان است.

و اما انفال که بدین گونه به دست نیامده ویژه پیامبر است. و فدك نیز ویژه پیامبر خدا (ص) بود چون وی و امیر المؤمنین (ع) آن را گشودند و هیچ کس به همراه آنان نبود که در این صورت عنوان فی ء بدان داده نمی شود بلکه نام انفال بدان صادق است، و نیز بیشه زارها و معادن و دریاها و بیابانها همه ویژه امام است.» «۱»

باید گفت آنچه ایشان فرموده اند مخالف صریح آیه شریفه در سوره حشر [که به آنچه بدون جنگ به دست آمده فی ء گفته شده] و روایات بسیار زیادی است که در این باب رسیده است و به ذکر آن خواهیم پرداخت، و نیز مخالف آن چیزی است که ما از علمای فریقین شیعه و سنت نقل کردیم.

[فی ء در تفسیر نعمانی]

۱۰- در تفسیر نعمانی فی ء را اعم از چیزهایی که با لشکرکشی یا جز آن به دست

---

(۱)- کافی/ ۱ ۵۳۸، کتاب الحجه.

آمده قرار داده و گفته است:

«فی ء بر دو گونه است: برخی آن چیزی است که ویژه امام است، و آن گفتار خداوند

عزّ و جلّ است که در سوره حشر فرمود: «ما افاء اللّه» و آن شهرهایی است که مسلمانان اسب و شتری بر آن نتاخته اند. نوع دیگر آن سرزمینهایی است که در اصل از مسلمانان غصب شده و اکنون به آنان بازگردانده می شود.

خداوند متعال می فرماید: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً». که همه دنیا به تمامی از آن آدم (ع) بود زیرا وی جانشین خدا در زمین بود، آنگاه آن برای برگزیدگانی است که خداوند آنان را برگزیده است و از گناه محفوظشان داشته است که اینان خلفاء در زمین هستند، و چون ستمگران حقی را که خدا و پیامبرش برای آنان قرار داده بود غصب کردند و این سرزمینها در دست کفار قرار گرفت و همچنان به صورت غصب در دست آنان بود تا اینکه خداوند پیامبرش حضرت محمد (ص) را به پیامبری برانگیخت، اینها به وی و به جانشینان وی بازگشت و هر چه به صورت غصب در دست آنان باقی مانده به وسیله شمشیر از آنان گرفته می شود، و این از همان چیزهایی است که خداوند به پیامبرش بازمی گرداند.

و دلیل بر اینکه فی ء به معنای بازگشتن است گفتار خداوند است که می فرماید «لِلَّذِینَ یُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَهِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فاؤُ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ» کسانی که زنانشان را ایلاء می کنند «۱» چهار ماه درنگ کنند پس اگر بازگشتند بی گمان خدا آمرزگاری است مهربان. که معنای آن این است که به زندگی زناشویی بازگردند. و نیز این آیه شریفه که فرمود: «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما ... حَتّی تَفِی ءَ إِلی أَمْرِ اللّهِ» اگر دو طایفه از مؤمنان با هم پیکار کردند

بین

---

(۱)- ایلاء آن است که مرد قسم بخورد که برای همیشه یا مدت زیادی با همسرش نزدیکی نکند. اگر همسرش راضی بود و صبر کرد چیزی بر شوهر نیست؛ اما اگر صبر نکرد می تواند به حاکم شرع شکایت کند، حاکم شوهر را به مدت چهار ماه برای رجوع مهلت می دهد، اگر رجوع ننمود او را به رجوع به همسرش مجبور می سازد. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۵۹

آنان آشتی برقرار کنید ... تا آنگاه که به امر خدا بازگردند. که در اینجا تفی به معنی ترجع است». «۱»

این تفسیر اگر چه همه آن منسوب به امیر المؤمنین (ع) است ولی اینکه هر چه در آن است روایت از آن حضرت باشد معلوم نیست، و بلکه معلوم است که از آن حضرت نیست برای آنکه مطالبی را در بردارد که نمی توان بدان ملتزم شد. البته در آن مطالب صحیح، مهم مفید هم هست که برای استفاده می توان بدان مراجعه نمود.

در هر صورت ظاهر کلماتی که پیش از این گذشت و غیر آن از دیگر کلمات که ملاحظه فرمودید، این است که فی ء نزد آنان اسم است برای خصوص آنچه از ناحیه کفار به امام مسلمانان و بیت المال آنان بازگردانده می شود، چه به صورت مطلق همان گونه که در تفسیر مذکور آمده است، یا تنها اموالی که بدون جنگ به دست می آید چنانکه بیشتر علماء قائل بدان بودند، یا آن چیزهایی که به وسیله جنگ به دست می آید چنانکه در کافی آمده است. پس گویا همه بر این مسأله اجماع و اتفاق دارند که زکات ها و خمس هایی که از مسلمانان دریافت می شود فی ء نیست.

اموالی

که به دست امام مسلمانان می رسد بر دو قسمت است: یک قسمت مالیاتهایی است که بر اموال و درآمدهای مسلمانان وضع می شود و دیگر اموالی را که از گسترش حکومت اسلامی و سلطه آن بر اراضی کفر و شهرهای آنان به وسیله جنگ یا مصالحه به دست می آید؛ که بر قسمت دوم فی ء اطلاق می گردد. حال یا بر بعضی از انواع آن یا به صورت مطلق بر همه آن، و شاید دومی با توجه به روایات گسترده ای که در ابواب مختلف در این مورد رسیده است آشکارتر باشد، پس فی ء غنیمت های جنگ و چیزهای دیگری مانند اینها را شامل می شود.

و شاید اطلاق فی ء بر اینها بدین جهت بوده است که حکومت کفر با تمام شعبه ها و

---

(۱)- بحار الأنوار ۹۰/ ۴۷ (چاپ دیگر ۹۳/ ۴۷)، کتاب القرآن. ابتدای این روایت در وسائل ۶/ ۳۷۰، باب ۱ از ابواب انفال، حدیث ۱۹ آمده است.

شاخه های آن گویی بر همه اموال و شهرها و زمین ها و کوهها و بیابانها و دیگر اموال عمومی که خداوند برای بندگان شایسته اش آفریده است مسلط شده بود، و در زمان پیامبر (ص) به حکم اسلام اینها به پیامبر خدا (ص) و امام مسلمانان بازگردانیده شده است.

در ابتدای مبحث غنایم نیز گذشت که آیه انفال در مورد غنایم جنگ بدر نازل شده، که از آن آشکار می شود لفظ انفال چیزهایی را که به وسیله جنگ به دست آمده نیز شامل می شود، پس هر دو لفظ [فی ء و انفال] از نظر مورد با هم برابرند گرچه از نظر مفهوم با هم متفاوتند. ولی در زمانهای بعد این

معنا شایع شـد که لفظ انفال ویژه چیزهایی است که بـدون جنگ به دست آمده و حق رزمندگان بدان تعلق نگرفته است؛ بلکه در جایی دیـده نشـده که بر ماننـد خراج و جزیه و دیگر مالیاتهایی که بتدریـج گرفته می شده است، هر چند به واسـطه غلبه بر کفار باشد، واژه انفال اطلاق شده باشد.

چنانکه لفظ فی ء نیز بر آنچه بدون جنگ به دست آمده اطلاق شده است. و شاید این جهت به خاطر آیه شـریفه «وَ مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِهِ ...» بوده است.

همچنین لفـظ غنیمت در خصوص چیزی که به وسـیله جنـگ به دست آمـده رواج یـافته است، بـا آنکه به حسب لغت معنـایی گسترده تر از آن دارد؛ پس بر این اساس لفظ فی ء و انفال در کاربردهای رایـج در برابر مفهوم غنیمت قرار می گیرنـد و فی ء مرادف انفـال یا مفهومی گسترده تر از آن دارد. البته در صورتی که ما بگوییم انفال بر اموالی ماننـد خراج و جزیه صـدق نمی کند.

و اما مالیاتهایی مانند زکات ها و خمس ها که از اموال مسـلمانان گرفته می شود من تاکنون در جایی ندیده ام که بر اینها لفظ فی ء یا انفال گفته شده باشد، بلکه در کلمات بزرگان همواره در برابر آن قرار داشـته است. و پیش از این سخن ماوردی و أبو یعلی و قرطبی و خرقی گذشت که فی ء و غنیمت را در برابر صدقات قرار داده بودند. مگر آنکه ما همه آنچه را در بیت المال است از باب مسامحه و تغلیب به عنوان فی ء قلمداد کنیم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۶۱

[فی ء در نهج البلاغه و عیاشی]

در نهج البلاغه آمده است: قرآن بر پیامبر (ص) فرود آمد و دارایی ها بر

چهار گونه بودند: اموال مسلمانان که آنها را بین ورثه با سهامی مشخص تقسیم می کرد، و فی ء که آن را بین نیازمندان آن تقسیم می نمود، و خمس که آن را خداوند در جایگاههای خود قرار داده بود، و صدقات که خداوند جایگاه پرداخت آن را مشخص فرموده بود. «۱» که در این روایت فی ء در مقابل صدقات قرار گرفته است.

در خبر عیاشی نیز آمده بود:

«و هر چیزی که در آن فی ء یا انفال یا خمس یا غنیمت است، خمس آن برای آنان است.» «۲» و پیش از این گفتیم که مراد از آنان سهم ذی القربی است، و روشن است که ذی القربی در صدقات سهمی ندارند.

در عصر خلفای عباسی و اموی بیشترین چیزی که در بیت المال وجود داشت به خاطر کثرت فتوحات اسلامی در آن زمانها غنایم و صفایا و خراج و جزیه ها بوده است، و آنان نیز در گرفتن و مصرف آنها استبداد به خرج می دادند و طبق خواستها و هوسهای خودشان به صورتی که می خواستند به مصرف می رساندند.

و اما زکات ها و نیز خمس ها شاید نسبت به آنها بسیار کم بوده، و معمولًا زکات ها در جهت فقراء و امور خیریه و مانند آن مصرف می شده است.

برخی روایات درباره فی ء

اشاره

در هر صورت ما در اینجا برخی روایات را که واژه فی ء در آنها آمده و مصارف آن را مشخص نموده، برای کامل شدن بحث یادآور می شویم. این روایات را به سه دسته می توان تقسیم نمود.

---

(۱)- نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۱۷؛ لح/ ۵۲۳، حکمت ۲۷۰.

(۲)- تفسیر عیاشی ۲/ ۶۱؛ و نیز وسائل ۶/ ۳۷۳، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۳.

دسته نخست: روایاتی که در آن فی ء در برابر غنیمت که با زور گرفته شده قرار دارد.

۱- شیخ به سند خود از عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) درباره غنیمت روایت کرده است که گفت:

«خمس آن جدا می شود و مابقی بین کسانی که برای آن جنگیده اند و کارگردان آن بوده اند تقسیم می شود. و اما فی ء و انفال ویژه پیامبر خداست.» «۱»

مانند این روایت از عیاشی از ابن سنان نقل شده است. «۲»

ممکن است در این روایت که انفال عطف بر فی ء شده است عطف تفسیری و توضیحی باشد، و به همین جهت به هر دو ضمیر مفرد بازگردانده شده است.

۲- موثقه محمد بن مسلم از امام صادق (ع) که از آن حضرت شنیده بود که می فرمود:

«همانا انفال از زمینی است که برای آن خونی ریخته نشده است، و یا مردمی آن را مصالحه کرده و با دستان خود بخشیده اند، یا سرزمینهایی که مخروبه شده، یا گستره بیابانها که همه اینها از فی ء است؛ و انفال از آن خدا و پیامبر اوست، پس آنچه از آنِ خداست از آنِ پیامبر است که آن را هر جا دوست داشته باشد قرار می دهد.» «۳»

ظاهر این موثقه در ابتدای نظر این است که فی ء و انفال مترادف است و بسا روایت زیر هم گواه بر همین معنی

باشد.

۳- موثقه دیگری از امام باقر (ع) است که گفت از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) فی الغنیمه، قال: یخرج منه الخمس و یقسم مابقی بین من قاتل علیه و ولی ذلک. و اما الفی ء و الانفال فهو خالص لرسول اللّه (ص). (وسائل ۶/ ۳۷۴، ابواب انفال، باب ۲، حدیث ۳).

(۲)- وسائل ۶/ ۳۶۱، ابواب قسمه الخمس، باب ۱، حدیث ۱۴.

(۳)- عن أبی عبد اللّه (ع) انه سمعه یقول: «ان الانفال ما کان من ارض لم یکن فیها هراقه دم او قوم صولحوا و اعطوا بایدیهم و ما کان من ارض خربه او بطون اودیه فهذا کله من الفی ء و الانفال للّه و للرسول فما کان للّه فهو للرسول یضعه حیث یحب». (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۰).

«فی ء و انفال از زمینهایی است که برای گشودن آن خونها ریخته نشده است و مردمی آن را مصالحه کرده و با دستان خود بخشیده اند، و آن سرزمینهایی که مخروبه شده است یا گستره بیابانها، که همه اینها از فی ء است و از آن خدا و پیامبر اوست، پس هر چه برای خداست از آنِ پیامبر اوست هر جا بخواهد آن را قرار می دهد. و آن برای امام پس از پیامبر است. و اما گفتار خداوند متعال که می فرماید: «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لاٰ رِكٰابٍ» فرمود: آیا ملاحظه نمی کنی که آن نیز همین است؟ و اما آیه شریفه: «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ» آن به منزله غنیمت است. پدرم این را می فرمود؛

و برای ما جز سهمین در آن نیست، سهم رسول و سهم ذی القربی، آنگاه در مابقی آن ما با مردم شریک هستیم.» «۱»

ابتدای این روایت را عیاشی نیز نقل کرده است. «۲»

همان گونه که روشن است ذیل این روایت دلالت بر تقیه دارد، و ظاهر این روایت این است که موضوع در آیه دوم گسترده تر از آیه اول است. و همان گونه که پیش از این گفتم ظاهر این روایت این است که فی ء و انفال مترادف هم هستند مگر آنکه گفته شود ذکر انفال پس از فی ء از قبیل ذکر خاص بعد از عام است، [یعنی فی ء اعم است از آنچه با جنگ به دست آمده، و انفال مخصوص اموالی است که بدون جنگ به دست آمده است].

۴- خبر حلبی از امام صادق (ع) که در آن آمده است:

«فی ء اموالی است که برای آن خونریزی و قتل صورت نگرفته است، و انفال مانند

---

(۱)- عن أبی جعفر (ع) قال سمعته یقول: الفی ء و الانفال ما کان من ارض لم یکن فیها هراقه الدماء، و قوم صولحوا و اعطوا بایدیهم و ما کان من ارض خربه او بطون اودیه فهو کله من الفی ء، فهذا لِلّه و لرسوله فما کان للّه فهو لرسوله یضعه حیث شاء و هو للامام بعد الرسول. و اما قوله: «ما أفاء اللّه علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل و لا رکاب» قال: أ لا تری هو هذا؟ و اما قوله: «ما أفاء اللّه علی رسوله من اهل القری» فهذا بمنزله المغنم. کان ابی یقول ذلک. و لیس لنافیه غیر سهمین: سهم الرسول و سهم القربی ثم نحن شرکاء

الناس فيما بقی. (وسائل ۶/ ۳۶۸، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۲).

(۲)- مستدرک الوسائل ۱/ ۵۵۴، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳.

آن و به منزله آن است.» «۱»

۵- مرفوعه احمد بن محمد از برخی اصحاب ما که فرمود:

[از جمله انفال است] هر مالی که بدون جنگ و بدون آنکه اسب و شتری تاخته شود به دست آمده، که اصحاب ما می آیند بر سر آن مال با صاحبان آن معامله می کنند، پس چگونه مالی که صاحبش به نصف یا ثلث یا ربع با اصحاب ما حاضر به معامله می شود از انفال نباشد؟ و نیز مالی که سهم مخصوص امام است [نظیر صفایای ملوک] و هیچ کس را در آن اموال چیزی نیست مگر همان اندازه که امام به وی بدهد و نیز گستره بیابانها و بلندی کوهها و زمینهای موات که همه از آنِ اوست، و آن گفتار خداوند متعال که فرمود: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ» بدین جهت بود که می خواستند چیزی از انفال بدانان بدهد و لذا فرمود: «قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ» بگو انفال از آن خدا و رسول است، و چنین: نیست که بگوید آنان دربارۀ انفال پرسشی داشتند. و نیز آنچه از روستاها به وی بخشیده شده و نیز میراث کسی که میراث بری ندارد، که همه ویژه اوست، و آن گفتار خداوند عزّ و جلّ است که فرمود: «ما أَفاءَ اللّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُری». «۲»

ظاهراً این روایت نیز همانند روایت گذشته فی ء و انفال را یکی دانسته است، و کلمه «عن» در «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ» زائده است، پس روایت با آنچه از ابن مسعود

و دیگران در قرائت آیه نقل شده مطابق است. [که بدون «عن» قرائت کرده اند.] ولی به نظر ما اینکه در کتاب خدا افزونی و یا کاستی ای وجود داشته باشد درست نیست، و این باید

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) الفی ء ما کان من اموال لم یکن فیها هراقه دم او قتل و الانفال مثل ذلک هو بمنزلته. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۱).

(۲)- و ما کان من فتح لم یقاتل علیه و لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب الا ان اصحابنا یأتونه فیعاملون علیه فکیف ما عاملهم علیه النصف او الثلث او الربع او ما کان یسهم له خاصه و لیس لاحد فیه شی ء إلّا ما اعطاه هو منه و بطون الاودیه و رءوس الجبال و الموات کلها هی له و هو قوله تعالی «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ» ان تعطیهم منه «قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ» و لیس هو «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ» و ما کان من القری و میراث من لا وارث له فهو له خاصه و هو قوله عزّ و جلّ» «ما أَفاءَ اللّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُری.» وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۷. و الظاهر انه کان فی الخبر «یسألونک الانفال» باسقاط لفظه «عن».

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۶۵

در جایگاه خود مورد گفتگو قرار گیرد. و شاید مراد به میراثِ کسی که وارثی ندارد که در روایت آمده، میراث کافری است که پس از مسافرت به کشور اسلامی از دنیا رفته است؛ و اما مسلمانی که در شهر خود از دنیا رفته بسیار کم می شود، اگر چه در اقوام بسیار دور وارثی نداشته

باشد. «۱»

چنانکه پیش از این خواندیم در عبارت قرطبی نیز همین معنا آمده بود.

دسته دوم: روایاتی که در آن فی ء در مالی که با جنگ به دست آمده استعمال شده است.

۱- در نهج البلاغه آمده است که حضرت در گفتگو با عبد الله بن زمعه که نزد آن حضرت آمده و مالی را درخواست نمود فرمود:

«این مال نه از آن من است نه از آن تو، بی گمان آن فی ء مسلمانان و دستاورد شمشیرهای آنهاست؛ اگر با آنان در جنگ شرکت کرده ای، تو نیز مانند آنها بهره ای داری؛ و الا چیده شده دستانشان جز برای دهانهایشان نیست. «۲»

۲- باز در همان کتاب در نامه آن حضرت به مصقله بن هبیره شیبانی آمده است:

«از تو کاری به من گزارش شده که اگر انجامش داده باشی پروردگارت را به خشم آورده و امامت را نافرمانی کرده ای؛ تو فی ء مسلمانان که نیزه ها و اسبانشان آن را گردآوری کرده و برای به دست آوردنش خونهایشان ریخته شده را در میان عربهایی که تو را برگزیده و خویشاوندان تواند می پراکنی. «۳»

---

(۱)- البته هیچ بعید نیست که کسی از دنیا برود و وارثی نداشته باشد، ولی اینکه کسی از بلاد کفر به تنهایی به کشور اسلامی سفر کند و مالی به همراه داشته باشد و از دنیا برود بیشتر دور از ذهن است. (مقرر)

(۲)- ان هذا المال لیس لی و لا لک و إنّما هو فی ء للمسلمین و جلب اسیافهم فإن شرکتهم فی حربهم کان لک مثل حظّهم و الا فجناه ایدیهم لا تکون لغیر افواههم. (نهج البلاغه، فیض/ ۷۲۸؛ لح/ ۳۵۳، خطبه ۲۳۲).

(۳)- بلغنی عنک امرٌ إن کنت فعلته فقد اسخطت الهک و اغضبت (عصیت) إمامک انک تقسم فی ء المسلمین الذی حازته رماحهم و خیولهم و اریقت

علیه دماؤهم فیمن اعتامک من اعراب قومک. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۶۱؛ لح/ ۴۱۵، نامه ۴۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۶۶

۳- در وسائل در روایت مروان حکم آمده است که گفت:

«چون علی (ع) ما را در بصره پراکنده ساخت ... گوینده ای به وی گفت فی ء و اسیران را بین ما تقسیم کن.» «۱»

۴- باز درهمان کتاب در موثقه سماعه از یکی از آن دو [امام باقر (ع) و یا امام صادق (ع)] روایت شده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) در جنگ زنان را به همراه خود می برد تا مجروحین را مداوا کنند، چیزی از فی ء را میان آنان تقسیم نمی کرد ولی چیزی به آنها می بخشید.» «۲»

۵- باز در همان کتاب است که علی (ع) فرمود:

«اگر در سرزمینی که جنگ جریان دارد فرزندی به دنیا آمد، از آنچه خدا به عنوان فی ء بازگردانده، قسمتی برای وی در نظر گرفته خواهد شد.» «۳»

۶- باز در همان کتاب در روایت حلبی از امام صادق (ع) آمده است که گفت:

«از آن حضرت درباره مردی پرسیدم که دشمن به او زده و مالی یا کالایی را از او گرفته است آنگاه مسلمانان سررسیده اند و آن مال را به دست آورده اند، اکنون با کالای این مرد چه باید بکنند؟ حضرت فرمود: اگر مسلمانان هنگامی سررسیده اند که هنوز آنان کالای این شخص را تصرف نکرده اند، این مال به صاحبش بازگردانده می شود؛ و اگر پس از آنکه تصرف کرده اند از آنان پس گرفته شده است، در این صورت فی ء مسلمانان است ولی او [صاحب اوّلی] در این مال شراکت از دیگران سزاوارتر است.» «۴»

---

(۱)- بلغنی عنک امرٌ إن کنت فعلته فقد اسخطت

الهك و اغضبت (عصيت) إمامک انک تقسم فی ء المسلمين الذی حازته رماحهم و خيولهم و اريقت عليه دماؤهم فيمن اعتامک من اعراب قومک. (نهج البلاغه، فيض/ ۹۶۱؛ لح/ ۴۱۵، نامه ۴۳).

(۲)- ان رسول اللّه (ص) خرج بالنساء فی الحرب يداوين الجرحی و لم يقسم لهنّ من الفی ء شيئاً و لکنه نفلهن. (وسائل ۱۱/ ۸۶، ابواب جهاد عدو، باب ۴۱، حديث ۶).

(۳)- ان علياً (ع) قال اذا ولد المولود فی ارض الحرب قسم له مما افاء اللّه عليهم. (وسائل ۱۱/ ۸۷، باب ۴۱ از ابواب جهاد عدو، حديث ۸).

(۴)- و فيه أيضاً فی روايه الحلبی عن أبی عبد اللّه (ع) قال: «سألته عن رجل لقيه العدو و أصاب منه مالًا أو متاعاً ثم إن المسلمين أصابوا ذلک کيف يصنع بمتاع الرجل؟ فقال إذا کانوا أصابوه قبل أن يحوزوا متاع الرجل رد عليه و إن کانوا أصابوه بعد ما حازوه فهو فی ء المسلمين فهو أحق بالشفعه». (وسائل ۱۱/ ۷۴، ابواب جهاد عدو، باب ۳۵، حديث ۲.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۶۷

۷- باز در همان کتاب در روايت حفص بن غياث آمده است که گفت:

«از امام صادق (ع) از فردی از اهل حرب پرسش کردم که در دار الحرب مسلمان شده است آنگاه مسلمانان پس از آن بر آنان دست يافته اند، حضرت فرمود: اسلام او برای فرزندان کوچک وی پذيرفته است و آنان آزادند و فرزند و کالا- و بردگانش از آن اوست، اما فرزندان بزرگ وی فی ء مسلمانانند مگر آنکه آنان نيز پيش از اين اسلام آورده باشند، اما خانه ها و زمينهايشان فی ء است و از آنان نيست. «۱»

۸- باز در همان کتاب در خبر

أبی الربیع شامی از امام صادق (ع) آمده است که گفت:

«از اراضی سواد چیزی را مخر مگر آنکه از اهل ذمه باشد زیرا آنها فی ء مسلمانان است.» «۲»

۹- باز در همان کتاب به سند خود از امام صادق (ع) آمده است که گفت:

«از آن حضرت درباره مردی که با کنیزی پیش از آنکه تقسیم شود آمیزش کرده بود پرسیده شد، حضرت فرمود: کنیز قیمت گذاری شود و به قیمت به او فروخته شود؛ آنگاه سهم وی از فی ء کسر شود.» «۳»

۱۰- باز در همان کتاب است خبر ابن سنان از امام صادق (ع) که گفت:

«به آن حضرت گفتم مردی از فی ء دزدیده است، فرمود: بعد از تقسیم یا پیش از آن؟

گفتم: در مورد هر دو پاسخ بفرمایید. فرمود: اگر پس از آن باشد که سهمیه او پرداخت شده، دستش قطع می شود؛ و اگر پیش از تقسیم باشد، بریده نمی شود تا مشخص شود

---

(۱)- و فیه أیضاً فی روایه حفص بن غیاث قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم فی دار الحرب فظهر علیهم المسلمون بعد ذلک؟ فقال «اسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار و هم أحرار و ولده و متاعه و رقیقه له فأما الولد الکبار فهم فی ء للمسلمین الا أن یکونوا أسلموا قبل ذلک فأما الدور و الارضون فهی فی ء و لا تکون له. (وسائل ۱۱/ ۸۹، ابواب جهاد عدو، باب ۴۳، حدیث ۱).

(۲)- و فیه أیضاً خبر أبی الربیع الشامی عن أبی عبد الله (ع) قال: «لا- تشتر من أرض السواد (أراضی أهل السواد خ، ل) شیئاً الامن کانت له ذمه فانما هو و فی ء للمسلمین.» (وسائل ۱۲/

۲۷۴، ابواب عقد بیع، باب ۲۱، حدیث ۵.)

(۳)- و فیه أیضا بسنده عن أبی عبد الله (ع) قال سئل عن رجل أصاب جاریه من الفی ء فوطأها قبل ان یقسم؟ قال «تقوّم الجاریه و تدفع الیه بالقیمه و یحطّ له منها ما یصیبه من الفی ء.» وسایل ۱۸/ ۳۹۱، ابواب حدّ زنا باب ۲۲، حدیث ۶.

که از آن مال چه اندازه به او می رسیده است.» «۱»

۱۱- باز در همان کتاب به سند صحیح از زراره آمده است که گفت:

«امام می توانـد حکم برانـد و ببخشد و بدهد هر چه بخواهد پیش از آنکه سـهام تقسـیم شود. پیامبر خدا به همراه قومی جنگید که برای آنان در فی ء بهره ای قرار داده نشده بود، و اگر خواست آن را بین آنان تقسیم می کند. «۲»

۱۲- در سیره ابن هشام آمده است:

«چون پیـامبر خـدا اسـیران جنـگ حنین را به خـانواده خودشان بازگردانیـد، سوار بر مرکب شـد و مردم به دنبال او حرکت می کردند و می گفتند: ای پیامبر خدا فی ء ما را از شتر و گوسفندان بین ما تقسیم فرما ... آنگاه آن حضرت در کنار شتری ایستاد و مقـداری از کرک کوهان او را در بین دو انگشت گرفت، آنگاه آن را بالا برد و فرمود: ای مردم! به خدا سوگند برای من از فی ء شما و حتی از این مقدار کرک چیزی نیست، مگر یک پنجم آن و آن یک پنجم نیز به شما بازگردانده می شود. «۳»

۱۳- در سنن أبی داود به سند خود درباره داستان حنین این گونه آمده است:

«پس پیامبر خدا (ص) گفت زنان و فرزندانشان را به آنان بازگردانید، پس هر که به

چیزی از این فی ء چنگک آویخته برای او در این فی ء بر ما شش فریضه است از اولین چیزی که خداوند آن را به ما بازمی گرداند. آنگاه پیامبر (ص) در کنار شتری ایستاد و

---

(۱)- و فیه أیضاً خبر ابن سنان عن أبی عبد اللّه (ع) قال قلت له: رجل سرق من الفی ء؟ قال: بعد ما قسم أو قبل؟ قلت: أجبنی فیهما جمیعاً. قال «ان کان سرق بعد ما أخذ حصّته منه قطع و ان کان سرق قبل أن یقسم لم یقطع حتی ینظر ماله فیه.» (وسائل ۱۸/ ۵۱۹، ابواب حد دزد، باب ۲۴، حدیث ۶).

(۲)- و فیه أیضاً بسند صحیح عن زراره قال: «الامام یجری و ینفل و یعطی ما یشاء قبل أن تقع السهام و قد قاتل رسول اللّه (ص) بقوم لم یجعل لهم فی الفی ء نصیباً و ان شاء قسم ذلک بینهم.» (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲).

(۳)- و فی سیره ابن هشام «و لما فرغ رسول اللّه (ص) من ردّ سبایا حنین الی أهلها رکب و أتبعه الناس یقولون یا رسول اللّه اقسم علینا فیئنا من الابل و الغنم ... ثم قام الی جنب بعیر فأخذ و بره من سنامه فجعلها بین اصبعیه ثم رفعها ثم قال أیها الناس و اللّه مالی من فیئکم و لا هذه الوبره الا الخمس و الخمس مردود علیکم.» الحدیث. (سیره ابن هشام ۴/ ۱۳۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۶۹

مقداری کرک از کوهان آن گرفت و فرمود: ای مردم! برای من از این فی ء و حتی از این کرک چیزی نیست مگر یک پنجم، و آن یک پنجم نیز به شما بازگردانیده می شود.

«۱»

این روایت را احمد نیز در مسند خود نقل کرده است. «۲»

۱۴- در کتاب الاموال أبی عبید نیز آمده است:

«اما حکم در مورد زمینی که با جنگ گرفته شده این است که همانا عبد الله بن صالح برای ما از لیث بن سعد از یونس بن یزید ایلی از ابن شهاب نقل کرده است که پیامبر خدا (ص) خیبر را با جنگ فتح کرد و آن از چیزهایی بود که خداوند به پیامبرش بخشید.» «۳»

«روایات دیگری نیز به همین معنی وجود دارد.

دسته سوم: روایاتی که در آن فی ء به صورت مطلق یا به گونه مبهم آمده است.

۱- در نهج البلاغه آمده است:

«اما حق شما بر من این است که شما را نصیحت کنم و فی ء شما را به شما بپردازم.» «۴»

۲- باز در همان کتاب است:

«مردم ناچارند که فرمانروایی داشته باشند نیکوکار باشد یا بدکار ... تا به وسیله او

---

(۱)- و فی سنن أبی داود فی قصّه حنین بسنده «فقال رسول اللّه (ص) «ردّوا علیهم نساءهم و أبناءهم فمن تمسک بشی ء من هذا الفی ء فان له به علینا ست فرائض من اول شی ء یفیئه اللّه علینا» ثم دنا یعنی النبی (ص) من بعیر فأخذ و بره من سنامه ثم قال «یا أیها الناس انه لیس لی من هذا الفی شی ء و لا هذا الا الخمس و الخمس مردود علیکم.» (سنن ابی داود ۲/ ۵۷، کتاب جهاد، باب فداء الاسیر بالمال).

(۲)- مسند احمد ۲/ ۱۸۴.

(۳)- و فی کتاب الاموال لأبی عبید «فأما الحکم فی أرض العنوه فان عبد الله بن صالح حدثنا عن اللیث بن سعد عن یونس بن یزید الایلی عن ابن شهاب أن رسول اللّه افتتح خیبر عنوه بعد القتال و کانت مما افاء اللّه علی رسوله.»

(الاموال/ ۷۰)

(۴)- ما فی نهج البلاغه فأما حقکم علیّ فالنصیحه لکم و توفیر فیئکم علیکم. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۴؛ لح/ ۷۹، خطبه ۳۴).

فی ء گردآوری شود.» «۱»

۳- باز در همان کتاب است:

«شما نیک می دانید که پیامبر خدا (ص) زناکاری را که دارای همسر است سنگسار می کرد آنگاه بر وی نماز می خواند و خانواده اش از وی ارث می بردند، قاتل را می کشت و خانواده اش از وی ارث می بردند، دست دزد را می برید و زناکار بدون همسر را تازیانه می زد آنگاه سهم آنان را از فی ء پرداخت می فرمود.» «۲»

۴- باز در همان کتاب در نامه ای که آن حضرت به زیاد بن أبیه می نویسد آمده است:

«من به سوگندی راست به خدا سوگند می خورم که اگر به من گزارش شود که تو در فی ء مسلمانان چیزی چه کوچک و چه بزرگ خیانت ورزیده ای، بر تو سخت خواهم گرفت.» «۳»

۵- باز در همان کتاب در نامه ای که آن حضرت به بعضی از کارگزارانش می نویسد آمده است:

«و گویا می خواستی با این امت در دنیایشان نیرنگ بازی و در بهره گیری از فی ء آنها را فریب دهی.» «۴»

۶- باز در آنجاست:

---

(۱)- و فیه أیضاً «و انه لا بد للناس من امیرٍ برّ أو فاجر ... و یجمع به الفی ء.» الحدیث. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۵؛ لح/ ۸۲، خطبه ۴۰).

(۲)- و فیه أیضاً «و قد علمتم أن رسول اللّه (ص) رجم الزانی (المحصن خ. ل) ثم صلی علیه ثم ورثه أهله و قتل القاتل و ورث میراثه أهله و قطع السارق و جلد الزانی غیر المحصن ثم قسم علیهما من الفی ء.» نهج البلاغه، فیض/ ۳۹۲؛ لح/ ۱۸۴، خطبه ۱۲۷).

(۳)- و

فیه ایضاً من کتاب له الی زیاد بن أبیه «و انّی أقسم باللّه قسماً صادقاً لئن بلغنی أنک خنت من فی ء المسلمین شیئاً صغیراً أو کبیراً لأشدّنّ علیک.» (نهج البلاغه، فیض/ ۸۷۰؛ لح/ ۳۷۷، نامه ۲۰).

(۴)- و فیه أیضاً من کتاب له الی بعض عماله «و کأنک انما کنت تکید هذه الامه عن دنیاهم و تنوی غرتهم عن فیئهم.» (نهج البلاغه، فیض/ ۹۵۶؛ لح/ ۴۱۳، نامه ۴۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۷۱

«اموال چهارگونه است: اموال مسلمانان که آن طبق قوانین ارث بین ورثه تقسیم می گردد، و فی ء که بین نیازمندان آن تقسیم می شود، و خمس که آن را خداوند در جای خود قرار داده، و صدقات. «۱»

۷- در خطبه حضرت سید الشهداء (ع) که برای اصحاب خود و اصحاب حر می خواند آمده است:

«هان اینان پیروی شیطان را برگزیدند، اطاعت رحمن را رها کردند، و فساد را آشکار ساختند، و حدود را تعطیل نمودند، و فی ء را به خود اختصاص دادند. «۲»

۸- در وسائل از عیاشی از ثمالی از امام باقر (ع) روایت شده که گفت:

«از آن حضرت شنیدم که درباره فرمانروایانی که به مردم چیزی را به اقطاع [واگذاری و بخشش] می دهند می فرمود: آن بخشی از فی ء یا انفال یا چیزی مانند اینهاست.» «۳»

۹- باز در همان کتاب از عیاشی از زراره و محمد بن مسلم و أبی بصیر است که آنان به آن حضرت [امام باقر (ع)] گفتند:

«حق امام در اموال مردم چیست؟ فرمود: فی ء و انفال و خمس. و هر چه که در آن فی ء یا انفال یا خمس یا غنیمت است خمس آن از آنان است.» «۴»

---

(۱)- و فیه أیضاً

«و الاموال أربعةٍ: أموال المسلمين فقسمها بين الورثه فی الفرائض، و الفی ء فقسمه علی مستحقیه، و الخمس فوضعه اللّه حیث وضعه، و الصدقات.» (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۱۷؛ لح/ ۵۲۳، حکمت ۲۷۰).

(۲)- و فی خطبه سید الشهداء (ع) لأصحابه و أصحاب الحر «ألا و انّ هؤلاء قد لزموا طاعه الشیطان و ترکوا طاعه الرحمن و أظهروا الفساد و عطّلوا الحدود و استأثروا بالفی ء.» تاریخ طبری ۷/ ۳۰۰ (چاپ لیدن).

(۳)- و فی الوسائل عن العیاشی عن الثمالی عن أبی جعفر (ع) قال سمعته یقول فی الملوک الذین یقطعون الناس قال: «هو من الفی ء و الأنفال و أشباه ذلک.» وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۰)

(۴)- عن زراره و محمد بن مسلم و أبی بصیر أنهم قالوا له، ماحق الامام فی أموال الناس؟ قال «الفی ء و الانفال و الخمس و کل ما دخل منه فی ء أو أنفال أو خمس أو غنیمه فان لهم خمسه.» (وسائل ۶/ ۳۷۳، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۷۲

و این حدیث قویترین گواه بر آن است که بر زکات ها و صدقه ها فی ء گفته نمی شود، زیرا سهمی برای ذوی القربی در آنها نیست.

۱۰- باز در همان کتاب به سند خود از فضیل از امام صادق (ع) است که فرمود:

«امیر المؤمنین (ع) به فاطمه (س) فرمود بهره خویش از فی ء را برای پدران شیعیان ما حلال کن تا آنان فرزندان پاک پدید آورند.» «۱»

۱۱- باز در همان کتاب به سند خود از ابو حمزه از امام باقر (ع) است که فرمود:

«همانا خدا برای ما اهل بیت سه سهم در تمام فی ء قرار داده و فرموده «وَ اعْلَمُوا

أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ ...» پس ما اصحاب خمس و فی ء هستیم. «۲»

۱۲- باز در همان کتاب از کلینی به سند خود از امام صادق (ع) است که در روایتی طولانی که در آن جهاد و ویژگی های مجاهدان را یادآور شده است فرمود:

«و این از آن روست که همه آنچه مابین آسمان و زمین است از آن خداوند عزّ و جلّ و پیامبر او و پیروان او و از مؤمنین که دارای این ویژگی ایمانند می باشد.

پس آنچه از دنیا در دست مشرکان و کفار و ستمگران و گناهکاران از اهل خلاف است از آن پیامبر خداست. و کسی که از اطاعت خدا و پیامبر سرپیچیده، نسبت بدانچه در دست اوست به مؤمنان و کسانی که دارای این صفات هستند ستم کرده و نسبت به آنچه خدا به پیامبرش بخشیده به ناروا تصرف نموده؛ پس آن حق آنان است که خدا به آنان بخشیده و به آنان بازگردانده؛ و همانا معنی فی ء هر چیزی است که به دست مشرکین افتاده آنگاه از آنچه نزد آنان و در دست آنان

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال قال أمیر المؤمنین (ع) لفاطمه (س) أحلّی نصیبک من الفی ء لآباء شیعتنا لیطیبوا.» (وسائل ۶/ ۳۸۱، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۰).

(۲)- عن أبی جعفر (ع) قال: «ان اللّه جعل لنا أهل البیت سهاماً ثلاثه فی جمیع الفی ء فقال تبارک و تعالی «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ ...» فنحن أصحاب الخمس و الفی ء.» (وسائل ۶/ ۳۸۵، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۹).

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان،

قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۷، ص: ۷۳

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۷۳

است به پیامبر بازگردانده شده؛ پس هر چیزی که به جایگاه خودش چه گفتار باشد و چه کردار بازگردد، آن فی ء است؛ مانند گفتار خداوند عزّ و جلّ که می فرماید: «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فاؤُ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» که کلمه «فاؤوا» به معنی بازگشت از قَسَم خود مبنی بر ترک زناشوئی با همسر است.

پس فی ء به معنای بازگشت هر چیز است به جایگاهی که بر آن یا در آن بوده؛ و به خورشید آنگاه که به سوی مغرب بازگردد گفته می شود «فاءت الشمس» و نیز آنچه را خدا از کافران به مؤمنان بازگردانده ویژۀ مؤمنان است که پس از ستم کفار بازگردانده شده است.» «۱»

مفاد این روایت همان گونه که مشخص است فی ء را در آنچه از کفار و مشرکین به دست می آید منحصر کرده و ظاهر آن نیز اطلاق دارد و آنچه را با جنگ به دست می آید نیز شامل می شود.

۱۳- باز در همان کتاب به سند خود از امام صادق (ع) از پدران خویش روایت شده است که امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«مسلمان به همراه کسی که امین حکومت نباشد و در فی ء امر خدا را نافذ

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) فی حدیث طویل یتعرض فیه للجهاد و أوصاف المجاهدین و فیه «و ذلک أن جمیع مابین السماء و الارض للّه عزّ و جلّ و لرسوله (ص) و لاتباعهم من المؤمنین من أهل هذه الصفه. فما کان من الدنیا فی أیدی المشرکین و الکفار و الظلمه و

الفجار من أهل الخلاف لرسول اللّه (ص) و المولى عن طاعتهما مما كان فى أيـديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصـفات و غلبوهم على مـا أفاء اللّه على رسوله فهو حقهم أفاء اللّه عليهم و ردّه اليهم و انما كان معنى الفى ء كل ما صار الى المشـركين ثم رجع ممـا كـان غلب عليه أوفيه فمـا رجع الى مكانه من قول أو فعل فقـد فاء مثل قول اللّه عزّ و جلّ «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسٰائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَهِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فٰاؤُ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» أى رجعوا ...

فـذلك الـدليل على ان الفى ء كل راجع الى مكان قـد كان عليه أو فيه و يقال للشـمس اذا زالت: قد فاءت الشـمس حين يفى ء الفى ء عند رجوع الشـمس الى زوالها و كذلك ما أفاء اللّه على المؤمنين من الكفار فانما هى حقوق المؤمنين رجعت اليهم بعد ظلم الكفار اياهم. (وسائل ۱۱/ ۲۵، ابواب جهاد عدو، باب ۹، حديث ۱).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۷۴

نمى داند براى جهاد بيرون نمى رود.» «۱»

۱۴- باز در همان كتاب به سند خود از پيامبر (ص) در روايتى طولانى آمده است:

«و اگر سـرباززدند كه هجرت كننـد و ديـار خود را برگزيدنـد و نخواسـتند كه در دار الهجره وارد شونـد، اينـان به منزله بـاديه نشـينان مؤمن هسـتند كه بر آنان روا مى شود آنچه بر باديه نشـينان مؤمن رواست و چيزى از فى ء و چيزى از تقسـيم [غنائم] به آنان نمى رسد مگر آنكه مهاجرت كنند.» «۲»

۱۵- باز در همان كتاب روايت صحيح محمد بن مسلم است از امام صادق (ع) كه فرمود:

«چون على (ع) خلافت را به عهده گرفت بر منبر تشريف برده و سپاس و درود بر

خداونـد متعال فرسـتاد آنگاه فرمود: به خدا سوگند تا هنگامی که درخت خرمایی در یثرب دارم چشم طمع به درهمی از فی ء شما ندارم.» «۳»

۱۶- باز در همان کتاب در حدیثی از کتاب الغارات آمده است:

«آنگاه زن عرب گفت ای امیر مؤمنان من زنی از عرب هستم و این زنی است از عجم؛ علی (ع) فرمود به خدا سوگند من برای بنی اسماعیل در این فی ء برتری ای بر بنی اسحاق نمی یابم.» «۴»

۱۷- باز در همان کتاب به سند خود از زهری از علی بن الحسین (ع) آمده است که فرمود:

«اسیر هنگامی که تسلیم شود خون او محفوظ است و فی ء مسلمانان

---

(۱)- عن ابی عبـد اللّه (ع) عن آبائه (ع) قال: قال أمیر المؤمنین (ع): «لا یخرج المسـلم فی الجهاد مع من لا یؤمن علی الحکم و لا ینفذ فی الفی ء أمر الله عزّ و جلّ.» (وسائل ۱۱/ ۳۴، ابواب جهاد عدو، باب ۱۲، حدیث ۸).

(۲)- عن النبی (ص) فی حـدیث طویـل: «و ان أبو أن یهـاجروا و اختـاروا دیـارهم و ابوا ان یـدخلوا فی دار الهجره کـانوا بمنزله أعراب المؤمنین یجری علیهم مـا یجری علی أعراب المؤمنین و لاـ یجری لهم فی الفی ء و لاـ فی القسـمه شیئا الاـ ان یهاجروا.» (وسائل ۱۱/ ۴۴، ابواب جهاد عدو، باب ۱۵، حدیث ۳).

(۳)- عن أبی عبـد اللّه (ع) قال: لما ولیّ علی (ع) صـعد المنبر فحمـد اللّه و اثنی علیه ثم قال: اما انی و اللّه ما ارزأکم من فیئکم هذا درهما ما قام لی عذق بیثرب.» الحدیث. (وسائل ۱۱/ ۷۹، ابواب جهاد عدو، باب ۳۹، حدیث ۱).

(۴)- فقالت: انی امرأه من العرب و هذه امرأه

من العجم فقال علی (ع) «و اللّه لا أجد لبنی اسماعیل فی هذا الفی ء فضلًا علی بنی اسحاق.» (وسائل ۱۱/ ۸۱، ابواب جهاد عدو، باب ۳۹، حدیث ۴).

می گردد.» «۱»

۱۸- باز در همان کتاب به سند خود از امام صادق (ع) آمده است:

«پیامبر خدا (ص) فی ء را تقسیم کرد و قطعه زمینی به علی (ع) رسید.» «۲»

۱۹- در سنن أبی داود به سند خود از رویفع بن ثابت انصاری آمده است که پیامبر (ص) فرمود:

«هر که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، نباید مرکبی را از فی ء مسلمانان سوار شود تا آنگاه که آن را ناتوان ساخت به بیت المال برگرداند؛ و هر که به خدا و روز قیامت باور دارد نباید از فی ء مسلمانان لباسی را بپوشد تا آنگاه که کهنه اش کرد آن را بدان بازگرداند.» «۳»

مانند همین روایت را احمد نیز در کتاب مسند خود آورده است. «۴»

۲۰- باز در همان کتاب به سند خود از عوف بن مالک آمده است:

«همانا پیامبر خدا (ص) هنگامی که فی ء را نزد او می آوردند در همان روز آن را تقسیم می کرد، افراد متأهل را دو سهم و افراد مجرد را یک سهم می داد.» «۵»

این روایت را نیز احمد در مسند آورده است. «۶»

۲۱- در مسند احمد به سند خود از ابو ذر روایت کرده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: تو با پیشوایان پس از من چگونه ای؟ آنان این فی ء را به

---

(۱)- عن علی بن الحسین (ع) قال: «الاسیر اذا أسلم فقد حقن دمه و صار فیئاً.» (وسائل ۱۱/ ۵۴، ابواب جهاد عدو، باب ۲۳، حدیث ۲).

(۲)- عن

أبی عبـد اللّه (ع) «قسم رسول اللّه (ص) الفی ء فأصـاب علیاً (ع) أرض.» الحـدیث. (وسایل ۱۳/ ۳۰۳، کتاب وقوف و صدقات، باب ۶، حدیث ۲)

(۳)- عن رویفع بن ثـابت الانصـاری ان النبی (ص) قـال: «من کـان یؤمن باللّه و بالیوم الآخر فلا یرکب دابّه من فی ء المسـلمین حتی اذا أعجفهـا ردها فیه و من کان یؤمن باللّه و بالیوم الآخر فلا یلبس ثوباً من فی ء المسلمین حتی اذا أخلقه ردّه فیه.» (سـنن ابی داود ۲/ ۶۱، کتاب جهاد، باب فی الرجل ینتفع من الغنیمه بالشی ء).

(۴)- مسند احمد ۴/ ۱۰۸.

(۵)- ان رسول اللّه (ص) کـان اذا اتاه الفی ء قسـمه فی یومه فاعطی الآهل حظّین و أعطی العزب حظاً. (سـنن أبی داود ۲/ ۱۲۳، کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب تقسیم فی ء).

(۶)- مسند احمد ۶/ ۲۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۷۶

خویش اختصاص می دهند.» «۱»

و روایات بسیار دیگری که جستجو گر بدان دست خواهد یافت.

با توجه به روایاتی که خوانده شد روشن شد که واژه فی ء به مواردی که جنگ و خونریزی در کار نباشد اختصاص ندارد. بله شاید در زمانهای اخیر به کار بردن آن در این معنی رواج یافته باشد و این معنا از آیه شریفه گرفته شده باشد.

از سوی دیگر مـا موردی نـداریم که لفظ فی ء بر زکات ها و خمس ها یعنی مالیاتهایی که از مسـلمانان گرفته می شود اطلاق شـده باشـد. و شایـد فی ء و انفـال از نظر مورد با هم مترادف اما از نظر مفهوم با هم مخالف باشـند. مگر آنکه بگوییم انفال بر مالیاتهایی که بتدریج گردآوری می شود مانند خراج و جزیه و ده یک ها اطلاق نمی شود، که در این صورت انفال اعم

از فی ء می شود.

و بسا مؤید همین نظر باشد اینکه امام انفال را می تواند در مخارج شخص خود و خانواده اش به طور قطع مصرف کند، ولی ما جایی ندیـده ایم که بتواند خراج و جزیه را در مصارف شـخص خود مصـرف کند، بلکه در مرسـله طولانی حماد که در مورد مصرف اراضی مفتوح عنوه است آمده است:

«پس از آن بایـد آن را برای مخـارج روزانـه یـارانش که وی را بر دین خـدا یـاری داده انـد و در مصالـح کسـانی که او را در تقویت اسـلام و تقویت دین یـاری داده انـد و در راههـای جهـاد و غیر از اینهـا در مواردی که مصـلحت عامه است به مصـرف برساند، و برای خود او در آن نه کم و نه زیاد هیچ نیست. «۲»

از سوی دیگر از روایات بسـیار زیادی که در سـیره پیامبر (ص) در جریان خیبر وارد شـده به دست می آیـد که آن حضـرت با اهـل خیبر بر نصف از محصولات آن معامله کرد و برای خود و همسـرانش نیز سـهمی از آن قرار داد، که ما آن را پیش از این در بحث از

---

(۱)- عن أبی ذر قال رسول اللّه (ص): کیف انت و ائمه من بعدی یستأثرون بهذا الفی ء. (مسند احمد ۵/ ۱۸۰).

(۲)- کافی ۱/ ۵۴۱، کتاب الحجه، باب فی ء و انفال و تفسیر خمس، حدیث ۴.

زمین هائی که با جنگ گشوده شده نگاشتیم، مراجعه شود.

بر این اساس باید آنچه در مرسله آمده است بر این حمل شود که خراج، ملک شخص امام نیست نه اینکه نمی تواند آن را در مصارف مورد نیاز خود هنگامی که مصلحت عموم آن را

اقتضا کند به مصرف برساند.

مطلب پنجم: برخی از انواع فی ء

از آن جهت که بیشتر انواع فی ء در روایات و فتاوای اصحاب ما به نام انفال ذکر شده، بهتر این است که در فصل آینده کتاب که برای بیان انفال است بـدان بپردازیم. ولی در اینجا سه چیز است که در سـخنان آنان جزء فی ء شـمرده شده و در باب انفال ذکری از آن به میـان نیامـده است، و آن سه «خراج» و «جزیه» و «عشور» یعنی ده یـک ها می باشـد که از تجار اهل ذمه و اهل حرب گرفته می شود، و در اینجا بدان می پردازیم.

أبو عبید در کتاب الاموال خود می گوید:

«اموالی که پیشوایان مسلمانان به گردآوری آن می پردازند سه چیز است که عمر آن را ذکر کرده و از کتاب خدای عزّ و جلّ به دست آورده است: فی ء و خمس و صدقه ....

اما صدقه عبارت است از زکات اموال مسـلمانان از قبیل طلا، پول، شتر، گاو، گوسـفند، حبوبات و میوه ها. اینها متعلق است به اصناف هشتگانه که خداوند در قرآن از آنها نام برده است و دیگری در آنها حقّی ندارد. و لذا عمر گفته است: این اموال مال اینهاست.

و امـا مـال فی ء آن چیزی است که از اموال اهـل ذمه گردآوری می شود که بـابت مالیات سـرانه خود مصالحه کرده انـد تا به وسیله آن خونها و اموال خود را از تعرض مصون نگه دارند. و از همین مورد است خراج زمینهایی که با جنگ

گشوده شـده است، آنگـاه امـام آنها را در دست اهل ذمه وانهاده است تا مالیات آن را بپردازنـد. و از همین مورد است مالیات زمینهای صلح که اهل آن

از تصـرف در آن بازداشـته می شونـد تـا مالیـات مشخصـی را بر اساس قرارداد بپردازنـد. و از همین مورد است آنچه مأمورین مالیـات از ده یک اموال تجار اهل ذمه که برای تجارت تردد می کننـد می گیرنـد و نیز آنچه از اهل حرب که برای تجارت به کشورهای اسلامی مسافرت می کنند گرفته می شود.

همه اینهـا از فی ء است و همه مسـلمانان چه غنی و چه فقیر را در بر می گیرد، پس حقوق سـپاهیان و رزق و روزی نوباوگـان [ذوی القربی] و هر چه را امام برای حسن نظر به اسلام و اهل آن به نیابت از مردم با این اموال انجام دهد در بر می گیرد.

و اما خمس، پس خمس غنایم اهل حرب است؛ و امّا گنـج های معمولی و آنچه از غوّاصـی به دست می آید یا معدن ها، اهل علم در آن اختلاف نظر دارند. «۱»

در هر صورت ما در اینجا به طور خلاصه مبحث خراج و جزیه را از نظر می گذرانیم.

چون این دو در شـریعت اسـلامی بی هیچ شـبهه ای ثابت شده اند و روایات بسیاری هم در این مورد رسیده است؛ اما بحث ده یـک هـا و گمرکـات را به بحث دیگری که تحت عنوان مالیاتهـایی که متنـاسب بـا نیـاز زمـان- علاـوه بر مالیاتهـای متعارف- حکومت حقه عادله می تواند وضع کند وانهاده ایم، که در ادامه همین مباحث به آن خواهیم پرداخت.

بخش دوم: جزیه

اشاره

* جزیه و خراج و تفاوت بین آنها

* جزیه از چه کسانی گرفته می شود؟

* اندازهٔ جزیه

* جزیه از چه چیزهایی گرفته می شود؟

* مصرف جزیه

* شرایط ذمّه

---

(۱)- الاموال/ ۲۴.

جزیه و خراج و تفاوت بین آنها

جزیه مالیـاتی است که به طور معمول سـرانه بر اهـل ذمه بسـته می شود، اگر چه برخی موارد از زمینهای آنان نیز همین مالیات گرفته می شود.

و خراج به مالیـاتی گفته می شود که بر زمینهـایی که با جنگ گشوده شـده یا زمینهایی که خود آنها به مسـلمانان و یا پیشوای مسـلمانان بخشـیده انـد یا زمینهایی که مردمش از آنجا کوچ کرده انـد بسـته می شود. بلکه طبق احتمالی که بعداً بیان خواهیم کرد بر زمینهای موات نیز خراج بسته می شود.

دادن اراضـی به افراد ممکن است به صورت اجـاره و یـا به صورت مزارعه باشـد، و بسا هر چیزی که از آنها گرفته می شود به هر صـورت عنـوان خراج بر آن اطلاـق گردد، و ممکن است گفته شـود آنچه به صـورت اجـاره گرفته می شـود خراج است و آنچه به صورت مزارعه گرفته می شود مقاسمه نام دارد.

اما آنچه از صـحیحه محمد بن مسـلم اسـتفاده می شود این است که واژه خراج بر جزیه نیز اطلاق می گردد. پس مفهوم خراج چیزی گسترده تر و اعم از جزیه است. در این صـحیحه آمـده است: «از آن حضـرت از اهل ذمه پرسـیدم که چه بایـد بدهند تا خونهـا و اموالشـان در پنـاه اسـلام باشـد؟ فرمود: خراج بایـد بدهنـد. اگر از سـرانه آنهـا جزیه گرفته شود دیگر بر زمینهای آنها چیزی نیست، و اگر از زمینهای آنها چیزی گرفته شود دیگر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۸۲

نباید

سرانه چیزی بپردازند.» «۱»

ولی آنچه از کلام ماوردی آشکار می شود این است که این دو واژه متباین هستند [نه مترادف و یا به صورت اعم و اخص].

ماوردی در باب سیزدهم از احکام السلطانیه می گوید:

«جزیه و خراج دو حق هستند که خداوند آن دو را از مشرکان بهره مسلمانان ساخته است، در سه جهت با هم مشترکند و در سه جهت با هم متفاوتند، که احکام هر یک را خواهیم گفت:

در آن جهات که با هم مشترکند یکی این است که هر یک از اینها از مشرکان با ذلّت و خواری گرفته می شود. دوم اینکه اینها هر دو مال فی ء هستند که در مصارف فی ء مصرف می گردند. سوم اینکه هر یک از اینها با گذشت یک سال واجب می گردند و پیش از یک سال پرداخت آنها واجب نمی باشد.

و اما در آن جهات که با هم متفاوتند یکی این است که جزیه نص است ولی خراج به اجتهاد است. دوم اینکه حد اقل جزیه را شرع مشخص کرده و زیاده آن با اجتهاد مشخص می گردد ولی خراج اقل و اکثر آن با اجتهاد مشخص می شود.

[به نظر اهل سنت حد اقل جزیه مشخص است هرچند در آن اختلاف وجود دارد.]

سوم اینکه جزیه در صورت بقاء به کفر گرفته می شود و اگر اسلام آورد ساقط می گردد ولی خراج در صورت کفر و اسلام گرفته می شود. «۲»

مانند این سخن را أبو یعلی فراء نیز گفته است. «۳»

آنچه ایشان گفته اند که این دو در مصارف فی ء مصرف می گردند، مفهوم آن این

---

(۱)- قال سألته عن اهل الذمه ما ذا علیهم مما یحقنون به دماءهم و اموالهم؟ قال الخراج و إن اخذ

من رءوسهم الجزیه فلا سبیل علی ارضهم و ان اخذ من ارضهم فلا سبیل علی رءوسهم. (وسائل ۱۱/ ۱۱۴، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۳).

(۲)- الاحکام السلطانیه/ ۱۴۲.

(۳)- الاحکام السلطانیه/ ۱۵۳.

است که به مقتضای آیه سوره حشر پیامبر و ذوی القربی نیز در آن دو سهیم هستند. ولی ما پیش از این گفتیم که در مورد انواع جزیه ها چنین چیزی معهود نبوده است، که باید در جای خود مورد پژوهش قرار گیرد.

در هر صورت در اینجا دو مسأله است: یکی مسأله جزیه و دیگری مسأله خراج، که بدان خواهیم پرداخت.

مسأله نخست: جزیه

اشاره

اصل در جزیه گفتار خداوند متعال است که در سوره توبه می فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِینَ لَا یُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» «۱» با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز جزا ایمان دارند و نه آنچه را خدا و پیامبرش تحریم کرده حرام می شمرند و نه آیین حق را می پذیرند پیکار کنید تا زمانی که با خضوع و تسلیم جزیه را به دست خود بپردازند.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«برخی گفته اند این آیه زمانی که پیامبر خدا (ص) دستور جنگ روم را صادر فرمود نازل شده است آنگاه پس از نزول این آیه جنگ تبوک به وقوع پیوست. این گفته از مجاهد است. و برخی گفته اند این آیه عام است و ویژه جنگ خاصی نیست. «۲»

ظاهراً در آیه شریفه «من» بیانیه است [یعنی اهل کتاب همانانند که

به خـدا و پیامبر و ... نگرویـده انـد] نه تبعیضـیه [که اهل کتاب بخشـی از غیر گرونـدگان باشـند]. و اینکه ایمان به خـدا و روز قیامت با آنکه از اهل کتابند از آنان نفی شده، به خاطر این است که

---

(۱)- سوره توبه (۹)/ ۲۹.

(۲)- مجمع البیان ۳/ ۲۱، جزء ۵.

آنان واقعیت توحید و معاد را درنیافته اند و در مقام عمل به لوازم آن ملتزم نیستند.

برخی نیز گفته اند از آن جهت است که آنان چیزهایی را به خدا نسبت می دهند که شایسته او نیست، پس گویا او را نشناخته اند تا به وی ایمان بیاورند.

و مراد به رسول نیز یا حضـرت محمد (ص) است که در تورات و انجیل نام وی ذکر شده بوده و یا پیامبر خودشان مانند موسی و عیسـی بوده است. پس معنی آیه این است که هر یک از این امت ها حتی آنچه را پیامبر خودشان نیز حرام شـمرده بود حرام نمی دانستند، چرا که اینان کتاب خدا را پشت سر افکنده بودند و خداوند متعال آنان را بدین ویژگی های ناپسند مذمت نمود و به همین جهت جنگ با آنان را واجب فرموده و مؤمنان را بدین کار مورد تشویق قرار داده است.

از سوی دیگر گمان این است که «جزیه» معرّب «گزیت» فارسی باشد که در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است.

اما ماوردی می گوید:

«واژه جزیه مشـتق از «جزاء» است؛ یـا به خاطر مکافات کفرشان که با خواری بایـد بپردازنـد یا به خاطر پاداش امانی که به آنها می دهیم و با مدارا مالیاتشان را وصول می کنیم.» «۱»

مانند همین سخن را أبو یعلی نیز گفته است. «۲»

در جواهر

نیز آمده است:

«جزیه بر وزن فعله از جزی یجزی گرفته شده است، گفته می شود «جزیت دَینی» یعنی قرضم را ادا کردم.» «۳»

بر این اساس باید گفت «گزیت» فارسی از «جزیه» عربی گرفته شده است. و ممکن است هر دو کلمه بوده و وابسته به زبانهای خود باشند و هیچ یک از دیگری گرفته نشده باشد.

---

(۱)- احکام السلطانیه/ ۱۴۲.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۵۳.

(۳)- جواهر الکلام ۲۱/ ۲۲۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۸۵

در هر صورت جزیه مالیاتی است که از اهل کتاب گرفته می شود در برابر تعهدی که نظام اسلامی در برابر آنان دارد که از آنان دفاع کند و پاسدار حقوق و شئون آنان باشد. و بی تردید هر حکومتی اگر بخواهد روی پای خود بایستد حق باشد یا باطل، برای اداره جامعه از مالیات بی نیاز نیست.

و شاید واژه «ید» در آیه شریفه کنایه از قوه و قدرت باشد و مراد این باشد که آنان با توجه به قدرت و سلطه ای که شما بر آنان دارید مالیات خود را بپردازند و تسلیم و خاضع در برابر حکومت اسلامی باشند. پس آیه دلالت بر یکی از دو رکن قرارداد ذمه یعنی پرداخت مالیات و التزام به رعایت احکام مسلمانان دارد. برخی نیز گفته اند که «ید» عنایت به قدرت مالی و توان پرداخت آنان است. برخی نیز گفته اند یعنی نقداً بپردازند نه اینکه بخواهند بعداً نسیه بدهند. برخی نیز گفته اند باید با دست خود به مأمور گردآوری مالیات بپردازند بدون آنکه کسی واسطه باشد، همان گونه که گفته می شود دهان به دهان با او سخن گفتم یعنی رو در رو و بدون واسطه؛ و اللّه اعلم.

و ظاهراً واژه

«صغار» نیز چیزی علاوه بر التزام به احکام ما و اظهار تسلیم در برابر حکومت اسلامی نیست، که تفصیل آن بعداً خواهد آمد.

و ظاهر آیه این است که قبول جزیه از اهل کتاب الزامی است و نمی توان پس از آنکه پرداخت جزیه پذیرفته شد با آنان جنگید. مگر آنکه گفته شود اعطاء جزیه که در آیه شریفه آمده است نهایت وجوب قتال است نه جواز آن؛ و منظور این است که امر به قتال اگر مفاد آن وجوب باشد که از ظاهر آیه همین استفاده می شود، در آن صورت اعطاء جزیه نهایت وجوب آن است، پس با بقای جواز آن پس از پرداخت منافاتی ندارد.

بله اگر گفته شود مفاد امر در اینجا جواز است- چون در مقام توهم حظر است «۱»-

---

(۱)- «توهم حظر» یعنی احتمال حرمت و ممنوعیت چیزی. اگر به چیزی امر شد که احتمال منع و حرمت آن در بین باشد، چنین امری قطعاً ظهور و دلالت بر وجوب آن چیز ندارد، بلکه فقط ظهور در جواز آن خواهد داشت. (مقرر)

نهایت نیز نهایت جواز می شود. پس هنگامی که پرداخت جزیه را قبول کردند دیگر جنگ با آنان جایز نیست.

و آیه نیز به تنهایی قبول جزیه از دیگر کفار غیر اهل کتاب را نفی نمی کند. چرا که این از قبیل مفهوم لقب است و مفهوم لقب حجت نیست. «۱»

و مراد به اهل کتاب همان گونه که در آن زمانها از این واژه به ذهن پیشی می گرفت همان یهود و نصاری هستند و مجوس نیز به خاطر برخی روایات به آنان ملحق شده است، و اختلاف و بحث

در غیر آنان است که گفتگو پیرامون آن پس از این خواهد آمد.

در هر صورت بحث در اینجا از چند جهت قابل گفتگو است.

مطلب اول:. جزیه از چه کسانی گرفته می شود؟

اشاره

آیا جزیه یهود و نصاری از دیگر کفار نیز گرفته می شود یا نه؟ آیا از عربها نیز گرفته می شود؟

[دیدگاه فقها در این زمینه:]

۱- مرحوم شیخ [طوسی] در کتاب جزیه خلاف می گوید:

«مسأله ۱- از بت پرستان جزیه گرفتن جایز نیست چه از عجم باشند و چه از عرب، شافعی نیز همین نظر را دارد. ابو حنیفه گفته است از عجم ها گرفته می شود ولی از عرب نه. مالك گوید از همه کفار مگر مشرکان قریشی جزیه گرفته می شود. دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایات آنهاست. و نیز گفتار خداوند متعال که می فرماید: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» هر جا مشرکین را یافتید بکشید؛ و نیز: «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ» هر جا مشرکان را دیدید گردن بزنید، و

---

(۱)- اگر گفتیم عیسی رسول اللّه (ص) است دلیل بر این نیست که موسی رسول اللّه (ص) نیست؛ اگر گفته شد از اهل کتاب جزیه بپذیرید، مفهوم آن این نیست که از دیگر کفار جزیه نپذیرید؛ این موارد از قبیل مفهوم لقب در علم اصول است که نمی توان طبق مفهوم آن، موارد دیگر را از حکم خارج ساخت. (مقرر)

هیچ مشرکی را استثناء نکرده است؛ و نیز گفته خداوند متعال که فرموده: «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» با کسانی که به خدا و روز قیامت نمی گروند پیکار کنید و در این آیه تنها گفته است از اهل کتاب جزیه بگیرید نه دیگران.

و نیز فرمایش پیامبر خدا (ص) که فرمود من مأمورم با مردم پیکار کنم تا بگویند معبودی جز خدا نیست.

مسأله ۲- از اهل کتاب عرب جزیه گرفتن جایز است و همه

فقها این را گفته اند و أبو یوسف گفته است جایز نیست. دلیل ما گفتار خداوند متعال است که فرمود:

«مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ: عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» که هیچ فرقی بین عرب و عجم نگذاشته است. و نیز فرستادن پیامبر خدا (ص) خالد بن ولید را به دومه الجندل که خالد بر آنجا هجوم برد و در دومه «اکیدر» را بازداشت کرد و او را به نزد پیامبر خدا (ص) آورد و آن حضرت با وی بر جزیه مصالحه کرد. شافعی گوید اکیدر بن حسان مردی از قبیله کنده یا قبیله غسان بود و هر دو از عرب بودند. و پیامبر خدا (ص) جزیه را از اهل نجران گرفت و در میان آنها عرب ها نیز بودند.

مسأله ۳- مجوس نیز دارای کتاب بودند که از آنها گرفته شد، و این از دو نظر شافعی صحیح ترین است، وی نظر دیگری نیز دارد که می گوید مجوس دارای کتابی نبوده اند. ابو حنیفه نیز همین نظر را دارد. دلیل ما اجماع فرقه و روایات آنان است. در روایتی از علی (ع) روایت شده که فرمود: آنان دارای کتاب بودند که آن را آتش زدند و دارای پیامبری بودند که او را کشتند، پس ثابت شد که آنان اهل کتاب بودند.» «۱»

۲- در نهایه می گوید:

«از دیگر اصناف کفار، همه کسانی که با اسلام مخالف اند، واجب است با آنان

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۳۷.

پیکار کرد؛ جز اینکه آنان به دو دسته تقسیم می شوند: گروهی از آنان جز اعتراف به اسلام از آنان پذیرفته نمی شود، و یا باید کشته شوند و خانواده شان اسیر و

اموالشان گرفته شود، و آنان همه اصناف کفار هستند مگر یهود و نصاری و مجوس.

دسته دیگر کسانی هستند که از آنان جزیه گرفته می شود، و آنان همان سه فرقه هستند که یادآور شدیم، که اگر آنان جزیه را پذیرفتند و به شرایط آن تن دادند جنگ با آنان جایز نیست و نمی توان خانواده و فرزندانشان را اسیر کرد؛ و اگر از جزیه سرباززدند و شرایط آن را زیر پا نهادند، در آن صورت حکم آنان حکم دیگر کفار است که واجب است با آنان جنگید و خانواده شان را اسیر کرد و اموالشان را گرفت.» «۱»

۳- باز در همان کتاب است:

«جزیه بر اهل کتاب که اسلام را نپذیرفته اند و شرایط ذمه را پذیرفته اند واجب است، و آنان یهود و نصاری هستند. و مجوس نیز در حکم یهود و نصاری است.» «۲»

۴- و در جهاد مبسوط فرماید:

«کفار بر سه دسته اند: اهل کتاب که آنان یهود و نصاری هستند و اینان جایز است که بر دین خود باقی بمانند به شرط آنکه جزیه را بپذیرند. دوم کسانی که شبهه اهل کتاب بودن در آنهاست و آنان مجوس هستند که حکم آنان حکم اهل کتاب است که به شرط پذیرفتن جزیه بر دین خویش باقی می مانند. سوم کسانی که کتاب ندارند و شبهه کتابی بودن نیز ندارند و آنان جز این سه دسته هستند؛ کسانی که بت و ستاره و چیزهای دیگر می پرستند، که اینان با پذیرفتن جزیه بر دین خود باقی نمی مانند.

و هنگامی که اهل کتاب از پرداخت جزیه سرباززنند، با آنان پیکار می شود و

---

(۱)- نهایه/ ۲۹۱.

(۲)- نهایه/ ۲۹۱.

زنان و

فرزندانشان اسیر می شوند و اموالشان نیز فی ء محسوب می گردد.» «۱»

نظیر همین مطلب از ایشان در اول کتاب جزیه های مبسوط آمده است. «۲»

شاید اینکه مجوس را گفته اند شبهه کتابی بودن دارند این است که آنچه اکنون در دست آنان است از کتابهای آسمانی شمرده نشده است، چون کتاب آنان سوزانده شده است. و این مطلبی است در خور پژوهش.

۵- در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«بر ولیّ امر واجب است بر کسانی از اهل کتاب که ذمه را پذیرفته اند جزیه مقرر دارد تا با پرداخت آن در دار الاسلام استقرار یابند و متقابلًا در برابر پرداخت آن، دو حق را ملتزم می گردد: یکی آن که آنان را وانهد و دیگر آن که از آنان حمایت کند تا آنکه با وانهادن آنان در آرامش و امنیت زندگی کنند و در حمایت دولت مصون و محفوظ باشند. نافع از فرزند عمر روایت کرده است که گفت آخرین سخنی که پیامبر خدا (ص) فرمود این بود که گفت حرمت مرا در میان افرادی که در ذمه من هستند نگاه دارید.

عرب نیز چون دیگران از آنان جزیه دریافت می شود. ابو حنیفه گفته است از عرب جزیه نمی گیرند تا اینکه آنان خوار نگردند.

از کسی که مرتد شده و از دین بیرون رفته و نیز از مادی و بت پرست جزیه گرفته نمی شود. ابو حنیفه گفته است از بت پرست در صورتی که عجم باشد جزیه گرفته می شود اما اگر عرب باشد گرفته نمی شود.

اهل کتاب همان یهود و نصاری هستند و کتابشان تورات و انجیل است. مجوس نیز در این جهت همانند یهود و نصاری است که از آنان جزیه پذیرفته می شود.

اگر چه خوردن ذبایحشان

و ازدواج با زنان آنان جایز نیست.

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۹.

(۲)- مبسوط ۲/ ۳۶.

از ستاره پرستان و گوساله پرستان (سامره) «۱» نیز در صورتی که در اصل اعتقادات با یهود و نصاری موافق باشند، اگر چه در فروع با آنان مخالف باشند، پذیرفته می شود؛ ولی اگر با یهود و نصاری در اصل اعتقادات مخالف باشند، از آنان پذیرفته نمی شود.» «۲»

لازم به ذکر است که ماوردی از علمای شافعیه است.

۶- در مبحث جهاد کتاب بدایه ابن رشد پس از ذکر جزیه اهل کتاب و ذکر آیه شریفه می نویسد:

«و عموم فقها بر این اتفاق نظر دارند که جزیه از مجوس گرفته می شود بر اساس گفته پیامبر (ص) که فرمود «سنّوا بهم سنّه اهل الکتاب» با آنان همانند سنت اهل کتاب رفتار کنید. اما جز اهل کتاب نسبت به دیگر مشرکان اختلاف است که آیا از آنان جزیه پذیرفته می شود یا نه، برخی گفته اند از هر مشرکی جزیه پذیرفته می شود، مالك نیز همین نظر را دارد، و برخی مشرکان عرب را استثناء کرده اند.

اما شافعی و ابو ثور و جماعتی گفته اند که جز از اهل کتاب و مجوس جزیه پذیرفته نمی شود.» «۳»

۷- در خراج أبو یوسف آمده است:

«أبو یوسف گوید: جزیه بر همه اهل ذمه واجب است. از کسانی که در عراق هستند و دیگران که اهل حیره و دیگر شهرها هستند، یهودی باشند یا مسیحی یا مجوسی یا ستاره پرست یا گوساله پرست، بجز مسیحیان بنی تغلب و به ویژه اهل نجران.» «۴»

---

(۱)- آن گونه که در قاموس اللغه آمده: مقصود از سامره- در عبارت ماوردی- یا همان گوساله پرست است، یا دهری و یا قومی از

یهود که در بعضی عقائد با آنها مخالف اند.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۴۳.

(۳)- بدایه المجتهد ۱/ ۳۷۶ (چاپ دیگر ۱/ ۳۳۱).

(۴)- خراج/ ۱۲۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۹۱

۸- باز در همان کتاب است:

«و همه مشرکان چه مجوسی باشند یا بت پرست و آتش پرست و سنگ پرست و ستاره پرست و گوساله پرست، از همه اینها جزیه پذیرفته می شود؛ مگر کسانی که اهل ردّه هستند و بت پرستان عرب.» «۱»

۹- در مختصر خرقی که در فقه حنابله است آمده است:

«جزیه مگر از یهودی یا مسیحی یا مجوسی پذیرفته نمی شود، در صورتی که بدانچه بر آن پیمان بسته اند پایدار بمانند. و دیگران یا باید اسلام را بپذیرند یا کشته شوند.» «۲»

در مغنی ابن قدامه در شرح این جمله آمده است:

«یعنی بجز یهود و نصاری و مجوس جزیه از آنان پذیرفته نمی شود و بر دین خود واگذارده نمی شوند و جز اسلام از آنان پذیرفته نمی شود، و اگر اسلام نیاوردند کشته می شوند. این ظاهر مذهب احمد است، و حسن بن ثواب از او نقل کرده است که از همه کفار مگر بت پرستان عرب جزیه پذیرفته می شود، به خاطر این که حدیث بُریده به خاطر عام بودن آن دلالت بر این دارد که از همه کفار جزیه پذیرفته می شود، فقط بت پرستان عرب از آن استثناء شده اند ...» «۳»

۱۰- در منتهی آمده است:

«بر هر فرد از اهل کتاب که عاقل بالغ مذکر باشد جزیه منعقد می گردد. مراد ما از اهل کتاب کسانی هستند که به حقیقت دارای کتاب هستند، مانند یهود و نصاری و کسانی که شبهۀ دارا بودن کتاب دارند و آنان مجوس می باشند، که از آن سه دسته جزیه گرفته می شود. و در این

مسأله بين علماى اسلام چه گذشته و چه جديد اختلافى نيست، چرا كه صحابه بر آن اجماع داشتند و فقهاى پيشين و

---

(۱)- خراج/ ۱۲۸.

(۲)- مغنى ۱۰/ ۵۶۸ و ۵۷۳.

(۳)- مغنى ۱۰/ ۵۷۳.

پس از آنان تا زمان ما از اهل حجاز و عراق و شام و مصر و جاهاى ديگر از همه زمانها و مكانها هم بدان عمل كرده اند، بر اساس آيه شريفه كه دلالت بر جزيه دارد و نيز احاديث پيشين و كردار پيامبر اكرم (ص) و اينكه آن حضرت از مجوسيان هجر جزيه گرفت و معاذ را به يمن فرستاد و دستور داد كه از هر مرد بالغ يك دينار و يا معادل آن از پارچه هاى معافرى آنان بگيرد، و اين مسأله اجماعى است.» «۱»

در نهايه ابن أثير پس از ذكر حديث مى نويسد:

«معافرى [كه در متن روايت آمده است] نوعى پارچۀ گران قيمت يمنى است كه منسوب به معافر است كه قبيله اى است در يمن.» «۲»

۱۱- باز در همان كتاب است:

«بجز گروههاى سه گانه از ديگر كفار جز اسلام پذيرفته نيست و اگر جزيه بپردازند از آنها پذيرفته نمى گردد، مانند بت پرستان و سنگ پرستان و آتش پرستان و خورشيدپرستان و ديگر مشركان از عرب و عجم كه يهودى و مسيحى و مجوسى نيستند؛ اين سخن را شافعى نيز گفته است. ابو حنيفه گفته: از همه كفار پذيرفته مى شود مگر آنكه عرب باشند، احمد گفته از همه پذيرفته مى شود مگر بت پرستان از عرب، مالك نيز گفته از همه آنان پذيرفته مى شود مگر مشركان قريشى چرا كه آنان مرتد شده اند. اوزاعى و سعيد بن عبد العزيز گفته اند از همه آنان پذيرفته مى شود.»

۱۲- در کتاب جهاد شرایع در احکام ذمّه آمده است:

«اول از چه کسی جزیه گرفته می شود؟ کسی که می توان او را به دینش وانهاد، و آنها یهود و نصاری هستند و کسی که شبهه کتابی بودن دارد و آنان مجوسند، و از

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۵۹.

(۲)- نهایه ابن اثیر ۳/ ۲۶۲.

(۳)- منتهی ۲/ ۹۶۰.

دیگر آنان جز اسلام پذیرفته نمی شود. و آن سه فرقه اگر به شرایط ذمه ملتزم شوند، به دین خویش رها می شوند چه عرب باشند و چه عجم؛ و اگر اهل حرب ادعا کنند که از آنانند و جزیه بپردازند، از آنان پذیرفته می شود و مکلف به آوردن گواه نمی باشند.» «۱»

۱۳- در جواهر ذیل گفتار محقق که می فرماید: «و از دیگر آنان جز اسلام پذیرفته نیست» می نویسد:

«بدون آنکه در آن اختلافی یافته باشم، بلکه از غنیه و کتابهای دیگر ادعای اجماع بر آن شده است، بلکه اشکالی در آن نیست پس از گفتار خدای متعال که می فرماید: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»- مشرکان را هر جا یافتید بکشید- و نیز آیه شریفه: «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ»- چون کافران را دیدید گردن بزنید- و آیات دیگر و روایاتی که در این زمینه است و فرقی نمی کند که برای آنها یکی از کتابهای پیامبران گذشته از ابراهیم و آدم و ادریس و داود باشد یا نباشد، زیرا عنوان کتاب که در قرآن مجید آمده همان تورات و انجیل است.» «۲»

خلاصه آنچه تاکنون از کلمات بزرگان نقل کردیم این شد که نزد اصحاب ما در قبول جزیه از یهود و نصاری و بلکه مجوس اشکالی نیست. بله از

ظاهر عمانی استفاده می شود که او مجوسیان را به بت پرستان و دیگر کفار که از آنان جز اسلام پذیرفته نیست ملحق کرده است، ولی در جواهر آمده است در این مورد اجماع به هر دو نوع آن: اجماع محصل و اجماع منقول «۳» شکل گرفته است و مجوس نیز ملحق به اهل کتابند. «۴»

و اصحاب ما این گونه فتوی داده اند که بجز مذاهب سه گانه از دیگران جزیه پذیرفته

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۶۰.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۲۳۱.

(۳)- اجماع محصل اجماعی است که خود انسان با تتبع و تحقیق بر آن مطلع شود. و اجماع منقول آن است که با تتبع دیگران و به نقل از آنان باشد. (مقرر)

(۴)- جواهر ۲۱/ ۲۲۸.

نیست، شافعی نیز همین را گفته است، ابو حنیفه و مالك و احمد در روایتی گفته اند از همه کفار مگر مشرکان عرب یا قریش پذیرفته می شود، و برخی نیز گفته اند از همه آنان پذیرفته می شود.

۱۴- ولی در کتاب سِیَر از خلاف مسأله ۲۴ آمده است:

«اگر امام با گروهی از مشرکان قرارداد صلح امضاء کرد که سرزمینی را برای خود آماده نموده و آنان را در آن باقی بگذارد و به جای جزیه بر زمینهای آنان خراج قرار دهد، جایز است به هر گونه که خود صلاح بداند، و این جزیه آنان محسوب می گردد و اگر اسلام آوردند و یا آن زمینها را به مسلمانان فروختند خراج ساقط می گردد؛ شافعی نیز همین را گفته مگر آنکه آن را مقید کرده و گفته است: این در صورتی است که بداند این خراج به اندازه ای است که بر هر فرد بالغی در یک

سال به یک دینار برسد. ابو حنیفه گفته است این خراج با اسلام ساقط نمی شود.

دلیل ما اجماع فرقه و روایات آنان است.» «۱»

ظاهراً قیدی که شافعی آورده بدین خاطر است که خراجی که از آنان گرفته می شود کمتر از جزیه اهل کتاب نباشد، زیرا حد اقل جزیه نزد او یک دینار طلا- بر هر فرد در یک سال است. پوشیده نماند که این مسأله با آنچه پیش از این از خلاف و مبسوط و دیگران خواندیم که جزیه از مشرکان پذیرفته نمی شود منافات دارد. مگر آنکه بین این دو مسأله فرق گذاشته شود به اینکه پذیرش جزیه از اهل کتاب و مجوس الزامی است، اما از مشرکین به صورت جواز و یا رعایت مصلحت است. یا آنکه جزیه اهل کتاب سرانه است و جزیه مشرکین بر زمینهای آنها. یا آنکه جزیه اهل کتاب به صورت دائمی و همیشگی است و جزیه مشرکین به صورت موقت است، زیرا قرارداد آتش بس با مشرکان بیشتر از ده سال جایز نیست چنانکه در جایگاه خود مورد گفتگو قرار گرفته است.

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۳۵.

یا اینکه منع گرفتن جزیه از مشرکین و دیگر فرق کفر حمل بر این شود که از مشرکانی که در درون جامعه اسلامی زندگی می کنند جایز نیست ولی از دیگر دولتهای کافر و فرمانروایان و شهرها و روستاهای آنها جایز است تا در سایه حمایت حکومت اسلامی و قراردادهای بین المللی با امنیت زندگی کنند، زیرا بسیار بعید است که گفته شود همه کفار را که در بلاد کفر هستند با همه گستردگی و زیادی آنها باید کشت، فرقه هایی مانند

هندوها، بودائی ها و ... با توجه به اینکه هیچ گونه اجباری در دین نیست و دینی که بر اساس علم و معرفت نباشد اعتباری به آن نیست. و ما پیش از این از ماوردی نقل کردیم که گفت: «پس واجب است ولیّ امر به صورت سرانه بر اهل کتاب که ذمه را پذیرفته اند جزیه قرار دهد تا در دار الاسلام زندگی کنند.» از این کلام آشکار می شود که محل بحث در جزیه نزد آنان همان اقلیت هایی هستند که در جوامع اسلامی و در دار الاسلام زندگی می کنند، و مسأله نیاز به بحث گسترده تر و پژوهش دارد تا ابعاد و چگونگی آن مشخص گردد.

احتمال بسیار دوری هم هست که مراد مرحوم شیخ از مشرکین در اینجا همان اهل کتاب باشد، و عنوان مسأله برای این بوده است که بفرماید قرار دادن خراج بر زمینها نیز از جزیه سرانه بر افراد کفایت می کند.

[آیات و روایات مسأله]

در هر صورت ما در اینجا برخی از آیات و روایاتی را که بدان استدلال شده یادآور می شویم:

۱- خداوند متعال می فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ» «۱» پس هرگاه با کافران در میدان جنگ روبرو شدید گردنهایشان را بزنید.

۲- نیز می فرماید: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

---

(۱)- سوره محمد (۴۷)/ ۴.

رَحِيمٌ» «۱» و چون ماههای حرام پایان یافت مشرکان را هر جا یافتید بکشید؛ و آنها را اسیر سازید؛ و محاصره کنید؛ و در هر کمینگاه بر سر راه آنها بنشینید. هرگاه

توبه کنند و نماز برپا دارند و زکات بپردازند آنها را رها سازید، زیرا خداوند آمرزنده ای مهربان است.

۳- و می فرماید: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتّی لَا تَکُونَ فِتْنَهٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلّهِ» «۲». با آنها پیکار کنید تا فتنه از میان برخیزد و دین همه مخصوص خدا گردد. و مانند اینها آیات دیگری که از آنها تشویق به جهاد برای گسترش توحید و عدالت و برچیده شدن اساس کفر و فتنه از گستره زمین استفاده می شود.

بله ممکن است در استدلال به برخی از این آیات مناقشه شود که این آیات پاسخی است به پندار اینکه نمی توان آنان را کشت، و در مقام رفع توهم حظر است و به چیزی بیشتر از جواز دلالت ندارد. «۳»

۴- و نیز آیه شریفه ای که پیش از این خواندیم: «قَاتِلُوا الَّذِینَ لَا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» «۴» با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز جزا ایمان دارند و نه آنچه را خدا و رسولش حرام کرده اند حرام می شمرند و نه آیین حق را می پذیرند پیکار کنید تا زمانی که تسلیم شده و با دست خود جزیه بپردازند.

شرح این آیه و مقدار دلالتی که بر موضوع دارد در ابتدای بحث از نظر خوانندگان گذشت.

۵- بیهقی به سند خود از أبو هریره روایت کرده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

«من مأمور شدم با مردم پیکار کنم تا بگویند: معبودی جز خدای یکتا نیست پس هر که «لا إله إلّا اللّه» گفت

از سوی من جان و مالش مگر در جایگاهی که مجازات حق اوست

---

(۱)- سوره توبه (۹)/ ۵.

(۲)- سوره انفال (۸)/ ۳۹.

(۳)- معنای توهم حظر و مانع بودن آن برای فهمیدن وجوب از امر، پیش از این گذشت.

(۴)- سورهٔ توبه (۹)/ ۲۹.

در امان است، و حساب وی با خداوند است».

این روایت را مسلم و نیز بخاری در صحیح خود آورده اند. «۱»

۶- باز در همان کتاب به سند خود از أبو هریره آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: من مأمور شدم که با مردم پیکار کنم تا بگویند «لا إله إلّا اللّه» و چون یکتایی خدا را بر زبان راندند، تصرف در خونها و اموالشان مگر در مواردی که تصرف در آن رواست بر من جایز نیست و حساب آنان با خداوند است». «۲»

این روایت را مسلم نیز در صحیح خود آورده است.

۷- باز در همان کتاب به سند خود از ابن عصام از پدرش روایت نموده است که:

«چون پیامبر خدا (ص) گروهی را برای پیکار می فرستاد می فرمود: اگر صدای اذانی شنیدید و یا مسجدی را در آن منطقه مشاهده کردید هیچ کس را نکشید «۳»».

از این گونه آیات و روایات استفاده می شود که کافر به اسلام فرا خوانده می شود اگر پذیرفت بر وی حکم اسلام جاری می شود و الّا کشته می گردد، پس جزیه بر خلاف قاعده است که جز در مواردی که دلیلی برای آن وجود داشته باشد اخذ نمی گردد، و آیه ای که در سوره توبه در این ارتباط نازل شده است به منزله استثناء است و مورد آن مخصوص اهل کتاب است.

۸- در خبر حفص بن

غیاث که درباره شمشیرهای پنج گانه است از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

---

(۱)- عن أبی هریره ان رسول اللّه (ص) قال امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا «لا اله إلّا اللّه» فمن قال «لا اله إلّا اللّه» فقد عصم منی ماله و نفسه الا بحقه و حسابه علی الله. سنن بیهقی ۹/ ۱۸۲، کتاب الجزیه، باب من لا تؤخذ منه الجزیه من اهل الاوثان).

(۲)- قال رسول اللّه (ص) امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا «لا اله إلّا اللّه» فاذا قالوها منعوا منی دماءهم و اموالهم الا بحقها و حسابهم علی اللّه. سنن بیهقی ۹/ ۱۸۲، کتاب الجزیه، باب من لا تؤخذ منه الجزیه من اهل الاوثان).

(۳)- ان النبی (ص) اذا بعث سریه قال اذا سمعتم مؤذناً او رأیتم مسجداً فلا تقتلوا احداً. (سنن بیهقی ۹/ ۱۸۲، کتاب الجزیه، باب من لا تؤخذ منه الجزیه من اهل الاوثان).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۹۸

«اما شمشیرهای سه گانه شناخته شده یا برافراشته شده، یکی شمشیری است که بر مشرکان عرب برافراشته شده است؛ خداوند متعال می فرماید «مشرکان را هر جا یافتید بکشید و آنان را گرفته و در محاصره قرار دهید و بر سر هر گذرگاهی به کمینشان بنشینید پس اگر توبه کردند یعنی ایمان آوردند و نماز بپا داشته و زکات دادند برادران دینی شما هستند.» این مشرکان جز کشته شدن یا گرویدن به اسلام از آنان پذیرفته نیست و اموال آنان فی ء مسلمانان است و فرزندان اینان اسیر می گردند چنانکه سنت پیامبر خدا (ص) نیز این گونه بود که آن حضرت هم اسیر می گرفت و هم می بخشید و هم از آنها مالی در

برابر آزادی آنان می گرفت.

و اما شمشیر دوم بر اهل ذمه است؛ خداونـد متعال می فرمایـد: با مردم به نیکی سـخن گویید. «۱» که این آیه دربـاره اهل ذمه فرود آمـده است آنگاه با آیه دیگر که می فرمایـد «با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز قیامت نمی گروند و آنچه را خدا و پیـامبر حرام شـمرده انـد حرام نمی داننـد و آیین حق را برنمی گزیننـد پیکـار کنیـد تـا با دست خود و با کمال خضوع جزیه بپردازنـد» نسخ شده است. پس از آنان کسـی که در دار الاسـلام است از او جز جزیه یا کشـته شدن پذیرفته نیست و مال آنان فی ء مسـلمانان است و فرزنـدانشان اسیر می گردنـد و چون جزیه را بر جانهای خویش پذیرفتنـد به اسارت گرفتن فرزنـدان و تصـرف اموالشـان بر مـا حرام می گردد و می توان بـا آنـان ازدواج نمود. و امـا کسـانی از آنان که در دار الحرب زنـدگی می کننـد، می توان آنـان را به اسارت گرفت و نمی توان با آنان ازدواج کرد و جزیه از آنان پـذیرفته نیست مگر آنکه به سـرزمین اسلامی درآیند یا جزیه دادن یا کشته شدن را بپذیرند.

و شمشیر سوم شمشیر بر مشرکان عجم از ترک و دیلم و خزر است؛ خداوند

---

(۱)- بقره (۲)/ ۸۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۹۹

عزّ و جلّ در ابتـدای سوره ای که در آن از کافران یاد می کنـد، داسـتان اینان را بازگو می کنـد آنگاه می فرمایـد: «گردنهای آنان را بزنید تا آنان را زمین گیر سازید پس آنان را به بند کشـید آنگاه یا بر آنان منت نهاده و بدون پرداخت چیزی آزادشان سازید و یا با پرداخت مالی آزادشان کنید تا آنکه آتش

جنـگ فروکش کنـد.» در آیه شـریفه اینکه خداونـد فرمود: و یـا پس از آن بر آنـان منت نهیـد، یعنی پس از به اسارت گرفتن آنان، و مراد از فداء مبادله ای است که بین آنان و مسـلمانان برای آزادی اسـیران صورت می گیرد. لذا از این دسـته جز کشـته شدن یا پذیرش اسلام پذیرفته نیست و تا زمانی که در دار الحرب هستند ازدواج با آنان جایز نیست». «۱»

مخفی نمانـد نخستین آیه ای که در این حـدیث آمـده از در کنار هم نهادن آیه ۵ و ۱۱ سوره توبه به دست آمـده است و یک آیه مستقل نیست.

۹- در مستدرک از عیاشی از امام جعفر صادق از امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود:

---

(۱)- فی خبر حفص بن غیاث عن أبی عبـد اللّه (ع) الوارد فی الاسـیاف الخمسه قال: «فأما السـیوف الثلاثه المشـهوره (الشاهره) فسـیف علی مشـرکی العرب قال اللّه عزّ و جلّ: «فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و ۲ احصروهم و اقعدوا لهم کل مرصـد فـان تـابوا (یعنی آمنوا) و أقاموا الصـلاه و آتوا الزکاه فاخوانکم فی الـدین» فهؤلاء لا یقبل منهم الا القتل أو الـدخول فی الاسلام و أموالهم (و مالهم) فی ء و ذراریّهم سبی علی ما سنّ رسول اللّه (ص) فانه سبی و عفا و قبل الفداء.

و السـیف الثـانی علی اهل الـذمه قال اللّه تعالی: «و قولوا للناس حسـناً» نزلت هـذه الآیه فی اهل الـذمه ثم نسـخها قوله عزّ و جلّ «قـاتلوا الـذین لا یؤمنون باللّه و لا بالیوم الآخر و لا یحرّمون ما حرّم اللّه و رسوله و لا یـدینون دین الحق من الـذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید وهم

صاغرون» فمن كان منهم فی دار الاسلام فلن يقبل منهم الا الجزيه أو القتل و ما لهم فی ء و ذرارّيهم سبی و اذا قبلوا الجزيه علی انفسهم حرم علينا سبيهم و حرمت اموالهم، و حلّت لنا مناكحتهم، و من كان منهم فی دار الحرب حلّ لنا سبيهم، و لم تحل لنا مناكحتهم و لم يقبل منهم الا الدخول فی دار الاسلام او الجزيه او القتل.

و السيف الثالث سيف علی مشركی العجم يعنی الترك و الديلم و الخزر قال اللّه عزّ و جلّ فی اول السوره التی يذكر فيها الذين كفروا فقصّ قصتهم ثم قال: «فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتّی إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمّا فِدَاءً حَتّی تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» فاما قوله «فَإِمّا مَنًّا بَعْدُ» يعنی بعد السبی منهم و «إِمّا فِدَاءً» يعنی المفاداه بينهم و بين اهل الاسلام. فهؤلاء لن يقبل منهم الا القتل او الدخول فی الاسلام و لا تحل لنا مناكحتهم ما داموا فی دار الحرب.» (وسائل ۱۱/ ۱۶، ابواب جهاد عدو، باب ۵، حديث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۰۰

«خداوند پيامبر را با پنج شمشير برانگيخت، شمشيری بر مشركان عرب كه فرمود:

مشركان را هر جا يافتيد بكشيد و آنان را بگيريد و در حصر آوريد و بر هر گذرگاهی به كمينشان بنشينيد پس اگر توبه كردند يعنی ايمان آوردند برادران دينی شما هستند، از آنان جز كشته شدن يا اسلام آوردن پذيرفته نيست ...» «۱»

۱۰- در وسائل در صحيحه عبد لكريم بن عتبه هاشمی در مناظره ای كه امام صادق (ع) با عمرو بن عبيد و ديگر افراد معتزله درباره محمد بن عبد اللّه بن حسن دارد آمده است

که آن حضرت فرمود:

«ای عمرو! اگر من بـا رفیق تو که مرا به بیعت با وی فرامی خوانی بیعت کنم و همه مردم نیز با او بیعت کننـد و حتی دو نفر هم با شـما مخالفت نورزد و شما به جنگ مشرکان و کسانی که مسلمان نمی شوند و جزیه نمی پردازند بروید، بگو چه نظر دارید آیا شما و فرمانده شما به سیره رسول خدا (ص) آگاهی دارید که آن حضرت در پیکار با مشرکان در جنگهایش چگونه عمل فرمود؟ عمرو بن عبیـد گفت: بلی، فرمود: چگونه رفتار می کنید؟ گفت: آنان را به اسـلام فرا می خوانیم اگر نپذیرفتند از آنان جزیه مطـالبه می کنیم. فرمود: اگر مجوسی باشـند و اهـل کتـاب نباشـند چه؟ گفت: فرقی نمی کنـد یکساننـد. فرمـود: اگر از مشـرکان عرب و بت پرست باشـند چه؟ گفت یکساننـد. فرمـود به من بگو آیـا قرآن را در این مورد تلاـوت کرده ای؟ گفت: بلی، فرمود: این آیه را بخوان «قَاتِلُوا الَّذِینَ لَا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» در این آیه شریفه

---

(۱)- عن جعفر بن محمد عن أبی جعفر (ع) أن اللّه بعث محمداً (ص) بخمسه اسیاف فسیف علی مشـرکی العرب قال اللّه جلّ وجهه: «فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم کل مرصد فان تابوا (یعنی فان آمنوا) فاخوانکم فی الدین» لا یقبل منهم الا القتل أو الدخول فی الاسلام. (مستدرک ۲/ ۲۴۶، ابواب جهاد عدو، باب ۵، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۰۱

خداوند اهل کتاب

را استثناء فرموده، آیا غیر اهل کتاب با اهل کتاب یکسانند؟ گفت:

بلی، فرمود: این نظریه را از چه کسی گرفته ای؟ گفت: از مردم شنیدم که این گونه می گویند.» «۱»

از این حدیث اجمالًا استفاده می شود که اهل کتاب با دیگر کفار در قبول جزیه از آنان متفاوتند، بلکه مجوس نیز با اهل کتاب فرق دارند گرچه حق آن است که آنان [مجوس] نیز در این جهت همانند اهل کتابند که ما بعداً بدین مسأله خواهیم پرداخت.

و چه بسا از این جمله که حضرت فرموده: شما به جنگ مشرکانی می روید که اسلام را نپذیرفته اند و جزیه نمی پردازند، به ذهن می رسد که از مشرکان نیز جزیه پذیرفته است ولی ذیل این روایت با این ظهور متعارض است.

۱۱- در مستدرک از دعائم الاسلام از امیر مؤمنان (ع) روایت شده است که فرمود:

«از هیچ شخص عربی جزیه پذیرفته نمی شود، و اگر اسلام نیاوردند با آنان پیکار می شود.» «۲»

۱۲- در وسائل از کلینی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از أبو یحیی واسطی از برخی از اصحاب ما روایت شده است که گفت:

---

(۱)- و فی الوسائل فی صحیحه عبد لکریم بن عتبه الهاشمی الوارده فی مناظره الامام الصادق (ع) مع عمرو بن عبید و غیره من المعتزله فی شأن محمد بن عبد الله بن الحسن قال (ع): «یا عمرو أ رأیت لو بایعت صاحبک الذی تدعونی الی بیعته ثم اجتمعت لکم الامه فلم یختلف علیکم رجلان فیها فافضیتم الی المشرکین الذین لا یسلمون و لا یؤدون الجزیه أ کان عندکم و عند صاحبکم من العلم ما تسیرون فیه بسیره رسول اللّه (ص) فی المشرکین فی حروبه؟ قال: نعم. قال:

فتصنع ما ذا؟ قال: ندعوهم الى الاسلام فان أبوا دعوناهم الى الجزيه. قال: ان كانوا مجوساً ليسوا باهل الكتاب؟ قال: سواء. قال: و ان كانوا مشركى العرب و عبده الاوثان؟ قال: سواء. قال: اخبرنى عن القرآن تقرأه؟ قال: نعم. قال: اقرأ: «قاتلوا الذين لا يؤمنون باللّه و لا باليوم الآخر و لا يحرّمون ما حرّم اللّه و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزيه عن يد وهم صاغرون.» فاستثناء اللّه تعالى و اشتراطه من أهل الكتاب فهم و الذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟ قال: نعم. قال: عمن أخذت ذا؟ قال: سمعت الناس يقولون. وسائل ۱۱/ ۲۸، ابواب جهاد عدو، باب ۹، حديث ۲).

(۲)- عن أمير المؤمنين (ع) انه قال: «لا يقبل من عربى جزيه و ان لم يسلموا قوتلوا.» (مستدرك الوسائل ۲/ ۲۶۲، ابواب جهاد عدو، باب ۴۲، حديث ۱).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۱۰۲

«از امام صادق (ع) از مجوس پرسش نمودم كه آيا آنان پيامبرى داشتند؟ حضرت فرمود: بلى، آيا نشنيده ايد نامه پيامبر (ص) به اهل مكه را كه به آنان نوشت اسلام بياوريد و الّا آماده جنگ باشيد. آنان به آن حضرت نوشتند: از ما جزيه بگير و ما را بر بت پرستى خويش باقى بگذار. آن حضرت به آنان نوشت: من جز از اهل كتاب جزيه نمى گيرم. آنان به آن حضرت نوشتند- و با اين نوشتن مى خواستند آن حضرت را دروغگو قلمداد كنند- مى پندارى كه تنها از اهل كتاب جزيه مى گيرى با آنكه از مجوسيان «هجر» جزيه دريافت كرده اى. پيامبر خدا (ص) به آنان نوشت: مجوس پيامبرى داشتند كه او را كشتند و كتابى داشتند

که آن را آتش زدند، پیامبر آنها کتابشان را در دوازده هزار پوست گاو برایشان آورد.» «۱»

مانند این روایت را صاحب وسائل از شیخ به سند خود از محمد بن یعقوب و به سند خود از احمد بن محمد نقل کرده است.

در خبر همان گونه که ملاحظه می فرمایید ارسال است [چیزی از زنجیره سند افتاده است]. و با توجه به طبقات رجال حدیث گمان می رود که «أبو یحیی واسطی» که در روایت آمده همان «زکریا بن یحیی واسطی» باشد که همانند دیگر رجال حدیث فردی مورد اعتماد است.

و اینکه فرموده: «جز از اهل کتاب جزیه نمی گیرم» آیا این یک حکم الهی کلی است که تخلف از آن جایز نیست، یا اینکه پیامبر خدا (ص) به عنوان اینکه در زمان خود حاکم

---

(۱)- عن أبی یحیی الواسطی عن بعض أصحابنا قال: «سئل أبو عبد اللّه (ع) عن المجوس أ کان لهم نبیّ؟ فقال: نعم. اما بلغک کتاب رسول اللّه (ص) الی أهل مکه ان اسلموا و الّا نابذتکم بحرب. فکتبوا الی النبی (ص) أن خذ منّا الجزیه و دعنا علی عباده الاوثان. فکتب الیهم النبی أنی لست آخذ الجزیه الا من اهل الکتاب. فکتبوا الیه- یریدون بذلک تکذیبه- زعمت انک لا تأخذ الجزیه الا من أهل الکتاب ثم أخذت الجزیه من مجوس هجر. فکتب الیهم رسول اللّه (ص) ان المجوس کان لهم نبی فقتلوه و کتاب أحرقوه أتاهم نبیهم بکتابهم فی اثنی عشر ألف جلد ثور.» (وسائل ۱۱/ ۹۶، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۱).

مسلمانان بوده مصلحت نمی دیده جز از اهل کتاب جزیه گرفته شود، و این منافات ندارد

که حاکمان دیگر پس از آن حضرت اگر صلاح اسلام و مسلمانان بدانند از غیر اهل کتاب نیز جزیه بپذیرند؟ هر دو نظریه در این روایت محتمل است، بلکه ظاهر تعبیر آن حضرت نظریه دوم است که آن حضرت به عنوان اینکه حاکم مسلمانان بوده در آن زمان و آن شرایط گرفتن جزیه از غیر اهل کتاب را صلاح نمی دانسته.

البته این با قطع نظر از روایاتی است که پیش از این آمد که بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب در این جهت فرق گذاشته بود.

از سوی دیگر از اینکه پیامبر اکرم علت گرفتن جزیه از مجوس هجر را وجود کتاب و پیامبر برای آنان ذکر فرمود، شاید خود دلیلی باشد بر اینکه اگر برای امتی پیامبر و کتاب آسمانی ثابت گردید، هر چند تحت این سه عنوان یهود و مسیحیت و مجوس نگنجید، باز این حکم شامل حال آنان می شود.

۱۳- باز در همان کتاب [وسائل] از شیخ به سند خود از احمد بن محمد از أبی یحیی واسطی روایت شده است که گفت:

«از امام صادق (ع) از مجوس پرسیده شد، فرمود: آنان پیامبری داشتند که او را کشتند و کتابی که آن را آتش زدند، پیامبر آنها برایشان کتابی آورد که در دوازده هزار پوست گاو بود که به آن جاماسب می گفتند.» «۱»

۱۴- باز در همان کتاب از صدوق در فقیه روایت نموده که گفت: «از مجوس جزیه گرفته می شود زیرا پیامبر (ص) فرمود: مانند اهل کتاب با آنان رفتار کنید، آنان پیامبری داشتند که نام او داماسب بود که او را کشتند و کتابی داشتند که به آن جاماسب

---

(۱)- عن الشیخ باسناده

عن أحمـد بن محمـد عن أبی يحيی الواسـطی قال: سـئل أبو عبد اللّه (ع) عن المجوس فقال: كان لهم نبی قتلوه و كتاب احرقوه اتـاهم نبيهم بكتابهم فی اثنی عشـر الف جلـد ثور و كان يقال له جاماسب. (وسائل ۱۱/ ۹۷، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حديث ۳).

مبانی فقهی حكومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۰۴

می گفتند و در دوازده هزار پوست گاو بود كه آن را آتش زدند.» «۱»

۱۵- باز در همان كتاب از مجالس صدوق به سند وی از اصبغ بن نباته روايت می كند كه گفت:

«همانا علی (ع) بر منبر فرمود: «از من بپرسـيد پيش از آنكه مرا نيابيد» اشعث بن قيس بپاخاست و گفت: ای امير مؤمنان چگونه از مجـوس جزيه گرفته می شـود بـا آنكه بر آنـان كتـابی فرود نيامـده و پيـامبری نداشـته انـد؟ حضـرت فرمود: بلی ای اشـعث، خداوند هم برای آنان كتاب فرستاد و هم پيامبری داشتند.» «۲»

۱۶- باز در همان كتاب از مفيد در مقنعه از امير المؤمنين (ع) روايت نموده كه فرمود:

«مجوس در جزيه و ديات به يهود و نصاری ملحق می شوند چون در گذشته دارای كتاب بوده اند.» «۳»

۱۷- باز در همان كتاب از مجالس فرزند شـيخ به سند وی، از علی بن موسی الرضا (ع) از پدرش از پدرانش از علی بن حسين (ع) روايت نموده كه پيامبر خدا (ص) فرمود:

«با آنان به سنت اهل كتاب رفتار كنيد، يعنی با مجوس.» «۴»

۱۸- در كتاب اموال أبی عبيد به هنگام نقل نامه های پيامبر خدا (ص) به سند خود از عروه بن زبير روايت كرده كه گفت:

---

(۱)- عن الصدوق فی الفقيه قال: المجوس تؤخذ منهم الجزيه لأنّ النبی (ص) قال: سنّوا بهم

سنّه اهل الکتاب و کان لهم نبیّ اسمه داماسب فقتلوه و کتاب یقال له جاماسب کان یقع فی اثنی عشر ألف جلد ثور فحرقوه. (وسائل ۱۱/ ۹۷، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۵).

(۲)- عن مجالس الصدوق بسنده عن الاصبغ بن نباته ان علیاً (ع) قال علی المنبر: سلونی قبل ان تفقدونی، فقام الیه الاشعث فقال: یا أمیر المؤمنین کیف تؤخذ الجزیه من المجوس و لم ینزل علیهم کتاب و لم یبعث الیهم نبی؟ فقال: بلی یا اشعث قد انزل اللّه علیهم کتاباً و بعث الیهم نبیاً. (وسائل ۱۱/ ۹۸، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۷).

(۳)- عن امیر المؤمنین (ع) انه قال: المجوس انما الحقوا بالیهود و النصاری فی الجزیه و الدیات لانه قد کان لهم فیما مضی کتاب. (وسائل ۱۱/ ۹۸، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۸).

(۴)- عن علی بن موسی الرضا (ع) عن أبیه عن آبائه عن علی بن الحسین (ع) ان رسول اللّه (ص) قال: سنّوا بهم سنه أهل الکتاب یعنی المجوس. (وسائل ۱۱/ ۹۸، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۰۵

«و آن حضرت به اهل یمن نوشت: این نامه ای است از محمد پیامبر خدا (ص) به اهل یمن، و در این نامه آمده بود: هر یک از یهودیان یا مسیحیان که اسلام بیاورد از مؤمنان است، برای اوست آنچه برای آنان است و بر اوست آنچه بر آنان است. و هر که بر یهودیت یا مسیحیت خود بماند تحت فشار قرار نمی گیرد و باید جزیه بپردازد.» «۱»

۱۹- در سنن بیهقی به سند خود از ابن اسحاق روایت نموده که گفت:

«چون پیامبر خدا

(ص) به تبوک رسید «یحنه بن روبه» فرمانروای ایله خدمت آن حضرت رسید و با وی مصالحه کرد و به وی جزیه پرداخت، و اهل «جربا» و «اذرح» نزد آن حضرت آمدند و جزیه پرداختند.» «۲»

۲۰- باز در همان کتاب به سند خود از انس بن مالك و نیز از عثمان بن أبی سلیمان روایت شده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) خالد بن ولید را به سوی «اکیدر» فرمانروای «دومه» فرستاد، او را گرفته و نزد آن حضرت آوردند آن حضرت با وی بر پرداخت جزیه مصالحه کرد.» «۳»

۲۱- باز در همان کتاب به سند خود آمده است:

«پیامبر خدا (ص) خالد بن ولید را به سوی اکیدر بن عبد الملك- مردی از طایفه کنده که فرمانروای «دومه» بود و نصرانی بود- فرستاد ... آنگاه خالد اکیدر را به نزد رسول خدا (ص) آورد، حضرت وی را بر جان امان داد و بر پرداخت جزیه با وی

---

(۱)- عن عروه بن الزبیر قال و کتب الی اهل الیمن من محمد رسول اللّه (ص) الی أهل الیمن برساله فیها: و أنه من أسلم من یهودی او نصرانی فانه من المؤمنین له ما لهم و علیه ما علیهم؛ و من کان علی یهودیته او نصرانیته فانه لا یفتن عنها و علیه الجزیه. (الاموال/ ۲۹).

(۲)- عن ابن اسحاق قال فلمّا انتهی رسول اللّه (ص) الی تبوك اتاه یحنه بن روبه صاحب ایله فصالح رسول اللّه (ص) و اعطاه الجزیه. و اتاه اهل جربا و أذرح فاعطوه الجزیه. (سنن بیهقی ۹/ ۱۸۵، کتاب الجزیه، باب من یؤخذ منه الجزیه ..).

(۳)- ان النبی (ص) بعث خالد بن الولید الی أکیدر دومه

فأخذوه فأتوا به فحقن له دمه و صالحه علی الجزیه. (سنن بیهقی ۹/ ۱۸۶، کتاب الجزیه، باب من قال تؤخذ منهم الجزیه ..).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۰۶

مصالحه کرد و او را آزاد ساخت تا به قریه خود بازگشت.

شافعی گفته است: «پیامبر خدا (ص) از اهل ذمه یمن جزیه گرفت و همه آنان عرب بودند، و از اهل نجران نیز جزیه گرفت که در میان آنان اعراب بودند.» «۱»

۲۲- باز در همان کتاب به سند خود از معاذ بن جبل روایت شده که گفت:

«پیامبر خدا (ص) مرا به یمن فرستاد و دستور فرمود که از هر فرد بالغی یک دینار یا معادل آن معافر [پارچه ای گران قیمت همچون برد یمانی] بگیرم. یحیی بن آدم گفته است: این جزیه بر اهل یمن بود و آنان قومی از عرب و اهل کتاب بودند، آیا ملاحظه نکرده اید که آن حضرت فرمود: نباید یهودی را برای دست برداشتن از دین خود تحت فشار قرار دهند.» «۲»

۲۳- باز در همان کتاب به سند خود از ابن عباس روایت نموده که گفت:

«پیامبر خدا (ص) با اهل نجران بر دو هزار حلّه مصالحه نمود.» «۳»

۲۴- باز در همان کتاب به سند خود آمده است که شافعی گفت: «پیامبر خدا (ص) از «اکیدر غسانی» جزیه گرفت، و روایت کرده اند که آن حضرت با مردانی از عرب بر پرداخت جزیه مصالحه کرد. اما عمر بن خطاب و خلفای پس از وی تا امروز از بنی تغلب و تنوخ و بهراء و تیره هایی از دو رگه های عرب جزیه می گرفتند و آنان تا هم اکنون به نصرانیت باقی هستند و مقدار پولی که باید بپردازند دو

برابر زكات است و اين جزيه

---

(۱)- ان رسول اللّه (ص) بعث خالد بن الوليد الى اكيدر بن عبد الملك- رجل من كنده كان ملكاً على دومه و كان نصرانياً ... ثم ان خالداً قدم بالاكيدر على رسول اللّه (ص) فحقن له دمه و صالحه على الجزيه و خلّى سبيله فرجع الى قريته. (سنن بيهقى ۹/ ۱۸۷، كتاب الجزيه، باب من تؤخذ منه الجزيه ..).

(۲)- عن معاذ بن جبل قال: بعثنى رسول اللّه (ص) الى اليمن و امرنى ان آخذ من كل حالم ديناراً او عدله معافر. قال يحيى بن آدم و انما هذه الجزيه على اهل اليمن. و هم قوم عرب لانهم اهل كتاب أ لا ترى انه قال: لا يفتن يهودى عن يهوديته. (سنن بيهقى ۹/ ۱۸۷، كتاب الجزيه، باب من قال تؤخذ منه الجزيه ..).

(۳)- عن ابن عباس قال: صالح رسول اللّه اهل نجران على الفى حله. (سنن بيهقى ۹/ ۱۸۷، كتاب الجزيه، باب من قال تؤخذ منهم الجزيه ..).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۱۰۷

است و جزيه بر اديان است نه بر انساب.» «۱»

۲۵- باز در همان كتاب به سند خود از نصر بن عاصم آمده است كه گفت:

فروه بن نوفل اشجعى گفت: چرا از مجوس جزيه گرفته مى شود با آنكه اهل كتاب نيستند؟ «مستورد» بپا خاست و جامه او را گرفت و گفت: اى دشمن خدا بر أبو بكر و عمر و بر امير المؤمنين (ع) يعنى على ناروا مى بندى چون از آنان [مجوس] جزيه مى گرفتند؟ آنگاه آنان به سوى قصر [دار الحكومه] روان شدند، على بر آنان وارد شد و گفت همين جا درنگ كنيد. آنان در سايه قصر

نشستند، علی فرمود: من داناترین مردم به مجوس هستم، آنان دانشی داشتند که می آموختند و کتابی که آن را تدریس می کردند، روزی پادشاه آنان در حال مستی به دختر یا خواهر خود تجاوز نمود، برخی از مردم مملکت وی از این ماجرا باخبر شدند، چون هشیار شد اطراف او گرد آمدند که بر وی حد جاری کنند، او مخالفت ورزید آنگاه مردم کشور خویش را فراخواند و چون گردآمدند گفت: آیا شما دینی را بهتر از دین آدم می شناسید، او دخترانش را به ازدواج پسرانش درآورد و من بر دین آدم هستم، کدام یک از شما از دین آدم روی می گرداند؟

گفت: مردم با او بیعت کردند و با مخالفان به جنگ پرداختند تا آنان را کشتند. و بدین گونه بود که به کتابشان پشت کردند و کتابشان از دستشان رفت و دانشهایی که در سینه هایشان بود زدوده شد؛ پس اینان اهل کتاب بودند و پیامبر خدا (ص) و أبو بکر و عمر از اینان جزیه دریافت می کردند.» «۲»

---

(۱)- قال الشافعی قد اخذ رسول اللّٰه (ص) الجزیه من اکیدر الغسانی و یروون انه صالح رجالًا من العرب علی الجزیه. فاما عمر بن الخطاب و من بعده من الخلفاء الی الیوم فقد اخذوا الجزیه من بنی تغلب و تنوخ و بهراء و خلط من خلط العرب و هم الی الساعه مقیمون علی النصرانیه یضاعف علیهم الصدقه و ذلک جزیه و انما الجزیه علی الادیان لا علی الانساب ... (سنن بیهقی ۹/ ۱۸۷، کتاب الجزیه، باب من قال تؤخذ منهم الجزیه ..).

(۲)- قال فروه بن نوفل الاشجعی: علامَ تؤخذ الجزیه من المجوس و لیسوا بأهل کتاب؟ فقام الیه

المستورد فاخذ بتلبيبه فقال يا عدو اللّه تطعن على أبى بكر و عمر و على امير المؤمنين يعنى علياً (ع) و قد اخذوا منهم الجزيه؟ فذهب به الى القصر فخرج على (ع) عليهما و قال: البداء فجلسا فى ظل القصر فقال على (ع): انا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه و كتاب يدرسونه و ان ملكهم سكر فوقع على ابنته او اخته فاطلع عليه بعض اهل مملكته فلما صحا جاءوا يقيمون عليه الحد فامتنع منهم فدعا اهل مملكته فلما آتوه قال: تعلمون ديناً خيراً من دين آدم و قد كان ينكح بنيه من بناته و انا على دين آدم ما يرغب بكم عن دينه؟ قال: فبايعوه و قاتلوا الذين خالفوهم حتى قتلوهم فاصبحوا و قد اسرى على كتابهم فرفع من بين اظهرهم و ذهب العلم الذى فى صدورهم فهم اهل كتاب و قد اخذ رسول اللّه (ص) و أبو بكر و عمر منهم الجزيه. (سنن بيهقى ۹/ ۱۸۸، كتاب الجزيه، باب المجوس من اهل الكتاب ..).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۱۰۸

۲۶- باز در همان كتاب به سند خود از مالك از جعفر بن محمد از پدرش (ع) روايت نموده كه گفت:

«عمر بن خطاب از مجوس ياد كرد و گفت: نمى دانم در مورد اينان چه بكنم؟

عبد الرحمن بن عوف گفت: گواهى مى دهم كه از پيامبر خدا (ص) شنيدم كه مى فرمود: با سنت اهل كتاب با اينان رفتار كنيد.» «۱»

۲۷- باز در همان كتاب به سند خود آمده است كه گفت: «پيامبر خدا (ص) به مجوسيان «هجر» نوشت اسلام بر مجوس عرضه مى گردد هر كه اسلام آورد از وى پذيرفته مى شود و هر كه

مخالفت ورزید جزیه بر آنان نهاده می شود. بدین شرط که [مسلمانها] ذبیحه آنان را نخورند و با زنان آنان نکاح نکنند.» «۲»

۲۸- در صحیح بخاری در گفتار مغیره به فرمانده کسری در جنگ ایران آمده است که گفت:

«پیامبر و فرستاده پروردگار ما به ما دستور فرموده که با شما بجنگیم تا به پروردگار یکتا ایمان بیاورید یا جزیه بپردازید.» «۳»

معلوم است که ایرانی ها در آن زمان مجوسی بودند.

---

(۱)- عن جعفر بن محمد عن أبیه إن عمر بن الخطاب ذکر المجوس فقال ما أدری کیف اصنع فی امرهم فقال له عبد الرحمن بن عوف: اشهد لسمعت رسول اللّه (ص) یقول: سنّوا بهم سنّه اهل الکتاب. (سنن بیهقی ۹/ ۱۸۹، کتاب الجزیه باب المجوس من اهل الکتاب ..).

(۲)- کتب رسول اللّه (ص) الی مجوس هجر یعرض علیهم الإسلام فمن اسلم قبل منه و من ابی ضربت علیه الجزیه علی ان لا توکل لهم ذبیحه و لا تنکح لهم امرأه. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۲، کتاب الجزیه، باب الفرق بین نکاح نساء من یؤخذ منه الجزیه ..).

(۳)- و فی البخاری فیما قاله المغیره لعامل کسری فی حرب ایران قال: فامرنا نبینا رسول ربنا (ص) ان نقاتلکم حتی تعبدوا اللّه وحده او تؤدوا الجزیه. صحیح بخاری ۲/ ۲۰۱، کتاب الجهاد و السیر، باب الجزیه و الموادعه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۰۹

و روایات دیگری که در این زمینه رسیده است.

در جمع بندی آیه جزیه و روایات باب باید گفت: آنچه آیه شریفه در آن صراحت دارد ثبوت جزیه بر اهل کتاب است ولی پرداخت جزیه از دیگر کفار را نفی نمی کند.

مفاد برخی از این روایات نیز ثبوت آن در مورد

اهل کتاب یا مجوس است اما بر نفی دیگران صراحت ندارد؛ گرچه برخی از آنها دلالت بر نفی نیز می کند.

[روایات جواز اخذ جزیه از غیر اهل کتاب

] البته برخی از روایات نیز وجود دارد که بسا از آنها بتوان استفاده نمود که از غیر فرقه های سه گانه [یهود و نصاری و مجوس] نیز می توان جزیه دریافت نمود که از نظر می گذرانیم:

۱- در وسائل از شیخ [طوسی] به سند وی از أبو بصیر روایت شده است که گفت:

«از امام صادق (ع) از جزیه پرسیدم فرمود: خداوند فقط جزیه از مشرکین عرب را حرام کرده است.» «۱»

در سند این روایت وهب است که فردی است مجهول یا ضعیف. مفاد حدیث نیز منطبق است با آنچه از ابو حنیفه نقل شده است، زیرا کلمه انما مفید حصر است [یعنی گرفتن جزیه از مشرکان غیر عرب جایز است].

۲- باز وسائل از کلینی به سند صحیح از محمد بن مسلم روایت نموده است که گفت:

«از امام باقر (ع) از گفتار خداوند عزّ و جلّ «وَ قاتِلُوهُمْ حَتّی لا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلّهِ» پرسیدم، فرمود: تأویل این آیه هنوز نیامده است، زیرا پیامبر خدا (ص) و اصحاب وی به خاطر نیازی که داشتند با آنان [مشرکان] درگیر نشدند، و اگر زمان تأویل آیه آمده بود از آنان [جزیه] پذیرفته نشده بود ولی با آنان پیکار می شد تا خداوند را به یکتایی

---

(۱)- عن أبی بصیر قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الجزیه فقال انما حرم اللّه الجزیه من مشرکی العرب. (وسائل ۱۱/ ۹۷، باب ۴۹، حدیث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۱۰

بپرستند و شرک از میان برخیزد.» «۱»

مورد آیه و مرجع ضمیر

همان گونه که مشخص است مشرکین مکه هستند.

در کتاب مرآه العقول در توضیح و تفسیر این روایت آمده است:

«یعنی اینکه از اهل کتاب جزیه را و از مشرکان فداء [یعنی پرداخت مالی در ازاء آزاد شدن و زنده ماندن] و از منافقان اظهار اسلام را پذیرفت با آنکه می دانست آنان کافر هستند.» «۲»

پس این روایت صحیحه دلالت بر این دارد که در صورت نیاز و ضرورت می توان پیکار با مشرکان را ترک کرد.

۳- باز کلینی از علی بن ابراهیم از هارون بن مسلم از مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود:

«هنگامی که پیامبر اکرم (ص) فرماندهی را برای سپاهی کوچک می فرستاد وی را به تقوای خداوند عزّ و جلّ در خصوص خود و اصحابش سفارش می فرمود، آنگاه می گفت: ... و چون با دشمن مسلمانان روبرو شدید آنان را به یکی از سه چیز فرا بخوانید، اگر پاسخ شما را دادند از آنان بپذیرید و دست از آنان بدارید، آنان را به اسلام بخوانید اگر پذیرفتند از آنان بپذیرید و دست از آنان بکشید، و آنان را به هجرت پس از اسلام بخوانید اگر پذیرفتند از آنان بپذیرید و دست از آنان بردارید، و اگر نخواستند مهاجرت کنند و سرزمین خود را اختیار کردند و نخواستند در دار الهجره وارد شوند آنان به منزله عربهای مؤمنین هستند آنچه بر اعراب مؤمنین روا است بر آنان رواست و برای آنان چیزی از فی ء و قسمت نیست مگر آنکه در راه خدا مهاجرت

---

(۱)- عن الکلینی بسند صحیح عن محمد بن مسلم قال قلت لأبی جعفر (ع) قول اللّه عزّ و جلّ «قاتلوهم

حتی لاـ تکون فتنه و یکون الـدین کله للّه؟» فقـال: لم یجی ء تأویـل هـذه الآـیه بعـد، إن رسول اللّه (ص) رخّص لهم لحاجته و حاجه اصـحابه فلو قـد جاء تأویلها لم یقبل منهم و لکن یقتلون حتی یوحّـد اللّه و حتی لا یکون شـرک. (وسائل ۱۱/ ۹۷، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۲).

(۲)- مرآه العقول ۴/ ۳۳۷، چاپ قدیم.

(مجاهـده خ. ل) کننـد؛ اگر از این دو سـرباززدند آنـان را به جزیه بخوانیـد که با کمال خضوع و کوچکی بپردازنـد؛ پس اگر جزیه پرداختند از آنان بپذیرید و دست از آنان بدارید، و اگر سـرباززدند از خداوند عزّ و جلّ بر آنان استعانت جویید و در راه خدا با آنان پیکار کنید.» «۱»

این روایت را شـیخ طوسی نیز از محمد بن یعقوب نقل کرده ولی گفته است چون با دشمن از مشرکان برخورد کردید آنان را بخوانید. «۲»

همـان گونه که روشن است سـند این روایت مورد اعتمـاد است و اطلاـق آن غیر اهـل کتاب را هم شامل می شود، بلکه شاید اکثر اعزامهای پیامبر (ص) به سوی غیر اهل کتاب بوده است، علاوه بر اینکه در نقل «تهذیب» و نیز خبر بریده که بعداً می آید لفـظ «مشـرکین» آمـده است و این جمله روایت که می گویـد: «ان النبی (ص) کان» پیامبر همواره (با توجه به لفظ کان) ظهور در اسـتمرار دارد. و جمله «عن یـد و هم صاغرون» از آیه شـریفه اقتباس شده است نه اینکه اشاره بدان باشد تا گفته شود مورد آیه اهل کتاب هستند. مگر آنکه گفته شود گفتار آن حضرت (ص) در مرسله واسطی که فرموده «من

جز از اهـل کتـاب جزیه نمی گیرم» تفسـیر این موثقه است و اطلاق آن را مقیـد و محـدود می کنـد، و در اینجا نکته ای اسـت شایان تأمل.

---

(۱)- عن أبی عبـد اللّه (ع) قـال ان النبی (ص) کـان اذا بعث أمیراً له علی سـریه امره بتقوی اللّه عزّ و جلّ فی خاصه نفسه ثم فی اصحابه عامه ثم یقول ...

و إذا لقیتم عدواً للمسـلمین فادعوهم إلی احدی ثلاث فان هم اجابوکم الیها فاقبلوا منهم و کفّوا عنهم. ادعوهم الی الاسـلام فان دخلوا فیه فاقبلوا منهم و کفوا عنهم. و ادعوهم الی الهجره بعد الاسلام فان فعلوا فاقبلوا منهم و کفوا عنهم و إن أبوا ان یهاجروا و اختـاروا دیـارهم و أبوا أن یـدخلوا فی دار الهجره کـانوا بمنزله اعراب المؤمنین یجری علیهم ما یجری علی اعراب المؤمنین و لا یجری لهم فی الفی ء و لاـ فی القسـمه شـیئاً الاـ ان یهـاجروا (یجاهـدوا خ. ل) فی سبیـل اللّه. فـان ابوا هاتین فادعوهم الی اعطاء الجزیه عن یـد و هم صاغرون فان أعطوا الجزیه فاقبل منهم و کف عنهم و إن أبوا فاسـتعن باللّه عزّ و جلّ علیهم و جاهـدهم فی اللّه حق جهاده. الحدیث. (وسائل ۱۱/ ۴۳، ابواب جهاد عدو، باب ۱۵، حدیث ۳).

(۲)- تهذیب الاحکام ۶/ ۱۳۸، کتاب الجهاد، باب ما ینبغی لوالی الامام ... حدیث ۲.

۴- نزدیک به این موثقه است آنچه در سنن بیهقی به سند خود از مسلم و دیگران از سلیمان بن بریده از پدرش آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) چون فرماندهی را برای گروهی جنگی یا سپاهی می فرستاد او را در مورد خود و دیگر

مسلمانانی که همراه او بودند به خیر و تقوی سفارش می کرد و می فرمود: چون با دشمنت از مشرکان روبرو شدی آنان را به یکی از سه خصلت [یا راه نجات] فرابخوان، پس هر یک از آنها را که پذیرفتند از آنان بپذیر و دست از آنان بدار، آنان را به اسلام فرابخوان اگر پذیرفتند از آنان بپذیر و دست از آنان بدار؛ آنگاه از آنان بخواه که از سرزمین خود به سرزمین مهاجرین هجرت کنند، به سپاه اسلام بپیوندند، و به آنان گوشزد کن که اگر چنین کنند آنچه برای مهاجرین است برای آنان است و چیزی که بر مهاجرین است بر آنان نیز هست. پس اگر سرباززدند و سرزمین خود را برگزیدند به آنان بگو که مانند عربهای مسلمانان هستند که بر آنان حکم خداوند که بر مؤمنان رواست روا می گردد ولی در فی ء و غنیمت بهره ای ندارند. مگر آنکه همراه با مسلمانان به جهاد بپردازند. پس اگر سرباز زدند آنان را به پرداخت جزیه فرابخوان، پس اگر پذیرفتند از آنان بپذیر و از آنان دست بدار، پس اگر سرباززدند از خدا کمک بخواه و با آنان به پیکار پرداز.» «۱»

شوکانی در کتاب «نیل الاوطار» پس از نقل این روایت می نویسد:

---

(۱)- عن سلیمان بن بریده عن أبیه قال کان رسول اللّه (ص) اذا بعث أمیراً علی سریه او جیش اوصاه بتقوی اللّه فی خاصه نفسه و بمن معه من المسلمین خیراً قال: اذا لقیت عدوک من المشرکین فادعهم الی احدی ثلاث خصال او خلال فأیّتهن اجابوک الیها فاقبل منهم و کف عنهم. أدعهم الی الاسلام فان اجابوک فاقبل منهم و کف عنهم. ثم ادعهم

الی التحول من دارهم الی دار المهاجرین و اعلمهم انهم أن فعلوا ذلک ان لهم ما للمهاجرین و أن علیهم ما علی المهاجرین. فان أبوا و اختاروا دارهم فأعلمهم أنهم یکونون مثل أعراب المسلمین یجری علیهم حکم اللّه الذی کان یجری علی المؤمنین و لا یکون لهم فی الفیء و الغنیمه نصیب الا ان یجاهدوا مع المسلمین. فإن هم أبوا فادعهم الی إعطاء الجزیه فان اجابوک فاقبل منهم و کفّ عنهم فان أبوا فاستعن باللّه و قاتلهم. الحدیث. (سنن البیهقی ۹/ ۱۸۴ کتاب الجزیه، باب من یؤخذ منه الجزیه من اهل الکتاب).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۱۳

«ظاهر این روایت این است که فرقی بین کافر عجمی و عربی و کتابی و غیر کتابی نیست. مالک و اوزاعی و جماعتی از اهل علم همین نظر را پذیرفته اند اما شافعی نظری مخالف آنان دارد.» «۱»

۵- در مستدرک، از دعائم الاسلام، از امیر المؤمنین (ع) آمده است که آن حضرت فرمود:

«از عربها جزیه پذیرفته نمی شود و اگر اسلام را نپذیرند با آنان پیکار می شود.» «۲»

بلی، استدلال به این روایت متوقف بر این است که ما عموم مفهوم غیر عرب بودن را شامل غیر اهل کتاب نیز بدانیم ولی اتخاذ معنای عموم از مفهوم درست نیست.

۶- در مسند زید آمده است:

«زید بن علی حدیثی نقل کرد برای من از پدرش از جدش از علی (ع) که فرمود از مشرکین عرب جز اسلام یا شمشیر پذیرفته نیست اما از مشرکین عجم جزیه گرفته می شود. و اما اهل کتاب از عرب و عجم اگر نخواستند اسلام بیاورند یا درخواست کردند که از اهل ذمه باشند، از آنان جزیه را

می پذیریم.» «۳»

مخفی نماند که حمل مشرکین عجم بر خصوص مجوس مشکل است.

۷- باز در همان کتاب است: از زید بن علی شنیدم که می گفت:

«اگر امام بر سرزمینی پیروزی یافت و مصلحت دید که بر مردم آن منت نهد، مالیات را بر سرانه آنها قرار خواهد داد؛ پس اگر تصمیم گرفت آن را تقسیم کند، آنجا را سرزمین

---

(۱)- نیل الاوطار ۷/ ۲۳۲، کتاب الجهاد و السیر، باب الدعوه قبل القتال.

(۲)- عن امیر المؤمنین (ع) انه قال: لا یقبل من عربی جزیه و ان لم یسلموا قوتلوا. (مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۲، ابواب جهاد عدو، باب ۴۲، حدیث ۱).

(۳)- حدثنی زید بن علی عن أبیه عن جده عن علی (ع) قال: «لا یقبل من مشرکی العرب الا الاسلام أو السیف و اما مشرکوا العجم فتؤخذ منهم الجزیه. و اما اهل الکتاب من العرب و العجم فان أبوا أن یسلموا او سألونا أن یکونوا من اهل الذمه قبلنا منهم الجزیه. (مسند زید/ ۳۱۷، کتاب السیر، باب العهد و الذمه).

عشر [که باید ده یک مالیات بپردازند] قرار خواهد داد.» «۱»

اطلاق این روایت مشرک را هم شامل می شود، ولی همان گونه که ملاحظه می کنید روایت مقطوعه است. «۲»

۸- در مصنف عبد الرزاق آمده است:

«معمر از زهری ما را آگاه ساخت که گفت: پیامبر خدا (ص) با بت پرستان بر جزیه مصالحه نمود مگر کسانی از آنان که از عرب بودند، و از اهل بحرین جزیه را پذیرفت و آنان مجوسی بودند.» «۳»

۹- در درّ المنثور از ابن عساکر از ابی امامه، از پیامبر خدا (ص) روایت کرده است که فرمود:

«جنگ بر دو گونه است: جنگ

با مشـرکان تا ایمان بیاورند یا با دست خود و با ذلّت جزیه بپردازند، و دیگر جنگ با گروه شورشـگر تا به امر خدا بازگردند.» «۴»

۱۰- ماننـد این روایت از امیر المؤمنین (ع) نیز روایت شـده است: در تهـذیب به سـند خود از أبی البختری، از جعفر، از پدرش روایت نموده که گفت: علی (ع) فرمود:

«پیکار بر دو گونه است: پیکار با اهل شـرک که از آنان دست برداشـته نمی شود تا مسـلمان شوند و یا با دست خود و با ذلّت جزیه بپردازند، و پیکار با توطئه گران که از

---

(۱)- سـمعت زید بن علی (ع) یقول: اذا غلب الامام علی ارض فرای أن یمنّ علی أهلها جعل الخراج علی رءوسهم فإن رأی أن یقسمها جعلها ارض عشر. (مسند زید/ ۳۱۶، کتاب السیر، باب قسمه الغنایم).

(۲)- روایت مقطوعه به روایتی گفته می شود که زنجیره سند آن گسسته باشد و سند آن به امام نرسد. (مقرر)

(۳)- صالـح رسـول اللّه (ص) عبـده الاوثـان علی الجزیه الاـ من کـان منهم من العرب و قبـل الجزیه من أهـل البحرین و کـانوا مجوساً. (المصنف ۶/ ۸۶، کتاب اهل الکتاب، حدیث ۱۰۰۹۱).

(۴)- عن رسول اللّه (ص) قـال: القتـال قتالاـن قتـال المشـرکین حتی یؤمنوا او یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ و قتـال الفئه الباغیه حَتّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللّهِ. (الحدیث در المنثور ۳/ ۲۲۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۱۵

آنان دست برداشته نمی شود تا به امر خدا بازگردند یا کشته شوند. «۱»

این روایت در وسائل نیز از آن حضرت نقل شده است. «۲»

در کنار این گونه روایات باید گفت: بلکه در زمان خلافت امیر المؤمنین (ع) بی تردید در کشورهای اسلامی

مانند عراق و ایران و مصر کفار غیر اهل کتاب و مجوسیان بسیاری یافت می شدند ولی شنیده نشده است که آن حضرت (ع) کارگزاران خویش را به مجبور کردنشان به قبول اسلام و یا کشته شدن فرمان داده باشد.

۱۱- در کتاب الغارات به سند خود آورده است که گفت:

«علی (ع) محمد بن أبی بکر را به عنوان فرمانروا به مصر فرستاد، وی به علی (ع) نامه ای نوشت و در آن از مرد مسلمانی که به زنی نصرانی تجاوز کرده و از کفاری که برخی از آنان خورشید و ماه را می پرستند و در بین آنان کسانی یافت می شوند که از اسلام بازگشته اند و از بنده مکاتبی [که برای آزادی با مولای خود قراردادی نوشته است] و اکنون از دنیا رفته و مال و فرزندانی به جای نهاده است پرسش نمود.

علی (ع) در پاسخ او نوشت بر مسلمانی که به زنی نصرانی تجاوز کرده حد جاری کن. و زن نصرانی را به مسیحیان واگذار کن که هرگونه بخواهند نسبت به وی قضاوت کنند. و درباره زندیقان به وی دستور فرمود: کسانی از آنان را که ادعای اسلام داشته اند به قتل برساند، و دیگر کافران را به حال خویش واگذارد تا هر چه را خواستند بپرستند.» «۳»

مانند این روایت در کتاب وسائل نیز آمده است. «۴»

و ظاهراً مراد از کشتن کسانی که ادعای اسلام داشته اند کشتن زندیقانی است که

---

(۱)- عن امیر المؤمنین (ع) ایضاً ففی التهذیب بسنده عن أبی البختری عن جعفر عن أبیه قال: قال علی (ع): القتال قتالان قتال لاهل الشرک لا ینفر عنهم حتی یسلموا او یؤدوا الجزیه عن ید و هم صاغرون.

و قتال لاهل الزيغ لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر اللّه أو يقتلوا. (تهذيب ۴/ ۱۱۴، باب الجزيه، حديث ۴).

(۲)- وسائل ۱۱/ ۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۵، حديث ۳.

(۳)- بعث على (ع) محمد بن أبى بكر أميراً على مصر فكتب الى على (ع) يسأله عن رجل مسلم فجر بامرأه نصرانيه و عن زنادقه فيهم من يعبد الشمس و القمر و فيهم من يعبد غير ذلك و فيهم مرتد عن الاسلام، و كتب يسأله عن مكاتب مات و ترك مالًا و ولداً. فكتب اليه على (ع) ان أقم الحد فيهم على المسلم الذى فجر بالنصرانيه و ادفع النصرانيه الى النصارى يقضون فيها ما شاءوا. و امره فى الزنادقه ان يقتل من كان يدّعى الاسلام و يترك سائرهم يعبدون ما شاءوا. الحديث. (الغارات ۱/ ۲۳۰).

(۴)- وسائل ۱۸/ ۴۱۵، ابواب حد زنا، باب ۵۰، حديث ۱.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۱۱۶

مسلمان شده و سپس مرتد شده اند، و بى گمان آن حضرت از اين رو به قتل مرتد دستور فرموده كه ارتداد از اسلام بويژه اگر مرتد فطرى باشد كه از ابتدا مسلمان بوده است جهت سياسى داشته و دردى بوده است بى درمان و مسرى كه به سرعت به جامعه سرايت مى كرده و به شوكت دولت اسلام و عظمت آن ضربه وارد مى كرده است.

و شايد از همان ابتدا اين حكم حكمى سياسى و حكومتى بوده كه بايد در آن، شرايط زمان و مكان و جوامع نيز در نظر گرفته شود. «۱»

در نامه امام رضا به مأمون آمده است: «كشتن هيچ يك از نواصب و كفار در سرزمين تقيه [جايى كه حاكميت با مخالفين باشد] جايز نيست

مگر آنکه قاتل یا تلاش کننده در گسترش فساد باشند، و این در صورتی است که تو بر جان خویش و بر یاران خویش ترسی نداشته باشی.» «۲»

در هر صورت حکم به وجوب قتل غیر مسلمان غیر اهل کتاب به صورت مطلق مشکل و بلکه ممنوع است، و در این صورت لازم است تصمیم گیری در این گونه مسائل به رهبر و حاکم مسلمانان واگذار شود تا آنچه را به مصلحت می داند اعمال کند؛ بله آن گونه که در اهل کتاب جایز است که با پرداخت جزیه بر دین خود باقی باشند، در صورت تعمیم حکم در مورد غیر اهل کتاب این گونه نیست و نمی توان به طور کلی به

---

(۱)- در سوره محمد، آیه ۲۸ آمده است: «انّ الذین ارتدّوا علی ادبار هم من بعد ما تبیّن لهم الهدی، الشیطان سوّل لهم و أملی لهم» (کسانی که پس از روشن شدن حق و هدایت بر ایشان به عقب برگشتند [و مرتد شدند] همانا شیطان آنان را فریب داده و آرزوهایشان را طولانی نموده است).

از این آیه روشن می شود که شرط اصلی ارتداد روشن بودن حق و راه هدایت برای شخص مرتد است، چنین کسی چه بسا قهراً از روی عناد و لجاجت یا اغراض دیگر حق و حقیقت را انکار می کند. پس اگر در راه تحقیق و رسیدن به حق است در حقی شک کند یا آن را بدون انگیزه عناد مورد انکار قرار دهد مرتد نخواهد بود. برای توضیح بیشتر به جواب حضرت استاد به نامه جناب آقای دکتر سروش در همین رابطه مراجعه شود. (مقرر)

(۲)- فی کتاب الرضا (ع) الی المأمون قال: لا یحل

[لا یجوز. العیون] قتل احد من النّصاب و الکفار فی دار التقیه الّا قاتل أو ساع فی فساد. و ذلک اذا لم تخف علی نفسک و علی اصحابک. وسائل ۱۱/ ۶۲، ابواب جهاد عدو، باب ۲۶، حدیث ۹؛ و نیز وسائل ۱۸/ ۵۵۲، ابواب حد مرتد، باب ۵، حدیث ۶؛ و نیز عیون اخبار الرضا ۲/ ۱۲۴.

آنان اجازه داد بر کفر و شرک خویش باقی بمانند، و شاید همین مسأله موجب تفاوت بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب باشد، و در حقیقت می توان گفت این یک نوع صلح موقت است و قرارداد ذمه با اهل کتاب یک صلح دائم. خلاصه کلام آنکه: آتش بس و قرارداد صلح بر ترک جنگ و تعرض نسبت به دشمن برای زمان معین اگر امام به مصلحت بداند، بدون هیچ اشکالی جایز است. خداوند متعال می فرماید: «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ» «۱» اگر برای صلح بال گشودند تو نیز بال بگشا و توکل بر خداوند کن.

از سوی دیگر پیامبر خدا (ص) در سال حدیبیه بر ترک جنگ با قریش به مدت ده سال مصالحه کرد. و در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است: صلحی را که دشمن به تو پیشنهاد می دهد و خداوند بدان راضی است رد مکن؛ زیرا در صلح، سپاهیانت فرصت می یابند و اندوهت کاهش می یابد و سرزمینت امن و امان می گردد. «۲» و اطلاق این فرمایش امام شامل غیر اهل کتاب نیز می شود. و البته از شرایط قرارداد آتش بس این نیست که بدون عوض و یک طرفه باشد، بلکه ممکن است در

برابر آن چیزی نهاده شود.

علامه در تذکره می نویسد:

«مهادنه و موادعه و معاهده واژه های مترادفی هستند که معنای آنها دست کشیدن از کشتار و ترک جنگ برای مدت معین در برابر چیزی یا بدون آن است و آن به نص و اجماع جایز است.» «۳»

و چیزی که در برابر ترک جنگ قرار می گیرد، ممکن است بر اراضی قرار گیرد یا بر افراد به صورت سرانه. و مراد از جزیه چیزی جز این نیست، چنانکه در کتاب سیر

---

(۱)- انفال (۸)/ ۶۱.

(۲)- و لا- تدفعن صلحاً دعاك اليه عدوك و للّه فيه رضاً فإن فى الصلح دعه لجنودك و راحه من هموممك و أمناً لبلادك. نهج البلاغه، فيض/ ۱۰۳۷؛ لح/ ۴۴۲، نامه ۵۳.

(۳)- تذکره ۱/ ۴۴۷.

خلاف که پیش از این خواندیم این معنا آمده بود. منتهای امر قبول آن به صورت لزوم نیست بلکه قبول آن در اختیار امام گذاشته می شود و یا اینکه به صورت موقت است و در صورت لزوم تمدید می گردد.

و شاید آنچه از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود: «تاركوا الترك ما تركوكم» (تا زمانی که تُرک زبانان به شما نپرداخته اند به آنان نپردازید) «۱» یا اینکه فرمود: «تاركوا الحبشه ما تركوكم» تا زمانی که حبشیان به شما نپرداخته اند به آنان نپردازید) از همین قبیل باشد، زیرا ثابت نشده که همه افراد ترک و یا اهل حبشه نصرانی و یا مجوسی باشند.

در قرآن کریم نیز آمده است: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ

فِي الـدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيٰارِكُمْ وَ ظٰاهَرُوا عَلىٰ إِخْرٰاجِكَمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ.» «۲» خداونـد شـما را از خوش رفتاری و دادگری با کسانی که در دین با شـما پیکار نکرده اند و شما را از خانه هایتان بیرون نرانده اند بازنمی دارد، همانا خدا دادگران را دوست می دارد، بی تردید خدا شـما را از دوستی کسانی که در دین با شـما پیکار کرده اند و شما را از خانه هایتان بیرون رانده اند و بر بیرون راندنتان هم پشت شده اند بازمی دارد. و ظاهر این آیات اطلاق است [یعنی شامل غیر اهل کتاب نیز می شود] و بلکه مورد آن مشرکان مکه هستند. و من گمان نمی کنم کسی ملتزم به وجوب کشتن نزدیک به نصف مردم کره زمین در صورت تسلط یافتن بر آنها بشود؛ یعنی کشـتن میلیاردها انسان [که اسلام یا دینی آسمانی را نپذیرفته اند] با آنکه زنده ماندن و ارتباط فرهنگی با آنان چه بسا موجب تنبه تـدریجی بسـیاری از آنان و جـذب گسترده آنان به اسـلام بشود. و شایـد هدف از پذیرش جزیه نیز چیزی جز مخلوط شـدن اهـل ذمه بـا مسـلمانان و تـأثیر پـذیرفتن از علوم و اخلاـق و مقررات تعـالی بخش و دادگرانه اسلام نباشد، و هرگز برای دینی که بر پایه

---

(۱)- ر. ك. وسائل ۱۱/ ۴۲، ابواب جهاد عدو، باب ۱۴.

(۲)- ممتحنه (۶۰) آیات ۸ و ۹.

اندیشه و دانش بنا نشده باشد اعتباری نیست؛ و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

حکم کسانی که پس از ظهور اسلام یهودی یا نصرانی یا مجوسی شده اند.

اشاره

اگر ما قائل شویم به اینکه جزیه ویژه فرقه های سه گانه است، آیا این حکم ویژه اهل کتاب گذشـته و فرزندان آنان نسلی پس از نسلی است یا آنکه شامل کسانی که پس از آمدن

اسلام و نسخ ادیان گذشته یهودی یا نصرانی یا مجوسی شده اند نیز می گردد؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: ظاهر آیات و روایات که حکم را معلق به عنوان اهل کتاب یا هر یک از یهود یا نصاری و یـا مجوس کرده است این است که قضایـا به صورت قضایای حقیقیه است نه قضایای خارجیه. «۱» و ملاک این است که واقعاً پیرو یکی از این سه دین باشند نه آن که مختص به کسانی باشد که پیرو یکی از این ادیان بوده اند. پس مراد به نصاری مثلًا کسانی هستند که در هر عصر و زمان و لو با تغییر دینشان مسیحی هستند، مانند دیگر موضوعات در احکام شرعی که حال فعلی آنها ملاک است و اینکه حکم منحصر به اهل کتاب گذشته و فرزندان آنان باشد جداً خلاف ظاهر است.

[سخن برخی از بزرگان در این باره

] برای روشن تر شدن مسأله دیدگاه برخی از فقها را در این زمینه یادآور می شویم:

۱- در کتاب جزیه خلاف مسأله ۱۹ آمده است:

«اگر فردی ذمّی به دین دیگری که ذمه از آنان پذیرفته است تغییر آیین دهد، مانند یهودی ای که نصرانی شود یا نصرانی ای که یهودی یـا مجوسی گردد، بر همین دین جدیـد تحت ذمه باقی می مانـد؛ ابو حنیفه نیز همین نظر را دارد؛ و برای شافعی در این زمینه دو گفتار است: یکی مانند آنچه ما گفتیم و دیگری که نزد آنان صحیح ترین نظر است اینکه از ذمه خارج می شود به دلیل گفتار امام (ع)

---

(۱)- در قضیه حقیقیه حکم بر ذات و عنوان موضوع مترتب می شود، خواه وجود خارجی داشته باشد یا نه، و نظر به افراد موجود در خارج ندارد. ولی در

قضیه خارجیه حکم بر افراد ذات موجود در خارج مترتب می شود. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۲۰

که فرمود: «من بدّل دینه فاقتلوه» هر که دینش را دگرگون کند او را بکشید. و نیز گفتار خداوند متعال: «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ» هر که جز اسلام دینی برگزیند از او پذیرفته نخواهد شد. دلیل ما این است که کفر ملت واحده است به دلیل آن که برخی از آنان از برخی دیگر ارث می برند اگر چه در دین اختلاف داشته باشند، و اجماع فرقه امامیه بر این نظریه است.» «۱»

۲- در مبسوط آمده است:

«و اما اگر کسی از بت پرستان باشد، آنگاه در دین آنان [اهل کتاب] وارد شود، در این صورت باید دید این وارد شدن پیش از نسخ آئین اهل کتاب است یا پس از آن، اگر پیش از آن باشد که دین آنان نسخ شود، به همان دین باقی می ماند؛ و اگر پس از نسخ دین آنان باشد، به آن دین باقی نهاده نمی شود بر اساس گفتار آن حضرت که فرمود: هر که دینش را تغییر دهد او را بکشید؛ و این سخن عام است مگر آنکه دلیلی آن را تخصیص بزند.» «۲»

۳- باز در همان کتاب آمده است:

«کسی که بر دینی بوده است و جزیه می پرداخته، اگر به دین دیگری درآید، اگر آن دین جدید دینی است که اهل آن جزیه می پردازند، مانند یهودی ای که نصرانی یا مجوسی شود، ظاهر مذاهب اقتضا می کند که در دین دوم نیز ذمه او پذیرفته شود، چون نزد ما کفر مانند ملت واحدی است.

و اگر گفته شود ذمه او پذیرفته نمی شود،

بر اساس آیه شریفه: «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلٰامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ» هر که جز اسلام دینی برگزیند از او پذیرفته نمی شود،

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۴۱. مقصود از «مله» در جمله: «الکفر مله واحده» مرام و روش است.

(۲)- مبسوط ۲/ ۳۶. معنای این کلام آن است که اگر بت پرستی بعد از زمان ظهور اسلام، یهودی یا نصرانی شد پذیرفته نیست، و بطلان این نظر واضح است. به علاوه مقصود از دین در حدیث: «من بدّل دینه ...» همانگونه که استاد در صفحات بعد بدان اشاره دارند دین حق یعنی اسلام است نه هر دین یا مرامی. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۲۱

و نیز بر اساس فرمایش آن حضرت که: «هر که دینش را تغییر دهد او را بکشید» و این عام است مگر آنکه دلیلی آن را تخصیص بزند، این هم نظریه ای است قوی ... و اما اگر دینی را برگزینند که ذمه آنان پذیرفته نیست مانند بت پرستی در این صورت ذمه او پذیرفته نیست.» «۱»

۴- در تذکره آمده است:

«فردی از کفار که در دین اهل کتاب وارد شود از او جزیه پذیرفته می شود، در صورتی که ورود به آن آیین پیش از نسخ آن آیین باشد، و از فرزندان آنان نیز جزیه پذیرفته است هر چند پس از نسخ به دنیا آمده باشند.

ولی اگر پس از نسخ آن دین بدان وارد شده باشند، چیزی جز اسلام از آنان پذیرفته نیست و به نظر علمای ما جزیه آنان پذیرفته نیست؛ شافعی نیز همین نظر را دارد، بر اساس گفتار آن حضرت (ع) که «هرکه دینش را تغییر بدهد او را بکشید» و چون

او دینی غیر از اسلام پذیرفته است بر اساس گفتار خداوند متعال «وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلٰامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» «مزنی» گفته است در هر صورت ذمه او با دادن جزیه پذیرفته است.» «۲»

مانند همین مطلب در منتهی آمده است. «۳» در کتاب مختلف نیز مطالبی در این زمینه آمده است. «۴»

۵- در کتاب جواهر آمده است:

«ظاهراً حکم یهود و نصاری بر کسانی که بعد از نسخ این آیین ها یهودی یا نصرانی شده اند بار نمی شود، بلکه از ظاهر کتاب تذکره و منتهی به دست می آید که ادعای اجماع بر آن شده است. و شاید بنی تغلب بن وائل از عرب از ربیعه بن

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۵۷.

(۲)- تذکره ۱/ ۴۳۸.

(۳)- منتهی ۲/ ۹۶۰.

(۴)- مختلف/ ۳۳۶.

نزار [که به نصرانیت گرویدند] در زمان جاهلیت آیین نصرانیت را پذیرفتند [نه بعد از اسلام] چنانکه برخی از اصحاب ما بدان تصریح کرده اند.» «۱»

در هر صورت باید گفت: اگر مسلمانی به هر یک از اشکال مختلف کفر گراید مرتد می شود و بی تردید ذمه او پذیرفته نیست. و فقهای ما در کتاب حدود احکام هر دو قسم مرتد را [چه مرتد فطری باشد یا ملی] بیان کرده اند؛ ولی حکم ارتداد بر فرزندانشان جاری نمی شود بلکه آنان چون دیگر کفار اصلی [که کافرزاده می باشند] هستند. و ظاهراً اگر بت پرست و یا یکی از اهل کتاب دین دیگری از اهل کتاب را برگزینند، همان گونه که پیش از این گفته شد حکم اهل کتاب را دارد به خاطر اطلاق آیات و روایاتی که در این باب رسیده است. و اما آنچه در تذکره و منتهی آمده

است که خلاف این را به علمای ما نسبت داده انـد و ادعای اجماع بر آن کرده اند، می توان در آن مناقشه نمود که این مسأله از مسائـل اصولی در کتابهـایی که مخصوص فتـاوای مـأثوره فقهـاست نیست و در نتیجه ادعـای اجماع در هر یک از دو طرف مسأله بلا وجه است.

و ظـاهراً ادعای اجماعی هم که در خلاف شـده است مربوط به اصل مسأله نیست بلکه مربوط به مسأله ارث است که برخی از آنها از برخی دیگر ارث می برند یا نه.

و اما گفتار آن حضـرت که فرمود: «هر که دینش را تغییر دهد او را بکشید» منصرف به مسلمانی است که از دین خارج شده و مرتد شود؛ و شامل کافری که دینش را تغییر دهد و دین دیگری را بپذیرد نمی شود، همان گونه که شامل کافری که دینش را تغییر دهد و اسلام را بپذیرد نمی شود.

بلکه شایـد آیه شـریفه نیز منصـرف به خصوص مسـلمانی باشد که غیر اسـلام را بپذیرد، و الّا این آیه با اهل کتاب بالاصاله که ذمه آنان پذیرفته است نقض می شود. و شاید مراد آیه این باشد که در قیامت از آنان پذیرفته نیست و ذیل آیه که می فرماید:

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۲۳۲.

«وَ هُوَ فِی الْآخِرَهِ مِنَ الْخاسِرِینَ» و (او در آخرت از زیانکاران است) مفسر ابتدای آیه است.

در هر صورت بایـد گفت مقتضـای آنچه آقایان گفته انـد این است که هر نصـرانی ای مثلًا بایـد شـجره نامه ای تاریخی داشـته باشد که نشان دهد از مسیحیان پیش از ظهور اسلام است یا از نسل کسانی است که پس از اسلام مسیحی شده اند؛ و در اینجا نکته ای است شایان

تأمل.

پژوهشی درباره حکم صابئین

اشاره

۱- شیخ طوسی در کتاب جزیه خلاف (مسأله ۴) می گوید:

«از صابئین جزیه گرفته نمی شود و بر دینشان وانهاده نمی شوند، این سخن را ابو سعید اصطخری گفته است. و دیگر فقها گفته اند از آنان جزیه پذیرفته می شود.

دلیل ما اجماع فرقه و روایات آنان است و نیز آیه شریفه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و نیز: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ» چون با کافران [در میدان جنگ] روبرو شدید گردنهایشان را بزنید؛ و دستور نفرموده که از آنان جزیه بگیرید.

و نیز آیه شریفه: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» تا آنجا که می فرماید: «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» و در این آیه شریفه شرط اخذ جزیه، اهل کتاب بودن آنان است و اینان- صابئین- اهل کتاب نیستند.» «۱»

ما پیش از این در دلالت آیه اخیر بر نفی جزیه از غیر اهل کتاب اشکال کردیم زیرا این، از قبیل مفهوم لقب است و مفهوم لقب حجت نیست [اگر در آیه شریفه گفته شده از اهل کتاب جزیه بگیرید، دلیل بر این نیست که از دیگر کفار نمی توانید جزیه بگیرید.

زیرا عنوان اهل کتاب از قبیل لقب است و در علم اصول فقه گفته شده: مفهوم لقب]

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۳۸.

[حجت نیست، بلکه به طور کلی لقب فاقد مفهوم است.]

۲- مفید در مقنعه می نویسد:

«بر کفاری که جزیه واجب است سه دسته اند: یهود با فرقه های مختلفی که دارند؛ نصاری با همه فرقه های آن؛ و مجوس با همه فرقه هایشان. ولی فقهای عامه در مورد صابئین و کسانی که در کفر مشابه آنها هستند بجز دسته های سه گانه که یادآور شدیم

اختلاف نظر دارند. مالك بن انس و اوزاعی می گویند:

هر دینی پس از دین اسلام بجز یهود و نصاری مجوسی محسوب می شود و حکم پیروان آن حکم مجوس است.

از عمر بن عبد العزیز نقل شده که گفت: صابئین مجوسی هستند. شافعی و جماعتی از اهل عراق می گویند: حکم آنان حکم مجوس است. و برخی از اهل عراق می گویند: حکم آنان حکم نصاری است.

و اما ما پذیرش جزیه را جز از کسانی که برشمردیم جایز نمی دانیم، به خاطر سنت پیامبر خدا (ص) در مورد آنان و توقیفی که از آن حضرت در مورد حکم آنان وارد شده است. از امیر المؤمنین (ع) وارد شده است که فرمود: «مجوس در جزیه و دیات ملحق به یهود و نصاری هستند به خاطر اینکه آنان در گذشته دارای کتاب بودند». و اگر ما باشیم و قیاس، مانویه و مزدکیه و دیصانیه نزد من به مجوسیه نزدیکترند تا صابئین، زیرا آنان در اصولشان راهی را می روند که با مجوس یکسان است و بسا با یکدیگر مشتبه می گردند ...

اما صابئین در آنچه ما برشمردیم مذهبی منحصر به فرد دارند، زیرا همه آنان تنها یگانگی آفریدگار را در ازل می دانند و برخی از آنان هیولی [ماده بی شکل] ای قدیم و ازلی را در کنار خدا می دانند که جهان از آن آفریده شده است و نزد آنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۲۵

همان هیولی اصل خلقت است و اعتقاد دارند که فلك و آنچه در آن است دارای اندیشه و حیات و نطق است. و همان است که این عالم را اداره و هدایت می کند. اینان ستارگان را بزرگ می شمارند و جز

خداوند عزّ و جلّ آنان را می پرستند، و برخی از آنان ستارگان را فرشته می پندارند و برخی از آنان آنها را آلهه می دانند و برای پرستششان خانه هایی می سازند. و بر اساس قیاس اینان به بت پرستان عرب شباهت بیشتری دارند تا به مجوس. چون اینان پرستش خود را عملًا و تحقیقاً به سوی غیر خدا متوجه می کنند و در دل و جان جز او را می پرستند و نامهای خداوند را بر مخلوقات او نهاده اند. «جلّ اللّه تبارک و تعالی عما یقول المبطلون» «۱»

این مطالب را مرحوم علامه نیز در جهاد مختلف از ایشان نقل کرده است. «۲»

در ارتباط با کلام ایشان باید گفت شاید در زمان رسول خدا (ص) تنها یهود و نصاری و مجوس می زیسته اند و ابتلاء آن حضرت به آنان بوده است، پس استدلال به سنت و عمل آن حضرت در گرفتن جزیه از آنان بر نفی جواز گرفتن جزیه از دیگر مدعیان کتاب مشکل است.

و اینکه امیر المؤمنین (ع) در سخن خود علت الحاق مجوس به اهل کتاب را این برشمردند که آنان در گذشته دارای کتاب بوده اند، خود اقتضای این را دارد که پیروان هر آیینی که در گذشته دارای کتاب بوده اند به یهود و نصاری ملحق شوند، اگر چه فرض کنیم که دین آنان تحریف شده و ملتزم به عقاید فاسده هستند. در مورد تورات و انجیل هم اینگونه است که طبق اعتقاد ما آنها تحریف شده و مسیحیان قائل به اقانیم سه گانه هستند، که اعتقاد فاسد و باطلی است.

۳- در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است:

---

(۱)- مقنعه/ ۴۴.

(۲)- مختلف ۱/ ۳۳۳.

«صابئین نه

مجوسی هستند نه یهود نه نصاری و نه مسلمان، بلکه مردمی هستند که سیاره ها و ستارگان را می پرستند.» «۱»

۴- در مجمع البیان در تفسیر آیه ۶۲ از سوره بقره آمده است:

«صابئون جمع صابئ است و آن هر کسی است که از دینی به دین دیگر تغییر عقیده دهد، و هر کس از دینی که بر آن بوده است به دینی دیگر جز آن تغییر عقیده دهد در لغت او را صابئی گویند .... و دینی که آنان [صابئین] وانهاده اند همان یکتاپرستی است که به پرستش ستارگان و تعظیم آنها روی آورده اند.

قتاده گوید: آنان مردمی شناخته شده هستند و مذهبی ویژه خود دارند و از ارکان دین آنان پرستش ستارگان است. آنان آفریدگار و معاد و برخی از پیامبران را قبول دارند.

مجاهد و حسن گویند: صابئین دین مستقلی ندارند، آنان چیزی بین یهود و مجوس هستند.

سُدی گوید: آنان طایفه ای از اهل کتابند که زبور می خوانند.

خلیل گوید: آنان طایفه ای [از اهل کتاب] هستند که دینشان مانند دین نصاری است مگر آنکه قبله آنان به سمت وزش باد جنوب در نیمه های روز است، می پندارند که آنان بر آیین نوح هستند.

ابن زید گوید: آنان دارای دینی از ادیان هستند که در جزیره- جزیره موصل زندگی می کنند، می گویند «لا إله إلّا اللّه» ولی به پیامبر خدا (ص) نگرویده اند، به همین جهت مشرکین به پیامبر خدا (ص) و اصحاب او می گفتند اینان صابئی هستند و آنان را با صابئین همانند می کردند.

برخی دیگر گفته اند آنان طایفه ای از اهل کتابند و فقهاء [عامّه] همه پذیرش

---

(۱)- تفسیر علی بن ابراهیم قمی ۱/ ۴۱ (چاپ دیگر ۱/ ۴۸).

جزیه از آنان را جایز شمرده اند، ولی به نظر ما جایز نیست چون که آنان اهل کتاب نیستند.» «۱»

۵- در تفسیر قرطبی آمده است:

«در صابئین اختلاف است؛ سدّی گوید: آنان فرقه ای از اهل کتابند. این سخن را اسحاق بن راهویه نیز گفته است.

ابن منذر به نقل از اسحاق گوید: ذبیحه صابئین بی اشکال است زیرا آنان طایفه ای از اهل کتابند.

ابو حنیفه گوید: ذبیحه آنها و همسر گرفتن از آنان بی اشکال است.

خلیل گوید: آنان مردمی هستند که دینشان مانند دین نصاری است، مگر آنکه قبله آنان به سمت وزش باد جنوب است و می پندارند که بر آیین نوح هستند.

مجاهد و حسن و ابن أبی نُجَیح گویند: آنان مردمی هستند که دینشان بین یهود و مجوس است و ذبیحه آنان خورده نمی شود.

ابن عباس گوید: زن گرفتن از آنان جایز نیست. همچنین حسن و نیز قتاده گویند:

آنان مردمی هستند که فرشتگان را می پرستند، به سوی قبله نماز می خوانند، زبور تلاوت می کنند و نمازهای پنج گانه به جا می آورند. زیاد بن أبی سفیان آنان را دیده و هنگامی که فهمیده آنان فرشتگان را می پرستند می خواسته از آنان جزیه نپذیرد.

و خلاصه چیزی که از مذهب آنان می توان گفت- طبق آنچه برخی از علماء ما گفته اند- آنان خداپرستانی هستند که معتقدند ستارگان کارسازند و در امور مؤثرند و به همین جهت ابو سعید اصطخری- القادر باللّه- هنگامی که از او درباره

---

(۱)- مجمع البیان ۱/ ۱۲۶.

آنان می پرسند به کفرشان فتوی داده است.» «۱»

۶- در کتاب مصنّف عبد الرزاق به سند خود از قتاده آمده است که گفت:

«صابئین مردمی هستند که فرشتگان را عبادت می کنند و به

سوی قبله نماز می خوانند و زبور می خوانند. و از مجاهد نقل شده که گفت: صابئین بین مجوس و یهودند و دارای دین ویژه ای نیستند. و باز از او نقل شده که گفت از ابن عباس درباره صابئین پرسیده شد گفت: آنان مردمی بین یهود و نصاری هستند، ذبیحه های آنان و زن گرفتن از آنان حلال نیست.» «۲»

۷- در اوایل جلد دوم کتاب ملل و نحل شهرستانی در مقام تقسیم ملل و نحله های مختلف آمده است:

«تقسیم قانونمند بدین صورت است که بگوییم:

۱- برخی از مردم نه محسوس را قبول دارند و نه معقول را و اینان سوفسطائیان هستند.

۲- برخی قائل به محسوسند ولی اعتقادی به معقول ندارند، اینان طبیعیانند.

۳- برخی محسوس و معقول را قبول دارند ولی حدود و احکام را نمی پذیرند، اینان فلاسفه دهری مذهب اند.

۴- برخی محسوس و معقول و حدود و احکام را قبول دارند ولی قائل به شریعت و اسلام نیستند، اینان صابئین اند. [اسلام یعنی تسلیم در برابر شریعت].

۵- برخی همه اینها را قبول دارند و پایبند به شریعتی نیز هستند ولی شریعت پیامبر ما را قبول ندارند، و آنان مجوس و یهود و نصاری هستند.

۶- و برخی به همه اینها پایبندند و آنان مسلمانانند.

---

(۱)- تفسیر قرطبی ۱/ ۴۳۴.

(۲)- المصنف ۶/ ۱۲۴، کتاب اهل کتاب، صابئون، احادیث ۱۰۲۰۶- ۱۰۲۰۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۲۹

آنگاه ایشان عقاید صابئین و مناظره هایی را که بین آنان و دیگر دین باوران بوده است به تفصیل یادآور می شوند، که می توان بدان مراجعه نمود.» «۱»

۸- فاضل محقق سید محمد محیط طباطبایی نیز مقاله ای تحقیقی درباره صابئین به فارسی نگاشته که در بخش دوم یادنامه شهید آیت اللّه مرتضی

مطهری طاب ثراه به چاپ رسیده است. ایشان در آنجا صابئین را به دو دسته تقسیم می کند: صابئین اصلی مندایی که در واسط و میسان خوزستان زندگی می کنند، و صابئین تحریف شده حرنانی. ایشان در این رابطه می نویسد:

«صابئین مندایی اهل کتابند و هم اکنون نیز کتابی به لغت سریانی دارند که به آن صحف آدم و کنز الرب یا کنز العظیم می گویند، و معتقدند که این کتاب را یحیی بن زکریا از نوح و شیث و آدم برای آنان نقل کرده است. کتاب دیگری نیز دارند که بدان دروس یحیی گفته می شود و حضرت یحیی را آخرین پیامبر خدا می پندارند.

خداوند متعال در قرآن کریم در سوره مریم می فرماید: «یا یَحْیی خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا.» «۲» ای یحیی با نیرو کتاب را بگیر و ما او را در کودکی کتاب عطا کردیم؛ و در سوره انعام پس از ذکر جمعی از پیامبران و از جمله زکریا و یحیی و عیسی و الیاس می فرماید: «أُولئِکَ الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ وَ الْحُکْمَ وَ النُّبُوَّةَ» «۳» ایناننند که خداوند به آنان کتاب و حکومت و نبوت داده است. از این آیات آشکار می شود که برای یحیی مانند حضرت عیسی کتاب و حکومت و نبوت بوده است.

و بر همین اساس است که برخی از مفسرین، کتاب زبور را که منسوب به داود است کتاب صابئین دانسته اند و به همین جهت آنان را اهل کتاب شمرده اند. و وجود صابئین مندائی در منطقه میسان در زمان حکومت ساسانی امری قطعی

---

(۱)- ملل و نحل ۲/ ۴.

(۲)- مریم (۱۹)/ ۱۲.

(۳)- انعام (۶)/ ۸۹.

است و شاید

بسیاری از آنها در جزیره العرب پراکنـده بوده انـد، آنگاه هنگامی که یهود و نصاری از آنجا کوچ کرده انـد اینان نیز از آنجا کوچ کرده و به سرزمین خویش در میسان بازگشته اند.

و همین که خانـهٔ «مـانی» را به طـایفه «مغتسـله» بطایـح منسوب دانسـته انـد خود بزرگترین گواه است بر اینکه مغتسـله در زمان اردشیر بابکان می زیسته اند. و مغتسله همان صابئین مندایی هستند که ابن ندیم در فهرست خود بدانان اشاره کرده است.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۷، ص: ۱۳۰

«تئودور» برقونی مسـیحی نیز در سـده دوم هجری در کتـاب خود «شولیون» سـابقه سـکونت صابئین منـدایی در منطقه میسان را یادآور شده و با نامهای مندائیه و صابئه و مغتسله از آنان یاد می کند.

و برای مفسـران قرآن کریم در قرن اول هجریماننـد سـدّی، قتـاده، مقاتـل، ابن عباس، مجاهـد، کلبی، ابن زیـد، حسن و مانند آنان اطلاع صـحیحی بر وجود صابئه مغتسـله در بطائـح «۱» میسـان نبـوده است؛ از این رو در تفسـیر کلمه صـابئین که در قرآن آمده است مطالب ناهمگونی را گفته اند.

مأمون عباسـی نیز هنگامی که به جنگ روم می رفت در منطقه حرّان به قومی از بقایای کلدانیان و یونانیان مهاجر برخورد کرد که سـتارگان و اربـاب انواع را می پرستیدنـد، از دین آنان پرسـید تا بدانـد که آیا آنان را بر دینشان باقی گـذارد یا نه، و آنان پاسـخ قانع کننـده ای به وی ندادند. از آنان خواست تا هنگامی که از جنگ برمی گردد وضـعیت دینشان را روشن کنند. پس برخی از

آنـان بـه مسـیحیان ملحق شدنـد و برخی آنـان را راهنمـایی کردنـد که به همـان آیین دیرین خـود، آیینی که زمـان هجرت از فلسطین به میسان داشتند بازگردند؛ حرنانی ها نیز این

---

(۱)- بطائح جمع بطیح به معنای مسیل شن زار می باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۳۱

راهنمایی را پذیرفتند و برای رهایی از گرفتاری، خویش را صابئی نامیدند.

آنگـاه پس از وفات مأمون این گروه منتسب به صابئین در شـهرهای اسـلامی پراکنـده شدنـد و علم و آداب آموختنـد و تحت پوشـش صـابئین به اظهـار عقایـد فاسـد خود پرداختنـد و این نام را سپر جان خود ساختنـد. و اما صابئین اصـلی که در واسط و میسـان بودنـد مخفی ماندنـد. و امر بر مفسـرین و مورخین نیز مخفی شـد و همـان عقایـد و آراء فاسـده صـابئین ساختگی را به صابئین اصـلی که نام آنان در قرآن آمده و در شـمار یهود و نصاری هستند نسبت دادند و چون زبان سریانی و آرامی و عبری نمی دانسـتند گمان کردنـد که کلمه صابی عربی و به معنی خروج از دینی به دین دیگر است با آنکه این واژه در این زبانها به معنی غسل کردن و فرورفتن در آب و تعمید است.»

آنگـاه ایشـان کلام امام فخر رازی و ابو الفتوح در دو تفسـیرشان را یادآور می شونـد و آنها را مورد نقـد قرار می دهنـد آنگاه اینگونه ادامه می دهند:

«آنگاه در اثر غفلت مفسـرین و عدم اطلاع آنان حرنانی ها نام صابئین را برای حفظ جان خود به خود بسـتند و قرنهای متمادی زیر این عنوان زندگی کردند. و صابئین اصـلی یعنی مغتسـله تا قرن حاضر تهمت ستاره پرستی و فرشته پرستی را متحمل شدند و نتوانستند

حق خویش را در مصونیت دینی به دست آورند.

قاضی أبو یوسف نیز در خراج خود صابئین را مانند یهود و نصاری و مجوس از اهل کتاب برشمرده. و قفطی مؤلف تاریخ الحکماء به اختلاف آراء و عقایدی که بین دو دسته از صابئین بوده متوجه شده، از این رو اختلاف فقها در نکاح و ذبایح آنها را بر اختلاف در موضوع استفتاء حمل کرده و نکاح و ذبیحه صابئین بطایح را حلال دانسته ولی نکاح و ذبیحه حرنانی های ساختگی را حلال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۳۲

نشمرده است.» «۱»

در ارتباط با فرمایش ایشان ممکن است گفته شود: اینکه آنان کتابی مانند زبور دارند کافی نیست که آنان را اهل کتاب به حساب آوریم. زیرا ظاهراً مراد از کتاب کتابی است که دین و شریعت جدیدی را آورده باشد، و یحیی پیامبر به نظر ما بر شریعت حضرت موسی بود، البته حضرت نوح دارای دین و شریعت مستقل بود.

از سوی دیگر این که ایشان خواسته اند پرستش ستارگان و فرشتگان را به حرنانیین نسبت دهند و دامن صابئین اصلی را از آن پاک سازند، بسا با آنچه از قتاده نقل شد که پرستش ستارگان از دین آنان است و آنچه حسن و قتاده گفتند که آنان فرشتگان را می پرستند و آنچه از زیاد ابن ابو سفیان نقل شد که هنگامی که دانست آنان فرشتگان را می پرستند می خواست از آنان جزیه نپذیرد، منافات دارد؛ زیرا واضح است که زیاد و قتاده و حسن پیش از مأمون می زیسته اند، که به نظر ایشان در آن زمان حرنانیون صابئین را منحرف کرده اند. و شاید صابئین بطائح پرستش و تعظیم

ستارگان را از کلدانیان بابل گرفته اند، اگر چه در اصل چنانکه گفته شده از یهودیان فلسطین بوده اند.

در نهایه ابن أثیر نیز توضیح در لغت «صبأ» اینگونه آمده است:

«در حدیث بنی جُذَیمه است که چون اسلام می آوردند می گفتند: صبأنا، صبأنا؛ و در حدیث این لفظ تکرار شده است. گفته می شود «صبأ فلان» یعنی از دینی به دین دیگر تغییر عقیده داد؛ و از همین مورد است «صبأ ناب البعیر» یعنی دندان شتر آشکار شد؛ و «صبأت النجوم» یعنی ستارگان طلوع کردند. و عربها پیامبر را صابئی

---

(۱)- یادنامه علامه شهید آیت اللّه مرتضی مطهری، جلد ۲، مقاله فاضل محقق سید محمد محیط طباطبایی. این یادنامه مجموعه مقالاتی است که زیر نظر آقای دکتر سروش به چاپ رسیده و در آن مقاله ای پیرامون زندگی شهید آیت اللّه مطهری از استاد بزرگوار آیت اللّه منتظری نیز آمده است. (مقرر)

می گفتند برای آنکه آن حضرت دین قریش را رها کرد و به دین اسلام روی آورد.» «۱»

از سخن ابن أثیر آشکار می شود که کاربرد این کلمه در بیرون شدن از دینی به دین دیگر در احادیث نیز آمده است، و این کلمه عربی است که لام الفعل آن همزه است.

در روایت مفضل از امام صادق (ع) است که گفت به آن حضرت گفتم: مولای من، چرا صابئین را صابئین می نامند؟ فرمود: از آن جهت که آنان به تعطیل انبیاء و رسولان و ادیان و شرایع متمایل شدند و گفتند هر چه اینان آورده اند باطل است. «۲»

ظاهر این روایات این است که این کلمه عربی و ناقص واوی [صَبَوَ] است.

۹- ابن ندیم- متوفای قرن چهارم

هجری- در فهرست خود در این زمینه مطالبی آورده است که خلاصه آن اینگونه است:

«أبو یوسف إیشع نصرانی در کتاب خود درباره مذاهب حرنانیین که در زمان ما معروف به صابئه هستند می نویسد: مأمون در اواخر دوران زمامداری خویش که می خواست به جنگ رومیان برود بر دیار مضر گذشت، در آنجا با گروهی از مردم که در بین آنان حرنانیین که لباسهای [بلندی] پوشیده و موهای درازی داشتند برخورد کرد. مأمون از چگونگی پوشش آنان ابراز ناخشنودی کرد و گفت: شما بر چه دینی هستید، آیا از اهل ذمه اید؟ گفتند: ما حرنانی هستیم.

گفت: آیا نصرانی هستید؟ گفتند: نه. گفت: یهودی هستید؟ گفتند: نه. گفت:

مجوسی هستید؟ گفتند: نه. گفت: آیا دارای کتابی یا پیامبری هستید؟ در پاسخ

---

(۱)- نهایه ۳/ ۳.

(۲)- قال المفضل فقلت یا مولای فلم سمّی الصابئون الصابئین؟ فقال: إنهم صبوا الی تعطیل الانبیاء و الرسل و الملل و الشرائع و قالوا کل ما جاءوا به باطل. (بحار الأنوار ۵۳/ ۵، زندگانی امام دوازدهم، باب ۲۵).

به مبهم گویی پرداختند. به آنان گفت: پس شما منکر آفریدگارید و بت می پرستید و شما اهل ذمه نمی باشید. گفتند: ما جزیه می پردازیم. گفت: جزیه از اهل دینهایی که خداوند آنها را نام برده پذیرفته می شود، ولی شما یکی از دو کار را در پیش گیرید: یا دین اسلام را بپذیرید و یا یکی از ادیانی را که خداوند در کتابش نام برده است، و الا با شما پیکار می کنم و شما را می کشم، و تا زمانی که من از این سفر برگردم برای تصمیم گیری فرصت دارید. مأمون از آنجا به سوی روم

حرکت کرد و آنان لباسشان را تغییر دادند و موهایشان را اصلاح کردند و لباسهای دراز را به کناری نهادند. بسیاری از آنان مسیحی شدند، دسته ای اسلام را برگزیدند و تعداد کمی نیز به حال پیشین باقی ماندند و در ترس و نگرانی به سر می بردند تا آنکه پیرمردی دانا از اهل حران به آنان گفت: هنگامی که مأمون از سفر خود بازگشت به وی بگویید ما صابئی هستیم. و این نام دینی است که در قرآن آمده است. شما این دین را برگزینید و بدین وسیله رهایی می یابید، از قضا مأمون در همان سفر از دار دنیا رفت و آنان از آن زمان به همین نام تا این زمان مانده اند؛ و چون خبر درگذشت مأمون به آنان رسید بسیاری از آنان که مسیحی شده بودند به مرام حرنانی خود بازگشتند و موهای خود را دراز گذاشتند، و آنان که مسلمان شده بودند به خاطر ترس از ارتداد و کشته شدن به ظاهر از اسلام تنها به عنوان پوشش استفاده می کردند ...» «۱»

۱۰- باز در همان کتاب آمده است:

«مغتسله: اینان مردمی هستند که در بطایح زندگی می کنند و اینان صابئین بطایح هستند و هر چه را می خورند می شویند و رئیس آنان فردی است به نام «حسیح» و این همان است که این آیین را بنا نهاد و ... اینان در اصل با مانویان یکی بودند اما بعداً از آنان جدا شدند. و در میان آنان کسانی هستند که ستارگان را محترم

---

(۱)- فهرست ابن ندیم/ ۴۵۹؛ و چاپ دیگر/ ۳۸۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۳۵

می شمارند و تا این زمان هنوز هستند. روایت دیگری

درباره صابئین بطایح آن است که آنان بر مذهب نبطی های قدیم اند که ستارگان را محترم می شمارند و برای پرستش، مُثُل ها و بتهایی دارند، و آنان عموم صابئین هستند که به حرنانیین معروفند، و برخی گفته اند آنان غیر آنان هستند. [یعنی صابئین غیر از حرنانیین اند].» «۱»

ابن ندیم نیز در این گفتار خود آنان را دو دسته دانسته ولی احترام کردن به ستارگان را به هر دو دسته آنان نسبت داده است.

۱۱- در آثار الباقیه تألیف ابو ریحان بیرونی در شرح حال کسانی که ادعای پیامبری داشتند در این زمینه مطالبی آمده است که خلاصه آن با حفظ الفاظ ایشان بدین گونه است:

«نخستین فرد از آنان «بوذاسف» بود که پس از گذشت یک سال از پادشاهی طهمورث در سرزمین هند ظهور کرد، و کتابی به فارسی آورد و مردم را به آیین صابئین دعوت کرد و خلق زیادی به وی گرویدند. و پادشاهان پیشداذی و برخی از فرمانروایان کیانی که در بلخ زندگی می کردند برای خورشید و ماه و ستارگان و عناصر اولیه احترام بسیار قائل بودند و آنها را مقدس می شمردند تا آنگاه که زردتشت ظهور کرد. و باقی ماندگان اینان [صابئین] حرّان هستند که به آنان حرّانی می گویند. و برخی گفته اند اینان منسوب به «هاران بن ترح» برادر ابراهیم (ع) هستند.

و نیز عبد المسیح کندی نصرانی نقل کرده که آنان به کشتن مردم شناخته شده بودند، ولی آنان در این زمان امکان نمی یابند که آشکارا به این جنایت دست بزنند. ما چیزی از آنان نمی دانیم جز اینکه آنان مردمی هستند که خدا را به

---

(۱)- فهرست ابن ندیم/ ۴۹۱؛ چاپ دیگر/ ۴۰۳.

یگانگی می ستایند و او را از زشتی ها منزه می شمارند و او را با صفات سلبی- نه ایجابی- می ستایند، می گویند خداوند محدود نیست، دیده نمی شود، ستم نمی کند، آزار نمی رساند، و او را به مجاز با نامهای نیک می خوانند زیرا نزد آنان صفت حقیقت ندارد، و تدبیر جهان را به فلك و اجرام سماوی نسبت می دهند و آنان را دارای حیات و نطق و شنوایی و بینایی می دانند، و هرگونه نوری را قابل احترام می دانند.

از جمله آثاری که از آنان بر جای مانده گنبدی است بر محرابی در مسجد جامع دمشق که زمانی که یونانی ها و رومی ها بر دین آنان بودند این مسجد جایگاه عبادت آنان بود، آنگاه این بنا در دست یهودیان قرار گرفت و از آن به عنوان کنیسه [جایگه عبادت یهود] استفاده می کردند آنگاه به دست مسیحیان افتاد و کلیسا شد تا آنکه اسلام آمد و آنجا مسجد مسلمانان شد. آنان مجسمه ها و بت هایی با نامهای خورشید با شکل های ویژه داشتند، مانند مجسمه خورشید در بعلبک و مجسمه ای که منسوب به ماه بود و در حران وجود داشت. و می نویسند که کعبه و بت های آن نیز از آنان بود و پرستندگان نیز از آنان بودند و بت «لات» سمبل «زحل» بود و «عزّی» سمبل «زهره»، و پیامبران زیادی داشتند که بیشتر آنان فلاسفه یونان بودند ... و آنان سه نماز واجب داشتند: اول آن به هنگام طلوع خورشید که هشت رکعت بود، دومین آن پیش از ظهر که پنج رکعت بود، و سومین به هنگام غروب آفتاب که پنج رکعت بود ... و با پاکی و وضو نماز می خواندند و غسل جنابت

می کردنـد اما ختنه نمی کردنـد و اکثر احکام آنان در ازدواج و حدود مانند احکام مسـلمانان بود، و در تنجس به هنگام مس میت و مانند آن همانند تورات عمل می کردند و قربانی هایی داشتند که متعلق به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۳۷

ستارگان و بت ها و مجسمه های آنها بود، و متولی ذبح آنها کاهنان بودند که آنها را سر می بریدند ...

برخی گفته اند این حرانی ها در حقیقت صابئین نیسـتند بلکه اینان کسانی هسـتند که در کتابها از آنان به «حنفاء» یا «وثنیه» نام برده شـده. صـابئه کسـانی هسـتند که در بابـل زنـدگی می کردنـد و از جمله قبـایلی هسـتند که در روزگار کورش و روزگار ارطحشـست از بیت المقـدس کوچ داده شدنـد و به آیین مجوس متمایل شدند و به دین بخت النصـر درآمدند و مانند سامریها در شام مذهبی آمیخته از مجوس و یهود را پدید آورند.

بیشتر پیروان این آئین در واسط و سـرزمین عراق در ناحیه جعفر و جامـده و دو نهر صـله زندگی می کنند و انوش بن شـیث را پیشوای خود می داننـد و بـا حرانیین مخـالف انـد و مـذهب آنـان را مـذمت می کننـد و مگر در چیزهایی انـدک با آنان توافق ندارند، تا جایی که اینان به سوی قطب شمال نماز می خوانند و حرانیه به سوی جنوب.

و برخی از اهل کتاب پنداشته اند که متوشالح فرزندی داشت غیر از لمک که نام او صبائی بود و صابئین از نسل او هستند و به همین نام نامگذاری شده اند ...» «۱»

مرحوم علامه طباطبـایی نیز در تفسـیر آیه سورهٔ بقره این کلام ابو ریحان را آورده است که می توان به آنجا نیز مراجعه نمود. «۲»

۱۲- باز در آثار

الباقیه آمده است:

اما صابئین، ما پیش از این گفتیم که این نام در حقیقت بر کسانی صادق است که اصحاب این آیین باشند و آنان همان بقایای اسرای بابل اند که بخت النصر آنان را از بیت المقدس به آن مکان انتقال داد. زیرا آنان هنگامی که در آن سرزمین کار و

---

(۱)- الآثار الباقیه/ ۲۰۴- ۲۰۶.

(۲)- المیزان ۱/ ۱۹۴؛ چاپ دیگر ۱/ ۱۹۵.

کوشش کردند و به سرزمین بابل انس گرفتند، بر آنان گران بود که به شام برگردند از این رو اقامت در بابل را برگزیدند؛ و چون در آیین خود اصول و پایگاه محکمی نداشتند سخنان مجوس را شنیدند و برخی را پذیرفتند، از این رو مذهب آنان آمیخته ای از مجوس و یهودیت شد، مانند کسانی که از بابل به شام کوچ کردند که به سامره معروف شدند.

و بیشتر این افراد در سرزمین عراق یافت می شوند و آنان در حقیقت صابئین هستند، اینان به صورت پراکنده زندگی می کنند و در یک شهر مخصوص به آنان ساکن نیستند و در عین حال دارای اصول و مرام واحدی نیستند، گویا به رکن پایداری در دین از وحی یا الهام یا چیزی همانند آن دست نیافته اند، و انوش بن شیث بن آدم را مقتدای خویش می دانند.

گاهی این نام به حرانی هایی که بر دین قدیم مغرب بوده و پس از مسیحی شدن رومی های یونانی از آنجا مهاجرت نمودند گفته می شود ... و کاربرد این نام برای آنان از دیگران مشهورتر است؛ اگر چه در زمان دولت عباسی در سال ۲۲۸ که بنا بود از اهل ذمه شمرده شوند و از آنان جزیه

دریافت گردد بدین عنوان شناخته شدند و پیش از آن به حنفاء و وثنیه و حرانیه شناخته می شدند ...» «۱»

در این سخن ابو ریحان نیز صابئین به دو دسته مختلف در آرا و عقاید تقسیم شده اند. و ظاهر سخن ایشان این است که صابئین درحقیقت بقایای یهود بابل هستند که دینشان با آیین مجوس که در آن منطقه رایج بود آمیخته شد، و صابئین ترکیبی از این دو است.

۱۳- در کتاب (خلاصه الادیان- خلاصهٔ ادیان) تألیف فاضل محترم دکتر محمد جواد مشکور به هنگام برشمردن مذاهب عرفانی آمده: [یکی از این مذاهب]

---

(۱)- آثار الباقیه/ ۳۱۸.

«مندائیه» است، و سپس مطالبی در این زمینه آورده که خلاصه آن اینگونه است:

«مندائیه از لفظ آرامی به معنای معرفت است، و صابئین خود را مندایی می نامند. و دلیل بر اینکه صابئین از سرزمین فلسطین بودند استعمال لفظ «یاردُنا» است که در آن مذهب به هر آب جاری که در آن غسل تعمید انجام می شود اطلاق می گردد. و صابئین مندایی از فلسطین به عراق و ایران مهاجرت کردند و پیروان یحیای معمد بودند که شاگردان خود را از جمله عیسی مسیح که یکی از آنان بود- در رود اردن تعمید می داد. تأثیر علوم نجومی کلدانی در عقاید صابئین از آن جهت است که صابئین یا مندائیان هنگامی که از فلسطین به عراق مهاجرت می کردند در بابل رحل اقامت افکندند و تحت تأثیر فرهنگ بابلی از جمله علم تنجیم یا ستاره شناسی آن مردم واقع شدند. سبب مهاجرت صابئین به عراق و ایران اختلاف بین یهود و مندائیان بوده است.

چنانکه در کتاب «گنزا» که معتبرترین کتاب

منـدایی است آمـده است: چون یحیی می خواست از دنیا برود سـیصد و شـصت و شـش تن به عـدد روزهای سال از شاگردان خویش برگزیـد و جانشـین خود کرد و در بیت المقدس در کنار هیکل «۱» [یهود] مسـتقر ساخت. بر حسب اتفاق «ماریا» دختر «العـازار» کـاهن بزرگ یهود به دین صـابئین درآمـد. العـازار چون از بـازگشت دخترش به دین یهود نومیـد شـد، یهودان را بر مندائیان بشورانید. یهودان بر سـر آنان ریختند و گروه بسـیاری را کشـتند. بر اثر این اختلاف مندائیانی که جان به سلامت برده بودند از بیم یهود از فلسطین به حران و از آنجا به بابل [و از بابل به جنوب عراق و ایران] مهاجرت کردند.

این کتاب [گنزا] در ادامه می افزاید: یحیی پیش از آنکه به دست خویش مسیح را

---

(۱)-/ از جمله معانی «هیکل» بناء مرتفع و نیز محلی است در معبد و یا در کلیسا برای قربانی کردن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴۰

غسل تعمیـد دهـد چهل و دو سال در کنار رود اردن تعمیـد می داد، ولی مسـیح مذهب یحیی را فاسد ساخت و تعمید در رود اردن را تغییر داد و به جاهـای دیگر منتقـل ساخت و همه را به پیروی از تعالیم خود دعوت کرد، منـدائیان یحیی [بن زکریا] را پیامبر نمی دانند بلکه او را یکی از مؤمنان و کاهنان مندایی می شمارند که روح و جسم مردم را شفا می داد. و برخی تغییرات در آداب دینی مندائی از جمله کم کردن نماز از پنج نوبت به سه نوبت را به او منسوب می دانند.

مندائیان مسیح را- [به عنوان اینکه به اسرار خیانت ورزید]- مرتد می شمارند و نامگذاری

آنان به «مندائی» به مناسبت این بوده که خود را ارباب معرفت می دانستند، و به «صبی» و یا «مغتسله» به علت شستن خود در آب بوده است.

اینان همان صابئین هستند که نامشان در قرآن آمده است.

خلاصه اعتقادات مندائیان امروز چنین است: آنان به خدای یکتای ازلی و ابدی و بی نهایت و منزه از ماده و طبیعت معتقدند که علت وجود اشیاء و پیدایش موجودات است. و در کنار وجود ذات احدیت به شمار روزهای سال به سیصد و شصت قوای روحانی که دستیار خداوندند معتقدند و می گویند: هر کدام در عالم منطقه ای جداگانه دارند.

در آیین ایشان مظاهری از ثنویت وجود دارد تا آنجا که می گویند: وجود انسان مرکب از روحی است که از عالم نور گرفته شده و جسمی که از عالم ظلمت گرفته شده است.

مقدسترین کتاب مذهبی مندایی ها «گنزا» است [که به معنای گنج است] این کتاب را «صحف آدم» می دانند. و اساس دین ایشان بر غُسل و شستشوی تن است و مراسم دینی خود را از چشم های مردم پنهان می دارند و سه نوع غسل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴۱

دارند، غسل کامل آنان در روزهای یکشنبه و پس از تولد و پس از ازدواج و بیماری و مسافرت است که با حضور کاهن انجام می گیرد.

روزه داشتن در نزد ایشان همانند دین زرتشت ممنوع است. ولی نماز از عبادات روزانه آنهاست و همه روزه سه بار ادا می گردد. و از جمله پیامبران آنان «هرمس» حکیم است. و تورات را کتابی گمراه کننده می شمارند. آنان اجرام آسمانی را نمی پرستند ولی عقیده دارند که ستارگان دارای گوهری هستند که آن گوهر از آن پادشاه روشنائی

(ملك النور) می باشد. آنان قتل نفس، میخواری، سوگند خوردن به دروغ، خوردن و آشامیدن پیش از ادای غسل جنابت، راهزنی و دزدی، کار کردن در اعیاد [مقدس] به ویژه در روز یکشنبه [که عید هفتگی آنان است] غیبت کردن، زنا کردن، ختنه کردن، نپرداختن دین و قرض در موعد مقرر، خوردن گوشت هر حیوانی که دم داشته باشد، ازدواج با زنان بیگانه، پوشیدن جامهٔ کبود، شهادت به دروغ، رباخواری، خیانت در امانت، لواط و قمار را حرام می دانند. و تعداد نفوس آنان در عراق و ایران به هشت هزار تن می رسد.» «۱»

البته این که ایشان فرمودند بین اینان [مندائیه] و یهود در بیت المقدس اختلافی پدید آمده، دلیل بر آن نیست که اینان یهودی نباشند بلکه ممکن است دین یهود مانند دیگر ادیان چند فرقه شده باشد اینان نیز شعبه ای از یهود باشند. و ممکن است اینان در آیین یهود مانند صوفیان در میان مسلمانان باشند که برخی از آنان برخی دیگر را تکفیر می کنند؛ و این موضوعی است شایان توجّه.

۱۴- در کتاب الاموال أبی عبید آمده است:

---

(۱)- خلاصه الادیان (خلاصهٔ ادیان)/ ۲۲۰- ۲۲۸؛ این کتاب به فارسی نگاشته شده و توسط انتشارات شرق در سال ۱۳۵۹ ه. ش در ۴۶۸ صفحه در تهران به چاپ رسیده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴۲

«شرایع [احکام کلی] قرآن همه به صورت مجمل نازل شده و سنت مفسر و مبین آنهاست. و از همین جهت بود که پیامبر اکرم (ص) از همه عجم ها جزیه می پذیرفت چه اهل کتاب بودند و چه غیر اهل کتاب. ولی از عربها جزیه نمی پذیرفت مگر آنکه از اهل کتاب باشند.»

و

چون پیامبر اکرم (ص) اینگونه عمل می فرمود ما به عمل آن حضرت استدلال می کنیم که آیه شریفه ای که در آن شرط اهل کتاب بودن برای گرفتن جزیه آمده ویژه عرب است، و از غیر عرب در هر صورت جزیه پذیرفته می شود.

و از چیزهایی که بیانگر این نظر است این است که همه امت بر این معنا اجماع دارند که از صابئین جزیه پذیرفته می شود با آنکه قرآن کتابی را برای آنان گواهی نداده است. و ما می بینیم که مردم این کار را انجام می دهند و آن را مستند به عمل پیامبر اکرم (ص) درباره مجوس می کنند. زیرا مسلمانان از خوردن ذبیحه آنان و ازدواج با آنان بیزارند و آنان را در حد مجوس می دانند. و تعداد زیادی از علما در این باره ابراز نظر کرده اند.

و هشیم برای ما روایت کرده است که گفت: مطرف به من خبر داد که ما نزد حکم بن عتبه بودیم که شخصی به او گفت: حسن بصری می گوید: صابئین به منزله مجوس هستند. حکم گفت: آیا من این را به شما نگفته بودم؟ ...

مجاهد گوید: صابئین گروهی از مشرکان بین یهود و نصاری هستند که دارای کتاب نمی باشند.

أبو عبید گوید: اینگونه از اوزاعی نقل شده که او می گفت: هر دینی پس از اسلام جز یهود و نصاری، مجوس است. او می گفت احکامشان مانند احکام آنان است. نظر مالك نیز همین است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴۳

و اهل عراق در مورد آنان اختلاف نظر دارند، بیشتر آنان صابئین را به منزله مجوس می دانند، و برخی از آنان می گویند آنان همانند نصاری هستند.

گفت: حدیث کرد ما را یزید از حبیب

بن أبی حبیب از عمر بن هرم، از جابر بن زید که از وی درباره صابئین پرسیدند که آیا اهل کتابند و طعام و زنانشان بر مسلمانان حلال است؟ گفت: بلی. أبو عبید گوید: مسأله نزد ما این است که همان گونه که مجاهد و حسن و حکم و اوزاعی و مالک گفته اند آنان همانند مجوسند زیرا قرآن کتابی را برای آنان تصدیق نکرده است.» «۱»

۱۵- در احکام القرآن جصّاص آمده است:

«پیش از این نیز درباره حکم صابئین سخن گفته شد که آیا اینان اهل کتابند یا نه، و آنان دو دسته اند:

یک دسته در نواحی کسکر و بطایح که طبق اطلاعاتی که به ما رسیده آنان دسته ای از نصاری هستند.- گرچه با آنان اختلاف نظر بسیاری هم دارند- چون نصاری فرقه های زیادی هستند که از آن جمله است مرقونیه، أریوسیه، مارونیه و فرقه های سه گانه: نسطوریه و ملکیه و یعقوبیه، از آنان بیزاری می جویند و ارتباط با آنان را جایز نمی دانند، و اینان خود را به یحیی بن زکریا و شیث منتسب می دانند، و نوشته هایی دارند که می پندارند اینها همان کتابی است که خداوند بر شیث بن آدم و یحیی بن زکریا فرستاد و نصاری اینان را یوحناسیه می گویند.

این فرقه را ابو حنیفه اهل کتاب می داند و ذبایح و ازدواج با زنشان را حلال می شمارد.

و فرقه دیگری هستند که صابئین نامیده می شوند و آنان کسانی اند که در ناحیه حرّان زندگی می کنند و بت می پرستند و هیچ یک از پیامبران را پیروی نمی کنند

---

(۱)- الاموال/ ۶۵۴.

و دارای کتابی نیستند، اینان اهل کتاب نمی باشند و اختلافی نیست که ذبیحه اینان را نمی توان

خورد و با زنانشان نمی توان ازدواج کرد.

پس مذهب ابو حنیفه که صابئین را اهل کتاب برشمرده، مراد ایشان همان دسته اول است. و اما أبو یوسف و محمد می گویند: صابئین اهل کتاب نیستند و بین دو دسته آنان فرق نگذاشته اند. و در این مورد اختلافی بین تابعین روایت شده است.» «۱»

۱۶- در کتاب نکاح جواهر آمده است:

«و اما صابئین، از أبی علی روایت شده است که آنان فرقه ای از نصاری هستند.

مبسوط گفته است ظاهراً اینگونه نیست، چون آنان ستارگان را می پرستند. از تبیان و مجمع البیان نقل شده است که: به نظر ما گرفتن جزیه از آنان جایز نیست چون که آنان اهل کتاب نیستند. از کتاب خلاف حکایت شده است که نقل اجماع کرده که بر صابئین حکم اهل کتاب جاری نیست. و از کتاب العین نقل شده که دین آنان شبیه دین نصاری است مگر آنکه قبله آنان به سمت محل وزیدن باد جنوب به هنگام نیمروز است، می پندارند که اینان بر آئین حضرت نوح هستند. برخی نیز گفته اند: آنان گروهی از اهل کتابند که زبور می خوانند.

برخی گفته اند: آنان بین یهود و مجوسند. برخی گفته اند قوم موحدی هستند که به پیامبری نگرویده اند. برخی گفته اند: مردمی هستند که به خداوند- عزّ و جلّ- اقرار دارند و فرشتگان را می پرستند و زبور می خوانند و به سوی کعبه نماز می خوانند. برخی گفته اند: مردمی هستند از زمان حضرت ابراهیم که می گفته اند ما برای شناخت خدا و شناخت چگونگی اطاعت او نیازمند واسطه های روحانی نه جسمانی هستیم و چون برای آنان ممکن نبود که به روحانیات دست

---

(۱)- احکام القرآن ۳/ ۱۱۲، باب اخذ الجزیه من اهل الکتاب.

یابنـد به سـتارگان متوجه شدنـد، برخی از آنـان سـیارات هفتگـانه و برخی ثوابت را می پرسـتند. آنگـاه برخی از آنـان کسانی هستند که ستارگان را خدا می دانند و برخی آنان را ملائکه می شمارند، و برخی از آنها پائین تر آمده و بت ها را می پرستند.

لکن در قواعـد آمـده است: اصـل در بـاب این است که اینان یعنی سامری ها و صابئین اگر در فروع با یهود و نصاری اختلاف دارند از آنان محسوب می شوند، و اگر در اصول با آنان اختلاف دارند ملحد حساب شده و کافر حربی محسوب می شوند.

در کشف اللثام آمـده است: بدین طریق می توان بین دو نظر جمع کرد، چون می توان اینان را اهل کتاب به حساب آورد، اگر چه در برخی اصول با آنان اختلاف داشـته باشـند، همان گونه که بسـیاری از فرقه های مسـلمانان با آنکه در اصول با یکدیگر مخالفت دارند مسـلمان محسوب می شوند، بلکه در غیر امامیه نیز امر به همین گونه است. برخی نیز گفته اند در اینکه اینان از اهل کتابند سخنی نیست، بحث بر سر این است که چه احکامی برای آنان بیان شده است.

البته در این ارتباط باید گفت: اگر ما فرض کردیم که اینان از یکی از این دو آیین یعنی یهود و یا نصاری هسـتند، جایی برای سخن از احکام آنان باقی نمی ماند زیرا احکام هم در نص و هم در فتوی بر کسانی صادق است که بدین نام (یهود و نصاری) شناخته شده اند و اهل کتاب شامل آنان می گردد ...» «۱»

۱۷- در کتاب جهاد جواهر آمده است:

و اما صابئین، از ابن جنید به صراحت نقل شده که وی گفته است: از آنان

جزیه گرفته می شود و بر دینشان باقی می مانند و اشکالی بدین سخن نیست اگر آنان از یکی از فرقه های سه گانه باشند. شافعی در یکی از دو نظریه خود می گوید: آنان

---

(۱)- جواهر ۳۰/ ۴۵.

از اهل کتاب هستند و با آنان در فروع اختلاف دارند نه در اصول. از ابن [احمد] حنبل و جماعتی از اهل عراق نقل است که می گویند: آنان از جنس نصاری هستند. و باز از او نقل است که می گوید: آنان شنبه ها را تعطیل می کنند، پس از یهودند. مجاهد گوید: اینان از یهود یا نصارایند. سدّی گوید: اینان و سامری ها اهل کتابند. اوزاعی و مالک گویند: پس از دین اسلام هر دینی جز دین یهود و نصاری دین مجوس است. شافعی و جماعتی از اهل عراق گویند: حکم اینان حکم مجوس است؛ و در این صورت می توان از آنان جزیه گرفت؛ ولی از آنان نقل شده که می گویند: فلک موجودی زنده و گویاست و سیارات هفتگانه آلهه اند. و از تفسیر قمی و دیگران نقل است که گفته اند اینان اهل کتاب نیستند اینان ستارگان را می پرستند. و اگر اینگونه باشد می توان گفت جزیه از آنان پذیرفته نیست. و شاید به همین جهت علامه در مختلف به صراحت گفته است از آنان جزیه قبول نمی شود، و همین نظر را از شیخین [مفید و طوسی] نیز حکایت کرده است. مگر آنکه گفته شود که فرقه ای از نصاری قائل به این نظریه هستند، اگر چه می پندارند که بر دین مسیح اند. زیرا جزیه از تمام فرقه های مسیحیت از یعقوبیه و نسطوریه و ملکیه و فرنگی و رومی و ارمنی و

دیگر کسانی که معتقد به انجیل اند و شریعت عیسی را پذیرفته اند پذیرفته است، اگر چه در اصول و فروع با یکدیگر اختلاف داشته باشند؛ و به همین گونه است آیین یهود و مجوس.» «۱»

[خلاصه کلام و نتیجه] از آنچه تاکنون از سخنان بزرگان خواندیم روشن گردید که در نزد فقهای اهل سنت صابئین اهل کتاب شمرده می شوند و از آنان جزیه پذیرفته می شود و تنها در این مورد

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۲۳۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴۷

ابو سعید اصطخری با آنان [فقهای اهل سنت] مخالف بود. و اما در بین فقهای ما نظر مشهور این بود که جزیه از آنان پذیرفته نمی شود و تنها ابن جنید نظری مخالف این داشت.

اما ممکن است گفته شود: ذکر صابئین در قرآن کریم در کنار یهود و نصاری و مجوس ممکن است بدین معنا رهنمون باشد که آنان از دیگر کفار متمایزند و در آیین آنان جهت حق و ارتباط با وحی آسمانی مشاهده می گردد، که این یا به خاطر ارتباط آنان با یکی از پیامبران گذشته و یا به خاطر ارتباطی است که با یکی از فرقه های سه گانه یهود و نصاری و مجوس داشته اند. و مطرح شدن آنان در قرآن مستقلًا به عنوان ذکر خاص پس از عام برای رفع شبهه بوده است، و اینکه به عنوان دلیل اخذ جزیه از مجوس در بعضی روایات گفته شده که آنان دارای پیامبر و کتاب بوده اند خود دلیل مستقلی است بر اینکه هر فرقه ای که پیامبر و کتاب آسمانی داشته باشند هر چند از این سه فرقه مشهور نباشند از آنان نیز جزیه پذیرفته می شود. خداوند متعال در سوره بقره می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ النَّصَارىٰ وَ الصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لٰا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لٰا هُمْ يَحْزَنُونَ»

«۱» (آنـان که [به اسـلام] گرویدنـد و آنـان که یهودی و نصـرانی و صـابئی هسـتند هر که به خـدا و روز قیامت ایمان بیاورد و کرداری شایسته انجام دهد، پاداش اینان نزد پروردگارشان است، نه ترسی بر آنهاست و نه اندوهگین گردند.)

و در سورهٔ مائده می فرماید: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ الَّذِینَ هادُوا وَ الصّابِئُونَ وَ النَّصاری مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ» «۲» (آنان که [به اسلام] گرویدند و آنان که یهودی و صابئی و نصرانی شدند هر که به خدا و روز قیامت ایمان بیاورد و کاری شایسته انجام دهد نه ترسی بر آنهاست و نه اندوهگین گردند.)

و در سوره حج می فرمایـد: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ الَّذِینَ هادُوا وَ الصّابِئِینَ وَ النَّصاری وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا إِنَّ اللّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهِیدٌ» «۳» (آنان که [به اسلام]

---

(۱)- بقره (۲)،/ ۶۲.

(۲)- مائده (۵)،/ ۶۹.

(۳)- حج (۲۲)،/ ۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۴۸

گرویدند و آنان که یهودی و صابئی و نصرانی و مجوسی شدند و آنان که به خدا شرک ورزیدند، خداوند روز قیامت میان آنان داوری خواهد کرد، همانا خدا بر هر چیزی گواه است.)

و اگر ثابت شود که اینان در اصل اهل کتاب آسمانی بوده انـد، اعتقاد ضـمنی آنان به عقایـد فاسـدی که با شـرک درآمیخته است، موجب خروج آنـان از حکم اهـل کتـاب نمی شود، همـان گونه که اعتقـاد نصاری به اقانیم «۱» سه گـانه موجب خروج آنان از این حکم نمی شود. و این نکته ای است شایان توجه.

[گفتگو با یکی از علمای صابئی مذهب

] روزی با یکی از علمای صابئی مذهب اهواز مواجه

شدم و از وی از برخی عقاید و مراسم مذهبی آنان جویا شدم، ایشان پرسشهای مرا پاسخ دادند و نسخه ای از مهم ترین کتاب خود «گنزاربّا» که به زبان آرامی بود و به اعتقاد آنان صحف آدم است و نیز جزوه ای به فارسی که «درفش» نامگذاری شده بود و حاوی برخی مراسم دینی روزانه آنان بود را به من هدیه کردند؛ و آنچه از پاسخ های وی و محتوای آن جزوه به دست من آمد این بود که: آنان به خدای یکتا که مجرد از ماده و ازلی و ابدی و جامع صفات نیک است اعتقاد دارند. خدا را مانند هیچ چیز نمی دانند، او را بخشاینده و آمرزگار که چشمها او را نمی تواند دید می دانند. آنان فرشتگان را محترم می شمارند و در اذکار و دعاهایشان با نام بر آنان درود می فرستند و از آنان شفاعت می خواهند. آنان به بهشت و جهنم اعتقاد دارند و می گویند با مرگ انسان بدن وی فانی می شود و روح او با کردارش جاودانه می ماند و با آن پاداش داده می شود. می گویند: آدم (ع) نخستین

---

(۱)- «اقانیم» جمع «اقنوم» به معنای شخص است و اشاره است به تثلیث نصاری یعنی: اب و ابن و روح القدس. (مقرر)

پیامبر بود و به نوح و سام و یحیای معمّد [اشاره به غسل تعمید است] ایمان دارند و او را آخرین پیامبران می دانند. و موسی و عیسی و تورات و انجیل را منکر می شوند و می گویند: ما به زبور داود اعتقادی نداریم؛ و نیز می گویند: ما ستارگان را نمی پرستیم. او می گفت: ابراهیم از ما بود آنگاه از ما کناره گرفت

و به همین جهت به وی ایمان ندارند.

او می گفت: کلمه «صابی» واژه ای است آرامی به معنی شستشو دهنده. آنان از جنابت و مس میت و نیز برای توبه غسل می کنند و انسان را به هنگام مرگ غسل می دهند. و به غسل تعمید در آب جاری بسیار اهتمام می ورزند، و تاریخ آنان یحیایی است [از ولادت حضرت یحیی آغاز می شود] و تعطیل آنان روز یکشنبه است؛ چهار عید دارند و روزانه سه نماز در سه وقت دارند که با وضوی مخصوص اقامه می کنند. و به هنگام غسل و وضو و خوردن و سر بریدن حیوان ذکرهای مخصوص دارند که به همراه کاهن می خوانند؛ و به سوی نقطه ای در شمال حیوانات را سر می برند و کشنده از عملی که انجام داده در پیشگاه خدا استغفار می کند، و برای مردگانشان استغفار می کنند و برای آنان مجالس یادبود و تجلیل برگزار می کنند و برای آنان صدقه می دهند. قتل نفس و زنا و ربا و دروغ و سخن چینی و غش در معامله و انواع مشروبات الکلی و گوشت خوک و ختنه و ازدواج با خواهر و دختر برادر و خواهر و عمه و خاله و زن برادر را حرام می دانند و با غیر هم کیش خود ازدواج نمی کنند و تعدد ازدواج را در صورت رعایت عدالت حلال می شمرند.

با توجه به همه این مطالب اگر ثابت شود که صابئین اهل کتاب هستند یا ثابت شود که آنان اهل کتاب نیستند حکم قضیه مشخص است، و اما در صورتی که احتمال دهیم که آنان اهل کتابند باید با رجوع به کتابها و علمای آنان حقیقت قضیه مورد پژوهش قرار گیرد، اما اگر باز

شک و تردید بر جای ماند برای حفظ دماء احوط آن است که آنان بر دینشان باقی گذاشته شوند و از آنان جزیه پذیرفته شود و مشکل است که به جواز کشتن آنان حکم کنیم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۵۰

[دلایل نپذیرفتن جزیه از صابئین و پاسخ آنها

] کسانی که به عدم پذیرش جزیه و جواز قتل صابئین قائل شده اند ممکن است به دلایل ذیل تمسک جویند:

۱- آنچه از کتاب خلاف و غیر آن به عمومات کتاب و سنّت تمسک شده است مانند آیه شریفه: «فَإِذٰا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقٰابِ» (چون با کافران [در میدان جنگ] روبرو شدید گردنها را بزنید.) و مانند آن.

اشکالی که به این استدلال وارد است این است که این از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقی برای مخصص لفظی است، زیرا فرض این است که [از عموم ذکر شده توسط ادلّه دیگری اهل کتاب خارج شده اند] اینان محتمل است از اهل کتاب باشند پس استدلال صحیح نیست مگر آنکه مسأله به گونه ای فرض شود که شبهه به شبهه مفهومی برگردد نه مصداقی. مثل اینکه گفته شود: آیا مقصود از کتاب مطلق کتاب آسمانی است [که شامل صابئین نیز بشود] یا کتابی که مشتمل بر دین جدید و شریعت جدیدی باشد [که شامل صابئین نشود].

۲- اینکه گفته شود: کفر مقتضی جواز قتل است و اگر کافر اهل کتاب باشد و جزیه بپردازد مانع از این قتل می شود، پس در صورت شک در وجود مانع مقتضی به حال خود باقی می ماند.

در پاسخ باید گفت: اینجا جای جریان قاعده مقتضی و مانع نیست، زیرا حکم تابع موضوع خود است و آن مرکب از مقتضی و شرایط

و نبود موانع است و در صورت شک در هر یک از اینها قهراً در اصل حکم شک می شود.

۳- اینکه ما عدم مانع برای کشته شدن را ثابت کنیم، بدین گونه که بگوئیم: این شخص پیش از آنکه ممیز بشود کتابی نبوده است پس ما عدم کتابی بودن وی را استصحاب می کنیم و می گوئیم اکنون که ما در کتابی بودن وی تردید داریم باز کتابی

نیست. یا اینکه عدم ازلی را استصحاب می کنیم نظیر اینکه می گوئیم زن پیش از آنکه پدید بیاید قرشی و یا از محارم نبوده است اکنون که قرشی بودن یا محرم بودن وی مورد شک است همان عدم ازلی را استصحاب می کنیم.

در پاسخ باید گفت استصحاب ازلی به صورت سلب مرکب «۱» درست نیست. زیرا عقلاء در استدلالهای خود چنین چیزی را لحاظ نمی کنند. و سالبه به انتفاء موضوع چیز شناخته شده ای نزد آنان نیست که بتوان آن را استصحاب نمود، علاوه بر اینکه معدوم هویتی ندارد تا بتوان بدان اشاره نمود و چیزی را از آن سلب کرد. از سوی دیگر استصحاب حکم آنان در حال صغر اقتضای عدم جواز قتل دارد، که این مبحث باید در جای خود مورد پژوهش قرار گیرد.

۴- اگر ما رخصت تکلیفی یا وضعی را منوط به یک امر وجودی کردیم به دلالت التزام دلالت بر این دارد که این امر به احراز این امر وجودی منوط شده است و در صورتی که وجود آن احراز نگردد رخصت نیز منتفی است. پس اگر مولی به بندۀ خود گفت: هیچ کس را اجازه وارد شدن نده مگر آنکه از دوستان

من باشد، در این صورت بنده این را وظیفه خود می داند که در اجازه دادن احراز دوستی کند و اگر به کسی اجازه دهد که دوستی او مورد تردید است عقلا وی را مذمت می کنند؛ و در مورد بحث، آن که عدم قتل او رخصت داده شده است اهل کتاب است، و در مورد صابئین مورد تردید است پس نمی توان عدم جواز قتل وی و قبول جزیه او را پذیرفت.

در پاسخ باید گفت: اگر مراد از منوط کردن رخصت به امر وجودی بازگشت آن به منوط کردن رخصت واقعی این امر و منوط کردن رخصت ظاهری به علم به وجود آن و حکم به عدم آن در صورت شک باشد، پس در حقیقت دو مجهول در بین هست: حکم

---

(۱)- «سلب مرکب» یعنی سلب و نفی حکم از موضوعی که خود معدوم بوده است، و مرکب بودن آن به اعتبار معدوم بودن حکم و موضوع است. (مقرر)

واقعی و ظاهری که به دلیل واحد جعل می شود، که در این صورت اولی مدلول مطابقی است و دومی مدلول التزامی عرفی، این به هیچ وجه مورد قبول نیست. [زیرا با یک دلیل نمی توان بیش از یک حکم را جعل و تشریع نمود]

و اگر مراد این باشد که مجعول شرعی یکی است ولی در اینجا قاعده عقلائیه ظاهریه نظیر دیگر قواعد عقلایی در مورد آن جریان دارد، این نیز قابل قبول نیست.

علاوه بر اینکه توقف اجرای حکم رخصت، بر احراز موضوع آن موجب نمی شود که حکم عام در مورد مشکوک فیه هم اجرا شود؛ و خلاصه کلام اینکه اجرای هر یک از

این احکام متوقف بر احراز موضوع آن است، و فرض این است که موضوع در طرف عام، مرکب از وجود عنوان عام و عدم عنوان خاص است، و در صورت شک، عدم عنوان خاص محرز نیست.

در هر صورت سخن درباره صابئین به درازا کشید از خوانندگان محترم پوزش می خواهم.

مطلب دوم: کسانی که جزیه از آنان ساقط است

[سخن برخی فقها در این باره]

[در ابتدا سخن برخی فقها درباره کسانی که از پرداخت جزیه معاف هستند را یادآور می شویم:]

۱- شیخ [طوسی] در کتاب جزیه خلاف مسأله ۶ می گوید:

«تردیدی نیست، که بر دیوانه دائمی جزیه نیست و اگر زمانی دیوانه است و زمانی عاقل حکم غالب در مورد او جاری است. ابو حنیفه نیز همین را گفته، و شافعی می گوید: حکم جزیه از مجنون ساقط است و ایام [دیوانگی یا عقل] او محاسبه نمی گردد. و اکثر صحابه او گفته اند ایام سلامت او محاسبه می شود اگر به یک سال رسید جزیه بر وی واجب است. دلیل ما گفتار خداوند متعال است که می فرماید: «حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ» و چیزی را از آن استثناء نکرده و سلامت از

دیوانگی را شرط نکرده و ما دیوانه دائم و کسی که دیوانگی بر بیشتر روزهای او غلبه دارد را با دلیلی دیگر استثناء کردیم.»

مسأله ۷:

«پیرمرد از کار افتاده و صومعه داران و راهبان نیز باید جزیه بپردازند، و شافعی در این مورد دو نظر دارد و بنا بر هر دو قول اگر در میان اسیران بودند آیا کشتنشان جایز است یا نه؟ در میان اصحاب ما کسانی هستند که می گویند از آنان جزیه گرفته نمی شود، دلیل ما بر اول [که باید جزیه بپردازند] گفتار خداوند متعال است که

می فرماید: «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ» و تفصیلی قائل نشده است.»

مسأله ۱۰:

«کسی که مال و درآمدی ندارد جزیه بر او واجب نیست، این را ابو حنیفه نیز گفته است، و شافعی دو نظر دارد: یکی آنچه ما گفتیم و دیگری که صحیح ترین نظر اوست این است که بر وی واجب است.

دلیل ما اجماع فرقه امامیه است و نیز اصل برائت ذمه و نیز آیه شریفه «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها» (خداوند بر کسی بیش از توانش تکلیف ننهاده است) و نیز آیه شریفه «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها» (خداوند بر هر کسی مگر بدان اندازه که به وی داده تکلیف نمی نهد) و هنگامی که کسی قدرت بر مال و یا کسب مال ندارد دیگر جزیه ای بر او واجب نیست.» «۱»

۲- در نهایه شیخ آمده است:

«جزیه بر همه اصناف اگر دارای شرایط مکلفین باشند واجب است، و از کودکان و دیوانگان و ابلهان و زنان آنان ساقط است.» «۲»

۳- در کتاب جزایای مبسوط آمده است:

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۳۸.

(۲)- نهایه/ ۱۹۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۵۴

«فقیری که چیزی به همراه او نیست جزیه بر او واجب است زیرا دلیلی بر اسقاط آن از وی نیست، و عموم آیه نیز اقتضای همین را دارد منتهی اگر قدرت ادا ندارد بر ذمه او باقی است و اگر قدرت مالی پیدا کرد از همان روزی که به عهده او آمده و عقد قرارداد با او نوشته شده و سالی بر او گذشته از او گرفته می شود؛ و اما زنان و کودکان و ابلهان و دیوانگان در هر صورت جزیه ای بر آنان

نیست ... اما بندگان نیز جزیه بر آنان نیست بر اساس حدیث شریف «لا جزیه علی العبید» (بر بردگان جزیه نیست) ... و پیرمردان از کار افتاده و افراد زمین گیر و صومعه داران و راهبانی که در جنگ شرکت نمی کنند و نظری ندارند از آنان نیز جزیه گرفته می شود به خاطر عموم آیه شریفه، و نیز اگر اینان در میان اسیران بودند امام می تواند آنان را به قتل برساند، روایتی نیز در این زمینه رسیده است که بر آنان جزیه نیست.» «۱»

قابل توجه است که ایشان «قدس سرّه» در خلاف به عدم وجوب جزیه بر فقیر فتوی داده اند و ادعای اجماع بر آن کرده اند اما در مبسوط به وجوب آن فتوی داده اند. ممکن است این دو عبارت ایشان را بدین گونه جمع کرد که بر فقیر جزیه هست ولی تا زمانی که توانگر شود به او مهلت داده می شود؛ یا اینکه بگوییم موضوع در عبارت مبسوط فقیری است که و لو تدریجاً تمکن بر پرداخت داشته باشد و در خلاف کسی را می خواهند بفرمایند که به طور کلی کار و مالی ندارد و توان پرداخت نمی یابد، و این دو با هم متفاوتند؛ و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۴- در جهاد شرایع آمده است:

«جزیه از کودکان و دیوانگان و زنان گرفته نمی شود و آیا از پیرمردان از کار افتاده گرفته می شود؟ برخی گفته اند: بلی و این مطابق روایتی است. و برخی گفته اند:

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۳۸، ۴۰ و ۴۲.

نه و گفته شده که از برده ساقط است و از غیر اینها گرفته می شود، هر چند راهب و یا از کار

افتاده باشند. بر مردان فقیر نیز جزیه واجب است و به آنان مهلت داده می شود تا در زمان توانایی بپردازند، و اگر بر اهل ذمه جزیه نوشته شد و آنان شرط کردند که پرداخت جزیه بر زنان باشد چنین صلح و قراردادی صحیح نیست.» «۱»

۵- در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«جزیه مگر بر مردان آزاد عاقل واجب نیست، و بر زنان و کودکان و دیوانگان و بردگان واجب نیست جزیه بپردازند چون که اینان اتباع و فرزندان مردانند.

و اگر زنی نخواست تابع شوهرش یا دیگر نزدیکانش باشد باز از وی گرفته نمی شود چون تابع مردان قوم خویش است هر چند آنان از او بیگانه باشند، و اگر زنی به تنهایی در دار الحرب زندگی می کرد و حاضر شد جزیه بپردازد تا در دار الاسلام زندگی کند بر وی الزامی نیست که آن را بپردازد و اگر پرداخت حکم بخشش را دارد و اگر امتناع کرد از وی گرفته نمی شود و لازم است ذمه او را پذیرفت هر چند به همراه قومش نباشد.» «۲»

مانند همین مطلب را أبو یعلی نیز در احکام السلطانیه آورده است. «۳»

۶- در مختصر أبو القاسم خرقی آمده است:

«بر کودک و دیوانه و زن و فقیر و پیرمرد از کار افتاده و زمین گیر و کور جزیه نیست، و نیز جزیه بر مولای برده که بخواهد برای برده خود بپردازد در صورتی که مولا مسلمان باشد نخواهد بود.» «۴»

۷- در خراج أبو یوسف آمده است:

«جزیه بر مردان آنان واجب است نه زنان و کودکان ... و جزیه از بینوایان که به آنان

---

(۱)- شرایع ۱/ ۳۲۷، چاپ دیگر/ ۲۵۰.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۴۴.

(۳)- احکام

السلطانیه/ ۱۵۴.

(۴)- مغنی ۱۰/ ۵۸۱ و ۵۸۵ و ۵۸۶.

باید صدقه داد و کوران و کسانی که حرفه و کاری ندارند و کسی که به وی صدقه داده می شود و افراد زمین گیر جایز نیست. و از کار افتادگان و زمین گیران اگر توان پرداخت داشته باشند از آنان گرفته می شود ...» «۱»

در هر صورت هیچ اختلاف و اشکالی در سقوط جزیه از زنان و کودکان و ابلهان و دیوانگان دائمی نیست.

در کتاب جواهر پس از نقل کلام مصنف [متن شرایع] که می گوید: «جزیه بر کودکان و دیوانگان و زنان نیست» می نویسد:

«همان گونه که بسیاری از فقها بر آن تصریح کرده اند بلکه من خلافی در آن نیافته ام بلکه در منتهی و منقول از غنیه و تذکره ادعای اجماع بر آن شده است و آن خود دلیل است». «۲»

و در مغنی [ابن قدامه] پس از نقل متن کتاب که می گوید: «بر کودک و دیوانه و زن جزیه نیست، می نویسد: در بین اهل علم من نظر اختلافی در این مسأله نیافتم. مالك و ابو حنیفه و اصحاب وی و شافعی و ابو ثور نیز این را گفته اند، و ابن منذر می گوید: من از دیگران نظر دیگری در این مسأله نیافته ام. «۳» و مشهور این است که از بردگان نیز چنانکه بعداً خواهیم گفت- ساقط است.

و اما در مورد پیرمرد فرتوت و از کار افتاده و زمین گیر و کور و فقیر و راهب و صومعه داران که با آنان نباید جنگید در بین فقها اختلاف است. اطلاق آیه شریفه و بسیاری از اخبار اقتضا دارد که بر آنان نیز ثابت باشد مگر آنکه دلیلی خلاف

آن را ثابت کند.

از روایاتی که به طور مطلق در این باب رسیده است روایت معاذ بن جبل است که گفت: پیامبر اکرم مرا به یمن فرستاد و فرمود: از هر مرد بالغی یک دینار یا معادل آن مَعافر [پارچه های قیمتی] دریافت کنم. «۴»

---

(۱)- خراج/ ۱۲۲.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۲۳۶.

(۳)- مغنی ۱۰/ ۵۸۱.

(۴)- سنن بیهقی ۹/ ۱۸۷، کتاب الجزیه، باب من قال تؤخذ منهم الجزیه ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۵۷

اکنون به روایات مسأله و تفصیل عناوینی که در آن آمده است می پردازیم.

[کسانی که جزیه از آنان ساقط است از دیدگاه روایات:]

دیدگاه روایات پیرامون کسانی که جزیه از آنان ساقط است

الف- حکم زنان و کودکان و دیوانگان:

۱- در کتاب وسائل از مشایخ سه گانه به سند خودشان از حفص بن غیاث طبق روایتی آمده است که وی از امام صادق (ع) از زنان پرسید که چگونه جزیه از آنان ساقط شده است؟ گفت: حضرت فرمود:

«چون پیامبر خدا (ص) از کشتن زنان و کودکان در دار الحرب نهی فرموده بود مگر آنکه به جنگ بپردازند پس اگر به جنگ پرداختند باز نیز تا می توانی از جنگ با آنان دست بدار تا زمانی که نقص و اشکالی در کار پیش نیاید، پس چون پیامبر خدا (ص) از کشتن آنان در دار الحرب نهی فرموده در دار الاسلام سزاوارتر است که از جنگ با آنان پرهیز شود و اگر از پرداخت جزیه سرباززدند نمی توان آنان را به قتل رسانید. و چون نمی توان آنان را کشت پس جزیه از آنان برداشته شده است. ولی اگر مردان از پرداخت جزیه امتناع ورزیدند در این صورت نقض عهد کرده اند و خون آنان حلال و کشتنشان رواست چون کشتن مردان در دار الشرک مباح است. و

همچنین است افراد زمین گیر از اهـل ذمه و نابینـا و پیرمرد فرتـوت و زنـان و کودکـان در منطقه جنگی، پس به همین جهت از آنان جزیه برداشته شده است.» «۱»

---

(۱)- عن حفص بن غیـاث انه سأل أبا عبـد اللّٰه (ع) عن النساء کیف سـقطت الجزیه عنهن و رفعت عنهن؟ قال: فقال: لأنّ رسول اللّٰه (ص) نهی عن قتـل النسـاء و الولـدان فی دار الحرب الا ـ ان یقـاتلن فان قاتلن ایضاً فامسک عنها ما امکنک و لم تخف خللًا فلمـا نهی عن قتلهن فی دار الحرب کـان فی دار الاسـلام اولی و لو امتنعت ان تؤدی الجزیه لم یمکن قتلهـا فلمـا لم یمکن قتلها رفعت الجزیه عنهـا و لو امتنع الرجال ان یؤدوا الجزیه کانوا ناقضـین للعهـد و حلت دماؤهم و قتلهم لأن قتل الرجال مباح فی دار الشـرک و کـذلک المقعـد من اهل الـذمه و الاعمی و الشـیخ الفانی و المرأه و الولدان فی أرض الحرب فمن اجل ذلک رفعت عنهم الجزیه. (وسائل ۱۱/ ۴۷، ابواب جهاد عدو، باب ۱۸، حدیث ۱).

نظر اسـتاد دام ظله و اکثر فقهاء در مورد جزیه این است که: جزیه عوض زکات و خمس است که از اهل ذمه گرفته نمی شود، ولی احتمال دیگری هست که جزیه مجازات شـرکت کافر در جنگ با مسـلمانان و حکومت اسلامی باشد، وگرنه برای سقوط آن از افرادی که در جنگ شـرکت نمی کننـدماننـد پیران سالخورده و زمین گیران و زنان و نظائر آنان دلیلی وجود ندارد، در حـالی که از این طبقـات زکـات و خمس نیز گرفته نمی شود. روایت فوق و نظـائر آن مؤیـد این احتمال است که بین جنگ و گرفتن جزیه رابطه ای

وجود دارد. (مقرر)

سند این روایت اگر چه مخدوش است ولی اصحاب روایت حفص را با این سند در بسیاری از ابواب فقه مورد استناد قرار داده اند، و دلالت آن بر سقوط جزیه از زنان و کودکان واضح است بلکه بر سقوط جزیه از افراد زمین گیر و کور و پیر و فرتوت نیز دلالت دارد که بحث آنان بعداً خواهد آمد.

و ظاهر این روایت ملازمه را بین جواز قتل و ثبوت جزیه می رساند، پس کسی که کشتن او جایز نیست جزیه هم بر او نیست.

۲- باز وسائل از مشایخ سه گانه به سند خود از طلحه از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

«سنت بر این جاری شده است که از افراد ابله و دیوانه جزیه گرفته نمی شود.» «۱»

سند روایت تا طلحه قابل وثوق است و شیخ گفته است که کتاب طلحه قابل اعتماد است. «۲»

در کتاب صحاح آمده است واژه «المعتوه» که در متن عربی روایت آمده به معنی ناقص العقل و ابله است. «۳» در قاموس نیز آمده است: «عُتِه فهو معتوه» یعنی کسی که کم خرد و ابله است. «۴»

در کتاب جواهر پس از نقل خبر آمده است:

«و شاید مراد از المعتوه که در روایت آمده چنانکه در مبسوط و نهایه و وسیله و

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه قال: جرت السنه ان لا تؤخذ الجزیه من المعتوه و لا من المغلوب علی عقله. (وسائل ۱۱/ ۴۸ و ۱۰۰، باب ۱۸ و ۵۱ از ابواب جهاد عدو حدیث ۱ و ۳.

(۲)- فهرست شیخ/ ۸۶؛ چاپ دیگر/ ۱۱۲.

(۳)- صحاح اللغه ۶/ ۲۲۳۹.

(۴)- قاموس/ ۸۵۳.

سایر آمده، کسی است که ابله است؛ اگر چه در اینجا به کسی تفسیر شده که بی خرد است. مگر آنکه بگوییم مراد به آن همان گونه که دیگری بدان تصریح کرده کسی است که کم خرد است، بلکه همین مراد است از آنچه که در منقول از وسیله آمده است که تعبیر به سفیه کرده است، و سفیه در عرف مردم به معنی احمق است نه سفیه شرعی که هیچ خلافی بر اساس عموم ادله در سقوط جزیه از او نیست.» «۱»

دلیل بر اینکه مراد از واژه «معتوه» کم خرد است نه بی خرد- در متن عربی روایت- عطف «المغلوب علی عقله» است بر او، و ظاهر این عطف مغایرت است؛ ولی در نهایه در بیان واژه «معتوه» می گوید: «آن دیوانه ای است که خرد او آسیب دیده است.» «۲»

۳- در کتاب مستدرک از صدوق در خصال به سند خود از جابر جعفی آمده است که گفت:

«از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود: .... بر زنان جزیه نیست.» «۳»

۴- در سنن بیهقی به سند خود از اسلم- برده عمر- آمده است که گفت: «عمر بن خطاب به کارگزارانش نوشت بر زنان و کودکان جزیه قرار ندهید، و قرار ندهید مگر بر کسانی که تیغ بر سرشان کشیده می شود [یعنی مردها] و بر گردنهایشان تعهد آمده است- یا بر گردنهایشان صلیب می اندازند- و جزیه آنان را به صورت سرانه دریافت کنید.» «۴»

در این ارتباط به سنن بیهقی باب کسانی که از آنها جزیه برداشته شده مراجعه شود. «۵»

۵- ولی در همان کتاب به سند خود از حَکَم آمده است که گفت:

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۲۳۷.

(۲)- نهایه ابن اثیر ۳/ ۱۸۱.

(۳)- عن

جابر الجعفی قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول: .... و لا جزيه على النساء. (مستدرك الوسائل ۲/ ۲۶۷، ابواب جهاد عدو، باب ۵۶، حديث ۷).

(۴)- إن عمر بن خطاب كتب الی عماله أن لا يضربوا الجزيه على النساء و الصبيان و لا يضربوها الّا على من جرت عليه المواسی و يختم فی اعناقهم و يجعل جزيتهم على رءوسهم. (سنن بيهقی ۹/ ۱۹۵، كتاب الجزيه).

(۵)- سنن بيهقی ۹/ ۱۹۸، كتاب الجزيه ...

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۶۰

«پیامبر اکرم به معاذ بن جبل در یمن نوشت از هر مرد و زن بالغی یک دینار یا قیمت آن را بگیر، و هیچ یهودی ای به خاطر یهودی بودن مورد آزار قرار نمی گیرد. یحیی گفته است: من هرگز نشنیدم که بر زنان جزیه باشد مگر در این حدیث.» «۱»

۶- باز در همان کتاب به سند خود از ابن عباس روایت شده که پیامبر خدا (ص) به معاذ بن جبل نوشت:

«هر یک از اهل ذمه که اسلام آورد برای اوست آنچه بر مسلمانان است، و کسی که بر یهودیت یا نصرانیت خود بماند پس بر هر فرد بالغی یک دینار معادل آن از معافر [پارچه قیمتی همچون برد یمانی] است، مرد باشد یا زن، آزاد باشد یا بنده.» «۲»

۷- باز در همان کتاب به سند خود از أبی زرعه بن سیف بن ذی یزن آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) نامه ای به من نوشت که بخشی از آن نامه این است: و کسی که می خواهد بر یهودیت یا نصرانیت خود بماند مورد آزار قرار نمی گیرد و باید جزیه بپردازد بر هر بالغی چه مرد باشد چه زن، آزاد باشد

یا بنده، یک دینار یا معادل آن را از معافر بپردازد.» «۳»

در همان کتاب سنن بیهقی آمده است که در میان راویان این روایت کسی است که ناشناخته است و مانند این روایت نزد اهل علم به اثبات نرسیده است.

۸- باز در همان کتاب به سند خود از ابن اسحاق آمده است که گفت:

---

(۱)- کتب رسول اللّٰه (ص) الی معاذ بن جبل بالیمن علی کل حالم او حالمه دیناراً أو قیمته و لا یفتن یهودی عن یهودیته. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۴، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

(۲)- عن ابن عباس ان النبی کتب الی معاذ بن جبل أن من اسلم من المسلمین فله ما للمسلمین و علیه ما علیهم و من اقام علی یهودیه او نصرانیه فعلی کل حالم دیناراً او عدله من المعافر ذکراً أو أنثی حراً أو مملوکاً. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۴، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

(۳)- عن ابی زرعه بن سیف بن ذی یزن قال: کتب الیّ رسول اللّٰه (ص) کتاباً هذا نسخته- فذکرها و فیها: و من یکن علی یهودیته او علی نصرانیته فانه لا یفتن عنها و علیه الجزیه علی کل حالم ذکر أو انثی حرّ او عبد دینار أو قیمته من المعافر. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۴، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۶۱

عبد الله بن أبو بکر محمد بن عمرو بن حز روایت کرده است که گفت: این نامه رسول خداست نزد ما که آن را برای عمر بن حزم هنگامی که او را برای یمن فرستاده نوشته است ... و در آخر آن نامه آمده است: «و کسی که بر نصرانیت یا یهودیت خود

بمانـد مورد آزار قرار نمی گیرد؛ و هر فرد بـالغی مرد باشـد یـا زن، آزاد باشـد یـا بنـده، یک دینار کامل و یا برابر آن از لباس بپردازد.» «۱»

دربارهٔ روایات اخیر باید گفت فقهای سـنت نیز از فتوای به آن اعراض کرده و در زنجیره سند آنها اشکال و مناقشه کرده اند و محتمـل اسـت کـه در آن نسـخ [دسـتبرد و تحریـف] صـورت گرفته باشـد. در هر صـورت سـقوط جزیه از زنـان و کودکـان و دیوانگان از چیزهایی است که در آن اختلاف و اشکالی نزد شیعه و سنی نیست. بله در اینجا چیزی هست که لازم است به آن اشـاره شود و آن اینکه امـام و رهـبر جـامعه می توانـد متنـاسب بـا اهـل و عیـال افراد جزیه مردان را اضـافه کنـد، زیرا حمـایت حکـومت اسـلامی از آنـان و تحـت پوشـش قرار دادن آنهـا نیـاز بـه هزینـه هـایی جـداگانه دارد و لکـن پرداخت آن بر عهـده سرپرست خانواده است نه بر خود آنان، و چگونگی آن هم از نظر کمیت و هم از نظر کیفیت بر عهـده امام است- همان گونه که بعـداً خـواهیم گفت- پس وضـعیت جزیه هماننـد زکـات فطره است که بر زن و کـودک و بنـده [که تحت تکفّـل دیگری هسـتند] اگر چه توانمنـد باشـند واجب نیست ولی بر مرد واجب است اگر آنـان تحت تکفل او هسـتند فطره آنان را بپردازد. از سوی دیگر باید توجه داشت که اگر زمینهای خراج در دست زن یا کودک یا دیوانه باشد ظاهراً از آنان نیز باید خراج دریافت نمود، زیرا وجهی ندارد که زمینهای مسلمانان به صورت مجانی در اختیار آنان باشد؛ و این غیر از جزیه ای

است

---

(۱)- ... و من کان علی نصرانیه او یهودیه فانه لا یفتن عنها و علی کل حالم ذکر أو أنثی حر أو عبد دینار او عرضه من الثیاب. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۴، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

جمله: «او عرضه من الثیاب» مرادف همان معنای «معافر» در سایر روایات است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۶۲

که بسا بر اراضی قرار داده می شود، چنانکه بحث آن بعداً خواهد آمد.

در کتاب دعائم الاسلام پس از ذکر جزیه بر مردان آزاد بالغ آمده است:

«علاوه بر آن، کسانی که زمینهای خراجی در دست آنهاست باید جزیه ای برای آن بپردازند، کوچك باشند یا بزرگ، زن باشند یا مرد، که این خراج زمین است؛ و اگر کسی مسلمان بشود جزیه از وی برداشته می شود ولی خراج [مالیات] از او بر داشته نمی شود.» «۱»

ب- حکم جزیه بر بردگان:

درباره بردگان علاوه بر آنچه از سخنان بزرگان یادآور شدیم در کتاب منتهی آمده است:

«علمای ما در وجوب جزیه بر برده اختلاف نظر دارند. مشهور این است که بر وی واجب نیست. شیخ طوسی نیز همین را فرموده، نظر عموم فقهای اهل سنت نیز همین است. برخی [از علمای شیعه] نیز گفته اند که از آنان ساقط نیست. شیخ به فرمایش پیامبر خدا (ص) استناد کرده که فرمود: «لا جزیه علی العبد- بر برده جزیه نیست- و نیز بدان جهت که برده مال است و مانند دیگر حیوانات بر وی جزیه نیست.» «۲»

پیش از این نیز از أبو القاسم خرقی خواندیم که گفت:

«بر مولای برده در صورتی که مولای او مسلمان باشد برای برده اش جزیه نیست.» «۳»

در کتاب المغنی در شرح عبارت فوق آمده است:

«من در این مورد

اختلافی نمی دانم زیرا از پیامبر خـدا (ص) روایت شـده است که فرمود: بر برده جزیه نیست و از فرزند عمر نیز همانند آن نقل شده است و نیز

---

(۱)- دعائم الاسلام ۱/ ۳۸۱، کتاب الجهاد، باب صلح و ودیعه و جزیه.

(۲)- منتهی ۲/ ۹۶۵.

(۳)- مغنی ۱۰/ ۵۸۶.

برای اینکه اگر بر برده چیزی واجب باشـد بایـد مولاـی او بـپردازد و لاـزمه این آن است که مولاـی او که مسـلمان است جزیه بپردازد، و اگر مولای او کافر باشد احمد گفته است که بر مولای او نیز واجب نیست جزیه برده را بپردازد، و این نظر عامه اهل علم است. ابن منـذر گویـد: نظر همه کسـانی از اهـل علم که مـا می شناسـیم این است که بر برده جزیه نیست، و این به خـاطر حـدیثی است که در این بـاره رسـیده است و به خـاطر اینکه همانند زنـان و کودکان ریختن خون او جایز نیست و نیز به خاطر اینکه مالی از خود ندارد که جزیه بپردازد و از آن جهت همانند تهیدست و ناتوان است ...» «۱»

ولی در وسائـل از صـدوق به سـند خود از أبی الورد (ابو درداء خ. ل) روایت شـده است که وی از امام محمـد باقر (ع) درباره برده نصـرانی که مـال مرد مسـلمانی بود پرسـش نمود که آیـا بر وی جزیه است؟ فرمود: بله، گفت: مولای مسـلمان او جزیه را بپردازد؟ فرمود:

بله این مال اوست که گاه برای آن فدیه می دهد، پس باید برای آن نیز جزیه بدهد. «۲»

باز در همان کتاب وسائل به سند خود از حسن بن محبوب از هشام بن سالم از

أبی الورد مانند این روایت نقل شده است.

و در باب عتق کتاب المقنع آمده است:

«و اگر فردی برده ای نصرانی داشت که بر وی جزیه است، مولای او باید جزیه او را بپردازد.» «۳»

در کتاب منتهی نیز آمده است:

«ابن جنید گفته است: در نامه پیامبر خدا (ص) به معاذ و عمرو بن حزم آمده است

---

(۱)- مغنی ۱۰/ ۵۸۶.

(۲)- عن أبی الورد (ابی الدرداء خ. ل) سأل أبا جعفر (ع) عن مملوك نصرانی لرجل مسلم، علیه جزیه؟ قال: نعم قال: فیؤدّی عنه مولاه المسلم الجزیه؟ قال: نعم انما هو ماله یفتدیه إذا أخذ یؤدی عنه. (وسائل ۱۱/ ۹۷، ابواب جهاد عدو، باب ۴۹، حدیث ۶).

(۳)- الجوامع الفقهیّه/ ۳۸.

که از برده نیز جزیه گرفته می شود، و چون او مشرک است پس جایز نیست که در سرزمین اسلامی بدون پرداخت مالیات توطن گزینند مانند فرد آزاد، و به خاطر آنکه مولای او اگر مشرک بود نمی توانست مگر پس از عقد قرارداد ذمه در کشور اسلامی بماند پس برده سزاوارتر است که جزیه بپردازد، و به خاطر آنکه برده در جنگ شرکت می کند پس جزیه از او ساقط نیست چون خون او مباح است و این در برابر حفظ جان اوست.» «۱»

در ارتباط با سخن این بزرگواران باید گفت: آنچه از نامه پیامبر خدا (ص) به معاذ و عمرو بن حزم نقل شده است حاکی از این است که زن نیز باید جزیه بپردازد، و ما پیش از این گفتیم که هر دو دسته شیعه و سنی از عمل به این دو روایت اعراض کرده اند. و اینکه فرموده اند برده به پرداخت جزیه

اولی است، وجه اولویت در این مورد برای من مشخص نشده است.

خلاصه کلام اینکه در این مسأله دو نظر وجود دارد و روایت هایی که نقل شده ضعیف و متعارض است، ولی اطلاق آیه شریفه و برخی از روایات اقتضای ثبوت دارد.

در هر صورت چون موضوع بحث در زمان ما منتفی است، سخن را در همین جا به پایان می بریم.

ج- حکم پیر فرتوت و زمین گیر و کور:

و اما پیرمرد فرتوت پیش از این از خلاف و مبسوط خواندیم که جزیه بر وی ثابت است. و در جواهر از اسکافی و نافع و قواعد آمده است که از وی ساقط است. «۲» خرقی نیز به همین نظر فتوی داده است. و از شرایع در این مسأله ظاهر می شود که در آن توقف کرده است.

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۶۵.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۲۳۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۶۵

و اطلاق آیه و برخی اخبار و از آن جمله خبر معاذ اگر چه اقتضای ثبوت دارد ولی مقتضای خبر حفص که پیش از این خواندیم این است که از وی ساقط است.

و مؤید همین نظریه است آنچه آن را شیخ به سند خود از صفار از ابراهیم بن هاشم از نوفلی از سکونی از جعفر از پدرش از پدر خود از پدرانش نقل کرده است که پیامبر خدا (ص) فرمود: مشرکان را بکشید و پیرمردان و کودکانشان را زنده بگذارید. «۱» همان گونه که ملاحظه می فرمایید سند این روایت هم اشکالی بر آن نیست.

و هنگامی که پیرمردان مشرکان کشته نمی شوند پیرمردان اهل کتاب به کشته نشدن سزاوارترند؛ و پیش از این در روایت حفص خواندیم که دلیل سقوط جزیه از زنان این است که چون زنان

را نمی توان کشت، جزیه نیز از آنها برداشته شده است. و این تعلیل در این مورد نیز جاری است.

و چه بسا کسی بین این دو مورد تفصیل قائل شود بدین گونه که اگر پیرمرد صاحب رأی و برای جنگ کارآمد باشد از او گرفته می شود و الا نه؛ که در این صورت جواز اخذ جزیه و عدم آن، تابع جواز قتل و عدم آن است.

در تذکره آمده است:

«پیرمردی که در میان رزمندگان است اگر صاحب نظر و رزمنده باشد کشتن وی به اجماع فقها جایز است، و نیز اگر رزمنده باشد ولی صاحب نظر نباشد یا صاحب نظر باشد ولی رزمنده نباشد، به خاطر آنکه «درید بن صمه» در روز جنگ بدر [ظاهراً در جنگ حنین] کشته شد و یکصد و پنجاه سال سن داشت و بسیار جنگ آزموده بود و مشرکان وی را در قفس آهنین به همراه خود می بردند تا چگونگی جنگ را به آنها بیاموزد و مسلمانان وی را کشتند و پیامبر خدا (ص) نیز آنان را بدین کار سرزنش نکرد. ولی اگر صاحب نظر و رزمنده نباشد، نزد ما کشتن وی

---

(۱)- وسائل ۱۱/ ۴۸، ابواب جهاد عدو، باب ۱۸، حدیث ۲.

جایز نیست. ابو حنیفه، ثوری، مالك، لیث، اوزاعی و ابو ثور نیز همین را گفته اند.» «۱»

این تفصیل بدی نیست و احتیاط در هر حال نیکوست.

و مقتضای خبر حفص نیز این است که جزیه از زمین گیر و نابینا نیز ساقط است. و ما گفتیم که ابن جنید نیز همین نظر را دارد و خرقی نیز همین را گفته است؛ و از خراج أبو یوسف پیش

از این نقل کردیم که بین توانمند و غیر توانمند تفصیل قائل شده بود، ولی مشهور نزد ما این است که ساقط نیست.

علامه در مختلف می گوید: «حفص بن غیاث عامی مذهب است، ما به روایات وی تکیه نمی کنیم خصوصاً در صورتی که با عمومات قرآن معارض باشد.» «۲»

در ارتباط با این سخن علامه باید گفت: خبر حفص را با همین سند، اصحاب ما در ابواب مختلف بدان عمل کرده اند و رفع ید از آن مشکل است، مگر آنکه ما احراز کنیم که در مورد خاصی اصحاب از آن اعراض کرده اند. بلی ممکن است که اطلاق آن را بر موارد غالب در نابینا و زمین گیر که در تهیدستی دائمی به سر می برند حمل کنیم، پس مواردی را که شرایط پرداخت داشته باشد شامل نمی شود.

در کتاب جواهر نیز عدم سقوط برگزیده شده است. ایشان در این باره می نویسد:

«به خاطر عموم ادله که مضمون این خبر- با توجه به عدم وجود چیزی که ضعف آن را جبران نماید آن را تخصیص نمی زند و با توجه به اینکه جزیه برای در هم شکستن و سبک کردن کفار در نظر گرفته شده است.» «۳»

ولی ظاهراً جزیه برای سبک شمردن کفار در نظر گرفته نشده است، بلکه به خاطر این است که اداره جامعه قهراً بر اموال و مالیاتها متوقف است و جزیه مالیاتی است که اهل کتاب [برای جامعه ای که خود در آن زندگی می کنند و از امکانات آن بهره مند می شوند] می پردازند. و مراد از عبارت «وَ هُمْ صاغِرُونَ» که در آیه شریفه آمده انقیاد و

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۱۲.

(۲)- مختلف ۱/ ۳۳۵.

(۳)- جواهر ۲۱/ ۲۳۷.

تسلیم آنان در برابر حکومت اسلامی است، چنانکه بحث آن پس از این خواهد آمد.

د- حکم بینوایان و تهیدستان:

و اما بینوایان، پیش از این از خلاف خواندیم که جزیه از آنان ساقط است و ادعا شده بود که این مورد اجماع فرقه امامیه است. ولی مبسوط و شرایع مدعی بودند که بر بینوایان جزیه ثابت است و خلاف به نقل از ابو حنیفه گفته بود که از تهیدستان ساقط است، خرقی نیز قائل به همین نظر بود.

و اما در منتهی مطلبی آمده که خلاصه آن این گونه است:

«در مورد سقوط جزیه از بینوایان در نزد علمای ما دو نظر است: مشهورترین آنها این است که ساقط نمی شود- این نظر را شیخ اختیار کرده است- بلکه تا هنگام توانایی به وی مهلت داده می شود، مزنی نیز همین نظر را گفته است و این یکی از دو نظر شافعی است، احمد نیز قائل به همین نظریه است. دلیل ما عموم گفتار خداوند متعال است که می فرماید: «حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ» یعنی تا زمانی که ملزم بشوند آن را بپردازند. و دلیل دیگر اینکه او کافر است و مکلّف به پرداخت است و قرارداد ذمّه بدون آنکه بهایی بپردازد منعقد نمی گردد. و نیز به خاطر گفتار پیامبر (ص) که به معاذ فرمود: «از هر فرد بالغی یک دینار بگیر» و این سخنی است عام که همه [چه غنی و چه بینوا] را در بر می گیرد. و چون علی (ع) بر فقیر یک دینار مقرر فرمود.» «۱»

در این ارتباط باید گفت: اگر مراد به فقیر فقیر شرعی باشد، یعنی کسی که مخارج یک سال خود را ندارد، یا فقیر عرفی باشد،

که توان پرداخت جزیه را و لو تـدریجاً دارد- مانند بیشتر افراد جامعه- در این صورت عموم ادلّه شامل وی می گردد. و خلفاء و

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۶۳.

امیر المؤمنین (ع) این گونه افراد را موظف به پرداخت می کردنـد چنـانکه در روایت مصـعب بن یزیـد انصاری که به ذکر آن خواهیم پرداخت آمـده است. ولی اگر مراد به فقیر کسـی است که هیچ گونه درآمد و مالی نداشـته باشد، در این صورت باید گفت: جزیه از وی ساقط است. و دلیل آن نیز گفتار خداوند متعال است که می فرماید: «لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها»- (خدا بر هیـچ کس مگر بـدانچه به وی داده وظیفه نمی نهـد). شـیخ در خلاف نیز تعبیر به فقیر نفرموده، بلکه به کسـی که درآمـد و ثروتی ندارد تعبیر فرموده، پس موضوع بحث وی در خلاف مخالف موضوع بحث ایشان در کتاب مبسوط است.

ه- حکم راهبان و صومعه داران:

و امـا در مورد راهبان و صومعه داران پیش از این از کتاب خلاف خوانـدیم که جزیه بر آنان ثابت است. و هم ایشان فرمود: و در میان اصحاب ما کسی است که می گوید: از آنان جزیه گرفته نمی شود، و برای شافعی در این مورد دو نظر است. «۱»

امّـا به نظر مـا اطلاق آیه شـریفه و عموم «کلّ حالم» (هر بالغ) که در خبر معاذ آمـده است اقتضای ثبوت دارنـد، و هیـچ وجهی برای اسـتثناء آنـان نیست، مگر آنکه پیر فرتوت و یـا فقیر باشـند، که مـا آنان را از پرداخت جزیه معاف دانستیم، یا اینکه گفته شود: جزیه تابع جوازِ قتل است؛ همان گونه که در زنان و پیرمردان گفته

شـد، و راهبـان کشـته نمی شونـد، بر اساس فرمایش خداونـد متعال که می فرمایـد: «وَ قٰاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّٰهِ الَّذِینَ یُقٰاتِلُونَکُمْ وَ لاٰ تَعْتَدُوا» «۲» (در راه خـدا با کسانی که با شـما پیکار می کننـد پیکار کنید و تجاوزگری نکنید.) و راهبان پیکار نمی کنند. و بر اسـاس گفتـار پیـامبر اکرم (ص) در خبر مسـعده، از امام صادق (ع) از آن حضـرت (ص) که فرمود: با کودکان و کسـی که به کوهی پناه برده است پیکار نکنید. «۳» و نیز در خبر ابن عباس از آن حضرت (ص) آمده که فرمود:

---

(۱)- ر. ک. خلاف ۳/ ۲۳۸، کتاب جزیه، مسأله ۷.

(۲)- بقره (۲)/ ۱۹۰.

(۳)- و لا تقتلوا وليداً و لا متبتّلًا فی شاهق. (وسائل ۱۱/ ۴۳، ابواب جهاد عدو، باب ۱۵، حدیث ۳).

با کودکان و روحانیان پیکار نکنید. «۱»

در مغنی ابن قدامه آمده است:

«بر راهبان صومعه ها جزیه نیست، و محتمل است که بر آنان واجب باشد، و این یکی از دو قول شافعی است. و از عمر بن عبد العزیز روایت شـده است که می گفت: بر راهبـان کلیساهـا جزیه واجب شـده است. بر هر راهب دو دینار. و دلیل آن نیز عموم روایات است، و چون آنها کافر سالم هستند و توان پرداخت جزیه را دارند، پس همانند خدمتگزاران کلیسایند. و وجه اوّل آن است که بـدون پرداخت جزیه خون آنـان محفوظ است، پس جزیه بر آنـان واجب نیست همانـنـد زنان؛ و ما پیش از این گفتیم که کشـتن آنان حرام است، و روایات مخصوص به زنان است ولی اینان نیز حکم آنان را دارنـد علاوه بر اینکه اینان درآمـدی ندارند و

همانند بینوایان بیکارند.» «۲»

اگر گفته شود: ادارۀ جامعه نیازمند به بودجه و مالیات است و جزیه مالیات اهل کتاب است و راهبان نیز از مزایای دولت عادله بهره مند می شوند- و هر کس سود می برد غرامت نیز بر عهده اوست- پس در این صورت حاکم اسلامی اگر صلاح بداند و آنان نیز قدرت بر پرداخت داشته باشند بر آنان جزیه قرار می دهد، بعید نیست چنین نظریه ای سخن درستی باشد. و خداوند متعال داناترین است.

مطلب سوم: اندازۀ جزیه

[کلمات فقهاء]

شیخ در کتاب جزیه خلاف (مسأله ۹) می گوید:

«جزیه دارای اندازۀ معینی نیست، بلکه این به اجتهاد و نظر امام واگذار شده است که هر اندازه صلاح بداند و وضعیت مالی آنان اقتضا دارد و با پرداخت آن

---

(۱)- لا تقتلوا الولدان و لا اصحاب الصوامع. (سنن بیهقی ۹/ ۹۰، کتاب السیر، باب ترک قتل من لا قتال فیه من الرهبان.

(۲)- مغنی ۱۰/ ۵۸۷.

انقیاد آنان از حکومت روشن می شود، از آنان دریافت کند. ثوری نیز همین نظریه را دارد. شافعی گوید: اگر کافر یک دینار به عنوان جزیه بپردازد از او پذیرفته می شود، چه دارا باشد چه ندار و چه متوسط. مالک گوید: کمترین حد جزیه چهار دینار است برای کسانی که طلا- بین آنان رایج است، و چهل و هشت درهم است برای کسانی که با پول نقره (وَرِق) مبادله می کنند، «۱» در همه مواردی که ذکر کردیم.

ابو حنیفه گوید: جزیۀ افراد کم درآمد دوازده درهم است و متوسط بیست و چهار درهم و توانگر هشتاد و چهار درهم.

دلیل ما اجماع فرقه امامیّه و روایات آنان است، و چون اندازه مشخص کردن برای آن نیاز

به دلیل شرعی دارد و در شرع هم چیزی که اندازه ای برای آن مشخص کرده باشد وجود ندارد و آیه شریفه نیز محدوده ای را مشخص نفرموده، به همان اندازه ای که در برابر حکومت اسلامی ابراز انقیاد کنند و تسلیم شوند کافی است و شرایط در این زمینه متفاوت است.» «۲»

۲- در نهایه آمده است:

«برای جزیه حد محدود و اندازهٔ مشخصی نیست، بلکه امام متناسب با دارایی و تهیدستی آنان و نیز به آن اندازه که در برابر حکومت ابراز انقیاد کنند از آنان می گیرد.» «۳»

---

(۱)- در زمان گذشته دو نوع پول رایج بوده است: دینار و درهم؛ دینار پول طلا (پول درشت) و درهم پول نقره (پول خرد) است و هر دینار معادل ده درهم و در برخی زمانها و مکانها معادل دوازده درهم بوده است، و شاید این تفاوت قیمت به جهت وزن یا ویژگی های دیگر درهم باشد؛ در هر صورت این اختلاف قیمت در بعضی روایات کتاب الدیات هم آمده است و همین مسأله سبب اختلاف نظر فقها شده است، اکثر فقهای شیعه یک دینار را معادل ده درهم دانسته اند، و در میان اهل سنت همانگونه که ملاحظه می کنید مرحوم شیخ در کتاب خلاف از قول شافعی چهار دینار را برابر با چهل و هشت درهم دانسته است. و در سنن بیهقی، ج ۹، ص ۱۹۶، کتاب الجزیه، باب الضیافه فی الصلح نقل می کند: اسلم گفته است: عمر بن خطاب جزیه را بر شهرهایی که با طلا معامله می کردند چهار دینار و بر شهرهایی که وَرِق (پول نقره) معامله می کردند چهل درهم قرار داد. (مقرر)

(۲)- خلاف ۳/ ۲۳۹.

(۳)- نهایه/ ۱۹۳.

ج ۷، ص: ۱۷۱

۳- در مبسوط آمده است:

«جزیه حد محدود و اندازۀ معینی ندارد، بلکه امام از زمینهای آنها و یا به طور سرانه از آنان می گیرد، متناسب با توان مالی آنها به اندازه ای که بدان ابراز انقیاد کنند.» «۱»

آنچه از سخنان مرحوم شیخ استفاده می شود این است که غرض از قرار دادن جزیه این است که کافران با پرداخت آن ابراز انقیاد کنند. و ظاهراً این اجتهاد خود ایشان است و شاید این نظریه را از روایت صحیحه ای که بعداً می خوانیم و به توضیح آن خواهیم پرداخت گرفته است. اما آیه شریفه چیزی بیشتر از این را نمی رساند که در حال پرداخت جزیه باید اظهار کوچکی داشته باشند، و ظاهر آن این است که این دو مقارن یکدیگرند و در حال پرداخت باید انقیاد و تسلیم خود را در برابر حکومت اسلامی ابراز دارند.

۴- در کتاب شرایع آمده است:

«دوّم در اندازۀ جزیه است، و اندازه ای برای آن معین نشده است، بلکه مقدار آن به هر اندازه است که امام مصلحت بداند. و آنچه علی (ع) مقرر فرمود متناسب با اقتضای مصلحتی بود که در آن ایام وجود داشت. و در صورتی که اقتضایی برای مشخص کردن اندازه وجود نداشته باشد، پس بهتر است مطرح نشود تا اظهار انقیاد صورت پذیرد.» «۲»

و ظاهراً مراد ایشان از اینکه فرموده اند مطرح نشود، این است که اندازه آن تا هنگام مطالبه آن در آخر سال مشخص نشود و آن وقت به آنان بگویند این اندازه یا آن اندازه بپردازید.

۵- در کتاب جواهر تعیین نکردن اندازه را به مشهور بین اصحاب نسبت داده که شهرت گسترده ای دارد، آنگاه فرموده:

«بلکه

در غنیه ادعای اجماع بر آن شده است. همان گونه که در سرایر آن را به اهل بیت (ع) نسبت داده است، بلکه گفته است: ما از فقهای خویش کسی را

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۳۸.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۲۸ (چاپ دیگر/ ۲۵۱).

نمی شناسیم که چه کم و چه زیاد برای آن اندازه ای مشخص کرده باشد. گرچه آن را فاضل و دیگران به صورت غیر مستند نقل کرده اند، بلی از اسکافی نقل شده است که حد اقل آن را یک دینار مشخص کرده است.» «۱»

۶- در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«در اندازهٔ جزیه بین فقها اختلاف است: ابو حنیفه گفته است به سه دسته تقسیم می شوند: ثروتمندان که از آنان چهل و هشت درهم گرفته می شود، افراد متوسط که از آنان بیست و چهار درهم گرفته می شود، و تهیدستان که از آنان دوازده درهم گرفته می شود؛ پس ایشان حد اقل و اکثری برای آن معین کرده و از اینکه والیان طبق نظر خود تصمیم گیری کنند پیش گیری کرده است.

مالک گفته است اقل و اکثر آن معین نیست و کم و زیادی آن به نظر ولات واگذار شده است.

شافعی گفته است حد اقل آن مشخص شده که یک دینار است و کمتر از آن جایز نیست، و حد اکثر آن معین نیست و به اجتهاد ولات واگذار شده، می تواند از همه به صورت یکسان دریافت کند و می تواند بر حسب احوال آنان متفاوت دریافت کند.» «۲»

البته آنچه در اینجا ماوردی از مالک و شافعی نقل کرده است مخالف آن چیزی است که شیخ طوسی از آن دو در خلاف نقل کرده است، که

باید در جای خود این مسأله را پی گیری کرد.

۷- در کتاب مختصر أبو القاسم خرقی که در فقه حنابله است آمده است:

«کسانی که از آنان جزیه دریافت می شود سه طبقه هستند. از افراد تهیدستشان

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۲۴۵.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۴۴.

دوازده درهم، از متوسطشان بیست و چهار درهم، و از توانمندشان چهل و هشت درهم گرفته می شود.» «۱»

ولی أبو یعلی فراء سه روایت از احمد در این مسأله نقل کرده است «۲». و در این موضوع به کتاب مغنی نیز می توان مراجعه نمود. «۳»

در هر صورت مسأله نزد ما روشن است و مقدار آن هم در اندازه و چگونگی و هم در کم و زیادی به نظر امام و رهبر [سیستم قانون گذاری] جامعه واگذار شده است.

از سوی دیگر علاوه بر شهرتی که در این مسأله وجود دارد و اجماعهایی که در آن نقل شده، روایتی است که در وسائل به سند صحیح از زراره آمده که بر آن دلالت دارد.

و آن روایت این است:

زراره گوید: به امام صادق (ع) گفتم: حدّ جزیه بر اهل کتاب چیست و آیا بر آنان اندازهٔ معینی مقرر شده که نمی توان جز آن عمل نمود؟ حضرت فرمود: این به امام واگذار شده است، از هر یک از آنان به اندازه اموال و توانشان دریافت می کند. اینان مردمی هستند که جان خود را از اینکه برده یا کشته شوند خریداری کرده اند. پس به اندازه ای که توان دارند از آنان جزیه دریافت می شود تا آنگاه که اسلام را بپذیرند خداوند متعال می فرماید: «حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صٰاغِرُونَ» و چگونه احساس کوچکی کند

اگر از آنچه از او گرفته می شود احساس ناراحتی (یا ذلّتی خ. ل) نکنـد، تا این احساس ناراحتی او را وادارد تا اسلام بیاورد؟ «۴»

---

(۱)- مغنی ۱۰/ ۵۷۴.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۵۵.

(۳)- مغنی ۱۰/ ۵۷۴.

(۴)- عن زراره، قال: قلت لأبی عبد الله (ع): ما حدّ الجزیه علی اهل الکتاب و هل علیهم فی ذلک شی ء موظف لا ینبغی ان یجوز الی غیره؟ فقال: ذلک الی الامام، یأخذ من کل انسان منهم ما شاء علی قدر ماله و ما یطیق، انما هم قوم فدوا انفسهم من ان یستعبدوا او یقتلوا، فالجزیه تؤخذ منهم علی قدر ما یطیقون له ان یأخذهم به حتی یسلموا، فان اللّه قال: «حتّی یعطوا الجزیه عن یدٍ و هم صاغرون» و کیف یکون صاغراً و هو لا یکترث لما یؤخذ منه حتی لا یجد ذلًا (الماً خ. ل) لما اخذ منه فیألم لذلک فیسلم؟! (وسائل ۱۱/ ۱۱۳، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۱).

این روایت را مستدرک نیز از تفسیر عیاشی از زراره نقل کرده است. «۱»

دلالت این صحیحه بر مقصود واضح است و بر این معنی نیز دلالت دارد که جزیه در عوض دست کشیدن از کشتن یا به بردگی گرفتن آنان است. ولی از بخش آخر آن استفاده می شود که غرض از گرفتن جزیه به کوچکی کشاندن و ناراحت کردن آنان است تا اسلام را بپذیرند، ولی التزام به این مشکل است. به راستی این چه فشاری است بر آنها که در سال یک دینار یا دو دینار بپردازند و در چتر حمایت دولت اسلامی زندگی کنند و از مزایا و امکانات آن بهره مند

شوند؟ با آنكه دولت ناچار است براى ادارۀ جامعه از همه شهروندان اموال و ماليات مطالبه كند.

[رواياتى كه از آنها تعيين اندازه استفاده مى شود]

كسانى كه به تعيين اندازه از سوى شرع قائل هستند به رواياتى از دستورات پيامبر اكرم (ص) و امير المؤمنين (ع) در اين باب استناد كرده اند كه از نظر مى گذرانيم:

۱- در سنن بيهقى به سند خود از معاذ بن جبل روايت كرده است كه:

«پيامبر خدا (ص) وى را به يمن فرستاد و به وى دستور فرمود كه از هر سى گاو يك گوساله و از هر چهل گاو يك گاو و از هر فرد بالغ يك دينار يا معادل آن از لباسهاى يمنى (معافر) دريافت كند.» «۲»

۲- باز در همان كتاب به سند خود، از عمر بن عبد العزيز روايت كرده است كه:

«پيامبر اكرم (ص) به اهل يمن- يعنى اهل ذمّه آنان- نوشت: بر هر انسانى از شما در هر سال يك دينار يا قيمت آن از پارچه هاى يمنى است. «۳»»

---

(۱)- مستدرك وسائل ۲/ ۲۶۷، ابواب جهاد عدو، باب ۵۶، حديث ۶.

(۲)- عن معاذ بن جبل: انّ رسول اللّه (ص) بعثه الى اليمن و امره أن يأخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعاً، و من كلّ اربعين بقره مسنّه، و من كل حالم ديناراً او عدله ثوب معافِر. (سنن بيهقى ۹/ ۱۹۳، كتاب الجزيه، باب كمّ الجزيه).

(۳)- عن عمر بن عبد العزيز: انّ النّبى (ص) كتب الى اهل اليمن: انّ على كل انسان منكم ديناراً كلّ سنه او قيمته من المعافر. سنن بيهقى ۹/ ۱۹۳، كتاب الجزيه، باب كمّ الجزيه).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۱۷۵

اين نامه از طرق مختلف و با الفاظ متفاوت كه همگى

حاکی از همین مضمون است از آن حضرت (ص) روایت شده است که می توان به سنن بیهقی و دیگر کتابها مراجعه نمود.

در نامه ای که آن حضرت به عمرو بن حزم هنگامی که وی را به یمن می فرستد می نویسد نیز همین مضمون که در سنن بیهقی است آمده است. «۱»

۳- باز در همان کتاب به سند خود از ابو الحویرث آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) بر هر یک از مسیحیان مکّه در هر سال یک دینار قرار داد.» «۲»

۴- باز در همان کتاب به سند خود از ابو الحویرث آمده است که:

«پیامبر خدا (ص) بر شخص نصرانی در مکّه که به وی موهب گفته می شد در هر سال یک دینار قرار داد. و پیامبر خدا (ص) بر نصارای «ایله» در هر سال سیصد دینار قرار داد.

گفت: ابراهیم به ما خبر داد، که اسحاق بن عبد الله گفته است که آنان در آن هنگام سیصد نفر بودند و پیامبر (ص) سیصد دینار بر آنان قرار داد.» «۳»

۵- باز در همان کتاب به سند خود از ابن عباس روایت شده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) با اهل نجران بر دو هزار حلّه مصالحه کرد که نیمی از آن را در ماه صفر و نیم دیگر را در ماه رجب به مسلمانان بپردازند. و از آنان سیصد زره و سیصد اسب و سیصد شتر و از هر یک از انواع سلاحها که با آن می جنگیدند سیصد قبضه عاریه گرفت، که مسلمانان ضمانت کردند اگر در یمن فتنه و جنگی پیش آمد از آنها استفاده کرده و سپس آنها را به آنان بازگردانند.»

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۱۹۴، کتاب

الجزیه، باب کمّ الجزیه.

(۲)- عن أبی الحویرث قال: «ضرب رسول اللّه (ص) علی نصاری بمکه دیناراً لکل سنه.» (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۵، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

(۳)- و فیه أیضاً بسنده عن أبی الحویرث: أن النبی (ص) ضرب علی نصرانی بمکه یقال له موهب دیناراً کل سنه. و أن النبی (ص) ضرب علی نصاری أیله ثلاثمائه دینار کل سنه. قال: و أخبرنا إبراهیم، أنبأ إسحاق بن عبد الله أنهم کانوا ثلاثمائه فضرب علیهم النبی (ص) یومئذ ثلاثمائه دینار کل سنه. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۵، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۷۶

شافعی گوید: از برخی از اهل علم از مسلمانان و از اهل ذمّه اهل نجران شنیدم که قیمت آنچه که از آنان گرفته شد بیشتر از یک دینار بود. «۱»

شافعی به اینگونه روایات برای این استدلال کرده که ثابت کند که جزیه بر هر فرد در یک سال کمتر از یک دینار نبوده است.

هم ایشان در کتاب «الامّ» در باب اندازۀ جزیه می نویسد:

پیامبر خدا (ص) که آنچه را خداوند- عزّ و جلّ- اراده فرموده است بیان می فرمود، از اهل یمن در هر سال یک دینار یا قیمت آن را از معافری که لباسهای یمنی است دریافت می کرد.

و روایت شده است که آن حضرت از اهل ایله و از نصارای مکه از هر انسان یک دینار دریافت می کرد. و از اهل نجران به عنوان جزیه لباس می گرفت، و من نمی دانم که به چه اندازه از آنان دریافت می کرد. و از برخی از اهل علم مسلمانان و از اهل ذمّه نجران شنیدم که می گفتند: قیمت آنچه از هر فرد گرفته می شده بیشتر

از یـک دینار بوده است. و از اکیـدر و از مجوس بحرین نمی دانیم که چه انـدازه گرفته است و کسـی را نمی شـناسم از پیامبر نقل کرده باشد که وی از هر فرد کمتر از یک دینار می گرفته است. «۲»

۶- در وسائل به سند خود، از مصعب بن یزید انصاری روایت شده است که گفت:

«امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع) مرا بر چهار روسـتای مدائن گماشت، روستاهای «بهقباذات» و «نهر سیر» (شیر خ. ل) «نهر جـویر» و «نهر الملـک». و بـه من دسـتور فرمـود که بر هر جریب زراعت فشـرده (پرمحصـول) یـک درهم و نیم و بر هر جریب زراعت متوسط یک درهم و بر هر جریب زراعت رقیق (کم محصول) دو سوم درهم و بر هر جریب تاکسـتان ده درهـم و بر هر جریب

---

(۱)- و فیه ایضـاً بسـنده عن ابن عباس، قال: صالـح رسول اللّه (ص) أهل نجران علی ألفی حله: النصف فی صـفر و النصف فی رجب یؤدونهـا إلی المسـلمین، و عـاریه ثلاثین درعاً و ثلاثین فرساً و ثلاثین بعیراً و ثلاثین من کل صـنف من أصـناف السـلاح یغزون بها، المسلمون ضامنون لها حتی یردّوها علیهم إن کان بالیمن کید. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۵، کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

(۲)- الامّ ۴/ ۱۰۱.

نخلسـتان ده درهم و بر هر جریب باغسـتان که درخت خرمـا و دیگر درختـان دارد ده درهم مالیـات قرار دهم. و به من دسـتور فرمود که هر تک درختی که در کنار جاده کاشـته شده آن را برای رهگذران و درراه ماندگان رها کنم و چیزی از آن نگیرم. و به من دستور فرمود که بر کدخدایانی

که سوار اسبها می شوند و انگشتر طلا در دست می کنند بر هر مرد آنان هشتاد و چهار درهم و بر طبقهٔ متوسط و تجار آنان برای هر مرد بیست و چهار درهم و بر افراد فرودست و تهیدست آنان دوازده درهم قرار دهم. گفت: من آنها را گردآوری کردم به هجده میلیون درهم در یک سال رسید.» «۱»

مانند این روایت را بلاذری در فتوح البلدان آورده است. «۲»

در کتاب وسائل آمده است:

«این روایت را شیخ چنین حمل کرده که این نظر مصلحتی آن حضرت در این زمینه بوده است و مصلحت نیز می تواند به کمتر یا زیادتر از آن بر اساس آنچه امام مصلحت بداند دگرگونی یابد. شیخ مفید و دیگران هم همین نظر را ابراز داشته اند.»

۷- باز در همان کتاب، از مفید در مقنعه، از امیر المؤمنین (ع) روایت نموده است که:

«آن حضرت بر ثروتمندانشان چهل و هشت درهم، و بر طبقه متوسط آنان

---

(۱)- عن مصعب بن یزید الأنصاری قال: استعملنی أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع) علی أربعه رساتیق المدائن: البهقباذات و نهر سیر (شیر خ. ل) (بهر سیر- فتوح البلدان). و نهر جویر و نهر الملک، و أمرنی أن أضع علی کل جریب زرع غلیظ درهماً و نصفاً، و علی کل جریب وسط درهماً، و علی کل جریب زرع رقیق ثلثی درهم، و علی کل جریب کرم عشره دراهم، و علی کل جریب نخل عشره دراهم، و علی کل جریب البساتین التی تجمع النخل و الشجر عشره دراهم. و أمرنی أن ألقی کل نخل شاذّ عن القری لمارّه الطریق و ابن السبیل و لا آخذ منه شیئاً. و أمرنی

أن أضع على الـدهاقين الذين يركبون البراذين و يتختمون بالذهب على كل رجل منهم ثمانيه و أربعين درهماً، و على أوساطهم و التجّار منهم على كل رجل منهم أربعه و عشـرين درهماً، و على سفلتهم و فقرائهم اثنى عشر درهماً على كل إنسان منهم. قال: فجبيتها ثمانيه عشر ألف ألف درهم فى سنه.» (وسائل ۱۱/ ۱۱۵، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حديث ۵).

(۲)- فتوح البلدان/ ۲۷۰.

بيست و چهار درهم، و بر فرودسـتانشان دوازده درهم قرار داد. و پيش از او نيز عمر بن خطاب بر اساس مشورت با آن حضرت (ع) به همين گونه عمل كرد.» «۱»

در هر صورت دسـتورات پيامبر خدا (ع) و امير المؤمنين (ع) در زمان خودشان در موارد بخصوص كه مقدار مشخصـى را قرار داده اند در اين معنا ظهور ندارد كه اين مقدار براى همۀ زمانها و همۀ شهرها و كشورها متعيّن است. بديهى است كه اين گونه امور تابع تعبّد محض نيسـتند، بلكه مصالح مسـلمانان و دولت اسـلامى در آن ملاحظه مى شود، و صحيحه زراره بر اين دلالت داشت كه جزيه به جـاى كشـته شـدن يا به بردگى گرفته شـدن شـخص است، پس اين گونه نيست كه انـدازه مشـخص داشـته باشد، همانند اجرت [كه اندازه مشخصى ندارد].

از سوى ديگر از صـحيحه اى كه اصـحاب به آن عمل كرده انـد كه با اجماع منقول و شـهرت به دست آمده تأييد مى شود نيز نمى توان دست برداشت.

مطلب چهارم: در اينكه امام يا نمايندگان او مى توانند جزيه را بر افراد يا زمينها يا هر دو قرار دهند.

[ديدگاه فقها در مسأله]

۱- شيخ در كتاب جزيه خلاف (مسأله ۱۷) مى نويسد:

«جايز است امام با مردم مصالحه كند، بدين گونه كه جزيه را بر زمينهاى آنان بدان گونه كه صلاح مى داند قرار دهد، و

هنگامی که مسلمان شدند جزیه از آنان ساقط می گردد و باید ده یک حاصل زمین را به عنوان زکات بپردازند. همین

---

(۱)- عن امیر المؤمنین (ع): «أنه جعل علی أغنیائهم ثمانیه و أربعین درهماً، و علی أوساطهم أربعه و عشرین درهماً، و جعل علی فقرائهم اثنی عشر درهماً.» و کذلک صنع عمر بن الخطاب قبله و إنما صنعه بمشورته (ع). (وسائل ۱۱/ ۱۱۶، ابواب جهاد عدو،، باب ۶۸، حدیث ۸).

مطلب را شافعی نیز گفته است مگر اینکه او مقید کرده است که باید چیزی برابر حد اقل جزیه و بالاتر از آن باشد.

ابو حنیفه گفته است: به زمین نمی توان اکتفا کرد و باید جزیه سرانه هم بر آن علاوه شود. و هنگامی که مسلمان شدند باز جزیه از اراضی آنان ساقط نمی شود بلکه زمین طبق قرارداد از اراضی خراجیّه باقی می ماند. دلیل ما اجماع فرقه [امامیه] و روایات آنان است.» «۱»

۲- در نهایه آمده است:

«امام مخیّر است جزیه را بر کسانی که بر آنان واجب است، بر افراد یا بر زمینهای آنان قرار دهد. پس اگر بر افراد آنان قرار داد دیگر نباید از زمینهای آنان چیزی بگیرد، و اگر از زمینها گرفت نباید سرانه چیزی دریافت کند.» «۲»

ظاهراً مراد ایشان از اینکه می فرمایند: اگر بر افراد فقط یا بر زمینها فقط قرار داده شد نمی توان از آن تخلف کرد، در صورتی است که در قرارداد ذمّه قید شده باشد، نه اینکه از همان ابتدا نمی توان روی هر دوی اینها جزیه قرار داد. و از اقسام قضیّه منفصله، قضیّه «مانعه الخلوّ» است که منافاتی با جواز جمع آن ندارد.

[رفع جزیه هم از زمین و هم از افراد جایز نیست ولی جمع آن بلااشکال است.]

۳- در کتاب مبسوط آمده است:

«برای جزیه حد محدود و اندازۀ معینی نیست، بلکه امام آن را بر زمینها یا بر افراد آنان قرار می دهد به اندازه توان مالی آنان به آن اندازه که اظهار انقیاد و اطاعت کنند.» «۳»

۴- در شرایع آمده است:

«جایز است آن را بر افراد یا زمینها وضع کند ولی جمع بین هر دو جایز نیست، و

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۴۱.

(۲)- نهایه/ ۱۹۳.

(۳)- مبسوط ۲/ ۳۸.

برخی گفته اند جایز است، و این به قواعد فقهی نزدیکتر است.» «۱»

۵- در جواهر ذیل جمله اوّل آمده است:

«من هیچ گونه اختلافی در این مسأله نیافته ام، و بلکه با توجه به اصل [اصل عدم منع قرار دادن جزیه بر هر یک از دو امر] و عموماتی که در کتاب و سنت آمده است [که صرفاً بیانگر این است که باید جزیه بپردازند و سرانه و غیر سرانه آن متعین نشده] و نیز روایت به خصوصی که در این زمینه رسیده و هر یک از این دو را جایز دانسته است، هیچ اشکالی در مسأله نیست.» «۲»

و در ذیل فرمایش محقق [صاحب شرایع] که می فرماید: «و این به قواعد فقهی نزدیکتر است» می نویسد:

«نزدیکتر است به اصول مذهب و قواعد فقهی شیعه، و از آن جمله آنچه سابقاً شنیدی که برای جزیه اندازه ای مشخص نشده و از نظر کمیّت و کیفیت اندازه آن با امام است، که مقتضای اصل [اصل عدم تقیید] و جز آن نیز همین است، و بلکه همین مناسب است با اظهار انقیاد

آنان، و دلیل بر مشروعیت آن نیز ادلّه ای است که دلالت دارد بر اینکه عقود و قراردادها باید بر اساس تراضی طرفین باشد، و دلایل دیگری که در این مسأله هست.» «۳»

[روایات مورد استناد در قرار دادن جزیه بر زمین]

و بر جواز قرار دادن جزیه بر زمین علاوه بر اجماعی که در خلاف ادعا شده و نیز عمومات کتاب و سنت، روایات زیر اجمالًا دلالت دارد:

۱- صحیحه محمد بن مسلم که گفت:

---

(۱)- شرایع ۱/ ۳۲۸ (چاپ دیگر/ ۲۵۱).

(۲)- جواهر ۲۱/ ۲۴۹.

(۳)- جواهر ۲۱/ ۲۴۹.

«از آن حضرت در مورد اهل ذمه پرسیدم که چه چیز باید بپردازند تا جان و اموالشان محفوظ باشد؟ فرمود باید مالیات [خراج] بپردازند، اگر از افراد آنان جزیه گرفته شد بر زمینهایشان چیزی نیست، و اگر از زمینهایشان گرفته شد دیگر بر افرادشان چیزی نیست.» «۱»

ظاهراً مرجع ضمیر در این روایت [از او پرسیدم ...] به قرینه روایت پیشین آن در کافی، امام صادق (ع) است. علاوه بر اینکه فقیهی مانند محمد بن مسلم از غیر امام (ع) روایت نقل نمی کند.

و سیاق این روایت اگر چه در ابتدای نظر عدم جواز جمع بین جزیه بر اراضی و افراد است ولی چون جزیه بر اساس قرارداد ذمّه منعقد می شود، شاید مراد این باشد که پس از آنکه قرارداد ذمّه بر یکی از اینها منعقد گردید دیگر تخلّف از آن جایز نیست، و این منافات با آن ندارد که به هنگام عقد قرارداد بر هر دوی آنها توافق شود.

مراد از کلمه «گرفتن- اخذ» در متن روایت به معنی گنجاندن آن در متن قرارداد است نه وصول خارجی آن، مانند واژه «اعطاء» در آیه

شریفه «حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ» که به معنی پذیرش اعطای آن است.

۲- در صحیحه دیگری از وی [محمد بن مسلم] آمده است که گفت:

«به امام صادق (ع) عرض کردم: آیا ملاحظه می فرمایید که اینان از زمینهای جزیه خمس می گیرند و از دهقانها جزیهٔ سرانه دریافت می کنند، آیا در این مورد بر آنان چیزی مشخص نیست؟ حضرت فرمود: آنچه خود پذیرفته اند بر آنان است، و برای امام چیزی بیشتر از جزیه نیست، اگر امام بخواهد به صورت

---

(۱)- محمّد بن مسلم قال: سألته عن اهل الذمّه ما ذا علیهم مما یحقنون به دماءِهم و اموالهم؟ قال: الخراج و إن أخذ من رءوسهم الجزیه فلا سبیل علی ارضهم، و ان اخذ من ارضهم فلا سبیل علی رءوسهم. (وسائل ۱۱/ ۱۱۴، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۳).

سرانه دریافت می کند و بر اموالشان چیزی نیست، و اگر بخواهد از اموالشان دریافت می کند و بر سرانهٔ آنان چیزی نیست. گفتم: آیا این خمس است؟ فرمود:

این چیزی است که پیامبر خدا (ص) بر آن با آنان مصالحه فرمود.» «۱»

ظاهراً مراد از خمس که از زمینهای جزیه در زمان امام صادق (ع) گرفته می شده همان زکات دو برابری بوده که به جای جزیه سرانه از برخی از قبایل گرفته می شده. و از حدیث آشکار می شود که این روش در زمان پیامبر اکرم (ص) با مصالحه با آنان تثبیت شده بوده است. و اینکه به نظر می رسد طبق حدیث نمی توان جزیه را به صورت جمع- هم سرانه و هم بر اراضی- دریافت کرد، ما پیش از این پاسخ آن را گفتیم که مراد این است که

از آنچه قرارداد طبق آن بسته شده تخلّف نشود؛ نه اینکه نتوان بر هر دوی آنها قرارداد نوشت؛ بلکه مستفاد از فرمایش امام (ع) که می فرمایـد: «آنچه را خود پـذیرفته اند بر آنان است» و نیز این جمله که می فرماید: «این چیزی است که پیامبر خدا (ص) با آنـان مصـالحه فرمود» این است که چنانچه بر اساس هر دوی آنها با آنان قرارداد بسته شـد با توافق و رضایت آنان بی اشـکال است؛ زیرا اگر مـا گفتیم جزیه حـد اکثر آن انـدازه مشخصـی نـدارد و به تصـمیم گیری و نظر امام بسـتگی دارد، دیگر در این صورت فرقی نمی کند که به صورت سـرانه باشد یا بر اراضی یا بر هر دو تقسیم شود. و مستفاد از خبر مصعب بن یزید گذشته نیز جواز جمع بین آنها بود. زیرا امیر المؤمنین (ع) آنجا که دسـتور فرموده بود که به صورت سـرانه از آنان جزیه دریافت کند، مقیّـد نفرموده بود که اراضی خراجیه در دست آنان نباشـد، و روایت نیز هم اراضـی خراجیّه و هم جزیه سـرانه را یادآور شده بود.

---

(۱)- ... قـال: قلـت لأـبی عبـد اللّه (ع) أ رأیـت مـا یأخـذ هؤلاـء من هـذا الخمس من ارض الجزیه و یأخـذ من الـدهاقین جزیه رءوسـهم امـا علیهم فی ذلـک شـی ء موظف؟ فقـال: کان علیهم ما أجازوا علی انفسـهم، و لیس للامام اکثر من الجزیه، إن شاء الامـام وضع ذلـک علی رءوسـهم و لیس علی اموالهم شـی ء، و ان شاء فعلی اموالهم و لیس علی رءوسـهم شـی ء. فقلت: فهـذا الخمس؟ فقال: انما هذا شی ء کان صالحهم علیه رسول اللّه (ص). (وسائل ۱۱/ ۱۱۴، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۲).

۳- از صدوق روایت شده است که گفت: امام رضا (ع) فرمود:

«بنی تغلب از پرداخت جزیه سرباززدند و از عمر خواستند آنان را از پرداخت آن معاف کند، و عمر ترسید که آنان به روم ملحق شوند از این رو با آنان مصالحه کرد که جزیه از سرانهٔ آنان برداشته شود و در عوض مالیات دو برابر بپردازند.

پس بر آنان است که آنچه را بر آن مصالحه کرده اند و بدان رضایت داده اند بپردازند، تا آنگاه که حق آشکار شود.» «۱»

ظاهر این خبر این است که در زمان صلح و تقیّه، ملاک همان چیزی است که بر آن مصالحه کرده و بدان رضایت داده اند، و مقدار مشخصی برای آن متعیّن نیست.

البته از این روایت استفاده می شود که این یک حکم ثانوی و مقطعی است نه یک حکم اوّلی و همیشگی. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

مرحوم علامه در منتهی جواز جمع را تقویت کرده و گفته است:

«امام مخیّر است که جزیه قرار دهد اگر بخواهد بر سرهای آنان (به صورت سرانه) و اگر بخواهد بر زمینهایشان. و آیا جایز است بر هر دو قرار دهد، بدین گونه که مقداری سرانه بگیرد و مقداری از زمینهایشان؟ دو شیخ [شیخ طوسی و شیخ مفید] و نیز ابن ادریس گفته اند: جایز نیست، بلکه از یکی از آنها می تواند دریافت کند. و أبو الصلاح گفته است: از هر دو می تواند دریافت کند، و به نظر من این نظر درست تر است.

دلیل ما این است که طبق آنچه ما پیش از این گفتیم برای جزیه حد اقل و حد اکثری مشخص نشده است و مقدار آن

به نظر امـام واگـذار شـده است، از این رو وی می توانـد به صورت سـرانه یا از زمینهایشان دریافت کنـد، همان گونه که جایز است چیزی را که امسال به صورت سرانه می گرفته سال بعد دو برابر کند،

---

(۱)- عن الصدوق قال: قال الرضا (ع): انّ بنی تغلب أنفوا من الجزیه و سألوا عمر أن یعفیهم، فخشی ان یلحقوا بالروم، فصالحهم علی ان صرف ذلک عن رءوسهم و ضاعف علیهم الصدقه، فعلیهم ما صالحوا علیه و رضوا به الیٰ ان یظهر الحق. (وسائل ۱۱/ ۱۱۶، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۸۴

و این با اظهار انقیاد آنان مناسب تر است.» «۱»

ولی هم ایشـان در جهـاد مختلف، خلاف این را گفته است؛ اگر چه در پایان کلامشان از این نظر هم بازگشـته انـد. ایشان در این مورد می نویسد:

«و آیا امام می توانـد از هر دو دریافت کنـد؟ شـیخ در نهایه می گویـد: نه. ابن حمزه و ابن ادریس نیز همین را می گویند. ابن جنید نیز جمع بین این دو را جایز دانسته، و این نظر أبو الصلاح است. و نظر درست تر نظر اوّل است.

دلیل ما آن چیزی است که ابن بابویه در روایت صـحیحه از محمد بن مسـلم روایت کرده است ... و دیگران استدلال کرده اند که جزیه مقدار مشخصی ندارد، پس جایز است که بخشی را به صورت سرانه دریافت کند و بخشی را از زمینهایشان.

و پاسـخ این است که نزاع بر سـر تقسـیم جزیه بر رءوس و زمینها نیست، بلکه بر سـر این است که آیا دو جزیه می تواند وضـع کند یا نه، و اجمالًا باید گفت این هم نظر بدی نیست.» «۲»

عبارت

نهایه را ما پیش از این نقل کردیم، تصریح نشده بود که در ابتدا جمع جایز نیست، در مقنعه نیز در این زمینه ابراز نظری نشده بود و تنها به ذکر روایات این باب اکتفا کرده بود. «۳» دربارهٔ صحیحه محمد بن مسلم نیز ما پیش از این مطالبی را یادآور شدیم.

در جواهر نیز در این باره مطالبی آمده که خلاصه آن این گونه است:

«همانا قرارداد ذمّه چیزی است و اندازه جزیه چیزی دیگر، قرارداد ذمّه عبارت است از تعهدی که به اهل ذمه داده می شود که با امنیّت در سرزمینهای اسلامی سکونت کنند و در مقابل جزیه بپردازند، و اندازهٔ آن نیز به نظر امام است در هر سال به آن اندازه که از نظر کمیت و کیفیت صلاح بداند، و او از همان ابتدا می تواند جزیه را بر رءوس یا زمینها یا چیزی دیگر و یا بر همهٔ آنها قرار دهد. و

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۶۶.

(۲)- مختلف ۱/ ۳۳۴.

(۳)- مقنعه/ ۴۴.

ظاهر کتاب مختلف این است که می توان جزیه را بر هر دو تقسیم کرد، ولی نزاع بر سر این است که آیا می توان دو جزیه کامل از یک نفر دریافت کرد یا نه، ولی این سخن نامفهومی است، زیرا روشن است که در این گونه مسائل نیت دخالتی ندارد، می توان آن را دو بخش از یک جزیه نامید و می توان به آن دو جزیه گفت، در صورتی که از همان ابتدا با رضایت امام و آنان بر چیزی توافق شده باشد. بله، روشن است که پس از انعقاد قرارداد بر هر یک از آنها دیگر تخلف

از آن مشروع نیست و نمی توان جزیه دیگری از آنان گرفت. زیرا دریافت مال بر خلاف مقتضای عقد، به اجماع فقها غیر جایز و خوردن مال مردم به شیوه نادرست (اکل مال به باطل) است.» «۱»

ظاهراً فرمایش صاحب جواهر سخن درستی است، ادلّه سخن ایشان از مطالب گذشته روشن گردید. و ظاهراً زمین نیز هیچ گونه خصوصیتی ندارد، و می توان جزیه را بر اساس عمومات و اطلاقاتی که پیش از این از نظر خوانندگان گرامی گذشت بر چارپایان و ماشین ها و دیگر اموال و دارائی ها قرار داد.

مطلب پنجم: جواز اضافه کردن زکات اهل ذمّه به عنوان جزیه

ما پیش از این در مبحث ثبوت جزیه بر اهل کتاب گفتیم که در نزد ما فرقی بین عرب یا عجم بودن آنان نیست. و بازگفتیم که متعین نیست جزیه به صورت سرانه باشد بلکه می توان بر اراضی یا بر هر دو به هر اندازه امام مصلحت بداند جزیه قرار داد. اکنون با توجه به آنچه گفته شد باید گفت: ممکن است همین جزیه را با علاوه کردن مالیات [خراج] از آنان دریافت کرد و در آن صورت این جزیه است و مالیات نیست، و روایتی که از امام رضا (ع) نقل شده بود که عمر به عنوان جزیه مالیات بنی تغلب را علاوه نمود،

---

(۱)- جواهر ۲۱/ ۲۵۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۸۶

بر همین معنا حمل می شود.

و بلکه بر همین معنا حمل می شود خمسی که از اراضی جزیه گرفته می شد، چنانکه در صحیحه محمد بن مسلم سابق الذکر آمده بود.

و این تابع مصلحتی است که بر حسب زمان و مکان و محیط و شرایط امام آن را به مصلحت می داند، پس چنانکه برخی پنداشته اند بر خلاف

نظر اکثر فقهای اهل سنت حکم دائمی نیست که نتوان بجز آن رفتار نمود.

علامه در تذکره می نویسد:

«مسأله: بنی تغلب بن وائل طایفه ای از عرب از قبیلهٔ ربیعه بن نزار بودند که در جاهلیت به نصرانیت گرویدند، و از اعراب دو قبیله دیگر نیز نصرانی شدند یکی «تنوخ» و دیگری «بهراء»، و این سه قبیله از اهل کتاب محسوب می شدند که از آنان همانند دیگر اهل کتاب جزیه گرفته می شد. علی (ع) و عمر بن عبد العزیز نیز از آنان جزیه می گرفتند، زیرا اینان اهل کتاب بودند و عموم ادلّه اخذ جزیه از اهل کتاب شامل اینان می گردید.

ابو حنیفه گوید: از آنان جزیه گرفته نمی شد بلکه از آنان مالیات بیشتری گرفته می شد. از هر پنج شتر آنان دو گوسفند و از هر بیست دینار یک دینار و از هر دویست درهم ده درهم، و از هر چیزی که باید یک بیستم زکات گرفته شود از آنان یک دهم، و از هر یک دهم یک پنجم از آنان گرفته می شد.

شافعی و ابن ابی لیلی و حسن بن صالح بن حیّ و احمد بن حنبل نیز همین نظر را دارند. زیرا عمر زکات را بر آنان دو برابر کرده بود.

ولی آنچه اینان گفته اند حکایت حال و نقل داستان گذشته است و نمی توان برای همیشه بدان استناد نمود، زیرا ممکن است در شرایطی مصلحت مسلمانان بر این بوده که با کیفیت نقل شده آزار اهل کتاب از مسلمانان دفع

می شد، و نیز آنچه از آنان گرفته می شده به عنوان جزیه بوده است نه مالیات و زکات؛ و نیز ممکن است این شیوه بدینجا برسد که کمتر

از یـک دینـار از آنـان گرفته شود در صورتی که مالیـات آنان کمتر از یک دینار باشـد، و نیز از لوازم این سـخن این است که برخی از اهـل کتـاب چون زراعت و چارپـایی ندارنـد برای همیشه بـدون آنکه چیزی به حکومت بپردازنـد از امکانـات کشور اسـلامی اسـتفاده کنند. برخی از اهل سـنت نیز از علی (ع) روایتی را در این زمینه نقل می کنند که آن حضرت فرمود: اگر من بر بنی تغلب دست می یافتم نظر ویژه ای دربارهٔ آنان داشتم: با رزمندگانشان می جنگیدم، و اولاد و زنانشان را اسیر می کردم، زیرا آنان قرارداد ذمه را شکستند و ذمّه را زیر پا نهادند و فرزندانشان را بر نصرانیت وادار کردند.» «۱»

مانند این مطلب نیز در کتاب منتهی آمده است. «۲»

در مختصر خرقی که در فقه حنابله است آمده است:

«از نصارای بنی تغلب جزیه گرفته نمی شود بلکه از دارائی ها و چارپایان و محصولاتشان دو برابر آنچه از مسـلمانان گرفته می شود زکات گرفته می شود.»

و در کتاب مغنی در شرح عبارت فوق آمده است:

«بنی تغلب بن وائل از قبیلهٔ ربیعه بن نزار عرب بودند که در عصـر جاهلیت به نصرانیت گرویدند. عمر آنان را به پرداخت جزیه دعوت کرد و آنـان سـرباززدند و ابراز ناخرسـندی کردنـد و گفتنـد: مـا عرب هستیم، از مـا همـان گونه که از خود زکات می گیریـد زکات بگیریـد. عمر گفت: از مشـرک زکات نمی گیریم. از این رو برخی از آنان به روم کوچ کردند. نعمان بن زرعه گفت: ای امیر مؤمنان، فشار زیادی بر اینان است اینان عرب هستند و از پرداخت جزیه ناتوانند، پس

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۳۹.

(۲)- منتهی ۲/ ۹۶۲.

اسلامی، ج ۷، ص: ۱۸۸

دشمنانت به وسیله اینان بر تو پیروزی نجویند، از اینان به نام زکات جزیه دریافت کن. پس عمر کسی را به دنبال آنان فرستاد و آنان را بازگردانید و از هر پنج شتر دو گوسفند و از هر سی گاو دو گوساله و از هر بیست دینار یک دینار و از هر دویست درهم ده درهم و از آنچه از آب باران آبیاری می شود یک پنجم و از آنچه با چاه و دلو آبیاری می شود یک دهم- دو برابر زکات مسلمانان- زکات قرار داد. پس این سیره از سوی عمر بر جای مانـد و هیچ یک از صحابه با آن مخالفت نکردند و به صورت یک اجماع بین مسلمانان در آمد.

پس از صحابه نیز فقها به همین سیره فتوی دادنـد؛ ابن أبی لیلی، حسن بن صالـح، ابو حنیفه، أبو یوسف و شافعی از این دسته هستند.

از عمر بن عبـد العزیز نقل شده که وی از نصارای بنی تغلب چیزی جز جزیه را نپذیرفت، و گفت: نه به خدا سوگند تنها جزیه! و الّا با شما اعلان جنگ می کنم؛ دلیل این برخورد عموم آیه شریفه است که همه اهل کتاب را در بر می گیرد.

از علی (ع) نیز روایت شـده است که فرمود: «اگر من بر بنی تغلب دست می یـافتم دربـارهٔ آنان نظری داشـتم: با رزمنـدگانشان پیکار می کردم، فرزنـدانشان را به اسارت می گرفتم، زیرا اینان پیمان را شکسـتند و ذمّه از آنان برداشـته شـده از آن زمان که فرزندانشان را به کیش نصاری در آوردند.»

و این بدان جهت بود که عمر با آنان پیمان بست که فرزندانشان را به کیش نصاری در نیاورند. ولی

آنچه می تواند مورد عمل قرار گیرد همان نظریّه اول است [که می توان به عنوان جزیه مالیات را علاوه نمود]. به خاطر اجماعی که در این زمینه وجود دارد. و اما در رابطه با آیه در حقیقت این چیزی که از آنان گرفته می شود همان جزیه است که به عنوان زکات می پردازند، زیرا جزیه را

می توان از اموال مختلف دریافت کرد.» «۱»

روایتی را که علامه و ابن قدامه از علی (ع) روایت کرده اند، أبو عبید نیز در کتاب الاموال آن را از آن حضرت نقل کرده است. «۲»

خلاصه آنچه ابن قدامه یادآور شده این است که آنچه را عمر دربارهٔ برخی از قبایل عرب انجام داد و زکات آنان را علاوه نمود متعیّن است که بدان عمل شود، و آنچه از آنان می گرفت در حقیقت جزیه بود نه زکات؛ ظاهر سخن علامه- که خوانده شد- این بود که فقها بدین گونه که جزیه را به عنوان مالیات یا زکات دریافت کنند فتوی داده اند.

ما نیز این گونه اخذ جزیه را در صورتی که امام آن را به مصلحت بداند جایز می دانیم؛ ولی دلیلی بر تعیّن آن نیست. و صرف اینکه عمر در زمان خود با برخی از طوایف این گونه عمل کرد، این یک حجت شرعی نیست که در همه زمانها بتوان آن را الگو قرار داد.

در هر صورت همان گونه که گفته شده این جزیه است و زکات نیست. شافعی نیز همین را گفته است. پس از زنان و کودکان و دیوانگان و مانند آنها که جزیه از آنان ساقط است گرفته نمی شود و مصرف آن نیز مصرف جزیه

است.

ماوردی در احکام السلطانیّه می گوید:

«اگر توافق کردند که به جای جزیه مالیات بیشتری بپردازند موافقت می شود، همان گونه که عمر با طایفۀ «تنوخ» و «بهراء» و «بنی تغلب» در شام این گونه عمل کرد. از زنان و کودکان نیز گرفته نمی شود، چون که جزیه است و در مورد اهل فی ء به مصرف می رسد و این مخالف زکاتی است که از زنان و کودکان گرفته می شود. و اگر بین زکات و جزیه جمع شد هر دو با هم گرفته می شود، و اگر به همین یک تنها اکتفا شد در این صورت جزیه است. در صورتی که در یک سال از یک دینار کمتر نباشد.» «۳»

و ماوردی خود فردی شافعی مذهب است.

---

(۱)- مغنی ۱۰/ ۵۹۰.

(۲)- الاموال/ ۳۷.

(۳)- احکام السلطانیه/ ۱۴۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۹۰

در هر صورت امر جزیه از نظر کمیت و کیفیّت به امام مسلمانان واگذار شده است و در این مورد فرقی بین عرب و عجم و بنی تغلب و غیر بنی تغلب نیست. و متعیّن نیست که به همان گونه باشد که عمر در زمان خود انجام داد.

بله ما پیش از این- در بحث خمس- گفتیم که اگر ذمّی از مسلمانی زمین عشریه را که متعلق ده یک زکات است- خرید این زکات دو برابر می شود و پنج یک گرفته می شود. و به همین معنا ما حمل کردیم خمس را که در صحیحه أبو عبیده حذّاء آمده بود، بر خلاف آنچه مشهور است که اصحاب ما آن را حمل می کنند بر خمس رقبۀ زمینی که آن را فردی ذمّی از مسلمانی خریداری می کند؛ که علاقه مندان می توانند به آن مسأله مراجعه کنند.

و ظاهراً این

خمس غیر از جزیه ای است که از هر ذمّی گرفته می شود، بلکه این درحقیقت غرامتی است که به خاطر خرید زمین مورد زکات- که در دست مسلمانان بوده است- می پردازد. بر این اساس این خمس از زنان و بلکه کودکان- در صورتی که بگوییم زکات به آنان نیز تعلق می گیرد- گرفته می شود و مصرف آن نیز مصرف زکات است.

احتمال بعیدی نیز وجود دارد که این خمس نیز از قبیل جزیه باشد، و احکام جزیه بر آن مترتب باشد؛ و مسأله به دقت بیشتری نیاز دارد.

مطلب ششم: جواز شرط نهادن میهمانی بر اهل ذمّه:

[کلمات فقهاء]

۱- در کتاب مبسوط آمده است:

«جایز است بر اهل ذمّه شرط شود که کسانی از مجاهدین مسلمان و غیر مجاهدین که از مناطق آنان عبور می کنند را به میهمانی بپذیرند. زیرا پیامبر اکرم (ص) با نصارای ایله پیمان بست که سیصد دینار بپردازند و هر مسلمانی که از مناطق آنان عبور می کند را سه روز میهمان کنند و خیانت نکنند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۹۱

و چون این مورد پذیرش واقع شد به دو شرط نیازمند است: یکی اینکه این میهمانی چیزی علاوه بر حد اقل جزیه ای باشد که بر آنان واجب است، و شرط دوّم آنکه معلوم باشد. زیرا قرارداد بر یک چیز ناشناخته جایز نیست. زمان روزهای میهمانی در سال مشخص باشد ... تعداد کسانی که میهمان می شوند معلوم باشد ... چیزی که به وسیله آن از آنان پذیرایی می شود مشخص شود که برای هر مرد این اندازه نان، این اندازه خورش از گوشت و پنیر و روغن و زیتون و شیره و ... و اندازه خورش معلوم باشد، علوفه چارپایان معلوم باشد ... و نهایت میهمانی

نیز سه روز است بر پایهٔ روایتی که در این زمینه از پیامبر رسیده و زیادتر از آن مکروه است؛ و اما جایگاه فرود آنان نیز باید در جاهای خالی- [زائد بر مایحتاج آنان] منازل و معابد و کلیساهایشان باشد ...» «۱»

در کتاب شرایع آمده است:

«و جایز است بر آنان شرط شود علاوه بر جزیه، میهمانی سپاهیانی که از منطقه آنان عبور می کنند، و باید چگونگی میهمانی مشخص باشد، و اگر به صرف شرط اکتفا شد باید چیزی فراتر از کمترین مراتب جزیه باشد.» «۲»

۳- در مسالک آمده است:

«همان گونه که جایز است میهمانی سپاهیانی که از آن منطقه می گذرند شرط شود، جایز است میهمانی هر یک از مسلمانان نیز شرط شود، بلکه این همان چیزی است که در روایات و فتاوی مشهور است که پیامبر اکرم (ص) با اهل ذمّه شرط فرمود.» «۳»

۴- در تذکره آمده است:

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۳۸.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۲۹ (چاپ دیگر ۲۵۱).

(۳)- مسالک ۱/ ۱۵۸.

«جایز است در عقد ذمّه بر آنان شرط شود میهمانی هر یک از مسلمانان که بر آنان وارد می شود به اجماع همه فقها، و بلکه این شرط مستحب است، زیرا پیامبر (ص) با نصارای ایله سیصد دینار را چون تعداد آنان سیصد نفر بود- در هر سال شرط کرد و نیز شرط گذاشت که هر یک از مسلمانان که بر آنان وارد می شود سه روز میهمان آنان باشد، و به هیچ مسلمانی خیانت نکنند. و بر نصارای نجران شرط کرد که فرستادگانش را حد اکثر تا بیست روز میهمان کنند و سی اسب و سی شتر و سی زره

از آنـان به عنـوان عـاریه مضـمونه گرفت که اگر حـادثه ای در یمن به وقوع پیوست از آنـان اسـتفاده کننـد. و قرار دادن چنین شرطی مورد نیـاز بوده است زیرا چه بسا آنان از روی عناد و دشـمنی با مسـلمانان از خریـدوفروش با آنان امتناع می کردنـد. و اگر در قرارداد میهمانی شرط نشده باشد بر آنان واجب نیست.

شافعی نیز همین نظر را دارد. و دلیل آن اصل برائت است و نیز بـدین جهت که اصل جزیه نیاز به تراضـی طرفین دارد، پس در میهمانی به طریق اولی نیاز به رضایت دارد.

برخی از فقهـای سـنت گفته انـد: بـدون شـرط هم میهمانی بر آنان واجب است. و پـذیرایی هر کسـی که در خانه انسان را می کوبد جایز است و منحصر به اهل فی ء نیست؛ بر خلاف برخی از شافعیّه که می گویند: برای غیر مجاهدین جایز نیست ...» «۱»

مانند همین مطلب در کتاب منتهی نیز آمده است، مراجعه شود. «۲»

در ارتبـاط بـا این شـرط علاـوه بر عمومـات عقـود و شـروط و اینکه انـدازه جزیه از نظر کمیت و کیفیت به دست امـام است و میهمـانی هم جزئی از آن محسوب می شود، روایـات زیـادی که حاکی از عمل پیامبر و خلفای پس از وی در مورد این شـرط است بر جواز این شرط دلالت دارد و هیچ گونه ردع و اعتراضی هم از سوی صحابه بر آن

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۴۱.

(۲)- منتهی ۲/ ۹۶۶.

نرسیده است. [که اینک روایات مسأله را از نظر می گذرانیم.

[روایات جواز اشتراط میهمانی:]

۱- در سنن بیهقی به سند خود از أبی الحویرث آمده است:

ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۷، ص: ۱۹۳

«پیامبر خدا (ص) بر نصارای ایله در هر سال سیصد دینار قرار داد و نیز با آنان شرط کرد که هر یک از مسلمانان را که از مناطق آنان عبور می کند سه روز میهمان کنند، و به هیچ مسلمانی خیانت نکنند». «۱»

۲- باز در همان کتاب به سند خود از عقبه بن عامر آمده است که گفت:

گفتیم: «ای پیامبر خدا، شما ما را می فرستید به سوی مردمی که ما را نمی پذیرند، ما چه کنیم؟ پیامبر خدا (ص) فرمود: اگر شما بر مردمی فرود آمدید و آنان از شما همچون میهمان پذیرایی کردند از آنان بپذیرید، و اگر وظیفه خود را انجام ندادند حقی را که باید نسبت به میهمان روا دارند از آنان بگیرید.»

این روایت را بخاری و مسلم نیز روایت کرده اند. «۲»

۳- باز در همان کتاب به سند خود از أبی کریمه روایت شده که گفت:

از پیامبر خدا (ص) شنیده شد که می فرمود: «یک شب میهمانی حقی است بر هر مسلمانی، هر که مهمان بر خانه او پا نهد حقی است بر گردن او- یا فرمود: دینی است بر گردن او- اگر خواست آن را ادا می کند، اگر خواست آن را وامی نهد». «۳»

ظاهر این دو روایت این است که وارد شدن به منزل کسی و مهمان شدن بر وی حقی

---

(۱)- ان النبی (ص) ضرب علی نصاری ایله ثلاثمائه دینار کل سنه، و أن یضیفوا من مرّ بهم من المسلمین ثلاثاً و ان لا یغشّوا مسلماً. (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۵،

کتاب الجزیه، باب کمّ الجزیه).

(۲)- عن عقبه بن عامر قال: قلنا: یا رسول اللّه، إنک تبعثنا فننزل بقوم فلا یقروننا فما تری؟ فقال رسول اللّه (ص): «إن نزلتم بقوم فأمروا لکم بما ینبغی للضیف فاقبلوا، فأن لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی لهم». (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۷، کتاب الجزیه، باب ما جاء فی ضیافه من نزل به).

(۳)- عن أبی کریمه سمع النبی (ص) یقول: «لیله الضیف حق علی کل مسلم. من أصبح الضیف بفنائه فهو علیه حق، أو قال: دین، إن شاء اقتضاه و ان شاء ترکه.» (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۷، کتاب الجزیه، باب ما جاء فی ضیافه من نزل به).

را بر صاحب خانه اگر چه مسلمان باشد ایجاد می کند. حتی در شرایطی که شرطی برای پذیرایی از مهمان وجود نداشته باشد، به گونه ای که می توان شخصی را مجبور به پذیرایی از مهمان کرد.

ولی التزام به این مسأله به ویژه نسبت به مسلمان مشکل است.

۴- باز در همان کتاب به سند خود از أبی سعید [خدری] روایت است که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود: «حق مهمانی سه روز است و زیادتر از آن صدقه است». «۱» مانند این روایت به سند خود از أبو هریره از آن حضرت (ص) روایت شده است.

۵- در قرب الاسناد، از مسعده بن زیاد، از جعفر، از پدرش روایت شده که گفت:

پیامبر خدا (ص) مهمان شدن به اهل ذمّه تا سه روز را دستور فرمودند.» «۲»

۶- باز در همان کتاب، از ابی البختری، از جعفر بن محمد، از پدرش روایت شده که گفت:

«مسلمانان بر اهل ذمّه در سفرها و کارهایشان وارد می شوند،

و مسلمان بر مسلمان مگر با اجازۀ او وارد نمی شود.» «۳»

۷- در سنن بیهقی نیز به سند خود از اسلم نقل شده که گفت:

«عمر بن خطاب جزیه را بر شهرهایی که با طلا معامله می کردند چهار دینار و بر شهرهایی که با ورق [پول نقره] معامله می کردند چهل درهم قرار داد. و تهیه ارزاق مسلمانان و میهمانی سه روزۀ آنان را بر آنان شرط کرد.» «۴»

۸- باز در همان کتاب به سند خود از احنف بن قیس نقل شده که گفت:

---

(۱)- عن أبی سعید أن النبی (ص) قال: «حق الضیافه ثلاثه أیام، فما زاد علی ذلک فهو صدقه.» (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۷، کتاب الجزیه، باب ما جاء فی الضیافه ثلاثه.)

(۲)- عن مسعده بن زیاد، عن جعفر، عن أبیه «أن رسول اللّه (ص) أمر بالنزول علی أهل الذمّه ثلاثه أیام.» (قرب الاسناد/ ۳۹).

(۳)- عن جعفر بن محمد، عن أبیه، قال: «ینزل المسلمون علی أهل الذمه فی أسفارهم و حاجاتهم، و لا ینزل المسلم علی المسلم إلا بإذنه.» (قرب الاسناد/ ۶۲)

(۴)- عن أسلم: «أن عمر بن الخطاب ضرب الجزیه علی أهل الذهب أربعه دنانیر، و علی أهل الورق أربعین درهماً، و مع ذلک أرزاق المسلمین و ضیافه ثلاثه أیام.» (سنن بیهقی ۹/ ۱۹۶، کتاب الجزیه، باب الضیافه فی الصلح).

«عمر بن خطاب بر اهل ذمه میهمانی یک روز و یک شب را شرط می کرد و اینکه پُل ها را تعمیر کنند، و اگر کسی در میان آنان کشته شد دیۀ او را بپردازند.» «۱»

روایات در این باب زیاد است، از برخی آنها استفاده می شود که پرداخت روغن و عسل و مانند اینها

بر آنان شرط می شده است.

البته این نکته را باید در این رابطه در نظر داشت که به مهمانی اهل کتاب رفتن و یا از روغن و عسل آنان مصرف کردن غالباً با تماس و معاشرت با آنان همراه است، و ممکن است کسی از این روایات طهارت ذاتی اهل کتاب نزد مسلمانان را استفاده کند؛ و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«و اگر مصالحه کردند بر میهمانی کسانی از مسلمانان که بر آنان می گذرند، مدت آن باید سه روز بوده و بیشتر از آن نباشد، همان گونه که عمر با نصارای شام برای مسلمانانی که بر آنان می گذشتند بر سه روز مصالحه کرد. و غذای آنها همان بود که خودشان می خوردند، و نباید آنان را وادار کرد که گوسفند یا مرغ بکشند. و چارپایانشان را شب بدون جو نگهدارند، و این بر اهل روستاهاست نه شهرها.

پس اگر میهمانی و یا زیاد شدن مالیات بر آنان شرط نشده باشد، بر آنان در زراعت و میوه ها زکاتی نیست؛ و نمی توان آنان را ملزم کرد که چیزی به درماندگان یا درراه ماندگان بپردازند.» «۲»

در هر صورت برای این مسأله فروع زیادی است که ما از طرح آنها در اینجا خودداری نمودیم، علاقه مندان می توانند به کتابهایی که این مسائل در آنها گسترده تر

---

(۱)- عن الأحنف بن قیس: «أن عمر بن خطاب کان یشترط علی أهل الذمه ضیافه یوم و لیله و أن یصلحوا قناطر، و إن قتل بینهم قتیل فعلیهم دیته.» (سنن بیهقی، ۹/ ۱۹۶، کتاب الجزیه، باب الضیافه فی الصلح).

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۴۴.

بحث شده مراجعه کنند.

مطلب هفتم: عدم دریافت چیزی بجز جزیه و آنچه در قرارداد شرط شده از اهل ذمّه

اشاره

ظاهراً

مالیات اهل ذمّه منحصر است از نظر کمیت و کیفیت به همان جزیه و چیزهایی که در قرارداد آمده است، و به جز آن پرداخت چیزی بر آنان واجب نیست.

بلکه آنچه از روایات و فتاوای فقها آشکار می شود این است که زکات نیز از آنان ساقط است. اگر چه ما قائل به این شدیم که کفار نیز مکلّف به فروعند. همان گونه که در کتاب زکات به پژوهش پیرامون این مسأله پرداختیم. «۱»

[برخی از روایات و دیدگاههای فقها در مسأله

] ۱- در صحیحه محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) در مورد اهل جزیه آمده است که از اموال و چارپایان آنها آیا چیزی بجز جزیه دریافت می شود؟ حضرت فرمود: نه. «۲»

۲- در مقنعه از محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) آمده است که فرمود: اگر از اهل کتاب جزیه گرفته شود دیگر بر اموال و چارپایان آنها چیزی نیست. «۳»

ظاهراً دو روایت فوق یک روایت است و دومی هم مضمون و نقل به معنای اوّلی است، همان گونه که سیره فقها در کتابهای فقهی بدین گونه است.

و ظاهر آن این است که آنان نباید زکات بپردازند، مگر آنکه گفته شود آنها دلالت بر

---

(۱)- ر. ک. کتاب الزکاه استاد دام ظله ۱/ ۱۲۵ و صفحات بعد از آن.

(۲)- ففی صحیحه محمد بن مسلم، عن أبی جعفر ۷ فی أهل الجزیه یؤخذ من أموالهم و مواشیهم شی ء سوی الجزیه؟ قال: لا. (وسائل ۱۱/ ۱۱۵، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۴.)

(۳)- عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر (ع) قال: «إذا أخذت الجزیه من أهل الکتاب فلیس علی أموالهم و مواشیهم شی ء بعدها.» (وسائل ۱۱/ ۱۱۶، ابواب جهاد عدو، باب

۶۸، حدیث ۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۹۷

نفی زکات غلات ندارند، زیرا اموال که در روایت آمده ظهور در طلا و نقره دارد.

۳- در صحیحه محمد بن مسلم که پیش از این خوانده شد از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«بر امام چیزی بیشتر از جزیه نیست، اگر بخواهد آن را بر افراد آنان قرار می دهد و بر اموالشان چیزی نیست، و اگر بخواهد بر اموالشان قرار می دهد و بر افرادشان چیزی نیست. عرض کردم آیا این خمس است؟ فرمود: این چیزی است که پیامبر خدا (ص) با آنان مصالحه کرد.» «۱»

پیش از این گفتیم که مراد از خمس در اینجا همان زکاتِ دو برابر شده است، پس اگر در قرارداد ذمّه شرط شده باشد می توان آن را مطالبه کرد، و در حقیقت به عنوان جزیه است، مانند آنچه عمر بر بنی تغلب که از پرداخت جزیه سرانه سرباززدند قرار داد.

و ظاهراً از همین قبیل است قرار دادن پیامبر اکرم (ص) یک دهم و یک بیستم را بر اهل خیبر پس از آنکه زمینهای خود را به آن حضرت واگذار کردند (و آن حضرت برای کشت و کار زمینها را در اختیار آنان قرار داد). همان گونه که صحیحه صفوان و بزنطی و نیز خبر بزنطی بر آن دلالت داشت. «۲»

۴- در معاهده پیامبر (ص) با نصارای نجران آمده است:

به نام خداوند بخشنده مهربان. این قراردادی است مابین محمد فرستاده خدا (ص) با اهل نجران: هر میوه و هر زرد و سفید (طلا و نقره) و هر برده را برای آنان وانهاد با این شرط که در هر سال دو هزار حلّه از حلّه های

اواقی بپردازند؛ در ماه رجب هزار حلّه و

---

(۱)- و قد مرّ فی صحیحه محمد بن مسلم السابقه، عن أبی عبد اللّه (ع) قوله: و لیس للإمام أکثر من الجزیه، إن شاء الامام وضع ذلک علی رءوسهم، و لیس علی اموالهم شی ء، و ان شاء فعلی أموالهم و لیس علی رءوسهم شی ء. فقلت: فهذا الخمس؟ فقال: انما هذا شی ء کان صالحهم علیه رسول اللّه (ص). (وسائل ۱۱/ ۱۱۴، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۲).

(۲)- ر. ک. وسائل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، حدیث ۱ و ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۱۹۸

در ماه صفر هزار حلّه. «۱»

[همان گونه که پیش از این گفته شد] این حلّه ها به عنوان جزیه بر آنان قرار داده شد.

در الاموال آمده است: هر حله یک اوقیه است، خراج بیشتر باشد یا کمتر بر اساس اوقیه محاسبه می شود.

۵- در کتاب دعائم الاسلام آمده است:

پیامبر خدا از تعدی بر کسانی که با مسلمانان پیمان دارند نهی فرمود. «۲»

۶- باز در همان کتاب آمده است:

«از جعفر بن محمد، از پدرش، از پدرانش، از علی (ع) از پیامبر خدا (ص) برای ما نقل شده است که فرمود: قیامت برپا نمی شود تا هنگامی که معاهد- اقلیتهایی که در پناه اسلام هستند- همچون سبزیجات خورده شوند. [همانند دیگر مسلمانان از امکانات جامعه بهره ور شوند]». «۳»

این روایت به نقل از وی در مستدرک نیز آمده است. «۴»

۷- در سنن بیهقی به سند خود از عرباض بن ساریه سلمی آمده است که گفت:

«ما با پیامبر خدا (ص) در سرزمین خیبر فرود آمدیم و اصحاب آن حضرت نیز در کنارش بودند. و فرمانروای خیبر مرد

درشتخو و خشنی بود، رو به پیامبر (ص) کرد و گفت: آیا شما می توانید الاغهای ما را بکشید و میوه هایمان را بخورید و

---

(۱)- فی معاهده النبی (ص) مع نصاری نجران: بسم اللّه الرحمن الرحیم. هذا ما کتب محمد النبی رسول اللّه (ص) لأهل نجران: إذا کان علیهم حکمه فی کل ثمره، و فی کل صفراء و بیضاء و رقیق- فأفضل ذلک علیهم و ترک ذلک کله لهم- علی ألفی حلّه من حلل الأواقی: فی کل رجب ألف حلّه، و فی کل صفر ألف حلّه. (الوثائق السیاسیه/ ۱۷۵، شماره ۹۴؛ و نیز الاموال/ ۲۴۴- با کمی تفاوت).

(۲)- فی دعائم الاسلام: «و نهی رسول اللّه (ص) عن التعدی علی المعاهدین.» (دعائم الاسلام ۱/ ۳۸۰).

(۳)- «روینا عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن آبائه، عن علی (ع)، عن رسول اللّه (ص) أنه قال: «لا- تقوم الساعه حتی یؤکل المعاهد کما تؤکل الخضر.» (دعائم الاسلام ۱/ ۳۸۰، کتاب الجهاد).

(۴)- مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۷، ابواب جهاد عدو، باب ۵۶، حدیث ۴ و ۵.

زنانمان را بزنید؟ پیامبر (ص) غضبناک شد و فرمود: «ای فرزند عوف، سوار اسبت شو و سپاهیان را فرابخوان، که بهشت روا نیست مگر بر مؤمن، و بگو که همه برای نماز اجتماع کنند». گفت: افراد گرد آمدند و پیامبر خدا (ص) بر آنان نماز خواند آنگاه به پا ایستاد و گفت: «آیا هر یک از شما که بر جای خود تکیه زده است، می پندارد که خدای عزّ و جلّ چیزی جز آنچه را در این قرآن آمده حرام نفرموده است؟ آگاه باشید من به خدا سوگند برخی دستورات را

دادم و موعظه کردم و از برخی چیزها بازداشتم، همانند آنچه در قرآن آمده یا بیشتر. و همانا خداوند عزّ و جلّ بر شما حلال نفرموده مگر اینکه با اجازه به خانه های اهل کتاب درآیید، و نباید زنانشان را بزنید و یا میوه هایشان را بخورید تا هنگامی که حقوقی که بر آنهاست می پردازند.» «۱»

این روایت رد سخن کسی است که گفته و یا کسانی است که می گویند: قرآن برای ما کافی است- حسبنا کتاب اللّه- و روایات ائمه (ع) حاکی از روایاتی است که از پیامبر (ص) به آنان رسیده است، همان گونه که در برخی از بحث های پیشین به آن اشاره شد.

۸- باز در همان کتاب به سند خود از مردی از جهینه از اصحاب پیامبر (ص) روایت کرده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«بسا شما با مردمی پیکار می کنید و بر آنان پیروزی می یابید و آنان تنها اموالشان و نه جانها و فرزندانشان را در اختیار شما می گذارند و شما با آنان مصالحه می کنید. پس از

---

(۱)- عن العرباض بن ساریه السلمی قال: نزلنا مع النبی (ص) خیبر، و معه من معه من أصحابه، و کان صاحب خیبر رجلًا مارداً منکراً، فأقبل إلی النبی (ص) فقال: یا محمد، أ لکم أن تذبحوا حمرنا و تأکلوا ثمارنا و تضربوا نساءنا؟ فغضب النبی (ص) و قال: «یا بن عوف، ارکب فرسک ثم ناد: أن الجنه لا تحلّ إلا لمؤمن، و أن اجتمعوا للصلاه». قال: فاجتمعوا ثم صلّی بهم النبی (ص) ثم قام فقال: «أ یحسب أحدکم متکئاً علی أریکته قد یظنّ أن اللّه- عزّ و جلّ- لم یحرّم شیئاً إلا ما فی هذا القرآن؟

ألاـ و انّى و اللّه قد أمرت و وعظت و نهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر. و إن اللّه- عزّ و جلّ- لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب الا بإذن و لاضرب نسائهم و لا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذى عليهم.» (سنن بيهقى ۹/ ۲۰۴، كتاب الجزيه، باب لا يأخذ المسلمون من ثمار اهل الذمه).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۲۰۰

آنان بيش از اين دريافت نكنيد كه بر شما حلال نيست.» «۱»

۹- باز در همان كتاب به سند خود از پيامبر خدا (ص) آمده است كه فرمود:

كسى كه بر معاهدى ستم روا دارد و يا او را كوچك شمارد و يا او را بر كارى كه توان انجام آن را ندارد وادارد يا بدون رضايت او از وى چيزى دريافت كند، روز قيامت من با او محاجّه مى كنم [و با انگشت به سوى خود اشاره نمود] آنگاه پيامبر خدا (ص) فرمود: آگاه باشيد هر كس فردى را كه در پناه خدا و پيامبر است بكشد خدا بوى بهشت را بر وى حرام مى كند، و بوى بهشت از فاصلۀ هفتاد بهار استشمام مى شود. «۲»

۱۰- در خراج أبو يوسف آمده است كه گفت:

«برخى از مشايخ پيشين با حذف زنجيره سند براى من روايت كردند از پيامبر اكرم (ص) كه آن حضرت عبد الله بن ارقم را براى دريافت جزيۀ اهل ذمّه فرستاد و چون از نزد وى حركت كرد. او را صدا زد و فرمود: هشدار كه هر كه بر معاهدى ستم روا دارد يا او را به كارى بيش از توانش وادارد يا به او بى حرمتى كند يا بدون رضايت او

چیزی از وی دریافت کند، من روز قیامت وی را مؤاخذه خواهم کرد.» «۳»

و از این قبیل روایات دیگری در این زمینه رسیده است.

---

(۱)- عن رجل من جهینه من أصحاب النبی (ص) قال: قال رسول اللّه (ص): «انکم لعلکم تقاتلون قوما و تظهرون علیهم فیفادونکم بأموالهم دون أنفسهم و أبنائهم و تصالحوهم علی صلح، فلا تصیبوا منهم فوق ذلک، فإنه لا یحلّ لکم.» (سنن بیهقی ۹/ ۲۰۴، کتاب الجزیه، باب لا یأخذ المسلمون من ثمار اهل الذمه).

(۲)- عن رسول اللّه (ص) قال: «ألا من ظلم معاهدا و انتقصه و کلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شیئا بغیر طیب نفس منه فأنا حجیجه یوم القیامه.»- و أشار رسول اللّه (ص) بإصبعه إلی صدره- «ألا- و من قتل معاهدا له ذمه اللّه و ذمه رسوله حرم اللّه علیه ریح الجنه، و إن ریحها لتوجد من مسیره سبعین خریفا.» (سنن بیهقی، ۹/ ۲۰۵، کتاب الجزیه، باب لا یأخذ المسلمون من ثمار اهل الذّمه.)

(۳)- حدثنی بعض المشایخ المتقدمین یرفع الحدیث إلی النبی (ص) أنه ولّی عبد الله بن أرقم علی جزیه أهل الذمه، فلما ولّی من عنده ناداه فقال: «ألا من ظلم معاهداً أو کلّفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شیئاً بغیر طیب نفسه فأنا حجیجه یوم القیامه.» (خراج أبو یوسف/ ۱۲۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۰۱

[برخی از کلمات فقهاء]

پس چون حال کسی که اموال اهل ذمه را بدون رضایت آنان دریافت می کند این گونه باشد، حال کسی که در خونهای مسلمانان غوطه می خورد و اموال و آبروی آنان را بدون هیچ پرهیز و احتیاطی به مجرد احساسهای درونی و توهمات و القائات مورد تعرض قرار می دهد

چگونه خواهد بود؟! بار خدایا ما را از آنچه موجب خشم و عذاب تو می گردد در امان بدار.

بله، اگر فردی ذمی غاصب اموال عمومی باشد، می توان آن اموال را مصادره و به صاحبانش بازگردانید؛ بلکه این کار واجب است، چنانچه در جای خود مورد گفتگو قرار گرفته است.

۱۱- در کتاب الاموال أبو عبید به سند خود از حسن آمده است که گفت:

«بر اهل ذمه در اموالشان زکات نیست، و بر آنان چیزی بجز جزیه نیست.» «۱»

۱۲- در باب احکام زمین نهایه آمده است:

«قسمت سوم: هر زمینی است که صاحبان آن بر آن مصالحه کرده اند، و آن زمینهای جزیه است، که امام طبق قرارداد از نصف یا ثلث یا ربع [محصول آن] از آنان دریافت می کند، و بر آنان چیزی جز این نیست.» «۲»

۱۳- در مبسوط در مورد نصارای عرب آمده است:

«و سزاوار است که از آنان جزیه دریافت شود، و از آنان زکات دریافت نمی شود، زیرا زکات جز از مسلمانان گرفته نمی شود.» «۳»

۱۴- در موطأ مالك آمده است:

«بر اهل کتاب و مجوس زکات در چیزی از اموال و چارپایان و درختان و کشاورزیشان نیست، سنت بر این قرار گرفته است.» «۴»

---

(۱)- الاموال/ ۱۱۹.

(۲)- نهایه/ ۱۹۵.

(۳)- مبسوط ۲/ ۵۰.

(۴)- موطأ مالك ۱/ ۲۰۸.

۱۵- در خراج أبو یوسف آمده است:

«در هیـچ یک از اموالشان- چه مردان از آنان و چه زنان- زکات نیست، مگر آنچه با آن به تجارت می پردازنـد، که باید یک بیستم بپردازند.» «۱»

همان گونه که روشن است ایشان خواسته است زکات مال التجاره را بر آنان دو برابر کند.

۱۶- پیش از این از ماوردی نیز خواندیم که گفت:

«اگر

بر آنـان میهمـانی و دو برابر زکـات شـرط نشـده باشـد، در زراعت و باغات زکات نیست، و آنان را نمی توان ملزم کرد که به بینوایان و درراه ماندگان چیزی بپردازند.» «۲»

و کلمـات دیگری در این زمینه که در صورت پژوهش می توان بـدان دست یافت، و ما در کتاب زکات خویش اجمالًا آنها را یادآور شده ایم، که علاقه مندان می توانند بدان مراجعه کنند. «۳»

مطلب هشتم: در جواز گرفتن جزیه از پول شراب و خوک و دیگر محرّمات

[برخی از کلمات فقهاء]

۱- شیخ در نهایه می گوید:

«اشـکال ندارد از پولهایی که اهل کتاب از فروش شـراب و خوك و دیگر چیزهایی که برای مسـلمانان خریدوفروش و تصرف در آن حلال نیست دریافت می کنند به عنوان جزیه گرفته شود.» «۴»

۲- در کتاب مختلف آمده است:

«اشکالی ندارد که جزیه از پول چیزهای حرام دریافت شود، و علمای ما بر این

---

(۱)- الخراج/ ۱۲۳.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۴۵.

(۳)- کتاب زکات ۱/ ۱۳۳.

(۴)- نهایه/ ۱۹۴.

نظرند، ابن جنید نیز همین نظر را قائل است، ولی ایشان می گویند: اگر مسـلمانان بدانند که ذمّی آن را از پول شـراب پرداخت کرده است جـایز است که از وی پـذیرفته شود، ولی جایز نیست که پول آن را به شـراب فروشـی که شـراب را از ذمی خریـده است با حواله ذمّی دریافت کند. ولی ظاهراً بین اینکه خود او پرداخت کند یا به شراب فروش حواله دهد فرقی نیست، به خاطر عموماتی که در این مسأله وجود دارد که بر اساس آن می توان جزیه را از پولهای چیزهای حرام دریافت نمود. «۱»»

[روایات مسأله]

۳- اصل و اساس مسأله روایتی است که در کتاب وسائل به سند صحیح از محمد بن مسلم روایت شده است که گفت:

از امام صادق (ع) از صدقات اهل ذمّه از پول شرابها و خوکها و حیوانات مرده که به عنوان جزیه از آنها دریافت می شود پرسیدم، حضرت فرمود: آنان باید در اموالشان جزیه بپردازند، از پول فروش گوشت خوک یا شراب هم دریافت می شود؛ گناه آن بر آنان است و پول آن برای مسلمانان، چون به عنوان جزیه از آنان دریافت می کنند حلال است. «۲»

۴- باز در همان

کتاب به نقل از مرحوم شیخ مفید در مقنعه آمده است که گفت:

محمد بن مسلم از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: از آن حضرت دربارهٔ جزیهٔ اهل ذمه که از پول شراب ها و خوکها و حیوانات مرده شان می پردازند پرسیدم که آیا امام می تواند آن را دریافت کند و آیا آن برای مسلمانان رواست؟

حضرت فرمود: این برای امام و مسلمانان حلال است، ولی بر اهل ذمّه حرام

---

(۱)- مختلف ۱/ ۳۳۵.

(۲)- عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن صدقات اهل الذمّه و ما یؤخذ من جزیتهم من ثمن خمورهم و خنازیرهم و میتتهم، قال: علیهم الجزیه فی اموالهم، تؤخذ من ثمن لحم الخنزیر او خمر، فکل ما اخذوا منهم من ذلک فوزر ذلک علیهم و ثمنه للمسلمین حلال یأخذونه فی جزیتهم. (وسائل ۱۱/ ۱۱۷، ابواب جهاد عدو، باب ۷۰، حدیث ۱).

است و گناه آن بر آنان است. «۱»

البته محتمل است این دو روایت یک روایت باشد، زیرا هم راوی و هم کسی که از وی روایت نقل شده و هم مضمون روایت یکی است، و بناء فقها در کتابهای فقهی نیز بر این بوده است که روایات را نقل به مضمون می کرده اند.

و مقصود از صدقات [زکات] در روایت اوّل احتمالًا صدقاتی [زکاتی] است که دو برابر معمولی از آنان دریافت می شده است، یا صدقات مستحبی است و یا مالیاتی است که بر زمینهای آنان قرار داده می شده که چیزی شبیه ده یک هاست و گواه بر این معنا روایتی است که در مقنعه آمده است. [زیرا موضوع سؤال در این روایت خراج و مالیات بر

زمینهای اهل ذمه است که از درآمد شراب و خنازیر و میته داده می شود].

۵- در کتاب دعائم الاسلام به نقل از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

اجازه داده شده است که از پول شراب و خوک اهل ذمّه به عنوان جزیه دریافت شود، زیرا بیشتر اموال آنان از حرام و رباست. «۲»

این روایت نیز در مستدرک به نقل از آن حضرت آمده است: «۳»

۶- در کتاب الاموال أبو عبید به سند خود از سوید بن غفله آمده است.

بلال به عمر بن خطاب گفت: کارگزاران تو شراب و خوک را به عنوان مالیات دریافت می کنند! عمر گفت: اینها را از آنان نگیرید، ولی آنان را مأمور کنید که آنها را بفروشند و شما پول آن را دریافت کنید. «۴»

ابن قدامه در کتاب المغنی پس از نقل این خبر می نویسد:

---

(۱)- عن محمد بن مسلم، عن ابی عبد الله (ع) انّه سأله عن خراج اهل الذّمه و جزیتهم اذا أدّوها من ثمن خمورهم و خنازیرهم و میتتهم أ یحلّ للإمام أن یأخذها و یطیب ذلک للمسلمین؟ فقال: ذلک للامام و المسلمین حلال، و هی علی اهل الذمه حرام و هم المحتملون لوزره. وسائل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۰، حدیث ۲.

(۲)- دعائم الاسلام ۱/ ۳۸۱، کتاب جهاد، مباحث صلح و موادعه و جزیه.

(۳)- مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۷، ابواب جهاد عدو، باب ۵۸، حدیث ۱.

(۴)- الاموال/ ۶۲.

«پول شراب و خوک را می توان به عنوان جزیهٔ سرانه و خراج زمینهای اهل ذمه دریافت کرد، با استناد به این گفتهٔ عمر و نیز به خاطر اینکه اینها از اموال آنان محسوب می شود

که نگهداری و تصرف در آنها برای آنان مجاز شمرده شده است، پس جایز است که پول آن را از آنان دریافت کرد همانند لباس و پارچه های آنان.» «۱»

از مقتضای برخی روایات نیز استفاده می شود که آنان پس از آنکه اسلام آوردند می توانند بر این گونه معاملات که در زمان کفرشان صورت پذیرفته است آثار صحّت بار کنند.

در این ارتباط روایتی از علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر (ع) نقل شده است بدین مضمون که گفت: از آن حضرت از دو مرد نصرانی که یکی از آن دو شراب یا خوکی را به صورت نسیه فروخته و اکنون هر دو مسلمان شده اند آیا او می تواند پس از اسلام پولش را دریافت کند؟ حضرت فرمود: «پول مال اوست و اشکالی ندارد پول خود را دریافت کند». «۲»

روایات مستفیضه ای در این زمینه وارد شده که دلالت بر این دارد که فرد می تواند طلبی را که از دیگری دارد از پول مشروب یا خوکهای او دریافت کند، و بیشتر این روایات بصورت مطلق آمده، اگر چه در برخی از آنها بر اهل ذمه بودن بدهکار تصریح شده است. «۳» از جمله این روایات روایت صحیحه ای است از محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) درباره فردی که از شخصی چند درهم طلبکار بود و او در حضور وی مشروبی یا خوکی را فروخت و بدهی او را پرداخت کرد؛ حضرت فرمود: «اشکالی ندارد، برای کسی که

---

(۱)- المغنی ۱۰/ ۶۰۱.

(۲)- ففی خبر علی بن جعفر، عن اخیه موسی بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجلین نصرانیین باع احدها خمراً او خنزيراً الی أجل فأسلما قبل

ان يقبضا الثمن هل يحلّ له ثمنه بعد الاسلام؟ قال: انّما له الثمن فلا بأس أن يأخذه. (وسائل ۱۲/ ۱۷۲، ابواب ما يكتسب به، باب ۶۱، حديث ۱).

(۳)- ر، ك، وسائل ۱۲/ ۱۷۱، ابواب ما يكتسب به، باب ۶۰.

طلب خود را دریافت می کند حلال است اما برای فروشنده حرام است.» «۱»

و در صحیحه زراره از أبی عبد اللّه (ع) آمده است که: از آن حضرت در مورد مردی که چند درهم از وی طلبکار بودم پرسیدم که وی مشروب و خوکی را فروخت و بدهی خود را از آن پرداخت؛ حضرت فرمود: اشکالی ندارد. یا فرمود: آن را بگیر. «۲»

و روایات دیگری که در این باب رسیده است. و اینکه در برخی روایات موضوع پرسش شخص ذمّی است موجب آن نمی شود که مطلقات را حمل بر آن کنیم زیرا منافاتی با یکدیگر ندارند. «۳» مگر آنکه گفته شود: در آن زمانها در کشورهای اسلامی خریدوفروش شراب و خوک تنها در بین اهل ذمّه متداول بوده است.

و همانند همین باب است روایاتی که در مورد فروش گوشت مخلوط شده با مردار نسبت به کسی که آن را حلال می داند وارد شده است، مانند روایت صحیحه حلبی که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: گوشتی که با ذبح شرعی سر بریده شده با گوشت مردار مخلوط شد، اگر به کسی که مردار را حلال می شمرد فروخته شود و پول آن به مصرف رسد حلال است.

و روایات دیگری که از آن حضرت (ع) در این باب رسیده است. «۴»

و از همین مورد است آنچه در مورد آرد خمیر شده

با آب نجس وارد شده که می فرماید به کسانی که خوردن مردار را جایز می دانند فروخته شود. در خبر حفص بن

---

(۱)- عن أبی جعفر (ع) فی رجل کان له علی رجل دراهم فباع خمراً و خنازیر و هو ینظر فقضاه؟ فقال: لا بأس به، امّا للمقتضی فحلال، و امّا للبائع فحرام.

(۲)- زراره عن أبی عبد اللّه (ع): فی الرجل یکون لی علیه الدراهم فیبیع بها خمراً و خنزیراً ثم یقضی منها؟ قال: لا بأس، او قال: خذها.

(۳)- در رابطه با توضیح مراد استاد دام ظله باید گفت:

حمل مطلق بر مقید در جائی است که به حسب ظاهر بین دو دلیل تنافی باشد، در این صورت با حمل دلیل مطلق بر دلیل مقید تنافی از بین می رود، مسأله مورد بحث چون سخن هر دو دلیل اثباتی است تنافی در بین نیست. از طرف دیگر اگر مصداق رائج موضوع حکم همان موضوع مقید باشد، در این صورت احتمال انصراف دلیل مطلق به همان مصداق رائج وجود دارد و قهراً ظهوری برای دلیل مطلق باقی نمی ماند. (مقرر)

(۴)- صحیحه الحلبی قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول: اذا اختلط الذکی و المیته باعه ممّن یستحل المیته و أکل ثمنه. ر. ک. (وسائل ۱۲/ ۶۷ و ۶۸، ابواب ما یکتسب به، باب ۷، حدیث ۱ و ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۰۷

بختری از امام صادق (ع) آمده است که گفت: از آن حضرت در مورد خمیری که با آب نجس تهیه شده است پرسیده شد که چه باید کنند؟ فرمود: به کسی که خوردن گوشت غیر شرعی را جایز می داند فروخته می شود. «۱»

سند این روایت تا حفص

صحیح است و روایت کننده از حفص نیز ابن أبی عمیر است.

البته این نکته از نظر دور نماند که در نزد مسلمانان مالیّتی برای شراب و خوک نیست و معامله بر آنها باطل است، ولی از این روایات بسیار استفاده می شود که کفار را بدانچه خود را پایبند بدان می دانند می توان پایبند نمود، و آنان معامله بر این گونه امور و نیز خریدوفروش مردار و مانند آن و گرفتن پول آن را صحیح می دانند.

و شاید از این نکته باب گسترده ای در زمینه معاملات مسلمانان با دولت های بیگانه غیر مسلمان گشوده شود که برای دولت های اسلامی سودمند باشد. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

مطلب نهم: هرگاه ذمّی [پیش از پرداخت جزیه] از دنیا برود یا اسلام را بپذیرد

[سخن برخی از بزرگان]

[در ابتدا سخن برخی از بزرگان را در این زمینه یادآور می شویم:]

۱- شیخ در کتاب جزیه خلاف (مسأله ۱۱) می نویسد:

«در صورتی که با گذشت سال، جزیه بر ذمّی واجب گردد و او بمیرد یا مسلمان شود، شافعی گوید جزیه از وی ساقط نیست، و ابو حنیفه می گوید ساقط است. اصحاب ما گویند: اگر مسلمان شود ساقط است، ولی در مورد مرگ چیزی نگفته اند.

ولی آنچه مبانی مذهب آن را اقتضا می کند این است که در صورتی که بمیرد از او

---

(۱)- ففی خبر حفص بن بختری، عن أبی عبد اللّه (ع) فی العجین من الماء النجس کیف یضع به؟ قال: یباع ممن یستحلّ المیته. (وسائل ۱۲/ ۶۸، ابواب ما یکتسب به، باب ۷، حدیث ۳).

ساقط نیست، زیرا حق بر وی واجب گردیده است و از ترکهٔ او دریافت می شود؛ مالک نیز همین نظر را قائل شده است.

و اما دلیل اینکه جزیه با اسلام ساقط می شود گفتار

خداوند متعال است: «حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَهَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صٰاغِرُونَ» که در اعطای آن «صغار» شرط شده است، و این با اسلام دیگر امکان پذیر نیست؛ پس واجب است که ساقط گردد. و نیز فرمایش پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «الاسلام یجبّ ما قبله- اسلام گذشته را می پوشاند». که این فرمایش مفید سقوط جزیه است، چون عموم آن اقتضای این معنی را دارد.

از معصوم (ع) نیز روایت شده است که فرمود: «لا جزیه علی مسلم- بر مسلمان جزیه نیست. و این هم در مورد اعطاء و هم در مورد وجوب عمومیت دارد. [یعنی هم موضوع که اعطاء جزیه است و هم وجوب آن که حکم است عمومیت دارد و شامل هر ذمی که مسلمان شده باشد می شود].» «۱»

۲- در نهایه آمده است:

«و کسی که جزیه بر او واجب شده و هنگام پرداخت آن رسیده و پیش از پرداخت اسلام را بپذیرد، از وی ساقط می شود و او را وادار به پرداخت آن نمی کنند.» «۲»

۳- در مبسوط آمده است:

«اگر ذمّی پس از گذشت سال مسلمان شود جزیه از وی ساقط است، ولی اگر بمیرد از وی ساقط نیست و از ترکه وی برداشت می شود، اما اگر چیزی از وی بر جای نمانده است چیزی بر ورثۀ او نیست، و اگر مسلمان شود و چند ماه از سال گذشته باشد باز چیزی بر وی نیست و نیز اگر بمیرد پیش از آنکه یک سال گذشته باشد دریافت از ترکه وی واجب نیست، زیرا جزیه با گذشت سال واجب

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۳۹.

(۲)- نهایه/ ۱۹۳.

می شود و فرض این است که سال

نگذشته است.» «۱»

۴- در منتهی آمده است:

«اگر فرد ذمی پس از گذشت سال بمیرد جزیه از وی ساقط نمی شود و از ترکه او دریافت می شود.

شافعی و مالك نیز همین را گفته اند، و ابو حنیفه گوید: از وی ساقط است، و این نظر عمر بن عبد العزیز است. و از احمد دو نظر نقل شده است ... و اگر در وسط سال بمیرد در اینکه آیا به همان مقداری که در سال گذشته از اموال وی دریافت شده از وی دریافت می شود اختلاف است، ولی ظاهراً باید مطالبه شود، این سخن را ابن جنید نیز گفته است، زیرا جزیه در حقیقت در برابر حق زندگی و سکونت در سرزمین اسلامی و محترم داشتن جان اوست، و اینکه تا آخر سال به تأخیر افتاده به خاطر ارفاق است ...

در صورتی که ذمی پیش از اداء جزیه مسلمان شود، اگر در وسط سال باشد جزیه از او به اجماع علمای ما ساقط است؛ ولی اگر پس از گذشت سال مسلمان شود در این باره دو نظر است: یکی اینکه از وی ساقط است و این نظر شیخان (شیخ مفید و شیخ طوسی) و ابن ادریس و بیشتر علمای ماست، و مالك و ثوری و أبو عبید و احمد و اصحاب رأی نیز همین نظر را برگزیده اند؛ و دیگر اینکه از وی ساقط نیست، شیخ در کتاب خلاف این نظر را برگزیده است، شافعی و ابو ثور و ابن منذر نیز قائل به همین نظریه هستند.» «۲»

البته آنچه ایشان از کتاب خلاف نقل کردند ما آن را در کتاب نیافتیم، بلکه طبق آنچه از کتاب خلاف خوانده شد بر

خلاف این نظریّه بود؛ مگر اینکه گفته شود: آنچه کتاب

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۴۲.

(۲)- منتهی ۲/ ۹۶۷.

خلاف به عنوان نظریه اصحاب ما مطرح کردند دلالت بر موافقت خود ایشان با این نظریّه ندارد بلکه مشعر به این است که نظر ایشان مخالف این نظریه بوده است.

۵- در شرایع آمده است:

«و اگر پیش از سال یا بعد از آن قبل از پرداخت اسلام آورد ظاهراً جزیه از او ساقط است. و اگر پس از گذشت سال از دنیا رفت از او ساقط نیست و همانند بدهکاری نفقه از مال او برداشت می شود.» «۱»

۶- در کتاب جواهر پس از نقل گفتار مصنف که گفت: «بنابر نظر ظاهرتر» می نویسد:

«بلکه در مورد اوّل [مردن پیش از تمام شدن سال] ما اختلافی را در آن نیافته ایم، بلکه در کتاب منتهی و آنچه از تذکره نقل شد ادعای اجماع بر آن شده است، و آن مورد استناد است، علاوه بر اینکه در مورد دوم [سقوط جزیه پس از گذشت سال] نیز چنانچه خواهی شنید و شهرت بسیار زیادی بین اصحاب دارد سقوط جزیه است، بلکه از کتاب غنیه نیز ادعای اجماع بر آن شده است، و ظاهراً همین گونه باید باشد.» «۲»

۷- ماوردی می گوید:

«جزیه بر اهل ذمه در هر سال مگر یک بار، آن هم پس از گذشت دوازده ماه قمری واجب نیست؛ و اگر هر یک از آنان در طول سال مرد به اندازه ماههایی که گذشته از ترکهٔ او دریافت می کنند. و اگر یکی از آنان اسلام آورد آن اندازه از جزیه که بدهکار است بر ذمّه اوست و باید از او

گرفته شود، اما ابو حنیفه گفته است: با اسلام آوردن و یا مرگ او جزیه گذشته از او ساقط است.» «۳»

و اما أبو یعلی گفته است: اگر اسلام آورد جزیه گذشته از او ساقط است، اما

---

(۱)- شرایع ۱/ ۳۲۹ (چاپ دیگر/ ۲۵۱).

(۲)- جواهر ۲۱/ ۲۵۸.

(۳)- احکام السلطانیه/ ۱۴۵.

اگر در حال کفر مرد این گونه نیست؛ در این مورد می توان به کتاب او در این زمینه مراجعه کرد. «۱» البته باید توجه داشت که أبو یعلی حنبلی مذهب و ماوردی شافعی مذهب بوده اند.

۸- در خراج أبو یوسف آمده است:

«از فردی که اسلام را پذیرفته جزیه گرفته نمی شود مگر آنکه اسلام آوردن وی پس از گذشت سال باشد که در آن صورت پس از گذشت سال جزیه بر او واجب شده است و آن به عنوان خراج همه مسلمانان محسوب می گردد و باید از او گرفته شود.

و اما اگر اسلام او پیش از تمام شدن سال و لو به یک روز یا دو روز و یک ماه یا دو ماه یا بیشتر و یا کمتر باشد چیزی از او به عنوان جزیه گرفته نمی شود. و اما اگر جزیه بر او واجب شده باشد ولی قبل از پرداخت از دنیا برود یا برخی را پرداخته و بخشی را هنوز نپرداخته است در آن صورت چیزی از ورثه و یا ترکه او گرفته نمی شود. زیرا جزیه را نمی توان دینی بر عهده او محسوب نمود؛ و همچنین است اگر اسلام آورد و بخشی از جزیه سرانه او بر عهده اوست چیزی از وی گرفته نمی شود.» «۲»

آنچه باید گفت این است که: اگر

جزیه مالیات سالیانه ای باشد که برای حفظ امنیت و حمایت از اهل ذمه در طول سال بر آنان وضع شده باشد، قاعده اقتضا می کند که در صورت وجود قرارداد ذمّه و اشتغال ذمّه آنان، پرداخت آن بر عهده آنان باشد؛ و اینکه بگوییم به خاطر مرگ یا پذیرش اسلام نسبت به گذشته از عهدهٔ آنان ساقط است این سخنی خلاف اصل است. بله با اسلام آوردن هر یک از آنان، موضوع نسبت به مابعد آن منتفی است.

---

(۱)- احکام السلطانیه/ ۱۶۰.

(۲)- خراج/ ۱۲۲.

و تعیین وقت مطالبه و محدود کردن آن به آخر سال در عقد قرارداد موجب نمی شود که آن را نسبت به ایام سال تقسیط نکنیم، زیرا روشن است که آن یک مالیات سالیانه است که به حساب همه روزهای سال محاسبه شده است نه فقط به حساب روز آخر سال؛ پس در این صورت سقوط جزیه پس از ثبوت آن نیازمند دلیل است.

اکنون که این مطلب روشن شد باید گفت: ظاهراً در نزد ما هیچ گونه خلاف و اشکالی نیست که پس از گذشت سال به واسطه مرگ جزیه ساقط نمی گردد، بلکه مانند دیگر دیون به ترکه تعلق می گیرد. بر خلاف نظر ابو حنیفه که گفته است: پرداخت جزیه خود یک عقوبت است مانند حدّ [که بر انسانهای مجرم جاری می شود] و اشکالی که بر سخن او وارد است اینکه این مقایسهٔ دو چیز است که با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا ما پیش از این گفتیم که آن یک مالیات و یک معاوضه است اگر چه مستلزم عقوبت نیز هست. و حدود با مرگ فرد ساقط می شود،

بر خلاف جزیه که یک امر مالی است که می توانـد به ترکه تعلق بگیرد. بلکه اگر در وسط سال هم از دنیا رفت- همان گونه که پیش از این گفته شـد- قاعده و اعتبار اقتضای آن را دارد که تقسیم شود؛ اگر چه در صورتی که از دنیا نرفته بود به خاطر عمل به قرارداد در وسط سال از او مطالبه نمی شد، اما پس از مرگ نیز مانند سایر دیون زمان دار باید فوری و بدون تأخیر آن را پرداخت.

و اما کسـی که پیش از پایان سال یا پس از آن پیش از پرداخت جزیه اسـلام بیاورد، مشهور در مورد آن این است که جزیه از وی ساقط است، بلکه چنانکه گذشت بخصوص در مورد اول ادّعای اجماع نیز بر آن شده است.

[ادلّه ای که برای سقوط جزیه بدان استناد شده است]

و برای سقوط جزیه از کسی که در پایان سال یا وسط آن مسلمان شد به ادلّه ذیل استناد شده است:

[۱] آیه شـریفه: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ» «۱» (به کـافران بگو اگر دست بردارنـد گذشـته هـای آنها بخشیده خواهد شد).

[۲] دو روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) که به تعبیر صاحب جواهر شهرت نقلی و عملی آنها انسان را از بحث از سند آنها بی نیاز می کند. «۲»

یکی از آن دو روایت این است: «الاسـلام یجبّ ما قبله» «۳» (اسـلام پیش از خود را می پوشاند). دربارهٔ سند این روایت و متن آن به تفصیل در جلد اوّل کتاب زکات گفتگو کرده ایم که می توان بدان مراجعه نمود. «۴»

و دیگری گفتار آن حضرت است که فرمود: «لیس علی مسلم جزیه» «۵» «جزیه بر مسلمانان

نیست» مانند این روایت را بیهقی به سند خود از ابن عباس از آن حضرت (ص) روایت کرده است بدین مضمون که: «لیس علی مؤمن جزیه». «۶»

[۳] روایت سومی از آن حضرت (ص) که فرمود: «لا ینبغی للمسلم ان یؤدی خراجاً» «۷» مسلمان سزاوار نیست خراجی بپردازد.

[۴] و دیگر اینکه: جزیه یک نوع مجازات و عقوبت است و علت آن کفر است و با پذیرش اسلام ساقط می گردد.

[۵] و دیگر اینکه: قرار دادن جزیه برای سبک ساختن و اظهار انقیاد و نیز برای تشویق شدن به اسلام است، و هنگامی که اسلام را پذیرفت موضوع آن منتفی است.

---

(۱)- انفال (۸)/ ۳۸.

(۲)- جواهر ۲۱/ ۲۵۸.

(۳)- مستدرک الوسائل ۱/ ۵۸۰، ابواب احکام ماه رمضان، باب ۱۵، حدیث ۲.

(۴)- ر. ک. کتاب الزکاه ۱/ ۱۳۷.

(۵)- مستدرک الوسائل ۲/ ۲۷۰، ابواب جهاد عدو، باب ۶۱، حدیث ۳۴؛ و نیز الاموال/ ۵۹؛ سنن أبی داود ۲/ ۱۵۲ کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب فی الذمی یسلم فی بعض السنه ....

(۶)- سنن بیهقی ۹/ ۱۹۹، کتاب الجزیه، باب الذمی یسلم فیرفع عنه الجزیه ...

(۷)- سنن بیهقی ۹/ ۱۳۹، کتاب السیر، باب الأرض إذا کان صلحاً ...

[۶] ادله ای که می گوید: جزیه را صاغراً- با اظهار انقیاد و کوچکی- باید بپردازد، و معلوم است که در مورد مسلمانان این گونه نیست.

[۷] روایتی که از «مسروق» نقل شده است که گفت: فردی غیر عرب زبان اسلام را پذیرفت، ولی باز از وی جزیه می گرفتند، نزد عمر بن خطاب آمد و گفت: ای امیر المؤمنین، من مسلمان شده ام، عمر گفت: شاید به خاطر پناه جویی اسلام را پذیرفته ای؟

گفت: آیا در اسلام چیزی نیست که مرا پناه دهد؟ گفت: بلی. آنگاه عمر نوشت که از وی جزیه نگیرند. أبو عبید گوید: واژه «شعوب» در متن عربی سخنان مسروق، اعاجم- افراد غیر عرب زبان- هستند. «۱»

البته اگر مسأله نزد اصحاب ما آشکار نبود و بین آنان شهرت نداشت و بلکه اجماع بر آن اقامه نشده بود در بسیاری از ادله مسأله قابل اشکال و مناقشه بود؛ از جمله مناقشه در سند روایات و اینکه متبادر از عدم جزیه بر مسلمانان، عدم آن به لحاظ حالت و زمان اسلام اوست نه به لحاظ حالت کفر سابق او. از سوی دیگر ما این مسأله را نمی پذیریم که جزیه به عنوان یک عقوبت و شکنجه باشد، بلکه آن مالیاتی است که در برابر حمایت دولت اسلامی از افراد غیر مسلمان قرار داده شده است. و باز این را نمی پذیریم که وضع جزیه برای کوچک کردن و اهانت به اهل کتاب باشد. بله، باید با اظهار کوچکی بپردازند، که محتمل است مراد از آن اظهار تسلیم و انقیاد آنان در برابر حکومت اسلامی باشد، و این را نمی توان اهانت محسوب نمود.

البته در مورد حدیث جُبّ [الاسلام یجبّ ما قبله] ممکن است گفته شود جزیه از دیون است و اسلام بدهی های گذشته انسان را ساقط نمی کند. ولی ممکن است در

---

(۱)- الاموال/ ۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۱۵

پاسخ گفته شود: ظاهر روایت این است که اسلام همه چیزهایی را که مقتضای کفر بوده است می پوشاند اگر چه مربوط به مسائل مالی باشد.

بلکه ظاهر این روایت این است که اسلام همه واجبات مالی و غیر مالی را بنا

بر عموم ادلّه آن نسبت به کفار نیز می پوشاند، و ما در کتاب زکات به توضیح آن پرداخته ایم.

در کتاب مصباح الفقیه نیز در بیان دلالت این حدیث آمده است:

«بی تردید چشم پوشیدن از زکات و خمس و کفارات و چیزهایی همانند اینها از حقوق ثابتی که در اسلام است به منزله قدر متیقن از این روایت است، همان گونه که این برداشت را تأیید می کند و بلکه دلالت بر آن دارد سیره پیامبر اکرم (ص) و پیشوایان که پس از آن جانشین وی بودند نسبت به کسی که مسلمان می شد هیچ یک از حقوق گذشته را از وی مطالبه نمی کردند.» «۱»

مگر اینکه گفته شود: این گونه حقوق را که از وی مطالبه نمی کردند بدین خاطر بوده که این گونه امور مالی به طور کلی به کفار تعلق نمی گرفته است، نه اینکه اسلام آن را ساقط کرده باشد.

در هر صورت پس از پذیرش اسلام دیگر گرفتن جزیه از وی جایز نیست، به ویژه نسبت به آینده و در آن زمان که اسلام را پذیرفته است.

ولی در احکام القرآن جصّاص آمده است:

«خاندان مروان از اهل ذمه که مسلمان شدند باز جزیه دریافت می کردند و می گفتند: این همانند پولی است که باید برده به مولای خود بپردازد و با مسلمان شدن برده پرداخت پول از گردن وی برداشته نمی شود.»

---

(۱)- مصباح الفقیه، کتاب الزکاه/ ۱۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۱۶

آنگاه ایشان در ادامه می نویسد:

«و این ضربه ای بود در کنار دیگر ضربه ها که به پیکر مسلمانان وارد آوردند و رشته های اسلام را یکی پس از دیگری گسستند؛ تا اینکه حکومت به عمر بن عبد العزیز رسید و به

کارگزار خود در عراق عبد الحمید بن عبد الرحمن نوشت:

اما بعـد، همانا خداوند پیامبر خویش حضـرت محمد (ص) را به عنوان دعوتگر و نه به عنوان گردآورنده مال و ثروت فرسـتاد، پس چون نامه من به تو رسـید از هر یک از اهل ذمّه که اسـلام را پذیرفته اند جزیه را بردار. ولی پس از وی هنگامی که هشام بن عبـد الملک به حکومت رسـید جزیه را بر آنان بازگردانیـد. و یکی از دلایلی که قراء قرآن و فقها جنگ با عبـد الملک بن مروان و حجاج- لعنهما اللّه- را مجاز شـمردند همین بود که آنان از مسلمانان جزیه دریافت می کردند، و همین مسأله یکی از زمینه های عمده زوال دولت و سقوط حکومت آنان را فراهم آورد.» «۱»

مطلب دهم: مصرف جزیه

[دیدگاه برخی از بزرگان درباره مصرف جزیه]

۱- در کتاب فی ء خلاف- مسأله ۴۲- آمده است:

«آنچه از جزیه و صـلح و ده یک از مشرکین گرفته می شود از آنِ رزمندگانی است که به جهاد پرداخته اند. و برای شافعی در این مورد دو نظر است: یکی اینکه همهٔ آن بر اساس قاعده الاهمّ فالاهمّ باید در جهت مصالح مسـلمانان مصرف شود، و مهمتر از همه رزمنـدگان هسـتند. و نظر دوّم شافعی این است که از آنِ رزمندگان است، همان گونه که نظر ما هم همین بود. این در صورتی است که

---

(۱)- احکام القرآن ۳/ ۱۲۶، باب وقت و جوب جزیه.

گفته شـود: جزیه تخمیس نمی شود، ولی اگر گفـتیم جزیه نیز تخمیس می شـود، چهـار پنجم آن بایـد- طبـق هر دو نظر- در جهت این دو نوع- رزمندگان و مصالح عمومی مسلمانان- به کار گرفته شود. و در هر صورت مصالح نزد

آنان مقدم است.

دلیل ما در این که جزیه از مجاهدان است و دیگران با آنها در آن شریک نمی باشند اجماع فرقه امامیه و روایات آنهاست. و هنگامی که در این مورد ثابت شود در مورد همه ثابت می شود، زیرا به نظر ما صلح نیز یک نوع جزیه است. امّا آنچه به عنوان ده یک گرفته می شود در جهت مصالح مسلمانان مصرف می شود، زیرا دلیلی بر آن نداریم که بخشی از آن در جهتی و بخش دیگر آن در جهتی دیگر به کار گرفته شود.» «۱»

۲- در نهایه آمده است:

«مورد مصرف جزیه در زمان پیامبر (ص) تنها مهاجرین بودند و در این زمان از آنِ کسانی است که در جایگاه آنان در یاری رساندن به اسلام و دفاع از دیگر مسلمانان قرار گرفته اند.» «۲»

البته اینکه رسول خدا (ص) در زمان خود جزیه را به مهاجرین اختصاص می داد دلیل بر این نمی باشد که جزیه منحصر به آنان باشد. البته در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۳- در مبسوط آمده است:

«مصرف جزیه مصرف غنیمت است که ویژه مجاهدان است و نیز آنچه از آنان- مشرکان- برای ورود به کشورهای اسلامی گرفته می شود، زیرا این هم پولی است که از اهل شرک گرفته شده است.» «۳»

همانند این مطلب را علامه نیز در منتهی آورده است. «۴»

۴- در تذکره آمده است:

---

(۱)- خلاف ۲/ ۳۴۴.

(۲)- نهایه/ ۱۹۳.

(۳)- مبسوط ۲/ ۵۰.

(۴)- منتهی ۲/ ۹۷۳.

«مصرف جزیه همان مصرف غنیمت است، زیرا آن مالی است که با اعمال قدرت و پیروزی گرفته شده و مصرف آن ویژه رزمندگان است، مانند غنیمتهای دار الحرب.» «۱»

البته به این نکته باید توجه

داشت که غنیمت بهره ای است که یکجا به دست می آید و در میان سپاهی که آن را به دست آورده است تقسیم می شود، از این رو نمی توان جزیه را که تـدریجاً در آخر هر سال به دست می آیـد با آن مقایسه کرد. زیرا نسبت آن با سپاهیانی که این سرزمین خاص را گشوده اند گسسته است، و تناسبی هم با سپاهیان دیگر ندارد.

۵- در مقنعه آمده است:

«جزیه در زمان پیامبر خـدا (ص) ویژه مهاجرین بود، و پس از آن حضـرت ویژه کسانی است که در جایگاه آنان قرار دارند، و نیز در مواردی از مصالح مسلمانان که امام مصلحت بداند.» «۲»

۶- در سرائر آمده است:

«مستحق جزیه در زمان پیامبر خدا (ص) مهاجرین بودند نه دیگران- طبق روایاتی که به دست ما رسیده است- و امروز از آنِ کسانی است که در یاری اسـلام و دفاع از کیان آن در جایگاه آنان قرار دارنـد، و نیز برای دیگر بینوایان و نیازمنـدان مسـلمان است که امام مصلحت بداند.» «۳»

۷- در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«هر مـالی کـه از مشـرکان بـا رضـایت خودشـان بـدون تـاختن اسب و شـتر به دست آیـد ماننـد مـال مصـالحه، جزیه و ده یک تجارتهایشان، و نیز هر مالی که به گونه ای از ناحیهٔ آنان به دست مسلمانان برسد مانند مال خراج، باید پس از دریافت از آنان به پنج قسمت تقسیم شود و یک پنجم آن به مستحقین خمس داده شود.

ابو حنیفه گفته است: در فی ء خمس نیست ... و امّا در چهارپنجم باقی مانده دو

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۴۲.

(۲)- مقنعه/ ۴۴.

(۳)- سرائر/ ۱۱۰.

نظر است: یکی آنکه آن ویژه سپاهیان

است که برای مخارج و مایحتاج آنان مصرف گردد و دیگران با آنان شریک نمی باشند، و نظر دوم اینکه در جهت مصالح مسلمین که یکی از آنها مخارج سپاهیان و دیگر مخارجی است که مسلمانان نیازمند آن هستند مصرف گردد.

و جایز نیست که در میان اهل صدقات و نیز صدقات در میان اهل فی ء مصرف گردد، و باید هر یک از دو مال در جای خود مصرف شود. و اهل صدقات کسانی هستند که هجرتی را انجام نداده اند و از رزمندگان مسلمان نیستند و از بیضهٔ اسلام دفاع نکرده اند. و اهل فی ء کسانی هستند که در راه خدا مهاجرت کرده اند، و از کیان اسلام دفاع نموده اند و از حریم اسلامی مراقبت و با دشمنان پیکار کرده اند ...» «۱»

ماوردی از علمای شافعیّه است، و شافعی قائل به ثبوت خمس در فی ء در انواع مختلف آن است. و ما پیش از این در این موضوع گفتگو کردیم و گفتیم که چنین چیزی درست نیست که در فی ء و مانند آن از دیگر مالیاتها و اموال عمومی خمس وجود داشته باشد؛ که می توان بدان مبحث مراجعه نمود.

و در آنچه ایشان ذکر کردند که نمی توان صدقات را در مورد اهل فی ء و برعکس آن مصرف نمود نیز اشکال است، زیرا از مهمترین مصارف صدقات سبیل اللّه است که شامل همه راههای خیر و مصالح عمومی جامعه که یکی از آنها جهاد در راه خداست می گردد، همان گونه که از مهمترین مصالح عامّه رفع نیازمندیهای جامعه اسلامی و رفع نیازمندیهای بینوایان و بیچارگان و از کار افتادگان است، همان گونه که امیر المؤمنین (ع) در نامه خود به مالک اشتر

هنگامی که او را به ولایت مصر گماشت نوشت، خلاصه کلام اینکه: جدا کردن این دو مصرف از یکدیگر چندان روشن نیست.

۸- در مورد مصرف جزیه به احکام السلطانیه أبو یعلی «۲» و در مورد مصرف فی ء که

---

(۱)- احکام السلطانیه/ ۱۲۶- ۱۲۷.

(۲)- ر. ک. احکام السلطانیه/ ۱۳۶.

یکی از اقسام آن جزیه است به مغنی ابن قدامه می توان مراجعه نمود.

در این کتاب به نقل از احمد مطلبی را آورده که گفته است: همه انواع فی ء برای همهٔ مسلمانان اعم از غنی و فقیر آنان است.

و باز در همان کتاب از قاضی آمده است که گفت:

«معنی کلام احمد که گفت: بین غنی و فقیر تفاوتی نیست، یعنی غنی ای که مصلحت مسلمانان از مجاهدان و قضات و فقها در آن است ... و سیاق کلام وی این است که جزیه منحصر به سپاهیان نیست و باید آن در مصالح مسلمین مصرف شود، ولی ابتدا باید با آن نیازمندیهای سپاهیان برطرف گردد زیرا مهمترین مصالح مسلمین آنان هستند، چون آنان حفاظت و امنیت مسلمانان را بر عهده دارند پس باید نیازمندیهای آنان برطرف شود، و در صورتی که چیزی ماند باید به ترتیب الاهم فالاهم، در ابتدا آبادانی مرزها و رفع نیازمندیهای آن، آنگاه اسلحه و ساز و برگ جنگی، آنگاه دیگر نیازمندیها که در این ارتباط است، آنگاه باز بر اساس قاعده مهم و مهم تر، آبادانی مساجد و ساختن پل ها، اصلاح راهها و لا-یروبی نهرها و تعمیر شکستگی های آن، و حقوق قضات و پیشوایان و مؤذنها و فقها و دیگر کسانی که برای مسلمانان نافع هستند قرار داد.» «۱»

از

آنچه ما تاکنون از کلمات بزرگان خوانـدیم به طور خلاصه روشن شد که در مصـرف جزیه دو نظر است: یکی آنکه جزیه در حکم غنیمت و ویژه رزمندگان است. و دیگر اینکه: جزیه بخشـی از فی ء است و مصـرف فی ء نیازمندیهای مسلمانان در انواع مختلف آن که یکی از آنها نیز نیازمندیهای رزمندگان است می باشد. و شاید عمده نظر طرفداران نظریه اول در فریقین- شیعه و سـنت- به این است که جزیه گویـا نتیجـهٔ جنـگ و خونبهـای جانهـایی است که در معرض قتـل یـا اسارت قرار گرفته است، اسیران خود از جملهٔ

---

(۱)- مغنی ۷/ ۳۰۷- ۳۰۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۲۱

غنایم جنگ محسوب می شـده انـد همان گونه که پیش از این توضـیح آن گذشت. و لیکن اصل در مسأله نزد ما شـیعه امامیه روایاتی است که در اینجا از نظر شما خواهد گذشت.

[روایات مسأله]:

۱- در صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) آمده است که گفت:

از آن حضـرت راجع به سـیرهٔ امام در زمینهایی که پس از پیامبر خدا (ص) گشوده شد پرسش کردم. فرمود: امیر المؤمنین (ع) در مـورد مردم عراق سـیره ای داشت که آن می توانـد الگوی دیگر سـرزمینها باشـد. آنگـاه فرمود: از سـرزمینهای جزیه، جزیه برداشته نمی شود، همانا جزیه پاداش مهاجرین است، و صدقات برای کسانی است که خداوند متعال در کتاب خود از آنان نام برده است و برای آنان در جزیه چیزی نیست. آنگاه فرمود: تا چه انـدازه عدل گسترده است، همانا مردم در گشایش هسـتند تا هنگامی که عدالت در میان آنان جاری است و نیز برای اجرای عدالت است که آسمان روزی اش را فرو می فرستد و

زمین برکاتش را به اذن پروردگارش بیرون می ریزد. «۱»

این روایت در کتاب «من لا یحضره الفقیه» نیز آمده، ولی در آن به جای «پاداش مهاجرین» «پاداش مجاهدین» آمده است. «۲»

این روایت در کتاب وسائل نیز به نقل از مشایخ سه گانه آمده است. «۳» ولی من آن را در کتاب کافی نیافتم.

۲- در کتاب دعائم الاسلام، از أبی جعفر محمد بن علی (امام باقر) (ع) آمده است که فرمود:

جزیه پاداش مجاهدین است و صدقه برای کسانی است که خداوند در کتاب

---

(۱)- صحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر (ع)، قال: سألته عن سیره الإمام فی الأرض التی فتحت بعد رسول اللّه (ص) فقال: «ان امیر المؤمنین (ع) قد سار فی اهل العراق بسیره، فهی إمام لسائر الأرضین». و قال: «ان أرض الجزیه لا ترفع عنهم الجزیه، و انما الجزیه عطاء المهاجرین. و الصدقات لأهلها الذین سمّی اللّه فی کتابه لیس لهم فی الجزیه شی ء». ثم قال: «ما أوسع العدل، ان الناس یتّسعون (یستغنون- الفقیه) اذا عدل فیهم و تنزل السماء رزقها و تخرج الأرض برکتها باذن اللّه تعالی.» (تهذیب ۴/ ۱۱۸، باب مستحق عطاء الجزیه، حدیث ۱).

(۲)- الفقیه ۲/ ۵۳، باب الخراج و الجزیه، حدیث ۱۶۷۷.

(۳)- وسائل ۱۱/ ۱۱۷، ابواب جهاد عدو، باب ۶۹، حدیث ۲.

خویش از آنان نام برده است و برای آنان از جزیه چیزی نیست. آنگاه فرمود: تا چه اندازه عدل گسترده است، مردم در اثر رواج عدالت بی نیاز می گردند. «۱»

این روایت به نقل از آن حضرت در مستدرک نیز آمده است. «۲»

۳- در خبر ابن أبی یعفور، از امام صادق (ع) آمده است که

فرمود:

از سرزمین جزیه، جزیه برداشته نمی شود؛ همانا جزیه پاداش مهاجرین، و صدقه از آن کسانی است که خداوند متعال در کتاب خویش از آنان نام برده است و برای آنان در جزیه چیزی نیست. آنگاه فرمود: تا چه اندازه عدل گسترده است، آنگاه فرمود: اگر عدالت در میان مردم جریان داشته باشد مردم بی نیاز می گردند و آسمان روزی اش را فرو می فرستد و زمین برکتش را به اذن خداوند برون می ریزد. «۳»

این روایت را کتاب وسائل به نقل از کلینی با سندی که اشکالی در آن نیست از آن حضرت نقل کرده است. تنها مشکلی که در آن وجود دارد این است که در سند آن «سهل» آمده است. و امر در مورد وی سهل است [اشکالی در روایات منقول از وی نیست و می توان بدان استناد نمود]. و از مقنعه نیز به صورت مرسل [با حذف زنجیره سند] نقل شده است. در جواهر نیز از این روایت تعبیر به صحیحه شده است. «۴» و شاید این سهوی از ایشان باشد.

و آیا مراد از مهاجرین در این دو روایت تنها کسانی هستند که در صدر اسلام و در

---

(۱)- عن أبی جعفر محمد بن علی (ع) انه قال: الجزیه عطاء المجاهدین، و الصدقه لاهلها الذین سمّاهم اللّه تعالی فی کتابه لیس من الجزیه فی شی ء. ثم قال: ما اوسع العدل، ان الناس یستغنون اذا عدل علیهم. (دعائم الاسلام ۱/ ۳۸۰، کتاب الجهاد، فصل صلح و موادعه و جزیه).

(۲)- مستدرک الوسائل ۲/ ۲۶۷، ابواب جهاد عدو، باب ۵۷، حدیث ۱.

(۳)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: «ان أرض الجزیه لا ترفع عنها الجزیه، و انما الجزیه عطاء

المهاجرین، و الصدقه لأهلها الذین سمّی اللّه فی کتابه فلیس لهم من الجزیه شی ء». ثم قال: «ما أوسع العدل». ثم قال: «ان الناس یستغنون اذا عـدل بینهم و تنزل السـماء رزقها و تخرج الأرض برکتها باذن اللّه». (وسائل ۱۱/ ۱۱۶، ابواب جهاد عـدو، باب ۶۹، حدیث ۱).

(۴)- جواهر ۲۱/ ۲۶۲.

زمان پیامبر اکرم (ص) به مدینه منوره مهاجرت کردند، یا مفهومی است فراتر از آن؟

بسیار بعیـد به نظر می رسد که مفهوم اوّل مراد باشد، زیرا آنان تا زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بر جای نمانده بودند، با آنکه حکم جزیه عام است برای همهٔ زمانها، پس به ناچار باید گفت منظور سپاهیان اسـلام است که برای پیوسـتن به سـپاهیان اسـلام و دفـاع از مرزهـای اسـلامی از خـانه و کاشانه خود کوچ کرده انـد، که به طور طبیعی با مجاهـدین و رزمنـدگان منطبق است. و چون مصـارف صـدقات نیز سبیـل اللّه است و از بـارزترین مصادیق آن جهاد در راه خـداست؛ پس در نتیجه نمی توان گفت که مصارف این دو با یکـدیگر مباینت دارد. شایـد مراد از مصـرف صدقه در این روایات مصـرف غالب آن باشد، یعنی نیازمندان و بینوایان. و غالباً صدقات در محل توزیع می شود، صدقات روسـتاها در روستاها و صدقات شهرها در شهرها، همان گونه که روایات بر آن گواه است. «۱»

پس به طور معمول چیزی از آن باقی نمی ماند تا به مصرف مهاجرین در راه خدا برسد، از این رو خراج و جزیه و درآمدهایی همانند آن که از کفار دریافت می شد به آنان اختصاص داده شده است؛ و هنگامی که این بودجه ها نزد

امـام وجود داشـته و آنـان نیازمنـد بوده انـد، رفع نیاز آنان قطعاً بر دیگر مصالـح اجتماعی مقـدم بوده است. پس به طور طبیعی جزیه صرف فقرای محل به عنوان فقرا نمی شده است. زیرا امام موظف است که در مصالح اجتماعی اهم را در نظر بگیرد.

پس به طور خلاـصه بایـد گفت: تبـاین بین دو مصـرف در مقام عمل به خاطر مشـکلات خارجی و با توجه به ملاحظات غالب موارد بوده است [نه آنکه از نظر حکم شرعی در مصرف با هم تباین داشته باشند]. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

اکنون اگر ما بپذیریم که جزیه همانند غنیمت است چون هر دو با قهر و غلبه از مشرکین گرفته می شوند پس از جهت مصرف نیز مشترکند، همان گونه که در برخی از

---

(۱)- ر. ك. وسائل ۶/ ۱۸۳، ابواب مستحقین زکات، باب ۲۸.

کلمات بزرگان آمده بود، در این صورت باید گفت:

همان گونه که ما پیش از این در بحث غنایم گفتیم که غنایم زیر نظر امام است و وی آنها را در هر جهت که مصلحت بـداند به مصـرف می رساند و تقسـیم بین رزمندگان متعیّن نیست، در این مورد نیز همین مطلب را می توان گفت، چنانکه در مرسـلۀ طولانی حماد دربارۀ غنیمت آمده بود: «امام می تواند با آن مال همه آنچه را بر عهدۀ اوست به انجام برساند، مانند بخشیدن به مـؤلفه قلوبهم و دیگر موارد، و اگر پس از آن چیزی مانـد خمس آن را جـدا می کنـد و در میـان اهـل خمس و خـانوادۀ خود تقسیم می کند و مابقی را مابین کسانی که به دست آمدن آن را بر

عهده داشته اند تقسیم می کند، و اگر پس از برطرف کردن نیازهای ضروری چیزی نماند دیگر چیزی برای آنان نیست.» «۱»

خلاصه کلام اینکه: در مصرف جزیه و بلکه مطلق فی ء اقوی این است که در آن جهت از مصالح مسلمانان که امام به مصلحت می داند به مصرف برسد، همان گونه که در مقنعه نیز این نظر آمده بود، بله در صورت وجود مهاجرین مجاهد و نیازمندیهای آنان غالباً نوبت به دیگران نمی رسد، زیرا ادارهٔ شئون آنان از مهمترین مصالح مسلمانان است.

و شاید در عصر ائمه (ع) خلفا اموال فی ء و جزیه را به مصرف اطرافیان و طرفداران خود تحت عنوان احتیاج و نیازمندی آنان می رسانده اند و در این موارد خودسری و استبداد به خرج می دادند و به حقوق رزمندگان و مرزداران بی توجه بوده اند، به همین جهت در روایات بر حفظ حقوق آنان تأکید شده است و در حقیقت روایات ناظر بر کارهای خلفا در آن زمان بوده است. و به نظر می رسد که مصرف جزیه و خراج یکی است زیرا هر دو از مصادیق فی ء محسوب می شوند، و مصرف فی ء هم در انواع

---

(۱)- ... و له ان یسدّ بذلک المال جمیع ما ینوبه من مثل اعطاء المؤلفه قلوبهم و غیر ذلک ممّا ینوبه، فان بقی بعد ذلک شی ء اخرج الخمس منه فقسّمه فی اهله، و قسم الباقی علی من ولی ذلک، و ان لم یبق بعد سدّ النوائب شی ء فلا شی ء لهم. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

مختلف آن یکی است، بلکه بسا لفظ جزیه بر خراج و گاهی بر عکس آن اطلاق می شده است.

به عنوان نمونه در روایت ابراهیم بن أبی زیاد آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن اراضی جزیه پرسش کردم، فرمود: «آن را بخر، زیرا برای تو حق بیشتری در آن هست.» [یعنی حق تو از خراج این گونه زمین ها بیش از این است]. «۱» و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

و در حدیث ابن عباس آمده است که گفت: از پیامبر خدا (ص) راجع به «یعطوا الجزیه عن ید» پرسش شد، فرمود: «جزیه زمین و رقبه، جزیه زمین و رقبه است.» «۲» [در این روایت مراد از جزیه زمین، همان خراج آن است.]

در صحیحه محمد بن مسلم آمده است که گفت: از آن حضرت از اهل ذمه و از اینکه چه چیز باید بپردازند تا خون و اموالشان محفوظ باشد پرسش کردم، فرمود: باید خراج بپردازند، و اگر جزیه از آنان به صورت سرانه گرفته شد دیگر چیزی بر زمینهای آنان نیست. «۳» [در این روایت مراد از خراج، همان جزیه است.]

در بیان مصرف خراج اراضی مفتوح عنوه نیز در مرسله حماد آمده است که گفت:

و مابقی آن از آنان گرفته می شود و این دیگر برای خوراک کسانی است که او را برای تقویت دین خدا یاری داده اند، و نیز برای مصرف در جهت مصلحت کسانی است که در تقویت اسلام و تقویت دین در زمینه جهاد وی را یاری داده اند و نیز برای مصرف در مصلحت های عمومی، و برای شخص وی [امام] در آن چیزی چه کم و چه زیاد نیست. «۴» [در این روایت مراد از خراج مفهوم اعم است که شامل جزیه نیز می شود].

---

(۱)- فی روایه ابراهیم بن

أبی زیاد قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الشراء من ارض الجزیه قال: فقال: اشترها، فان لک من الحق ما هو اکثر من ذلک. (وسائل ۱۱/ ۱۱۹، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱، حدیث ۴.)

(۲)- سئل رسول اللّه (ص) عن الجزیه عن ید، قال: جزیه الارض و الرقبه، جزیه الارض و الرقبه. (الدرّ المنثور ۳/ ۲۲۸).

(۳)- فی صحیحه محمد بن مسلم قال سألته عن اهل الذمّه ما ذا علیهم مما یحقنون به دماءهم و اموالهم؟ قال: الخراج، و ان اخذ من رءوسهم الجزیه فلا سبیل علی ارضهم. (وسائل ۱۱/ ۱۱۴، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۳).

(۴)- فی مرسله حماد: ... و یؤخذ الباقی فیکون بعد ذلک ارزاق اعوانه علی دین اللّه و فی مصلحه ما ینوبه من تقویه الاسلام و تقویه الدین فی وجوه الجهاد و غیر ذلک مما فیه مصلحه العامه لیس لنفسه من ذلک قلیل و لا کثیر. (وسائل ۱۱/ ۸۵، ابواب جهاد عدو، باب ۴۱، حدیث ۲.)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۲۶

و مصرف جزیه نیز همانند همین مصارف است.

مطلب یازدهم: در معنی «صغار» و اشاره به ماهیت جزیه و تاریخ آن

[دیدگاه فقها و مفسرین در این باره]

۱- شیخ در کتاب جزیه خلاف (مسأله ۵) می گوید:

«واژه «صغار» که در آیه جزیه آمده همان التزام به جزیه است بر اساس آنچه امام حکم کند و مصلحت بداند، بدون آنکه اندازه ای برای آن مشخص شده باشد. و نیز اینکه احکام و قوانین ما را بر خود بپذیرد.

شافعی گوید: صغار همان التزام آنان به احکام است. برخی از مردم نیز می گویند: آن وجوب جریان احکام ما بر آنان است. برخی نیز گفته اند: صغار این است که آنان جزیه را ایستاده بپردازند و مسلمان نشسته باشد.

دلیل ما اجماع فرقه امامیه است

بر اینکه: صغار این است که اندازه ای برای جزیه مشخص نشود تا ذمی خود را برای آن بدون نگرانی آماده نسازد. بلکه به نظر امام وابسته باشد به هر اندازه که مصلحت دانست، که باید با پرداخت آن احساس کوچکی و انقیاد کند. و نیز فرمایش خداوند متعال که می فرماید: «حَتّی يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ» که در این آیه شریفه صغار شرط برداشتن شمشیر از آنان شمرده شده است. پس سخن کسی که گفته است: شمشیر از آنان برداشته نمی شود تا هنگامی که احکام ما در مورد آنان اجرا شود یا تا آنگاه که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۲۷

جزیه را بپردازند، خلاف ظاهر است.» «۱»

از کلام مرحوم شیخ اینگونه استفاده می شود که آیه شریفه «حَتّی يُعْطُوا الْجِزْيَةَ» را بدین گونه تفسیر کرده اند که تا زمانی که ملتزم به پرداخت جزیه بشوند، و جمله «وَ هُمْ صاغِرُونَ» را بدین گونه معنی کرده اند که تا هنگامی که ملتزم به احکام اسلام بشوند، و این برداشت ایشان قابل خدشه و تأمل است. [زیرا خلاف ظاهر می باشد.]

۲- در کتاب مبسوط آمده است:

«و امّا التزام به احکام ما و جریان آن بر آنان چیزی است که چاره ای از آن نیست و این همان «صغار» ی است که در آیه شریفه آمده است. برخی نیز گفته اند: صغار آن است که آنان جزیه را ایستاده بپردازند و مسلمان نشسته باشد.» «۲»

۳- در کتاب جهاد تذکره آمده است:

«مسأله: علمای ما در مفهوم «صغار» اختلاف نظر دارند، ابن جنید گوید: آن عبارت از این است که به هنگام قرارداد به آنان گفته شود در مرافعات و اختلافات آنان

و مسلمانان و نیز هنگامی که مرافعات خود را به ما ارجاع دهند طبق احکام اسلام با آنان رفتار می شود. و نیز هنگامی که برپا ایستاده اند جزیه از آنان دریافت می شود.

شیخ گوید: «صغار» التزام به احکام ما و اجرای آنها بر آنان است.

و شافعی گوید: آن این است که وی سر خود را به هنگام پرداخت پایین بگیرد و مأمور دریافت ریش او را گرفته و چکی به گوش او بنوازد! و در یکی از دو نظر او این عمل واجب است حتی اگر وی مسلمانی را برای پرداخت وکیل کند از وی پذیرفته نیست، و اگر مسلمانی پرداخت جزیه را ضمانت کند پذیرفته نیست، لکن جایز است که این اهانت ساقط گردد در صورتی که مصلحت اقتضا کند ولی

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۳۸.

(۲)- مبسوط ۲/ ۳۸.

باید به نام جزیه مالیات او دو برابر گردد.» «۱»

در این مورد می توان به کتاب منتهی و مختلف نیز مراجعه نمود. «۲»

۴- شافعی در کتاب الامّ گوید:

«از برخی از اهل علم شنیدم که می گفتند: صغار این است که احکام اسلام بر آنان اجرا شود. و چقدر این سخن شباهت به گفتار آنان دارد، که برای تبیین صغار گفته اند: چون اینان از پذیرش اسلام امتناع می ورزند، هنگامی که احکام اسلام بر آنان اجرا شود آنان با اجرای این حکم کوچک شمرده شده اند.» «۳»

ظاهراً کتاب الامّ مشتمل بر آخرین فتاوای شافعی است.

۵- در کتاب منهاج نووی که در فقه شافعیه است آمده است:

«و جزیه با خوار شمردن گرفته می شود، بدین گونه که گیرنده می نشیند و ذمّی می ایستد و سر خود را پایین می آورد و

کمر خود را خم می کند و وجه را در میزان می گذارد، و گیرنده ریش او را می گیرد و در بناگوش او می زند. و همه اینها مستحب است، و برخی گفته اند واجب است. پس در صورت اوّل وی می تواند مسلمانی را برای پرداخت وکیل کند و یا حواله کند که او بپردازد یا او ضمانت پرداخت کند. اما به نظر من این شکل پرداخت درست نیست، و ادعای استحباب آن خطای بزرگتری است. و خدا داناتر است.» «۴»

۶- در کتاب «مغنی المحتاج» در ذیل گفتار منهاج که گفته است: «این گونه پرداخت درست نیست» آمده است:

«زیرا برای این نوع دریافت نه در سنت و نه در عمل هیچ یک از گذشتگان

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۴۲.

(۲)- منتهی ۲/ ۹۶۷؛ مختلف/ ۳۳۴.

(۳)- الامّ ۴/ ۹۹، الصغار مع الجزیه.

(۴)- منهاج (که با شرح خود السراج الوهاج یکجا به چاپ رسیده است)/ ۵۵۱.

ریشه ای نیست ... در زیاده روضه آمده است: طایفه ای از خراسانی ها این شیوه را نقل کرده اند. و جمهور اصحاب می گویند جزیه مانند دیگر دیون با رفق و مدارا دریافت می شود.» «۱»

۷- در تفسیر کشّاف در ذیل آیه شریفه آمده است:

«با خواری و ذلت از آنان جزیه گرفته می شود، و آن بدین گونه است که وی پیاده بدون آنکه بر مرکبی سوار شود می آید و جزیه خود را در حالی که وی ایستاده است و گیرنده نشسته تقدیم می کند. و او وی را به عقب می راند و یقهٔ او را می گیرد و به او می گوید: جزیه خود را بده، هر چند او در صدد دادن جزیه باشد. و چون پرداخت کرد به

گردن او می کوبد و او را به بیرون می راند.» «۲»

روشن است که این شکل گرفتن که آقایان در سخنان خود در مفهوم صغار گفته اند به هیچ وجه با فرهنگ اسلامی و آنچه ما از سیرۀ پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) شناخته ایم تناسب ندارد، به نظر می رسد که این شیوه برخورد از سیره امویان و کارگزاران آنها گرفته شده است، زیرا آنان بودند که با غیر عربها و حتی با کسانی که از خویشان آنان نبودند با خشونت رفتار می کردند. و اسلام از این گونه کارهای خشن و امتیازات قومی و نژادی مبرّاست. ما در عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر هنگامی که وی را به ولایت مصر می گمارد می خوانیم: دل خود را سرشار از مهر مردم گردان و به آنان محبت کن و با آنان مهربان باش و بر آنان چون درندۀ هار مباش که خوردنشان را غنیمت شمارد؛ زیرا آنان دو دسته اند: یا برادر تو است در دین و یا همانند تو است در آفرینش ... «۳»

---

(۱)- مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۰.

(۲)- تفسیر کشّاف ۲/ ۱۸۴ (چاپ دیگر ۲/ ۲۶۳).

(۳)- و اشعر قلبک الرحمه للرعیّه و المحبه لهم و اللطف بهم، و لا تکونّن علیهم سبعاً ضاریاً تغتنم أکلهم، فانهم صنفان: امّا اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق. (نهج البلاغه، فیض/ ۹۹۳؛ لح/ ۴۲۷، نامه ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۳۰

روایت شده است که پیامبر اکرم (ص) به احترام جنازۀ یک فرد یهودی ایستاد، به آن حضرت گفته شد: این جنازۀ یک فرد یهودی است! فرمود: آیا انسان نیست؟! «۱»

این روش اسلام و فرهنگ اسلامی در مورد

کافرانی است که در زیر پرچم و در ذمّه اسلامند که حتی نسبت به جنازۀ آنان احترام قائل است؛ نه اینکه مال وی را از او بستاند آنگاه بر بناگوش یا گردن او بزند و او را به عقب براند. و در این مورد روایات دیگری مبنی بر مدارا با اهل ذمّه در گردآوری جزیه از آنان، و اینکه نمی توان آنان را مورد آزار قرار داد و در صورت تنگدستی باید به آنان مهلت داد وجود دارد که ما در مسأله خراج- که حکم آن با جزیه یکی است- بدان خواهیم پرداخت.

۸- در درّ المنثور از ابن عباس روایت شده است که در مورد آیه شریفه:

«عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» گفت: «یعنی نباید با مشت آنان را مورد آزار قرار دهند.» «۲»

۹- باز در همان کتاب از سلمان درباره «و هم صاغرون» روایت شده که گفت:

«یعنی از آنان ستایش نمی شود» «۳»

۱۰- باز در همان کتاب از مغیره آمده است:

«که وی (مغیره) به سوی رستم [فرمانده سپاه فارس] فرستاده شد، رستم گفت:

مرا بر چه چیز می خوانی؟ گفت: تو را به اسلام دعوت می کنم، اگر اسلام را پذیرفتی برای توست آنچه برای ماست و بر توست آنچه بر ماست. گفت: اگر نپذیرفتم؟ گفت: باید با خواری جزیه بپردازی، رستم به مترجم خود گفت: به او بگو پرداخت جزیه را فهمیدم اما مراد از خواری چیست؟ گفت: یعنی به گونه ای بپردازی که من نشسته باشم و تو ایستاده و تازیانه بر سرت باشد.» «۴»

---

(۱)- قد روی ان النبی (ص) قام لجنازه یهودی فقیل له: انها جنازه یهودی، فقال: أَ لیست نفساً؟ (صحیح بخاری ۱/ ۲۲۸، باب من قام

لجنازه يهودى).

(۲)- الدر المنثور ۳/ ۲۲۸.

(۳)- الدر المنثور ۳/ ۲۲۸.

(۴)- الدر المنثور ۳/ ۲۲۸.

البته گفتار مغيره حجت شرعى نيست، علاوه بر اينكه ما سابقه و لاحقهٔ وى را نيز مى شناسيم.

البته ما پيش از اين در ابتداى مسأله يادآور شديم كه جزيه ماليـاتى است كه در برابر تـأمين امنيت آنان و خانواده هايشان و رعايت آئينهاى مذهبى و حمايت از آنان و بهره منديشان از مزاياى دولت اسلامى قرار دارد و بايد با هر يك از آنان مانند ديگر شهروندان مسلمان در صورتى كه شرايط ذمّه را رعايت كنند رفتار شود، و اين گونه نيست كه جزيه به خاطر مجازات و اهانت كردن و خوارى آنان وضع شده باشد.

بله، قبول جزيه نوعى از تسليم و انقياد آنـان را در بر دارد، و اين خصوصيت هر گونه ماليـات است، و هيچ حكومتى هم از تأمين امور مالى و گردآورى ماليات بى نياز نيست. «۱»

مرحوم مفيد در مُقنعه مى گويد:

«خداوند آن را براى حفاظت خونها و جلوگيرى از بردگى و پرهيز از پايمال شدن ديگر اموال آنان قرار داده است.» «۲»

و اين معنى از متن قراردادها و عهدنامه هاى پيامبر اكرم (ص) و خلفا و كارگزاران آنها با اهل كتاب نيز به دست مى آيد.

در قرارداد پيامبر (ص) با اهل نجران آمده است:

«و براى نجران و حاشيهٔ آن امان خدا و ذمّه محمد پيامبر خداست بر اموالشان و جانهايشان و زمينهايشان و آئينشان و غايبشان و حاضرشان و خويشان و مكانهاى مذهبى شان و هر چه در دست آنان است چه كم و چه زياد. هيچ كشيشى از مقامش و نه راهبى از رهبانيتش و نه كاهنى از

---

(۱)- اگر منظور از جزیه این است چرا از زنان و کودکان و سالخوردگان آنان جزیه گرفته نمی شود با اینکه آنان نیز از مزایای ذکر شده بهره مند می شوند؟ مگر اینکه گفته شود آنان توان پرداخت ندارند و هر گونه مالیات در اسلام بر توانمندان و سرپرست خانواده است. (مقرر)

(۲)- مقنعه/ ۴۴.

نمی شود. و بر آنان هیچ دنائتی نباید باشد، و خونی که در زمان جاهلیت [بین آنان و مسلمانهای فعلی ریخته شده] تعقیب نمی شود، نه زیانی به آنها می رسد و نه تحت فشار قرار می گیرند و نه سرزمینشان مورد تاخت وتاز سپاهیان قرار می گیرد. و هر یک از آنان که حقی را درخواست کند بین آنان به عدالت رفتار می شود بدون آنکه بر آنان ستمی وارد و یا مورد ستم قرار گیرند.» «۱»

در متن عربی این روایت در کتاب الوثائق «لا یحشرون» و «لا یعشرون» آمده است؛ «لا یحشرون» یعنی به جنگ فرستاده نمی شوند و اعزام نیرو از آنان خواسته نمی شود، و برخی گفته اند یعنی از وطنشان کوچ داده نمی شوند. و «لا یعشرون» یعنی مالیاتی به عنوان ده یک از آنان گرفته نمی شود.

[در خراج أبو یوسف نیز آمده است:]

و چون أبو عبیده جرّاح با مردم شهرهای شام مصالحه کرد، خبر رسید که مردم روم علیه آنان اجتماعی عظیم که مانند آن تا کنون دیده نشده است گرد آورده اند، این خبر بر وی و بر مسلمانان گران آمد، از این رو به تمام حکمرانانی که با آنان مصالحه کرده بود نوشت که همه آن خراج و جزیه هایی را که از آنان گرفته شده به مردم بازگردانند، و به آنان نوشت

که به مردم بگویند: ما اموالتان را به شما بازگرداندیم چون به ما خبر رسیده که سپاهیان روم علیه ما گرد آمده اند و شما شرط کردید که به دفاع از ما بپردازید و می گفتید ما تهی دستیم. و ما آنچه را از شما گرفته بودیم به شما بازگردانیم، ما با شما بر آن شرط و قرارداد هستیم اگر خداوند ما را بر آنان (رومیان) پیروز گردانید؛ و چون چنین چیزی را گفتند و اموالی که از آنان جمع آوری شده بود به آنان بازگرداندند گفتند: خدا شما را به سلامت بازگرداند و شما را بر آنان پیروز کند، اگر آنان بودند هیچ چیز را به ما بازنمی گرداندند،

---

(۱)- خراج أبو یوسف/ ۷۲؛ و نیز الوثائق السیاسیّه/ ۱۷۶، شماره ۹۴.

همه چیز را از ما می گرفتند و هیچ چیز را برای ما فروگذار نمی کردند. «۱»

و مقدار جزیه نسبت به آنچه مسلمانان ملتزم بدان هستند و مالیاتهایی که از آنان گرفته می شود، از انواع زکات و خمس و تهیه وسایل جهاد و خدمات نظامی و امور دیگر بسیار کم است، پس چگونه است که برخی گرفتن جزیه از اهل ذمه را یک نوع مجازات نسبت به آنان محسوب می کنند.

در کتاب «آثار الحرب» دکتر وهبه زحیلی آمده است:

«جزیه چیزی نیست که از ابداعات اسلام باشد، بلکه آن در امت های مختلف پیش از اسلام مانند بنی اسرائیل و یونان و رومیان و بیزانس و فارس وجود داشته است، و نخستین کسی که از فارسیان جزیه قرار داد کسری انوشیروان بود، و او کسی بود که اصول آن را مرتب کرد و درجاتی برای آن قرار داد،

در آن زمان عموم ملت ها با نظام جزیه آشنایی داشتند و اسلام تنها آن را پذیرفت.» «۲»

در این مورد تفسیر المنار نیز مطالبی دارد که می توان بدان مراجعه نمود. «۳»

و چه بسیار تفاوت است بین آنچه که اسلام آن را پذیرفته و بین آنچه که فاتحان کشورها بر کسانی که مغلوب شده و شکست می خورند وارد می آوردند، که با مراجعه به تاریخ تفاوت آن آشکار می گردد.

[اخبار و کتابهای تاریخی راجع به جزیه]

خلاصه کلام اینکه: از اخبار و کتابهای تاریخی استفاده می شود که جزیه تنها مالیات عادلانه ای بوده که پیشوای مسلمانان از اهل کتاب به جای زکات و خمس هایی که از مسلمانان دریافت می شده دریافت می کرده است. و هیچ دولت و حکومتی چاره ای جز این ندارد که برای اداره امور مختلف جامعه و سر و سامان دادن به کارهای مردم و تأمین شهرها و امنیت جامعه اموال و بودجه هایی را از مردم دریافت کند.

در تفسیر المنار آمده است:

---

(۱)- خراج أبو یوسف/ ۱۳۹.

(۲)- آثار الحرب/ ۶۹۳.

(۳)- المنار ۱۰/ ۲۹۲.

«جزیه در اسلام چیزی همانند مالیاتهای سنگینی که فاتحان بر شکست خوردگان در جنگها تحمیل می کرده اند و علاوه بر هزینه های کمرشکنی که آن ملت ها را به خواری می کشانده دریافت می کرده اند، نبوده است. بلکه آن جزای کمی بوده در برابر خدماتی که حکومت اسلامی در دفاع از اهل ذمه و تجهیز سپاهیانی که در برابر دشمنان از آنان دفاع می کرده اند ارائه می داده است، همانگونه که از سیرهٔ اصحاب پیامبر خدا (ص) نیز این استفاده شده است و آنان داناترین مردم به مقاصد شریعت و عادلترین آنان در اجرای آن بوده اند، و شواهد بر این مسأله زیاد است که ما

برخی از آنها را در تفسیر آیه یادآور شدیم.» «۱»

استاد ایشان شیخ محمد عبده نیز در برخی از مقالات خود مطالبی در این زمینه دارد که خلاصه آن این گونه است:

«می گویند دین اسلام دینی است جهادی که در جنگ و مبارزه تشریع شده و در طبیعت آن روح خشونت و سختگیری نسبت به مخالفان است، و آن تحمل و مسالمت که در دین مسیحیت تشریع شده و می گوید: «کسی که بر طرف چپ صورتت سیلی زد طرف راستت را بگیر تا بر آن بزند» و یا «کسی که یک میل [حدود یک سوم فرسخ معادل چهار هزار ذراع] تو را به اجبار به همراه خود برد تو دو میل وی را همراهی کن» در دین اسلام نیست.

در پاسخ می گوییم: این گونه نیست بلکه طبیعت اسلام بر اساس تساهل و گذشت است، خداوند متعال می فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ» «۲» (گذشت پیشه کن و به نیکی فرمان ده و از نادانان کناره گیری کن). و

---

(۱)- المنار ۱۱/ ۲۸۲.

(۲)- اعراف (۷)/ ۱۹۹.

آن جنگی که در اسلام آمده است برای دفاع و بازگرداندن متجاوزان به حق و اهل حق بوده است تا مردم از شرّ آنان آسوده باشند و دست آنان از آشوب و آتش افروزی کوتاه گردد. و این به خاطر اجبار در دین و یا انتقام از مخالفین نیست و به خاطر همین جهت در تاریخ فتوحات اسلامی چیزی که در جنگ های مسیحیت از کشتن پیرمردان و زنان و کودکان شنیده شده، شنیده نشده است.

همین اسلام جنگ طلب را می بینیم که پس از گشوده شدن کشوری

که شکست خورده است تنها به ضمیمه کردن آن به کشورهای اسلامی اکتفا می کند آنگاه آنان را به همان دینی که بر آن بوده اند باقی می گذارد تا وظایف مذهبی خود را طبق اعتقاداتشان انجام دهند، و تنها آنها را موظف می کند که جزیه بپردازند تا با استعانت از آن دفاع از آنان ممکن و امنیت شهرهایشان تأمین گردد، و اینان در عقاید و معابد و عادات و رسومشان آزادند، برای کاری در تنگنا قرار نمی گیرند و در معاملاتشان ضمانی بر آنان نیست.

خلفای مسلمانان نیز فرماندهانشان را نسبت به احترام گذاشتن به عبادت کنندگان در صومعه و دیرهایشان و نیز به محترم شمردن زنان و کودکان و کسانی که در جنگ دست نداشته اند توصیه می کنند.

در روایات متواتر نیز از آزار اهل ذمه و پایمال کردن حقوقشان نهی شده است.

در روایات آمده است: «لهم مالنا و علیهم ما علینا»- آنچه برای ماست برای آنهاست و آنچه بر ماست بر آنهاست. و نیز آمده است: هر کس ذمی را آزار رساند از ما نیست. و تا هنگامی که قدرت اسلام استمرار داشته این سیره نیز استمرار داشته است.

ولی همین مسیحیت صلح طلب را مشاهده می کنیم که به خود این اجازه را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۳۶

می دهد که علیه هر دینی که تحت سلطه اوست قیام کند و کردار پیروان آن را زیر نظر بگیرد و بر پیروان آن فشارهایی را که تاب تحمل آن را ندارند وارد کند تا آنان را به دین خود بکشاند و در صورت عدم پذیرش، آنان را مجبور به جلای وطن کند و شهر و کشور را از آثار آنان پاک

سازد، همان گونه که در هر سرزمینی که مسیحیت بر آن استیلای کامل یافته این گونه کرده است.» «۱»

پس اهل ذمه پس از قرارداد ذمه و عمل به شرایط آن در زیر سایه حکومت اسلامی در کمال آرامش و امنیت مالی و آبرویی و جانی زندگی می کرده اند، برای آنان بوده آنچه برای مسلمانان بوده و بر آنان بوده است آنچه بر مسلمانان بوده است. بلکه شواهد تاریخی گواه بر این است که آنان گاهی زندگی در سایه حکومت عدل اسلامی را بر زندگی زیر سلطه حکومتهای ستمگر و مستکبر مسیحی ترجیح می داده اند.

و یهودیان سالهای سال در کشورهای اسلامی در کمال آرامش و امنیت مالی و جانی زندگی می کردند با آنکه در همان زمان دولت های مسیحی و در رأس آنها حکومت نازی ها بدترین و سخت ترین فشارها و شکنجه ها را بر آنان وارد می کردند. و متأسفانه آنان جزای آن همه لطف و رحمت مسلمانان را دادند و در کشتارگاههای فلسطین و لبنان آن همه جنایات را مرتکب شدند. و این گونه بود که باید تاوان جنایات دولت های ستمگر اروپایی را زنان و کودکان بی پناه مسلمان بپردازند! بار خدایا مسلمانان را از این خواب گران بیدار کن و شر صهیونیست ها و دست نشاندگان کفر و فساد را از آنان برطرف بفرما. بی تردید این جز با وحدت مسلمانان و یکپارچگی صفوف به هم فشرده آنان و احساس وظیفه نسبت به ارزشهای الهی و نوامیس مسلمان به دست نمی آید، که خداوند متعال می فرماید: «إِنَّ اللّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» «۲» (خداوند سرنوشت هیچ ملتی را دگرگون نمی کند تا آنکه خویش را دگرگون سازند).

---

(۱)- الاسلام و النصرانیه مع

العلم و المدنيّه/ ۶۵- ۶۷.

(۲)- سوره رعد (۱۳)/ ۱۱.

مطلب دوازدهم: اشاره ای گذرا به شرایط ذمّه

اشاره

شرایط ذمه بسیار و باب آن گسترده است و بحث تفصیلی آن در این مقام نمی گنجد، چرا که بحث در اینجا پیرامون منابع مالی حکومت اسلامی است، از این رو در این مبحث برخی از سخنان بزرگان فقها را یادآور می شویم، آنگاه به نقل برخی روایات مناسب این مقام می پردازیم، و پژوهش تفصیلی و استدلالی آن را به جای خود و اهل آن وامی گذاریم.

[برخی از کلمات فقهاء]

۱- شیخ در کتاب جزیه خلاف (مسأله ۲۲) می گوید:

«اهل ذمّه اگر مرتکب کاری که در شریعت آنان حرام و مستوجب حدّ است مانند زنا، لواط، دزدی، قتل و قطع اعضای بدن بشوند، بدون هیچ اختلافی حد بر آنان جاری می شود؛ زیرا آنان قرارداد ذمه را به شرطی پذیرفته اند که احکام ما بر آنان جریان یابد. و اگر کاری را مرتکب بشوند که خود حلال می دانند مانند نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک و ازدواج با محارم، در این صورت تا هنگامی که تظاهر بدان نکرده اند، بدون هیچ خلافی جایز نیست متعرض آنان شد. و اگر آشکارا و علنی مرتکب شدند و تظاهر بدان کردند، در این صورت امام می تواند بر آنان حد جاری کند. و همه فقها گفته اند: حد کامل نمی تواند بر آنان جاری کند، بلکه باید آنان را بدین جهت تعزیر کند، زیرا آنان این را حلال می شمرند و معتقد به اباحهٔ آن هستند.

دلیل ما آیاتی است که موجب اقامه حدود است و آنها بر عموم خود باقی است، و ما به خاطر اجماع حالت پنهانی را استثناء کردیم، و نیز اجماع فرقه امامیّه بر این است.» «۱»

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۴۲.

۲- در جهاد

نهایه آمده است:

«و از شرایط ذمّه: پرهیز از تجاهر در برابر مسلمانان به خوردن گوشت خوک و نوشیدن شراب و خوردن ربا و ازدواج با کسانی است که طبق شریعت اسلام حرام است، پس هنگامی که هر یک از اینها را مرتکب شدند از ذمه خارج شده و حکم کفار بر آنان جاری می گردد.» «۱»

ظاهر سخن ایشان اطلاق کلام است، چه به هنگام قرارداد این امور بر آنان شرط شده باشد یا نشده باشد، مگر اینکه مراد از شرایط تنها شرایطی باشد که در قرارداد درج شده است.

۳- در جهاد مبسوط آمده است:

«در صورتی از وی جزیه پذیرفته می شود که به شرایط ذمّه ملتزم باشد، و آن پرهیز از خوردن گوشت خوک، نوشیدن شراب، خوردن ربا و ازدواج با محارمی است که در شریعت اسلام حرام دانسته شده است. پس هنگامی که این امور یا بخشی از آن را نپذیرند جزیه از آنان پذیرفته نیست. و اگر بپذیرند آنگاه موردی از آن را نقض کنند از ذمه خارج می شوند و احکام کفار بر آنان مترتب می شود.» «۲»

۴- و در «کتاب الجزایا» مبسوط آمده است:

«و اما قرارداد جزیه همان ذمّه است و صحیح نیست مگر به دو شرط: التزام جزیه، و اینکه به طور مطلق و بدون استثناء احکام مسلمانان بر آنان جاری شود.

پس التزام به جزیه و ضمانت آن الزامی است بر اساس آیه شریفه «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ» تا «حَتّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ» «۳» و حقیقت اعطاء همان پرداخت است، جز اینکه در اینجا مراد همان بر عهده گرفتن است گرچه هنوز پرداختی حاصل نشده است؛ و اما التزام به

احکام ما و

---

(۱)- نهایه/ ۲۹۲.

(۲)- مبسوط ۲/ ۱۳.

(۳)- سوره توبه (۹)/ ۲۹.

جریان آن بر آنان نیز ضروری است و این همان صغاری است که در آیه شریفه آمده است.

و در میان اهل سنت کسانی هستند که می گویند: صغار همان وجوب جریان احکام ما بر آنهاست. و برخی از آنان می گویند: صغار این است که جزیه از آنان در حالی که آنان ایستاده اند و مسلمان نشسته گرفته شود.» «۱»

۵- باز در همان کتاب آمده است:

«آنچه در قرارداد ذمه شرط می شود بر دو دسته است: یک دسته آنها که انجام آن بر اهل ذمه واجب است و دیگری آنچه احتراز از آنها بر آنان واجب است.

پس آنچه انجام آن بر آنان واجب است دو چیز است: یکی پرداخت جزیه و دیگری التزام به احکام مسلمانان. و باید این دو شرط در قرارداد حتی به صورت شفاهی ذکر شود، و اگر ذکر این دو یا یکی از آنها فراموش شود بر اساس آیه شریفهٔ «حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ» قرارداد منعقد نمی گردد، زیرا لازمه صغار التزام به احکام مسلمانان و اجرای آن است.

و اما آنچه که واجب است از آن دوری گزینند بر سه دسته است، دسته ای که با امان منافات دارد، و دسته ای که در آن زیانی بر مسلمانان است؛ و دسته ای که در آن آشکار کردن منکر در جامعه اسلامی است، و ذکر همه اینها تأکید است و شرط صحت عقد نیست. و اما آنچه با امان منافات دارد این است که برای جنگ با مسلمانان اجتماع کنند، پس هنگامی که چنین کردند پیمان را

شکسته اند، و فرق نمی کند که این در قرارداد ذمه ذکر شده باشد یا ذکر نشده باشد، زیرا ذمه این اقتضا را دارد که آنان از ناحیه مسلمانان در امان باشند و مسلمانان نیز از ناحیه آنان در امان باشند.

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۳۷.

و اما آن چیزی که در آن زیانی برای مسلمانان است، در رابطه با آن شش چیز گفته شده است: اینکه با زن مسلمانی زنا نکند و به نکاح با وی در نیامیزد، و مسلمانی را از دینش منحرف نکند، و راه را بر وی نبندد، و جاسوس مشرکان را جا و مکان ندهد، و به اهل حرب راهنمایی نکند و با نوشتن نامه آنان را از ضعفها و اخبار مسلمانان آگاه نکند، پس اگر هر یک از این شرایط را مخالفت کرد، ملاحظه می شود اگر این شرایط در قرارداد ذمه نوشته نشده است نقض پیمان نکرده است، ولی اگر کاری که انجام داده موجب حدّ است بر وی حدّ جاری می شود، و اگر موجب حدّ نیست تعزیر می شود، و اگر در قرارداد ذمه نوشته شده است در این صورت پیمان را شکسته است زیرا کاری انجام داده که با امان منافات دارد.

و اگر به خدا یا پیامبر او ناسزا بگوید، کشتنش واجب است و پیمان را شکسته است ... و امّا آنچه در آن اظهار کارهای ناشایست در دار الاسلام است و زیانی در آن برای مسلمانان نیست، این موارد احداث کلیسا و کنیسه، برافراشتن بنا، زدن ناقوس، وارد کردن خوک، و آشکار کردن شراب در دار الاسلام است، که همه این موارد را باید از

آن اجتناب کند، چه شرط شده باشد و چه شرط نشده باشد، زیرا قرارداد ذمه اقتضای آن را دارد. و اگر در این موارد مخالفت ورزید قرارداد او شکسته نیست. چه بر وی شرط شده باشد یا شرط نشده باشد، و لکن انجام دهنده آن تعزیر می شود، و اگر عمل او موجب حدّ باشد حدّ بر وی جاری می شود.

برخی اصحاب ما روایتی را نیز نقل کرده اند که اگر تظاهر به شرب خمر یا خوردن گوشت خوک یا ازدواج با کسانی که در شرع اسلام ازدواج با آنان حرام است کردند تعهد ذمه را نقض کرده اند. و در هر صورت و در هر جا که ما گفتیم ذمّه آنان شکسته شده است، اوّل کاری که نسبت به آنان انجام می شود این است

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۱

که به موجب جرمی که انجام داده مجازات شود، آنگاه پس از آن امام مخیّر است که آنان را بکشد، یا به بردگی بگیرد، یا بر آنان منت نهد و یا خونبها بستاند.» «۱»

۶- در جهاد شرایع آمده است:

«سوم در شرایط ذمه است و آن شش چیز است: اوّل: قبول جزیه. دوم: کاری که مخالف امان است مانند تصمیم بر جنگ با مسلمانان و یا یاری رساندن به مشرکین، انجام ندهند؛ و اگر با این دو شرط مخالفت کردند از ذمه خارج می شوند.

سوم: به مسلمانان آزار نرسانند و کارهای خلافی همانند زنا با زنانشان، لواط با پسرانشان، سرقت اموالشان یا پناه دادن به جاسوسان مشرکین و یا جاسوسی برای آنان مرتکب نشوند، پس اگر چیزی از این امور را مرتکب شدند و ترک آن در قرارداد ذمه

درج شده است نقض قرارداد محسوب می شود. و اگر شرط نشده باشد آنان بر پیمانشان باقی اند و متناسب با جنایتشان مورد حد یا تعزیر قرار می گیرند. و اگر به پیامبر (ص) ناسزا گفتند ناسزا گوینده کشته می شود، و اگر چیزی کمتر از آن گفتند در صورتی که ترک آن شرط نشده باشد تعزیر می شوند.

چهارم: تظاهر به کارهای منکر و ناپسند نکنند؛ کارهایی همانند نوشیدن مشروب و زنا و خوردن گوشت خوک و ازدواج با محارم. و اگر تظاهر به این امور کردند پیمان شکسته خواهد شد. و برخی گفته اند: این نقض پیمان نیست بلکه بر اساس دستورات شرع اسلام مورد حدّ یا تعزیر قرار می گیرند.

پنجم: اینکه کنیسه ای بنا نکنند، ناقوس نزنند، بنای برافراشته نسازند؛ و اگر مخالفت کردند تعزیر می شوند، و اگر ترک آن در قرارداد شرط شده باشد پیمان شکسته خواهد شد. ششم: اینکه احکام مسلمانان بر آنان جاری گردد.» «۲»

ظاهراً مراد به احکام مسلمانان احکامی مانند احکام حکومتی حاکم مسلمین یا

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۴۳.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۲۹ (چاپ دیگر/ ۲۵۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۲

احکام اجتماعی و جزایی اسلام است نه احکام فردی و شخصی.

۷- در احکام السلطانیه ماوردی آمده است:

«در قرارداد ذمه دو نوع شرط بر آنان شرط می شود، شرط ضروری و شرط مستحب.

شرط ضروری شش شرط است. یکم: اینکه کتاب خدا را مسخره نکنند و نیز در آن تحریف وارد نکنند. دوم: اینکه رسول خدا را تکذیب نکنند و به زشتی از او یاد نکنند. سوم: دین اسلام را مذمت نکنند و در آن شبهه نیفکنند. چهارم: با زن مسلمان نه زنا کنند و نه نکاح. پنجم: مسلمانی

را از دینش منحرف نکننـد و متعرض مال و دین او نشونـد. شـشم: به کافران حربی یاری نرسانند و ثروتمندانشان را به دوستی نگزینند. این شش حقی است که آنان ملتزم بدان هستند، حتی اگر شرط نشده باشد. و این موارد در قرارداد گنجانده می شود تا قرارداد بر آنان مؤکد گردد و در صورت ارتکاب بر آنان نقض عهد به شمار می آید.

و اما موارد مستحب شش چیز است. یکم اینکه قیافه های خود را با پوشیدن غیار «۱» از دیگران متمایز سازنـد. دوم: ساختمانهای خود را بلندتر از مسلمانان نسازند و اگر کمتر نیست حد اکثر با آنان مساوی باشد. سوم: صدای ناقوس و تلاوت کتابها و گفتارشان در مورد عزیر و مسیح را به گوش مسلمانان نرسانند.

چهارم: به نوشیدن شراب و آشکار کردن صلیب ها و خوردن گوشت خوک نزد مسلمانان تجاهر نکنند. پنجم: مردگانشان را مخفی دفن کنند و به شیون و گریه بر آنان تجاهر نکنند. ششم: از سوار شدن بر اسبهای راهوار عربی گران قیمت بپرهیزند و مانعی ندارد که بر الاغ و قاطر سوار شوند. این شش شرط مستحب است و تا هنگامی که شرط نشده باشد ضروری نیست ولی اگر شرط شد لازم می شود، و پس از شرط هم ارتکاب آن موجب نقض قرارداد نیست؛ بلکه آنان را به

---

(۱)- «غیار» پارچه کوچکی همچون وصله بوده که یهودیان ذمیّ به دستور مسلمانان بر لباس خود نصب می کرده اند، و «زنّار» کمربندی بوده که ذمیّان نصرانی در مشرق زمین به امر مسلمانان موظف به همراه داشتن آن بوده اند. برهان قاطع

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۳

انجام آن وادار می کنند و بر ترک

آن آنان را ادب می کنند، و اگر شرط نشده باشد تأدیبی هم در کار نیست.» «۱»

در این مورد در احکام السلطانیه أبو یعلی «۲» و خراج أبو یوسف «۳» و مغنی ابن قدامه «۴» نیز مطالبی آمده است.

در عبارت ماوردی واژه «غِیار» به کسر چیزی است که علامت اهل ذمه بوده همانند زنّار (کمربند) برای مجوسیان. این گونه در کتاب اقرب الموارد آمده است. ولی هدف از ملزم کردن آنان به پوشیدن زنّار و مانند آن این بوده که بدین وسیله خوار شوند و از پوشش مسلمانان متمایز باشند. در این مورد به کتاب «الاموال» أبو عبید «۵» نیز می توان مراجعه نمود.

[برخی از روایات]

۸- در کتاب وسائل به سند خود از زراره، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

«پیامبر خدا (ص) جزیه را از اهل کتاب پذیرفت بر این اساس که ربا نخورند، گوشت خوک نخورند، و با خواهران و دختر برادران و دختر خواهران خویش ازدواج نکنند، پس هر یک از این امور را مرتکب شوند ذمّه خداوند و ذمّه پیامبر خدا (ص) از او بری است. فرمود: و امروز هم برای او ذمّه ای نیست.» «۶»

۹- باز در همان کتاب از صدوق، از فضل بن عثمان اعور، از امام صادق (ع) است که فرمود:

هیچ نوزادی جز بر اساس فطرت متولد نمی شود و این پدر و مادر او هستند که او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می کنند. و پیامبر خدا (ص) ذمّه را اعطاء فرمود

---

(۱)- احکام السلطانیه/ ۱۴۵.

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۵۸.

(۳)- خراج/ ۱۲۷ و ۱۳۸ و صفحات پس از آن.

(۴)- مغنی ۱۰/ ۶۰۶ و صفحات پس از آن.

(۵)- الاموال/ ۶۵، و صفحات پس

از آن.

(۶)- فی الوسائل بسنده عن زراره، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: «إن رسول اللّه (ص) قبل الجزیه من أهل الذمه علی أن لا یأکلوا الربا و لا- یأکلوا لحم الخنزیر و لا- ینکحوا الأخوات و لا بنات الأخ و لا بنات الأخت، فمن فعل ذلک منهم برئت منه ذمه اللّه و ذمه رسول اللّه (ص)، قال: و لیست لهم الیوم ذمه.» (وسائل ۱۱/ ۹۵، ابواب جهاد عدو، باب ۴۸، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۴

و جزیه را از آنان به صورت سرانه از خود آنان پذیرفت بدین شرط که فرزندان خود را یهودی یا نصرانی نکنند. و امّا فرزندان اهل ذمّه در امروز ذمّه ای برای آنان نیست.» «۱»

شاید نفی ذمّه از آنان به خاطر این بوده که قرارداد ذمه پیامبر (ص) اکنون دیگر شامل حال آنان نمی شده و خلفاء نیز در زمان امام صادق (ع) صلاحیت عقد ذمه با اهل کتاب آن زمان را نداشته اند.

۱۰- باز در همان کتاب به سند خود از أبو بصیر، از یکی از آن دو [امام باقر و یا امام صادق (ع)] آمده است که فرمود:

«علی (ع) به شراب خوار هشتاد تازیانه می زد، چه آزاد بود و چه بنده و چه یهودی و چه نصرانی. گفتم: دیگر یهودی و نصرانی چرا؟ فرمود: آنان نباید آشکارا می خوردند، آنها باید در خانه هایشان بخورند.» «۲»

۱۱- باز در همان کتاب به سند خود از أبو بصیر روایت شده است که گفت:

«امیر المؤمنین (ع) بنده و آزاد و یهودی و نصرانی را در خوردن شراب انگور و خرما هشتاد تازیانه می زد. گفتم: یهود و نصرانی چرا؟ فرمود: هنگامی که آنان در

شهری از شهرها آن را آشکار می کردند، زیرا آنان نباید خوردن آن را آشکار می کردند.»

در این مورد دو روایت دیگر نیز از أبو بصیر روایت شده است که می توان بدان

---

(۱)- عن الصدوق عن فضل بن عثمان الاعور، عن أبی عبد اللّه (ع) أنه قال: «ما من مولود یولد إلّا علی الفطره فأبواه اللذان یهوّدانه و ینصّرانه و یمجّسانه. و انما أعطی رسول اللّه (ص) الذمه و قبل الجزیه عن رءوس أولئک بأعیانهم علی أن لا یهوّدوا أولادهم و لا ینصّروا. و أما أولاد أهل الذمه الیوم فلا ذمّه لهم». (وسائل ۱۱/ ۹۶، ابواب جهاد عدو، باب ۴۸، حدیث ۳).

(۲)- عن أبی بصیر عن أحدهما (ع)، قال: «کان علی (ع) یضرب فی الخمر و النبیذ ثمانین: الحرّ و العبد و الیهودی و النصرانی. قلت: و ما شأن الیهودی و النصرانی؟ قال: «لیس لهم ان یظهروا شربه؛ یکون ذلک فی بیوتهم». (وسائل ۱۸/ ۴۷۱، ابواب حد مسکر، باب ۶، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۵

مراجعه نمود. «۱»

۱۲- باز در همان کتاب به سند خود از محمد بن قیس، از أبو جعفر امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود:

امیر المؤمنین (ع) حکم فرمود در صورتی که کسانی از یهودیان یا مسیحیان شراب خواری کنند به آنان هشتاد تازیانه بزنند، در صورتی که در شهری از شهرها آن را آشکارا مرتکب می شدند، و نیز مجوسیان را. اما هنگامی که در منازل یا کنیسه هایشان می خوردند و در میان مسلمانان ظاهر نمی شدند، متعرض آنان نمی شدند. «۲»

۱۳- باز در همان کتاب به سند خود از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر (ع) آمده است که

گفت:

از یهودی یا نصرانی یا مجوسی ای که وی را به عنوان زناکار یا شراب خوار گرفته اند از آن حضرت پرسیدم که با وی چه باید کرد؟ فرمود: حدود مسلمانان بر وی جاری می شود در صورتی که این عمل را در شهری از شهرهای مسلمانان مرتکب شده باشد و یا در غیر شهرهای مسلمانان باشد، هنگامی که این موضوع را به حکّام مسلمانان ارجاع داده باشند. «(۳)»

۱۴- باز در همان کتاب به سند خود از اسماعیل بن أبی زیاد، از جعفر بن محمد، از پدرانش (ع) آمده است که فرمود:

محمد بن أبی بکر به علی (ع) در مورد مردی که با زنی یهودی و نصرانی زنا کرده

---

(۱)- عن أبی بصیر قال: «کان امیر المؤمنین (ع) یجلد الحرّ و العبد و الیهودی و النصرانی فی الخمر و النبیذ ثمانین. قلت: ما بال الیهودی و النصرانی؟ فقال: «اذا أظهروا ذلک فی مصر من الأمصار، لأنهم لیس لهم أن یظهروا شربها.» (وسایل ۱۸/ ۴۷۱، ابواب حد مسکر، باب ۶، حدیث ۲، و نیز حدیث ۴ و ۵).

(۲)- عن محمد بن قیس، عن أبی جعفر قال: «قضی امیر المؤمنین (ع) أن یجلد الیهودی و النصرانی فی الخمر و النبیذ المسکر ثمانین جلده اذا أظهروا شربه فی مصر من أمصار المسلمین، و کذلک المجوسی. و لم یعرض لهم اذا شربوها فی منازلهم و کنائسهم حتی یصیروا بین المسلمین». (وسائل ۱۸/ ۴۷۱، ابواب حدّ مسکر، باب ۶، حدیث ۳).

(۳)- عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر (ع) قال: سألته عن یهودی أو نصرانی أو مجوسی أخذ زانیاً او شارب خمر ما علیه؟ قال: «یقام علیه حدود المسلمین اذا فعلوا

ذلک فی مصر من أمصار المسلمین أو فی غیر أمصار المسلمین اذا رفعوا الی حکّام المسلمین». (وسائل ۱۸ / ۳۳۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۲۹، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۶

نامه نوشت، آن حضرت (ع) در پاسخ وی نوشت: اگر زنای محصنه بوده او را سنگسار کن و اگر غیر محصنه بوده یکصد تازیانه به او بزن و تبعیدش کن. و اما زن یهودی را به نزد کسانش بفرست، هر گونه که خواستند با وی رفتار کنند. «۱»

۱۵- باز در همان کتاب از الغارات آمده است که گفت:

علی (ع) محمد بن أبی بکر را به عنوان فرمانروای مصر فرستاد، و او به علی (ع) نامه ای نوشت و از وی دربارۀ مرد مسلمانی که با زن نصرانی زنا کرده است پرسید ... حضرت به وی نوشت: در مورد مرد مسلمانی که با زن نصرانی زنا کرده حد جاری کن، و زن نصرانی را به نصاری واگذار تا هر گونه که خواستند با وی رفتار کنند. «۲»

مانند این روایت را بیهقی نیز نقل کرده است. «۳» در این زمینه به کتاب فروع کافی، باب «ما یجب علی اهل الذمه من الحدود» نیز می توان مراجعه نمود. «۴»

در این ارتباط باید گفت: ذمی در صورتی که مرتکب زنا و مانند آن گردد، امام می تواند به موجب شرع اسلام بر وی حدّ جاری کند و نیز می تواند او را به همکیشانش تحویل دهد تا طبق معتقدات خود بر وی حدّ جاری کنند. همان گونه که مرحوم محقق در شرایع در صورتی که مرد ذمی با زن ذمّیه زنا کند این نظر را ابراز داشته است. و به آیه

شریفه «فَإِنْ جٰاؤُکَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» «۵» «پس اگر نزد تو آمدند بین آنها قضاوت کن یا از آنان دوری گزین» استدلال فرموده است، بر اساس شأن نزول و تفسیر

---

(۱)- عن اسماعیل بن أبی زیاد، عن جعفر بن محمد، عن آبائه (ع): «أن محمد بن أبی بکر کتب الی علی (ع) فی الرجل زنی بالمرأه الیهودیه و النصرانیه. فکتب (ع) الیه: ان کان محصناً فارجمه، و ان کان بکراً فاجلده مائه جلده ثم انفه. و أما الیهودیه فابعث بها الی أهل ملتها فلیقضوا فیها ما أحبّوا». (وسائل ۱۸/ ۳۶۱، ابواب حد زنا، باب ۸، حدیث ۵).

(۲)- عن الغارات قال: بعث علی (ع) محمد بن أبی بکر أمیراً علی مصر، فکتب الی علی (ع) یسأله عن رجل مسلم فجر بامرأه نصرانیه ... فکتب الیه علی (ع): «ان أقم الحد فیهم علی المسلم الّذی فجر بالنصرانیّه، و ادفع النصرانیّه الی النصاری یقضون فیها ما شاءوا.» (وسائل ۱۸/ ۴۱۵، ابواب حد زنا، باب ۵۰، حدیث ۱).

(۳)- سنن بیهقی ۸/ ۲۴۷، کتاب حدود، باب ما جاء فی حدّ الذمّیین.

(۴)- کافی ۷/ ۲۳۸.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۷، ص: ۲۴۶

(۵)- سوره مائده (۵)/ ۴۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۷

آیه شریفه و نیز استناد به روایاتی که برخی از آنها پیش از این خوانده شد.

به نظر ما حاکم اسلامی نیز می تواند طبق قوانین خودشان بینشان قضاوت کند، و ما در کتاب «حدود» در شرح این مسأله از شرایع به این

مطلب پرداخته ایم، که جهت آگاهی بیشتر می توان بدان مراجعه نمود. «۱»

۱۶- در سنن بیهقی به سند خود از علی (ع) آمده است که فرمود:

زنی یهودی پیامبر (ص) را ناسزا می گفت و بر این کار پافشاری می کرد، مردی گلوی او را گرفت تا از دنیا رفت و پیامبر خدا (ص) خون او را هدر اعلام کرد. «۲»

۱۷- باز در همان کتاب از شافعی، از گروهی از تاریخ نویسان نقل کرده است که:

بین پیامبر خدا (ص) و قبیلهٔ بنی قینقاع پیمان و قراردادی بود، زنی از انصار نزد سازنده ای از آنان رفت تا زیوری برای وی بسازد- و یهود در آن زمان با انصار دشمنی داشتند- پس چون نزد سازنده نشست به قطعه آهنی که در آنجا بود تکیه داد، سازنده بدون آنکه زن متوجه باشد قسمتی از پائین پیراهن زن را به آهن بست، و چون زن بی توجه برخاست برخی اعضای وی نمایان شد، و چون مغازه در بازار آنان بود دیگران او را مسخره کردند و به وی خندیدند، این جریان به گوش پیامبر خدا (ص) رسید، پیامبر (ص) آنان را طرد کرد و این کار را به عنوان شکستن پیمان از سوی آنان محسوب نمود. «۳»

---

(۱)- کتاب حدود، صفحات ۸۸ و پس از آن.

(۲)- فی سنن البیهقی بسنده عن علی (ع): «أن یهودیه کانت تشتم النبی (ص) و تقع فیه فخنقها رجل حتی ماتت فأبطل رسول اللّه (ص) دمها». (سنن بیهقی ۹/ ۲۰۰، کتاب الجزیه، باب یشترط علیهم ان لا یذکروا رسول اللّه (ص) الا بما هو اهله).

(۳)- عن الشافعی عن جماعه ممن روی السیره: «أن بنی قینقاع کان بینهم و بین رسول اللّه (ص)

مواده و عهـد فأتت امرأه من الأنصار الى صائغ منهم ليصوغ لها حلياً- و كانت اليهود معاديه للأنصار- فلما جلست عنـد الصائغ عمد الى بعض حدائده فشدّ به أسـفل ذيلها و جيبها و هى لا تشعر، فلما قامت المرأه و هى فى سوقهم نظروا اليها منكشفه فجعلوا يضـحكون منها و يسـخرون، فبلغ ذلك رسول اللّه (ص) فنابـذهم و جعل ذلك منهم نقضاً للعهد.» (سـنن بيهقى ۹/ ۲۰۰، كتاب الجزيه، باب يشترط عليهم ..) ..

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۲۴۸

۱۸- در دعائم الاسلام از على (ع) آمده است كه فرمود:

پيامبر خدا (ص) از احداث كنيسه در سرزمين اسلام نهى فرمود. «۱»

۱۹- در مستدرك از جعفريات به سند خود از على (ع) روايت شده است كه فرمود:

كنيسه اى كه تازه احداث شود در اسلام نيست. «۲»

در كتاب نوادر سيد فضل اللّه به سند خود از آن حضرت مانند اين روايت نقل شده است. و ظاهراً مراد از اسلام در اين روايت همان دار الاسلام است.

۲۰- در سنن بيهقى به سند خود از ابن عباس است كه گفت:

پيـامبر خـدا (ص) بـا اهل نجران بر دو هزار حلّه مصالحه كرد- آنگاه حـديث را آن گونه كه پيش از اين خوانـده شـد نقل مى كنـد- آنگـاه اضافه مى كنـد: بر اين اساس كه كليسايى را از آنان خراب نكنـد و كشيشـى را اخراج نكنـد و آنان را از دينشان بازنگرداند، تا هنگامى كه كارى عليه مسلمانان نكرده اند و يا ربا نخورده اند. «۳»

۲۱- باز در همان كتاب به سند خود از ابن عباس است كه گفت:

هر شهرى را كه مسلمانان بدان شهريت مى بخشند در آن كليسا و كنيسه ساخته نمى شود و در

آن ناقوس نواخته نمی شود و گوشت خوک در آن به فروش نمی رسد. «۴»

۲۲- باز در همان کتاب به سند خود از ابن عباس است که گفت:

هر شهری را که عربها بنا کنند عجم ها نمی توانند در آن کلیسا- یا گفت: کنیسه-

---

(۱)- عن علی (ع): «أن رسول اللّه (ص) نهی عن احداث الکنائس فی دار الاسلام». (دعائم الاسلام ۱/ ۳۸۱، کتاب جهاد، ذکر الصلح و الموادعه و الجزیه).

(۲)- عن علی (ع) أنه قال: «لیس فی الاسلام کنیسه محدثه». (مستدرک وسائل ۲/ ۲۶۲، ابواب جهاد عدو، باب ۴۱، حدیث ۵).

(۳)- عن ابن عباس قال: «صالح رسول اللّه (ص) أهل نجران علی ألفی حلّه، فذکر الحدیث کما مضی قال فیه: «علی أن لا تهدم لهم بیعه و لا یخرج لهم قس و لا یفتنون عن دینهم ما لم یحدثوا حدثاً أو یأکلوا الربا.» (سنن بیهقی ۹/ ۲۰۲، کتاب الجزیه، باب لا تهدم لهم کنیسه و لا بیعه).

(۴)- عن ابن عباس قال: «کل مصر مصّره المسلمون لا یبنی فیه بیعه و لا کنیسه و لا یضرب فیه بناقوس و لا یباع فیه لحم خنزیر.» (سنن بیهقی ۹/ ۲۰۱، کتاب الجزیه، باب یشترط علیهم ان لا یحدثوا فی أمصار المسلمین کنیسه ...)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۴۹

بنا کنند، و در آن ناقوس نواخته نمی شود، و شراب و خوک در آن وارد نمی شود، و هر شهری که عجم ها آن را در اختیار دارند بر عربهاست که بر پیمانهایشان وفا کنند و آنان را به کاری که توان آن را ندارند وادار نکنند. «۱»

۲۳- در خراج أبو یوسف به سند خود از ابن عباس است که از وی پرسیده شد:

آیا عجم ها

می توانند در شهرهای مسلمانان کلیسا یا کنیسه بنا کنند؟ گفت: هر شهری را که عربها بدان شهریت بخشیده اند آنان نمی توانند در آن کلیسا یا کنیسه بنا کنند و نباید در آن ناقوس بنوازند و نباید در آن شراب آشکار شود و نباید در آن خوک نگهداری شود. و هر شهری را که عجم ها شهریت بخشیده اند آنگاه خداوند آن را برای عربها گشود و به تصرف مسلمانان در آمد، عجم ها باید به پیمان خود وفادار باشند و عربها نیز به تعهدات خود عمل کنند. «۲»

ظاهراً در این موارد مراد این است که بین شهری که مسلمانان آن را بنا کرده اند و شهری که اهل ذمه آن را بنا کرده اند آنگاه به دست مسلمانان گشوده شده است و شرطهایی برای آنان گذاشته شود، فرق گذاشته شود، و مدار عربیت و عجمیت بر ملاک زبان یا نژاد نیست.

۲۴- در سنن بیهقی به سند خود از عبد الرحمن بن غَنْم آمده است که گفت:

هنگامی که عمر بن خطاب با اهل شام مصالحه کرد من برای او نوشتم:

---

(۱)- عن ابن عباس أیضاً قال: «أیّما مصر أعدّه العرب فلیس للعجم أن یبنوا فیه بیعه- أو قال: کنیسه- و لا یضربوا فیه ناقوساً و لا یدخلوا فیه خمراً و لا ـ خنزیراً. و أیّما مصر اتخذه العجم فعلی العرب أن یفوا لهم بعهدهم فیه و لا یکلفوهم ما لا طاقه لهم به.» (سنن بیهقی ۹/ ۲۰۲، کتاب الجزیه، باب لا تهدم لهم کنیسه و لا بیعه).

(۲)- عن ابن عباس أنه سئل عن العجم ألهم أن یحدثوا بیعه أو کنیسه فی أمصار المسلمین؟ فقال: «أما مصر مصّرته العرب فلیس لهم أن یحدثوا فیه بناء بیعه

و لا کنیسه و لا یضربوا فیه بناقوس و لا یظهروا فیه خمراً و لا یتخذوا فیه خنزیراً. و کل مصر کانت العجم مصّرته ففتحه اللّه علی العرب فنزلوا علی حکمهم فللعجم ما فی عهدهم و علی العرب أن یوفوا لهم بذلک». (خراج/ ۱۴۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۵۰

بسم اللّه الرحمن الرحیم

این نامه ای است برای بندهٔ خدا عمر امیر مؤمنان از نصارای شهری اینچنین و آنچنان [خصوصیات شهر شام ذکر شده بود] هنگامی که شما بر شهر ما وارد شدید ما از شما درخواست امان کردیم برای جانها و فرزندان و اموال و هم کیشانمان، و برای شما بر خود این شرایط را پذیرفتیم که نه در شهر خود و نه اطراف آن دیر و کنیسه و قلّایه (مسکن اسقف اعظم) و صومعه راهب احداث نکنیم، و هر چه از آنها خراب شد تجدید بنا نکنیم و هر چه از آنان را که در بخش مسلمان نشین قرار گرفته احیا نکنیم، و مانع نشویم که در کنیسه هایمان چه در شب و چه در روز هر یک از مسلمانان که بخواهند وارد شوند، و اینکه درهایش را برای رهگذران و درراه ماندگان بازگذاریم، و هر یک از مسلمانان که بر ما وارد شوند سه روز آنان را میهمان کنیم و به آنان غذا بدهیم و در کنیسه ها و منازلمان جاسوسی را پناه ندهیم و رازی را (کنز العمال- جاسوسی را) از مسلمانان نپوشانیم، به فرزندانمان قرآن نیاموزیم و شرکی را آشکار نکنیم و کسی را بدان فرا نخوانیم، و هر یک از نزدیکان ما که خواست اسلام را بپذیرد مانع وی نشویم؛ و به مسلمانان احترام

بگذاریم و اگر خواستند در مجالس ما بنشینند پیش پای آنها بلند شویم، و در هیچ چیز از لباس و شال و عمامه و نعلین و فرق موی سر همانند آنان نشویم، و با زبان آنان سخن نگوییم و با کنیه ها و لقب های آنان یکدیگر را صدا نزنیم، بر زین سوار نشویم و شمشیر بر خویش نیاویزیم و سلاح به همراه نگیریم و با خود حمل نکنیم. و انگشترهایمان را به عربی منقوش نکنیم، و شراب نفروشیم، و موهای پیش سرمان را قیچی کنیم و زینت و ظاهر خود را تغییر ندهیم، بر کمرهای خود کمربند ببندیم، و صلیب و کتابهایمان را در هیچ راهی از راههای مسلمانان و نه در بازارهایشان آشکار نکنیم، و بر فراز کنیسه هایمان صلیب نصب نکنیم، و در میان مسلمانان و با

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۵۱

حضور آنان در کنیسه هایمان ناقوس نزنیم، و عید سعانین و نیز نماز دوم عید فِصْحِ (باعوث) را آشکار نسازیم. و در تشییع مردگان صدا را بلند نکنیم، و در راههای مسلمانان به هنگام بردنشان به گورستان آتش حمل نکنیم، و در کنار گورستان آنان دفنشان نکنیم، و بردگانی را که سهام مسلمانان به آنان تعلق گرفته به بردگی نگیریم، و مسلمانان را راهنمایی کنیم و در منزلهایشان فرود نیاییم.

پس چون این نامه را به نزد عمر آوردم او در آن اضافه کرد: و اینکه هیچ یک از مسلمانان را کتک نزنیم، و ما این شرایط را بر خود و بر هم کیشان خود پذیرفتیم و از آنان امان گرفتیم، پس اگر ما با چیزی از این شرایط که خود پذیرفتیم مخالفت کردیم

خود ضامن آن هستیم و دیگر ذمّه ای برای ما نیست و بر شما رواست که همان گونه که با معاندان و پیمان شکنان رفتار می کنید با ما رفتار کنید.

این روایت در کنز العمال نیز آمده است. «۱»

علامه در منتهی [در ارتباط با این مکتوب] می نویسد:

امام می تواند هر چه به نفع مسلمانان و باعث شوکت آنان است را با آنان شرط کند همان گونه که عمر شرط کرد. و نیز روایت شده که این مکتوب را اهل جزیره برای عبد الرحمن بن غَنْم نوشتند.

آنگاه ایشان نامه ای نزدیک به این نامه را ذکر می کند. در این رابطه مطالبی نیز در جواهر آمده است. «۲»

در متن عربی این مکتوب «قلّایه» به کسر قاف و تشدید لام: جایگاه اسقف است، و «سعانین» عید روز یکشنبه ای است که قبل از عید فصح است [و در آن حضرت مسیح از مرگ نجات یافت]، و «باعوث» نماز دوّم عید فصح است. این توضیحات در کتاب لغت المنجد آمده است.

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۰۲، کتاب الجزیه، باب الامام یکتب کتاب الصلح علی الجزیه؛ و نیز کنز العمال ۴/ ۵۰۳، شروط النصاری، حدیث ۱۱۴۹۳.

(۲)- منتهی ۲/ ۹۶۸؛ و نیز در جواهر ۲۱/ ۲۷۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۵۲

۲۵- باز در همان کتاب به سند خود، از حرام بن معاویه آمده است که گفت:

عمر بن خطاب به ما نوشت: اسبانتان را تربیت کنید، و در پیش رویتان صلیب نیفرازند و در کنارتان به نگهداری خوک نپردازند. «۱»

در مورد حکم احداث کلیسا و کنیسه به مبسوط شیخ نیز می توان مراجعه نمود. «۲»

در مجموع آنچه از روایات و عهدنامه ها و تاریخ به دست می آید این است

که پیشوای مسلمانان می تواند بر حدود و شرایط ذمه طبق آنچه صلاح بداند و شرایط زمان و مکان مقتضی باشد مواردی را بیفزاید و یا چیزی را بکاهد؛ و در اینجا نکته ای است شایان اندیشه. «۳»

بخش سوم: خراج

اشاره

* معنی خراج و موضوع و مقدار آن

* مصرف خراج

* مدارا با اهل جزیه

* ضرورت مدارا با اهل جزیه

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۰۱، کتاب الجزیه ...

(۲)- مبسوط ۲/ ۴۵ و صفحات بعد از آن.

(۳)- همان گونه که استاد تصریح دارند و از نمونه های تاریخی و روایات به دست می آید جزیه و برخی اموال دیگر که از اهل ذمه که در کشورهای اسلامی زندگی می کرده اند دریافت می شده یک نوع مالیاتی بوده در برابر خدماتی که به آنان ارائه می شده، و دیگر خمس و زکاتی که بر مسلمانان بوده بر آنان نبوده است. اما در شرایط کنونی که خمس و زکات به شکل زمانهای گذشته در جوامع اسلامی وجود ندارد و نظام مالیاتی هر کشور بر اساس مصوبات مجلس آنان به طور یکسان بر همه شهروندان آن کشور، اعمّ از مسلمانان و یهودی و مسیحی و ... ساری و جاری است، دیگر نوع مذهب شهروندان در نوع مالیاتها نقشی ندارد، البته ممکن است نوع پرداخت مالیات برای کسانی که تابعیت کشوری را ندارند نسبت به شهروندان آن متفاوت باشد که آن هم بر اساس مذهب نیست و متناسب با نوع استفاده از امکانات و تسهیلات و نوع تعهداتی است که آنان در برابر حکومت دارند، که در قانون اساسی و قوانین عادی هر کشور پیش بینی شده است. از این رو باید گفت نوع جزیه و خراجی که

در زمانهای گذشته بوده با توجه به تحول زمان و دگرگونی نظام مالیاتی کشورها، در زمان کنونی منتفی است. و این گونه امور مالی که بر اساس قرارداد و تراضی طرفین است با توجه به روح حاکم بر قوانین اسلام که بر دو اصل اساسی عدل و انصاف متکی است، در هر زمان مقدار و چگونگی آن به کارگزاران جامعه اسلامی و اقلّیت هایی که در حکومت آنان زندگی می کنند واگذار شده است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۵۵

مسأله دوم: خراج

اشاره

سخن ما در این فصل از کتاب پیرامون موضوع «فی ء» بود؛ ما در ابتدا دو آیهٔ فی ء را که در سوره حشر بود مطرح کردیم، آنگاه به بیان پنج امر پرداختیم و در آن معنی فی ء و اینکه در آن خمس نیست، و نسبت بین آن و بین غنایم و انفال و صدقات، و معنی فی ء و مصارف آن را اجمالًا یادآور شدیم. آنگاه روایات و کلمات اصحاب را در این زمینه آوردیم، و به صورت خلاصه به مسأله فدك نیز پرداختیم. سپس در امر پنجم برخی از مصادیق فی ء را متذکر شدیم. گفتیم: از جمله مصادیق آن جزیه و خراج است که طی دو مسأله بدان پرداختیم. در مسأله اوّل یعنی مسأله جزیه بحث ما به درازا کشید. و اکنون به مسأله دوم یعنی مسأله خراج می پردازیم.

البته بسیاری از مباحث این موضوع در ضمن بحث از مطلق فی ء و نیز در جهت ششم از مباحث غنایم که حکم اراضی مفتوح عنوه به تفصیل در آن گفته شد روشن گردید. و اکنون جهاتی از بحث باقی مانده است که به پژوهش پیرامون آن می پردازیم.

مطلب اوّل: معنی خراج و موضوع و مقدار آن

اشاره

خراج- با فتحه و ضمّه و کسره «خ»- مالیاتی است که بر زمینهایی که با جنگ یا صلح تصرف شده قرار داده می شود، و آن برای عموم مسلمانان یا رهبر و پیشوای آنان است،

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۵۶

و یا مالیات بر زمینهایی که مردمش کوچ کرده اند، بلکه مالیات بر زمینهای موات طبق احتمالی که ما آن را قوی دانسته ایم که در فصل انفال به توضیح آن خواهیم پرداخت.

حال چه قبول از سوی آنان به صورت اجاره باشد یا

به صورت مزارعه، و بسا بدانچه به صورت اجاره باشد خراج گفته می شود و آنچه به صورت مزارعه باشد مقاسمه.

از سوی دیگر از صحیحه محمد بن مسلم استفاده می شود که خراج بر هر دو قسم جزیه- چه جزیه سرانه و چه جزیه بر زمین- اطلاق می گردد، و آن صحیحه بدین صورت است که گفت: از آن حضرت در مورد اهل ذمه پرسیدم که چه چیز باید بپردازند تا خونها و اموالشان محفوظ باشد؟ فرمود: خراج. اگر به صورت سرانه جزیه بپردازند دیگر چیزی بر زمینهایشان نیست و اگر از زمینهایشان بپردازند از جزیه سرانه معافند. «۱»

از این صحیحه استفاده می شود که خراج مفهومی گسترده تر از جزیه است.

در کتاب لغت مجمع البحرین آمده است:

«گفته شده: عنوان خراج بر مالیات و فی ء و جزیه و غلّه اطلاق می گردد، و از همین مورد است که گفته می شود: خراج عراقین.» «۲»

و در لسان العرب از فرّاء آمده است:

«عمده معنی خراج غلّه است، و گفته شده: بر جزیه ای که به صورت سرانه از اهل ذمّه گرفته می شود نیز خراج گفته می شود، زیرا آن همانند غلّه [که از کشت زمینها به دست می آورند] بر آنان واجب است.» «۳»

ولی آنچه از سخن ماوردی و أبو یعلی استفاده می شود این است که این دو با یکدیگر متباین هستند. ما پیش از این از ماوردی خواندیم که گفت:

---

(۱)- قال: سألته عن اهل الذمه ما ذا علیهم مما یحقنون به دماءهم و اموالهم؟ قال: الخراج، و ان اخذ من رءوسهم الجزیه فلا سبیل علی ارضهم و ان اخذ من ارضهم فلا سبیل علی رءوسهم. (وسائل ۱۱/ ۱۱۴، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۳).

(۲)- مجمع

البحرين / ۱۵۷.

(۳)- لسان العرب ۲/ ۲۵۲.

«جزیه و خراج دو حق هستند که خداوند آنها را از مشرکان به مسلمانان رسانده است، این دو از سه جهت با هم مشترکند و از سه جهت با یکدیگر متفاوت، آنگاه هر یک احکام ویژه خود را دارند.

اما از آن جهات که با هم مشترکند: ۱- هر دو از مشرکین با اظهار انقیاد و ذلت گرفته می شود. ۲- هر دو فی ء محسوب می گردند که در مصارف آن به مصرف می رسند.

۳- هر دو با سرآمدن سال واجب می شوند و پیش از آن واجب نیستند.

اما جهاتی که با هم متفاوتند اینکه: ۱- جزیه بر اساس نص است و خراج بر پایۀ اجتهاد. ۲- اقل جزیه را شرع معین کرده حد اکثر آن موکول به اجتهاد است، ولی خراج اقل و اکثر آن به اجتهاد و نظر حاکم واگذار شده است. ۳- جزیه با بقاء کفر گرفته می شود و در صورتی که مشرک اسلام بیاورد ساقط می شود، ولی خراج در حال کفر و اسلام هر دو گرفته می شود.» «۱»

مانند همین مطلب را ابو یعلی فراء نیز گفته است. «۲»

ما پیش از این گفتیم که مقدار جزیه نزد ما نیز از نظر کم و زیادی به نظر امام واگذار شده است و نیز گفتیم گاهی بر زمین هم جزیه قرار داده می شود.

ماوردی در فصل خراج نیز مطالبی دارد که چکیده و خلاصه آن اینچنین است:

«و اما خراج آن چیزی است که بر رقبه زمین از حقوقی که باید از آن ادا گردد گفته می شود، خداوند متعال می فرماید: «أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَراجُ رَبِّکَ خَیْرٌ»- آیا از آنان

خرج می طلبی، پس خراج پروردگـارت بهتر است. در تفسـیر «أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً» دو وجه گفته شـده: یکی اینکه خرج به معنی «اجرت» مزد و پاداش باشد و دیگر اینکه به معنی «نفع»، در جمله «فَخَرَاجُ رَبِّکَ خَیْرٌ» نیز دو وجه گفته شده یکی

---

(۱)- احکام السلطانیه ماوردی/ ۱۴۲.

(۲)- احکام السلطانیه أبو یعلی/ ۱۵۳.

بدین معنا که «رزق پروردگارت در دنیا بهتر از آن است» یا بدین گونه که «پاداش پروردگارت در آخرت بهتر از آن است».

ابـو عمرو بن علاء گفته است: فرق بین خرج و خراج این است که خرج از افراد است و خراج از زمین. و خراج در لغت عرب نام کرایه و غلّات است. و از همین مورد است گفتار پیامبر (ص) که فرمود: الخراج بالضمان، خراج هم دوش ضمان است.

و زمینها به طور کلی به چهار دسته تقسیم می شود:

۱- زمینهـایی که مسـلمانان از ابتـدا آن را احیا کرده انـد، که اینها زمینهای عُشـر- ده یک- [و متعلق زکات] است و قرار دادن جزیه بر آنها جایز نیست.

۲- زمینهایی که صاحبانش خود اسـلام را پذیرفته اند، که اینان خود سزاوارترین افراد نسبت به آن هستند و طبق مذهب شافعی اینها نیز زمینهای عُشرند. و ابو حنیفه گفته است: امام مخیّر است که آنها را خراج یا عشر قرار دهد.

۳- زمینهایی که از مشـرکان با قـدرت شمشـیر گرفته شده، طبق مذهب شافعی اینها غنیمت است که بین رزمندگان تقسـیم می شود و از این پس زمینهـای «عشـر» محسوب می گردد، ولی مالـک آنهـا را وقف همه مسـلمانان می دانـد که مالیاتی به عنوان خراج بر آنها نهاده می شود. و ابو حنیفه می گوید: تصمیم گیری آن بر عهده پیشوای جامعه است که به

هر یک از این دو شکل خواست عمل می کند.

۴- زمینهایی که مشرکان با مسلمانان مصالحه کرده اند، اینها زمینهایی است که خراج بر آنها نهاده می شود و آنها بر دو گونه است: یکی آن زمینهایی که صاحبانش کوچ کرده اند و بدون جنگ در اختیار مسلمانان قرار گرفته است که اینها وقف مصالح مسلمانان است و بر آنها خراج وضع می شود و برای همیشه به صورت اجاره باقی می ماند. دوّم زمینهایی که صاحبانش بر آن باقی می مانند و با مسلمانان مصالحه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۵۹

می کنند که زمینها در دست آنان بماند و در برابر خراج بپردازند، و اینها خود نیز بر دو قسم اند: یکی اینکه به هنگام مصالحه از ملکیت آن دست کشیده اند که این زمین وقف مسلمانان است، مانند زمینهایی که صاحبانش کوچ کرده اند و خراجی که بر آنها نهاده شده در حقیقت اجاره است، که با مسلمان شدنشان هم ساقط نمی گردد و آنان نمی توانند اصل زمین را به فروش برسانند، و با پرداخت این خراج هم جزیه سرانه از آنان ساقط نمی گردد. بخش دوم زمینهایی است که به ملکیت آنان باقی است و از اصل آن صرف نظر نکرده اند و صرفاً با پرداخت خراج از آنها مصالحه کرده اند، که این گونه خراج جزیه محسوب می شود و تا زمانی که مشرک هستند از آنان دریافت می شود و در صورتی که اسلام بیاورند ساقط می گردد. و جایز است در این صورت از آنان جزیهٔ سرانه دریافت نشود. و می توانند این زمینها را به هر که خواستند از مسلمانان یا اهل ذمه بفروشند.

اما اندازهٔ خراج متناسب با وضعیت زمین است، همانا عمر هنگامی که بر

سرزمینهـای عراق خراج وضع کرد در برخی از نواحی برای هر یـک جریب یـک قفیز از محصول و یـک درهم قرار داد و این عمل وی بر اساس آن چیزی بود که از نظر کسـری فرزند قباد به دست آورده بود، زیرا او نخستین کسی بود که زمینهای عراق را مساحی کرد و بر آنها خراج قرار داد، او بود که حدود زمینها را مشـخص کرد و برای آنها دفتر و دیوان درست کرد و بدون آنکه حق مالک ضایع شود و یا فشاری بر زارع وارد آید متناسب با وضعیت زمین خراج مشخص کرد. و عمر در ناحیه دیگری چیزی به غیر از این مقدار قرار داد، در آنجا عثمان بن حنیف را فرمانروایی داد و به وی دستور داد که زمینهای آنجا را مساحی و ارزش گذاری کند، و او این زمینها را مسّاحی کرد و بر هر جریب از باغات پردرخت و تاکسـتان ده درهم، و نخلستان هشت درهم، و نیشکر شش

درهم، و صیفی جات پنج درهم، گندم چهار درهم، جو دو درهم قرار داد، و این ارزش گذاری را برای عمر فرستاد و عمر آن را امضاء کرد. و در نواحی شام به شکل دیگری عمل نمود.

و واجـب است که واضـع خراج به دیگر ویژگی هـای زمین نیز تـوجه کنـد، زیرا سه ویژگی است که در کمی و زیـادی خراج بسـیار مؤثر است: یک: خوبی و بدی زمین که آیا برای کشاورزی مناسب است یا نه. دو: نوع کشتی که در آن کشت می شود که آیا باغستان است یا زمین کشاورزی. سه: چگونگی آبیاری آن. قرار دهندهٔ

خراج باید این سه ویژگی را در نظر داشته باشد تا بداند که بازدهی زمین تا چه اندازه است، و با قرار دادن خراج مناسب نه به مالیات دهندگان ستمی رود و نه حق اهل فی ء ضایع گردد. و برخی از مردم شرط چهارمی نیز معتبر می شمرند و آن دوری و نزدیکی زمین به بازار و شهرهاست که این ویژگی در کم و زیادی ارزش محصولات مؤثر است.

البته نباید در قرار دادن مالیات آخرین درجه حد بازدهی زمین را حساب کرد، زیرا باید برای کشاورزان چیزی را در نظر گرفت که با آن پیشامدها و گرفتاری های خود را برطرف سازند. نقل است که می گویند: حجاج به عبد الملك مروان نوشت و از وی اجازه خواست که از سرزمینهای عراق مالیات بیشتری دریافت کند، عبد الملك وی را از این کار بازداشت و در پاسخ وی نوشت: بر آن درهمی که می گیری حریص تر مباش نسبت به آن درهمی که از دست می دهی، گوشتی برای آنان فروگذار تا دنبه ای بدان بپرورند.» «۱»

این خلاصه سخن ماوردی بود درباره خراج که در اینجا یادآور شدیم. اما به نظر می رسد «خرج» و «خراج» هر دو از ریشهٔ «خروج» گرفته شده اند. زیرا غلّه و عایدات زمین گویا چیزهایی هستند که از آن خارج شده اند.

---

(۱)- احکام السلطانیه ماوردی/ ۱۴۶- ۱۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۶۱

و اما این روایت که ماوردی از پیامبر (ص) نقل کرد که: «الخراج بالضمان» این همان روایتی است که صاحبان سنن از جمله ابو داود در سنن خود در بحث معاملات به سند خود از عایشه نقل کرده است. و متن حدیث در یکی از آنها بدین

گونه است: مردی غلامی را از کسی خرید و غلام نزد او برای مدتی ماند، آنگاه در وی عیبی یافت، مخاصمه را به نزد پیامبر (ص) آورد و غلام را به صاحبش بازگردانید. آن مرد گفت: ای پیامبر خدا! غلام من در این مدت برای وی کار می کرده است. پیامبر (ص) فرمود: الخراج بالضمان (عایدات او در برابر ضمانتی بوده است که برای نگهداری وی داشته است). «۱»

أبو عبید در الاموال نیز روایتی را بدین مضمون از آن حضرت (ص) نقل کرده است:

آن حضرت حکم فرمود که عایدات در برابر ضمان است. و ظاهراً این یکی از قضاوتهای پیامبر اکرم (ص) است. آنگاه می نویسد:

«أبو عبید گوید: این روایت بدین معناست که کسی بنده ای را از کسی بخرد و از کار او بهره ببرد آنگاه در او عیبی را بیابد که این عیب از زمانی بوده که نزد فروشنده بوده است؛ در این صورت او را به صاحبش بازگرداند، و بهره ای که در این مدت از او برده حلال است زیرا اگر در نزد او می مرد مال او بود که تلف شده بود.» «۲»

ظاهراً در این موارد ذکر بنده و غلام از باب مثال است و خصوصیتی برای آن نیست. مانند همین مطالب به صورت گسترده در کتاب نهایه ابن أثیر نیز آمده است آنگاه می نویسد:

«باء در «بالضمان» متعلق به محذوف است و تقدیر آن این است: عایدات (خراج) متعلق به نگهدارنده است به خاطر ضمانتی که نسبت به مال دارد.» «۳»

مخفی نماند که این معنی برای حدیث با آنچه بین اصحاب ما مشهور است موافقت

---

(۱)- انّ رجلًا ابتاع غلاماً فاقام عنده ما شاء اللّه

ان يقيم، ثم وجد به عيباً فخاصـمه الى النبى (ص) فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول اللّه، قد استغلّ غلامى، فقال رسول اللّه (ص) الخراج بالضمان. (سنن ابى داود ۲/ ۲۵۴ و ۲۵۵، کتاب الاجاره).

(۲)- الاموال/ ۹۳.

(۳)- نهايه ابن أثير ۲/ ۱۹.

ندارد، چرا که تلف جنس در زمان خیار متوجه کسـی است که خیار برای او نیست، مگر آنکه این قاعده به خیارات زمانیه «۱» حمـل شود چنـانکه محتمل است. و تحقیق در این موضوع بایـد در جای خود صورت گیرد. یا آنکه مراد به ضـمان در روایت ضمان اتلاف یا تلف در صورت کوتاهی کردن در نگهـداری آن باشد. این احتمال نیز وجود دارد که مراد به ضـمانت ضـمان نفقـهٔ مبیع و نگهـداری آن در مدت خیار باشد نه ضـمان عین آن در صورتی که تلف شد، که در این صورت بهره برداری در برابر نفقه و خرجی او قرار می گیرد.

و امّا این احتمال که بگوییم منفعت و بهرهٔ جنس فروخته شـده مورد ضـمانت است و بایـد برای فروشـنده حفظ شود، این جـدّاً خلاف ظاهر است.

و گفتار ماوردی که آنچه مسـلمانان خود احیا کنند گذاشتن خراج بر آن جایز نیست، مبتنی بر این نظریه است که بگوییم رقبهٔ زمین با احیاء به ملکیّت انسان در می آید، ولی اگر بگوییم زمین همواره به ملك امام به عنوان امام باقی است، در این صورت ظـاهراً جـایز است که وی طسق و خراج آن را نیز دریـافت کنـد، همـان گونه که برخی اخبار بـدان دلالت دارد و به زودی در فصل انفال به پژوهش پیرامون آن خواهیم پرداخت.

أبو يعلى فرّاء نيز

گوید:

«اما سخن پیرامون خراج، خراج چیزی است که بر رقبهٔ زمین نسبت به حقوقی که باید از آن ادا شود گفته می شود، و همه زمینها به چهار دسته تقسیم می شود.»

آنگاه ایشان به تفصیل احکام زمینها را مورد گفتگو قرار می دهد، که می توان بدان مراجعه نمود. «۲» برای مطالعه بیشتر دربارهٔ اقسام زمین و احکام آن نیز می توان کتاب زکات نهایه را مورد پژوهش قرار داد. «۳» و کلام ایشان و نکته های پیرامون آن را در جهت ششم از مبحث غنایم یعنی حکم اراضی مفتوح عنوه، مورد گفتگو قرار دادیم.

---

(۱)- خیارات زمانیه خیاراتی است که در زمان محدودی وجود دارد، مانند خیار فسخ در حیوان که تا سه روز است و خیار شرط که در همان زمان مورد شرط وجود دارد. (مقرر)

(۲)- احکام السلطانیه/ ۱۶۲.

(۳)- نهایه شیخ/ ۱۹۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۶۳

در این مورد نیز می توان به کتاب جهاد منتهی و تذکره «۱» و اراضی مفتوح عنوه از کتاب جهاد مبسوط «۲» مراجعه کرد.

[زمینهای چهارگانه و احکام آن]

و در اینجا اجمالًا می گوییم که زمینها بر چهار دسته اند:

۱- زمینهایی که صاحبانش با اختیار خود بدون جنگ مسلمان شده اند، که در اختیار آنان باقی می ماند و ملك آنان است و از آنان عشر و نصف عشر- یك دهم و یك بیستم- گرفته می شود مانند دیگر مسلمانان؛ برای آنان است آنچه برای دیگر مسلمانان است و بر آنهاست آنچه بر دیگران است. و دلالت بر این معنی می کند خبر صفوان و بزنطی و نیز صحیحه بزنطی، که می توان بدان مراجعه نمود. «۳»

۲- زمینهایی که از کفار با زور و قدرت شمشیر گرفته شده است، به نظر ما این زمینها تقسیم

نمی شود بلکه از آنِ همه مسـلمانان است به عنوان اینکه مسلمانند و زیر نظر امام است که در اختیار هر کس صلاح بداند قرار می دهد، و دلالت بر آن می کند دو خبر گذشته و روایاتی دیگر که تفصیل آن در جهت ششم از بحث غنایم گذشت.

۳- زمینهـایی که بر آن مصـالحه شـده است که در اختیـار مسـلمانان باشـد، و حکم آن حکم مـا قبل آن است. این در صورتی است که مصالحه بر این باشد که رقبهٔ زمین ملک مسـلمانان باشد. و امّا اگر مصالحه شود که در ملکیت خودشان باقی بماند و خراج آن را بپردازنـد زمین جزیه نامیـده می شود و در صورت مسـلمان شـدن خراج از آنان ساقط می گردد و حکم آن حکم زمینهایی است که اهل آن مسلمان شده اند.

۴- هر زمینی که اهل آن کوچ کرده اند و یا بر آن مصالحه شده است که برای امام

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۳۴؛ تذکره ۱/ ۴۲۷ و ۴۲۸.

(۲)- مبسوط ۲/ ۳۳- ۳۵.

(۳)- وسائل ۱۱/ ۱۱۹ و ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، حدیث ۱ و ۲.

مسـلمین به عنوان امام مسلمانان باشد، یا زمین موات- به اقسام مختلف آن- که همه این زمینها از آن امام به عنوان مقام امامت اوست و فی ء و انفـال محسوب می گردد و ما پیش از این بارها گفته ایم و پس از این نیز در بحث انفال خواهـد آمـد که این اموال برای شخص امام نیست، بلکه برای مقام و منصب امامت است و از وی به امام بعدی منتقل می شود نه به وارث او.

و مقدار خراج در همهٔ اقسام سه گانه به نظر امام

واگذار شده است که به هر گونه که صلاح بداند در دست اهل خراج قرار می دهد. امّا آنچه برای امام است امر آن به دست امام باشد واضح است. امّا آنچه از آنِ مسلمانان است، علاوه بر اینکه مقتضای ولایت و امامت او چنین اقتضایی را دارد، دو روایتی است که پیش از این بدان اشاره شد و نیز مرسله طولانی حمّاد که اصحاب ما نیز بدان فتوی داده اند.

در صحیحه بزنطی آمده است که گفت:

خدمت أبو الحسن علی بن موسی الرضا (ع) از خراج و روشی که اهل بیت آن حضرت در مورد آن دارند سخن رفت، حضرت فرمود: «یک دهم و یک بیستم برای کسانی که خود مسلمان شده اند، زمینهایشان در دستشان می ماند و از زمینهای آباد آنان یک دهم [محصول دیم] و یک بیستم [زمین آبی] دریافت می شود، و زمینهای آنان که آباد نشده است را والی می گیرد و آن را در اختیار کسانی می گذارد که آباد کنند و زمین از آنِ مسلمانان است. و زمینهای کمتر از پنج وسق «۱» در آن چیزی نیست. و آنچه به وسیله شمشیر گرفته می شود از آنِ امام است در اختیار هرکس بخواهد قرار می دهد همان گونه که پیامبر خدا (ص) با زمینهای خیبر این گونه کرد.» «۲»

---

(۱)- اوساق جمع وسق است. وسق شصت صاع است و هر صاعی تقریباً سه کیلوگرم است. مقصود بیان مقدار نصاب حاصل زمین خراجی است. (مقرر)

(۲)- صحیحه بزنطی قال: ذکرت لأبی الحسن الرضا (ع) الخراج و ما سار به اهل بیته، فقال: العشر و نصف العشر علی من اسلم طوعاً؛ ترکت ارضه فی یده و اخذ منه العشر و نصف العشر فیما عمر منها،

و ما لم يعمر منها اخذه الوالى فقبّله ممن يعمره كان للمسلمين. و ليس فيما كان اقل من خمسه اوساق شى ء. و ما أخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبّله بالذى يرى كما صنع رسول اللّه (ص) بخيبر. (وسائل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، حديث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۶۵

و مانند این خبر است روایت صفوان و بزنطی که می توان بدان مراجعه نمود .. ما سند این دو روایت و پژوهش پیرامون دلالت آن را در مبحث اراضی مفتوح عنوه از فصل غنایم به تفصیل یادآور شدیم.

در مرسل حماد از برخی از اصحاب آن حضرت از امام رضا (ع) روایت شده است که فرمود: زمینهایی که با تاختن اسب و شتر گرفته می شود موقوفه هستند و در دست کسانی که آن را آباد می کنند قرار داده می شود و والی به اندازه توان آنان حقوق آن را، از نصف و ثلث یا دو ثلث به اندازه ای که صلاح آنان باشد و زیان نبینند از آنان دریافت می کند. «۱»

در هر صورت حاصل این زمینها و آنچه پس از واگذاری از افرادی که به آنها واگذار شده دریافت می شود خراج است.

مطلب دوّم: مصرف خراج

از آنچه ما پیش از این در اوایل فصل فی ء و امور پنج گانه گفتیم که همهٔ فی ء از آنِ پیامبر (ص) و پس از آن برای امام به عنوان مقام امامت وی و تحت اختیار اوست و اینکه او می تواند آن را در جهتی که شئون امامت و مصالح مسلمانان اقتضا کند به مصرف برساند، آشکار گردید که مصرف خراج نیز به همین گونه است، زیرا خراج نیز یکی از مصادیق فی ء است،

و نیز آنچه ما پیش از این نقل کردیم خبر عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) دربارهٔ غنیمت است که فرمود:

---

(۱)- عن أبی الحسن (ع): و الارضون التی اخذت عنوه بخیل او رکاب فهی موقوفه متروکه فی یدی من یعمرها و یحییها و یقوم علیها علی ما صالحهم الوالی علی قدر طاقتهم من الحق: النصف او الثلث او الثلثین علی قدر ما یکون لهم صلاحاً و لا یضرّهم. (وسائل ۱۱/ ۸۴، ابواب جهاد عدو، باب ۴۱، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۶۶

«خمس آن خارج می شود آنگاه باقیمانده بین رزمندگان و کسانی که عهده دار آن بوده اند تقسیم می گردد. و اما فی ء و انفال ویژه پیامبر خداست.» «۱»

و در اینجا علاوه می کنیم: زمینهایی که در اختیار امام است به عنوان امام است حکم آنها واضح است، زیرا به ناچار خراج آن هم در اختیار اوست. اما زمینهایی که برای مسلمانان به عنوان مسلمانان است مانند زمینهای مفتوح عنوه یا زمینهای صلح بنابراین که از آنان باشد خراج آن نیز در جهت مصالح آنان به کار گرفته می شود.

چنان که مرسله طولانی حماد که در ابواب مختلف فقه اصحاب بدان استناد می کنند بر آن دلالت دارد.

در این روایت پس از نقل این که امام زمینهای مفتوح عنوه را در اختیار افراد می گذارد آمده است:

«و مابقی گرفته می شود و به مصرف ارزاق یاوران وی در دین خدا و در مصلحت کارهایی که وی عهده دار آنهاست همچون تقویت اسلام و تقویت دین در وجوه جهاد و جز آن که در آن مصلحت عمومی است می رسد. و برای شخص وی از آن، چه کم و چه زیاد چیزی

نیست.» «۲»

گفتار آن حضرت که می فرماید: «برای وی از آن، چه کم و چه زیاد چیزی نیست» شاید مراد این باشد که این اموال از املاک شخصی امام یا والی نیست، یا اینکه بخواهد بفرماید دیگر بدان خمس برای امام تعلق نمی گیرد، و الّا ادارهٔ شئون والی و رفع مشکلات زندگی او نیز یکی از مهم ترین مصالح عمومی است که وی نیابت آن را به

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) فی الغنیمه قال: یخرج منه الخمس و یقسّم مابقی بین من قاتل علیه و ولی ذلک، و اما الفی ء و الانفال فهو خالص لرسول اللّه (ص). (وسائل، ۶/ ۳۷۴، ابواب انفال ...، باب ۲، حدیث ۳).

(۲)- و یؤخذ الباقی فیکون بعد ذلک ارزاق اعوانه علی دین اللّه و فی مصلحه ما ینوبه من تقویه الاسلام و تقویه الدین فی وجوه الجهاد و غیر ذلک مما فیه مصلحه العامه، لیس لنفسه من ذلک قلیل و لا کثیر. (وسائل ۱۱/ ۸۵، ابواب جهاد عدو، باب ۴۱، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۶۷

عهده دارد.

از برخی روایات نیز استفاده می شود که پیامبر اکرم (ص) از عایدات خیبر در مصارف شخصی خود نیز مصرف فرمود.

و خیبر از سرزمینهایی بود که با جنگ گشوده شد؛ همان گونه که از روایت صفوان و بزنطی استفاده می شود.

در کتاب خراج و فی ء سنن أبی داود به سند خود از سهل بن أبی حثمه آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) عایدات خیبر را به دو قسمت تقسیم فرمود: نیمی را برای مصارف و نیازمندیهای خود و نیمی را برای مسلمانان، که آن را به هجده سهم تقسیم فرمود.» «۱»

و طبق مرسلهٔ

حمّاد در این مورد بسیاری از فقهای ما فتوی داده اند که مواردی از آن را از نظر می گذرانیم:

۱- در کتاب مبسوط در حکم زمینهایی که با جنگ گشوده شده است می نویسد:

«درآمدهای آن را می گیرد و آن را به مصرف مصالح مسلمانان و آنچه مسئولیت آن را بر عهده دارد از رفع نیازمندیها و یاری مجاهدین و ساختن پل ها و جز آن از دیگر مصالح اجتماعی می رساند.» «۲»

۲- باز در همان کتاب آمده است:

«و امّا خراج برای همه مسلمانان است؛ پس اگر زمین ها تخمیس شده است دیگر تخمیس نمی شود، و اگر تخمیس نشده است تخمیس می شود و آنچه باقی می ماند برای همهٔ مسلمانان است که در مصالح آنان مصرف می شود.» «۳»

۳- در کتاب فی ء خلاف (مسأله ۱۸) آمده است:

---

(۱)- عن سهل بن أبی حثمه قال: قسّم رسول اللّه (ص) خیبر نصفین: نصفاً لنوائبه و حاجته و نصفاً بین المسلمین قسمها بینهم علی ثمانیه عشر سهماً. (سنن أبی داود ۲/ ۱۴۲، کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب ما جاء فی حکم أرض خیبر).

(۲)- مبسوط ۲/ ۳۴.

(۳)- مبسوط، ۲/ ۶۶.

«آنچه نقل و انتقالی در آن صورت نمی گیرد (اموال غیر منقول) مانند خانه و باغات و زمینها به نظر ما در آن خمس است که به اهل آن می رسد و باقی مانده برای همه مسلمانان است، چه آنان که در جنگ حضور داشته اند و چه آنان که نداشته اند، که درآمدهای آن در جهت مصالح آنان به مصرف می رسد.» «۱»

و ما پیش از این اشکال کردیم که در زمینهایی که با جنگ گشوده شده است خمس باشد.

۴- در جهاد شرایع آمده است:

«امام حاصل

آن را در مصالح مسلمانان مانند رفع گرفتاریها و یاری رزمندگان و ساختن پل ها به مصرف می رساند.» «۲»

۵- در جهاد منتهی آمده است:

«و درآمد این زمینها برای همه مسلمانان و در جهت مصالح آنان به مصرف می رسد.» «۳»

۶- باز در همان کتاب آمده است:

«نمی توان آن را فروخت و یا بخشید و یا وقف کرد، بلکه امام درآمد آن را در مصالح مسلمانان همانند رفع نیازمندیها و یاری رساندن به رزمندگان و ساختن پل ها به مصرف می رساند و حقوق قضات و کارگزاران و کارمندان را نیز از آن برداشت می کند و نیز دیگر چیزهایی که به مصلحت جامعه است.» «۴»

در تذکره نیز مانند آنچه در منتهی است، آمده است. «۵»

۷- در کتاب اموال أبو عبید آمده است:

«و اما مال فی ء عبارت است از آنچه از اموال اهل ذمّه گردآوری شده است، از

---

(۱)- خلاف ۲/ ۳۳۳.

(۲)- شرایع ۱/ ۳۲۲ (چاپ دیگر ۲۴۶).

(۳)- منتهی ۲/ ۹۳۵.

(۴)- منتهی ۲/ ۹۳۶.

(۵)- تذکره ۱/ ۴۲۷.

جزیه ای که به صورت سرانه طبق قرارداد برای حفاظت از جان و مالشان می پردازند و نیز خراج زمینها که با جنگ فتح شده است آنگاه امام آنها را در دست اهل ذمه باقی گذاشته و آنان مالیات آن را می پردازند، و نیز زمین های صلح که صاحبان آن مصالحه کرده اند که زمین ها دستشان باشد و سالانه خراجی معین بپردازند، و نیز اموالی که عاشر- مأمور گمرک- از مال التجاره اهل ذمه دریافت می کند، و نیز آنچه از اهل حرب هنگامی که برای تجارت به کشور اسلام سفر می کنند دریافت می شود، همهٔ اینها از موارد فی ء است. و آن برای همهٔ

مسلمانان- چه فقیر و چه غنیّ آنان- است، پس باید در کنار نیازمندیهای سپاهیان و خوراک تهیدستان و آنچه امام از مصلحت اسلام و مسلمانان تشخیص می دهد مصرف شود.» «۱»

۸- در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«احمد فی ء را ذکر کرده و گفته است: حق همهٔ مسلمانان- چه فقیر و چه غنی آنان- در آن است.»

آنگاه سخن قاضی را آورده که در توضیح کلام احمد گفته است:

«معنی سخن احمد که می گوید: «برای فقیر و غنی مسلمانان است» این است که مراد از غنی کسانی هستند که یاری آنان به مصلحت عموم مسلمانان است مانند مجاهدان و قضات و فقها، و محتمل است که مراد وی این باشد که همهٔ مسلمانان به گونه ای از این اموال سود می برند، زیرا این اموال در جاهایی مصرف می شود که سود آن به همهٔ مسلمانان بازمی گردد، زیرا آنان از جاده ها و پل هایی که با این مال احداث شده و نیز انهار و راههایی که با آن مرمت و اصلاح

---

(۱)- الاموال/ ۲۴.

شده سود می برند.» «۱»

و مطالب دیگری از سخنان علمای فریقین در مصرف فی ء که عمدهٔ آن خراج در اقسام مختلف آن است، و از همهٔ آنها استفاده می شود که آن زیر نظر امام مسلمانان است و او آن اموال را در جهت مصالح مسلمانان که مسئولیت آن را بر عهده دارد مصرف می کند. بله، ادارهٔ زندگی تهیدستان و ناتوانان و کسانی از افراد جامعه که توان کار و کسب درآمد ندارند از مهم ترین مسائل جامعه است که تأمین آن بر عهدهٔ امام مسلمانان نهاده شده است، که واجب است نیازمندی آنان

از انواع زکاتها و در صورت کمبود از خراج زمین ها تأمین گردد. همان گونه که رفع نیازمندیهای شخصی امام و کارگزاران و نمایندگان او نیز از مهمترین مصالح جامعه است.

و به خاطر همین جهت- چنان که روایت شده- پیامبر خدا اموال بنی نضیر را در رفع نیازهای خود و همسرانش و فقرا و مهاجران و برخی از انصار به مصرف رسانید، چنان که بیان آن در ابتدای فصل در تفسیر آیهٔ فی ء گذشت.

در نهج البلاغه در عهدنامهٔ مالک اشتر آمده است: «خدا را خدا را دربارهٔ طبقهٔ پایین جامعه، آن بینوایان و تهیدستان و دردمندان و زمین گیران که راه به جایی نمی برند، زیرا در این طبقه مستمندی است خواهنده، و مستحق عطایی است به روی خود نیاورنده.

و برای خدا حقی از خود را که به آنان اختصاص داده و نگهبانی آن را به عهده ات نهاده پاس دار و بخشی از بیت المال و بخشی از غله های زمین های خالصه را در هر شهر به آنان واگذار، که دوردست ترین آنان را همان باید که برای نزدیکان است.» «۲»

و ظاهراً مراد از «صوافی» در متن عهدنامه زمینهای غنایم و یا زمینهای خالصه ای

---

(۱)- مغنی ۷/ ۳۰۸.

(۲)- ثم اللّه اللّه فی الطبقه السفلی، من الذین لا حیله لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی، فان فی هذه الطبقه قانعاً و معتراً، و احفظ للّه ما استحفظک من حقه فیهم، و اجعل لهم قسماً من بیت مالک و قسماً من غلّات صوافی الاسلام فی کل بلد، فان للأقصی منهم مثل الذی للادنی. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۱۹؛ لح/ ۴۳۸، نامه ۵۳).

است

که اهالی آن کوچ کرده اند.

و در خبر ابراهیم بن أبی زیاد آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین های جزیه پرسیدم، فرمود: «آنها را بخر، زیرا تو را بیشتر از اینها در آن حق است». «۱»

و مانند آن در صحیحه محمد بن مسلم نیز آمده است. «۲»

و از مهم ترین مصالح عمومی برای دولت اسلامی رفع نیازمندیهای استانداران و کارگزاران آن است تا به رشوه خواری روی نیاورند و بدون دغدغه به رتق و فتق امور مردم بپردازند.

و بر همین معنی حمل می شود آنچه أبو عبید به سند خود، از پیامبر (ص) روایت نموده که فرمود:

«کسی که کاری را برای ما بر عهده می گیرد، اگر زن ندارد باید ازدواج کند، اگر مسکن ندارد باید مسکنی برای خود در نظر بگیرد، اگر وسیله سواری ندارد وسیله را انتخاب کند، اگر خدمتگزار ندارد خادمی را به استخدام گیرد. و هر کسی جز اینها چیزی را اندوخته کند، یا شتری را برگیرد [بر اموال و خدم و حشم خود بیفزاید] روز قیامت او را به عنوان فریبکار و دزد در پیشگاه خداوند می آورند.» «۳»

خلاصه کلام اینکه: مصرف خراج در اقسام مختلف آن از اموری است که امام مسئولیت اداره آن را بر عهده دارد، از قبیل مصالح جامعه و رفع نیازمندیهای کارگزاران و نیز مخارج تهیدستان که از مهمترین مصالح عمومی جامعه است. و بر همین اساس

---

(۱)- ابراهیم بن أبی زیاد قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الشراء من ارض الجزیه، قال: فقال: اشترها، فإنّ لک من الحق ما هو اکثر من ذلک. (وسائل ۱۱/ ۱۱۹، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱، حدیث ۴).

(۲)- وسائل ۱۲/

۲۷۴، ابواب عقد بیع ...، باب ۲۱، حدیث ۱.

(۳)- أبو عبید بسنده عن النبی (ص) قال «من ولّی لنا شیئاً فلم تکن له امرأه فلیتزوج امرأه. و من لم یکن له مسکن فلیتخذ مسکناً و من لم یکن له مرکب فلیتخذ مرکباً. و من لم یکن له خادم فلیتخذ خادماً. فمن اتخذ سوی ذلک کنزاً او إبلًا جاء اللّه به یوم القیامه غالّاً او سارقاً. (الاموال/ ۳۳۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷۲

است فرمایش مرحوم شیخ در نهایه که در حکم «اراضی مفتوح عنوه» می فرماید:

«و این زمینها از آنِ همه مسلمانان است، و درآمدهای آن در بین همه مسلمانان اعم از سپاهیان و رزمندگان و جز آنان تقسیم می شود.» «۱»

و روشن است که منظور ایشان این نیست که بدون رعایت مصالح مسلمین بین غنی و فقیر و کارگزار و غیر کارگزار تقسیم شود.

پیش از این نیز حکم زمینهای مفتوح عنوه و جواز پذیرش زمینهای خراجیه از سوی حکّام جور و قبول خراج از آنان با خریدن و یا بخشش و مانند آن به تفصیل مورد گفتگو قرار گرفت، که برای آگاهی بیشتر می توان به بحث ششم از فصل غنایم مراجعه کرد.

مطلب سوم: ضرورت مدارا با اهل جزیه

اشاره

در پایان این بخش برخی مطالب و روایاتی که در آن مدارا با اهل جزیه و خراج و آسان گرفتن بر آنان تا هنگامی که توان پرداخت بیابند، و این که نمی توان بر آنان سخت گرفت و آنان را در مورد پرداخت جزیه و خراج مورد آزار قرار داد را یادآور می شویم.

[برخی روایات در این باره:]

۱- در نهج البلاغه در نامۀ آن حضرت به مالک اشتر آمده است:

و در کار خراج چنان بنگر که اصلاح خراج دهندگان در آن است، چه صلاح خراج و خراج دهندگان به صلاح دیگران است، و کار دیگران سامان نگیرد تا کار خراج دهندگان سامان نپذیرد، که مردمان همگان هزینه خوار خراج و خراج دهندگان اند؛ و باید نگریست که آبادانی زمین بیشتر از ستاندن خراج بود، که ستاندن خراج جز به آبادانی میسّر نشود؛ و آن

که خراج خواهد و به آبادانی نپردازد،

(۱)- نهایه/ ۱۹۵.

شهرها را ویران کند و بندگان را هلاک سازد، و کارش جز اندکی راست نیاید؛ و اگر از سنگینی مالیات شکایت کردند، یا از آفتی که به کشت رسیده، یا آبی که از کشتهاشان بریده، یا باران به آنها نباریده، یا- بذر زمین- بر اثر غرق شدن یا بی آبی تباه گردیده، بار آنان را سبک گردان، چندان که می دانی کارشان سامان پذیرد. و آنچه بدان بار آنان را سبک گرداند به تو گران نیاید، چه آن اندوخته ای بود که به تو بازش دهند، در آبادانی شهرهایت و آرایشی که به ولایتها دهند؛ نیز ستایش آنان را به خود کشانده ای و شادمانی که عدالت را در میانشان گسترده ای. در حالی که تکیه به فزونی قوت آنان خواهی داشت

بـدانچه نزدشان ذخیره کرده ای از قبیل آسایش و راحتی آنان و به دست آوردن اطمینان، که به عـدالت تو خو گرفته انـد و به مدارای تو آشـنا گردیده و بسا که در آینده کاری پدید آید که چون آن را به عهدهٔ آنان واگذاری با خاطر خوش پذیرند، که چون شهرها آبادان بود هر چه بر عهدهٔ مردم آن شهرها گذاری تحمل نمایند، و زمین جز با تنگدستی ساکنان آن ویران نشود. و مردم شـهرها هنگامی تنگدست گردند که والیان روی به گرد آوردن مال آرند و از ماندن خود بر سـر کار بدگمان گردند، و از عبرتها کمتر سود بردارند.» «۱»

به راستی باید گردانندگان امور و مسئولین گردآوری اموال و مالیاتها این سخنان

---

(۱)- «و تفقّد أمر الخراج بما يصـلح أهله، فإن فى صـلاحه و صـلاحهم صلاحاً لمن سواهم، و لاصلاح لمن سواهم إلّا بهم، لأن النـاس كلهم عيـال على الخراج و أهله. و ليكن نظرك فى عمـاره الأرض أبلغ من نظرك فى اسـتجلاب الخراج لأن ذلـك لا يـدرك بالعماره. و من طلب الخراج بغير عماره أخرب البلاد و أهلك العباد و لم يسـتقم أمره إلا قليلًا. فإن شـكوا ثقلًا أو عله أو انقطاع شرب أو بالّه، أو إحاله أرض اغتمرها غرق أو أجحف بها عطش، خفّفت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم.

و لا يثقلنّ عليك شى ء خففت به المؤونه عنهم، فإنه ذخر يعودون به عليك فى عماره بلادك و تزيين ولايتك، مع استجلابك حسن ثنـائهم و تبجحك باسـتفاضه فيهم معتمـداً فضل قوّتهم بما ذخرت عنـدهم من اجمامك لهم و الثقه منهم بما عوّدتهم من عدلك عليهم فى رفقك بهم. فربما حدث من الأمور

ما إذا عوّلت فيه عليهم من بعد احتملوه طيبه أنفسهم به، فإن العمران محتمل ما حمّلته، و انما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها، و إنما يعوز أهلها لإشراف أنفس الولاه على الجمع و سوء ظنهم بالبقاء و قله انتفاعهم بالعبر». (نهج البلاغه، فيض/ ۱۰۱۳؛ لح/ ۴۳۶، نامه/ ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷۴

شریف درنگ کنند و تنها منافع زودگذر را در نظر نگیرند، بلکه شرایط مردم و نیازمندیهای آنان و آینده حکومت و دولت را در نظر داشته باشند؛ و این نکته را همواره از یاد نبرند که در شرایط دشوار به ایمان و عواطف مردم نیازمندند؛ پس باید با آنان در قرار دادن خراج و مالیات و گردآوری آن مدارا کنند و چیزی را که مردم توان آن را ندارند به آنان تحمیل نکنند.

۲- باز در نهج البلاغه در نامه آن حضرت (ع) به عاملان وی که مأمور گردآوری خراج بودند آمده است:

«پس با مردم به انصاف و عدالت رفتار کنید و در برآوردن حاجتهای آنان شکیبایی ورزید، که شما رعیت را خزانه دارید و امت را وکیلان و امامان را سفیران. حاجت کسی را روا ناکرده مگذارید، و او را از آنچه مطلوب اوست بازمدارید، و برای گرفتن خراج پوشش زمستانی و تابستانی رعیت را و نیز چارپایی که بدان کار کنند و بنده ای را که در اختیار دارند مفروشید، و برای درهمی کسی را تازیانه مزنید و دست به مال کسی مبرید، نمازگزار باشد یا پیمان مسلمانان را عهده دار؛ جز آنکه اسبی یا جنگ افزاری را بینید که در جنگ با مسلمانان به کار رود، که مسلمان را روا نیست اسب

و جنگ افزار را در دست دشمنان اسلام وانهد تا موجب نیروی آنان بر زیان مسلمانان گردد.» «۱»

۳- در فروع کافی به سند خود از مردی از ثقیف آمده است که گفت: علی بن أبی طالب (ع) مرا بر «بانقیا» و بخشی از سواد کوفه فرمانروایی داد، آنگاه در حضور مردم به من فرمود:

---

(۱)- فی کتاب له (ع) إلی عماله علی الخراج قال: «فأنصفوا الناس من أنفسکم و اصبروا لحوائجهم، فإنکم خزّان الرعیّه، و وکلاء الأمّه، و سفراء الائمه. و لا تحسموا أحداً عن حاجته و لا تحبسوه عن طلبته، و لا تبیعُن للناس فی الخراج کسوه شتاء و لا صیف و لا دابّه یعتملون علیها و لا عبداً، و لا تضربنّ أحداً سوطاً لمکان درهم، و لا تمسن مال أحد من الناس: مصلّ و لا معاهد إلا أن تجدوا فرساً أو سلاحاً یعدی به علی أهل الاسلام فانه لا ینبغی للمسلم أن یدع ذلک فی أیدی أعداء الاسلام فیکون شوکه علیه». (نهج البلاغه، فیض/ ۹۸۴؛ لح/ ۴۲۵، نامه ۵۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷۵

«در گردآوری خراج جدیت به خرج بده و هیچ درهمی از آن را فرومگذار؛ سپس فرمود: هنگامی که خواستی به محل مأموریت بروی نزد من بیا». گوید: نزد وی رفتم، به من فرمود: «آنچه از من شنیدی یک نیرنگ بود، مبادا یک مسلمان یا یهودی یا نصرانی ای را در مورد درهمی از خراج بزنی، یا برای یک درهم چارپایی را به فروش برسانی، ما مأمور هستیم که از مازاد بر نیاز آنان را دریافت کنیم.» «۱»

این روایت به نقل از آن حضرت در بحار نیز آمده است. «۲»

در حاشیهٔ کافی

به نقل از وافی در توضیح این روایت مطالب زیر شرح شده است:

«بانقیا: منطقهٔ قادسیه و اطراف آن است، و بدین سبب قادسیّه نامیده شده که حضرت ابراهیم خلیل (ع) بدین سرزمین فرمود: «کونی مقدسه» پاک و پاکیزه باش. و آن سرزمین را «بانقیا» گفتند، چون ابراهیم (ع) آن را به یکصد گوسفند خریداری کرد، در زبان نبطی «با» به معنی «صد» و «نقیا» به معنی «گوسفند» است، در کتاب سرائر نیز این گونه آمده است ... و این که فرمود: آنچه از من شنیدی نیرنگ بود، یعنی تقیّه بود، و واژهٔ عفو (در متن عربی روایت) به معنی چیزی است که به آسانی به دست آید، و از مرآت العقول نقل شده است که عفو به معنی مازاد بر نیاز یا حد متوسط است یا این که منصوب به نزع خافض باشد، [یعنی حرف جر که «ب» است حذف شده و پس از حذف آن کلمه عفو منصوب گردیده است. و قهراً معنای جمله چنین است: «... از آنها با مدارا و آسانی بگیریم ...»].» «۳»

---

(۱)- عن رجل من ثقیف قال: استعملنی علی بن أبی طالب (ع) علی بانقیا و سواد من سواد الکوفه فقال لی و الناس حضور: «انظر خراجک فجدّ فیه و لا تترک منه درهماً، فإذا أردت أن تتوجّه إلی عملک فمُرّ بی». قال: فأتیته فقال لی: «ان الذی سمعت منی خدعه، ایاک أن تضرب مسلماً أو یهودیاً أو نصرانیاً فی درهم خراج، أو تبیع دابّه عمل فی درهم، فإنما امرنا أن نأخذ منهم العفو». (کافی ۳/ ۵۴۰، کتاب الزکاه، باب ادب المصدق، حدیث ۸).

(۲)- بحار الأنوار، ۴۱/ ۱۲۸، تاریخ امیر

المؤمنين (ع)، باب ۱۰۷، حديث ۳۷.

(۳)- كافى ۳/ ۵۴۰، كتاب الزكاه، باب ادب المصدق.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۲۷۶

۴- در سنن بيهقى به سند خود از مردى از ثقيف آمده است كه گفت:

على بن أبى طالب (ع) مرا به «بزرج شاپور» گماشت و فرمود: «هرگز براى گردآورى درهمى فردى را شلاق نزن، و آذوقه و لباسهاى زمستانى و تابستانى و چارپايان كارى آنان را به فروش مرسان، و مردى را براى به دست آوردن درهمى بر روى پا نگه مدار».

گويد: عرض كردم: اى امير مؤمنان، در اين صورت به همين گونه كه از نزد شما مى روم دست خالى بازمى گردم. فرمود: «هر چند همان گونه كه مى روى بازگردى، ما مأموريم كه از مازاد نياز آنان دريافت كنيم.» «۱»

مانند اين روايت را يحيى بن آدم قرشى نيز در خراج خود آورده و كنز العمال نيز از وى نقل كرده است و در آن كتاب آمده است: «بر برج سابور گماشت». «۲»

۵- در كتاب الاموال أبو عبيد به سند خود، از مردى از آل أبى المهاجر آمده است كه گفت:

على بن أبى طالب (ع) مردى را بر «عُكْبرى» گماشت و در پيش روى مردم فرمود:

«هيچ درهمى از خراج را نزد آنان فرومگذار.» گفت: بر اين مسأله بسيار تأكيد كرد، آنگاه به وى فرمود: «در نزديكى هاى ظهر به ديدار من بيا.» و چون به نزد وى آمد فرمود: «من به تو دستور مى دادم و اكنون مطالبى را به تو مى گويم كه اگر بدان توجه نكنى تو را از كار بركنار مى كنم؛ براى دريافت خراج، الاغ و گاو و پوششهاى زمستانه و تابستانه آنان را به فروش مرسان،

بـا آنـان مـدارا کن و با آنان به همین طور که گفتم رفتار کن. [دو مرتبه فرمود برای تأکیـد] و چنین و چنان با آنان رفتار کن.» «۳»

---

(۱)- فی سـنن البیهقی بسـنده عن رجـل من ثقیف قـال: اسـتعملنی علیّ بن ابی طـالب علی بزرج سابور فقال: «لا تضـربن رجلا سوطـا فی جبـایه درهم و لاـ تبیعن لهم رزقـا و لاـ کسوه شـتاء و لاـ صـیف و لا دابّه یعتملون علیها و لا تقم رجلا قائما فی طلب درهم». قال: قلت: یا امیر المؤمنین، إذا أرجع إلیک کما ذهبت من عندک. قال: «و إن رجعت کما ذهبت، ویحک إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو.» (سنن بیهقی ۹/ ۲۰۵، باب النهی عن التشدید فی جبایه الجزیه)

(۲)- خراج یحیی بن آدم/ ۷۰؛ و کنز العمال ۴/ ۵۰۱، کتاب الجهاد، جزیه، حدیث ۱۱۴۸۸.

(۳)- عن رجـل من آل أبی المهـاجر قـال: اسـتعمل علی بن أبی طـالب (ع) رجلاـ علی عکبری فقـال له علی رءوس النـاس: «لا تدعن لهم درهما من الخراج». و شدّد علیه القول ثم قال له: «القنی عند انتصاف النهار» فأتاه فقال:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷۷

و شایـد وقـایعی بـدین صورت به طور متعـدد واقع شـده باشـد. و عُکـبری- به ضم اول و سـکون دوم- محلّی بوده است در ده فرسنگی بغداد.

۶- در صحیح مسلم به سند خود از هشام بن حکم بن حزام آمده است که گفت:

در شام بر گروهی گذشته است که در آفتاب نگاهشان داشته بوده اند و بر سرشان روغن می ریخته اند، پرسیده است که اینان چه کرده اند؟ گفته اند: ایشان باید خراج بپردازند. گفت: من از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «خدا کسانی

را که در دنیا شکنجه کنند عذاب خواهد کرد.» «۱»

۷- باز در همان کتاب به سند خود آمده است که گفت: هشام بن حکیم بن حِزام در شام گروهی از نبطیان را دید که در آفتاب نگاه داشته شده اند. گفت: اینان چه کرده اند؟

گفتند: به خاطر پرداخت جزیه نگاه داشته شده اند! هشام گفت: گواهی می دهم که از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «خداوند کسانی که مردم را در دنیا شکنجه کنند عذاب خواهد کرد.» «۲»

۸- باز در همان کتاب به سند خود از عروه بن زبیر آمده است که:

هشام بن حکیم در حِمص مردی را دید که مردمی از نبطیان را به خاطر پرداخت جزیه در آفتاب نگاه داشته است، گفت: این چه کرداری است؟ من از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «خدا کسانی که مردم را در دنیا شکنجه کنند عذاب خواهد داد.» «۳»

- «إنی کنت قد أمرتک بأمر و انّی أتقدم إلیک الآن فإن عصیتنی نزعتک: لا تبیعن لهم فی خراج حمارا و لا بقره و کسوه شتاء و لا صیف و ارفق بهم و افعل بهم و افعل بهم». (الاموال/ ۵۵).

(۱)- عن هشام بن حکیم بن حزام، قال: مرّ بالشام علی أناس، و قد أقیموا فی الشمس و صبّ علی رءوسهم الزیت. فقال: ما هذا؟ قیل یعذّبون فی الخراج. فقال: أما إنی سمعت رسول اللّه (ص) یقول: «إن اللّه یعذّب الذین یعذّبون فی الدنیا» (صحیح مسلم ۴/ ۲۰۱۷، کتاب البرّ و الصله و الآداب، باب ۳۳، حدیث ۲۶۱۳).

(۲)- مرّ هشام بن حکیم بن حزام علی أناس من الأنباط بالشام قد أقیموا فی الشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا:

حبسوا فی الجزیه. فقال هشام:

أشهد لسمعت رسول اللّه (ص) یقول: انّ اللّه یعذب الذین یعذّبون الناس فی الدنیا». (صحیح مسلم ۴/ ۲۰۱۸، کتاب البرّ و الصله و الآداب، باب ۳۳).

(۳)- عن عروه بن الزبیر: أنّ هشام بن حکیم وجد رجلا و هو علی حمص یشمس ناسا من النبط فی أداء الجزیه فقال: ما هذا؟ إنی سمعت رسول اللّه (ص) یقول: «إنّ اللّه یعذّب الذین یعذّبون الناس فی الدنیا». (صحیح مسلم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷۸

در این مورد نیز می توان به مسند احمد و بیهقی و الأموال أبی عبید مراجعه نمود. «۱»

روشن است که ظاهر فرمایش آن حضرت (ص) از آزارهای به حق، به آزارهایی مانند قصاص و حدود و تعزیرات شرعی منصرف است.

۹- در وسائل به سند صحیح است از حلبی، از امام صادق (ع) آمده است که گفت:

«پیامبر خدا (ص) فرمود: سرکش ترین مردم بر خداوند عزّ و جلّ کسی است که فردی جز قاتلش را بکشد یا کسی را بزند که او را نزده است.» «۲»

۱۰- باز در همان کتاب به سند خود از وشاء آمده است که گفت:

از امام رضا (ع) شنیدم که می فرمود: «پیامبر خدا (ص) فرمود: خدا لعنت کند کسی را که جز قاتل خود را بکشد یا کسی را بزند که او را نزده است.» «۳»

۱۱- باز در همان کتاب به سند خود از مثّنی، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

در قبضۀ شمشیر پیامبر خدا (ص) نوشته ای به دست آمد که در آن نوشته بود: «سرکش ترین مردم به خداوند کسی است که جز قاتل خود را بکشد یا جز زننده خود را بزند.» «۴»

۱۲- باز در همان کتاب به سند

خود از فضیل بن سعدان، از امام صادق (ع) آمده است که گفت:

«در قبضۀ شمشیر پیامبر خدا (ص) نوشته ای به دست آمد که در آن نوشته بود: لعنت خدا و فرشتگان و همه مردم بر کسی که جز کشندۀ خود را بکشد یا جز زننده خود را بزند.» «۵»

- ۴/ ۲۰۱۸ کتاب البرّ و الصله و الآداب، باب ۳۳).

(۱)- مسند احمد ۳/ ۴۰۳؛ سنن بیهقی ۹/ ۲۰۵؛ و الاموال/ ۵۳.

(۲)- عن ابی عبد اللّه (ع) قال: «قال رسول اللّه (ص): «انّ أعتی الناس علی اللّه- عزّ و جلّ- من قتل غیر قاتله، و من ضرب من لم یضربه». (وسائل ۱۹/ ۱۱، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۱).

(۳)- عن الوشاء قال: سمعت الرضا (ع) یقول: «قال رسول اللّه (ص): لعن اللّه من قتل غیر قاتله أو ضرب غیر ضاربه». (وسائل ۱۹/ ۱۱، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۳).

(۴)- عن أبی عبد اللّه (ع)، قال: «وجد فی قائم سیف رسول اللّه (ص) صحیفه: «إنّ الناس علی اللّه القاتل غیر قاتله و الضارب غیر ضاربه». (وسائل ۱۹/ ۱۱، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۲).

(۵)- عن أبی عبد الله (ع) قال: «کانت فی ذؤابه سیف رسول اللّه (ص) صحیفه مکتوب فیها: لعنه اللّه و الملائکه و الناس أجمعین علی من قتل غیر قاتله أو ضرب غیر ضاربه». (وسائل ۱۹/ ۱۲، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۷۹

۱۳- باز در همان کتاب به سند خود از امام رضا (ع) از پدرانش از علی (ع) روایت شده است که گفت:

از پیامبر خدا (ص) دو کتاب به میراث ماند: یکی کتاب خدا

و دیگری نامه ای که در قبضهٔ شمشیر من است. گفته شد: ای امیر مؤمنان، این چه نامه ای است که در قبضهٔ شمشیر شماست؟ فرمود: «هر کس جز قاتل خود را بکشد یا جز زننده خود را بزند لعنت خداوند بر اوست.» «۱»

۱۴- باز در همان کتاب به سند خود، از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر (ع) آمده است که فرمود:

مردم پس از وفات پیامبر خدا (ص) در قبضهٔ شمشیر آن حضرت به نوشته ای دست یافتند که در آن آمده بود: هر کس بدعت گذاری را پناه دهد کافر است و هر کس با غیر دوستان خود بپیوندد لعنت خدا بر او باد و سرکش ترین مردم بر خدا کسی است که جز قاتل خود را بکشد و جز زنندهٔ خود را بزند. «۲»

۱۵- باز در همان کتاب به سند خود از ثمالی آمده است که گفت:

[امام صادق (ع)] فرمود: «اگر انسانی انسان دیگری را با تازیانه بزند، خدا بر وی تازیانه ای از آتش خواهد زد.» «۳»

۱۶- باز در همان کتاب به سند خود از جابر بن عبد الله، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

---

(۱)- عن الرضا (ع) عن آبائه عن علی (ع) قال: «ورثت عن رسول اللّه (ص) کتابین: کتاب اللّه و کتاب فی قراب سیفی. قیل یا أمیر المؤمنین! و ما الکتاب الذی فی قراب سیفک؟ قال: «من قتل غیر قاتله أو ضرب غیر ضاربه فعلیه لعنه اللّه». (وسائل ۱۹/ ۱۲، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۹).

(۲)- عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر (ع) قال: ابتدر الناس إلی قراب سیف رسول اللّه (ص) بعد موته فإذا صحیفه

صغیره وجـدوا فیها: «من آوی محـدثاً فهو کافر، و من تولّی غیر موالیه فعلیه لعنه اللّه، و أعتی الناس علی اللّه من قتل غیر قاتله أو ضرب غیر ضاربه». (وسائل ۱۹/ ۱۳، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۱۰).

(۳)- عن الثمالی قال: قال: «لو أنَّ رجلًا ضرب رجلًا سوطاً لضربه اللّه سوطاً من النار». (وسائل ۱۹/ ۱۲، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۸۰

«اگر فردی دیگری را با تازیانه بزند، خداوند وی را تازیانه ای آتشین خواهد زد.» «۱»

۱۷- باز در همان کتاب به سند خود از پیامبر اکرم (ص) در حدیث مناهی روایت شده است که فرمود:

«هر کس به صورت برادر مسـلمان خود سـیلی بزنـد، خداونـد روز قیامت اسـتخوانهایش را متلاشـی خواهد کرد و دست بسـته محشور می گردد تا به دوزخ درآید؛ مگر آن که توبه کند.» «۲»

آنچه در اینجـا مـا از کتاب وسائل الشـیعه نقل کردیم، اگر چه مورد آن مالیات و خراج نبود ولی اطلاق آن این گونه موارد را نیز در بر می گیرد.

از سوی دیگر ما این روایات را در اینجا آوردیم تا مأمورین و نیروهای انتظامی و مسئولین دوایر حکومتی و قضایی و بازجویان و اعضای اطلاعات و پاسـداران و مأمورین و مسـئولین زندانها عبرت بگیرند و اهتمام شـرع مقدس اسـلام به حرمت و قداسـت انسان ها را دریابند و با اتهامات واهی و بدگویی ها و سخن چینی ها افراد را مورد آزار و شکنجه قرار ندهند.

[برخی از روایات أهل سنت]

۱۸- در خراج أبو یوسف آمده است:

«أبـو یوسـف گویـد: ای فرمـانروای مؤمنـان- که خداونـد تو را مؤیـد بـدارد- سـزاوار است که در مـدارا بـا اهـل ذمّه پیـامبر و پسرعمّت پیشقدم باشی

و حـال آنـان را جویـا شوی تا به آنان سـتم نرود و مورد آزار قرار نگیرنـد و به کارهایی بیش از توانشان وادار نشونـد و چیزی بیشتر از آنچه وظیفهٔ آنان است نپردازند.

همانا از پیامبر خدا (ص) روایت شده است که فرمود: «کسی که پناه داده شده ای

---

(۱)- عن جابر بن عبد الله، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: «لو أنّ رجلًا ضـرب رجلًا سوطاً لضـربه اللّه سوطاً من نار». (وسائل ۱۹/ ۱۲، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۷).

(۲)- عن النبی (ص) فی حدیث المناهی قال: «و من لطم خدّ امرئ مسلم أو وجهه بدّد اللّه عظامه یوم القیامه و حشر مغلولًا حتی یدخل جهنم إلا أن یتوب». (وسائل ۱۹/ ۱۲، ابواب قصاص نفس، باب ۴، حدیث ۸).

را مورد آزار قرار دهـد یـا وی را به کاری بیش از توانش وادارد من از وی بازخواست خواهم کرد.» و عمر بن خطاب هنگامی که می خواست از دنیـا برود این گونه گفت: جانشـین خود را سـفارش می کنم که اهـل ذمّه را که در پناه پیامبر خـدا هسـتند، پیمانشان را نگه دارد و برای دفاع از آنان به جنگ بپردازد و به بیش از توانشان وادارشان نکند.»

ابو یوسف گویـد: روایت کرد ما را هشام بن عروه، از پدرش، از سـعید بن زید که در برخی از بلاد شام بر مردمی گذشت که در آفتاب نگاه داشته شده بودند گفت:

اینـان چه کرده انـد؟ گفته شـد اینـان به خـاطر پرداخت جزیه در آفتـاب نگاه داشـته شـده انـد. از این عمل ناخرسـند شـد، نزد فرمانروایشان رفت و گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «کسی

که مردم را آزار دهد خدا او را مورد آزار قرار خواهد داد.»

أبو یوسف گوید: برخی از بزرگان ما از عروه، از هشام بن حکیم بن حِزام برای ما نقل کرده اند که وی عیاض بن غنم را دید که اهل ذمه را برای گرفتن جزیه در آفتاب نگاه داشته است، به وی گفت: ای عیاض! این چه کاری است که می کنی؟

همانا پیامبر خدا (ص) می فرمود: «کسانی که مردم را در دنیا می آزارند خداوند آنان را در آخرت عذاب خواهد کرد.»

ابو یوسف گوید: حدیث کرد ما را هشام بن عروه از پدرش که عمر بن خطاب در راه بازگشت از شام به مردمی برخورد که افرادی را در آفتاب نگاه داشته بودند و بر سرشان روغن می ریختند، گفت: گناه اینان چیست؟ گفتند: جزیه بدهکارند نپرداخته اند، آزارشان می دهند تا جزیه بپردازند. عمر گفت: اینان چه می گویند؟

گفتند: می گویند چیزی نداریم که جزیه بپردازیم، گفت: رهایشان گذارید، به چیزی که توانش را ندارند وادارشان نکنید. همانا من از پیامبر خدا (ص) شنیدم که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۸۲

می فرمود: «مردم را آزار ندهید، کسانی که در دنیا مردم را آزار می دهند خداوند در آخرت عذابشان خواهد کرد.» و دستور داد آزادشان کنند.» «۱»

۱۹- باز در همان کتاب به سند خودآمده است که أبو یوسف گفت:

«عدی بن ارطاه- کارگزار عمر بن عبد العزیز- به وی نوشت: «اما بعد، مردمی در کنار ما هستند که تا آنان را نیازاریم خراج نمی پردازند.» عمر در پاسخ وی نوشت: اما بعد، جای بسیار شگفتی است که تو برای آزار انسانها از من اجازه می خواهی! گویا من سپر تو از عذاب

خداونـدم! و گویا این من هسـتم که تو را از خشم خدا رهایی می بخشم! هنگامی که نامهٔ من به تو رسـید، هر که مازاد بر نیاز خود را به تو داد از وی بگیر، و الّا آنان را قسم بـده، به خـدا سوگند اگر خدا را با نافرمانی آنان ملاقات کنم بهتر از این اسـت که خدا را با شکنجه و آزار آنان ملاقات کنم. و السلام.» «۲»

۲۰- در کتاب کامل ابن اثیر آمده است:

«أبو فراس گوید: عمر بر مردم خطبه خواند و گفت: ای مردم! من بر شما کارگزاران را نفرستاده ام تا شما را بزنند یا اموال شما را بگیرند، بلکه آنان را فرسـتاده ام تا دین و سـنتهایتان را به شما بیاموزند، پس هر کس جز این رفتار کرد شکایت او را به نزد من آورید، به خدایی که جان عمر به دست اوست از او انتقام می کشم. عمرو بن عاص به وی رسـید و گفت: ای امیر مؤمنان! آیـا اگر یکی از کارگزاران مسـلمانان یکی از رعیّت خود را ادب کنـد از وی انتقام می کشـی؟! گفت: آری سوگنـد به آنکه جـانم به دست اوست از وی انتقام می کشم. و چگونه من از وی انتقام نکشم با آنکه پیامبر (ص) را دیـدم که از نفس خویش انتقام می کشـید! هان مسـلمانان را نزنید که آنان را خوار می کنید، و آنان را سـتایش مکنید که گرفتار فتنه شان می سازید، و حقشان را از آنان دریغ مکنید که به کفر می کشانیدشان، و آنان را به خشم نیاورید که

---

(۱)- خراج/ ۱۲۴ و ۱۲۵.

(۲)- خراج/ ۱۱۹.

نابودشان می سازید.» «۱»

گفتگو دربارهٔ فی ء به درازا

کشید، اکنون سخن را به پایان می بریم و در فصل آینده به یاری خداوند متعال به پژوهش پیرامون انفال خواهیم پرداخت. و من اللّه نستمد و علیه الاتکال.

در اینجا جلد سوم کتاب دراسات ... پایان پذیرفت، إن شاء اللّه جلد چهارم کتاب که با بحث انفال آغاز می شود در پی خواهد آمد؛ و الحمد للّه رب العالمین.

---

(۱)- الکامل ۳/ ۵۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۸۴

فصل پنجم: انفال

اشاره

* آیهٔ انفال و تفسیر آن

* در معنی اینکه انفال از امام است

* پژوهشی گسترده در مصادیق و عناوین انفال

* حکم انفال و تملک آن در زمان غیبت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۸۷

پژوهش پیرامون انفال را در طی چند مطلب مورد گفتگو قرار می دهیم:

مطلب اول: تفسیر آیهٔ انفال، معنی انفال و مقصود از آن در آیه و در فقه فریقین

[تفسیر آیهٔ انفال]

خداوند متعال در سورهٔ انفال می فرماید: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ، قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ، فَاتَّقُوا اللّهَ وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَیْنِکُمْ، وَ أَطِیعُوا اللّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ» «۱» از تو از انفال می پرسند، بگو انفال از آن خدا و پیامبر اوست. پس از خدا پروا دارید و بین خود آشتی برقرار کنید، و خدا و پیامبرش را فرمان برید اگر باورمندید.

[در توضیح و تفسیر آیه فوق مطالبی آمده است که یادآور می شویم:]

۱- راغب در مفردات گوید:

«برخی گفته اند که «نفل» همان غنیمت است ... و برخی گفته اند نفل همان چیزی است که مسلمانان بدون جنگ به دست می آورند و آن فی ء است. برخی نیز گفته اند آن چیزهایی از کالا و جز آن است که پس از تقسیم غنایم اضافه می آید، و بر همین حمل می شود آیه شریفهٔ «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ» و اصل آن از «نفل» یعنی چیزی زاید بر واجب است. و نافله- نماز مستحب- نیز از همین باب است، خداوند متعال می فرماید: «وَ مِنَ اللَّیْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَکَ» [که درباره نماز

---

(۱)- سوره انفال (۸)/ ۱.

شب است] و نیز آیه شریفهٔ «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ نافِلَةً» که مراد از آن فرزند فرزندِ [نوه] است و نیز گفته می شود «نفلته کذا» یعنی این چیز را

علاوه به او عطا کردم ...» «۱»

۲- در کتاب اموال أبو عبید آمده است:

«أبو عبید گوید: انفال اصل آن همهٔ غنایم است، مگر آنکه خمس آن طبق آنچه در قرآن آمده و سنت نیز بر آن جاری شده برای اهل آن است. و معنی انفال در کلام عرب هر کار نیکی است که انجام دهنده آن به میل خود بدون آنکه بر وی واجب باشد انجام می دهد. و انفال اموالی است که خداوند متعال به فضل و عنایت خویش از اموال کافران برای مؤمنان حلال فرموده، چه آنکه غنایم بر امت های پیشین تحریم شده بود ... و این عنایت علاوه ای است که خداوند با اختصاص غنایم به آنان، آنان را مورد مرحمت قرار داده است و این اصل معنی «نفل» است. و نیز بدانچه امام به رزمندگان علاوه بر سهمیّه آنان به آنان می بخشد «نفل» گفته می شود. این بخشش به خاطر دفاعشان از اسلام و سرسختی شان در مقابله با دشمن است.» «۲»

آنچه أبو عبید نقل کرده که غنایم بر امت های گذشته حرام شده بود مطلبی است که بسیاری از روایتگران احادیث اعم از شیعه و سنی آن را نقل کرده اند. به عنوان نمونه:

أبو عبید به سند خود از أبو هریره از پیامبر (ص) نقل کرده است که فرمود: پیش از شما غنایم بر کسی که بر دیگران سلطه می یافت حلال نبود، آتشی از آسمان فرود می آمد و آن را می خورد. «۳»

در خصال شیخ صدوق به سند خود از ابی امامه آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱)- مفردات/ ۵۲۴.

(۲)- الاموال/ ۳۸۶- ۳۸۷.

(۳)- لم تحلّ الغنائم لاحد سود الرءوس قبلکم کانت تنزل نار فتأکلها. الأموال/

(۳۸۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۸۹

من به پنج چیز برتری داده شدم ... و برای امتم غنایم حلال گردید. «۱»

باز در همان کتاب به سند خود از ابن عباس آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود: پنج چیز بر من حلال گردید ... و اینکه غنایم بر من حلال شد. «۲»

این دو روایت در وسائل نیز به نقل از خصال آمده است. «۳»

این مطلب را شیخ نیز در مبسوط آورده و می گوید:

«غنیمت در شرایع گذشته حرام شده بود، آنان غنیمت را جمع آوری می کردند آنگاه آتشی از آسمان می آمد و آن را می خورد، آنگاه خداوند متعال بر پیامبر (ص) منت نهاد و آن را ویژه پیامبر گرداند و فرمود: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ، قُلِ الْأَنْفالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُولِ».

و از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: خمس برای من حلال شد که برای هیچ کس پیش از من حلال نشده بود و غنایم نیز برای من قرار داده شد.» «۴»

پژوهش پیرامون این مسأله تاریخی برای ما مهم نیست زیرا فایدهٔ عملی بر آن مترتب نیست.

۳- در تفسیر تبیان در بیان آیه انفال آمده است:

«مفسران در معنی انفال در اینجا اختلاف کرده اند: برخی گفته اند این همان غنایمی است که پیامبر (ص) در جنگ بدر به دست آورد و از وی پرسیدند که از آن کیست، و خداوند به وی دستور فرمود که به آنان بگوید: آن برای خدا و پیامبر اوست؛ عکرمه و مجاهد و ضحاك و ابن عباس و قتاده و ابن زید این نظر را قائل هستند.

برخی گفته اند آن انفال سریّه هاست [جنگ هایی که پیامبر (ص) شخصاً در آن

---

(۱)- فضّلت باربع ... و أحلّت لأمّتی

الغنائم. (خصال/ ۲۰۱، باب الاربعه، حدیث ۱۴).

(۲)- اعطیت خمساً ... و احلّ لی المغنم. (خصال/ ۲۹۲، باب الخمسه، حدیث ۵۶).

(۳)- وسائل ۲/ ۹۷۰، ابواب التیمم، باب ۷، حدیث ۳ و ۴.

(۴)- مبسوط ۲/ ۶۴.

شرکت نداشت] این نظر را علی بن صالح بن یحیی گفته است [مجمع البیان از حسن بن صالح بن حیّ نقل کرده است].

و برخی گفته اند: آن چیزهای کوچکی است که بدون جنگ و مانند آن از مشرکین به مسلمانان می رسد، چیزهایی مانند بنده یا کنیز. از عطاء نقل شده که گفته است: آن ویژه پیامبر است با آن هر کار که خواست انجام می دهد.

از ابن عباس در روایت دیگری نقل شده است که گفت: انفال آن کالاهایی است که پس از تقسیم غنایم بر جای می مانند، چیزهایی مانند اسب و زره و نیزه.

در روایت دیگری آمده است: آن لباسها و اسب فرد مقتول در جنگ است که پیامبر (ص) به هر که خواهد می بخشد.

گروهی نیز گفته اند که انفال همان خمس است، این مطلب از مجاهد نقل شده است.

از امام باقر و امام صادق (ع) روایت شده است که: «انفال هر چیزی است که از دار الحرب پس از آنکه اهل آن از آنجا کوچ کرده اند بدون جنگ به دست آید.» و فقها این را فی ء می نامند؛ «و نیز میراث کسی که وارثی ندارد، و چیزهایی که پادشاهان می بخشند در صورتی که بدون غصب در دست آنان قرار گرفته باشد و نیزارها و بیابانها و زمینهای موات» و دیگر چیزهایی که در کتابهای فقهی یادآور شده ایم؛ و نیز فرموده اند: «اینها از آنِ خدا و پیامبر و

کسی است که پس از وی جانشین اوست، و هر گونه که خواست در جهت مصالح شخصی خود و دیگر کسان که مخارج آنان بر عهده اوست به مصرف می رساند و کسی را در آن چیزی نیست».

و انفال جمع نفل است و نفل زیادی چیزی است، گفته می شود: «نفلتک کذا» یعنی چیزی را علاوه به تو دادم.

لبید بن ربیعه در شعر خود گوید:

«انّ تقوی ربنا خیر نفل و باذن اللّه ریثی و العجل»

تقوای پروردگار ما بهترین هدیه و بخشش است، و به اذن پروردگار است کندی و شتاب من.

و هر چیزی که به سپاهیان در هنگام کارزار و سختی [به عنوان تشویق] پرداخت می شود علاوه بر حقوق رسمی نفل است. و هر چیزی که زاید بر اصل باشد نفل و نافله است، و از همین مورد است که به فرزندِ فرزند نافله می گویند، و نیز علاوه بر واجبات نماز نافله است.» «۱»

۴- در تفسیر کشاف آمده است:

«نفل: غنیمت است زیرا آن از فضل خدای متعال و بخشش اوست، لبید گوید:

«أنّ تقوی ربنا خیر نفل» و نفل آن هدیه ای است که به رزمنده داده می شود.

یعنی چیزی که علاوه بر سهم او از غنیمت به وی می دهند، به این صورت که فرمانده برای تشویق در جنگ بگوید: هر کسی فردی از سپاه دشمن را بکشد لباس و وسایل شخصی او از آنِ اوست، یا اینکه در سریّه ای بگوید: هر چه از دشمن به دست آورید یا نصف یا یک چهارم آن از آنِ شماست.» «۲»

۵- در تفسیر المیزان آمده است:

«انفال جمع نَفَل به فتح است، و آن علاوه بر چیزی

است، و لذا نفل و نافله به مستحبات گفته می شود چون علاوه بر واجبات است.

و انفـال بر فی ء نیز اطلاق می گردد، و آن اموالی است که مالک بخصوصـی برای آن نیست،ماننـد قلّه کوهها یا عمق بیابانها، یا شهرهای مخروبه و روستاهایی که مردمش کوچ کرده اند، و اموال کسی که وارثی ندارد و مانند اینها؛ گویا اینها زائد

---

(۱)- تبیان ۱/ ۷۸۰.

(۲)- کشاف ۲/ ۱۴۰ (چاپ دیگر ۲/ ۱۹۳).

بر مایملک مردم است و کسی مالک آنها نیست، که از آنِ خدا و پیامبر اوست.

انفـال بر غنـایم جنـگ نیز اطلاـق می گردد، زیرا اینهـا علاـوه بر پیروزی اسـت که به دست آمـده، و مقصـود اصـلی در جنگ پیروزی بر دشـمن و نـاتوان کردن اوسـت، پس هنگـامی کـه پیروزی بـه دست آمـد مقصـود حاصـل شـده است؛ و امـوالی که رزمندگان به غنیمت می گیرند و افرادی را که به اسارت در می آورند اینها علاوه بر هدف اصلی یعنی پیروزی است.» «۱»

[اموال شخصی و اموال عمومی]

در توضـیح مفهـوم انفـال لاـزم است یـادآور شـویم که اموال به دو گونه است: یکی اموال شخصـی که عرفاً و شـرعاً متعلق به اشـخاص است، و دیگری اموال عمومی که متعلق به عموم جـامعه است؛ و نظـام تشـریع صـحیح نظامی است که منطبق بر نظام تکوین باشـد، و نظام تکوین اساس آن باشـد. شـما ملاحظه می فرمایید که اشـخاص تکویناً مالک اعضاء و جوارح و اندیشه و قوای خویش انـد و به تبع آن مالـک کارهـای خود و نتیجه ای که از کارهایشـان حاصـل می شود، بر این اسـاس انسان مالک سازندگی و احیاء زمین و حیازت آن است و به تبع آن مالک چیزهایی

که محصول احیاء و حیازت است؛ پس مثلًا کسی که زمین مرده ای را احیا کرده است چون آن را احیا کرده حیثیت احیا و آثار حیات آن را مالک می شود. چون آنجا نتیجهٔ کار و تلاش اوست، و او می تواند این حیثیت احیا و شی ء ساخته شده خود را به دیگری با گرفتن عوض و یا بدون آن واگذار کند. همان گونه که این ملکیّت به ورثه او نیز قهراً به حکم عرف و شرع منتقل می گردد، و این اساس و معیار و ملاک املاک شخصی است.

و امّا اموال عمومی همانند زمینهای موات و کوهها و نیزارها که خداوند متعال آنها را

---

(۱)- المیزان ۹/ ۵ (چاپ دیگر ۹/ ۲).

برای عموم مردم آفریده است و ارتباطی به اشخاص ندارد، اینها اموالی است زاید بر اموال و املاک شخصی که متعلق به اشخاص خاصی نیست، و مانند آن است غنیمت هایی که در جنگ به دست می آید.

پس واژه «نَفَل» به فتح عین- که جمع آن انفال است و همچنین نَفْل به سکون عین- در نزد ما هم به غنایم جنگ و هم به اموال عمومی اطلاق می گردد، و ظاهراً ملاک نیز در هر دو یکی است و آن اینکه اینها علاوه بر اموالی است که متعلق به اشخاصند.

و از آنچه ما پیش از این از کلمات بزرگان خواندیم روشن گردید که مفهوم «علاوه بودن» چیزی است که در مفهوم «نَفْل» وجود دارد، و اما تطبیق بر موارد و توجیه آن مطلبی است که هر یک بر حسب اجتهاد خود مطلبی را ارائه داده اند.

در کتاب جواهر در این باره می نویسد:

«بدین نام

نامیده شده چون بخششی از سوی خداوند متعال است و علاوه بر خمسی است که خداوند پیامبر (ص) را در آن شریک فرموده و بدین وسیله خواسته است وی را مورد عنایت قرار داده و برتری آن حضرت (ص) را نسبت به دیگران بیان دارد.» «۱»

در هر صورت غنایم جنگ و آنچه از آن اضافه می آید بدون تردید از انفال است، چرا که مورد نزول آیه شریفه چنانچه در بسیاری از روایات آمده غنایم جنگ بدر است اگر چه در کلمات فقهای ما غنایم از انفال شمرده نشده است.

از سیاق آیه نیز استفاده می شود که در امر انفال گفتگو و مشاجره ای وجود داشته است، به همین جهت برای برطرف شدن نزاع و خصومت از پیامبر اکرم (ص) پرسش کرده اند و آیه «وَ أَصْلِحُوا ذٰاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ» «۲» نیز گواه بر همین معناست.

البته در برخی قرائت ها آیه شریفه بدون لفظ «عن» قرائت شده است و این بدان

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۱۶.

(۲)- انفال (۸)/ ۱.

معناست که یا آن در تقدیر گرفته شده و انفال منصوب به نزع خافض است و یا مراد این است که آنان از پیامبر (ص) درخواست داشته اند که بخشی از انفال را در اختیار آنان گذارد؛ ولی این قرائت نزد ما قرائت نادرستی است و بلکه بطلان آن واضح است، زیرا مستلزم تحریف قرآن با اضافه کردن چیزی در آن است و این چیزی است که همه بر بطلان آن اتفاق نظر دارند.

و بیش از این در اوایل بحث غنایم برخی از روایات در مورد نزول آیه شریفه آمد که می توان به

آن مراجعه نمود، و از آن جمله چیزی است که مـا در اینجا به نقل از مجمع البیان آورده ایم. ایشان در ذیل این آیه شـریفه می نویسد:

«ابن عباس گوید: پیامبر (ص) روز بدر فرمود: هر کس چنین چیزی بیاورد برای وی آنچنان چیز است و هر کس اسیری بیاورد فلاـن پـاداش را دارد، جوانـان برای پیکار شـتابان شدنـد و پیران در کنار پرچم ها ماندنـد، پس چون جنگ پایان یافت جوانان آنچه را پیامبر (ص) به آنان وعده داده بود جویا شدند و پیرمردان گفتند:

ما پشتیبان شـما بودیم، اگر شما می گریختید ما پناهگاه شما بودیم؛ و بین أبی یسر بن عمرو انصاری برادر بنی سلمه و سعد بن معـاذ کلاـمی در گرفت، از این رو خداونـد متعـال غنـایم را از دست آنان خارج ساخت و اختیار آن را در دست پیامبرش قرار داد تا هر گونه که خواست تقسیم کند و آن حضرت غنایم را به صورت مساوی بین آنان تقسیم نمود.

و عباده بن صامت گویـد: ما در انفال اختلاف کردیم و اخلاق ما در آن به بـدی گرایید، و خداوند آن را از دست ما گرفت و آن را در اختیـار پیـامبرش قرار داد و آن حضـرت آن را به صـورت مسـاوی بین مـا تقسـیم کرد. و این در جهت تقوای الهی و اطاعت وی و اصلاح ذات البین بود.

و سعد بن أبی وقاص گوید: برادرم عمیر در جنگ بدر کشته شد و من سعید بن عاص بن امیّه که ذی الکتیفه نامیده می شد را کشتم و شمشیر وی را برداشتم و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۹۵

آن را به نزد پیامبر (ص) آوردم

و از آن حضـرت درخواست کردم که آن را به من هدیه کند. حضرت فرمود: «این نه از آن من و نه از آن توست، برو و آن را در میان غنایم جمع آوری شـده بینداز.» من رفتم شمشـیر را انداخته و بازگشـتم، از کشـته شدن برادرم و گرفته شدن شمشـیرم بسـیار انـدوهگین بـودم و گفتـم: ممکـن اسـت این به دست کسـی برسـد که این مشـکلات و ابتلای مرا نداشـته است؛ چیزی نگذشته بود که فرستاده ای پیش من آمد و این در شرایطی بود که آیه شریفه:

«یَسْئَلُونَکَ ...» نازل شـده بود، من ترسـیدم که شایـد علیه من چیزی نازل شـده باشـد ولی چون به نزد پیامبر خـدا (ص) آمـدم فرمود: ای سعد! تو از من آن شمشیر را خواستی و حال آنکه آن از آنِ من نبود و اکنون در اختیار من قرار گرفت، برو و آن را بردار که از آنِ توست ...» «۱»

دربـاره تفسـیر آیه شـریفه می توان به کتـاب تفسـیر تبیـان، تفسـیر علی بن ابراهیم قمی، تحف العقول رساله امام صادق (ع) در غنایم، سـیره ابن هشام، تفسیر قرطبی، درّ المنثور، سنن بیهقی، الاموال أبو عبید «۲» و دیگر کتابها در این زمینه مراجعه نمود که از همه اینها آشکار می شود که غنایم بی تردید از انفال است حال یا همه آن و یا برخی از اصناف آن، و در مورد همین غنایم بوده است که نزاع و پرسش پدید آمده و آیه شریفه در همین مورد نازل شده است.

بله اموال عمومی مانند زمینهای موات و کوهها و نیزارها و روسـتاهای مخروبه و مانند آن نیز به نظر ما از انفال است، بلکه لفظ انفال

در فقه شیعه منصرف به همین امور است.

از سوی دیگر نزاع و پرسش در مورد انفال، اگر چه در مورد غنایم جنگ است- چنانچه در اخبار فریقین آمده است- ولی از حمل جواب در آیه شریفه بر ظاهر آن که عموم و استغراق است مانعی نیست، که در این صورت الف و لام در «یَسْئَلُونَکَ عَنِ

---

(۱)- مجمع البیان ۲/ ۵۱۷ و ۵۱۸.

(۲)- ر. ك. تبیان ۱/ ۷۸۱؛ تفسیر علی بن ابراهیم/ ۲۳۵؛ تحف العقول/ ۳۳۹؛ سیره ابن هشام ۲/ ۲۹۵؛ تفسیر قرطبی ۸/ ۲؛ درّ المنثور ۳/ ۱۵۸؛ سنن بیهقی ۶/ ۲۹۱؛ و الاموال/ ۳۸۲ و صفحات بعد از آن.

الْأَنْفالِ» الف و لام عهد است و در آیه شریفه «قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ» برای استغراق، و مؤید همین معناست که اسم ظاهر [الانفال] تکرار شده است. «۱»

بلکه ممکن است گفته شود که مورد سؤال اگر چه خصوص غنایم است ولی سؤال نه بدین جهت است که اینها غنایم است و به قدرت شمشیر در جنگ گرفته شده، بلکه بدین جهت پرسش شده که اینها از انفال یعنی از اموال عمومی است و متعلق به اشخاص نیست، که در این صورت پرسش و پاسخ هر دو بر یکدیگر در عموم و اطلاق منطبق است و الف و لام نیز در هر دو جمله برای استغراق است.

از سوی دیگر بین آیه انفال و آیه خمس اختلافی نیست و در این میان نسخی صورت نگرفته است، چنانکه برخی گفته اند که آیه انفال با آیه خمس نسخ شده است، زیرا اینکه گفته می شود انفال برای پیامبر یا امام است چیزی جز

این نیست که در اختیار و تصرف اوست و هر گونه بخواهد و لو به صورت تقسیم در بین رزمندگان در آن تصرف می کند، در غنایم هم تقسیم متعین نیست بلکه امام می تواند در جهت مصالح امت که مسئولیت آن بر عهده اوست آن را به مصرف برساند، اگر چیزی از آن باقی ماند آن را تخمیس می کند و مابقی را تقسیم می نماید؛ این چیزی بود که مرسله حماد و صحیحه زراره بر آن دلالت داشت. «۲»

و پیش از این تفصیل این مطلب در جهت دوّم از فصل غنایم گذشت.

شیخ طوسی- قدس سرّه- نیز در تفسیر تبیان نظریه نسخ را از مجاهد و عکرمه و دیگران نقل می کند آنگاه می گوید:

«و دیگران می گویند: این آیه منسوخ نشده است؛ ابن زید این راه را رفته است، طبری نیز همین را برگزیده و به نظر ما همین نظریه درست است، زیرا نسخ نیازمند دلیل است، و منافاتی بین این آیه و آیه خمس نیست تا بخواهیم بگوییم

---

(۱)- اگر محدوده انفال در جمله دوم آیه همان محدوده جمله اول بود، نیازی به تکرار لفظ انفال نبود، بلکه با ضمیر به آن اشاره می شد.

(۲)- وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال ... باب ۱، حدیث ۲ و ۴.

آیه خمس آن را نسخ کرده است.» «۱»

بله ایشان در مبسوط «۲» خلاف این را گفته و قائل به نسخ شده اند، که در این رابطه می توان به آنچه ما در فصل غنایم نگاشتیم مراجعه کرد.

از سخنان بزرگان که در ابتدای بحث خواندیم نیز روشن شد که دایرۀ انفال و گسترۀ آن در احادیث شیعه و در فقه

آنـان به مراتب گسترده تر از آن چیزی است که در فقه سـنت از آن منظور شـده است، زیرا در سـخنان آنان انفال بر خصوص غنـایم جنگ به صورت گسترده یا برخی از اصـناف آن اطلاق شـده است، چنانکه توضـیح آن خواهـد آمـد؛ اما به نظر ما می توان آن را بر این و نیز همهٔ اموال عمومی که دارای مالک شخصی نیست، مانند زمینهای موات، کوهها، بیابانها، نیزارها و بلکه دریاها و معادن و مانند آن اطلاق نمود.

و بلکه در صورتی که به صورت مطلق آورده شود تنهـا به اموال عمومی اطلاق می گردد. پس چنین به نظر می رسـد که گویا واژه انفال نزد ما و علمای سنت در دو چیز متباین و جدای از یکدیگر به کار برده می شود.

ابو عبید پس از کلامی که پیش از این از وی خواندیم می گوید:

«در بخشش هایی که امام می بخشد سنت های چهارگانه است، که هر یک جایگاه ویژه ای جز جایگاه دیگری دارند: یکی از آنها بخششی است که خمسی در آن نیست. دوم: بخششی است از غنایم که پس از جدا کردن خمس است.

سوّم: بخششی است که از خود خمس است. چهارم: بخشش از خود غنایم است پیش از آنکه خمس آن جدا شود.

امـا آن بخشـش که خمس نـدارد، لباس و وسایل شخصـی مقتول (سَـلَب) است؛ و آن در صورتی است که فردی به تنهایی در میـدان کارزار مشـرکی را بکشـد، که در این صورت سَـلَب او از آنِ اوست بـدون آنکه تخمیس شود یا دیگر سـپاهیان در آن شریک باشند.

---

(۱)- تبیان ۱/ ۷۸۱.

(۲)- مبسوط ۲/ ۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۲۹۸

و امّا آن بخششی که از غنیمت پس

از خمس است، آن در صورتی است که امـام گروهی را به سـرزمین دشـمن بفرسـتد و آنان غنایمی با خود بیاورنـد که در این صورت پس از برداشت خمس یک چهارم یا یک سوم آن از آنان است.

و اما سوم اینکه همه غنیمت گردآوری شود و خمس آن برای امام جدا شود و هنگامی که خمس در تصـرف امام قرار گرفت به هر اندازه که صلاح بداند از آن ببخشد.

و امّا آنچه از جمله غنایم بخشـیده می شود مواردی است که به افرادی که با سپاه همکاری کرده اند و نقاط ضـعف دشمن را نشـان داده انـد یـا چراگـاه چارپایـان را راهنمـایی کرده انـد چیزی بخشـیده شود. و این از مواردی است که سود آن برای همه سپاهیان است. و در همه این موارد روایات و دیدگاههای مختلفی وجود دارد.» «۱»

آنگاه ایشان برای تفصیل این بخشش های چهارگانه و ذکر روایات و شرح آن چهار باب پیاپی را می گشایند؛ که در صورت نیاز می توان بدان مراجعه نمود.

ما پیش از این در جهت دوّم از فصل غنایم، غنیمت های جنگ را در انواع مختلف آن از منابع مالی دولت اسلامی برشمردیم، و گفتیم که زمینهـا و باغات به طور کلّی تقسـیم نمی شود بلکه برای مجموع مسـلمانان به عنوان مسـلمانان زیر نظر امام و رهبر جامعه باقی می ماند و غلات و فواید آن در جهت مصالح مسلمین به مصرف می رسد.

و اموال منقول نیز در آن تقسیم متعین نیست، بلکه پیشوای جامعه می تواند نیازمندیها و گرفتاریهای مسلمانان را برطرف کند و اگر چیزی از آن باقی ماند یک پنجم آن را برداشته و مابقی را بین رزمندگان تقسیم کند و اگر چیزی از آن باقی نماند چیزی

برای آنان نیست.

بر این معنا مرسله طولانی حماد از بنده صالح خدا (امام موسی بن جعفر (ع)) دلالت دارد که آن حضرت فرمود: «وی می تواند با این مال همه آن چیزهایی که بر عهده اوست از بخشش به مؤلفه قلوبهم تا دیگر امور را انجام دهد و اگر پس از آن چیزی باقی ماند یک پنجم آن را جدا کرده و بین اهل آن تقسیم می کند و مابقی را بین آنان که در

---

(۱)- الاموال/ ۳۸۷ و ۳۸۸.

تحصیل آن سهیم بودند تقسیم می کند، و اگر پس از برطرف کردن نیازمندیها چیزی نماند دیگر برای آنان چیزی نیست.» «۱»

در صحیحهٔ زراره نیز آمده است که امام (ع) فرمود: «امام دستور می دهد، جایزه می دهد و به هر که صلاح بداند پیش از آنکه غنایم تقسیم شود می بخشد، پیامبر خدا (ص) به همراهی قومی به جهاد پرداخت و برای آنان چیزی از غنایم قرار نداد، و اگر بخواهد آن را بین آنان تقسیم می کند.» «۲»

و بسیاری از اصحاب ما به مضمون این روایات فتوا داده اند، و پیامبر اکرم (ص) غنایم مکّه و حنین را بین رزمندگان تقسیم نکرد با آنکه با جنگ گشوده شده بود، و ما این مطلب را در فصل غنایم یادآور شدیم. و آنچه أبو عبید گفته است که واجب است پس از تخمیس یک چهارم یا یک سوم آن را به رزمندگان اختصاص داد، نزد ما ثابت نشده است، و ظاهراً در این گونه موارد اختیار با امام است.

مگر آنکه گفته شود: این دو از قبیل تقسیم بین رزمندگان است [یعنی از باب مثال ذکر شده نه از باب اینکه

متعیناً باید چنین باشد] و چنانکه در مرسلهٔ حماد آمده تقسیم بعد از تخمیس انجام گرفته است.

ولی آنچه کار را آسان می کند این است که خمس نیز حق واحدی است که همهٔ آن در اختیار امام است و در جهت مصالح مسلمانان آن را به مصرف می رساند، چنانکه در فصل خمس تفصیل آن را مورد گفتگو قرار دادیم.

مخفی نماند که آنچه زائد بر یک سوم و یک چهارم باقی می ماند در بین دیگر سپاهیان، در صورتی که در حال جنگ باشند و رزمندگان سریّه را پشتیبانی کنند تقسیم می شود. اما اگر سریّه خود به جنگ پرداخته و در منطقه سپاهی وجود نداشته است دیگر وجهی برای اشتراک آنان نیست و همه غنیمت برای کسانی است که در جنگ

---

(۱)- وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴.

(۲)- وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۰۰

شرکت داشته اند، و أبو عبید هم در سخنان خود به این معنا اشاره داشت.

و بازهم ایشان [أبو عبید] برای ابتدای جنگ و اواخر آن فرق گذاشته است و می نویسد:

«بخشش باید در اواخر جنگ باشد، زیرا رزمندگان در ابتدا بسیار با نشاط و آماده هستند و با سرعت به سوی دشمن می تازند اما پس از مدتی احساس خستگی می کنند و سفر آنان را فرسوده می کند و دوست دارند که برگردند.» «۱» [و لذا با بخشش و تشویق می توان آنان را بر انجام کار تشویق نمود.]

[آیا قرار دادن پاداش و بخشش یک حکم فقهی است یا تصمیم حکومتی؟]

مطلب دیگری که لازم است بدان پرداخته شود این است که یک چهارم و یا یک سوم که باید به گروههایی که برای جنگ اعزام می شوند (سرایا) پرداخت شود و یا وسایل

شخصی و لباسهای مقتول (سلب) که برای قاتل است، آیا این حکم فقهی ثابت است یا یک حکم حکومتی است از سوی پیامبر اکرم (ص) برای همیشه و یا حکمی است از او (ص) به عنوان موقت بر حسب آنچه آن را با توجه به اوضاع و شرایط مناسب می دانسته، که در این صورت امام می تواند گاهی نصف و یا یک پنجم را برای گروههای اعزامی (سرایا) قرار دهد، یا اینکه در زمانی با دگرگونی مصالح بگوید لباسها و اموال شخصی مقتول برای قاتل نیست.

در این مسأله دیدگاههای مختلفی مطرح شده و شاید درست ترین همین نظر آخری باشد، زیرا واضح است که در صورت دگرگونی شرایط و اوضاع مصالح نیز دگرگون می شود. و ما پیش از این در جهت چهارم از فصل غنایم مسأله سلب را مورد گفتگو قرار دادیم، که می توان بدان مراجعه نمود.

و ظاهر عبارت أبو عبید در اینجا این است که حکم «سلب» در نزد او یک حکم ثابتی بوده

---

(۱)- الاموال/ ۳۹۸.

است برای همیشه، یا به عنوان حکمی فقهی و الهی، یا حکم حکومتی دائمی از سوی پیامبر (ص)، و همچنین حکم یک سوم و یا یک چهارم برای گروههای اعزامی (سرایا).

در هر صورت شما ملاحظه می فرمایید که بخشش (نفل) در اقسام چهارگانه آن نزد أبو عبید از حریم غنایم جنگ تجاوز نمی کند.

و در سنن بیهقی بابی را تحت عنوان انفال گشوده است، آنگاه بابی را به سلب و بابی را به تخمیس آن و بابی را به گروههایی که پیامبر اکرم برای جنگ به سوی نجد فرستاد که فرزند عمر در میان آنان بود و برای

هر یـک از آنهـا شتری را علاوه بر سـهمیۀ وی قرار داد- و در آن جنـگ سـهم هر یـک از آنها دوازده شتر بود- و بابی را در اختصـاص یـک پنجم از خمس به سـهم مصالـح و بـابی را برای بخشـش یـک چهارم و یا یک سوم در سـرایا پس از پرداخت خمس، و بابی را به آنچه پیامبر (ص) در جنگ بدر پیش از نزول آیۀ شریفه انفال بخشید، اختصاص داده است. که از همه این مطالب روشن می شود که موضوع نفل و انفال نزد ایشان خصوص غنایم جنگ است. «۱»

در هر صورت بایـد گفت آن شتری که پیامبر اکرم (ص) افزون به سـهمیۀ آنان به آنان بخشـیده، باز خود از خمس یا از سـهم خداوند متعال یا از سهم پیامبر اکرم (ص) بوده است.

شـافعی نیز در کتـاب «الامّ» خویش بحث انفـال را مطرح کرده، آنگـاه مسـأله سـلب، آنگـاه مسـأله بخشـش شتر علاوه، آنگاه بخشـش هایی که امام نسبت به سپاهیان یا گروههای اعزامی به صورت مشروط پیش از درگیر شدن با دشمن دارد را یادآور شده و در پایان می نویسد:

«همۀ اینها برای آنهاست بر اساس آنچه امام با آنها شرط کرده است.» «۲»

در مختصر خرقی که در فقه حنابله نگاشته شده آمده است:

«امام و جانشینان وی همان گونه که پیامبر (ص) عمل کرد، پس از برداشت خمس

---

(۱)- سنن بیهقی ۶/ ۳۰۵.

(۲)- الامّ ۴/ ۶۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۰۲

در صورتی که در ابتدای اعزام باشد یک چهارم و اگر پس از بازگشت باشد یک سوم به رزمندگان اختصاص خواهند داد.»

ابن قدامه در شرح عبارت فوق می نویسد:

«نفل به معنی زیاده است که علاوه بر سهم رزمنده به

وی می دهند، و از همین مورد است نماز نافله که علاوه بر نماز واجب است ...

و نفل در جنگ به سه گونه است: یکی همان که خرقی یادآور شده ... دوم این که امام چیزی را به برخی از سپاهیان به خاطر مشکلات و سختی ها و ناراحتی هایشان یا به خاطر آزاری که به خصوص وی علاوه بر دیگر رزمندگان رسیده اختصاص دهد. سوم این که فرمانده بگوید: کسی که از این دیوار قلعه بالا رود یا این دیوار را خراب کند یا چنین نقبی را بکند یا کار ویژه ای را بکند من چنین جایزه ای به او می دهم، یا مثلًا بگوید: اگر اسیری بیاورد فلان مقدار جایزه نزد من دارد. آنگاه ایشان به صورت گسترده ادله این سه و دیدگاههای مختلف در مورد آن را یادآور شده اند، که می توان بدان مراجعه نمود.» «۱»

خلاصۀ کلام این که: موضوع انفال نزد آنان غنایم جنگ است و عنوان «نفل» نزد آنان بر آنچه امام از غنایم یا از خمس آن علاوه بر سهمیه های آنان به آنها می بخشد اطلاق می گردد.

و امّا نزد ما [علمای امامیه] می توان آن را بر غنایم جنگ و آنچه علاوه بر آن بخشیده می شود با توجه به مورد نزول آیه شریفه اطلاق نمود، و به طور قطع نمی توان مورد غنایم را تخصیص زد و از شمول آن خارج نمود.

و لیکن آنچه در بین فقهای ما مصطلح است این است که انفال همه اموال عمومی را که متعلق به اشخاص نیست در بر می گیرد. بر اساس روایاتی که از ائمه معصومین (ع) در

---

(۱)- مغنی ۱۰/ ۴۰۸.

این باب وارد شده

است. و این تفاوت دیدگاه تا آنجاست که بین آنچه در دیدگاه ما و فقهای ما مصطلح است با آنچه در دیدگاه فقیهان و راویان حدیث اهل سنت مصطلح است گویا یک تباین کلی وجود دارد.

[برخی از سخنان فقهای شیعه در انفال]

۱- مرحوم شیخ مفید در مقنعه می گوید:

«باب انفال: انفال در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) ویژهٔ آن حضرت است، و پس از وفات آن حضرت برای امام و فرمانروایی است که جانشین اوست. خداوند متعال می فرماید: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ، قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ، فَاتَّقُوا اللّهَ وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَیْنِکُمْ وَ أَطِیعُوا اللّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ». و آنچه برای پیامبر (ص) است پس از آن حضرت از آن فرمانروای امت است که جانشین اوست.

و انفال هر زمینی است که بدون تاختن اسب و شتر گشوده شده است، و نیز زمینهای موات و ترکه کسی که وارثی برای او نیست و نیزارها و دریاها و بیابانها و معادن، و چیزهایی که پادشاهان به اقطاع [خالصجات] درمی آورند.

از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «ما آن مردمی هستیم که خداوند در قرآن اطاعت ما را واجب فرموده است، برگزیده اموال و انفال از آن ماست». و مراد از برگزیده اموال، آن اموالی است که امام از غنایم پیش از تقسیم آن برای خویش برمی گزینند، مانند کنیزی زیبا یا اسبی فربه یا لباسی زیبا و آنچه مشابه اینهاست از برده و کالا، طبق تفسیری که از ائمه (ع) در این باره رسیده است. و هیچ کس نمی تواند در آنچه ما از انفال برشمردیم مگر با اجازهٔ امام عادل تصرف کند.» «۱»

۲- در نهایه شیخ آمده است:

«انفال در زمان پیامبر خدا

(ص) ویژه آن حضرت بود، و آن برای کسی است که

---

(۱)- مقنعه/ ۴۵.

پس از وی زمام امور مسلمانان را به دست دارد. و آن هر زمین خرابی است که مردمش کوچ کرده اند، و هر زمینی که برای تصرف آن اسب و شتری تاخته نشده است، یا اینکه مشرکان خود در اختیار مسلمانان قرار داده اند، و قلّه کوهها و گستره بیابانها و نیزارها و زمینهای موات بی صاحب، و اموال عتیقه و ارزشمند پادشاهان و آنچه آنان جز از راه غصب به اقطاع خود درآورده اند، و میراث کسی که وارثی ندارد. و نیز برای اوست از غنایم پیش از تقسیم، کنیز زیبا و اسب فربه و لباس ارزشمند و آنچه شبیه اینهاست از برده یا کالا.

و اگر مردمی با مشرکان اهل حرب بدون اجازه امام جنگیدند و غنیمتی به دست آوردند، غنیمت آنان نیز ویژه امام است نه دیگران.» «۱»

مانند این مطالب در مبسوط نیز آمده است. «۲»

ما پیش از این از ایشان به نقل از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایتی را از تبیان نقل کردیم که می توان بدان نیز مراجعه نمود. «۳»

۳- در مراسم سلّار پس از ذکر خمس آمده است:

«و انفال نیز از آن اوست، و آن هر زمینی است که بدون تاختن اسب و شتر گشوده شود، و زمینهای موات و میراث کافر حربی، و نیزارها و دره ها و معادن، و قطایع سلطان که در همه این موارد جز با اجازۀ امام نمی توان در آن تصرف کرد.» «۴»

۴- و در باب انفال کتاب کافی أبو الصلاح حلبی آمده است:

«انفال مختص است به هر

زمین که اسب و شتری بر آن تاخته نشده، و قطایع سلطان و زمین های موات، و هر زمینی که سه سال مالکش آن را بلااستفاده گذاشته است، و قلّه کوهها و عمق بیابانها از هر نوع زمین و دریاها و نیزارها، و میراث کسی که وارثی ندارد از اموال و چیزهای دیگر.» «۵»

---

(۱)- نهایه/ ۱۹۹.

(۲)- مبسوط ۱/ ۲۶۳.

(۳)- تبیان ۱/ ۷۸۰.

(۴)- جوامع الفقهیه/ ۵۸۱ (چاپ دیگر/ ۶۴۳).

(۵)- کافی أبی الصلاح/ ۱۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۰۵

۵- و در اواخر جهاد غنیه آمده است:

«و امّا زمینهای انفال هر زمینی است که صاحبان آن بدون جنگ آن را تسلیم کرده باشند یا از آن سرزمین کوچ کرده باشند، و نیز هر زمینی که مالك آن مرده باشد و وارثی نه از طریق خویشاوندی و نه از طریق آزاد شدن از بردگی (ولاء عتق) نداشته باشد، و گسترهٔ بیابانها و قلّه کوهها و نیزارها و قطایع سلاطین که از راه غصب به دست نیاورده باشند و زمینهای موات، که همه اینها ویژه امام است نه دیگران، و او هرگونه که صلاح بداند می تواند در آن تصرف کند، می تواند بفروشد یا ببخشد یا هر گونه تصرف دیگر.» «۱»

۶- در وسیله ابن حمزه آمده است:

«زمینها به چهار گونه است: زمینی که اهل آن به میل خود مسلمان شده باشند، و زمینهای جزیه و آن زمینهایی است که اهل آن با مسلمانان مصالحه کرده باشند، و زمینهایی که با زور شمشیر گرفته شده است و زمینهای انفال. زمینهای نخست از آن صاحبانش است ... و دوّم حکم آن به امام واگذار شده است ... و سوّم تمامی آن برای

مسلمانان است و حکم آن در اختیار امام است، به هر گونه که صلاح دانست در آن تصرف می کند و او نسبت به مسلمانان دلسوزتر است؛ و چهارم ویژه امام است و آن ده گونه است: هر زمینی که اهل آن کوچ کرده اند و هر سرزمین خرابی که اهل آن آن را رها کرده اند، و هر زمینی که کفار بدون جنگ واگذار کرده اند، و هر زمینی که برای تصرف آن اسب و شتری تاخته نشده است، و زمینهای بایر بدون صاحب و نیزارها و قله کوهها و دشت و بیابانها و برگزیده شاهان، قطایع آنها که بدون غصب در دست آنان است. همه اینها در دست امام است، هر چه را خواست می فروشد و هر چه را خواست می بخشد و از فردی به

---

(۱)- جوامع الفقهیه/ ۵۲۳. (چاپ دیگر/ ۵۸۵).

فردی دیگر منتقل می کند، و پس از مدتی بهره آنان را کم یا زیاد می کند.» «۱»

۷- در مهذب ابن براج آمده است:

«باب ذکر اراضی انفال: هر زمینی که اهل آن از آن کوچ کرده باشند، و هر زمینی که صاحبان آن بدون جنگ واگذار کرده باشند و اسب و شتری بر آن تاخته نشده است، و هر زمینی که مردمش کوچ کرده اند، و قلّه کوهها و عمق بیابانها و نیزارها، اشیاء برگزیده پادشاهان و زمینهای اقطاعی آنها در صورتی که غصب نکرده باشند، و هر زمینی که نیزار بوده و تبدیل به زمین کشاورزی کرده باشند، یا موات بوده و آباد کرده اند، که همه اینها از انفال است، و آن برای امام است نه دیگر مردم. او می تواند با

بخشش یا فروش و جز آن در آن تصرف کند به هر گونه که مصلحت بداند.» «۲»

و دیگر سخنان بزرگان فقها در این زمینه و عبارت مرحوم محقق در شرایع که ما پس از این در مصادیق انفال به تفصیل از آن گفتگو خواهیم کرد.

تعبیراتی که در کلمات اصحاب آمده بود تعبیراتی است که از روایات اهل بیت (ع) گرفته شده، و صاحبان خانه بدانچه در خانه است داناترند.

و اینکه آنان غنایم را از انفال نشمرده اند با آنکه آن قطعاً از انفال است- چون مورد نزول آیه است- شاید بدین جهت بوده که بحث غنایم مربوط به بحث کتاب جهاد بوده و آنان متعیّن می دانسته اند که غنایم بین رزمندگان تقسیم شود، و لااقل آنان را در ضمن اموری که به عهده امام است صاحب حق می دانسته اند، و به همین جهت حکم آن را با حکم انفال که سهم مقاتلین بدان تعلق نمی گرفته و تنها حق امام بوده جدا می دانسته اند، و مقصود در باب انفال چیزهایی بوده که مخصوص امام بوده است و به همین جهت غنایم را از آن جمله به شمار نیاورده اند.

از سوی دیگر لازم است به این نکته توجه شود اینکه در روایات و کلمات اصحاب

---

(۱)- جوامع الفقهیه/ ۷۱۷. (چاپ دیگر/ ۶۸۱).

(۲)- مهذّب ۱/ ۱۸۳.

آمده است: برای امام است «خاصه» یا «خالصه» یا «علی وجه الخصوص» این بدین معناست که این اموال مانند غنایم نیست که رزمندگان در آن سهیم باشند و باید بین آنان تقسیم شود، یا مانند اراضی مفتوح عنوه نیست که از آن مسلمانان است به عنوان اینکه مسلمانند، به گونه ای که

وقف آنان بماند و در آن خریدوفروش و بخشش صورت نگیرد. نه اینکه این اموال املاک شخصی باشد که متعلق به شخص امام باشد به گونه ای که فرزندانش و دیگر ورّاث از آن ارث ببرند، و توضیح این مسأله در مباحث بعد خواهد آمد.

و شما ملاحظه می فرمایید در این زمینه با اینکه کلمات اصحاب ما با یکدیگر نزدیک و مشابه هستند، ولی در بعضی از مثالها با یکدیگر متفاوتند.

برخی از آنها معدنها و دریاها را از انفال برشمرده اند و برخی آن را ذکر نکرده اند، و در کتاب کافی پس از ذکر مثالهای انفال گفته است «و جز آنها» که شاید مشعر به این باشد که آنچه ایشان یادآور شده اند به عنوان مثال است [نه اینکه انفال منحصر به آنها باشد.] و همچنین است سخن در رابطه با روایات باب، که منظور تمام اموال عمومی است که متعلق به اشخاص نیست. و شاید این به حسب اعصار و زمانها دگرگونی هایی در آن حاصل شود. به عنوان مثال دریاها و هوا و نیز حق عبور اتومبیل ها و هواپیماها از کشورها در زمان ما دارای اهمیت و ارزش است [و پولهایی به عنوان حق ترانزیت و تردد گرفته می شود] که در زمانهای گذشته دارای ارزش نبوده است، در این زمان ها این گونه اموال نیز از انفال است و در اختیار پیشوای جامعه قرار دارد، ولی آن گونه که از کلمات آنان به دست می آید توجه و اهتمام در زمانهای گذشته تنها به زمینها بوده است.

و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

[روایات باب]

اما روایات در این زمینه بسیار است که برخی از آنها را اکنون و برخی را در آینده

به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۰۸

هنگام بحث تفصیلی انفال یادآور می شویم:

۱- صحیحه حفص بن بختری، از امام صادق (ع) که فرمود:

«انفال چیزی است که اسب و شتری بر آن تاخته نشده است، یا مردمی آن را مصالحه کرده اند، یا مردمی به دست خویش آن را واگذار کرده اند، و نیز هر زمین مخروبه و عمق بیابانها که آن برای پیامبر خدا (ص) است و نیز برای امام پس از او هرکجا بخواهد آن را قرار می دهد». «۱»

سند این روایت تا حفص صحیح است و حفص بن بختری بنا به نظر مشهور ثقه است و تشکیک در مورد آن مردود شناخته شده است. «۲»

۲- صحیحه محمد بن مسلم از امام صادق (ع) که از آن حضرت شنیدند که می فرمود:

«انفال زمینی است که بر آن خونی ریخته نشده است، یا مردمی آن را مصالحه کرده و با دست خویش آن را واگذار کرده اند، و نیز زمینهایی که خراب شده است یا عمق بیابانها، که همه اینها از فی ء است. و انفال از آنِ خدا و پیامبر است، و آنچه برای خداست نیز از آن پیامبر است هرکجا که خواسته باشد آن را قرار می دهد.» «۳»

و ظاهراً آنچه در این دو روایت مورد نظر است تنها بیان زمینهای انفال است.

۳- موثقهٔ سماعه بن مهران که گفت: از آن حضرت از انفال پرسیدم، فرمود:

«هر زمینی است که به خرابی گراییده، یا چیزهایی که ویژه پادشاهان بوده که برای امام است و مردم در آن سهمی ندارند. فرمود: و از آن مورد است بحرین که اسب و شتری بر آن نتاخته است.» «۴»

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع)

قـال: الانفـال ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، او قوم صالحوا، او قوم اعطوا بايـديهم، و كل ارض خربه، و بطون الاوديه فهو لرسول الله (ص) و هو للامام من بعده يضعه حيث يشاء. (وسائل ۶/ ۳۶۴، ابواب انفال، باب ۱، حديث ۱).

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۷، ص: ۳۰۸

(۲)- تنقيح المقال ۱/ ۳۵۲.

(۳)- عن ابی عبد الله (ع) انه سـمعه يقول: ان الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقه دم او قوم صولحوا و اعطوا بايديهم، و مـا كان من ارض خربه او بطون أوديه فهـذا كلّه من الفی ء. و الانفال للّه و للرسول، فما كان للّه فهو للرسول يضـعه حيث يحب. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حديث ۱۰).

(۴)- سماعه بن مهران قال: سألته عن الانفال فقال: كل ارض خربه او شی ء يكون للملوک فهو خالص للامام و ليس للناس فيها سهم. قال: و منها البحرين لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حديث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۰۹

۴- مرسـله حماد بن عیسی، از برخی از اصحاب ما، از بنده صالح خدا (ع) (موسی بن جعفر (ع)) روایت کرده است که پس از ذکر خمس و زمینهایی که با جنگ گشوده شده و برگزیده اموال که همه اینها در اختیار امام است، می فرماید: «و برای اوست پس از خمس انفال است و انفال هر زمین مخروبه ای است که اهالی آن از آن

کوچ کرده اند، و هر زمینی که اسب و شتری بر آن نتاخته است ولی آنان بر آن مصالحه کرده و بدون جنگ در اختیار مسلمانان قرار داده اند، و برای اوست قلّه کوهها و عمق بیابانها و نیزارها و هر زمین موات که صاحبی ندارد، و نیز از آن اوست برگزیده پادشاهان، آنچه در دست آنان است بدون آنکه غصب کرده باشند، زیرا غصب به هر شکل آن باید به صاحبش بازگردانده شود، و نیز او (امام) وارث کسی است که وارثی ندارد و افراد بیچاره را تحت پوشش دارد.» «۱»

مطلب دوّم: در معنی اینکه انفال از آن امام است

اشاره

اینکه می گوییم انفال مال امام است، در نگاه نخست ممکن است

سه احتمال در آن متصور باشد:

احتمال اوّل: اینکه عنوان امامت عنوان مشیر باشد،

و مراد شخص امام باشد که عهده دار امور جامعه است؛ مثلًا امیر المؤمنین (ع) در زمان امامت خویش مالک همه خمس ها و فی ء و انفال باشد نه به خاطر امامتش بلکه به خاطر شخص خودش، و امامت عنوان مشیر باشد به شخص وی، مانند صاحب کلاه سیاه که عنوان دخالتی در

---

(۱)- عن العبد الصالح ... و له بعد الخمس الانفال، و الانفال کل ارض خربه قد باد اهلها، و کلّ ارض لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب و لکن صالحوا صلحاً و اعطوا بایدیهم علی غیر قتال، و له رءوس الجبال، و بطون الاودیه ... و الآجام، و کل ارض میته لا ربّ لها، و له صوافی الملوک ما کان فی ایدیهم من غیر وجه الغصب لانّ الغصب کله مردود، و هو وارث من لا وارث له یعول من لا حیله له. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۱۰

موضوع ندارد و صرفاً اشاره به شخص است.

احتمال دوّم: اینکه حیثیت امامت حیثیت تعلیلیّه باشد،

مانند رئیس یک مؤسسه که به خاطر اینکه رئیس مؤسسه است برای وی حقوق سالیانه و ماهیانه قرار می دهند. که طبق این احتمال تمام اخماس و انفال مال شخص امام علی (ع) است و لکن مثلًا به عنوان اجرت امامت وی قرار داده شود، که علت واسطه ثبوت حکم است.

احتمال سوّم: اینکه حیثیت امامت حیثیت تقییدیّه باشد

که در حقیقت موضوع حکم همین علت باشد، و انفال ملک مقام و منصب امامت است نه ملک شخص امام، که در این صورت حیثیت امامت واسطه عروض حکم برای شخص است و در حقیقت حکم برای خود واسطه ثابت است. از سوی دیگر ملکیت یک امر اعتباری است که می توان آن را برای مقام و حیثیت نیز اعتبار نمود، همان گونه که ملاحظه می شود بسیاری از اموال ملک دولت و حکومت به شمار می آید. بلکه ممکن است آن را برای مکانها نیز اعتبار نمود چنانکه برخی چیزها ملک مسجد یا حسینیه یا بیمارستان محسوب می گردد.

[مقتضای احتمالات]

مقتضای دو احتمال اوّل این است که هر چه برای امیر المؤمنین (ع) از خمس ها و انفال در زمان حیات آن حضرت بود، پس از وفات به ورثه او مطابق با سهامشان منتقل شود؛ همان گونه که مثلًا املاک زید به ورثه او منتقل می شود، و نیز آنچه رئیس یک مؤسسه به عنوان مزد ریاست دریافت کرده پس از وفات به ورثه او منتقل می شود، که در این صورت باید گفت تمام زمینهای موات و کوهها و نیزارها و بیابانها و دریاها و معادن و مانند آن با وفات آن حضرت (ع) به ورثه او منتقل شده و برای امام بعدی چیزی به عنوان امامت او باقی نمانده است.

و مقتضای احتمال سوّم این است که هر چه برای مقام امامت بوده به امام بعدی

منتقل شود، همان گونه که امامت و رهبری جامعه نیز دست به دست می چرخد.

و بسا ممکن است گفته شود که احتمال دوّم نیز به گونه ای به احتمال سوّم

بر گردد، برای اینکه حیثیات تعلیلیّه نیز بـا دقت عقلی به حیثیات تقییـدیّه بازمی گردد، زیرا حقوق رئیس مؤسـسه در حقیقت به خـاطر مقـام ریـاست اوست نه شـخص او؛ به گـونه ای که اگر می شـد حیـثیت ریـاست را از شـخص رئیس جـدا کرد، در آن صورت مسئولیت متوجه ریاست بود نه آن شخص.

به نظر ما این نکته اخیر در احکام عقلیه صـحیح است، اما در احکام عرفیه مقامات مختلف است؛ در مثال مـذکور عرف حقوق رئیس را متوجه شخص می داند و حیثیت را علت و واسطه این حقوق می شمارد و به همین جهت حقوقی را که در این ارتباط دریافت کرده ملک او و قابل انتقال به ورثه او می داند نه به حاکم پس از او، و اما در اموری مانند امامت و دولت این اموال و احکام را ویژه مقام و حیثیت می دانند.

از آنچه گفتیم روشن شد که آنچه در این مقام صـحیح است همان احتمال سوم است، چرا که امامت و ولایت در بافت اسـلام و نظام اسلامی تنیده شده است، همان گونه که تفصیل آن در جایگاه خود گذشت، و ادارهٔ شئون حکومت چه حق باشد و چه باطل به نظام مالی نیازمند است.

و آنچه در همهٔ زمانها و کشورها متعارف است این است که اموال عمومی را که متعلق به اشـخاص نیست بلکه متعلق به جامعه و همه مردم است در اختیار رهبر جامعه قرار می دهند، زیرا او نماینده مردم و حافظ حقوق و منافع آنان است.

به راستی این چه برداشتی است؟ و آیا کسـی اجازه می دهـد که اسـلامی که دین عدل و انصاف است، همهٔ دریاها و بیابانها و معادن و نیزارها و

قطایع پادشاهان و میراث افراد بـدون وارث و خمس همه عایـدات مردم از تجارت و کار و کشاورزی و دیگر درآمدهایشان را برای یک شخص واحد به عنوان شخصی او هر چند در مقام عدالت و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۱۲

بلکه عصمت باشد، قرار دهد؟!

و آیـا این گـونه تشـریع بـا حقیقت و روح اسـلام که می فرمایـد: «كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ» «۱» تـا اموال در میان ثروتمندان شما دست به دست نچرخد، منافات ندارد؟!

و یک فرد چه نیازی به این همه اموال دارد با اینکه مردم در نیازمندی گسترده به سـر می برند؟ با اینکه می دانیم احکام اسلام گزاف نیست بلکه بر اساس مصالح واقعی جامعه است.

و مؤید برداشت ماست این نکته که زمینهای موات بدون اشـکال از انفال و مال امام است، اما مشاهده می کنیم که در کتاب و سنت آمـده است که زمین برای همهٔ مردم است، خداوند متعال می فرماید: «وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ» «۲» خداوند زمین را برای مردم قرار داد و در خبر یونس از عبد صالح امام موسی بن جعفر (ع) آمده بود که فرمود:

زمین از آنِ خداونـد متعـال بـود و آن را وقـف بنـدگان خـود کرد، پس هر کس سه سـال پشت سـر هم بـدون دلیـل زمینی را بلااستفاده و معطل گذارد، از او گرفته می شود و به دیگری واگذار می گردد. «۳»

و در رسـاله محکم و متشـابه به نقـل از تفسـیر نعمانی به سـند خود از علی (ع) پس از آنکه خمس را ذکر کرده و گفته اسـت نیمی از آن مال امام است می فرماید: «پس از این برای قائم به امور مسلمانان انفالی است

که برای پیامبر خدا بود، خداوند متعال می فرماید: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ، قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ». اینان انفال را درخواست کردند تا برای خود قرار دهند، و خداوند متعال با این آیهٔ شریفه پاسخ آنها را داد.» «۴»

---

(۱)- سوره حشر (۵۹)/ ۷.

(۲)- سورهٔ الرحمن (۵۵)/ ۱۰.

(۳)- فی خبر یونس عن العبد الصالح (ع) قال: ان الارض للّه- تعالی- جعلها وقفاً علی عباده فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه لغیر ما علّه اخذت من یده و دفعت الی غیره. (وسائل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء الموات، باب ۱۷).

(۴)- انّ للقائم بامور المسلمین بعد ذلک الانفال إلیّ کانت لرسول اللّه ۶ قال اللّه- عزّ و جلّ-: «یسألونک عن الانفال قل الانفال للّه و الرسول». و انما سألوا الانفال لیأخذوها لانفسهم فاجابهم اللّه بما تقدم ذکره. (وسایل ۶/ ۳۷۰، انفال، باب ۱، حدیث ۱۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۱۳

طبق این حدیث انفال برای قائم به امور مسلمین قرار داده شده، و ظاهر آن این است که برای اوست به عنوان اینکه قائم به امور مسلمین است، در حقیقت این اموال عمومی است و ملک منصب امامت است. و به ناچار باید در جهت مصالح عموم مردم به کار گرفته شود.

و ما بین اینکه مال برای امام به عنوان اینکه امام است و بین اینکه برای مسلمانان است به عنوان مسلمانان فرق اساسی نمی بینیم، زیرا سرپرست مسلمانان و کسی که عهده دار مصرف مال آنان در مصالحشان است همان امام است، و آنچه در دست امام است نیز در مصارف شخصی او به مصرف نمی رسد مگر مقدار کمی از آن، که آن هم خود از مهمترین مصالح عمومی است.

و

ما پیش از این نیز گفتیم که اموال عمومی گاهی به خدا نسبت داده می شود و گاهی به پیامبر یا امام و گاهی به مردم، و بازگشت همهٔ اینها به یکی است.

به عنوان نمونه در خطبه شقشقیه نهج البلاغه می خوانیم: «و بنی امیه به همراه او [عثمان] بپاخاستند و مال خدا را همانند شتر که علف بهاری را می بلعد بلعیدند.» «۱»

و در سخن دیگری آن حضرت در نهج البلاغه به هنگام گفتگو با «عبد الله بن زمعه» که از وی مالی را طلب می کرد می فرماید: «این اموال نه از آنِ من است نه از آنِ تو، اینها از همه مسلمانان و محصول شمشیرهای آنهاست.» «۲»

با اینکه ما پیش از این گفتیم که غنایم نیز از انفال است و زیر نظر امام در هر جهت که مصالح مسلمانان اقتضا کند به مصرف می رسد.

از سوی دیگر در روایات و کلمات بزرگان میراث کسی که وارثی ندارد نیز از انفال

---

(۱)- و قام معه بنو امیّه یخضمون مال اللّه خضمه الابل نبته الربیع. (نهج البلاغه، فیض/ ۵۱؛ لح/ ۴۹، خطبه ۳).

(۲)- انّ هذا المال لیس لی و لا لک، و انّما هو فی ء المسلمین و جلب اسیافهم. (نهج البلاغه فیض ۷۲۸؛ لح/ ۳۵۳، خطبه ۲۳۲).

شمرده شده است. و تعبیرات در مورد آن در روایات متفاوت است: در برخی از روایات آن از انفال شمرده شده است، و در برخی روایات «امام را وارث کسی که وارثی ندارد» برشمرده است، و در برخی آمده است که «اموال ضبط می گردد و به بیت المال مسلمانان واریز می شود»، و در برخی آمده است که

«امیر المؤمنین (ع) فرمود: اموال او را به همشهریانش بدهید.» «۱»

از همهٔ اینها دانسته می شود که بین اینکه مال به امام یا مسلمانان یا بیت المال نسبت داده شود تفاوت اساسی وجود ندارد. و اینکه بخواهیم برخی روایات را حمل بر تقیه کنیم وجهی برای آن نیست، زیرا به خوبی می توان این تعبیرهای به ظاهر مختلف را با یکدیگر جمع کرد.

در صحیحه بزنطی آمده است: «و آن زمینهایی را که آباد نشده است والی تصرف می کند و به کسانی که آن را آباد می کنند واگذار می نماید، و آن برای همهٔ مسلمانان است ... و آنچه با شمشیر گرفته شده برای امام است و آن را در اختیار هر کس صلاح بداند قرار می دهد، همان گونه که پیامبر خدا (ص) با زمینهای خیبر انجام داد.»

و مانند این روایت است روایت صفوان و بزنطی، که می توان بدان مراجعه نمود. «۲»

در جمله اول این روایت زمینهای غیر آباد که در اختیار امام است به مسلمانان منسوب شده است، و در جمله دوّم تصمیم گیری در آنچه با شمشیر گرفته شده و متعلق به مسلمانان است به امام واگذار شده است؛ پس بین آن دو تفاوت اساسی نیست. بله، ممکن است یک فرق کوچکی بین آنجا که منسوب به امام است و آنجا که منسوب به مسلمانان است در برخی موارد گذاشته شود، و آن اینکه: اگر اموال مال امام

---

(۱)- ر. ک. وسائل ۱۷/ ۵۴۷، و پس از آن، ابواب ولاء ضمان الجریره و ...، باب ۳ و ۴.

(۲)- و ما لم یعمر منها اخذه الوالی فقبّله ممن یعمره و کان للمسلمین ... و ما اخذ بالسیف فذلک

الی الامام یقبّله بالذی یری کما صنع رسول اللّه (ص) بخیبر. (وسائل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، حدیث ۱ و ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۱۵

باشد می تواند در آن هرگونه تصرفی که صلاح بداند و لو فروش و بخشش آن انجام دهد و می تواند پول آن را در هر جهتی که صلاح بداند و لو برای شخص بخصوص از مردم به مصرف برساند؛ اما اگر برای مسلمانان به عنوان مسلمانان باشد، مانند زمینهایی که با جنگ گشوده شده است، ممکن است گفته شود که نمی توان آنها را فروخت و یا به کسی بخشید، زیرا آنها به منزلهٔ وقف است برای مسلمانها و حاصل آن را نمی توان جز در آنچه به صلاح جامعه و عموم مردم به عنوان عموم مردم است نه شخصی خاص به مصرف رسانید، و تحقیق در این موضوع به جایگاه خود واگذار می شود. «۱»

[شواهدی بر آنچه گفته شد:]

بر اینکه ما گفتیم حیثیت امامت حیثیت تقییدیّه است و اموال برای حیثیت است و به همین جهت به وارث منتقل نمی شود بلکه به امام بعدی می رسد، دلایلی گواهی می دهد که برخی را یادآور می شویم:

مرحوم شیخ صدوق به سند خود از أبی علی بن راشد روایت کرده است که گفت:

«به أبی الحسن سوم (ع) گفتم: چیزی را نزد ما می آورند و می گویند: این مال أبو جعفر (ع) [امام جواد] است نزد ما، ما با آن چه بکنیم؟ حضرت فرمود: آنچه به خاطر امامت برای پدرم بوده است مال من است و آنچه جز این بوده است بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) میراث است.» «۲»

---

(۱)- اگر گفتیم انفال به عنوان اموال عمومی

ملـک همه مردم است، بـدین معنـاست که مردم به صورت مشاع مالک آن هسـتند و هر گونه دخل و تصـرف در آن منوط به اجازهٔ مردم و یا نمایندگان آنان است و در صورتی حکومت می تواند در این اموال تصرف کند که مردم چنین اجازه ای را به او داده باشـند. و ظاهراً آیه شـریفه «و الارض وضعها للانام»، مالکیت برای عموم مردم است و مسلمانان و غیر مسلمانان در این زمینه تفاوتی نمی کنند. (مقرر)

(۲)- عن أبی علی بن راشـد قـال: قلت لأـبی الحسن الثالث (ع) انا نؤتی بالشـی ء فیقال: هـذا کان لأبی جعفر (ع) عنـدنا فکیف نصـنع؟ فقـال: مـا کـان لأـبی بسـبب الامامه فهو لی، و ما کان غیر ذلک فهو میراث علی کتاب اللّه و سـنه نبیّه. (وسائل ۶/ ۳۷۴، ابواب انفال ...، باب ۲، حدیث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۱۶

و در کتاب میراث غنیه آمده است:

«اگر هیـچ وارثی وجود نداشـته باشـد میراث از آنِ امـام است، و اگر امـام از دنیـا رفت به امـامی که جانشـین اوست منتقل می گردد نه به کسانی که ترکه وی را به ارث می برند.» «۱»

در کتاب سرائر پس از آنکه ولایت رهبری [ولاء الامامه] را ذکر می کند می نویسد:

«هنگـامی که امـام از دنیا رفت اموال به امام دیگری که امور امت را پس از وی به عهـده گرفته است منتقل می شود نه به ورثه ای که ماترک وی را به ارث می برند.» «۲»

از سـخن این دو بزرگوار آشـکار می شود که در نزد آنـان میراث کسـی که وارثی نـدارد برای مقـام و منصب امـامت است نه برای شخص امام.

باز از جمله دلایلی که تصریح می کند که آنچه به

امـام به عنـوان امـام منسوب می شود از اموال شخصـی او نیست و برای حیـثیت امـامت است و جزء اموال عمومی است و بـاید مصالح همه مردم در آن رعایت شود، صحیحه أبی ولّاد حناط است که می گوید:

از امام صادق (ع) از مرد مسـلمانی که مرد مسلمان دیگری را (عمداً) کشته و مقتول خونخواهی از مسلمانان ندارد خونخواه او همه از اهل ذمّه هسـتند که از خویشاوندان اویند پرسـیدم، حضـرت فرمود: بر امام است که اسلام را به خویشاوندان وی عرضه کنـد، هر یک از آنان که مسـلمان شد ولیّ دم و خونخواه او محسوب می گردد و قاتل به وی داده می شود؛ اگر خواست او را می کشـد و اگر خواست می بخشـد و اگر خواست دیه می گیرد. پس اگر هیـچ یـک از آنـان مسـلمان نشدنـد، امـام خونخواه اوسـت، اگر خـواست می کشـد و اگر خـواست دیـه می گیرد و آن را در بیـت المـال مسـلمانان قرار می دهـد، زیرا پی گیری جنایت مقتول [یعنی دیه او] بر امام است، پس بر این اساس دیۀ او نیز برای امام است. گفتم: اگر امام وی را مورد بخشـش قرار داد؟ فرمود: آن حق همه

---

(۱)- جوامع الفقهیه/ ۵۴۶، (چاپ دیگر/ ۶۰۸).

(۲)- سرائر/ ۴۰۳.

مسلمانان است، بر امام است که او را بکشد یا دیه بگیرد، و نمی تواند او را ببخشد. «۱»

و صـحیحه دیگری که می گوید: امام صادق (ع) در مورد مردی که کشـته شده بود و ولیّ دیگری جز امام نداشت فرمود: امام نمی تواند او را مورد عفو قرار دهد، او می تواند او را بکشد یا دیه بگیرد و آن را در بیت المال مسلمانان قرار بدهد،

زیرا پی گیری جنایتی که بر مقتول رفته بر امام است و همچنین دیهٔ او برای امام مسلمانان است. «۲»

از این دو روایت صحیحه آشکار می شود که اینکه گفته می شود چیزی برای امام است، عبارت دیگری از این مفهوم است که گفته شود آن از مسلمانان است، و به همین جهت حکم شده که باید دیه به بیت المال واریز شود، پس این گونه اموال برای منصب امامت است نه برای شخص امام.

از سوی دیگر اگر برای شخص امام بود می توانست قطعاً وی را نیز مورد عفو قرار دهد، یا اینکه امام (ع) تصریح فرموده اند که آن حق همه مسلمانان است و نمی توان وی را مورد عفو قرار داد.

و مورد روایت کسی است که وارثی ندارد و اموال او قطعاً از انفال محسوب می گردد.

و مانند این دو روایت است در دلالت بر مقصود روایت عبد الله بن سنان و عبد الله بن بکیر، از امام صادق (ع) که فرمود:

---

(۱)- عن أبی ولّاد الحناط قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل مسلم قتل رجلًا مسلماً (عمداً) فلم یكن للمقتول اولیاء من المسلمین الّا اولیاء من اهل الذمه من قرابته، فقال: علی الامام ان یعرض علی قرابته من اهل بیته الاسلام، فمن اسلم منهم فهو ولیّه یدفع القاتل الیه: فان شاء قتل، و ان شاء عفا، و ان شاء اخذ الدیه. فان لم یسلم احد كان الامام ولیّ امره: فان شاء قتل و ان شاء اخذ الدیه فجعلها فی بیت مال المسلمین لأن جنایه المقتول كانت علی الامام فكذلك تكون دیته لامام المسلمین. قلت: فان عفا عنه الامام؟ قال: فقال: انما هو حق جمیع المسلمین و انّما

على الامام ان يقتل او يأخذ الديه، و ليس ان يعفو. (وسائل ۱۹/ ۹۳، ابواب قصاص نفس، باب ۶۰، حديث ۱).

(۲)- قال أبو عبد اللّه (ع) فى الرجل يقتل و ليس له ولىّ الّا الامام: انّه ليس للامام أن يعفو، له ان يقتل او يأخذ الدّيه فيجعلها فى بيت مال المسلمين، لأنّ جنايه المقتول كانت على الامام و كذلك تكون ديته لامام المسلمين. (وسائل ۱۹/ ۹۳، ابواب قصاص نفس، باب ۶۰، حديث ۲).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۳۱۸

امير المؤمنين (ع) درباره مردى كه كشته شده بود و مشخص نبود قاتل او كيست، قضاوت كرد و فرمود: اگر اوليايى براى وى شناخته شد كه ديۀ او را مطالبه كردند، از بيت المال مسلمانان ديه او پرداخت مى شود، و خون مرد مسلمان ضايع نمى شود. زيرا ميراث او براى امام است پس ديۀ او هم بر امام است. «۱»

و در صحيحۀ سليمان بن خالد، از امام صادق (ع) است در مورد مرد مسلمانى كه كشته شده بود و او را پدرى نصرانى بود، كه ديۀ او از آن كيست؟ فرمود: ديۀ او گرفته و در بيت المال مسلمانان قرار داده مى شود، زيرا ديه و جنايتى كه بر او رفته است نيز [در صورت مشخص نبودن قاتل] بر بيت المال مسلمين بود. «۲»

پس ديه در اينجا با اينكه براى امام است چون وارث من لا وراث له است، ولى حكم شده كه در بيت المال مسلمين قرار داده شود. پس از اين دانسته مى شود كه مال براى شخص امام نيست.

[دو ديدگاه متفاوت درباره انفال]

خلاصه كلام در اين مورد اينكه: در فرمايشات ائمه معصومين (ع) كه مى فرمايند:

«خمس و فى ء و انفال

برای امام است» یا اینکه می گویند: «زمینهایی که با جنگ گشوده شده در اختیار امام است» دو دیدگاه مختلف در گستردگی و محدودیت آن وجود دارد.

دیدگاه نخست آنکه: مراد از امام امام معصوم است، و این لفظ اشاره به ائمه دوازده گانه (ع) است، و این اموال ملک شخصی آنان محسوب می گردد. و هر یک در عصر و زمان خود مالک این اموال بوده اند و می باشند، بر این اساس که در زمان غیبت

---

(۱)- عبد الله بن سنان و عبد الله بن بکیر، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قضی امیر المؤمنین (ع) فی رجل وجد مقتولًا لا یدری من قتله، قال: ان کان عرف له اولیاء یطلبون دیته أعطوا دیته من بیت مال المسلمین و لا یبطل دم امرئ حدیث ۱).

(۲)- سلیمان بن خالد عن أبی عبد اللّه (ع) فی رجل مسلم قتل و له اب نصرانی لمن تکون دیته؟ قال: تؤخذ دیته فتجعل فی بیت مال المسلمین لأنّ جنایته علی بیت مال المسلمین. (وسائل ۱۷/ ۵۵۵، ابواب ولاء ضمان الجزیره و ...، باب ۷، حدیث ۱).

امام عصر (عج) این اموال باید نگهداری شود و نزد افراد امین به امانت بماند تا به دست امام عصر (عج) برسد، یا اینکه باید در زمینی مدفون شود تا روزی که زمین گنجهایش را برای آن حضرت بیرون افکند، یا اینکه در مصارفی که علم به رضایت آن حضرت داریم مصرف شود، یا در جهتی مصرف شود که اگر آن حضرت خود تشریف داشتند در آن جهت مصرف می کردند، مانند تتمیم حق سادات، یا رفع مطلق نیاز نیازمندان- چنانکه از مرسل

طولانی حماد استفاده می شود، یا اینکه از سوی آن حضرت (ع) صدقه داده شود؛ همان گونه که از برخی روایات استفاده می شود ملاک در صدقه دادن مال غیر این است که امکان نداشته باشد آن را به صاحبش برسانیم، هر چند صاحب آن را بشناسیم. و هر یک از این نظرات گویندگانی دارد، مگر آنکه از برخی روایات استفاده شود که ائمه (ع) همه آن یا بخشی از آن را برای شیعه حلال شمرده اند، چنانکه برخی قائل به این نظریه هستند.

دیدگاه دوّم اینکه: مراد از امام حاکم واجد شرایط مسلمانان است، در همهٔ زمانها- معصوم باشد یا غیر معصوم- چرا که به نظر ما حکومت تعطیل بردار نیست، و امامت در بافت اسلام و نظام اسلامی تنیده شده است، و تعطیل آن مساوی با تعطیل اسلام است، همان گونه که تفصیل آن در جلد اوّل کتاب گذشت.

بله، در صورت حضور امام معصوم بدون شک امامت حق آن حضرت است، ولی لفظ امام برای ائمه دوازده گانه (ع) وضع نشده است و حتی عنوان مشیر به آنان هم نیست.

ما در روایت از امام علی بن الحسین (ع) در حدیث حقوق خواندیم که فرمود: «و کل سائس امام «۱» هر سیاست گذاری امام است.» و امام صادق (ع) هنگامی که از عرفات کوچ می کرد و از مرکب خود به زمین افتاد و امیر الحاج اسماعیل بن علی به احترام آن

---

(۱)- خصال/ ۵۶۵، ابواب خمسین، حدیث ۱.

حضرت ایستاد، به اسماعیل فرمود: «سر فان الامام لا یقف «۱» حرکت کن که پیشوا نباید توقف کند.» و موارد دیگری که امام در مفهوم عام به

کـار برده شـده است، و حتی گـاهی به پیشوایـان باطل نیز «امام» گفته می شـده و از آنان تحت عنوان «ائمه جور» یاد می شـده است. و خلاصه کلام اینکه مراد از امام همان حاکم واجـد شـرایط در زمان خویش است، و اموال نیز اموال شخصـی او نیست. بلکه برای مقام و منصب امامت است به صورت تقیید، و این اموال پس از عزل یا مرگ وی به امام دیگر منتقل می شود، و در حقیقت این اموال اموال عمومی و از مهمترین ارکـان نظـام مـالی حکومت اسـلامی است، که زیر نظر نماینـده جامعه قرار داده شده است و مصرف آن نیز مصالح امام و امت اسلامی است که البته مصارف شخصی امام و نیز سادات از خاندان پیامبر (ص) از مهمترین آن می باشـد؛ و برای شـخص امـام معصوم نیست تـا برای آن حضـرت نگهـداری شود؛ یـا در آن جهت که علم به رضای آن حضرت است، یا بر آن حضرت واجب است مصرف گردد، یا از طرف او صدقه داده شود.

اینها دو دیدگاه متفاوت در این زمینه است که به اصـطلاح زمان ما در یک دیدگاه [دیدگاه اول] شخصیت حقیقی امام مالک انفال و مانند آن است و در دیدگاه دیگر [دیدگاه دوم] شخصیت حقوقی امام.

و ما چنانکه پیش از این یادآور شـدیم دیدگاه دوّم را اختیار کردیم، و بر درستی آن دلیل آوردیم، و این نزد ما مسأله روشـنی است ولی بسیاری از بزرگان ما دیدگاه اوّل را برگزیده اند؛ که ما به همین مناسبت با نقل دیدگاهها و سخنان آنان کمی بحث و استدلال در این زمینه را گسترش می دهیم.

البته سخنان بزرگان عموماً در باب خمس

است، ولی از سخنان ایشان و نیز از روایات استفاده می شود که خمس و انفال بر یک مبنا استوار هستند.

---

(۱)- وسائل ۸/ ۲۹۰، آداب سفر حج و عمره، حدیث ۱.

[سخنان برخی از بزرگان مبنی بر اینکه انفال ویژه امام معصوم است]

۱- شیخ در نهایه پس از برشمردن مصادیق انفال می فرمایند:

«هیچ کس نمی تواند چیزی از انفال و اخماس را که متعلق به امام است، مگر با اجازه وی در آن تصرف کند؛ و هر کسی بدون اجازهٔ وی در آن تصرف کند، نافرمان شمرده می شود. و آنچه در آن تصرف کرده است اگر ارتفاع قیمت یا رشد دیگری پیدا نمود به امام بازگردانده می شود، و اگر با اجازهٔ امام در آن تصرف کرد باید آنچه را با امام مصالحه کرده از نصف یا ثلث یا ربع به امام بپردازد.

این در زمان ظهور امام است، اما در حال غیبت آنان به شیعیانشان اجازه داده اند که در حقوق آنان که متعلق به اخماس و جز آن است تصرف کنند، در آن چیزهایی که چاره ای از آن ندارند، مانند ازدواج و تجارت و مسکن. اما در چیزهای غیر ضروری، تصرف در آن به هیچ وجه جایز نیست.

و آنچه از خمس گنج ها و جز آن در حال غیبت به آنان تعلق می گیرد، اصحاب ما در مورد آن اختلاف نظر دارند، و در مورد آن روایت صریح مشخصی نیست، مگر اینکه هر یک از آنان سخنی را گفته اند که به احتیاط نزدیک است:

برخی گفته اند در زمان عدم حضور ائمه تصرفات ضروری مانند ازدواج و تجارت و ... برای ما مباح شمرده شده است.

و برخی گفته اند: حفظ آن تا زمانی که انسان زنده است واجب

است، و هنگامی که مرگ وی نزدیک شد به یکی از برادران مؤمن خود که به وی اطمینان دارد وصیت کند که آن اموال را نگهداری کند تا به دست صاحب الامر (عج) برساند، یا همان گونه که این وصیت کرده به دیگری وصیت کند تا در نهایت این اموال به دست آن حضرت برسد.

و برخی گفته اند آن را در زیر خاک مدفون کند، زیرا زمین هنگام ظهور قائم (عج)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۲۲

گنج های خودش را برای آن حضرت آشکار می کند.

و برخی گفته اند واجب است خمس را به شش قسمت تقسیم کند: سه قسمتِ آن مال امام است که باید دفن شود یا نزد فردی امین به ودیعه نهاده شود. و سه قسمت دیگر بین نیازمندان آن از ایتام آل محمد و بینوایان و درراه ماندگان آنان تقسیم شود. و این آن چیزی است که شایسته است انجام شود، زیرا این سه قسمت نیازمندان آن آشکار هستند اگر چه آن کسی که متولی پخش آن در بین آنان بود غایب است، همان گونه که مستحق زکات ظاهر است اگر چه آن کسی که باید زکات را بگیرد و در بین نیازمندان توزیع کند غایب است. و هیچ کس در مورد زکات نگفته است که پرداخت آن به نیازمندان آن جایز نیست.

و اگر کسی به احتیاط عمل کند و یکی از دیدگاههای پیشین را به کار گیرد و اموال را دفن کند یا به فردی امین بسپارد، گناهکار محسوب نمی شود. و اما تصرف در اموال بنابر نظریه تحلیل- چنانکه قول اول آن را متذکر شده بود- خلاف احتیاط است و بهتر این است همان

گونه که ما پیش از این گفتیم از تصرف در آن اجتناب شود.» «۱»

۲- و استاد ایشان شیخ مفید- طاب ثراه- در کتاب مقنعه در مقام نقل اقوال در مسأله می فرماید:

«و برخی از آنان [فقهای امامیه] بر کنار نهادن آن برای صاحب الامر (ع) نظر دارند، و اگر بترسند که مرگشان فرا رسد به کسی که نسبت به عقل و دیانت او اطمینان دارند وصیت کنند که اگر قیام آن حضرت را درک کرد اموال را به آن حضرت برساند، و الّا به کسی که همانند خود او امین و اهل دیانت است وصیت کند که وی این مسئولیت را به انجام برساند، و این شیوه ادامه می یابد تا آنگاه که امام زمان (عج) ظهور کند. و این نظر نزد من از روشن ترین اقوال است، زیرا

---

(۱)- نهایه، ۲۰۰- ۲۰۱.

خمس حقی است که برای آن حضرت واجب گردیده و پیش از غیبت آن حضرت دستوری مشخص نشده است تا بدان عمل گردد و لذا واجب است نگهداری شود تا آمدن آن حضرت، یا اگر امکان رساندن به دست ایشان فراهم نشد و کسی یافت شد که واقعاً به دست آن حضرت برساند، به دست آن حضرت برساند.» «۱»

۳- در بخش دوّم مختلف در بیان حکم سهم امام در عصر غیبت می نویسد:

«و آیا جایز است سهم امام (ع) در رفع نیازمندیهای ذریّه آن حضرت به مصرف برسد، همان گونه که برخی از علمای ما این نظریّه را برگزیده اند؟ ظاهراً باید جایز باشد، به خاطر روایاتی که ما پیش از این خواندیم که در آن روایات در زمان عدم حضور

ائمه (ع) سهم امام برای برخی از شیعه مباح شمرده شده بود، اولویت اقتضا می کند که نسبت به فرزندان و ذریّه آن بزرگواران- با توجه به نیاز آنان و بی نیازی ائمه (ع) در حال غیبت- نیز جایز باشد.» «۲»

از این فرمایش مرحوم علامه (ره) استفاده می شود که ایشان بر این باور بوده اند که اموال، اموال شخصی امام معصوم (ع) می باشد و در زمان غیبت از آن بی نیاز هستند.

۴- در شرایع پس از ذکر تقسیم خمس به شش قسمت می فرماید:

«و آنچه پیامبر (ص) و یا امام (ع) آن را دریافت کرده اند به وارث آنان منتقل می شود.» «۳»

۵- در خمس مصباح الفقیه آمده است:

«و بسا این دیدگاه به نظر درست تر می آید که جایز است آن [اموال خمس] صدقه داده شود و در جهت مصالح نیازمندان و لو غیر بنی هاشم مصرف گردد، چون که این اموال عرفاً از قبیل «مال غائب است» که ما معذوریم آن را به

---

(۱)- مقنعه/ ۴۶.

(۲)- مختلف/ ۲۱۰، (دیگر ۲/ ۴۰).

(۳)- شرایع ۱/ ۱۸۲، (چاپ دیگر/ ۱۳۵).

صاحبش برسانیم، و درست ترین راه پس از مأیوس شدن از رساندن مال غایب به صاحبش جواز صدقه دادن آن است، و بلکه واجب است این گونه عمل شود، همانند مالی که صاحب آن را نمی شناسیم.» «۱»

مانند این مطلب در جواهر نیز آمده است. «۲»

۶- و در کتاب زبده المقال، تقریر درس استاد بزرگوار مرحوم آیت اللّٰه العظمی بروجردی- طاب ثراه- آمده است:

«پس به ذهن می رسد که سهم خداوند و سهم پیامبر و سهم ذی القربی در زمان غیبت برای شخص امام منتظر حجه بن الحسن العسکری (عج) ثابت است، و

بر کسی که خمس به مال وی تعلق می گیرد واجب است آن را به وی برساند.

همان گونه که هر مالی که در دست کسی است و صاحبش معلوم است این گونه باید باشد ...

و ایـن از آن روست که مهمـترین امر در نظر امـام (ع) حفـظ دین و حراست از آن است، و آن بزرگـواران همـواره در این راه جانفشانی کردند؛ پس چون اعلای کلمهٔ دین و ترویج شـریعت سـید المرسـلین (ص) به بخشـش و استفاده از سهم مبارک آن حضـرت متوقف است، و این اموال بـاعث اسـتواری ارکان دین و ترس و گریز دشـمنان آنان می گردد، ما در می یابیم که آن بزرگواران با تمام وجود به این عمل راضـی هسـتند و به عملی جز این راضـی نمی باشـند؛ و اگر ما سـهم آن بزرگواران را در جهت به دست آوردن این هدف ارزشمند به مصرف برسانیم، نه تنها ما معذور می باشیم بلکه مأجور هم هستیم.» «۳»

اینهـا نمونه ای از کلمـات بزرگان در این زمینه بود، از آنها آشـکار می شـد که آنان به این معنی توجه نداشـته انـد که خمس یک مالیاتی است که اگر به عنوان یک مالیات اسلامی

---

(۱)- مصباح الفقیه/ ۱۵۹.

(۲)- جواهر ۱۶/ ۱۷۷.

(۳)- زبده المقال/ ۱۳۹ و ۱۴۱.

در سـطح گسترده، از معـادن بـا همه گستردگی آن و از سودهـای تجـارت بـا آن همه زیـادی آن و دیگر چیزهـایی که در آن خمس است دریافت می شد در هر سال به هزاران میلیارد تومان می رسـید، و این برای ادارهٔ شـئون رهبری مسلمین و حکومت آنان- هر چند دایره آن گسترده باشد- قرار داده شده است؛ نهایت امر اینکه ادارهٔ

شئون سادات نیازمند نیز چون از بیت نبوت هستند از آن جمله محسوب می گردد.

بلکه ملاحظه می شود که آنان خمس را برای شخص امام معصوم (ع) و سادات و فقراء به صورت نصف قرار می دهند.

و کسی که به زیادی و گستردگی مقدار خمس و نسبت آن با مقدار زکاتی که آقایان در خصوص اشیاء نُه گانه با حدود و شرایط آن و نسبت عدد سادات فقرا با جمیع مصارف هشتگانه زکات که همه فقرای غیر سادات و همه راههای خیر و کارهای عام المنفعه و بلکه فقرای سادات است توجه کند، برای وی روشن می شود که این برداشت درستی از مصرف خمس نیست، و شارع مقدس چنین تصویری را از خمس و انفال ارائه نفرموده است.

عمده اشکال نیز در اینجاست ک اصحاب ما به خاطر دوریشان از میدان سیاست و حکومت به ذهنشان نرسیده است که این گونه مسائل به ویژه انفال و اموال عمومی به باب حکومت و چگونگی ادارهٔ جامعه و گستردگی نیازمندیهای آن مربوط می گردد و اینکه حکومت خواه ناخواه به سیستم مالی گسترده نیازمند است.

آقایان لفظ امام که در روایات باب آمده است بر دوازده امام معصوم (ع) منصرف دانسته اند و ملکیت را نیز بر ملکیت شخصیّه حمل کرده اند؛ از این رو به چنین نتایجی رسیده اند؛ و در این باره باید بسیار اندیشید.

احتمال بعیدی نیز به نظر می رسد که در روایات آمده که آنچه در دنیا و مافیهاست برای امام است، یا زمین و آنچه می رویاند برای امام است و ... این به خاطر مقامات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۲۶

عالی و وجودات کاملهٔ ائمه (ع) می باشد، چون آنان عصاره نظام وجود

و خلاـصه آفرینش هستند، آنان هـدف از آفرینش و میوهٔ درخت طبیعت محسوب می گردنـد. و این درست است که بگوییم اگر صاحب باغ در باغ خود انواع درخت ها را بکارد هدف اصـلی آن میوه های شـیرین است که از آن باغ به دست می آورد و این درست است که باغبـان بگویـد: من این بـاغ زیبـا را ایجـاد نکردم و این درختان را نکاشـتم و آنها را آبیاری نکردم مگر برای این میوه های عالی ارزشمند. و شاید از آن جمله که در شأن پیامبر اکرم (ص) [در حدیث قدسی] رسیده است که فرمود: «لولاک لما خلقت الافلاک» «۱» اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم، نیز همین معنی اراده شده باشد.

مطلب سوّم: پژوهشی گسترده تر در مصادیق و عناوین انفال

اشاره

ما پیش از این احتمال دادیم که آنچه در روایات و سـخنان فقها در بیان مصادیق انفال آمـده از باب مثال است، و لـذا معادن و دریاهـا در برخی آمـده و در برخی نیامـده است، پس مقصود از انفـال در فقه شـیعه همه اموال عمومی است که خداونـد برای مردم آفریـده است و در چیزهـای بخصوص محـدود نمی شود و در زمانهای مختلف متفاوت است. به عنوان نمونه در زمانهای گذشـته زمین از مهمترین اموال عمومی و از ارزشـمندترین آنهـا بوده است ولی در زمـان مـا دریـا و فضا نیز از مهمترین آن به شمار می آید.

پس این سنخ از اموال که دست بشر آن را نیافریده است و متعلق به اشخاص بخصوصی نیست همه از انفال محسوب است و به امـام به عنوان امـام که نماینـده جامعه است اختصاص دارد، بـدین معنی که در اختیار اوست به خاطر حفظ نظم و عـدالت و به خاطر پیش گیری از هرج

و مرج و تضييع حقوق همه مردم، پس آن گونه که

---

(۱)- بحار الأنوار ۱۵/ ۲۸، تاريخ پيامبر اكرم (ص)، باب بدء خلقه، حديث ۴۸.

امام صـلاح بداند مصـرف و توزیع می گردد، و به همین مطلب بازمی گردد آنچه در برخی روایات آمده که زمین یا دنیا همه از آنِ امام است. «۱»

و بی تردیـد مراد از این ملکیت، ملکیت حقیقیّه که تکویناً برای خداونـد متعال است نیست، بلکه مراد ملکیت اعتباریه عرفیه و شرعیـه است، کـه مـا پیش از این گفـتیم که ممکن است آن را برای مقـام و منصب نیز اعتبـار نمـود، و این ملکیت منافـاتی با مـالکیت اشـخاص در ارتبـاط بـا کـاری که انجـام می دهنـدماننـد اینکه بنایی را در زمین یا آثاری را روی مواد صـنعتی انفال احـداث می کننـد نـدارد، زیرا موضوع در آن متفاوت است؛ پس زمین مثلًا ملک امام است، اما آثار و کاری که روی آن شده است ملک احیاءکننده می باشد.

ولی از شـرایع استفاده می شود که مرحوم محقق انفال را در پنج چیز خلاصه کرده است، سخن ایشان در این زمینه بدین گونه است:

«مطلب نخست در انفـال است: و انفال چیزهایی است که ویژه امام است همان گونه که برای پیامبر (ص) بوده، و آن پنـج چیز است: زمینی که بـدون جنـگ به دست آمـده است، چه اهـل آن کوچ کرده باشـند و یـا بـا اختیار خود تسـلیم مسـلمانان کرده باشـند. و زمین موات، چه آنهایی که در دست کسـی بوده و آنجا را ترک کرده اند یا آنهایی که به طور کلی به ملکیت کسی در نیامده، مانند دره ها و ساحل دریاها و قلّه

کوهها و آنچه متعلق به آن است و نیز گستره بیابانها و جنگل ها و نیزارها. و نیز هنگامی که دار الحرب گشوده شد، آنچه از قطایع و اشیاء برگزیده که متعلق به سلطان آنان است از آنِ امام است اگر از مسلمانان یا معاهدی غصب نشده باشد؛ و نیز برای اوست از غنیمت هر چه بخواهد از اسب یا لباس یا کنیز یا جز آن برگزیند، تا مادامی که اجحاف نکند، و آنچه

---

(۱)- ر. ک. کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجّه، باب انّ الارض کلّها للامام (ع).

رزمندگان بدون اجازهٔ او به غنیمت گرفته اند از آنِ امام (ع) است.» «۱»

ظاهراً مواردی را که ایشان برشمرده اند از «ساحل دریاها» تا «نیزارها» همه عطف به «درّه ها» و از مصادیق زمینهای موات است که غالباً مفهوم احیاء به آنها صدق نمی کند، ولی اشکالی که بر ایشان وارد است اینکه: نیزارها و جنگلها دارای حیات طبیعی است که بسا مفیدتر از زمینهایی است که افراد احیاء کرده اند. از سوی دیگر ایشان در اینجا میراث من لا وارث له و معادن را از جمله انفال نشمرده اند، با اینکه در روایات آمده است و اوّلی متفق علیه است که از انفال است.

بله، در اینجا مطلب دیگری است و آن اینکه آنچه از برخی اخبار و فتاوی به دست می آید این است که در بیان مفهوم انفال نظرشان تنها به چیزهایی بوده است که از کفار به مسلمانان منتقل می شده است، زیرا در صدر اسلام همهٔ زمینها و امکانات زیر سیطره کفار و تحت سلطه آنان بوده است، و برخی از اموال آنان با جنگ به مسلمانان

منتقل می شـده که زیر عنوان غنایم از آنها یاد شده است و برخی بدون جنگ منتقل می شده، و آنچه با جنگ منتقل می شده نیز دو گونه بوده است: منقول و غیر منقول؛ و جنگ نیز گاهی با اجازه امام بوده و گاهی بـدون اجازه وی. و شایـد رزمندگان مسـلمان در آن زمان انتظار داشته اند که همه آن اموال بین آنان تقسیم شود، و ائمه (ع) خواسته اند بفرمایند که آنچه به وسیلهٔ جنگ به مسـلمانان منتقل می شده است در صورتی که با اجازه امام بوده اموال منقول آن بین رزمندگان تقسیم می شده است مگر اشـیاء برگزیـده آن که ویژه امـام بـوده است، و غیر منقول آن نیز برای همه مسـلمانان به عنوان مسـلمانان بوده است، مگر زمینهای اقطاعی پادشاهان که آن نیز ویژه امام بوده است. اما در صورتی که جنگ بدون اجازهٔ امام بوده است، در آن صورت همه آن اموال در اختیـار امـام قرار می گرفته است، و همچنین در صورتی که برای تصـرف آن جنگی صورت نمی گرفته؛ که همه در

---

(۱)- شرایع ۱/ ۱۸۳، (چاپ دیگر/ ۱۳۶).

اختیار امام بوده است، و همچنین زمین های مواتی که احیاء نشده است و ساحل دریاها و بیابانها و قلّه کوهها و جنگلها.

و اینکه در روایـات آمـده است که اینهـا «خاصه» یا «خالصه» مال امام است، به این معناست که بر اینها حق رزمنـدگان یا دیگر مسلمانان تعلق نگرفته تا اینکه بین آنان تقسیم شود، یا به صورت وقف برای آنان باقی بماند، بلکه ویژه رهبر مسلمانان است به عنوان این که رهبر است. به همین جهت مرحوم محقق انفال را در

پنج چیز منحصر کردند.

در هر صورت ما اکنون عناوینی که به عنوان انفال شهرت یافته و استدلالهایی که بر آن شده است را مورد گفتگو قرار می دهیم.

[اموالی که به عنوان انفال شناخته شده است]

۱- زمینهایی که بدون جنگ به دست آمده است.

اشاره

زمینهایی که بدون جنگ و بدون تاختن اسب و شتر به ملکیت مسلمانان در آمده از انفال شمرده شده است، چه اهل آن از آنجا کوچ کرده باشند یا اینکه با اختیار خود آن را در اختیار مسلمانان نهاده باشند و خود در آنجا زندگی کنند. ظاهراً اینکه این زمینها از انفال است هیچ گونه اختلافی نیست، بلکه اجماعی است. کتاب جواهر- که در شرح شرایع است و متن و شرح را با هم آورده- بر این معنی تأکید ورزیده است. «۱» و روایات زیادی بر این مضمون دلالت دارد که برخی را یادآور می شویم:

[روایات مسأله]

۱- صحیحه یا حسنهٔ حفص بن بختری، از أبی عبد اللّٰه [امام صادق (ع)] که فرمود:

«انفال چیزی است که اسب و شتری بر آن تاخته نشده یا سرزمینی که مردم آن بر آن مصالحه کرده اند یا مردمی که زمینی را با رضایت خود بخشیده اند و نیز هر زمینی که

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۱۶.

مخروبه شده و عمق بیابانها که از پیامبر خداست، و برای امام پس از او که آن را قرار می دهد هرکجا بخواهد.» «۱»

اینکه فرموده: زمینی که بر آن اسب و شتری تاخته نشده، مفهوم عامی دارد و زمینهایی را که اهل آن کوچ کرده اند نیز در بر می گیرد. و اینکه فرموده: زمینی که بر آن مصالحه کرده اند، اعمّ از آن است که این مصالحه پیش از جنگ باشد یا پس از شروع جنگ. و مصالحه گاهی بر این است که زمینها برای امام باشد یا بر این است که زمینها برای مسلمانان باشد و گاهی بر

این است که دست خودشان

باشد و تنها خراج و مالیات آن را بپردازند، که در این صورت به آن «زمین جزیه» گفته می شود.

و ظاهراً روایت با توجه به اطلاق آن هر سه نوع را شامل می شود، زیرا در همه این اقسام زمین یا خراج آن در اختیار امام است.

۲- موثقه محمد بن مسلم از امام صادق (ع) که گفت از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

انفال آن سرزمینی است که بر آن خونی ریخته نشده، یا اینکه مردمی بر آن مصالحه کرده اند و خود با رضایت خویش آن را بخشیده اند، و زمینهای بایر و بیابانها که همهٔ اینها از فی ء است. و انفال برای خدا و پیامبر اوست، و هر چه برای خداست برای پیامبر است هر جا که بخواهد آن را به مصرف می رساند. «۲»

موثقه دیگری از محمد بن مسلم نیز به همین مضمون رسیده است. «۳»

۳- موثقه زراره از امام صادق (ع) که گفت:

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: الانفال ما لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب أو قوم صالحوا او قوم اعطوا بایدیهم و کل ارض خربه و بطون الاودیه فهو لرسول اللّه (ص) و هو للامام من بعده یضعه حیث یشاء. (وسائل ۶/ ۳۶۴، ابواب انفال ...، باب ۱، حدیث ۱).

(۲)- عن أبی عبد اللّه (ع) انه سمعه یقول: ان الانفال ما کان من ارض لم یکن فیها هراقه دم او قوم صولحوا و اعطوا بایدیهم، و ما کان من ارض خربه او بطون اودیه فهذا کلّه من الفی ء. و الانفال للّه و للرسول، فما کان للّه فهو للرسول یضعه حیث یحبّ. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۰).

(۳)- وسائل ۶/ ۳۶۸،

ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۳۱

از آن حضرت دربارهٔ گفتار خداونـد متعال: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ» پرسیدم، فرمود: انفال برای خدا و پیامبر است و هر زمینی که اهل آن آن را ترک کرده انـد بدون آنکه اسب و شتر و سواره و پیاده ای بر آن تاخته باشد، که آن از آنِ خدا و پیامبر اوست. «۱»

۴- موثقه سماعه بن مهران گفت:

از آن حضـرت [امـام صـادق (ع)] از انفـال پرسـیدم، فرمود: هر زمین بایر یا هر چیزی که ویژه پادشاهان است ویژه امام است و مردم را در آن سهمی نیست. و فرمود: و از آن جمله است بحرین که برای آن اسب و شتری تاخته نشده است. «۲»

و اینکه در این روایت آمـده است: «و مردم را در آن سـهمی نیست» گویا تفسـیر فرمایش پیشـین آن حضـرت است که فرمود: «ویژه امـام است» و مراد از ویژه امـام بودن این است که بین مردم و یا رزمنـدگان تقسـیم نمی شود نه اینکه آن ملک شخصـی امام است، همان گونه که پیش از این یادآور شدیم.

مرحوم شیخ انصاری در کتاب خمس پس از نقل روایت سماعه می فرماید:

«مگر اینکه چنانکه در کتاب احیاء آمـده مردم بحرین با اختیار خود اسـلام را پذیرفتنـد، همانند مدینه مکرّمه، پس زمینهای آن در اختیار صاحبان آن است؛ در کتاب روضه نیز در کتاب خمس، بحرین را از انفال برشـمرده؛ و در کتاب احیاء الموات آن را همانند مدینه مکرمه برای صاحبانش دانسته، و شاید این از

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قلت له: ما یقول اللّه: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ

قُلِ الْأَنْفٰالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ» قال: الانفال للّه و للرسول ۶ و هی کلّ ارض جلا- اهلها من غیر أن یحمل علیها بخیل و لا رجال و لا رکاب فهی نفل للّه و للرسول. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۹).

(۲)- سماعه بن مهران قال: سألته عن الانفال فقال: کل ارض خربه او شی ء یکون للملوک فهو خالص للامام و لیس للناس فیها سهم. قال: و منها البحرین لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۳۲

روی غفلت بوده است.» «۱»

البته تحقیق در این موضوع باید توسط اهل آن و در جایگاه خود صورت گیرد. «۲»

۵- مرسلهٔ طولانی حمّاد بن عیسی از برخی از اصحاب ما، از امام موسی بن جعفر (ع) که فرمود:

و برای وی [امام] پس از خمس انفال است، و انفال هر زمین بایری است که صاحبان آن کوچ کرده اند، و هر زمینی است که اسب و شتری بر آن نتاخته، و لکن بر آن مصالحه شده است و با دست خود بدون جنگ آن را واگذار کرده اند. «۳»

۶- مرفوعه احمد بن محمد، از برخی از اصحاب ما، که در آن آمده است:

(از انفال است) آن سرزمینهایی که گشوده شده است ولی برای گشوده شدن آن اسب و شتری تاخته نشده، تنها اصحاب ما رفته اند و بر اساس آن مصالحه کرده اند، پس چگونه باید با آن معامله کنند، نصف یا ثلث یا ربع و یا آن سهمی که ویژه او قرار داه شده است و کسی در آن چیزی ندارد مگر آنکه او به وی عطا

کند ... «۴»

۷- خبر حلبی از امام صادق (ع) که فرمود:

---

(۱)- کتاب الطهاره شیخ انصاری/ ۴۹۲، کتاب الخمس، فصل انفال (چاپ دیگر/ ۵۵۳).

(۲)- البته اینکه از نظر تاریخی مشخص شود که آیا بحرین یا دیگر شهرها و کشورها چگونه اسلام را پذیرفته اند، نکته قابل توجهی است ولی از نظر فقهی اکنون که سیستم گرفتن مالیات تحول یافته و در جوامع بر اساس نیازهای جامعه از اکثر دارائی های مردم اعم از ماشین و خانه و محل کسب و کار و سود تجارت و حقوق کارمندان و ... به صورت مستقیم و غیر مستقیم مالیات دریافت می شود و ملاک برای دریافت خدمات و استفاده از برخی امتیازات تابعیت و پذیرش شهروندی کشوری است، دیگر دانستن سابقه اسلام شهرها و کشورها تأثیر عملی در چگونگی خمس و انفال آنها ندارد. (مقرر)

(۳)- عن العبد الصالح (ع) قال: و له بعد الخمس الانفال، و الانفال کلّ ارض خربه باد اهلها، و کلّ ارض لم یوجف علیها بخیلٍ و لا رکاب و لکن صالحوا صلحاً و اعطوا بایدیهم علی غیر قتال. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

(۴)- و ما کان من فتح لم یقاتل علیه و لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب الّا ان اصحابنا یأتونه فیعاملون علیه، فکیف ما عاملهم علیه: النصف او الثلث او الربع او ما کان یسهم له خاصه و لیس لاحد فیه شی ء الّا ما اعطاه هو منه. (وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۳۳

از آن حضرت از انفال پرسیدم، فرمود:

آن زمینهایی که صاحبانش رهایش کرده اند و دیگر انفال از آنِ ماست.

و فرمود:

در سورهٔ انفـال قطع بینی طرف است و فرمود، «مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لاٰ رِكٰابٍ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلىٰ مَنْ يَشٰاءُ».

فرمود: فی ء آن اموالی است که برای آن خون ریخته نشـده و کشـتاری واقع نشـده است، و انفال مانند آن و به منزله آن است. «۱»

و روایات دیگری که در این زمینه وارد شده و ما پیش از این نیز مطالبی را در شـرح دو آیه فی ء در ابتدای فصل فی ء یادآور شدیم، که می توان بدان مراجعه نمود.

مخفی نمانـد که موضوع انفال در بیشتر روایات «زمین» است ولی در برخی از آنها به صورت مطلق آمده است، مانند صـحیحهٔ حفص و ذیل روایت حلبی و نیز مرفوعه احمد بن محمد؛ پرسشی که مطرح است اینکه: آیا باید مطلق را حمل بر مقیّد نمود [و گفت: طبق این روایـات تنها زمین موضوع انفال است] یا اینکه گفت: این دو دسـته از روایات چون هر دو دارای مفهوم اثباتی هسـتند پس با هم سازگارند و تضادی بین آنها نیست، و حمل مطلق بر مقید در جائی است که دو مفهوم مطلق و مقید اثبات و نفی باشند، و لذا بحث اطلاق را باید مورد توجه قرار داد.

در مستمسک آمده است:

«اطلاـق برخی از این روایـات- ماننـد روایـات صـحیحه- اگر چه شامـل زمین و غیر آن می شود، و لکن این اطلاقـات به آنچه مقید است مقید خواهد شد و چون اخبار مقیّد درصدد حصر و شمردن تعداد انفال است قهراً مفهوم دارد و آن نفی

---

(۱)- عن أبی عبد اللّٰه (ع) قال سألته عن الانفال، فقال: ما

كان من الأرضين باد اهلها و فی غیر ذلک الانفال هو لنا. و قال: «سوره الانفال فیها جدع الانف. و قال: «ما افاء اللّه علی رسوله من اهل القری فما اوجفتم علیه من خیل و لا رکاب و لکن اللّه یسلط رسله علی من یشاء». قال: الفی ء ما کان من اموال لم یکن فیها هراقه دم او قتل، و الانفال مثل ذلک هو بمنزلته. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۱)- آیه شریفه چنین است: «و اما افاء اللّه علی رسوله منهم فاوجفتم علیه (سوره حشر، آیه ۶).

غیر زمین است.» «۱»

ولی اقوی این است که ما اطلاق را مورد توجه قرار دهیم. و در خمس شیخ گفته است: «برخی از متأخرین آن را به اصحاب نسبت داده اند».

علاوه بر اطلاقاتی که بدان اشاره کردیم، صحیحهٔ معاویه بن وهب نیز بدان اشاره دارد. در این صحیحه آمده است که به امام صادق (ع) عرض کردم: گروه رزمنده ای را امام اعزام می کند و آنان به غنیمت هایی دست می یابند این غنیمت ها چگونه تقسیم می شود؟ فرمود: «اگر به همراه فرماندهی جنگیده اند که امام آن را مشخص کرده است، خمس آن را برای خدا و پیامبر جدا می کنند و چهارپنجم دیگر را بین خود تقسیم می کنند، و اگر بدون آنکه با مشرکان بجنگند چیزی را به دست آورده اند همه آن غنیمت ها که به دست آورده اند برای امام است در هر مورد که خواست قرار می دهد.» «۲»

ذیل این روایت صحیحه بر اساس عموم آن شامل هر غنیمتی که برای به دست آوردن آن جنگی صورت نگرفته می شود، زمین باشد یا جز آن، و

روایاتی که قید زمین در آن آمده با این روایت معارض نیست؛ زیرا دلالت صحیحه بر عموم، یک عموم وضعی است [کلّ ما غنموا للامام- هر چه به غنیمت گرفته اند برای امام است] و این قویتر است از مفهومی که از اخبار مقیّده برداشت می شود.

علاوه بر اینکه ما می گوییم مفهوم این روایات را نمی توان مورد استناد قرار داد، زیرا این روایات در مقام حصر و تحدید نیست؛ بلکه همان گونه که پیش از این گفتیم شاید در مقام بیان مثال باشد، یا اینکه خواسته است نمونه ها و مصادیق غالب را بیان کند، که زمین و مانند آن از این گونه است. و اگر روایات در مقام حصر و تحدید بود از نظر کمی

---

(۱)- مستمسک ۹/ ۵۹۷.

(۲)- معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع): السریه یبعثها الامام فیصیبون غنایم کیف تقسم؟ قال: ان قاتلوا علیها مع امیر امرّه الامام علیهم اخرج منها الخمس للّه و للرسول و قسم بینهم اربعه اخماس، و ان لم یکونوا قاتلوا علیها المشرکین کان کل ما غنموا للامام یجعله حیث احبّ. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱ حدیث ۳).

و زیادی مصادیق در روایات اختلافی نبود.

از سوی دیگر موضوع در ابتدای صحیحه غنائمی است که تقسیم شده، و آن اموال منقول است؛ و این قرینه بر این است که ذیل روایت نیز بدان اشاره دارد، اگر نگوییم که تنها اموال منقول را مورد نظر قرار داده است؛ و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

اعتبار عقلی نیز مؤید برداشت مفهوم عموم است، زیرا پرداخت خمس و تقسیم بقیّه بدین معناست که چهار

پنجم بر اساس آیه شریفه بین رزمندگان تقسیم شود.

خطاب «غنمتم» غنیمت هایی که به چنگ آوردید، متوجه عده خاصی نمی شود مگر اینکه آنان با فداکاری و تلاش خودشان چیزی را به دست آورده باشند. اما چیزی که اسب و شتری برای به دست آوردن آن تاخته نشده، همهٔ مسلمانان نسبت بدان مساوی هستند و در اختیار نماینده و رهبر آنان که امام است قرار می گیرد، و در اینجا دیگر فرقی بین زمین و غیر زمین نیست.

[ظاهر روایات باب]

و ظاهر روایات باب این است که عنوان «چیزی که اسب و شتری برای به دست آوردن آن تاخته نشده» خود ملاک مستقلی برای حکم است مانند دیگر عناوین، و دلیلی ندارد که آن را بر اراضی موات یا اراضی خراب شده حمل کنیم. زیرا زمینهای موات خود عنوان دیگری برای انفال است که ما پس از این بدان خواهیم پرداخت و در آن فرقی نمی کند که با جنگ گشوده شده یا بدون جنگ به دست آمده است؛ زیرا آنها در همه حال برای امام است، و ما این بحث را در فروع اراضی مفتوح عنوه مورد گفتگو قرار دادیم. و شأن نزول در آیه فی ء در سوره حشر نیز زمینهای آباد بنی نضیر است، که بحث آن گذشت.

۲- زمینهای موات

اشاره

دومین مصداق از مصادیق انفال زمینهای موات است، چه تاکنون به ملکیت کسی در نیامده باشد مانند بیابانها و یا به ملکیت در آمده باشد ولی صاحبانش آن را رها کرده باشند، و ظاهراً در اینکه این گونه زمینها از انفال است اختلافی نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۳۶

و در کتاب خلاف و غنیه ادعای اجماع شده که زمینهای موات از امام است، مانند همین سخن در جامع المقاصد نیز آمده است، تنقیح این مطلب را نسبت به اصحاب ما داده، مسالک گفته است: «آن مورد وفاق است»، ریاض گفته است: «در این مورد اختلافی بین ما نیست»، نزدیک به همین مضمون در کفایه نیز آمده است، چنانکه جمال المله و الدین در حاشیه روضه بدان تصریح کرده است، مرحوم شیخ انصاری نیز در کتاب خمس بدان تصریح فرموده است. «۱»

در احیاء الموات کتاب

خلاف آمده است:

« (مسأله ۱): زمین های بایر در شـهرهای اسـلامی که صاحب معینی برای آن شناخته نشده ویژه امام است؛ ابو حنیفه گوید: این زمینها اگر امام اجازه دهد با احیاء به ملکیت در می آید. شافعی گوید: به ملکیت در نمی آید.

دلیـل ما اجماع فرقه امامیه است که: زمینهای موات ویژه امام است و اینها از جمله انفال است و بین اینکه در دار الاسـلام باشـد یا در دار الحرب فرق گذاشته نشده است.» «۲»

« (مسأله ۲): زمینهای بایر در سرزمین شرک که به ملکیت کسی درنیامده ویژه امام است، شافعی گوید: هر کس چه مسلمان و چه مشرک آن را احیاء کند مالک آن می شود.

دلیل ما همان مطلبی است که در مسأله ۱ گفتیم. [اجماع بر اینکه اراضی موات برای امام است].» «۳»

« (مسأله ۳): زمینهـای موات ویژه امـام است و کسـی بـا احیـاء مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهـد. و شافعی گوید: کسی که آن را احیا کند مالک آن

---

(۱)- ر. ک. کتاب الطهاره/ ۴۹۲، کتاب الخمس، فصل انفال (چاپ دیگر/ ۵۵۳).

(۲)- خلاف ۲/ ۲۲۲.

(۳)- همان.

می شود چه امام به او اجازه بدهـد یا ندهـد. و ابو حنیفه گوید: مالک نمی شود مگر با اجازه. نظر مالک نیز همین است. و اینماننـد همـان مطلبی است که مـا می گوییم، جز اینکه چیزی از آنان ثبت نشـده است که بگوینـد این زمینها از امام است، بلکه ظاهراً آنها می گویند: این زمینها مالکی ندارد.

دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایات بسیار آنهاست و در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمودند: «برای فرد

چیزی نیست مگر آنچه بدان امامش را خرسند سازد.»

و امام، هنگامی خرسند می گردد که در مورد چیزی اجازه داده باشد.» «۱»

در کتاب لغت نهایه در مورد واژه «غامر» که در متن روایات و کلمات اصحاب آمده می نویسد:

«غامر: زمین قابل کشتی است که در آن کشت نشده باشد. و بدین جهت بدان غامر می گویند که می توان در آن آبیاری کرد. و غامر اسم فاعل است به معنی اسم مفعول. [یعنی زمینی که آب در آن فرو می رود].» «۲»

بر این اساس زمین غامر [زمین بایر] نوعی خاص از زمینهای موات به مفهوم عام و گسترده آن است.

در کتاب جهاد غنیه آمده است:

«زمینهای موات ویژه امام است نه دیگران، و او می تواند در آن هر گونه که صلاح بداند از فروختن یا بخشش یا جز آن تصرف کند و او می تواند آنها را هر گونه که صلاح بداند به کسی واگذار کند ...

دلیل بر همه اینها اجماع متعدد است و در این مورد اجماع حجت است.» «۳»

---

(۱)- همان.

(۲)- نهایه ابن أثیر ۳/ ۳۸۳.

(۳)- جوامع الفقهیّه/ ۵۲۳ (چاپ دیگر/ ۵۸۵).

و در احیاء موات آن آمده است:

«ما در گذشته روشن کردیم که زمینهای موات برای امامی است که جانشین پیامبر (ص) است و ویژه اوست، و آن از جملهٔ انفال است و او هرگونه که خواست می تواند در آن تصرف کند، و کسی نمی تواند مگر با اجازهٔ او در آن تصرف کند. و اجماع طایفه شیعه بر این معنی دلالت دارد. و بدین روایت که از آن حضرت (ص) نقل شده که فرمود: «برای شما چیزی نیست جز آنچه بدان امام شما

ابراز رضایت کند» بر مخالفین احتجاج شده است.» «۱»

[روایات مسأله:]

بر این مسأله روایات بسیاری دلالت دارد که برخی از آنها را پیش از این از نظر گذراندیم.

۱- در صحیحه حفص بن بختری از امام صادق (ع) به هنگام برشمردن انفال آمده است که فرمود: «و همهٔ زمینهای خراب و گستره بیابانها.» «۲»

۲- در مرسله طولانی حماد آمده بود: و برای او پس از خمس انفال است، و انفال هر زمین بایری است که اهل آن کوچ کرده اند ... و هر زمین مردهٔ بی صاحب. «۳»

۳- موثقه سماعه که فرمود: از آن حضرت از انفال پرسیدم، فرمود: هر زمین بایر یا چیزی که از آنِ پادشاهان است ویژه امام است و مردم در آن سهمی ندارند. «۴»

۴- در موثقه محمد بن مسلم، از امام صادق (ع) به هنگام برشمردن انفال می فرماید: و هر

---

(۱)- جوامع الفقهیّه/ ۵۴۰ (چاپ دیگر/ ۶۰۲).

(۲)- ... و کل ارض خربه و بطون الاودیه. (وسائل ۶/ ۳۶۴، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱).

(۳)- و له بعد الخمس الانفال، و الانفال کلّ ارض خربه باد اهلها ... و کلّ ارض میته لا رب لها. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

(۴)- کلّ ارض خربه او شی ء یکون للملوك فهو خالص للامام و لیس للناس فیها سهم. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸).

زمین بایر یا گسترهٔ بیابانها، که همه اینها از فی ء است. «۱» و مانند این، موثقه دیگر او است. «۲»

۵- در مرفوعه احمد بن محمد در شمار چیزهایی که برای امام است آمده است: و بیابانها و قلّه کوهها و همه

زمینهای موات، و آن بر اساس گفتار خداوند متعال است که فرمود: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ». «۳»

۶- در موثقه اسحاق بن عمار آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از انفال پرسیدم، فرمود: روستاهایی که خراب شده و اهل آن کوچ کرده اند، که برای خدا و رسول اوست. «۴»

۷- در خبر عیاشی، از عبد الله بن سنان، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود: از آن حضرت از انفال پرسیدم، فرمود: آن روستاهایی است که اهل آن کوچ کرده اند و آنجا به خرابی گراییده، که از آنِ خدا و پیامبر اوست. «۵»

۸- در خبر عیاشی، از داود بن فرقد، از امام صادق (ع) در حدیثی آمده است که گفت: گفتم: انفال چیست؟ فرمود: عمق بیابانها، قلّهٔ کوهها، جنگلها و نیزارها، معادن و هر زمینی که بدون تاختن اسب و شتر به دست آمده و هر زمین مرده ای که صاحبانش آنجا را ترک کرده اند و چیزهای ارزشمند پادشاهان. «۶»

و دیگر روایاتی که از طرق شیعه در این زمینه رسیده است.

۹- بیهقی به سند خود از ابن عباس روایت کرده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

---

(۱)- و ما کان من ارض خربه او بطون أودیه، فهذا کلّه من الفی ء. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۰).

(۲)- وسائل ۶/ ۳۶۸، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۲.

(۳)- و بطون الاودیه و رءوس الجبال و الموات کلّها هی له و هو قوله تعالی: «یسألونک عن الانفال». (وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۷).

(۴)- هی القری التی قد خربت و انجلی اهلها، فهی لِلّه و للرسول. (وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۰).

(۵)-

عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الانفال قال: هی القری قد جلا اهلها و هلکوا فخربت، فهی للّه و للرسول. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱ حدیث ۲۴).

(۶)- عن داود بن فرقد، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قلت: و ما الانفال؟ قال: بطون الأودیه و رءوس الجبال و الآجام و المعادن و کل ارض لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب و کل ارض میته قد جلا اهلها و قطائع الملوک. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۴۰

زمینهای موات از آنِ خدا و پیامبر اوست، پس هر که چیزی از آن را احیا کند از آنِ اوست. «۱»

۱۰- باز در همان کتاب به سند خود، از ابن طاوس، از پیامبر (ص) در حدیثی روایت کرده است که فرمود: «زمینهای دور از دسترس از آنِ خدا و پیامبر او است، آنگاه پس از من برای شماست».

این روایت را هشام بن حجیر نیز از ابن طاوس روایت کرده با این تفاوت که گفته است: «آنگاه این هدیه ای است از من برای شما.» «۲»

و پیامبر خدا (ص) در زمان خود علاوه بر نبوت و رسالت، امام زمان خویش نیز بودند. ظاهر این عمومات و اطلاقاتی که در این روایات آمده این است که بین زمینهای موات در بلاد اسلام و موات در بلاد کفر فرق نگذاشته و همهٔ آنها از اموال عمومی است که متعلق به اشخاص نیست، و واجب است در اختیار امام باشد و اوست که متصدی توزیع و به کارگیری آن در مصالح عمومی است.

و آنچه مسلمانان از کفار با جنگ و

شمشیر می گیرنـد و مالک آن می شونـد زمینهای آباد آنهاست، زیرا ظهور اخبار و فتاوی این است که آنچه در ملکیت کفار است به مسـلمانان منتقل می شود، و زمینهای موات و نیز چیزهایی که به طور طبیعی آباد بوده ماننـد جنگلها و ماننـد آن ملک آنـان نبوده تـا از آنـان به مسـلمانان منتقل شود، بلکه این گونه زمینها بر همان اصل اوّلی خود که ملک عمومی است باقی می ماند. و تفصیل این مطالب پیش از این در فصل غنایم در موضوع اراضی مفتوح عنوه گذشت. «۳»

بلکه ما پیش از این در شرح عبارت شرایع یادآور شدیم که چشم انداز روایات انفال

---

(۱)- قـال رسول اللّه (ص) موتان الارض للّه و للرّسول، فمن احیا منها شیئاً فهی له. (سـنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء الموات، باب لا یترک ذمیّ یحییه ..).

(۲)- عن النبی (ص) قـال: عـادّی الارض للّه و لرسوله ثم لکم من بعـدی. (سـنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتـاب احیاء الموات، باب لا یترک ذمیّ یحییه.) ..

(۳)- ر. ک. فصل غنایم، جهت ششم، محور دوم.

به سرزمینهایی است که در بلاد کفر وجود دارد در برابر غنایم و اموال منقولی که در جنگ از آنان گرفته می شد، چرا که در صـدر اسـلام زمینهـا و امکانـات همه زیر سـلطه کفـار بود [و بتدریـج سـرزمینهای اسـلامی گسترش یـافت]. و در برخی از این روایات به طور مطلق آمـده بود که زمینهای بایر از انفال است، و در برخی مقیـد شـده بود به آنجا که صاحبانش آنجا را ترک کرده و یا کوچ کرده باشند؛ در این صورت آیا ما می توانیم مطلق را حمل به

مقیّد کنیم؟ یا بگوییم چون مفهوم هر دو دسته اثباتی است این دو دسته از روایات تعارضی با یکدیگر ندارند، همان گونه که مانند آن در قسم اوّل [سرزمینهایی که بدون جنگ به دست آمده] گذشت، به ویژه اینکه این قید در مورد غالب وارد شده از این رو مفهومی برای آن نیست؟ در این مسأله دو نظر است.

ممکن است نظر اوّل انتخاب شود و گفته شود مراد از قید احتراز از زمینهای بایری است که مالك مشخصی ندارد، زیرا در این صورت به ملك صاحبان آن باقی می ماند، یا به صورت مطلق- همان گونه که برخی گفته اند- و یا در صورتی که ملکیت آن بدون احیاء- مانند خریدن یا میراث و مانند آن- حاصل شده باشد، همانگونه که برخی این نظریه را گفته اند. و ما این مسأله را هنگامی که حکم انفال در عصر غیبت را مورد پژوهش قرار می دهیم یادآور می شویم.

[آیا املاک حقیقی یا حقوقی پس از بایر شدن جزء انفال است؟]

بله در اینجا مسأله ای است که مناسب است بدان پرداخته شود، و آن اینکه اگر ما قائل به تقیید شویم و بگوییم: زمینهای بایری که مالك مشخصی دارد از انفال نیست بلکه بر ملك صاحبان آن باقی می ماند، در این صورت آیا این حکم منحصر به املاك شخصی است، یا اینکه اگر مالك عنوان یا جهت خاصّ باشد را نیز در بر می گیرد. مانند زمینهایی که مفتوح عنوه است که ملك همه مسلمانان به عنوان مسلمانان است یا

زمینهایی که بر عناوین یا جهات عام المنفعه وقف شده است- بنابراین که بگوییم وقف ملکیت می آورد- پس اگر گفتیم: زمین پس از بایر شدن به ملك

مالـك معلوم می مانـد و به امام منتقل نمی شود، در این صورت فرقی نمی کنـد بین اینکه مالک شخصـی معین باشـد یا اینکه عنوان یا جهت مالک آن باشد، بر این پایه به عنوان مثال سرزمین عراق [به عنوان اینکه مفتوح عنوه بوده] اگر دچار ویرانی شد به ملکیت مسلمانان باقی می ماند و جزء انفال محسوب نمی گردد؟ در این مسأله دو نظر است:

در جواهر آمده است:

«و از همین جـا دانسـته می شـود که زمینهـای آبـاد مفتـوح عنـوه اگر پس از فتـح تبـدیل به مـوات شود، به هیـچ وجه از انفـال محسوب نمی شود؛ زیرا دارای مالـک مشخصـی است و آن مسـلمانان هسـتند، و اطلاـق برخی روایـات و فتاوی که می گوید اراضی موات برای امام است قطعاً از زمینهایی که پس از آبادی موات شده است منصرف است.» «۱»

در مصباح الفقیه آمده است:

«اگر زمینهای آباد مفتوح عنوه بایر شود، ظاهراً مانند ملک خاصی است که به عناوین مختلف ملک اشخاص شده است که در تصرف امام قرار نمی گیرد. چنانکه برخی بدان تصریح کرده اند بلکه در کتاب سرائر نفی خلاف در آن شده است.» «۲»

البته ممکن است به این برداشت خـدشه وارد نمود بـدین گونه: این مسـأله در کتابهای قـدمای اصـحاب ما مطرح نبوده است تا بتوان گفت اجماع و عدم خلاف در مسأله مفید است. و ادلّه ای که دلالت می کند بر اینکه اراضی مفتوح عنوه برای مسلمانان است اطلاقی برای آن نیست به گونه ای که دلالت کند که حتی پس از بایر شدن آن باز از آنِ

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۱۸.

(۲)- مصباح الفقیه/ ۱۵۱.

مسلمانان باشد. و در اینجا چیزی جز استصحاب ملکیت آنان باقی

نمی مانـد، و این چیزی نیست که در برابر عمومـاتی که می گویـد: «هر زمین بایری برای امام است» مقاومت کنـد، چنانکه در صحیحه حفص و غیر آن آمـده بود؛ و اگر اطلاق این ادلّه را نیز قبول کنیم باز عموم لفظی-ماننـد کلمه (کلّ) در روایات ذکر شـده- مقـدم بر اطلاق آن ادلّه است، بنابراین می توان گفت زمینهای عراق اگر بایر شد و شخصـی آن را احیا کرد به مقتضای اجازه ائمه (ع) که می فرمایند: «هر کس زمین مواتی را احیا کند برای اوست» این گونه زمینها از آنِ او می شود، و دیگر حکم اراضـی مفتـوح عنوه بر آن مـترتب نمی شود. ولی ممکن است گفته شود: احکـام شـرع گزافی نیست. پس اگر فرض شود که حیـثیت احیـاء حیثیت تعلیلیّه است «۱» و اثر احیـاء ملکیت رقبـهٔ زمین آبـاد شـده است، در این صورت ملاـک در اراضـی آبـاد مفتوح عنوه نیز وجود دارد، پس بعد از بایر شدن نیز در ملکیت کسی که آثار احیاء را مالك بوده است باقی می ماند.

و لکن حق در اصل مسأله همان گونه که بعـداً تفصـیل آن خواهد آمد این است که اراضـی از اموال عمومی است که خداوند آنهـا را برای همـهٔ مردم آفریـده است و کسـی که آن را احیـا می کنـد مالـك رقبـهٔ آن نمی شود، بلکه آثار احیاء را که نتیجهٔ تلاـش و کـار اوست مالـك می گردد، و این آثـار احیـاء همـان چیزی است که از کفـار به مسـلمانان منتقـل می گردد، و رقبه زمینهـا بر همـان اشتراك و عمومی بودن اولیّه خود باقی می مانـد؛ نهایت امر اینکه به تبعیت ملکیت، آثار احیای آن در اختیار احیاکننده باقی می ماند، و هنگامی

که بایر شد و به طور کلی آثار احیای آن از بین رفت، نسبت آن با آبادکننده از

---

(۱)- حیثیت دو گونه است: تعلیلیّه و تقییدیّه. در حیثیت تعلیلیه حکم دائر مدار علت نیست بلکه بر معلل باقی است حتی بعد از رفتن آن حیثیت؛ ولی در تقییدیه ثبوت و زوال حکم بر موضوعی دائر مدار آن حیثیت می باشد، و در حقیقت موضوع اصلی حکم همان حیثیت است که با رفتن آن، حکم نیز می رود. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۴۴

بین می رود و در اختیار امام قرار می گیرد. و از همین مسأله حکم وقف نیز روشن می شود، زیرا واقف چیزی جز آثار احیاء را که در ملکیت اوست وقف نمی کند؛ و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

[معنای بایر یا موات بودن زمین چیست؟]

در اینجا مطلبی باقی مانده که لازم است بدان اشاره شود و آن اینکه: معنی بایر یا موات بودن زمین چیست؟

۱- در صحاح اللغه آمده است:

«موت ضد حیات است ... و مَوات به فتح چیزی است که در آن روح نباشد، و نیز موات زمینی است که مالکی از آدمیان ندارد و کسی از آن سودی نمی برد ...

فرّاء گوید: زمین موات زمینی است که آباد نشده است، و در حدیث آمده است: زمین موات از آنِ خدا و پیامبر اوست، و هر کس چیزی از آن را احیاء کند برای اوست.» «۱»

۲- در قاموس آمده است:

«مُوات بر وزن غُراب به معنی مرگ است، و بر وزن سَحاب چیزی است که فاقد روح است. و زمین بی صاحب را موات گویند، و مَوَتان با حرکت واو در برابر حیوان و نیز زمینی است که هرگز احیاء نشده است.»

«۲»

۳- در نهایه آمده است:

«در حدیث آمده است: من احیا مواتاً فهو احقّ به- کسی که زمین مرده ای را زنده کند نسبت بدان سزاوارتر از دیگران است. و موات زمینی است که در آن کشت نشده و تاکنون آباد نشده و به ملکیت هیچ کسی در نیامده است، و احیای آن

---

(۱)- صحاح اللغه ۱/ ۲۶۶ و ۲۶۷.

(۲)- قاموس/ ۹۳.

اقدام به آبادانی آن و اثرگذاری در آن است، و از همین مورد است حدیث «موتان الارض للّه و لرسوله- زمینهای موات از آنِ خدا و پیامبر اوست» یعنی زمینهای مواتی که ملک کسی نیست، و در آن دو لغت است سکون واو و فتح آن با فتح میم.» «۱» [«مَوْتان» و «مَوَتان»].

۴- در مجمع البحرین آمده است:

«موات به ضم و فتح [مُوات و مَوات] به چیزی گفته می شود که فاقد روح است، و به زمینی گفته می شود که مالکی از آدمیان ندارد و از آن بهره ای برده نمی شود؛ یا برای بلااستفاده ماندن [یا به جهت متغیر بودن آب] یا برای سختی آن، یا برای دور بودن آب از آن.» «۲»

۵- باز در همان کتاب آمده است:

«دار خربه- به کسر راء سرزمینی است که صاحبانش رهایش کرده اند. و خراب ضد آبادانی است.» «۳»

۶- در احیاء الموات شرایع آمده است:

«و امّا موات، آن زمینی است که به خاطر بی استفاده بودن یا نداشتن آب یا فزونی آب یا سفتی و سختی یا دیگر موانع از آن استفاده نمی شود.» «۴»

۷- در کتاب جواهر همین مطلب را از «نافع»، «جامع الشرایع»، «تحریر»، «دروس» «لمعه»، «مسالک»، «روضه» و «کفایه» نقل کرده است. «۵»

۸-

در احیاء الموات تذکره آمده است:

«موات زمین بایری است که صاحبانش رهایش کرده اند و آثار حیات در آن از بین

---

(۱)- نهایه ابن أثیر ۴/ ۳۷۰.

(۲)- مجمع البحرین/ ۱۴۴.

(۳)- مجمع البحرین/ ۱۰۸.

(۴)- شرایع ۳/ ۲۷۱ (چاپ دیگر/ ۷۹۱).

(۵)- جواهر ۳۸/ ۹.

رفته است، و به آن میته و موات و مَوَتان- به فتح میم و واو می گویند، و اما احیاء در کلمات شارع آمده است ولی معنی مشخصی برای آن ذکر نشده است، و در مانند این موارد عادت شرع بر این است که مردم را بدانچه نزد آنان متعارف است ارجاع می دهد.» «۱»

۹- در مصباح الفقیه در تعریف موات آمده است:

«هر زمین راکدی که جز با آبادانی و اصلاح آن امکان بهره برداری از آن نیست.» «۲»

از عبارت صاحب نهایه آشکار می شود که موات در نزد او منحصر به زمینی است که هرگز احیاء نشده است، پس بر چیزی که بعداً موات شده گفته نمی شود، همان گونه که واژه «موتان» نزد فرّاء و صاحب قاموس این گونه است. و ظاهر تذکره نیز این است که موات به چیزی که بعداً موات شده اختصاص دارد.

ولی ظاهراً هر دو لفظ [موات و موتان] به حسب عرف بلکه به حسب لغت نیز اعم است، زیرا مرگ و حیات از قبیل عدم و ملکه «۳» است، و هر چیز که زنده بوده آنگاه زندگی از آن به طور کلی گرفته شده به وی مرده گفته می شود.

و آنچه از زمین موات متبادر است این است که ویرانه شده و بدون استفاده مانده باشد، به گونه ای که مگر با امکانات و آمادگی جدید امکان بهره برداری

از آن وجود نداشته باشد اگر چه برخی از آثار عمارت بر آن باقی مانده باشد، مانند روستاها و شهرهای ویرانه ای که از زمانهای گذشته برجای مانده است.

و احیای آن عبارت از آماده کردن آنها برای بهره برداری از آن با تحصیل شرایط و رفع

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۰.

(۲)- مصباح الفقیه/ ۱۵۱.

(۳)- عدم و ملکه از اقسام تقابل مفاهیم است. ملکه یعنی هستی چیزی که قابلیت هستی را دارد، مانند کوری و بینائی. کوری به هر فاقد بینائی- مثلًا دیوار- گفته نمی شود، بلکه به چیزی که قابلیت بینائی را دارد- مانند انسان و حیوان- ولی آن را از دست داده است گفته می شود. (مقرر)

موانع است نه با فعلیت بهره وری از آنها، و هر دوی اینها از مفاهیم عرفی هستند. و اختلاف تعبیر فقها و اهل لغت به صورت شرح الاسم برای یک موضوع عرفی است (نه یک تعریف حقیقی و منطقی) که بدان لطمه ای نمی زند. و عادت شرع نیز بر این است که در این گونه موارد مردم را به همان چیزی که نزد آنان متعارف است جهت می دهد، مگر آنکه دلیلی بر خلاف آنها باشد.

و اما اینکه ترک کردن و کوچ کردن مردم از آنجا به گونه ای که هیچ یک از آنها شناخته نشود و گفتن اینکه این مضمون در مفهوم موات اخذ شده است محل اشکال است. اگر چه ما بگوییم در جواز تصرف و احیای آن معتبر است. و به همین جهت در تعریف شرایع چنین چیزی مطرح نشده بود.

بله مطلق راکد ماندن زمین به خاطر بی آبی، یا به زیر آب رفتن آن به صورت موقت

به خاطر حوادث ناگهانی، زمین را به صورت موات در نمی آورد؛ بلکه باید به گونه ای باشد که عرفاً به چنین زمینی موات گویند به گونه ای که بهره برداری از آن نیازمند آماده سازی و اصلاح جدید باشد که عرفاً به آن احیاء گفته شود.

و اما عنوان «زمینهای ویران شده» چه بسا به ذهن برسد که آنها اختصاص به زمینهایی دارد که پیشتر آباد بوده آنگاه ویران شده است، و این عنوان شامل موات ابتدایی نیست، و مؤید همین معناست آنچه ما از مجمع البحرین نقل کردیم. «۱» (که زمین ویران شده را منحصر به زمینی می دانست که پس از آبادی ویران شده و اهل آن کوچ کرده اند).

و اما اینکه احیاء به چه چیزهایی حاصل می شود، ما در آینده بدان خواهیم پرداخت.

---

(۱)- بعید نیست که مراد از «موات» در روایات موات بالاصاله باشد و مراد از «أرض خربه» موات بالعرض. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۴۸

۳- زمینهای بی صاحب

اشاره

سومین مورد از انفال زمینهای بی صاحب است، اگر چه بدون اینکه نیاز به آبادکننده ای باشد از همان ابتدا به صورت طبیعی آباد بوده مانند جنگلها که درختان آن بسیار مورد استفاده بوده است، یا زمینهایی که بعداً آباد شده است اما صاحبانش رهایش کرده یا از آنجا کوچ کرده اند یا به کلی همه آنها به خاطر زلزله یا سیل یا مانند آن نابود شده اند، به گونه ای که هیچ اثری از آنان باقی نمانده و روستا آباد مانده است، که ظاهراً همه این موارد از انفال است و در اختیار امام به عنوان نماینده جامعه قرار می گیرد؛ اگر چه بر برخی از این موارد عنوان «میراث کسی که وارثی ندارد» نیز

صدق می کند.

[روایات مسأله]

بر این مورد از انفال روایات بسیاری دلالت دارد، که از آن جمله است:

۱- در وسائل از علی بن ابراهیم در تفسیر خود، از پدرش، از فضاله بن ایوب، از ابان بن عثمان از اسحاق بن عمار آمده است که گفت:

از امام صادق (ع) از انفال پرسیدم، فرمود: «آن روستاهایی است که خراب شده و صاحبانش کوچ کرده اند که برای خدا و پیامبر اوست، و آنچه برای پادشاهان است برای امام است، و آن زمینهای خرابی که اسب و شتری بر آن نتاخته اند، و هر زمینی که صاحبی ندارد و معادن، و نیز هر کسی که بمیرد و وارثی نداشته باشد مال او از انفال است.» «۱»

این گونه در وسائل آمده است ولی آنچه در تفسیر [علی بن ابراهیم] آمده این گونه است: «آن سرزمین جزیه است که بر آن تاخته نشده.» «۲» و شاید این درست تر باشد،

---

(۱)- عن اسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الانفال، فقال: هی القری التی قد خربت و انجلی اهلها فهی للّه و للرسول، و ما کان للملوک فهو للامام، و ما کان من الارض بخربه لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب، و کل ارض لا ربّ لها، و المعادن منها، و من مات و لیس له مولی فما له من الانفال. (وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۰).

(۲)- و ما کان من ارض الجزیه لم یوجب علیها. (تفسیر علی بن ابراهیم قمی/ ۲۳۵ (چاپ دیگر ۱/ ۲۵۴).

زیرا زمینهای بایر که برای امام است در آن شرط نشده است که بر آن اسبی تاخته

نشده باشد. سند این روایت مورد اعتماد است. و در هر صورت اینکه می فرماید: «و هر زمینی که بی صاحب است» شامل زمین بایر و دایر به هر دو شکل آن می گردد.

۲- در تفسیر عیاشی، از أبی بصیر، از أبی جعفر، از امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود:

«انفال از آنِ ماست، گفتم: انفال چیست؟ فرمود: معدن ها و جنگل ها و هر زمین بی صاحب و هر زمینی که صاحبانش رهایش کرده اند از آنِ ماست.» «۱»

۳- در مستدرک از کتاب عاصم بن حمید حناط، از أبی بصیر، از امام باقر (ع) در حدیثی آمده است که فرمود:

«انفال از آنِ ماست.» گفت: به آن حضرت عرض کردم: انفال چیست؟ فرمود:

معدن ها و جنگل ها و هر زمین بی صاحب، و نیز برای ماست هر زمینی که بدون تاختن اسب و شتر به دست آمده، و فدک از آن جمله است.» «۲»

۴- و گواه بر همین مطلب است آنچه دلالت می کند بر اینکه همهٔ زمین برای امام است، در صحیحهٔ أبی خالد کابلی از امام باقر (ع) آمده است که فرمود:

«در کتاب علی (ع) یافتیم که: زمین برای خداست به هر یک از بندگانش که بخواهد آن را به ارث می دهد، و عاقبت برای پرهیزگاران است، و من و اهل بیتم کسانی هستیم که وارث زمینیم، پرهیزگاران ماییم و همهٔ زمین از آنِ ماست.» «۳»

---

(۱)- عن أبی بصیر، عن أبی جعفر (ع) قال: لنا الانفال. قلت: و ما الانفال؟ قال: منها المعادن و الآجام، و کل أرض لا ربّ لها و کل أرض باد اهلها فهو لنا. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۸).

(۲)- عن أبی جعفر (ع) فی حدیث

قال: «و لنا الانفال» قال قلت له: و ما الانفال؟ قال: «المعادن منها و الآجام، و كل ارض لا ربّ لها، و لنا ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب و كانت فدك من ذلك». (مستدرك الوسائل ۱/ ۵۵۳، ابواب انفال، باب ۱، حديث ۱).

(۳)- ابی خالد الكابلی، عن أبی جعفر (ع) قال: وجدنا فی كتاب علی (ع) انّ الارض للّه يورثها من يشاء من عباده و العاقبه للمتقين، انا و اهل بيتی الذين اورثنا الارض و نحن المتقون و الارض كلّها لنا. (وسائل ۱۷/ ۳۲۹، ابواب احياء موات، باب ۳، حديث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۵۰

اینکه حضرت فرمود: «و همهٔ زمین از آنِ ماست» زمین بایر و دایر را در بر می گیرد، و مقدار یقینی آن زمین بی صاحب است.

۵- و نیز می توان در این مورد به خبر محمد بن مسلم استناد کرد، که گفت:

از ابی عبد الله (ع) شنیدم که چون از انفال از آن حضرت پرسش شده بود می فرمود:

هر روستایی که اهالی آن هلاک شده باشند یا کوچ کرده باشند برای خدای عزّ و جلّ می باشد و از انفال است. «۱»

۶- و مانند آن روایتی است که عیاشی از حریز، از امام باقر (ع) روایت کرده است که گفت:

از آن حضرت پرسیدم، یا از آن حضرت دربارهٔ انفال پرسشی شد، فرمود: هر روستایی که اهل آن هلاک شوند یا از آنجا کوچ کنند از انفال است. «۲»

که اطلاق این دو روایت روستاهای آباد را نیز در بر می گیرد، و ملاک در حکم این است که بدون صاحب باشد. و ظاهراً مراد از ربّ و صاحب، کسی است که به

زمین برسد و آن را اداره کند. و روایات دیگری که در این زمینه رسیده است.

گفته نشود که در این روایات مطلق حمل بر مقیّد می شود، زیرا در مرسلهٔ حماد آمده: «هر زمین مواتی که صاحب ندارد.» «۳» [که قید «موات» در آن آمده است]. زیرا در پاسخ گفته می شود: علاوه بر اینکه این دو روایت با هم تنافی ندارند [زیرا مفهوم هر دو اثباتی است و قابل جمع] ظاهراً وصف میته بودن زمین به لحاظ غالب موارد آمده است، زیرا غالباً زمین بی صاحب موات می شود، پس در اینجا دیگر قید مفهومی ندارد مانند آیه شریفه «وَ رَبَائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ» «۴» «و تربیت یافتگان شما- دختران

---

(۱)- سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول و سئل عن الانفال فقال: کل قریه یهلک اهلها او یجلون عنها فهی نفل للّه عزّ و جلّ. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۷).

(۲)- عن حریز عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته او سئل عن الانفال، فقال: کل قریه یهلک اهلها او یجلون عنها فهی نفل. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۵).

(۳)- وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴.

(۴)- سوره نساء (۴)/ ۲۳.

همسرانتان- که در دامنتان پرورش یافته اند.» [که قید در دامن شما قید توضیحی به لحاظ غالب موارد است].

علاوه بر اینکه ظاهراً جمله «لا رب لها بدون صاحب» که در مرسله آمده خود ملاک و علت حکم است، زیرا «تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است»؛ پس ملاک اینکه زمین موات از انفال است این است که زمین بدون صاحب است.

و گواه به

همین مسأله است آنچه ما پیش از این گفتیم که مقصود از انفال اموالی است که متعلق به اشخاص نیست، پس همان اموال عمومی است که اختیار آن به دست رهبر مسلمانان است، و اینکه گفته می شود انفال برای امام است مراد از آن همین است نه اینکه ملک شخصی او باشد. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

۴- قلّه کوهها، بیابانها و جنگل ها

اشاره

چهارمین مورد انفال قلّه کوهها، عمق بیابانها و نیز جنگل هاست. شیخ انصاری (ره) در این ارتباط می فرماید: «ظاهراً در اینکه اینها از انفال است هیچ اختلافی نیست.» «۱»

دلیل این حکم از یک سو این است که اینها غالباً موات است و لذا از آنها به عنوان «قلّه» و «عمق» یاد شده است- چرا که دامنهٔ کوهها و حواشی بیابانها بسا آباد باشد و لذا حکم آن حکم زمینهای دایر است- از سوی دیگر این گونه زمینها غالباً از زمینهای بی صاحب است که کسی به آنها نمی پردازد؛ علاوه بر اینها ادلّه زیر نیز بدان دلالت دارد:

[روایات مسأله]

۱- مرسله طولانی حماد، از عبد صالح [امام موسی بن جعفر (ع)] که در شمار موارد انفال که برای امام است فرمود: «و از آنِ اوست قلّه کوهها و عمق بیابانها و جنگلها و هر

---

(۱)- کتاب الطهاره از شیخ انصاری/ ۴۹۳، کتاب الخمس، فصل انفال (چاپ دیگر/ ۵۵۴).

زمین موات بی صاحب.» «۱»

۲- مرفوعه احمد بن محمد، که در آن آمده است: «و عمق بیابانها و قلّه کوهها و موات همه آن برای امام است.» «۲»

۳- در صحیحه حفص، از امام صادق (ع) است که در شمار انفال فرمود: «و همه زمینهای بایر و عمق بیابانها.» «۳»

۴- در موثقه محمد بن مسلم، از امام صادق (ع) در شمار انفال آمده است: «هر زمین بایر و عمق بیابانها.» «۴»

و مانند این روایت است موثقه دیگر او از امام باقر (ع). «۵»

۵- در مقنعه از محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) آمده است که گفت: از آن حضرت از انفال پرسیدم، فرمود: «هر زمین بایر

یا هر چیزی که ویژه پادشاهان است و عمق بیابانها و قلّه کوهها و هر چیزی که اسب و شتری بر آن تاخته نشـده، که همـهٔ اینها ویژه امام است.» «۶»

۶- روایتی که عیاشی از داود بن فرقد، از امام صادق (ع) روایت کرده است که گفت:

عرض کردم انفال چیست؟ فرمود: «عمق بیابانها، قلّه کوهها، جنگلها و معادن.» «۷»

۷- روایتی که از أبو بصیر از امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود: «انفال از آنِ ماست.»

عرض کردم: انفال چیست؟ فرمود: «از آنهاست معادن و جنگل ها و هر زمین بی صاحب.» «۸»

---

(۱)- و له رءوس الجبال و بطون الاودیه و الآجام و کل ارض میته لا ربّ لها. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

(۲)- و بطون الاودیه و رءوس الجبال و الموات کلها هی له. (وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۷).

(۳)- و کل ارض خربه و بطون الاودیه. وسائل ۶/ ۳۶۴، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱.

(۴)- و ما کان من ارض خربه او بطون الاودیه. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۰).

(۵)- وسائل ۶/ ۳۶۸، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۲.

(۶)- کلّ ارض خربه او شـی ء کـان یکون للملوک و بطون الاـودیه و رءوس الجبـال و ما لم یوجف علیه بخیل و رکاب فکلّ ذلک للامام خالصاً. (مقنعه/ ۴۷؛ وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۲).

(۷)- عن داود بن فرقـد، عن أبی عبـد اللّه (ع) قـال: قلت: و مـا الانفـال؟ قال: بطون الاودیه و رءوس الجبال و الآجام و المعادن. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۲).

(۸)- عن أبی بصیر عن أبی

جعفر (ع) قال: «لنا الانفال» قلت: و ما الانفال؟ قال: «منها المعادن و الآجام و کل ارض لا ربّ لها». (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۵۳

اگر چه برخی از این روایت ها از نظر سند ضعیف است ولی ضعف سند به اشتهار این حکم بین اصحاب جبران می شود، به ویژه اینکه اصحاب در ابواب مختلف به مرسلهٔ حماد عمل کرده اند. علاوه بر اینکه «عمق بیابانها» در صحیحه حفص و دو موثقهٔ محمد بن مسلم آمده است و بسا گفته شود که تفاوتی بین این و دو رفیق آن [قلّه کوهها و اراضی بایر] نیست، و ما پیش از این گفتیم که اینها در اراضی موات و در زمین های بی صاحب نیز جای می گیرد، و دلیل های آنها نیز شامل حال اینها نیز می گردد، و اعتبار نیز مساعد این نظریه است، زیرا ما گفتیم ملاک در اموالی که برای امام است این است که مال از اموال عمومی باشد که متعلق به اشخاص نیست و از نتیجه تلاش آنان به دست نیامده باشد.

و باز ما پیش از این گفتیم که اساس ملکیت برای اشخاص نتیجهٔ کار و تلاش آنان است، پس چیزی ویژه آنان نیست مگر آنچه را با تلاش و کوشش خود به دست آورند و یا دیگران نتیجهٔ تلاش و کوشش خود را با وسایط اختیاری [مانند بخشش] و یا قهری [مانند انتقال میراث] به دیگری منتقل کرده باشند. پس قلّه کوهها و عمق بیابانها و نیز جنگلها که به حال طبیعی خود باقی است و آباد کننده ای ندارد متعلق به اشخاص نیست. پس بناچار از اموال

عمومی است که در اختیار نماینده جامعه یعنی امام به عنوان اینکه امام است قرار دارد، و وی آنها را در جهتی که مصالح امام و امت اقتضا کند به کار می گیرد.

[آجام (جنگلها) و ریشه لغوی آن]

امّا معنی آجام در مقاییس اللغه آمده است:

«همزه و جیم و میم به معنی در هم فشردگی و تجمع است، أجمه مانند غَیْضَه، جایگاه رویش درختان در هم فشرده است و جمع آن آجام است.» «۱»

---

(۱)- مقاییس اللغه، ۱/ ۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۵۴

در قاموس آمده است:

«أجمه: انبوه درختان در هم تنیده است، جمع آن: اجُم و اجَام و آجام و أجمات است.» «۱»

در لسان العرب از تهذیب آمده است:

«أجمه: مانند غَیْضَه جایگاه رویش درخت است، جمع آن آجام است.

از ابن سیده است که گفت: أجمه: انبوه درختان در هم پیچیده است.» «۲»

در مجمع البحرین آمده است:

«أجْمَه مانند قصبه درختان در هم شاخه گسترده است، جمع آن: أجَمَات مانند قصبات و أجم مانند قصب، و آجام جمع الجمع است.» «۳»

ولی در صحاح آمده است:

«أجمه انبوه نی است، و جمع آن: أجَمات و أجَم و إجام و آجام و اجُم است.» «۴»

و در روضه آمده است:

«اجام به کسر همزه و فتح آن و نیز همزه با مدّ (آجام) جمع اجَمَه- با حرکت مفتوح-: سرزمینی است که از نی پوشیده شده

است.» «۵»

ظاهراً حکم هر دو [جنگلها و زمینهای نیزار] یکی است، زیرا هر دو از مظاهر طبیعت اند که متعلق به اشخاص بخصوصی نیستند، پس هر دو ویژه امامند.

از آنچه ما گفتیم و نیز از اطلاق روایات، و عموم حکم که در مورد جنگلها و قلّه کوهها و عمق بیابانها گفته شده

استفاده می شود که همگی دارای یک حکم هستند، چه در اراضی عنوه باشند و چه در مجاور زمینهای آباد شده که مالک شخصی دارد، مگر آن مواردی که عرفاً حریم زمینهای آباد شده محسوب می گردد.

پس آنچه توهم شده که انفال ویژه زمینهایی است که مجموعه آن در اختیار امام

---

(۱)- قاموس/ ۷۳۸.

(۲)- لسان العرب ۱۲/ ۸.

(۳)- مجمع البحرین/ ۴۶۰.

(۴)- صحاح اللغه ۵/ ۱۸۵۸.

(۵)- لمعه دمشقیّه ۲/ ۸۴، آخر کتاب خمس.

است، با توجه به آنچه گفتیم ضعف آن آشکار می شود.

گفته نشود که بین روایات این باب و آنچه دلالت دارد که زمینهای مفتوح عنوه برای همه مسلمانان است «عموم و خصوص من وجه» «۱» است، پس چرا در مورد اجتماع اخبار باب بر آنها مقدم دانسته می شود؟

که در پاسخ گفته می شود: با جنگ و پیروزی تنها املاک دایر و آباد کفار به مسلمانان منتقل می شود و به ملکیت آنان درمی آید، امّا زمینهای موات و کوهها و بیابانها و جنگلها به همان ویژگی اولیّه خود که برای امام است باقی می ماند. [پس روایات مربوط به اراضی مفتوح عنوه شامل اینها نمی شود تا توهم تعارض به وجود آید].

همچنین مسلمانی که زمین را احیاء کرده است تنها مالک آن قسمت که احیا کرده می شود امّا مالک کوهها و بیابانهایی که مجاور زمین اوست نمی شود.

بله، اگر زمینهایی که با جنگ گشوده شده یا زمینهایی که با احیاء به ملکیت اشخاص درآمده پس از مدتی در اثر رها شدن تبدیل به جنگل شده، یا سیل بر آنها جاری شده و تبدیل به بیابان شد، ظاهراً حکم آن حکم زمینهای آبادی است که با توجه

به داشـتن مالک مشخصی تبدیل به موات شده است، که در این مورد نظر مشهور فقها این است که اگر ملکیت از راهی به جز احیاء ثابت شـده است به ملک اشـخاص باقی می مانـد، ولی اگر با احیاء به ملک اشـخاص درآمده است در این مورد دو قول است، که ما پس از این به تحقیق در مورد این مسأله خواهیم پرداخت.

و ممکن است در مورد اوّل [یعنی زمینهای مفتوح عنوه و زمینهای آباد شده که

---

(۱)- عموم و خصوص من وجه یعنی تبیین رابطه بین دو مفهومی که هر کـدام از جهتی عام و از جهتی خاص هسـتند، نظیر دو مفهوم انسان و ابیض، زیرا انسان شامل انسان ابیض و غیر ابیض می باشد، و مفهوم ابیض نیز شامل انسان و غیر انسان می باشد. در مورد انسـان ابیض هر دو مفهوم صادقنـد. در مورد بحث نیز روایات باب شامل اراضـی مفتوح عنوه و نیز اراضـی آباد شـده شخصـی می باشد. و روایات مربوط به اراضی عنوه شامل قله کوهها، جنگلها و بیابانها، و نیز اراضی آباد و غیر آن می باشد. و این دو دسته روایات در مورد قله کوهها و جنگلها و بیابانها با یکدیگر تعارض دارند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۵۶

تبـدیل به جنگـل و نیزار شود] گفت: درخت و نی عرفاً از فوایـد زمین و توابع آن است، هماننـد علفهایی که بر روی زمین می روید، و اینها در ملک مالک زمین حادث می شود، و وجهی ندارد که با حدوث اینها ملک از ملکیت کسی خارج شود، و در صورت شک استصحاب ملکیت می شود.

و ما پیش از این اشاره کردیم که چشم انداز روایات

انفال بر بیان حکم زمینهایی است که از دولت های کفر به مسلمانان منتقل شده است، زیرا زمین و همهٔ امکانات آن زیر سلطه و سیطره کفار بوده است؛ پس ائمه (ع) حکم کرده اند که آنچه از اموال آنان به غنیمت گرفته می شود، بخشی از آن بین رزمندگان تقسیم می شود مانند اموال منقول، و بخشی از آن وقف همهٔ مسلمانان می گردد مانند زمینهای آباد، و مابقی مانند زمینهای موات و کوهها و بیابانها و جنگلها در اختیار امام قرار می گیرد، یعنی آنها تقسیم نمی شود و وقف همه مسلمانان نمی گردد؛ پس اینکه بگوییم اطلاق روایات، آن موردی که زمین آباد شخصی فرد مسلمان تبدیل به جنگل شود، یا به خاطر زلزله یا سیل تبدیل به بیابان شود محل اشکال است؛ مگر اینکه تمسک به ملاک [جنگل یا بیابان بودن] شود، و ثبوت آن نیز در این مقام مشکل است، زیرا ملاک این است که از اموالی نباشد که متعلق به اشخاص است، و در این مورد فرض این است که زمین متعلق به اشخاص است، پس مانعی از استصحاب ملکیت شخصی نیست. و مجرد صدق عنوان جنگل یا بیابان بودن موجب انتقال ملکیت آن به امام نیست. بله، اگر به طور کلی موات شود در آنجا باب گفتگو باز است که ما در جای خود بدان خواهیم پرداخت.

۵- ساحل دریا

پنجم از موارد انفال ساحل دریاست، که از آن به «سیف البحر» تعبیر می شود، سِیف البحر به کسر به معنی ساحل دریاست. این مورد را در شرایع ذکر کرده ولی دلیل بخصوصی برای آن نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۵۷

البته چون معمولًا ساحل دریا و رودخانه های بزرگ

به خاطر جزر و مدّ و تغییراتی که در آن حادث می شود موات است، از مصادیق زمینهای موات محسوب می شود و ادلّه آن نیز شامل آن می شود. در عبارت شرایع نیز همین معنی محتمل است که «سیف البحر» عطف باشد بر «مفاوز» که به عنوان مثال برای موات ذکر شده است نه اینکه خود موضوع مستقلی برای انفال باشد، که در این صورت تعداد انفال از پنج چیز بیشتر می شود.

و اگر فرض شود که این زمینها از اصل آباد و دارای درختان مفید بوده است، در این صورت باز از مصادیق «زمینهای بی صاحب» می شود [که ملاک دیگری برای انفال است] و اگر به خاطر احیاء ملك کسی شده و آب آنها را خراب کرده و به صورت موات درآمده، در این صورت اگر صاحبان آن از آن اعراض کرده اند یا از آن منطقه کوچ کرده اند، در این صورت باز در اختیار امام قرار می گیرد، و الّا همان اختلاف مشهور در «زمینهای آباد به خرابی گراییده در صورت مشخص بودن صاحبانش» پدیدار می گردد.

۶- زمینهای ویژه و اشیاء برگزیده پادشاهان

اشاره

ششمین مورد از انفال «قطایع» زمینهای ویژه و «صفایا» اشیاء برگزیده پادشاهان است.

[کلمات اصحاب]

محقق در شرایع گوید:

«و هنگامی که دار الحرب گشوده شد، آنچه از زمینهای ویژه و اشیاء برگزیده پادشاهان است از آنِ امام است در صورتی که از مسلمان یا از کسی که با مسلمانان پیمان دارد غصب نشده باشد.» «۱»

در جواهر [در شرح مطلب فوق] آمده است:

«بدون آنکه من مخالفی برای آن یافته باشم.» «۲»

---

(۱)- شرایع ۱/ ۱۸۳ (چاپ دیگر/ ۱۳۷).

(۲)- جواهر ۱۶/ ۱۲۳.

و ظاهراً مراد از قطایع پادشاهان زمینهای ارزشمندی است که پادشاهان از دیگر زمینها برای خویش جدا کرده اند و از ویژگی برجسته ای برخوردار است. و مراد از صفایای آنان اشیاء گرانبها و منحصر به فردی است که پادشاهان در خانه ها و دار الحکومه خود نگهداری می کنند.

مجلسی در ملاذ الاخیار می گوید:

«صفایا را به اموال منقول و قطایع را به زمینها تفسیر کرده اند.» «۱»

و محتمل است که صفایا نیز عطف تفسیری قطایع باشد یا اینکه مفهومی اعم و گسترده تر از آن داشته باشد که شامل زمینها و غیر آن بشود.

و اینها در حقیقت چیزهایی است که از غنایم جنگ استثنا شده است. قطایع از زمینهای غنیمت که وقف مسلمانان است استثنا شده و صفایا از اشیاء منقولی که بین رزمندگان تقسیم می شود.

[روایات مسأله]

بر اینکه این دو مورد از انفال و در اختیار امام است، علاوه بر اینکه در آن اختلافی نیست روایات مستفیضه «۲» زیر دلالت دارد:

۱- در مرسله طولانی حماد از امام موسی بن جعفر (ع) آمده بود:

اشیاء برگزیده «صوافی» پادشاهان، آنچه بدون غصب در دست آنان است از آنِ امام است، زیرا همهٔ اموال غصبی باید به صاحبش بازگردانده شود. «۳»

---

(۱)- ملاذ الاخیار ۶/ ۳۸۳.

(۲)-

روایات مستفیضه به روایاتی گفته می شود که از سه طریق یا بیشتر به معصوم (ع) می رسد و لکن موجب یقین نمی شوند.

(۳)- حماد عن العبد الصالح (ع): و له صوافی الملوک ما کان فی ایدیهم من غیر وجه الغصب لانّ الغصب کله مردود. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۵۹

ابن اثیر در نهایه می نویسد:

«صوافی: املاک و زمینهایی است که صاحبانش از آن کوچ کرده اند، یا مرده اند و وارثی ندارند. واحد آن صافیه است. ازهری گوید: به مال و املاکی که سلطان آنها را ویژه خود گردانده صوافی گویند.» «۱»

در نامهٔ امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر در مورد طبقهٔ فرودین جامعه این گونه سفارش می کند:

برای آنان بخشی از بیت المال و بخشی از غلّه های صوافی اسلام را در هر شهری قرار بده. «۲»

از این فراز استفاده می شود که «صافیه» وصف زمین است و چیزی جز آن اراده نشده، پس صوافی پادشاهان بر زمینهای ویژه آنان منطبق است.

۲- در صحیحه داود بن فرقد آمده است که گفت: امام صادق (ع) فرمود:

املاک پادشاهان «قطایع» همه آن برای امام است و برای مردم در آن چیزی نیست. «۳»

مجمع البحرین گوید:

«قطایع عنوان چیزهای غیر منقول است، همانند روستاها و زمینها و برجها و قلعه ها، حدیث «قطایع السلطان کلّها للامام» از همین مورد است.» «۴»

۳- موثقه سماعه بن مهران که گفت: از آن حضرت از انفال پرسیدم، فرمود: همه زمینهای بایر و هر چیزی که برای پادشاهان است ویژه امام است و مردم را در آن سهمی نیست. «۵»

---

(۱)- نهایه ۳/ ۴۰.

(۲)- و اجعل لهم قسماً من بیت المال و قسماً من

غلات صوافی الاسلام فی کلّ بلد. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۰۱۹؛ لح/ ۴۳۸، نامه ۵۳).

(۳)- داود بن فرقد قال: قال أبو عبد اللّه (ع) «قطائع الملوک کلها للامام و لیس للناس فیها شی ء». (وسائل ۶/ ۳۶۶، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۶).

(۴)- مجمع البحرین/ ۳۶۰.

(۵)- سماعه بن مهران قال: سألته عن الانفال، فقال: کل ارض خربه او شی ء یکون للملوک فهو خالص للامام و لیس للناس فیها سهم ... (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸).

و اینکه فرموده «و هر چیزی که برای پادشاهان است» زمین و غیر زمین را در بر می گیرد، مگر آنکه به قرینه سیاق به خصوص زمین حمل شود.

۴- موثقه اسحاق بن عمار روایت شده از تفسیر علی بن ابراهیم که گفت: از امام صادق (ع) از انفال پرسیدم، فرمود: روستاهایی که خراب شده و اهل آن از آنجا کوچ کرده اند از آنِ خدا و پیامبر اوست، و آنچه مال پادشاهان است از آنِ امام است. «۱»

از آنچه پیش از این در موثقه سماعه خواندیم و نیز از روایات پس از آن استفاده می شود که مراد از آنچه برای سلطان است چیزهایی اعم از زمین و جز آن است.

۵- در مقنعه از محمد بن مسلم آمده است که گفت: از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود: الانفال ... آنگاه از آن حضرت پرسیدم که انفال چیست؟ فرمود: هر سرزمین ویران یا هر چیز که از پادشاهان است و عمق بیابانها. «۲»

۶- از عیاشی از ثمالی از امام باقر (ع) است که گفت: از آن حضرت شنیدم که درباره پادشاهان که چیزهایی به مردم

واگذار می کنند می فرمود: «آن و همانند اینها از فی ء و انفال است.» «۳»

از خبر ثمالی استفاده می شود که مراد از «قطایع ملوک» آن زمینهایی است که آنان به نزدیکان و اطرافیان خود واگذار می کنند، یا چیزی است گسترده تر از اینها و آن چیزهایی که به خود اختصاص می دهند.

در خراج أبو یوسف آمده است:

---

(۱)- اسحاق بن عمار قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الانفال، فقال: هی القری التی قد خربت و انجلی اهلها فهی للّه و للرسول. و ما کان للملوک فهو للامام ... (وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۰).

(۲)- محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر (ع) یقول: الانفال ... قال: و سألته عن الانفال، فقال: کل ارض خربه او شی ء کان یکون للملوک و بطون الاودیه ... (وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۲).

(۳)- عن الثمالی عن أبی جعفر (ع) قال: سمعته یقول فی الملوک الذین یقطعون الناس قال: هو من الفی ء و الانفال و اشباه ذلک. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۰).

«و امّا قطایع از زمینهای عراق، هر چیزی است که برای کسری و اطرافیان و خویشان اوست.» «۱»

و شاید سرّ آن در این مورد این باشد که اقطاعهایی که از غیر راه غصب به دست آمده غالباً از زمینهای ارزشمندی بوده است که از اموال عمومی بوده، پس بر امام است که آنها را به اصل خود بازگرداند و آنها را به نفع امت مصادره کند، و این که می گوید از آنِ امام است مراد از آن این است. ولی روایت از جهت سند قابل اعتماد

نیست و نمی توان بدان استناد کرد.

۷- باز از وی از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: «آنچه برای پادشاهان است برای امام است.» «۲»

۸- از عیاشی نیز از داود بن فرقد، از امام صادق (ع) در حدیثی روایت شده که در شمار انفال فرمود: و هر زمین مواتی که اهل آن کوچ کرده اند، و قطایع پادشاهان. «۳»

در هر صورت اگر این دسته روایات را بگوییم تنها ویژه زمینهاست و دیگر اشیاء ارزشمند سلاطین را در بر نمی گیرد، باید این گونه اشیاء را جزء اشیاء برگزیده غنیمت (صفایا) که ویژه امام است به حساب آورد، که در مبحث آینده بدان خواهیم پرداخت.

۷- اشیاء برگزیدۀ غنیمت (صفایا)

اشاره

عنوان هفتم از چیزهای که برای امام به عنوان امام است اشیاء برگزیده غنیمت است که به عنوان «صفایا» از آن یاد می شود. اگر چه ما در روایات به روایتی برخورد نکردیم که به این اشیاء عنوان انفال اطلاق کرده باشد، اما شیخ در نهایه و محقق در

---

(۱)- خراج/ ۵۷.

(۲)- عن أبی جعفر (ع) قال: ما کان للملوك فهو للامام. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۱).

(۳)- عن أبی عبد اللّه (ع) ... قال: و كلّ ارض ميته قد جلاـ اهلها، و قطائع الملوك. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۲).

شرایع آن را در شمار انفال برشمرده اند ولی تصریح نکرده اند که اینها از انفال است، در هر صورت در این زمینه مطالبی قابل ذکر است که یادآور می شویم:

از دیر زمان در بین پادشاهان و فرمانروایان مرسوم بوده است هنگامی که بر دشمن پیروزی می یافته اند از بین غنایم دشمن چیزهای کمیاب و

ارزشمند را برای خویش یا خزانه های خویش یا موزه هایشان برمی داشته اند، که به اینها اشیاء ممتاز (صفایا) گفته می شده است.

این اشیاء کمیاب ارزشمند معمولًا قابل تقسیم نبوده، و اگر می خواسته اند به برخی افراد اختصاص بدهند موجب اختلاف و کینه می شده است، پس بناچار باید در جایی نگهداری می شد تا ذخیره ای برای آینده دولت و ملت باشد، یا اینکه رهبر جامعه که دارای فضیلت و مورد پذیرش همۀ مردم بود آن را مورد استفاده قرار دهد.

ابن أثیر در نهایه می گوید:

«در حدیث آمده است: «اگر خمس و سهم پیامبر و صفایا را بپردازید در امانید».

و مراد از «صفیّ» چیزهایی است که فرمانده سپاه از غنایم پیش از تقسیم برای خود برمی گزیند، که به این گونه چیزها صفیّ گفته می شود جمع آن صفایا است.

و از همین مورد است حدیث عایشه که گفته: صفیّه [یکی از همسران پیامبر (ص)] از صفایا است، یعنی صفیّه دختر حُییّ از کسانی است که پیامبر (ص) از غنایم خیبر برگزید.» «۱»

و چه بسا صفیه بر هر چیزی که ویژه پیامبر یا امام بوده اطلاق می شده است؛ ابو داود سجستانی را می بینیم که در کتاب خراج و فی ء از سنن خود بابی را ذیل عنوان «صفایای پیامبر خدا (ص)» می گشاید و در آن زمینهایی را که با اسب و شتر فتح نشده ذکر می کند و در آن از قول عمر متذکر می شود که گفت: «پیامبر خدا سه دسته صفیه داشت، صفایای بنی نضیر و خیبر و فدک.» «۲»

---

(۱)- نهایه ابن أثیر ۳/ ۴۰.

(۲)- سنن أبی داود ۲/ ۱۲۵.

در هر صورت در این زمینه روایات مستفیضه ای رسیده است و

فتاوی بر این مستقر شده است که «صفایا» از اموالی است که خداوند آن را برای پیامبرش و پس از وی برای امام جانشین وی قرار داده است.

[فتاوی و روایات مسأله]

۱- شیخ در نهایه در شمار انفال می نویسد:

«و برای او [امام] است پیش از اینکه انفال تقسیم شود: کنیز زیبا و اسب چابک و لباس ارزشمند و چیزهایی که همانند اینهاست. چیزهایی از برده و کالا که همانندی برای آن نیست.» «۱»

۲- و در کتاب فی ء خلاف (مسأله ۶) می نویسد:

«آنچه از صفایا پیش از تقسیم برای پیامبر (ص) بود برای جانشین اوست، و همهٔ فقها گفته اند که این حکم با مرگ وی- پیامبر- باطل می شود، دلیل ما اجماع فرقه و روایات آنان است.» «۲»

هنگامی که ما می بینیم زعامت و رهبری مسلمانان در هیچ زمان و شرایطی تعطیل نمی شود، پس دلیلی ندارد که با مرگ پیامبر (ص) بگوییم حقوق و شئون او تعطیل شده است.

از سوی دیگر روایتی از پیامبر (ص) وارد شده است که فرمود: «خداوند برای هیچ پیامبری بهره قرار نمی دهد مگر آنکه آن را برای دیگران که جانشین وی هستند نیز قرار داده است.» «۳»

۳- در خمس شرایع به هنگام برشمردن موارد انفال می نویسد:

«و برای اوست که از غنایم هر چه را بخواهد از اسب یا لباس یا کنیز یا چیزهای

---

(۱)- نهایه/ ۱۹۹.

(۲)- خلاف ۲/ ۳۳۰.

---

(۳)- عن النبى (ص) انه قال: ما اطعم اللّه لنبى طعمه الّا جعلها طعمه لمن بعده.

(مغنی ۶/ ۱۶۸؛ و نیز مسند احمد ۱/ ۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۶۴

دیگر، تا اندازه ای که اجحاف به دیگران نشود برگزیند.» «۱»

به نظر می رسد این قید که ایشان در آخر کلام ذکر فرموده اند [تا اندازه ای که اجحاف به دیگران نشود] نسبت به امام معصوم و حتی امام عادل قید مناسبی نیست؛ رهبری فرد فاسق و ستمگر هم نزد ما باطل و مردود است، که در جای خود به گفتگو پیرامون آن پرداختیم. و به همین جهت در مدارک ذیل این عبارت می نویسد: «نیازی به این قید نیست و بلکه بهتر است حذف شود.» «۲»

این اشکال به عبارت تذکره و منتهی نیز وارد است، زیرا ایشان [علامه] در آن دو کتاب نظیر این قید را آورده است.

و ما پیش از این در ابتدای بحث غنایم یادآور شدیم که مقتضای آیه انفال به ضمیمه روایاتی که در تفسیر آن رسیده است این است که: همهٔ غنایم در اختیار پیامبر (ص) و پس از وی امام است؛ و او می تواند هر چه را بخواهد بردارد و نیازمندیهای افراد تحت تکفل خود را برطرف کند، و اگر چیزی ماند آن را تخمیس کند و مابقی را تقسیم نماید، همان گونه که صحیحه زراره و مرسلهٔ حماد بر آن دلالت داشت، و می توان بدان مراجعه کرد. «۳»

۴- در تذکره آمده است:

«امام می تواند از غنایم آنچه را بخواهد برای خویش برگزیند از اسب تیزتک و لباس گران قیمت و کنیز زیبا و شمشیر برنده و جز اینها از چیزهایی که به سپاه لطمه نمی زند. این مورد اتفاق نظر همه علمای ماست. بر اساس آنچه در روایات عامه آمده

است که پیامبر (ص) از غنایم کنیز و اسب را در جنگ خیبر و دیگر جنگها برمی گزید.» «۴»

---

(۱)- شرایع ۱/ ۱۸۳ (چاپ دیگر/ ۱۳۷).

(۲)- مدارک/ ۳۴۳.

(۳)- ر. ک. جهت دوم از فصل غنایم.

(۴)- تذکره ۱/ ۴۳۳.

مانند این در منتهی نیز آمده است. «۱»

۵- باز در منتهی آمده است:

«از جمله موارد انفال اشیاء برگزیدهٔ غنایم جنگی است، مانند اسب تیزتک، لباس فاخر، کنیز زیبا، شمشیر برنده و آنچه همانند اینهاست؛ تا جایی که به غنیمت گیرندگان ستم نشود؛ همه علمای ما این مطلب را پذیرفته اند.» «۲»

۶- در صحیحه ربعی بن عبد الله، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود:

پیامبر خدا (ص) هنگامی که غنایم را نزد وی می آوردند، برگزیدهٔ آن را می گرفت و این برای ایشان بود ... و همچنین امام می گیرد همان گونه که پیامبر (ص) می گرفت. «۳»

۷- در صحیحه أبی الصباح کنانی آمده است که امام صادق (ع) فرمود: ما گروهی هستیم که خداوند پیروی ما را واجب فرموده است، انفال و برگزیدهٔ اموال از آنِ ماست. «۴»

۸- در مرسله طولانی حماد از برخی اصحاب ما، از بنده صالح خداوند (امام موسی بن جعفر (ع)) آمده است که فرمود: برگزیده مال از آنِ امام است که برگزیده آن را از این اموال برمی گیرد: کنیز زیبا چارپای چابک، هرگونه لباس و یا کالایی را که بخواهد؛ این برای اوست پیش از تقسیم و پیش از بیرون کردن خمس. «۵»

۹- در روایت أبو بصیر از امام صادق (ع) آمده است که گفت: از آن حضرت از برگزیدهٔ مال پرسیدم، فرمود: امام کنیز زیبا، اسب خوش یال و کوپال، شمشیر برنده

و

(۱)- منتهى ۲/ ۹۴۸.

(۲)- منتهى ۱/ ۵۵۳.

(۳)- عن أبی عبـد اللّه (ع) قال: کان رسول اللّه (ص) اذا اتاه المغنم اخـذ صـفوه و کان ذلک له ... و کـذلک الامام یأخـذ کما اخذ الرسول (ص). (وسائل ۶/ ۳۵۶، ابواب قسمه الخمس، باب ۱، حدیث ۳).

(۴)- قال أبو عبـد اللّه (ع) نحن قوم فرض اللّه طاعتنا، لنا الانفال و لنا صـفو المال. (وسائل ۶/ ۳۷۳، ابواب انفال، باب ۲، حدیث ۲).

(۵)- عن العبد الصالح (ع) قال: و للامام صـفو المال ان یأخذ من هذه الاموال صـفوها: الجاریه الفارهه و الدابه الفارهه و الثوب و المتاع مما یحبّ او یشتهی، فذلک له قبل القسمه و قبل اخراج الخمس. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

زره را پیش از آنکه غنیمت تقسیم شود می گیرد؛ این اشیاء برگزیدهٔ مال است. «۱»

در متن عربی روایت واژهٔ «رُوقه» به ضم راء آمـده است که به معنی انسـان بسـیار زیبـاست، گفته می شود: «غلام روقه و جاریه روقه و غلمان و جوار روقه- غلام و کنیز و غلامان و کنیزان بسیار زیبا» و نزدیک به همین معناست واژه «فراهه». گفته می شود «مرکب فاره» یا «جاریه فارهه» یعنی بسیار زیبا و ملیح.

۱۰- از مفیـد در مقنعه از امـام صـادق (ع) روایت شـده است که فرمود: «مـا مردمی هستیم که خداونـد اطـاعت مـا را در قرآن واجب فرموده است، انفال و برگزیدهٔ مال از آنِ ماست.»

و مراد از برگزیـدهٔ امـوال آن چیزی است از غنـایم که پیشوای جـامعه آن را دوست می دارد و پیش از تقسـیم برای خود برمی گزیند، همانند کنیز زیبا، اسب راهوار،

لباس فاخر، و آنچه از بنده و کالا که همانند اینهاست، بنابر آنچه در روایات معصومین (ع) آمده است. «۲»

۱۱- در مستدرک از کتاب عاصم بن حمید. حنّاط، از أبو بصیر، از امام باقر (ع) آمده است که فرمود: اشیاء برگزیده از آنِ ماست گوید: عرض کردم: اشیاء برگزیده چیست؟

فرمود: برگزیده هر چیز از برده یا شتر، که امام برترین آن را می گیرد آنگاه بقیه تقسیم می شود، و انفال از آنِ ماست. «۳»

۱۲- باز در همان کتاب از عیاشی، از بشیر دهّان [روغن فروش] آمده است که گفت:

از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: خداوند در کتاب خویش اطاعت ما را واجب فرموده، پس مردم نباید نسبت به ما ناآشنا بمانند، برگزیدۀ مال از آنِ ماست، انفال از آنِ

---

(۱)- عن أبی عبد اللّٰه (ع) قال: سألته عن صفو المال، قال: الامام یأخذ الجاریه الرّوقه و المرکب الفاره و السیف القاطع و الدرع قبل ان تقسم الغنیمه، فهذا صفو المال. (وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۵).

(۲)- عن الصادق (ع) قال: نحن قوم فرض اللّٰه طاعتنا فی القرآن، لنا الانفال و لنا صفو المال. (وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۱).

(۳)- عن أبی جعفر (ع) انه قال: و لنا الصفیّ. قال: قلت له: و ما الصفیّ؟ قال: الصفیّ من کلّ رقیق و ابل یبتغی افضله ثم یضرب بسهمٍ و لنا الانفال. (مستدرک الوسائل ۱/ ۵۵۳، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۶۷

ماست و کریمه های قرآن از آنِ ماست. «۱»

اینکه در این روایات «برگزیده مال» قسیم انفال شمرده شده دلیل بر این است که اینها از

انفال نیست، اگر چه در حکم آن است. ولی ما پیش از این از منتهی خواندیم که «صفایا» را از انفال برشمرده است.

۱۳- در سنن بیهقی به سند خود از ابن عباس در خطاب پیامبر خدا (ص) به گروه اعزامی عبد القیس آمده است که فرمود: من شما را به چهار چیز امر می کنم و از چهار چیز بازمی دارم: به شما فرمان می دهم که گواهی دهید که خدایی جز خدای یکتا نیست، و نماز را بپا دارید و زکات بدهید، و از غنایم سهم خدای عزّ و جلّ و صفیّ (اشیاء برگزیده) را بپردازید. «۲»

۱۴- باز در همان کتاب به سند خود از عامر شعبی آمده است که گفت: برای پیامبر (ص) سهمی بود که «سهم صفی» نامیده می شد، اگر می خواست بنده اگر می خواست کنیز و اگر می خواست اسب، که آن را پیش از خمس برمی گزید. «۳»

۱۵- باز در همان کتاب به سند خود از عایشه آمده است که گفت: صفیّه [همسر پیامبر (ص)] از صفی [برگزیده غنایم] بود. «۴»

و روایات دیگری که در این زمینه رسیده است.

روشن است که (صفایا) برای پیامبر (ص) نبود مگر به خاطر اینکه در زمان خود رهبر و پیشوای مسلمانان بود؛ و چون امامت بر اساس حکم عقل و شرع در هیچ زمانی

---

(۱)- عن بشیر الدّهان قال: سمعت أبا عبد اللّٰه (ع) یقول: انّ اللّٰه فرض طاعتنا فی کتابه فلا یسع الناس جهلنا، لنا صفو المال و لنا الانفال و لنا کرائم القرآن. (مستدرک الوسائل ۱/ ۵۵۴، ابواب انفال، باب ۲، حدیث ۱).

(۲)- عن ابن عباس فی خطاب رسول اللّٰه (ص) لوفد عبد القیس، قال: آمرکم باربع و

أنهاكم عن اربع؛ آمركم ان تشهدوا ان لا اله الّا اللّه و تقيموا الصلاه و تؤتوا الزكاه و تعطوا من المغنم سهم اللّه- عزّ و جلّ- و الصفيّ. (سنن بيهقى ۶/ ۳۰۳، كتاب تقسيم فى ء و غنيمت، باب سهم الصفىّ).

(۳)- كان للنبىّ (ص) سهمٌ يدعى سهم الصفىّ، ان شاء عبداً و ان شاء امه و ان شاء فرساً يختاره قبل الخمس. (سنن بيهقى ۶/ ۳۰۴، كتاب تقسيم فى ء و غنيمت، باب سهم الصفىّ).

(۴)- عن عائشه قالت: كانت صفيّه من الصفىّ. سنن بيهقى ۶/ ۳۰۴، كتاب تقسيم فى ء و غنيمت، باب سهم الصفىّ).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۳۶۸

تعطيل بردار نيست، پس حقوق و شئون وى نيز همچنان بايد محفوظ باشد.

و ما پيش از اين در مباحث گذشته يادآور شديم كه آنچه از انفال و صفايا براى امام است به خاطر منصب امامت اوست نه به خاطر شخص او؛ بله رفع نيازمنديهاى شخصى و تأمين نيازمنديهاى او نيز از مهمترين مصالح امت است.

و اين متعيّن نيست كه «صفايا» همواره براى شخص امام باشد، بلكه بسا در موزه ها و يا خزانه ملت به عنوان پشتوانه نظام و ذخيره اى براى آينده كشور ذخيره مى شود؛ همانند جواهرهاى گرانبهاى ارزشمند كه غالباً قابل تقسيم هم نيست، و اگر بخواهند آن را به برخى افراد اختصاص دهند موجب تبعيض و فتنه مى شود، كه بناچار بايد در موزه ها يا بانك ها نگهدارى شود، يا امامى كه مقبول امت است آن را مورد استفاده قرار دهد.

از سوى ديگر از رواياتى كه پيش از اين خوانده شد آشكار گرديد كه صفايا قسيم انفالند و اگر فرض شود كه انفال به مطلق غنايم گفته مى شود در

آن صورت صفایا را نیز در بر می گیرد.

و بـا تـوجه به اینکه حکم مسـأله روشن است و همه اینهـا بایـد زیر نظر امـام باشـد مشـکلی به نظر نمی رسـد؛ به ویژه اینکه در روایات و فتاوی برای صفایا تقسیم در نظر گرفته نشده است، بلکه همه آن در اختیار امام است.

۸- غنایمی که رزمندگان بدون اجازه امام به دست آورده اند.

اشاره

یکی دیگر از چیزهایی که برای امام به عنوان امام است، غنیمت هایی است که رزمندگان بدون اجازه امام به دست آورده اند. این مسأله در بین اصحاب ما مشهور است و بلکه ادعای اجماع بر آن شده است.

[فتاوای برخی فقها در مسأله]

۱- در کتاب فی ء خلاف (مسأله ۱۶) آمده است:

«اگر گروهی در سرزمینی که در حال جنگ با مسلمانان هستند وارد شوند و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۶۹

بـدون اجـازه امـام بجنگنـد و غنیمتی به دست آورنـد، این غنیمت ویژه امام است؛ ولی همه فقهیا [غیر شـیعه] در این مسأله نظر مخالف دارند. دلیل ما اجماع فرقه امامیّه و روایات آن هاست.» «۱»

۲- و در کتاب السیر همان کتاب (مسأله ۳) آمده است:

«اگر گروهی بـدون اجازه امام بجنگند و مالی را به دست آورند، امام مخیّر است، اگر بخواهد از آنان می گیرد و اگر بخواهد در دست آنـان بـاقی می گـذارد، اوزاعی و حسن بصـری نیز همین نظر را گفته انـد. و شافعی گفته است: خمس آن را از آنان می گیرند؛ و ابو حنیفه گفته است: تخمیس نمی شود. دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایات آنهاست.» «۲»

نظر شافعی که گفته است خمس آن از آنان گرفته می شود به عموم آیه شریفه:

«وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ» است که می فرمایـد: هر چه را به غنیمت گرفته اید باید خمس آن را بپردازید، که با اجازه و بدون اجازه را در بر می گیرد. و نظر ابو حنیفه به این است که این یـک نوع کسب مباح است در یک جهاد غیر مشـروع،ماننـد گردآوری هیزم و یا چیدن علف.

۳- در کتاب نهایه در شمار انفال می نویسد:

«و اگر قومی با اهل حرب بدون اجازهٔ امام جنگیدند

و غنیمتی به دست آوردند، غنیمت های آنان ویژه امام است نه دیگران». «۳»

مانند این مطلب در مبسوط نیز آمده است. «۴»

۴- در شرایع در شمار انفال آمده است:

«و آنچه رزمندگان بدون اجازۀ او [امام] به غنیمت می گیرند که از آنِ او (ع) است.» «۵»

۵- در جواهر در شرح عبارت فوق آمده است:

---

(۱)- خلاف ۲/ ۳۳۲.

(۲)- خلاف ۳/ ۲۲۹.

(۳)- نهایه/ ۲۰۰.

(۴)- مبسوط ۱/ ۲۶۳.

(۵)- شرایع ۱/ ۱۸۳ (چاپ دیگر ۱۳۷).

«بنا بر مشهور- چه بر اساس گفته دیگران و چه آنچه خود بدان دست یافته ایم- افرادی آن را به شیخین [شیخ طوسی و شیخ صدوق] و سید مرتضی و پیروان آنان نسبت داده اند، بلکه در تنقیح آن را به عمل اصحاب نسبت داده است، همانگونه که در «روضه» از آن نفی خلاف شده است، و در بیع مسالک آمده است: مضمون روایت مقطوعه ای است که بعداً می آید و بین اصحاب ما معروف است و ما مخالفی برای آن نمی شناسیم، بلکه از حلّی نقل شده که ادعای اجماع بر آن کرده و این خود دلیل است ...» «۱»

۶- در انفال منتهی آمده است:

«و هنگامی که گروهی بدون اجازۀ امام به جنگ بپردازند و غنایمی به دست آورند، غنیمت برای امام است؛ دو شیخ و سید مرتضی و پیروانشان بر این نظرند. شافعی گوید: حکم آن حکم غنیمت با اجازۀ امام است ولی این کار ناپسندی است. ابو حنیفه گوید: این اموال برای آنان است و خمس هم در آن نیست. و احمد دارای سه نظر است: یکی مانند شافعی و دیگری چون ابو حنیفه و سوّمی اینکه: هیچ حقی برای آنان

در این اموال نیست.» «۲»

خلاصه کلام اینکه: مشهور این است که همه غنیمت از آنِ امام است، و در خلاف ادعای اجماع بر آن شده است، و در حکم بین زمان حضور و زمان غیبت نیز فرق گذاشته نشده است، و برای این مسأله به دلایل ذیل استناد شده است.

[ادلّه مسأله]

دلیل اوّل: اجماع.

همان گونه که در اقوال خواندیم بر این مسأله ادعای اجماع شده است، ولی ثبوت چنین اجماعی به گونه ای که کاشف از قول معصوم باشد مشکل است، و شاید مدرک آنان روایت ذیل باشد.

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۲۶.

(۲)- منتهی ۱/ ۵۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۷۱

دلیل دوّم: روایت مرسله عباس ورّاق،

از مردی که وی نام برده، از امام صادق (ع) که فرمود:

اگر گروهی بدون اجازهٔ امام بجنگند و غنیمتی به دست آورند، همهٔ غنیمت از آنِ امام است، و اگر با اجازهٔ امام بجنگند، خمس آن از آنِ امام است. «۱»

این روایت از نظر سند چون زنجیره سند آن قطع شده است و نیز به خاطر اینکه برخی از راویان آن ناشناخته اند ضعیف است، و مشکل می توان بدان اعتماد کرد؛ مگر آنکه ضعف سند آن در صورتی که ثابت شود اصحاب بدان اعتماد کرده اند با شهرت جبران شود، ولی اثبات این معنی مشکل است، مگر اینکه گفته شود: اگر اصحاب به این روایت اعتماد کرده اند جبران ضعف سند آن می شود، و اگر اعتماد نکرده اند در آن صورت اجماع آنان خود حجت است. و از چیزهایی که گواه بر اعتماد اصحاب به این مرسله است این است که بزرگان در کتابهای خودشان که فتاوای مأخوذه از روایات را در آن نقل می کرده اند مضمون این روایت را آورده اند و بر اساس آن فتوی داده اند، تا جایی که ابن ادریس با اینکه به خبر واحد عمل نمی کند ولی به مضمون این روایت در سرائر فتوی داده است، از این رو رفع ید از این روایت مشکل است.

دلیل سوّم: صحیحه معاویه بن وهب،

که گفت: به امـام صادق (ع) عرض کردم: گروهی را امام برای کارزار می فرسـتد و آنان غنایمی به دست می آورنـد، چگونه تقسـیم می شود؟ فرمود: اگر آنان به همراه فرمانـدهی که امام وی را مشـخص کرده است کارزار کنند، یک پنجم آن را برای خدا و رسول جدا می کنند و چهار پنجم را بین آنان تقسیم می کنند. و اگر با آن فرمانده به

پیکار نروند، همه آنچه به غنیمت گرفته اند از آنِ امام است هر گونه که مصلحت بداند به مصرف می رساند. «۲»

---

(۱)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: اذا غزا قوم بغیر اذن الامام فغنموا کانت الغنیمه کلها للامام، و اذا غزوا بامر الامام فغنموا کان للامام الخمس. (وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۶).

(۲)- معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع): السریّه یبعثها الامام فیصیبون غنائم کیف تقسم؟ قال: إن قاتلوا علیها مع امیر امرّه الامام علیهم، اخرج منها الخمس للّه و للرسول و قسم بینهم اربعه اخماس. و ان لم یکونوا قاتلوا علیها المشرکین کان کل ما غنموا للامام یجعله حیث احبّ. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۷۲

در این روایت بین آنجا که کارزار با فرماندهٔ منصوب از سوی امام باشد و آنجا که نباشد تفصیل قائل شده و تقسیم را متوقف بر این قرار داده که با اجازهٔ امام باشد.

ولی در دلالت این روایت بر مدعی اشکال است، زیرا آنچه در سؤال آمده اعزامی است که زیر نظر امام و با اجازه او صورت گرفته؛ و تفصیل پاسخ نیز در همین چارچوب سؤال باید باشد، پس باید گفت تفصیل بین آنجایی است که جنگ و کارزار در بین بوده یا جائی که جنگی نبوده، نه اینکه اصل اعزام به جبهه با اجازه و یا عدم اجازه امام بوده است.

شیخ انصاری در کتاب خمس خویش می نویسد:

«مخفی نماند که این روایت بر مطلوب دلالت ندارد مگر آنکه از آن جمله روایت که می گوید: «با فرماندهی که امام وی را مشخص کرده است»

قیـد اراده شود، ولی این مطلب قابـل تأمـل است، زیرا فرض این است که ضـمیر «قـاتلوا»- کـارزار کننـد- به همان کسان برمی گردد که امام آنان را برای جنگ فرستاده است. پس در این صورت به یقین قید برای تخصیص نیست.» «۱»

بله، در اینجا مطلبی است که در مصـباح الفقیه بـدان اشاره شـده است «۲» و آن اینکه: در ارتبـاط بـا این جمله که می فرمایـد: «همراه با فرمانـدهی که امام به وی فرمانـدهی داده است» الزاماً بایـد همراه با فایـده ای باشـد و الّا ذکر آن بیهوده است، و غالباً فایده ای در ذکر قید نیست مگر آنکه در موضوع حکم دخالت داشته باشد که حکم نیز با از بین رفتن آن از بین برود.

و مورد اسـتدلال مفهوم شـرط نیست که در ذیـل روایت بر آن تصـریح شـده است- یعنی قتال کردن- بلکه مفهوم قیـد است- یعنی قتال تحت فرماندهی امام- پس نتیجه

---

(۱)- کتاب الطهاره/ ۴۹۴، کتاب خمس، فصل انفال (چاپ دیگر/ ۵۵۵).

(۲)- مصباح الفقیه/ ۱۵۳.

این می شود که تقسیم غنـایم متوقف بر جنـگ و بر اجـازهٔ امـام با هم است، و بناچار [حکم تقسیم] با از بین رفتن هر یک از اینها از بین می رود و در این هنگام تمام مال در اختیار امام قرار می گیرد. نهایت امر اینکه آنچه در ذیل روایت بـدان تصـریح شده است تنها در صورت انتفاء شرط است. و اگر ما بخواهیم قید را قید توضیحی بگیریم و بگوییم اشاره است به همان چیزی که در سؤال آمده است، خلاف ظاهر است.

ولی اینکه ما بخواهیم حکم [واگذار به امام شدن] را با استناد به چنین

مفهوم ضعیفی به دست آوریم مشکل است.

از سخنان محقق در معتبر و نافع و نیز منتهی و مدارک آشکار می شود که این حکم مورد تردید بوده است و احتمال دارد و بلکه این نظریه تقویت شده که چه با اجازه امام باشد یا نباشد باید یک پنجم اموال به امام داده شود و بقیه در بین رزمندگان تقسیم گردد، بر اساس عموم فرمایش خداوند متعال که می فرماید: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ» «۱» که ظاهر آن این است که پس از پرداخت خمس آنچه می ماند برای غنیمت گیرندگان است. و نیز بر اساس فرمایش خداوند متعال که می فرماید: «فَكُلُوا مِمّا غَنِمْتُمْ حَلالًا طَيِّباً ...» «۲» از آنچه به غنیمت می گیرید حلال و پاکیزه بخورید.

و نیز بر اساس صحیحۀ حلبی از امام صادق (ع) در مورد مردی از اصحاب ما که در زیر پرچم آنان [خلفای وقت] می جنگید و غنیمتی به دست آورده بود حضرت فرمود:

«يؤدّى خمساً و يطيب له» خمس آن را بدهد و بقیّه برای او حلال است. «۳» که از آن استفاده می شود که در تخمیس و تملک بقیه اجازه معتبر نیست.

و بر اساس فرمایش معصوم (ع) در صحیحه طولانی علی بن مهزیار که در شمار چیزهایی که در آن خمس است می فرماید: «و مانند آنجا که با دشمن درگیر شود و مال

---

(۱)- سوره انفال (۸)/ ۴۱.

(۲)- سوره انفال (۸)/ ۶۹.

(۳)- وسائل ۶/ ۳۴۰، ابواب ما يجب فيه الخمس، باب ۲، حديث ۸.

او را از او به غنیمت گیرد.» «۱»

و نیز آنچه در روایات تحلیل آمده که ائمه (ع) بهرۀ خویش از فی ء

و غنیمت را برای شیعیانشان حلال کرده اند، و ظاهر آن این است که همه اموال از آنِ آنان نبوده بلکه تنها خمس مال آنان بوده، با آنکه ظاهراً مورد آن، زمان استیلاء خلفای جور بر جامعه بوده و در آن شرایط جنگ و طبعاً غنیمت گرفتن آنان با اجازهٔ ائمه (ع) نبوده است.

از جمله آن روایات روایتی است از امام عسکری، از پدرانش، از امیر المؤمنین (ع) که آن حضرت به پیامبر خدا (ص) فرمود:

«ای پیامبر خدا تو نیک می دانی که پس از تو پادشاهان کینه توز و ستمگر به حکومت می رسند، و بر خمس من از اسیران و غنایم دست خواهند یافت و آنها را به فروش می رسانند، و برای کسانی که آنها را می خرند حلال نیست، زیرا بهرهٔ من از آنهاست. و من بهرهٔ خود را برای هر یک از شیعیانم که چیزی از آنها را مالک شود بخشیدم، تا منافع آنان از آنچه می خورند و می آشامند بر آنان حلال شود و برای آنکه فرزندانشان پاکزاده باشند.» «۲»

ممکن است از استدلال به دو آیه شریفه اینگونه پاسخ داده شود که این دو با مرسلهٔ ورّاق- که با عمل اصحاب ضعف سند آن جبران شده است- تخصیص زده می شود.

و از صحیحه حلبی بدین صورت که به قرینه سایر روایات تحلیل، آن را حمل بر یک قضیّه شخصیه کنیم که امام (ع) به شرط پرداخت خمس، آن را برای شخص وی حلال کرده باشد، یا اینکه همان گونه که در جواهر آمده است این جنگ را بدین صورت تجویز فرموده باشد. «۳»

---

(۱)- وسائل ۶/ ۳۵۰، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۸، حدیث ۵.

(۲)- قد علمت

يا رسول اللّه انّه سيكون بعدك ملك عضوض و جبر فيستولى على خمسى من السبى و الغنائم و يبيعونه فلا يحل لمشتريه لانّ نصيبى فيه، فقد وهبت نصيبى منه لكلّ من ملك شيئاً من ذلك من شيعتى لتحلّ لهم منافعهم من مأكل و مشرب و لتطيب مواليدهم. (وسائل ۶/ ۳۸۵، ابواب انفال، باب ۴، حديث ۲۰).

(۳)- جواهر ۱۶/ ۱۲۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۷۵

ولی این گونه تفسیر خلاف ظاهر است، زیرا این روایت ظهور در بیان حکم کلّی شرعی دارد نه تحلیل شخصی، یا اینکه در این مورد اجازه داده باشد.

و گاهی ممکن است در توجیه صحیحه گفته شود که اجازهٔ ائمه (ع) به شیعیانشان در جنگ با کفار و لو زیر لوای حاکمان ستمگر، به خاطر عنایت ویژه آنان به گسترش اسلام، امری است مفروغ عنه، منتها پرسش در صحیحه این است که اینان خمسشان را به چه کسی باید بپردازند، زیرا خلفای ستمگر اموال را تخمیس نمی کرده اند و امام (ع) خواسته اند بفرمایند که اشخاص پس از آنکه سهم آنان به آنان می رسد می توانند خمس آن را بپردازند و از بقیّه استفاده کنند، پس در صحیحه دلالتی بر معتبر نبودن اجازه در حلیّت غنیمت نیست.

از سوی دیگر ممکن است گفته شود: اینکه ائمه (ع) همه جنگهایی را که در زیر پرچم حاکمان ستمگر انجام می شود اجازه داده باشند امر غیر ممکن است؛ زیرا از بسیاری روایات استفاده می شود که ائمه (ع) شیعیان را از شرکت در آنها بازداشته اند، آن را در تقویت نظام ظلم و ستم مؤثر می دانسته اند.

و اما دربارهٔ صحیحهٔ علی بن مهزیار در حدائق این گونه آمده است:

«ظاهراً مراد از

دشمن در اینجا همان گونه که پیش از این اشاره کردیم مخالفان [مذهب] اند نه کافران و مشرکان.» «۱»

ولی به نظر می رسد مطلبی که ایشان می فرمایند انداختن تیر در تاریکی است، و دلیلی برای آن نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن است؛ بله ممکن است از صحیحه این گونه پاسخ داده شود که مورد بحث در اینجا غنیمتی است که در جنگ بدون اجازه امام به دست می آید، نه اموال شخصی که با کشتن شخص کافر تصاحب می شود؛ علاوه بر اینکه این گونه موارد هم گاهی با اجازهٔ امام صورت گرفته است.

---

(۱)- حدائق ۱۲/ ۴۷۹.

در هر صورت عمدهٔ دلیل در مسأله، اجماع ادعا شده و مرسله ورّاق است. و ابن ادریس با اینکه خبر واحد را حجت نمی داند ولی به مضمون این خبر در سرائر «۱» فتوی داده است و به وی نسبت داده اند که در مسأله ادعای اجماع کرده است، ولی من چنین چیزی را در آن کتاب نیافتم.

در حدائق این گونه آمده است:

«ابن ادریس در این مسأله ادعای اجماع کرده، و محقق در معتبر آن را مردود دانسته و گفته است: و برخی از متأخرین صحت این ادعا را پیشاپیش مسلّم گرفته، با اینکه ایشان عمل به خبر واحد را صحیح ندانسته است، پس باید برای ادعای خود به ادعای اجماع امامیّه استدلال کند و این اشتباه آشکاری است، زیرا ایشان می گوید: اجماع در صورتی حجت است که بدانیم امام هم در میان افراد است، پس اگر چنین چیزی دانسته شود علم وی برای وی حجت است و برای دیگران که چنین علمی نداشته اند حجت نیست.»

«۲»

ولی آنچه کـار را در مسأله آسـان می کنـد این است که در نزد مـا غنیمت همـۀ آن در اختیـار امام است؛ و تقسـیم هم در آن متعیّن نیست، هر چنـد جنگ هم با اجازۀ وی باشد، همان گونه که مرسـلۀ حماد و روایات دیگر بر آن دلالت داشت و تفصـیل آن در فصل غنایم گذشت.

[دیدگاه صاحب حدائق و صاحب عروه الوثقی در مسأله]

از سوی دیگر مرحوم صاحب حدائق در اوایل کتاب خمس حدائق قائل به تفصیل در مسأله شده است و می نویسد:

«ظاهر روایات و کلام اصحاب این است که آن غنایمی که برای امام (ع) است در

---

(۱)- سرائر/ ۱۱۶.

(۲)- حدائق ۱۲/ ۴۷۸؛ و نیز در معتبر/ ۲۹۶.

صورتی است که بـدون اجازۀ او باشـد و جنگ به عنوان جهاد و دعوت به اسـلام صورت پذیرفته باشد، همان گونه که خلفای جـور به همین عنـوان بـا کفـار می جنگیدنـد؛ ولی اگر جنـگ برای کشورگشـایی و غصب و غلبه و ماننـد آن باشـد این گونه نیست.» «۱»

اشـکالی که بر این سـخن وارد است این است که این بر خلاـف اطلاـق نص و فتـاوی است، زیرا در صـورتی که جنـگ برای کشورگشایی و گردآوری اموال هم باشـد باز جنگ بر آن صـدق می کنـد؛ در کتاب عروه الوثقی نیز بین زمان حضور امام و غیبت ایشان فرق قائل شده است و در اوایل کتاب خمس می نویسد:

و امّا در صورتی که جنگ بـدون اجازه امام باشد، پس اگر در زمان حضور باشد و امکان اجازه گرفتن وجود داشـته باشد، در آن صورت غنیمت برای امام (ع) است؛ ولی اگر در زمان غیبت باشد، احوط

آن است که خمس آن به عنوان اینکه غنیمت است پرداخت شود، به ویژه اگر جنگ برای دعوت به اسلام باشد. «۲»

گویا ایشان- قدس سرّه- مرسله ورّاق و سخن مشهور اصحاب را بر صورت امکان اجازه گرفتن از امام حمل کرده و در غیر آن، اطلاق دو آیه را مورد پیروی قرار داده است.

ولی ممکن است سخن ایشان را مورد مناقشه قرار داد که واژه «امام» در باب جهاد و دیگر ابواب فقه منحصر به امام معصوم نیست، بلکه در زمان غیبت رهبر مسلمانان را نیز در بر می گیرد، پس ممکن است که از او اجازه گرفته شود.

علاوه بر اینکه حمل مرسلهٔ وراق و کلام اصحاب بر خصوص صورت امکان اجازه گرفتن سخن بی دلیلی است و اطلاق خاص [مرسله وراق] بر اطلاق عام [ادله دال بر مالکیت رزمندگان نسبت به غنائم] مقدم است.

---

(۱)- حدائق ۱۲/ ۳۲۲.

(۲)- عروه الوثقی ۲/ ۳۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۷۸

بله اگر عنوان جنگ صادق نباشد، چنانچه اگر تهاجم از سوی دشمن باشد و از مسلمانان چیزی جز دفاع- که مشروط به اجازهٔ امام نیست- انجام نشده باشد، در این صورت وظیفه پرداخت خمس و تملک بقیّه است، بر اساس عموم آیه شریفه.

در اینجا احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن تفصیل بین موردی است که جنگ در زیر پرچم فرمانروای ستمگر و به دستور او باشد و آنجا که گروهی بر گروهی دیگر بدون اجازه فرمانروا حمله کرده اند و اموال را به غنیمت گرفته اند، که در این صورت مرسله ورّاق به قرینه صحیحه حلبی به صورت دوم حمل می شود. و نیز روایات تحلیل خمس که ما بدان اشاره

کردیم؛ ماننـد روایت امـام عسـکری (ع) که از آن اسـتفاده می شود که امـام (ع) جهـاد در زیر پرچم خلفـای جور را نیز اجازه فرموده انـد. به ویژه اینکه جنگ برای دعوت به اسـلام و گسترش آن باشـد، همانگونه که دعای امام سـجاد (ع) برای سپاهیان اسلام در زمان آن حضرت نیز گواه بر همین برداشت است.

بر این اسـاس منظور از مرسـله، منع از جنـگ و عـدم جواز آن بـدون اجـازهٔ حـاکم است؛ برای آنکه از هرج و مرج در جـامعه پیشـگیری شود. و اگر آنـان بـدون اجـازه حـاکم به جنـگ مبـادرت می کردنـد، در این صورت برای آنـان بهره ای از غنیمت نیست، و این احتمـال نقطه مقابل آن چیزی است که مرحوم صاحب حـدائق گفته انـد، و بعیـد نیست که همین احتمال درستی باشد.

از آنچه تاکنون خواندیم به دست آمد که در صورتی که جنگ بدون اجازهٔ امام باشد، پنج احتمال در آن وجود دارد. نخست همـان نظریـه مشـهور است که همه غنیمت از آنِ امـام است. دوّم: ماننـد دیگر غنـایم تخمیس می شـود و باقیمانـده تقسـیم می گردد. سوم:

تفصیلی بود که صاحب حدائق قائل شدند. چهارم: تفصیل صاحب عروه بود. و پنجم:

احتمالی که ما در آخر ذکر کردیم؛ و خدا به حقایق امور داناست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۷۹

۹- معادن

اشاره

نهمین مورد از انفال بنابر نظریه ای قوی هر گونه معدن است.

دیدگاهها و نظریه ها در این مسأله به سه نظر و بلکه به چهار نظر می رسد.

نظر اوّل اینکه هر گونه معدن از انفال است،

همان گونه که در عبارت مقنعه و در مراسم خوانـدیم و از کافی و نهایه هم خواهیم خواند. این نظر را جواهر به قاضـی و قمی در تفسیر خود نسبت داده است، آنگاه می نویسد:

«ایشان در کفایه این نظر را برگزیده، همان گونه که به نقل از وی در ذخیره نیز آمده است، بلکه ظاهر سـخن اسـتاد در کشف خویش (کشف الغطاء) نیز همین مطلب است، و بین هیـچ یک از معدنها- چه در زمین انفال یا زمین دیگر و چه معدن آشـکار و چه پنهان فرقی نگذاشته است.» «۱»

نظر دوم: عکس نظریه اول است و اینکه همه مردم در بهره برداری از آن آزادند،

همان گونه که از نافع و بیان و دروس و لمعه این نظر استفاده می شود.

در روضه آمده است:

«برخی به طور مطلق می گویند معادن برای مردم است و در آن تفصیلی قائل نشده اند.» «۲»

نظر سوم: قائل به تفصیل شده اند و آن را تابع زمینی که در آن است دانسته اند؛

گفته اند: آنچه در زمینهای انفال است از انفال محسوب می شود و آنچه در املاک شخصی است و یا در زمینهای مفتوح عنوه است حکم همان را دارد، این نظریه در سرائر و معتبر و منتهی و روضه و نیز در تحریر آمده است.

و بسا از برخی عبارات تفصیل بین معادن ظاهری [رو زمینی] و باطنی [زیر زمینی] استفاده می شود که اولی برای همه مردم مباح است ولی دوّمی ویژه امام است، و این

---

(۱)- جواهر، ۱۶/ ۱۲۹.

(۲)- لمعه دمشقیه ۲/ ۸۶ (چاپ دیگر، ۱/ ۱۸۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۸۰

تفصیل از کتاب مبسوط که بعداً بدان خواهیم پرداخت استفاده می شود.

در هر صورت ما اکنون برخی از سخنان بزرگان در این زمینه را یادآور می شویم:

[سخنان برخی از بزرگان پیرامون معادن]

۱- کلینی در اصول کافی در شمار انفال می نویسد:

«و نیز جنگلها و معادن و دریاها و بیابانها که ویژه امام است.» «۱»

۲- شیخ در نهایه در بیان اقسام زمینها می نویسد:

«و یکی از آنهـا زمینهـای انفال است، و آن هر زمینی است که اهل آن از آن بـدون جنگ کوچ کرده انـد، و زمینهای موات و قلّه کوهها و جنگلها و معادن و پیشکشی های پادشاهان.

و همهٔ اینها ویژه امام است که به هر که خواسته باشد واگذار می کند، و به هر که خواهد می بخشد یا به هر گونه که بخواهد می فروشد.» «۲»

۳- در مبسوط گوید:

«و امّا معادن دو گونه است: معادن آشکار و معادن پنهان؛ معادن پنهان بابی دارد که متذکر می شویم.

اما معادن آشـکار مانـند: آب، قیر، نفت، مومیا، کبریت، نمک «۳» و چیزهـایی هماننـد اینها که کسـی با احیاء مالك اینها نمی شود و هیچ کس با سنگ چینی (تحجیر) و مانند

آن از دیگری سزاوارتر به تصرف نمی گردد، و سلطان نمی تواند آن را به کسی پیشکش کند، بلکه همهٔ مردم در آن مساوی هستند و به اندازه نیازشان از آن برداشت می کنند، بلکه به نظر ما در آن خمس واجب است. و در

---

(۱)- کافی، ۱/ ۵۳۸، کتاب الحجه، باب الفی ء و الانفال ...

(۲)- نهایه،/ ۴۱۹.

(۳)- بایـد توجه داشت این معـادن در گذشـته بر روی زمین جاری بوده و نیازی به اسـتخراج از دل زمین یا زیر کوهها نداشـته است. بر خلاف امروز که اکثر آنها جزو معادن پنهان است. (مقرر)

اینکه اینهـا به ملکیت کسـی در نمی آیـد اختلافی نیست، روایت شـده است که «ابیض بن حمـال مـأربی» نمک آب رودخانه مـأرب را از پیـامبر اکرم (ص) درخـواست نمود و آن حضـرت آن را به وی بخشـید، و روایت شـده است که آن حضـرت می خواست به وی ببخشد فردی که برخی گفته اند «اقرع بن حابس» بود گفت: ای پیامبر خدا آیا می دانید که چه چیزی را به وی می خواهی ببخشی؟

آن آب بسیار مساعدی است، آن حضرت فرمود: در این صورت نه.» «۱»

۴- و باز در همان کتاب دربارهٔ معادن پنهان آمده است:

«و امّـا معـادن پنهانماننـد: طلا و نقره و مس و روی و سـنگ الماس و چیزهای دیگر که در دل زمین و کوهها هسـتند و جز با تلاش و صـرف هزینه فراوان به دست نمی آیـد، آیا با احیاء به ملکیت در می آیـد یا نه؟ در این مورد دو نظر گفته شده است: یکی اینکه به ملکیت در می آید، و آن نزد ما نظر درستی است، دوّم اینکه به

ملکیت در نمی آید، زیرا اختلافی در این نیست که فروش آن جایز نیست، پس اگر به ملکیت در آید فروش آن هم جایز است، و به نظر ما فروش آن جایز است. پس اگر ثابت شود که با احیاء به تملّك در می آید، در این صورت احیاء آن این است که به بهره دهی برسد، و چیزی کمتر از آن حکم سنگ چین را دارد و نمی توان آن را احیاء نامید و در این صورت مانند زمینهای موات اولیٰ به تصرف می گردد، و سلطان می تواند آن را به دیگری اهدا کند، زیرا به نظر ما وی مالك آن است.» «۲»

ظاهر کلام اخیر ایشان این است که معادن پنهان در نزد ما امامیّه متفق علیه است که ویژه امام است.

۵- در شرایع آمده است:

«جهت چهارم: در معادن آشکار است، و آن معادنی است که نیاز به استخراج

---

(۱)- مبسوط، ۳/ ۲۷۴.

(۲)- مبسوط، ۳/ ۲۷۷.

ندارد، مانند نمک، نفت و قیر، که با احیاء به ملکیت کسی درنمی آید، و سنگ چین کننده حق ویژه ای در آن نمی یابد، و در اینکه سلطان بتواند معادن و آبها را به کسی پیشکش کند محل اشکال است و نیز در اینکه اگر آنها را به کسی پیشکش کرد ویژه او باشد.

و کسی که در دسترسی بدان از دیگران پیشی گرفت، تنها می تواند به اندازه نیاز خود از آن استفاده کند ... و در بین فقهای ما کسانی هستند که معادن را ویژه امام (ع) می دانند، و در نزد آنان از انفال است از این رو به مالکیت اشخاص در نمی آید، چه از معادن آشکار باشد و چه پنهان؛

و اگر ما قائل شدیم که با احیاء کسی می تواند آنها را تملک کند، الزاماً باید با اجازۀ امام باشد، ولی هیچ یک از اینها ثابت نشده است ...

و معادن باطنی معادنی است که جز با کار و تلاش استخراج نمی شود، مانند معادن طلا و نقره و مس، و این گونه معادن با احیاء به ملکیت در می آید و امام می تواند پیش از آنکه به ملکیت کسی درآید آنها را واگذار کند؛ و حقیقت احیاء آن این است که به بهره وری رسد.» «۱»

۶- و در احیاء الموات تذکره مطالبی آمده که با حفظ الفاظ ایشان خلاصه آن این گونه است:

«معادن جایگاههایی است که خداوند متعال آنها را برای پدید آوردن اشیاء ارزشمند اختصاص داده است، و آن یا آشکار است و یا پنهان، امّا معادن آشکار نزد اصحاب ما از انفال محسوب می شود و ویژه امام است. و برخی گفته اند مردم در آن برابر هستند و آن سخن عامه است.

و مراد از معدن آشکار معدنی است که بدون کار مواد آن آشکار است و نیازی به آشکار کردن ندارد خواه تلاش برای به دست آوردن آن آسان باشد یا مشکل،

---

(۱)- شرایع، ۳/ ۲۷۸ (چاپ دیگر،/ ۷۹۶).

مانند نمک و نفت و قیر؛ که اینگونه معادن را به اجماع فقها کسی با احیاء و آباد نمودن مالک نمی شود اگر چه قصد دستیابی به آن را داشته باشد، و با سنگ چین نیز بهروری از آن منحصر به او نمی شود، و آیا امام می تواند آنها را به کسی واگذار کند؟ اهل سنت آن را جایز ندانسته اند.

به نظر من جواز واگذاری آن توسط سلطان

محتمل است، در صورتی که با این کار دیگر مسلمانان متضرر نگردند. و بر اساس فرمایش برخی از علمای ما که گفته اند اینها ویژه امام است، وی می تواند آنها را به افرادی واگذار کند.

و معادن پنهان معادنی است که جز با کار و تلاش و جز با انجام کاری بر روی آن و صرف کردن هزینه هایی استحصال نمی شود؛ مانند معادن طلا و نقره و آهن. پس معادن پنهان نیز خود یا ظاهر است و یا پنهان، اگر ظاهر باشد با احیاء به ملکیت در نمی آید و برای امام است به نظر برخی از علمای ما و تصرف در آن مگر با اجازۀ امام جایز نیست. و به نظر دیگران همه مسلمانان در آن یکسان هستند.

و اگر ظاهر نباشد به نحوی که استحصال آن جز با کار و تلاش عملی نمی شود، به نظر بعضی از علمای ما مال امام است، و به نظر دیگران برای همۀ کسانی است که در دستیابی بدان و احیاء آن از دیگران پیشی گرفته اند ...» «۱»

در مورد حکم معادن و تفصیل بین معادن آشکار و پنهان و اقوال مختلف در مورد آن می توان به کتاب مغنی ابن قدامه نیز مراجعه نمود. «۲»

۷- در سرائر به هنگام برشمردن موارد انفال می نویسد:

«معادنی که در دل بیابانها و قلّه کوهها است ملک امام است و از انفال می باشد، امّا آنچه در زمینهای مسلمانان و آنچه در تصرف آنان قرار دارد دیگر از امام (ع) نیست، و نیز آنچه در زمینهای مفتوح عنوه واقع است.» «۳»

از تفسیر فقها در مورد معادن آشکار و پنهان دو تفسیر مختلف به دست می آید:

---

(۱)- تذکره، ۲/ ۴۰۳ و ۴۰۴.

(۲)-

مغنی ۶/ ۱۵۶.

(۳)- سرائر/ ۱۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۸۴

۱- مراد از آشکار آن معادنی باشد که قابل رؤیت است و روی زمین قرار دارد، و پنهان آنهاست که در عمق زمین است و نیاز به کندن و استخراج دارد.

۲- مراد از آشکار آن معادنی است که نیاز به کار و تصفیه نداشته باشد بلکه به خودی خود خالص و تصفیه شده است اگر چه در عمق زمین قرار داشته باشد، و معادن پنهان آنهاست که نیازمند کار و تصفیه باشد مانند طلا و نقره و مس که به صورت تکوینی با خاک و سنگ درآمیخته است و نیاز به حرارت و ذوب و تصفیه دارد، اگر چه در روی زمین قرار گرفته باشد.

شهید در مسالك در تفسیر معادن آشکار گوید:

«آشکار آن معادنی است که جوهر آن بدون کار به دست آید و سعی و تلاش تنها برای جمع آوری آن مبذول شود، و تحصیل آن گاهی آسان است و گاهی با سختی روبروست، مانند: نفت و سنگهای آسیا و سنگهای نرمی که با آن دیگ و دیگر ظروف سنگی می سازند و کبریت و قیر.» «۱»

و در تفسیر معادن پنهان می نویسد:

«آن معادنی است که گوهر آن جز با دگرگونی و انجام کاری بر روی آن آشکار نمی شود؛ مانند: طلا، نقره، فیروزه، یاقوت، روی، مس، آهن و دیگر گوهرهایی که در طبقات زمین وجود دارد، چه این معادن در روی زمین باشد به گونه ای که بهره برداری از آن نیاز به کندن زمین نباشد یا اینکه در باطن زمین باشد، ولی قسمت اوّل از آن به قول مطلق در حکم معادن ظاهری است.» «۲»

[روایات مسأله]

۱- موثقه اسحاق بن

عمّار که از تفسیر علی بن ابراهیم روایت شده است که گفت: از امام صادق (ع) از انفال پرسیدم فرمود:

---

(۱)- مسالک ۲/ ۲۹۳.

(۲)- مسالک ۲/ ۲۹۴.

«آن روستاهایی است که به ویرانی گراییده و اهل آن آنجا را ترک کرده اند، که از آنِ خدا و پیامبر اوست، و آنچه برای پادشاهان است از آنِ امام است. و آن زمینهایی که به ویرانی رفته و [یا زمینهای جزیه که] بر آن اسب و شتری تاخته نشده، و هر زمین بدون صاحب و معدنها، و هر کسی بمیرد و وارثی نداشته باشد که مال او از انفال است.» «۱»

در وسائل این گونه آمده است، ولی در تفسیر [علی بن ابراهیم] که دوگونه به چاپ رسیده آمده است:

«و زمینهای جزیه که بر آن اسب و شتری تاخته نشده». «۲»

و شاید این همان گونه که پیش از این گفته شد درست تر باشد.

۲- از عیاشی از أبو بصیر، از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

انفال از آنِ ماست. عرض کردم انفال چیست؟ فرمود: از آن جمله است معادن و جنگلها و هر زمین بی صاحب. «۳»

۳- و باز از عیاشی از داود بن فرقد، از امام صادق (ع) در حدیثی روایت شده است که گفت:

عرض کردم انفال چیست؟ فرمود: عمق بیابانها، قلّه کوهها، جنگلها و معادن. «۴»

۴- در مستدرک از کتاب عاصم بن حمید حناط، از أبو بصیر، از امام باقر (ع) آمده است که فرمود:

... و انفال از آنِ ماست. گفت: به آن حضرت عرض کردم: انفال چیست؟ فرمود:

---

(۱)- اسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الانفال فقال: هی

القرى التی قد خربت و انجلی اهلها، فهی للّه و للرسول، و ما کان للملوک فهو للامام. و ما کان من الارض بخربةٍ لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب، و کلّ ارض لا ربّ لها، و المعادن منها، و من مات و لیس له مولی فما له من الانفال. (وسائل ۶/ ۳۷۱، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۰).

(۲)- تفسیر علی بن ابراهیم (قمی)/ ۲۳۵ (چاپ دیگر ۱/ ۲۵۴).

(۳)- عن أبی بصیر عن أبی جعفر (ع) قال: «لنا الانفال» قلت: و ما الانفال؟ قال: منها المعادن و الآجام و کلّ ارض لا ربّ لها. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۸).

(۴)- عن داود فرقد، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قلت و ما الانفال؟ قال: بطون الاودیه و رءوس الجبال و الآجام و المعادن. (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۳۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۸۶

معادن از آنهاست، و جنگلها و هر زمین بی صاحب. «۱»

البته ممکن است در اطلاق موثقه [عمار] که مهمترین روایت در این باب است مناقشه شود. بدین صورت که گفته شود ضمیر «منها» [معادن از آنها] به زمین بی صاحب [که در جمله پیش از آن قرار گرفته است] برگردد نه به انفال، و کلمه «منها» صفت یا حال برای معادن باشد نه خبر آن [معدنهایی که این صفت دارد بی صاحب است، یا معدنها در حالی که بی صاحب اند. پس در نتیجه تنها معادنی که در زمینهای بی صاحب اند از انفال محسوب می شوند.] علاوه بر اینکه در برخی از نسخه ها به جای «منها»، «فیها» آمده است. که در این صورت به یقین ضمیر به زمین بی صاحب که پیش

از آن است بازمی گردد.

و چه بسا گفته شود اگر کلمه «منها» را خبر برای معادن بگیریم باید «واو» [و المعادن] را واو استیناف گرفت نه واو عطف، و این خلاف ظاهر است.

و لکن ممکن است از اشکال آخری بدین گونه پاسخ داده شود که می توان کلمهٔ «منها» را خبر «و ما کان من الارض» قرار داد و مابعد آن را به عنوان عطف مفرد به مفرد عطف بر وی دانست [و در نتیجه همه از انفال محسوب شوند]. و در دو چاپی که از تفسیر [علی بن ابراهیم] در دست است کلمهٔ «منها» آمده است نه «فیها». و مانند این عبارت خبر أبو بصیر است در مستدرک [روایت شماره [۴].

و در هر صورت ظاهر روایاتی که خوانده شد این است که معادن در شمار انفال است.

[ادله عقلی مسأله]

اعتبار عقلی نیز مساعد این دسته از روایات است، زیرا در تمام دولت ها و حکومت های جهان این معنی متداول و متعارف است که چیزهایی که متعلق به

---

(۱)- عن أبی بصیر عن أبی جعفر (ع) انه قال: ... و لنا الانفال: قلت له: و ما الانفال؟ قال: المعادن منها و الآجام و کل ارض لا ربّ لها. (مستدرک الوسائل ۱/ ۵۵۳، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱).

اشخاص نیست، مانند معدنها، دریاها، دشت ها و بیابانها را از اموال عمومی قلمداد کرده و زیر نظر حکومت ها قرار می داده اند، حکومت در این گونه اموال تصرف می کند و بر اساس مصالح مردم و حکومت آنها را برای بهره برداری در اختیار افراد قرار می دهد؛ در شریعت ما نیز این گونه اموال در اختیار رهبر جامعه به عنوان

اینکـه رهـبر و نماینـده مردم اسـت قرار داده شـده و ایـن عبـارت دیگر این معنی است که این گـونه امـوال در اختیـار دولت و حکومت است. معادن نیز از سـنخ جنگلها و بیابانها که دارای مالک شخصـی نیسـتند می باشـد. و مؤید همین معنی است آنچه در روایات آمده که «زمین همۀ آن برای امام است.» زیرا زمین به اطلاق آن شامل معادن و چیزهای ارزشمند دیگر می گردد.

در برخی روایـات نیز آمـده: «زمین همه آن برای مـاست، و هر چه خـدا از آن بیرون آورد برای ماست» و این روشن تر از فراز پیشـین است [که همه اینها از اموال عمومی است و در اختیار امام است] در این ارتباط می توان به کتاب اصول کافی، باب «انّ الارض کلّها للامام» مراجعه کرد. «۱»

اگر گفته شود: مقتضای اطلاق که گفته شد این است که معادن واقع شده در املاک شخصـی افراد نیز از انفال باشد، و این بر خلاف مقتضای ملکیت است؛ در پاسخ گفته می شود: این گونه نیست که اگر ما گفتیم زمین ملک کسـی است مقتضای آن این باشـد که از اعماق زمین تا اوج آسـمان نیز ملک او باشد، زیرا ملکیت امری است اعتباری که عقلا در هر زمانی اعتبار می کننـد و حـدود آن از هر جهت تـابع اعتبـار آنـان می باشـد و عقلاء ملکیت یک خانه را جز حیاط و ساختمان و زمین که برای ساخت و ساز مورد استفاده قرار گرفته نمی دانند، و جو و فضا هم تا حدّ بخصوصی عرفاً متعلق به این خانه است. امّا معدنهایی که در عمق این خانه قرار گرفته و نیز فضایی که خارج از عرف

---

(۱)- ر.

ک. کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجه، باب أنّ الأرض کلّها للامام، حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۸۸

متعارف و توابع عرفی خانه است، از خانه محسوب نمی گردد.

آیا پرواز هواپیما در اوج آسمان بر فراز یک خانه در صورتی که مزاحمتی برای ساکنان خانه نداشته باشد تصرف در ملک غیر محسوب می شود؟ من فکر نمی کنم کسی ملتزم به این معنی بشود؛ ولی همین هواپیما اگر بر فراز یک مملکت بدون اجازهٔ حکومت آن عبور کند، عرفاً آن را تصرف در مال غیر و تجاوز می دانند. و به همین منوال است آبهای زیاد یا معادن بزرگی که در اعماق زمین خانه ای واقع شده است؛ پس اگر به عنوان مثال فرض شود که در عمق هزار متری خانه ای معدنی واقع شده و حکومت بدون آنکه در خانه و بستان فرد تصرف کند و مزاحمتی ایجاد کند با ایجاد مدخلی در خارج خانه به استخراج آن معدن بپردازد و یا برای استفاده از آبهای زیر زمینی آن خانه در خارج خانه چاهی بکند و یا قناتی احداث کند تا از آبهایی که زیر آن خانه واقع شده استفاده کند، آیا این تصرف در ملک غیر محسوب می شود؟

بله، معادن کوچک سطحی و نیز چشمه های کوچک بسا مانند علفها و گیاهان و درختان عرفاً از توابع ملک محسوب می گردد.

و ما پیش از این گفتیم که اساس و ملاک در مالکیت شخصی کار و تلاش افراد است، و چون آنچه از احیاگر و آبادکننده زمین صادر شده حیثیت احیاء و آبادانی اوست، او چیزی جز این حیثیت و آثار و توابع عرفی آن را مالک نیست، پس وجهی ندارد که

بگوییم وی مالک معدنی باشد که در اعماق زمین واقع شده است بدون آنکه کاری برای آن انجام داده و یا حتی نسبت بدان آگاهی داشته باشد، مگر اینکه با اجازه امام آن را استخراج کرده و آباد کرده باشد، زیرا احیاء معدن کشف و استخراج آن است، و تا زمانی که استخراج نشده باشد به همان وضع اوّلی خود که از اموال عمومی بوده است باقی است؛ و به عبارت دیگر می توان گفت اینها از خداست و به هر یک از بندگانش که

بخواهد می دهد، و نیز می توان گفت اینها برای امام است یعنی برای منصب امامت است، و همه اینها تعبیرهای مختلفی است که معنی آن یکی است.

خلاصه کلام اینکه: احیاء زمین احیاء معدنی که در اعماق آن است نیست، بلکه آن ملک عموم است که به عنوان خود باقی است؛ البته نمی توان برای استخراج معدن بدون اجازهٔ کسی وارد ملک وی شد، و تصمیم گیری در این مورد با امام است که اگر صلاح دانست می تواند با جبران خسارت مالک، برای استخراج معدن وارد زمین وی گردد.

[دلایل دیدگاههای دیگر دربارهٔ معادن]

حال اگر ما از دیدگاه اول صرف نظر کنیم مناسب ترین نظر در مورد معادن دیدگاه سوّم است، یعنی اینکه معدن تابع زمینی باشد که در آن واقع شده است.

مرحوم محقق در کتاب احیاء الموات شرایع با اینکه انفال بودن معادن را مورد اشکال دانسته می نویسد:

اگر کسی زمینی را احیا کرد و در آن معدنی پیدا شد، همراه با مالکیت زمین مالک معدن نیز می شود، زیرا معدن نیز جزء زمین است. «۱»

به راستی آیا معدن جزء زمین آباد شده است؟ و

آبادکننده همراه با آباد کردن آن مالک آن نیز می شود؟ و جزء زمین مسلمانان [در اراضی مفتوح عنوه] و زمینهای امام [زمینهای انفال] نیست؟ پس اگر جزء زمین بودن ملاک ملکیت تبعی باشد، مقتضای آن این است که معدن واقع شده در زمین انفال نیز از انفال باشد، و این نظر سوم در مسأله بود. و امّا نظر دوم [که انفال مال عموم مردم است]

در کتاب احیاء الموات جواهر بدین گونه برای آن استدلال شده است:

«آنچنان که مشهور است و ما خود بدین شهرت دست یافته ایم، مردم در استفاده

---

(۱)- شرایع، ۳/ ۲۷۹ (چاپ دیگر/ ۷۹۷).

آن [معادن] برابر و یکسان هستند. بلکه گفته شده آنچه از مبسوط و سرائر نقل شده این است که هیچ گونه اختلافی در این نظریه نیست.

علاوه بر اینکه سیره مستمره در همه زمانها و مکانها- چه در زمان معصومین و یا غیر آن- بر این جاری بوده که مردم بدون اجازۀ امام [حکومت] در این گونه معادن تصرف می کرده اند، حتی در معادن زمینهای موات که از انفال است یا در زمینهای مفتوح عنوه که برای همۀ مسلمانان است؛ چرا که در این گونه زمینها با اینکه قاعده اقتضا می کند که به تبع زمین، ملک امام یا ملک همۀ مسلمانان باشد، چون جزء زمینی است که ملک آنهاست، ولی سیره مزبور بر این است [که در اختیار همه مردم باشد] و شهرت نظر فقها نیز همین را تأیید می کند و نیز بر اساس آیه شریفه: «خَلَقَ لَكُمْ مٰا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً آنچه را در زمین است خدا برای شما آفرید» و نیز به خاطر

شـدت نیاز مردم به بخشـی از چیزهایی که در آن است برای گـذران زندگیشان مانند نیازشان به آب و آتش و چراگاه و ... و نیز بر اساس خبر أبی البختری، از جعفر، از پـدرش، از علی (ع) که فرمود: «لا یحلّ منع الملح و النار نمی توان نمک و آتش را از مردم دریغ داشت.» و نیز دلایل و روایات دیگر که کسـی که روایات ائمه (ع) را بررسـی کنـد نمی توانـد این نظریه را کنار بگذارد.» «۱»

و در باب انفال بر این نظریه بدین گونه استدلال کرده است:

«به خـاطر اصل و بر اساس سـیره و به خاطر اطلاق روایات خمس در معادن، زیرا معنا نـدارد که با اینکه معادن برای امام اسـت خمس آن بر دیگری واجب باشد.» «۲»

اینکه مرحوم صاحب جواهر در مسأله ادعای شـهرت کرده اند با اینکه بسیاری از بزرگان خلاف این نظریّه را گفته اند، ادعای نادرستی است؛ و سیره ادعا شده نیز در

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۱۰۸. روایت مذکور: لا یحلّ منع الملح و النار. (وسائل ۱۷/ ۳۳۲، ابواب احیاء موات، باب ۵، حدیث ۲).

(۲)- جواهر ۱۶/ ۱۲۹.

دیگر موارد انفـال متحقق شـده است، به عنوان مثـال زمینهای موات بی تردیـد از انفال است و در همـهٔ زمانها سـیره بر این قرار گرفته که مردم آن را احیاء کرده و در آن تصـرف می کرده انـد [و از ائمه اجازه نمی گرفته انـد] دلیل آن نیز این بوده که غیر شیعه امامیه اینها را از انفال نمی دانسـته اند یا اینکه به شأن ائمه (ع) اعتنایی نداشـته اند، شیعیان امامی مذهب نیز که تعدادشان بسیار کم بوده یا از ائمه (ع) اجازه می گرفته اند یا

به اخبار تحلیل توجه داشته اند که ائمه (ع) اینها را برای شیعیانشان حلال فرموده اند.

و اینکه ما گفتیم زمینهای موات و معادن از انفال است، مقصود ما این نبود که بگوییم ائمه (ع) همه مردم را از تصرف در آنها محروم کرده انـد، بلکه خواستیم بگوییم که اختیار امر انفال به دست آنان است، مردم آنها را احیاء کرده و از آن بهره می برند ولی با اجازه و زیر نظر آنان، بدون آنکه از مردم عوضی بخواهند یا در شرایطی که مصالح اسلام و مسلمین اقتضا کند بهای کمی از آنان دریافت می کنند.

بسیار جای شگفتی است! برای گریز از هرج و مرج و زورگویی و پیش گیری از تضییع حقوق بیچارگان و ناتوانان چاره ای جز قرار دادن زمام اموال عمومی مردم به دست فرد صالح عادلی که نمایندهٔ جامعه است نیست.

از همینجا روشن گردیـد که استدلال به آیه شریفه [خلق لکم ...] به استناد شدت نیاز مردم به معادن استدلال درستی نیست. اینکه خداونـد متعال آنچه را در زمین است برای مردم آفریده و شدت نیاز مردم به معادن، منافی با این نیست که اینها از انفال و در اختیار امام باشـد؛ زیرا همان گونه که پیش از این گفتیم انفال ملک شخصی امام نیست بلکه ملک منصب امامت و برای ادارهٔ شئون مردم است، و او به هنگامی که مردم نیازمند به آن هستند آن را از دسترس مردم دور نگاه نمی دارد، بلکه آن را بر اساس نیازها و مصالح جامعه در اختیار نیازمندان قرار می دهد.

اینکه ما می گوییم معادن از انفال است موجب نمی شود که آنها به حال خویش رها

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۲

شونـد و در اسـتخراج آنها سـعی و تلاش به عمل نیاید، بلکه امام عادل آن را به کسانی که توان اسـتخراج آن را دارند واگذار می کنـد، یا اسـتخراج آن را برای هر که بخواهد آزاد می گذارد به گونه ای که به اسـلام و مسـلمین ضـرری متوجه نشود. آیا ملاـحظه نمی شود که زمینهـای موات و بیابانها و قلّه کوهها و جنگلها با آنکه در طول اعصار و قرون به شـدت مورد نیاز مردم بوده است ولی باز از انفال و در اختیار امام و نمایندهٔ جامعه قرار داده شده است.

پس معنـای اینکه برای امـام است، این است که اختیار آن به دست اوست و اوست که به هر که مصـلحت بدانـد- بـدون آنکه پـولی از او بگیرد یـا بـا گرفتن پولی- آن را در اختیـار افراد می گـذارد. و در این جهت چه فرقی بین معـادن و چیزهـای دیگر است؟!

و امّا اینکه در معدن بر کسـی که آن را استخراج کرده در صورت وجود شرایط خمس قرار داده شده، این یا از سوی ائمه (ع) به عنوان عوض و حق واگـذاری بوده، که در این صورت همین خود دلیـل بر این است که آنـان اجازه اسـتخراج صادر فرموده اند و در برابر پرداخت خمس آن را برای شیعیانشان حلال دانسته اند؛ یا اینکه بر کسی که آن را با اجازه آنان استخراج کرده- و لو به خـاطر تحلیـل مطلق دوران غیبت و عـدم انعقـاد حکومت حقه صالحه- به عنوان یک حکم شـرعی الهی ثابت است که باید همواره بپردازند.

و اگر ما گفتیم خمس به عنوان حق واگذاری است بدان معنی نیست که این مخصوص امام است و آن گونه که

برخی پنداشته اند نباید آن را در مورد نیازمندان سادات به مصرف برساند؛ زیرا این تابع کیفیت قرارداد امام است. [و در قرارداد مقرر شده که نصف خمس به مصرف سادات نیازمند برسد] علاوه بر اینکه ما در باب خمس گفتیم که همه اینها [سهم امام و سهم سادات] یک حق واحدی است که در ابتدا برای خداست، آنگاه برای پیامبر، آنگاه برای امامی که جانشین پیامبر است؛ مانند انفال. نهایت امر اینکه امام باید امور سادات نیازمند را به عنوان اینکه شاخه های

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۳

درخت نبوتند بر عهده بگیرد.

خلاصه کلام اینکه: سخن صحیح تر این است که تمامی معادن، چه معادن آشکار و چه پنهان از انفال و در اختیار پیشوای مسلمانان است و جز با اجازه وی- چه اجازه عمومی و یا اجازه خصوصی- استخراج نمی شود و امام می تواند در صورتی که صلاح بداند استخراج آن را به کسی واگذار کند.

و آن فرق که در کلمات فقها بین معادن آشکار و پنهان گذاشته شده اثری از آن در روایات ما نیست و از اصول متلقّات از ائمه معصومین (ع) نیز نیست تا اینکه اجماع و یا شهرت در آن مفید باشد، و لذا در عبارات مقنعه و نهایه و مراسم و کافی نیامده است.

بلکه آن یک مطلب فرعی اجتهادی است که بر اساس قواعدی که نزد آنان بوده یادآور شده اند، و بعید نیست که این از فقه اهل سنت در فقه ما آمده باشد، و شاید منشأ آن داستان ابیض بن حمال باشد که نمک مأرب را از پیامبر اکرم (ص) مقاطعه کرد، که پس از این بدان خواهیم پرداخت.

و

در زمان غیبت زمام اختیار انفال و اموال عمومی در دست حاکم صالح عادل است- که شرایط آن پیش از این گفته شد همان گونه که اختیار خمس نیز در دست اوست.

و اینکه ائمه (ع) به طور مطلق انفال را برای شیعیانشان تحلیل کرده باشند منافاتی با جواز دخالت حاکم شرعی در صورت بسط ید در امور انفال ندارد؛ زیرا ظاهراً ائمه (ع) خواسته اند در زمان حکومت خلفای جور و دسترسی نداشتن به حکومت حقّه صالحه، شیعیانشان در توسعه باشند. و حکومت در همه اعصار برای مسلمانان یک امر ضروری است که گریزی از آن نیست و شرعاً تعطیل بردار نیست، و نیاز حکومت به منابع مالی و اموال عمومی نیز امر روشنی است. و در این گونه مسائل سیاسی و اقتصادی که لفظ امام آمده منحصر به امام معصوم نیست، نهایت امر اینکه در زمان حضور ائمه دوازده گانه (ع) امامت برای غیر آنان منعقد نمی شود. بر این اساس بر حاکم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۴

عادل صالح است که به خاطر نظم و عدالت مگر بر اساس ضوابط و شرایط ویژه ای از تصرف افراد در آن جلوگیری کند.

و از همینجا آشکار می شود اشکال بر آنچه در جواهر آمده است که انفال را ویژه امام معصوم (ع) می داند؛ ایشان در ذیل گفتار محقق که می نویسد: «در اینکه آیا سلطان عادل می تواند معادن و آبها را به کسی واگذار کند تردید است» پس از بیان وجه تردید و داستان به مقاطعه گرفتن نمک مأرب از پیامبر اکرم (ص) و اشکال مسالک بر آن می نویسد:

«خلاصه کلام اینکه این مسأله همانند موارد مشابه آن در این کتاب

بسا مطالبی است که از دیدگاههای عامّه (فقهای اهل سنت) بر اساس اصول خودشان از پیشوایانشان- که بسا از آنان هر عمل زشتی صادر می شود تراوش شده باشد، زیرا احکامی که از آنان صادر می شود بر اساس اجتهاد و رأی و دیگر امور فاسده است، چنانکه بر کسی که کوچکترین اطلاعی از احوال آنان داشته باشد پوشیده نیست، بر خلاف امام (ع) در نزد ما، که بر اساس هوی سخن نمی گوید و چیزی جز وحی بر زبان نمی آورد، و چون بر مصالح واقعی مطلع است و از ترک اولی نیز معصوم است چه رسد به چیزهای دیگر و بر مؤمنان از جانهای خودشان اولی است، پس بهتر این است که از این بحث درگذریم، زیرا او (ع) هر گونه که صلاح بداند می تواند انجام دهد اگر چه عرفاً نام اقطاع بر آن صادق نباشد.

بله این گونه موارد و مانند آن که بر مصالح واقعی استوار است بر نایب عام [امام (ع)] جایز نیست؛ زیرا عموم نیابت این گونه امور که مبتنی بر مصالح واقعی است و برای آن ملاک آشکاری نیست که ائمه (ع) در آن مورد به آنان اجازه داده باشند را شامل نمی شود، این موارد از خواص امامت است و اطلاقِ دلایلی که مربوط به نیابت در زمان غیبت است- که منصرف به چیزهایی است که دارای موازین شرعی ظاهری است مانند قضاوت و ولایت بر اطفال و مانند آن- این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۵

گونه موارد را در بر نمی گیرد.» «۱»

به راستی در کلام ایشان- قدّس سرّه- باید درنگ کرد، ایشان ولایت در عصر غیبت را به مواردی مانند

قضاوت و ولایت بر اطفال و مانند آن منحصر دانسته اند، با آنکه تدبیر امور بلاد و عباد و حفظ کیان اسلام و مسلمانان و استقلال آنان در برابر کفّار و بیگانگان و دست نشاندگانشان از مهمترین اموری است که یقین داریم بی توجهی بدان جایز نیست، و ادارهٔ این امور بناچار نیازمند منابع مالی مهمی است که یکی از آنها دارایی های عمومی است که به آنها انفال گفته می شود.

بله، با همه این سخنان ما این معنا را نفی نمی کنیم که مالک شخصی زمینهای ملکی سزاوارتر است به استخراج معدنی که در زمین وی واقع شده است در صورتی که تمکن آن را داشته باشد و استخراج آن توسط دیگری تصرف در زمین وی محسوب شود، ولی مانند دیگر موارد انفال اجازهٔ امام به صورت عمومی یا خصوصی در آن معتبر است؛ اما به صرف اینکه معدن در ملک او متکون شده ملک او باشد، مطلب درستی نیست، مگر در امور جزئی و سطحی که عرفاً از توابع و فواید ملک محسوب می شود، مانند گیاهان و درختانی که در آن می روید و چشمه ها و معادن جزئی.

[واگذاری معادن توسط پیامبر اکرم (ص)]

علاوه بر آنچه پیش از این خواندیم روایات دیگری از پیامبر اکرم و خلفای پس از وی نقل شده که آن حضرت برخی از معادن را به برخی اشخاص واگذار کرده است. و اجمالًا گواه بر این است که معادن از انفال و زیر نظر امام است که یادآور می شویم:

۱- در سنن بیهقی به سند خود از ابن عباس روایت شده است که گفت:

پیامبر اکرم (ص) به بلال بن حارث مزنی معادن قَبَلیه واقع در زمینهای بلند و پست آن

---

(۱)- جواهر

.۱۰۳ /۳۸

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۶

را بخشید، و نیز زمینهائی از آن را که قابلیت کشاورزی داشت. «۱»

و مانند این روایت دیگری است که می توان بدان مراجعه کرد.

در نهایه آمده است:

«جَلَس در متن عربی روایت به معنی زمین بلند است، و به سرزمین (نجد) جَلَس نیز گفته می شود. و مشهور معادن قَبَلیه با قاف است، و آن ناحیه ای بوده است نزدیک مدینه و برخی گفته اند آن از ناحیه فُرع بوده است.» «۲»

باز در همان کتاب است:

«غَور زمین پست است و جَلَس سرزمین بلند.» «۳»

۲- باز در سنن بیهقی به سند خود از ابیض بن حمال آمده است که گفت:

وی [ابیض بن حمال] بر آن حضرت وارد شده و آن حضرت سرزمین دارای نمک- که متوکّل گوید: در سرزمین مآرب بود- را به وی واگذار کرد، پس چون از مجلس بیرون رفت شخصی که در مجلس بود گفت: آیا می دانید چه چیزی را به وی واگذار کردید؟

شما آب چشمه ای بی پایان را به وی واگذار کردید. گفت: از وی بازپس گرفتند.» «۴»

مانند این روایت را أبو عبید نیز در الاموال آورده است. «۵»

۳- باز در سنن بیهقی به سند خود از ابیض بن حمال آمده است که گفت:

وی از پیامبر (ص) خواست که نمک مآرب را به وی مقاطعه دهد و آن حضرت خواست به وی مقاطعه دهد، مردی گفت: این مانند آب بی پایان است، و آن حضرت از واگذاردن به وی امتناع ورزید.

---

(۱)- عن ابن عباس انه قال: اعطی النبی (ص) بلال بن الحارث المزنی معادن القبلیه جلسیّها و غوریّها و حیث یصلح الزرع. (سنن بیهقی ۶/ ۱۵۱، کتاب احیاء الموات، باب ما

جاء فی اقطاع المعادن الباطنه ..) ..

(۲)- نهایه ابن أثیر ۱/ ۲۸۶.

(۳)- نهایه ابن أثیر ۳/ ۳۹۳.

(۴)- عن ابیض بن حمال: انه وفد الی النبی (ص) فاستقطعه الملح- قال ابن المتوکل: الذی بمأرب- فقطعه له، فلمّا ان ولّی قال رجل من المجلس: أ تدری ما قطعت له؟ انما قطعت له الماء العِدّ. قال: فانتزع منه. (سنن بیهقی ۶/ ۱۴۹، کتاب احیاء الموات، باب ما لا یجوز اقطاعه من المعادن الظاهره).

(۵)- الاموال/ ۳۵۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۷

اصمعی گوید: «ماء عدّ» آبی است همیشگی که بی وقفه جاری است. «۱»

در توضیح این روایات باید گفت: اینکه پیامبر اکرم (ص) نمک مآرب را مقاطعه نداد آن گونه که برخی گفته اند، دلالت بر این ندارد که به طور مطلق نمی توان معادن آشکار را مقاطعه داد، شاید به خاطر آن بوده که مصلحتی در این کار وجود نداشته و تضییع حقوق مسلمانان بوده است، و تصمیم گیری در این گونه امور بر محور مصالح عمومی جامعه است.

و اوضاع معادن و کمیت و کیفیت و مقدار ذخائر و کیفیّت استخراج و پولی که در برابر آن دریافت می شود، از اموری است که به حسب زمانها و شهرها و اشخاص و امکانات و دیگر شرایط متفاوت است، که لازم است به همه آنها توجه داشت.

[آیا عموم آیات مقدم است یا عموم روایات]

در پایان سخن ممکن است گفته شود: بر فرض اینکه در ادلّه طرفین [که معادن متعلق به امام است یا به همه مردم] مناقشه واقع شود، مسأله همچنان به اجمال خود باقی بماند، در آن صورت آیا مرجع و مورد استناد آیات شریفه است که می فرماید:

«خَلَقَ لَکُمْ مٰا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً» «همهٔ آنچه در زمین است

را برای شما آفرید» و نیز آیه شریفهٔ «وَ الْأَرْضَ وَضَعَهٰا لِلْأَنٰامِ» «۲» «زمین را برای مردم قرار داد» و یا عموم روایات حاکمه که می گوید: «الارض کلّها لنا- همهٔ زمین برای ماست» یا «فما اخرج اللّه منها من شی ء فهو لنا- آنچه خدا از آن بیرون آورد برای ماست» یا «الدنیا و ما فیها للّه تبارک و تعالی و لرسوله و لنا دنیا و آنچه در آن است از آنِ خدای تبارک و تعالی و برای پیامبر او و برای ماست» و مطالب دیگری بدین مضمون که در روایات آمده است. «۳»

---

(۱)- عن ابیض بن حمال: انّه استقطع النبی (ص) الملح الذی بمأرب فأراد أن یقطعه ایاه فقال رجل: انّه کالماء العدّ فابی ان یقطعه. (سنن بیهقی ۶/ ۱۴۹، کتاب احیاء الموات، باب ما لا یجوز اقطاعه من المعادن الظاهره).

(۲)- سوره بقره (۲)/ ۲۹؛ و سوره الرحمن (۵۵)/ ۱۰.

(۳)- ر. ک. کافی ۱/ ۴۰۷، کتاب الحجه، باب انّ الارض کلها للامام (ع).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۳۹۸

در توضیح این مطلب باید گفت: کسی که در خلال بحث انفال و بحث معادن که ما به توضیح آن پرداختیم دقت کند، در می یابد که تضاد و تفاوتی بین دو دسته ادلّه وجود ندارد و جمع بین آنها واضح است، زیرا روشن است که لام در دو آیه شریفه برای ملکیت نیست، و مراد این نیست که ملکیت زمین و آنچه در آن است برای مردم است به گونه ای که هر یک از آنها یک بخشی از آن را به صورت مشارکت داشته باشند یا اینکه ملکِ عنوان مردم باشد، یا اینکه وقف آنان باشد

به گونه ای که نتوان آن را فروخت یا بخشید یا مانند آن، نظیر ملکیت زمین مفتوح عنوه که برای همهٔ مسلمانان است؛ بلکه مقصود بیان غرض آفرینش و هدف آن و اینکه هدف این است که در طول قرون و اعصار مردم از آن بهره مند شوند، پس لام برای نتیجه (لام غایت) است، و این منافاتی با این ندارد که آن برای پیشگیری از درهم ریختگی و هرج و مرج و سلطه جویی و تضییع حقوق یکدیگر در اختیار امام که نمایندهٔ جامعه است باشد، و این امری است که به خوبی و لزوم آن عقل و فطرت حکم می کند، و اینکه ما می گوییم اینها از انفال و برای امام به عنوان امام است هدفی جز این نداریم.

خلاصه کلام اینکه: این دو عموم در تضاد با یکدیگر و در دو سوی نفی و اثبات قرار نگرفته اند تا اینکه تنها یکی در برابر دیگری مورد استناد قرار گیرد؛ و این مطلبی است شایان توجه.

۱۰- میراث بدون وارث

اشاره

دهم از موارد انفال میراث کسی است که وارثی برای او نیست. این مطلب نزد فقهای ما اجماعی است، که نمونه ای از سخنان آنان را از نظر می گذرانیم.

[فتاوای فقها در مسأله:]

۱- مرحوم شیخ در کتاب فرائض خلاف (مسأله ۱) می نویسد:

«میراث کسی که وارثی ندارد یا کسی را ندارد که ولیّ نعمت او باشد برای امام

مسلمانان است، چه مسلمان باشد چه اهل ذمّه، و همه فقها گفته اند که میراث او برای بیت المال است که از آنِ همه مسلمانان است. دلیل ما اجماع فرقه امامیّه و روایات آنهاست.» «۱»

۲- باز در همان کتاب (مسأله ۱۴) آمده است:

«میراث کسی که وارثی ندارد به بیت المال منتقل می شود و آن ویژه امام است. و نظر همهٔ فقها این است که به بیت المال منتقل می شود و برای همه مسلمانان است ... دلیل ما اجماع فرقه و روایات آنهاست، و نیز امام می تواند آن را به گروهی جز گروهی اختصاص دهد؛ و اگر برای او نبود نمی توانست چنین کند ...» «۲»

۳- در کتاب انفال نهایه نیز ضمن برشمردن انفال، یکی از آنها را «میراث کسی که وارثی بر او نیست» برشمرده است. «۳»

۴- در کتاب فرائض شرایع آمده است:

«پس چون ضامن جریره [یعنی ضامن تعدی و ظلمی بر دیگری] نباشد، امام وارث کسی است که بی وارث است و این سومین نوع ولا-یت است، اگر ضامن موجود باشد مال از آنِ اوست هر کار که خواست با آن انجام می دهد، و علی (ع) آن را به بینوایان و ضعفای همسایه شهر میّت می بخشید.» «۴»

۵- در منتهی آمده است:

«از موارد انفال میراث کسی است که

بی وارث است، و همه علمای ما بر این نظرند که آن ویژه امام است که به بیت المال وی منتقل می شود، و جمهور (علمای سنت) با این مخالف اند و می گویند: آن برای همه مسلمانان است.» «۵»

۶- در منهاج نووی آمده است:

«اسباب ارث چهار چیز است: خویشاوندی، ازدواج، ولایت- که آزادکننده از

---

(۱)- خلاف ۲/ ۲۵۱.

(۲)- خلاف ۲/ ۲۵۸.

(۳)- نهایه/ ۱۹۹.

(۴)- شرایع ۴/ ۴۰ (چاپ دیگر/ ۸۳۹).

(۵)- منتهی ۱/ ۵۵۳.

بنده آزاد شده ارث می برد نه برعکس- و چهارم اسلام است؛ که در صورتی که کسی هیچ یک از وارثهای سه گانه را نداشته باشد ماترک او در اختیار بیت المال قرار می گیرد.» «۱»

۷- در مغنی المحتاج ذیل کلام نووی آمده است:

«دلیل این مطلب فرمایش پیامبر (ص) است که فرمود: «من وارث کسی هستم که بی وارث است، دیه او را می پردازم و از وی ارث می برم.» این روایت را ابو داود و دیگران از وی نقل کرده اند. و آن حضرت چیزی را برای خویش به ارث نمی برد بلکه آن را در جهت مصالح مسلمانان مصرف می کند، چون در حقیقت آنان هستند که همچون خویشاوندان دیه او را می پردازند، پس امام اگر خواست ترکه او را برجای می نهد یا آن را در بیت المال نگهداری می کند یا در هر جهتی که صلاح بداند مصرف می نماید.» «۲»

[روایات مسأله]

این مسأله علاوه بر اینکه اجماعی است روایات بسیاری نیز بر آن دلالت دارد که از آن جمله است:

۱- صحیحۀ محمد بن مسلم، از أبو جعفر [امام باقر (ع)] که فرمود:

کسی که بمیرد و از خویشان خویش وارثی و یا مولایی نداشته باشد که او را

آزاد کرده و ضامن دیه او باشد، مال او از انفال است. «۳»

۲- صحیحه محمد حلبی، از امام صادق (ع) در گفتار خداوند متعال که فرمود:

«یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ» فرمود:

---

(۱)- منهاج نووی/ ۳۲۰.

(۲)- مغنی المحتاج ۳/ ۴.

(۳)- من مات و لیس له وارث من قرابته و لا مولی عتاقه قد ضمن جریرته فماله من الانفال. (وسائل ۱۷/ ۵۴۷، ابواب ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۰۱

کسی که بمیرد و مولایی نداشته باشد مال او از انفال است. «۱»

۳- باز صحیحه حلبی، از امام صادق (ع) که فرمود:

کسی که بمیرد و بدهکار باشد بدهی او و عیال او بر عهده ماست، و کسی که بمیرد و مالی بر جای نهاده باشد برای وارث اوست، و کسی که بمیرد و هیچ ولائی [مانند ولاء عتق و ولاء جریره] نداشته باشد مال او از انفال است. «۲»

۴- روایت ابان بن تغلب که گفت: امام صادق (ع) فرمود:

کسی که بمیرد و مولا و ورثه ای نداشته باشد از اهل آیۀ شریفه: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُولِ» است. «۳»

۵- روایت حمزه بن حمران که در آن آمده است که امام صادق (ع) فرمود:

اگر فردی که از دنیا رفته با فرد مسلمان دیگری پیمان جریره بسته و از دنیا رفته یا اینکه خود آن فرد مسلمان بدین معنی گواهی داده میراث میّت از آنِ اوست، و اگر میّت با کسی پیمانی ندارد و از دنیا رفته میراث او از امام مسلمانان است. «۴»

۶- مرسله طولانی حماد، از برخی از اصحاب ما، از بنده صالح خداوند (ع) که در آن آمده است:

و او [امام] وارث

کسی است که وارثی ندارد و عهده دار مخارج کسانی است که

---

(۱)- عن ابی عبد الله (ع) فی قوله اللّه تعالی «یَسْئَلُونَکَ» عَنِ الْأَنْفالِ قال: من مات و لیس له مولی فما له من الانفال. (وسائل ۱۷/ ۵۴۸، ابواب ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۳)

(۲)- من مات و ترک دیناً فعلینا دیته والینا عیاله، و من مات و ترک مالًا فلورثته، و من مات و لیس له موالی فما له من الانفال. (وسائل ۱۷/ ۵۴۸، ابواب ولاءِ ضمان الجریره و الامامه، باب ۳، حدیث ۴).

(۳)- من مات لا مولی له و لا ورثه فهو من اهل هذه الآیه: یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ. (وسائل ۱۷/ ۵۴۹، ابواب ولاء ضمان الجریره و الامامه، باب ۳، حدیث ۸؛ و نزدیک به همین روایت است و در وسائل ۶/ ۳۶۹، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۱۴.

(۴)- ان کان الرجل المیت یوالی الی رجل من المسلمین و ضمن جریرته و حدثه او شهد بذلک علی نفسه فان میراث المیت له، و ان کان المیت لم یتوال الی احد حتی مات فان میراثه لامام المسلمین. (وسائل ۱۷/ ۵۵۰، ابواب ضمان الجریره و الامامه، باب ۳، حدیث ۱۱).

چاره ای ندارند. «۱»

۷- صحیحۀ عبد الله بن سنان، از امام صادق (ع) که فرمود:

امیر المؤمنین (ع) در مورد کسی که بندۀ رهایی را که ولایتی برای موالیان او بر او نبود آزاد کرده بود فرمود: اگر خواسته باشد می تواند ولایت یکی از مسلمانان را بپذیرد و او گواهی دهد که دیه او و هر حادثه ای را که بر وی فرود آید می پذیرد، پس هنگامی

که این را پذیرفت از وی ارث می برد، و اگر چنین نکرد میراث او برای امام مسلمانان است. «۲»

در کتاب مجمع البحرین آمده است:

«در حدیثی که بنده رها «سائبه» آمده، مراد برده ای است که آزاد شده و آزاد کنندهٔ او بر وی ولایتی ندارد و قرارداد دیه و میراث بین آنان نیست و مالش را هر جا خواهد قرار می دهد.» «۳»

۸- روایت علی بن رئاب، از عمّار بن أبی الأحوص که گفت: از امام باقر (ع) از سائبه پرسیدم، فرمود:

در قرآن بنگرید، پس هر جا سخن از آزاد کردن برده آمده، ای عمار این بردهٔ سائبه است که هیچ ولایتی جز ولایت خدا بر وی نیست، پس هر که در ولایت خداست در ولایت رسول خداست و هر که در ولایت رسول خداست ولایت او برای امام است و جنایت او بر امام و میراث او برای امام است. «۴»

---

(۱)- و هو وارث من لا وارث له یعول من لا حیله له. (وسائل ۶/ ۳۶۵، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۴).

(۲)- قضی امیر المؤمنین (ع) فی من اعتق عبداً سائبةً انه لا ولاءِ لموالیه علیه، فان شاء توالی الی رجل من المسلمین فلیشهد انه یضمن جریرته و کل حدث یلزمه، فاذا فعل ذلک فهو یرثه، و ان لم یفعل ذلک کان میراثه یرد علی امام المسلمین. (وسائل ۱۷/ ۵۵۰، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۱۲).

(۳)- مجمع البحرین/ ۱۱۵.

(۴)- عن عمّار بن أبی الأحوص قال: سألت أبا جعفر (ع) عن السائبه فقال: انظروا فی القرآن؛ فما کان فیه فتحریر رقبه فتلک یا عمّار السائبه التی لا ولاء لاحد علیها الّا اللّه، فما کان ولاؤه

للّهِ فهو لرسول اللّه (ص) و مـا كـان ولاـؤه لرسول اللّه (ص) فـان ولاءه للامام و جنايته على الامام و ميراثه له. (وسائل ۱۷/ ۵۴۹، ابواب ضمان الجريره، باب ۳، حديث ۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۰۳

۹- روایت محمد بن قاسم بن فضیل بن یسار، از أبی الحسن [حضرت رضا (ع)] در مورد مردی که مالی از شخص مرده ای که وارث شـناخته شـده ای نـدارد در دست اوست و نمی دانـد بـا این مال چه بکنـد، فرمود: «تو چه می دانی که آن مال کیست؟» یعنی در اختیار آن حضرت است. «۱»

۱۰- حسنه عبد الله بن سنان، از امام صادق (ع) که گفت: به آن حضرت گفتم: برده ای بر اساس قراردادی خود را از صاحبش خریده آنگاه مالی به قیمت صد هزار [دینار یا درهم] از خود به جای گذاشته و وارثی ندارد، فرمود:

«کسی که ضامن جریره اوست وارث اوست.»

گوید: گفتم چه کسی ضامن جریرۀ اوست؟ فرمود: «همان کسی که ضامن جریره دیگر مسلمانان است.» «۲»

۱۱- در کتاب الاموال أبو عبیـد به سـند خود، از مقدام بن معدی کرب آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود: «... و من وارث کسی هستم که وارثی ندارد، از وی ارث می برم و دیه او را می پردازم.» «۳»

۱۲- در سـنن بیهقی به سـند خود از مقدام کندی آمده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود: من نسبت به هر مؤمنی از خود او سزاوارترم؛ پس هر که بدهی یا عائله ای بر جای نهاده بر عهدۀ ماست، و هر که مالی بر جای نهاده برای وارث اوست، و من مولای کسی هستم که بی مولاست، مال او را به ارث

می برم و اسیر او را آزاد می کنم. «۴»

---

(۱)- محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار، عن أبی الحسن (ع) فی رجل صار فی یده مال لرجل میت لا یعرف له وارثاً کیف یصنع بالمال؟ قال: ما اعرفک لمن هو. (وسائل ۱۷/ ۵۵۱، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۱۳).

(۲)- عن أبی عبد اللّه قال: قلت له: مکاتب اشتری نفسه و خلف مالًا قیمته مائه الف و لا وارث له، قال: «یرثه من یلی جریرته» قال: قلت: مَنِ الضامن لجریرته؟ قال: الضامن لجرائر المسلمین. (وسائل ۱۷/ ۵۴۹، ابواب ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۷).

(۳)- قال رسول اللّه (ص): «... و انا وارث من لا وارث له ارثه و اعقل عنه». (الاموال/ ۲۸۲).

(۴)- قال رسول اللّه (ص): انا اولی بکل مؤمن من نفسه؛ فمن ترک دیناً او ضیعه فالینا، و من ترک مالًا فلورثته، و انا مولی من لا مولی له ارث ما له و أفکّ عانه. (سنن بیهقی ۶/ ۲۴۳، کتاب الفرائض، باب من جعل میراث من لم یدع وارثاً).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۰۴

در متن عربی روایت «ضیعه» به معنی عیال یا از دست دادن یا از بین رفتن چیزی است. و «عان» مخفف عانی به معنی اسیر است.

باید توجه داشت که این حکم برای پیامبر (ص) ثابت است نه به خاطر اینکه پیامبر بود بلکه به خاطر اینکه امام مسلمانان و پیشوای آنان و از خودشان نسبت به آنان سزاوارتر است، همان گونه که ابتدای روایت بدان دلالت داشت، و آن حضرت از بیت المال دیه او را می پردازد پس بناچار میراث او نیز متعلق به بیت المال است.

و ظاهر این

روایـات بسیار این است که حکم میراث کسـی که وارثی نـدارد حکم دیگر انفـال است که مـا گفتیم برای امام است و او می تواند هرگونه که صلاح بداند به مصرف برساند و مانند دیگر انفال مقیّد به مصرف خاصی نیست.

[سه دسته روایات معارض در مسأله

اشاره

] بله در اینجا روایاتی است که با روایات گذشـته معارض است یا اینکه توهم معارضه از آن شده است که می توان آنها را در سه دسته جای داد.

دسته اوّل:

روایاتی که دلالت بر این دارد که میراث سائبه [برده ای که تحت پوشـش حمایتی مولای خود نیست] برای نزدیک ترین مردم به مولای اوست.

و آن موثقه أبو بصیر از امام صادق (ع) است که فرمود:

«هیـچ کس را بر بردهٔ رها راهی نیست، پس اگر در ولایت کسـی در آمـد میراث او برای اوست و ضـمانت دیه او نیز بر عهـده اوست، و اگر در ولایت کسی قرار نگرفت آن برای نزدیکترین مردم به مولای اوست که او را آزاد کرده است.» «۱»

در تهذیب آمده است:

---

(۱)- السائبه لیس لاحـد علیها سبیل فان والی احـداً فمیراثه له و جریرته علیه، و ان لم یوال احـداً فهو لأقرب الناس لمولاه الـذی اعتقه. (وسائل ۱۷/ ۵۵۰، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۱۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۰۵

این روایت مورد عمـل و اسـتناد فقها قرار نگرفته است، زیرا همه روایات بـدین مضـمون است که میراث بردهٔ رها از بیت المال مسلمانان است. در وسائل آمده است:

ممکن است این روایت تفضلی از ناحیه ائمه (ع) بوده است. «۱»

دسته دوم:

روایـاتی اسـت کـه دلالـت دارد بر اینکـه میراث بـدون وارث در بیت المـال مسـلمانان قرار داده می شـود، که از آن جمله این روایات است:

۱- روایت معاویه بن عمّار، از امام صادق (ع) که گفت: از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

«کسـی که سائبه ای را آزاد کرده باشـد وی می توانـد ولایت هر که را بخواهـد بپـذیرد، و کسـی که ولایت او را بر عهـده می گیرد پرداخـت جرایـم مـالی او بر عهـده اوسـت و میراث او نیز برای اوسـت؛ و اگر درنـگ کرد [از ولاـیت کسـی] تـا مُرد، در صورتی که ولیّی نداشته

باشد میراث وی گرفته می شود و در بیت المال مسلمانان قرار داده می شود.» «۲»

در وسائل آمده است:

«این روایت حمل بر آن می شود که مراد از بیت المال مسلمانان همان بیت المال امام (ع) است، زیرا اوست که متکفّل احوال آنان است، یا اینکه حمل بر تقیّه می شود زیرا موافق نظر عامّه است، یا اینکه تفضلی است از سوی امام (ع) و در حقیقت ایشان اجازه فرموده اند که مال ایشان به نیازمندان مسلمانان داده شود همان گونه که پیش از این گفتیم و بعداً هم خواهیم گفت.» «۳» «۴»

---

(۱)- تهذیب ۹/ ۳۹۵، کتاب مواریث، باب زیادات، ذیل حدیث ۱۵؛ و نیز وسائل، ذیل خبر فوق.

(۲)- معاویه بن عمار، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سمعته یقول: من اعتق سائبه فلیتوال من شاء، و علی من والی جریرته و له میراثه، فان سکت حتی یموت اخذ میراثه فجعل فی بیت مال المسلمین اذا لم یکن له ولیّ. (وسائل ۱۷/ ۵۴۹، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۳، حدیث ۹).

(۳)- وسائل ۱۷/ ۵۵۰، ذیل روایت یاد شده.

(۴)- مبنای کلام صاحب وسائل، مالکیت شخص امام (ع) است نسبت به انفال و از جمله ارث کسی که وارث ندارد؛ و حضرت استاد مدّ ظله کراراً این مبنا را رد کرده اند، و در جمع بین سه دسته اخبار معارض نیز به آن اشاره می کنند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۰۶

و ما پس از این چگونگی جمع بین این روایات و روایات پیشین را یادآور خواهیم شد.

۲- صحیحه سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) که گفت: از آن حضرت از برده ای که بدون ولایت ضمانت آزاد شده پرسیدم، فرمود:

«می تواند در

پوشـش ولایت هر کس خواسته باشد قرار گیرد و هر کس ولایت او را پذیرفت باید جریمه های مالی او را بپردازد و میراث او از آنِ اوست.» گفتم: اگر بـدون اینکه در پوشـش ولایت کسـی باشد از دنیا برود؟ فرمود: «مال او در بیت المال مسـلمانان قرار داده می شود.» «۱»

۳- صـحیحه دیگری از او [سلیمان بن خالد] که از امام صادق (ع) در مورد مرد مسلمانی که کشته شده و دارای پدری نصرانی است پرسش شده، آن حضرت فرمود:

گرفته می شود و در بیت المال مسلمانان قرار داده می شود، زیرا جنایت او نیز بر بیت المال مسلمانان است. «۲»

۴- در قرب الاسـناد، از أبی بختری، از جعفر بن محمد، از پدرش روایت شده که علی (ع) برده ای نصـرانی را آزاد کرد آنگاه فرمود:

«اگر تحت ولایتی نباشد میراث او برای عموم مسلمانان است.» «۳»

۵- در دعائم الاسلام آمده است امام صادق (ع) فرمود:

کسی که بمیرد و وارثی از وی نمانده باشد، مال او از انفال است که در بیت المال

---

(۱)- سـلیمان بن خالـد، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن مملوك اعتق سائبه؟ قال: یتولّی من شاء، و علی من تولّاه جریرته و له میراثه. قلت: فان سـکت حتی یموت؟ قال: یجعل ماله فی بیت مال المسـلمین. (وسائل ۱۷/ ۵۵۳، ابواب ولاء ضمان الجریره و الامامه، باب ۴، حدیث ۸).

(۲)- عن أبی عبد اللّه (ع) فی رجل مسـلم قتل و له اب نصـرانی لمن تکون دیته؟ قال: تؤخذ فتجعل فی بیت مال المسـلمین لان جنایته علی بیت مال المسلمین. (وسائل ۱۷/ ۵۵۲، ابواب ولاء ضمان الجریره و الإمامه، باب ۴، حدیث ۵).

(۳)- عن جعفر بن

محمـد، عن أبیه ان علیاً (ع) اعتق عبـداً نصـرانیاً ثم قال: میراثه بین المسـلمین عامه ان لم یکن له ولیّ. (وسائل ۱۷/ ۵۵۳، ابواب ولاءِ ضمان الجریره و الامامه، باب ۴، حدیث ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۰۷

نهاده می شود؛ زیرا جنایت او نیز به بیت المال است، و اگر ورثه ای از اهل کفر داشـته باشـد از وی ارث نمی برنـد و مانند آن است که وارثی ندارد. «۱»

در کتاب جواهر آمده است:

«در مورد این گونه روایات که سـند بیشتر آنها هم تمام نیست و مشـتمل بر این است که میراث چنین فردی بایـد در بیت المال قرار داده شود و در برخی آمده که باید در بیت المال مسـلمانان قرار گیرد- که موافق با نظر عامه است- من کسی جز اسکافی و آنچه از شیخ در استبصار نقل شده کسی را نیافتم که بدانها عمل کرده باشد.

پس لازم است این گونه روایـات کنـار گذاشـته شود یـا حمـل بر تقیّه شود یـا اینکه گفته شود مراد از بیت المـال- اگر چه به مسـلمین اضافه شده باشد- به قرینه روایات دیگر و آنچه شایع است که مراد از اطلاق بیت المال بیت المال امام است، در اینجا نیز همان بیت المال امام (ع) باشد ... و شاید اینکه فرموده به بیت المال منتقل می شود بدین معنی اشـعار داشـته باشد که آنچه به عنوان حق امامت گرفته می شود به بیت المال منتقل می شود و مانند دیگر اموال شخصـی امام (ع) که به وسـیله کسب یا از راههای دیگر به دست آورده است نمی باشد، و لذا در غنیه و سرائر این گونه نوشته اند که «اگر امام از دنیا

رفت میراث وی به امـام دیگر منتقل می شود نه به ورثـهٔ او» بلکه در غنیه بر این معنی ادعای اجماع شـده است. و پس از آنکه حکم موضوع نزد ما آشکار شد مشکلی در کار نیست.» «۲»

از سوی دیگر در میراث غنیه آمده است:

---

(۱)- عن أبی عبـد اللّه (ع): من مـات و لم یـدع وارثـاً فمـا له من الانفـال یوضع فی بیت المال لانّ جنایته علی بیت المال، و من ترک ورثه من اهل الکفر لم یرثوه و هو کمن لم یدع وارثاً. (دعائم الاسلام ۲/ ۳۹۲، کتاب فرایض، فصل ۷، حدیث ۱۳۸۶).

(۲)- جواهر ۳۹/ ۲۶۰.

«اگر هیـچ وارثی نباشد میراث برای امام است، و اگر وی از دنیا رفت به کسـی که در رهبری جانشـین اوست منتقل می شود نه به کسی که از وی ارث می برد.» «۱»

در سرائر پس از آنکه ولایت امامت را ذکر کرده می نویسد:

«امّـا در صورتی که امـام از دنیـا رفت به امـامی که در ادارهٔ امور مردم در جایگـاه اوست منتقل می شود نه به ورثه او که از او ارث می برند.» «۲»

از آنچه مـا پس از این در «جهت دوم» در معنی انفـال وماننـد آن یـادآور شـدیم راه جمع بین این روایـات و روایـات گذشـته آشـکار شد و روشن گردید که منافاتی بین آنان نیست، زیرا انفال ملک شخصی امام معصوم نیست، بلکه ملک منصب امامت است و در جهت مصالـح امـامت و امت به مصـرف می رسـد. و فرقی بین اینکه امـوال به امـام به عنـوان اینکه امـام است یـا به مسلمانان نسبت داده شود نیست؛ زیرا سرپرست مسلمانان و کسی که متولی

اموال عمومی مسلمانان است امام است، و هر چه برای امام به عنوان امامت است باید در جهت مصالح امامت و امت مصرف شود و در مصارف شخصی وی- مگر چیز بسیار کمی از آن- مصرف نمی شود، و آن نیز خود از مهمترین مصالح جامعه است. اگر چیزی نیز بر جای ماند به امام بعدی منتقل می شود نه به ورثهٔ وی، همان گونه که در روایت علی بن راشد بدان تصریح شده و در غنیه و سرائر نیز به مضمون آن فتوی داده شده بود. واژه امام نیز نزد ما منحصر به امام معصوم یعنی ائمه دوازده گانه نیست، بلکه در این گونه مسائل مراد هر کسی است که رهبری مسلمانان و ادارهٔ شئون آنان را بر عهده گرفته به اینکه واجد شرایط شرائطی باشد که در جای خود به تفصیل مورد گفتگو قرار گرفته است.

نهایت امر اینکه در زمان حضور ائمه دوازده گانه، امامت حق آنهاست و برای غیر

---

(۱)- جوامع الفقهیّه/ ۵۴۶ (چاپ دیگر/ ۶۰۸).

(۲)- سرائر/ ۴۰۳.

آنان مشروعیت نمی یابد؛ و این به معنای آن نیست که در زمان غیبت امامت و شئون آن به تعطیلی گراییده است.

و گواه بر همین معناست- که بین این روایات و روایات پیشین اختلافی نیست- روایاتی که هر دو عنوان را با هم آورده که از آن جمله است:

۱- صحیحهٔ عبد الله بن سنان و عبد الله بن بکیر، از امام صادق (ع) که فرمود:

امیر المؤمنین (ع) در مورد کشته ای که پیدا شده بود و مشخص نبود چه کسی او را کشته است قضاوت نمود و فرمود: اگر برای او اولیایی یافت شد

که دیۀ او را مطالبه کردند از بیت المال مسلمانان پرداخت می شود، و خون مرد مسلمان پایمال نمی شود، زیرا میراث او برای امام است پس دیۀ او نیز بر امام است. «۱»

۲- صحیحۀ أبی ولّاد حنّاط که گفت: امام صادق (ع) در مورد مردی که کشته شده بود و سرپرستی جز امام نداشت فرمود:

امام نمی تواند ببخشد، بلکه می تواند قاتل را بکشد یا از او دیه بگیرد و در بیت المال مسلمانان قرار دهد، زیرا اگر مقتول جنایتی مرتکب شده بود بر امام بود پس دیه او نیز برای امام مسلمانان است. «۲»

۳- و آشکارتر از همه اینها صحیحۀ دیگری است از أبی ولّاد که گوید از امام صادق (ع) از مرد مسلمانی که مرد مسلمان دیگری را عمداً کشته است و مرد مقتول از نزدیکان خویش وارثی جز از اهل ذمّه ندارد پرسیدم، فرمود:

---

(۱)- قضی امیر المؤمنین (ع) فی رجل وجد مقتولًا لا یدری من قتله، قال: ان کان عرف له اولیاء یطلبون دیته اعطوا دیته من بیت مال المسلمین، و لا یبطل دم امرئ مسلم لانّ میراثه للامام فکذلک تکون دیته علی الامام. (وسائل ۱۹/ ۱۰۹، ابواب دعوی القتل و ما یثبت به، باب ۶، حدیث ۱).

(۲)- قال أبو عبد اللّه (ع) فی الرجل یقتل و لیس له ولیّ الّا الامام: انّه لیس للامام ان یعفو، له ان یقتل او یأخذ الدیه فیجعلها فی بیت مال المسلمین لأنّ جنایه المقتول کانت علی الامام و کذلک تکون دیته لإمام المسلمین. (وسائل ۱۹/ ۹۳، ابواب قصاص نفس، باب ۶۰، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۱۰

بر امام است که بر خویشانش اسلام را عرضه

کنـد، هر یکٔ از آنان که اسـلام را بپـذیرد او ولیّ اوست و قاتل در اختیار او قرار داده می شود، اگر خواست او را می کشـد و اگر خواست می بخشـد و اگر خواست دیه می گیرد، و اگر هیـچ یکٔ از آنان مسـلمان نشـد امام ولیّ اوست، اگر خواست می کشـد و اگر خواست دیه می گیرد و آن را در بیت المـال مسـلمانان قرار می دهـد، زیرا اگر مقتول جرمی مرتکب شـده بود بر امام بود پس دیه او نیز برای امام مسـلمانان است. عرض کردم: اگر امام تصـمیم گرفت ببخشـد؟ فرمود: آن حق همه مسـلمانان است و بر امام است یا بکشد یا دیه بگیرد ولی نمی تواند ببخشد. «۱»

و به همین خـاطر است که مرحوم مفیـد در مقنعه دربارهٔ برده ای که به عنوان کفاره آزاد شـده و کسـی را به ولایت برنگزیـده است گوید:

«میراث او برای بیت المال است اگر دارای خویشاوندی نیست.» «۲»

و در باب میراث کسی که وارثی ندارد گوید:

«میراث وی برای امام مسلمانان است هر گونه که خواست برای آنان به مصرف می رساند.» «۳»

و پیش از این از تهذیب خواندیم که در بیان عدم استناد به روایت أبو بصیر آمده بود:

«همه روایتها بدین مضـمون است که اگر برده رها [سائبه] کسـی را به ولایت برنگزیده است میراث وی از بیت المال مسلمانان است.» «۴»

---

(۱)- قال: سألت أبا عبـد اللّه (ع) عن رجل مسـلم قتل رجلًا مسـلماً عمداً فلم یکن للمقتول اولیاء من المسـلمین الّا اولیاء من اهل الـذمّه من قرابته، فقال: علی الامام ان یعرض علی قرابته من اهل بیته الاسـلام، فمن اسـلم منهم فهو ولیّه یدفع القاتل الیه فان شاء قتل و ان شاء اخذ

الـدّيه، فان لم يُسـلم احـد كان الامام وليّ امره فان شاءِ قتل و ان شاء عفا و ان شاء اخذ الديه فجعلها فی بيت مال المسـلمين لأنّ جنـايه المقتول كـانت على الامـام فكـذلك تكون ديته لامـام المسـلمين. قلت: فان عفا عنه الامام؟ قال: فقال: انما هو حق جميع المسلمين و انما على الامام ان يقتل او يأخذ الديه و ليس له ان يعفو. (وسائل ۱۹/ ۹۳، ابواب قصاص نفس، باب ۶۰، حديث ۱).

(۲)- مقنعه/ ۱۰۶.

(۳)- مقنعه/ ۱۰۸.

(۴)- تهذيب ۹/ ۳۹۵، كتاب فرائض، باب زيادات.

در استبصار آمده است:

«زيرا اگر وى كسـى را به ولايـت برنگزيـده است ميراث وى براى بيت المـال است همان گونه كه پرداخت جريمه مالى وى بر آن است.» «۱»

همه اينهـا دلالـت بر اين دارد كه تفـاوتى بين اينكه مال به امام مسـلمانان به عنوان اينكه امام است نسـبت داده شود و يا به بيت المال مسلمانان نيست؛ و نتيجهٔ هر دو يكى است.

و اين حكمى نيست كه آن را اسـلام ابداع كرده باشد، بلكه در همه زمانها و همه شـهرها متعارف چنين بوده كه ميراث كسـى كه وارثى نـدارد به دولت و حكومت واگـذار مى شـده است، زيرا كسـى كه در زمـان خود از امكانـات حكومت اسـتفاده مى كرده و حكومت جريمه هـاى مـالى او را- در صورتى كه خود يـا عاقله وى نمى پرداخته انـد مى پرداخته است، اكنون نيز بايد ميراث بر او باشد. كسى كه زيان متوجه اوست سود نيز براى اوست.

دسته سوم

از رواياتى كه پنداشته شده با روايات پيشين معارض است، رواياتى است كه دلالت بر اين دارد كه بايد اين گونه اموال به فقرا و نيازمندان

محل داده شود، که نمونه هایی از آنها را از نظر می گذرانیم:

۱- در کافی به سند خود از خلّاد سندی، از امام صادق (ع) آمده است که گفت:

شیوه علی (ع) چنین بود: در مورد مردی که مرده و مالی را بر جای نهاده و کسی را نداشت فرمود: مال را به همشهریانش بپردازند. «۲»

۲- از شیخ به سند خود از خلّاد، از سرّی، با حذف زنجیره سند از امیر المؤمنین (ع)

---

(۱)- استبصار ۴/ ۲۰۰، کتاب فرایض، باب میراث سائبه.

(۲)- عن خلّاد، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: کان علی (ع) یقول فی الرجل یموت و یترک مالًا و لیس له احد، اعط المال همشاریجه. (وسائل ۱۷/ ۵۵۱، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۱).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۱۲

روایت شده است که گفت:

در مورد مردی که از دنیا رفته و بدون آنکه وارثی داشته باشد مالی را بر جای نهاده پرسیدم، فرمود: «مال را به همشهریانش بدهند.» «۱»

۳- و از هر دو [کافی و شیخ] به سند خود از داود، از کسی که از وی نقل کرده، از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود:

شخصی در زمان امیر المؤمنین (ع) از دنیا رفت و وارثی نداشت، آن حضرت میراثش را به همشهریانش داد. «۲»

در استبصار پس از نقل این دو روایت آمده است:

«این دو روایت منافاتی با روایت های پیشین ندارد، زیرا اینها آنچه که واقع شده است را بیان کرده و آن اینکه امیر المؤمنین (ع) ترکه وی را به همشهریان میت داد، و شاید این کار حضرت به خاطر برخی مصالح بوده، زیرا بر اساس آنچه گفتیم اگر مال ویژه آن

حضرت باشد می تواند هر گونه که بخواهد مصرف کند و یا به هر که بخواهد بدهد.» «۳»

۴- از صدوق روایت شده است که گفت: در روایت دیگر بدین مضمون آمده است:

«کسی که بمیرد و وارثی نداشته باشد میراث وی برای همشهریان اوست.» صدوق گوید:

«هنگامی که امام آشکار باشد، اموال- آن میت- برای امام است؛ و زمانی که غایب باشد، مال او برای همشهریان اوست در صورتی که وارث و خویشاوندان

---

(۱)- عن خلّاد، عن السری یرفعه الی امیر المؤمنین (ع) فی الرجل یموت و یترک مالًا لیس له وارث، قال: فقال امیر المؤمنین (ع): اعط المال همشاریجه. (وسائل ۱۷/ ۵۵۲، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۲).

(۲)- عن داود، عمن ذکره، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: مات رجل علی عهد امیر المؤمنین (ع) لم یکن له وارث فدفع امیر المؤمنین میراثه الی همشهریجه. (همشیریجه خ. ل). (وسائل ۱۷/ ۵۵۲، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۳).

(۳)- استبصار ۴/ ۱۹۶، باب میراث من لا وارث له.

نزدیکی در آن شهر نداشته باشد.» «۱»

۵- در مقنعه آمده است:

«امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع) ترکه کسی را که وارثی از طریق حسب و نسب و مولی نداشت به بینوایان شهر و همسایگان بیچاره و دوستان وی به خاطر مصلحتی که می دید تقسیم می کرد، چون آنان نیازمند بودند و آن حضرت در پی خیرخواهی برای زیردستان بود و این اموال از انفال محسوب می شد و به هر گونه که صلاح می دانست به مصرف می رسانید.» «۲»

۶- در نهایه آمده است:

«امیر المؤمنین (ع) میراث بدون وارث را به بینوایان شهر وی

و نیازمندان آنجا اختصاص می داد و این به خاطر خیرخواهی آن حضرت (ع) بود.» «۳»

۷- در سنن بیهقی به سند خود از عایشه آمده است که:

«مردی از درخت خرمایی افتاد و مُرد و اموالی از وی بر جا مانده بود و فرزند و خویشاوندی نداشت، پیامبر (ص) فرمود: میراث او را به یکی از همشهریانش بپردازند.» «۴»

۸- باز در همان کتاب به سند خود از عایشه آمده است که:

«برده ای از پیامبر خدا (ص) از دنیا رفت، حضرت فرمود: در اینجا کسی از

---

(۱)- انّ من مات و لیس له وارث، میراثه لهمشاریجه. (وسائل ۱۷/ ۵۵۲، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۴).

(۲)- مقنعه/ ۱۰۸؛ وسائل ۱۷/ ۵۵۴، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۱۱.

(۳)- و کان امیر المؤمنین (ع) یعطی میراث من لا وارث له فقراء اهل بلده و ضعفاءهم، و ذلک علی سبیل التبرع منه (ع). (نهایه/ ۶۷۱؛ وسائل ۱۷/ ۵۵۴، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۱۰).

(۴)- عن عائشه، انّ رجلًا وقع من نخله فمات و ترک شیئاً و لم یدع ولداً و لا حمیماً، فقال رسول اللّه (ص): اعطوا میراثه رجلًا من اهل قریته. (سنن بیهقی ۶/ ۲۴۳، کتاب الفرائض، باب من جعل میراث من لم یدع وارثاً و لا مولی فی بیت المال.

همشهریانش هست؟ گفتند: بلی. پیامبر (ص) میراث او را به وی داد.» «۱»

۹- باز در همان کتاب به سند خود از بریده آمده است که:

«در زمان پیامبر (ص) مردی از خزاعه از دنیا رفت میراثش را نزد پیامبر آوردند، فرمود: بنگرید آیا وارثی دارد؟ بررسی کردند کسی را نیافتند،

به آن حضرت خبر دادند، فرمود: در اختيار بزرگِ خزاعه قرار دهيد.» «۲»

۱۰- باز در همان كتاب به سند خود از بريده آمده است كه گفت:

«مردى نزد پيامبر خدا (ص) آمد و گفت: نزد من ميراث مردى از طايفه «ازد» وجود دارد و فردى از وى نمى يابم كه به وى بدهم، فرمود: تا سال ديگر برو و يك فرد از وى را پيدا كن، گفت: پس از يك سال آمد و گفت: اى پيامبر خدا (ص)، من فردى از وى را نيافتم كه به وى بپردازم. فرمود: برو بررسى كن نخستين خزاعى را كه يافتى به وى بده، و چون بازگشت و رفت فرمود: آن شخص را نزد من بياوريد؛ و چون آمد فرمود: به دست بزرگ خزاعه بده.» «۳»

[ديدگاه فقها در مسأله]

بر اساس آنچه من به سخنان بزرگان دست يافته ام، آنان در ابتدا به روايات مسأله كه پيش از اين خوانده شد استناد كرده و گفته اند: ميراث بدون وارث براى امام است هرگونه صلاح بداند در آنچه مصلحت تشخيص دهد به مصرف مى رساند، و روايات اخير را به حكايت فعل امام كه از باب تبرّع و تفضّل و در موارد بخصوص از امام صادر شده حمل كرده اند، با همه اختلافاتى كه در تعبيرهاى آنان وجود دارد.

---

(۱)- عن عائشه، ان مولى لرسول اللّه (ص) توفى، فقال رسول اللّه (ص): هاهنا احد من اهل قريته؟ فقالوا: نعم، فاعطاه النبى (ص) ميراثه. (سنن بيهقى ۶/ ۲۴۳، كتاب الفرائض، باب من جعل ميراث ..) ..

(۲)- عن بريده، ان رجلًا ... ادفعوه الى اكبر خزاعه. (سنن بيهقى ۶/ ۲۴۳، كتاب الفرائض ..) ..

(۳)- عن بريده، قال: اتى رسول اللّه (ص) ...

قال: انظر اكبر خزاعه. (سنن بيهقى ۶/ ۲۴۳، كتاب الفرائض ..) ..

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۴۱۵

در مورد رواياتى هم كه از پيامبر (ص) نقل شده و در اينجا خوانده شد با آن رواياتى كه پيش از اين گذشت كه فرمود: «من وارث مال او هستم» يا فرمود: «من وارث كسى هستم كه وارثى ندارد» به همين صورت جمع شده است. و اين از آن روست كه پيامبر اكرم (ص) در زمان خود، پيشوا و رهبر مسلمانان بوده و از مصالح آنان دفاع مى كرده و جرايم مالى و ديه آنان را مى پرداخته است. وگرنه- چنانكه روشن است- صرف پيامبرى اقتضاى چنين وظايفى را نداشته است.

ولى با اين وجود سخنان اصحاب ما در حكم اين مسأله در زمان غيبت متفاوت است:

۱- در كتاب فرائض خلاف (مسأله ۱۵) آمده است:

«در هر جا كه مال براى بيت المال دانسته شده است نزد فقهاى اهل سنت براى مسلمانان است، و نزد ما براى امام است، در صورتى كه امام عادلى (معصوم) يافت شود بدون هيچ اختلافى به وى پرداخت مى شود، و اگر يافت نشود به نظر ما بايد براى وى نگهدارى شود، همان گونه كه ديگر اموالى كه متعلق به اوست بايد نگهدارى و محافظت شود. و پيروان شافعى چيزى جز اين مى گويند ... دليل ما اجماع فرقه اماميه و روايات آنان است.» «۱»

و ظاهراً مراد ايشان- قدّس سرّه- از امام عادل امام معصوم است.

۲- در كتاب الفقيه نيز در اين زمينه اين گونه آمده است:

نجف آبادى، حسين على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شكورى، ابو ال، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ۸ جلد، مؤسسه كيهان، قم -

ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

«هنگامی که امام غایب است، مال میّت در صورتی که وارثی نداشته باشد برای همشهریان اوست.» «۲»

و مراد ایشان همشهریان میّت است نه همشهریان امام.

۳- در مقنعه آمده است:

---

(۱)- خلاف ۲/ ۲۵۸.

(۲)- الفقیه ۴/ ۳۳۳، باب میراث من لا وارث له.

«کسی که بمیرد و ترکه ای را در دست انسانی بر جای بگذارد و وارثی برای میت شناخته شده نباشد، باید آن را به بینوایان و نیازمندان داد و به سلطان جور و ستمگران داده نمی شود.» «۱»

۴- در شرایع آمده است:

«علی (ع) آن را به نیازمندان همشهری وی و به همسایگان ناتوان وی تبرعاً می بخشید، و اگر [امام] غایب باشد در بین بینوایان و نیازمندان تقسیم می شود.» «۲»

۵- در [مختصر] النافع آمده است:

«در صورتی که امام غایب باشد در میان بینوایان تقسیم می شود و به ستمگر مگر در شرایط خوف تسلیم نمی شود.» «۳»

۶- در قواعد آمده است:

«و اگر غایب باشد برای وی نگهداری می شود یا در نیازمندیها مصرف می شود، و به سلطان ستمگر در صورتی که از ناحیه او ایمنی باشد تسلیم نمی گردد.» «۴»

۷- در لمعه آمده است:

«در صورتی که امام غایب باشد در بین بینوایان و نیازمندان تقسیم می شود.» «۵»

۸- در دروس آمده است:

«اگر غـایب باشـد جماعتی از اصـحاب می گوینـد: برای وی توسط اوصـیاء او، و یا به وسـیله دفن تا هنگام ظهور آن حضـرت نگهداری می شود، ولی صحیح تر آن است که گفته شود می توان آن را میان بینوایان و تهیدستان تقسیم کرد.» «۶»

---

(۱)- مقنعه/ ۱۰۸.

(۲)- شرایع ۴/ ۴۰ (چاپ دیگر/ ۸۳۹).

(۳)- مختصر النافع/ ۲۷۳.

(۴)- قواعد ۲/

۱۸۰، کتاب الفرائض.

(۵)- لمعه دمشقیه ۸/ ۱۹۰ (چاپ دیگر ۲/ ۳۱۶).

(۶)- دروس/ ۲۶۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۱۷

۹- در وسیله آمده است:

«یا اینکه به بیت المال مسلمانان منتقل می شود اگر وارثی نداشته باشد، یا اینکه بین تهیدستان مسلمانان تقسیم می شود اگر امکان رساندن آن به امام وجود نداشته باشد.» «۱»

۱۰- در خمس روضه آمده است:

«میراث کسی که وارثی ندارد به تهیدستان شهر میّت و همسایگان وی اختصاص دارد بر پایه روایتی که در این زمینه رسیده است، و برخی گفته اند به هر تهیدستی می توان داد- چون ادلّه ای که آن را ویژه تهیدستان محل یا همسایگان می داند چندان قوی نیست- و این نظر درستی است، و برخی گفته اند مانند دیگر اموال انفال در هر امر اجتماعی می توان مصرف نمود.» «۲»

۱۱- در جواهر پس از آنکه نظریه نگهداری آن برای امام، و نظریه تقسیم آن در بین تهیدستان، و یا تقسیم آن بین تهیدستان محل میّت را یادآور می شود می نویسد:

«محتمل است آن از انفال باشد که بر اساس روایاتی که با عمل اصحاب [ضعف سند آن] جبران شده است، ائمه (ع) در زمان غیبت برای شیعیان خود آن را حلال دانسته اند ...

ولی نظر درست تر در اینجا همان نظر میانی است، زیرا مشهور از عمل به آن روایات در این مورد اعراض کرده اند، پس اصل در بقا [به ملك امام (ع)] است. و مصرف آن مانند دیگر اموال که رساندن به دست صاحب آن غیر ممکن است این است که از سوی وی صدقه داده شود، علاوه بر اینکه آن حضرت از این

---

(۱)- جوامع الفقهیّه/ ۷۷۷ (چاپ دیگر/ ۷۴۱).

(۲)- لمعه دمشقیه ۲/ ۸۵ (چاپ دیگر

/۱ ۱۸۶).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۱۸

گونه اموال بی نیاز است و شیعیان نیز که آن همه بلاها را در نبود آن حضرت متحمل شده اند به شدت به این اموال نیازمندند، و نگهداری این اموال برای آن حضرت بسیار مشکل است و امکان تلف شدن و دستیابی ستمگران به آن وجود دارد و بلکه این از خرافات است که در جایی برای آن حضرت نگهداری شود ... پس بهتر است این اموال به دست نایب آن حضرت در زمان غیبت که فردی امین است برسد و او در هر جهتی که مصلحت بداند و احساس کند که مورد رضایت و خشنودی سید و مولای اوست به مصرف برساند.» «۱»

۱۲- در مفتاح الکرامه ذیل عبارت قواعد می نویسد:

برای علم به رضایت آن حضرت- که خدا مرا فدای او کند- چون که آن حضرت از این اموال بی نیاز است و شیعیان مظلوم آن حضرت به شدت بدان نیازمندند، و اگر آن حضرت خود حضور داشتند و از این اموال بی نیاز بودند جز در این راه مصرف نمی کردند؛ و مؤید همین است آن شیوه ای که پدر بزرگوارشان امیر المؤمنین (ع) انجام می داد ... و خلاصه کلام اینکه ملاک، قطع به رضایت آن حضرت است.» «۲»

اینکه برخی از فقها پنداشته اند که این گونه اموال باید به مصرف بینوایان و تهیدستان برسد، یکی بر اساس عمل و اجازه امیر المؤمنین (ع) است و دیگر اینکه این اموال را همانند اموالی دانسته اند که نمی توان به دست صاحبش رساند و باید از طرف صاحب آن صدقه داد، آن گونه که در جواهر آمده بود.

ولی این دو استدلال را می توان بدین گونه مورد

مناقشه قرار داد، استدلال اول بـه ایـن گـونه که این روایـات بـا روایـات نخسـتین در تعـارض نیست، زیرا می تـوان آنهـا را بر «حکایت فعل» حمل کرد [نقل داستان که امیر المؤمنین (ع) این گونه عمل می کرد] نه

---

(۱)- جواهر ۳۹/ ۲۶۲ و ۲۶۳.

(۲)- مفتاح الکرامه ۸/ ۲۰۶.

اینکه ما را ملزم کرده باشد که این گونه عمل کنیم، و در آن نامی از زمان غیبت و عدم امکان پرداخت به امام نیست.

بطلان استدلال دوم نیز آشکار است، زیرا بنای آن بر این است که این اموال مال شخصی امام معصوم است پس می توان از طرف او صدقه داد، و ما پیش از این گفتیم که این سخن درستی نیست.

خلاصه کلام اینکه: اساس سخنان و گفتار اصحاب در باب خمس و انفال این است که اینها اموال شخصی امام معصوم (ع) است، و توجهی به ضرورت حکومت اسلامی در هر عصر و زمان و اینکه اینها از قبیل مالیات و منبع درآمد حکومت اسلامی است نداشته اند، اما به نظر ما حکومت عادله منحصر به امام معصوم نیست، گرچه در زمان حضور، آن بزرگواران از دیگران سزاوارترند.

از سوی دیگر چه فرقی است بین اموال بدون وارث و دیگر انفال، با اینکه گفتیم همهٔ آن برای امام است؟ و چرا تنها اموال بدون وارث را گفته اند به مصرف بینوایان و تهیدستان برسد؟

و اگر ما گفتیم عمل امیر المؤمنین (ع) دلیل آن است، چرا همه بینوایان را گفته انـد و آن را اختصاص به نیازمنـدان شـهر میّت نداده اند؟

پس حق در مسأله این است که این اموال نیز مانند دیگر انفال در اختیار امام به

عنوان امام است و در هر موردی که مصلحت بداند به مصرف می رساند، گرچه احوط رعایت آن چیزی است که در روایاتی که خوانده شد آمده، که پیامبر اکرم (ص) آنها را به همشهریان یا بزرگ قبیله و عشیره او می داد، و امیر المؤمنین (ع) نیز آن را به بینوایان شهر میّت می بخشید، شاید این دلیل باشد بر اینکه مهمترین مصرف میراث بدون وارث این مورد باشد، و شاید به خاطر این بوده است که همشهریان و بزرگان قبیله میّت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۲۰

به این اموال چشم دوخته اند و خود را نزدیکتر و احق بدان می دانند، و شاید سیره عملی نیز در بیشتر شهرها بر همین روش استوار باشد.

[توضیح یک روایت]

در پایان این مبحث به توضیح یک مطلب می پردازیم و آن اینکه: در وسائل، از کلینی، از برخی از اصحاب ما، از سهل بن زیاد، از مروک بن عبید، از أبی الحسن رضا (ع) آمده است که گفت: به آن حضرت عرض کردم: درباره مردی که مرده است و جز برادر رضاعی وارثی ندارد چه می فرمایید؟ فرمود: بلی، پدرم از جدم برای من روایت کرد که پیامبر خدا (ص) فرمود: کسی که از شیر ما بخورد یا فرزندی از ما را شیر دهد ما پدران او هستیم. «۱»

پیش از این نیز روایت داود، از کسی که از وی نقل کرده، از امام صادق (ع) را خواندیم که در آن آمده بود:

فردی در زمان امیر المؤمنین (ع) از دنیا رفت و وارثی نداشت، امیر المؤمنین (ع) میراث وی را به همشهری اش داد. «۲»

امّا در وسائل در توضیح این روایت آمده است:

«در برخی از

نسخه ها بعد از شین یاء آمده است [به همشیری اش] بر این اساس باید گفت که برادر یا خواهر رضاعی اش بوده است.»

آنگاه می گوید:

«ممکن است این دو روایت از باب تفضّل و از باب رخصت از ناحیه آن حضرت بوده است.» «۳»

---

(۱)- قال: نعم، اخبرنی ابی عن جدی ان رسول اللّه (ص) قال: من شرب من لبننا او ارضع لنا ولداً فنحن آباؤه. (وسائل ۱۷/ ۵۵۴، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۵، حدیث ۱).

(۲)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: مات رجل علی عهد امیر المؤمنین (ع) لم یکن له وارث فدفع امیر المؤمنین (ع) میراثه الی همشهریجه. (وسائل ۱۷/ ۵۵۲ و ۵۵۴، ابواب ولاء ضمان الجریره، باب ۴، حدیث ۳ و باب ۵، حدیث ۲).

(۳)- وسائل ۱۷/ ۵۵۴، باب ۵، ذیل حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۲۱

البته این نسخه ای را که مرحوم صاحب وسائل نقل کرده است من در نسخه های کافی و دو چاپ تهذیب [یا: تهذیب و استبصار] نیافتم. «۱»

اما در مورد خبر مروک بن عبید در مرآه العقول این گونه آمده است:

«پدر علّامه می گوید: بی تردید رضاع سبب ارث نمی شود، و شاید امام (ع) با توجه به اینکه مال وی بوده بدین گونه حکم کرده تا مال او را نگیرند و به بیت المال خلفای جور واریز نکنند، زیرا این برادر سزاوارتر از آن بدین مال بوده است.» «۲»

در جواهر نیز آمده است:

«در این مورد اختلافی نیست، همان گونه که برخی از آنان اعتراف کرده اند که برادر رضاعی ارث نمی برد.» «۳»

در هر صورت بهتر این است که علم آن را به اهلش ارجاع دهیم، با توجه به اینکه هیچ یک از

اصحاب ما به ظاهر این روایت فتوا نـداده انـد. و اگر چنین حکمی ثابت بود به یقین آشـکار می شد و با توجه به نیاز گسترده بدان بر کسی پوشیده نمی ماند.

۱۱- دریاها

یـازدهمین مورد از مصـادیق انفـال دریاهـاست. این مورد در مقنعه و کـافی أبی الصـلاح آمـده است، که در اوایـل بحث انفال کلمـات ایشـان را یـادآور شـدیم. مرحوم کلینی نیز در کـافی این مورد را یـادآور شـده و به هنگـام برشـمردن موارد انفال می نویسد:

و همچنین جنگل ها و معادن و دریاها و بیابانها که ویژه امام است. «۴»

بسیاری از فقها نیز آن را از انفال قلمداد نکرده اند و گفته اند برای کسانی که چنین سـخنی را گفته اند دلیلی نیست، و برخی گفته اند: شاید ادلّه قائلین به آن روایاتی است

---

(۱)- کافی ۱۷/ ۱۶۹، کتاب مواریث؛ و تهذیب ۹/ ۳۸۷، باب میراث من لا وارث له، حدیث ۵؛ و استبصار ۴/ ۱۹۶.

(۲)- مرآه العقول ۲۳/ ۲۵۴ (چاپ قدیم ۴/ ۱۶۳).

(۳)- جواهر ۳۹/ ۲۶۳.

(۴)- کافی ۱/ ۵۳۸، کتاب الحجه، باب الفی ء و الانفال.

که در آن آمده است: «دنیا و آنچه در آن است برای خدا و پیامبر و برای ماست.» و یا اینکه «دنیا و آخرت برای امام است، آن را هر جا خواسته باشـد قرار می دهـد و به هر که خواسـته باشـد می دهد.» و اینکه «خدا آدم را آفرید و دنیا را به وی بخشـید، پس آنچه برای آدم بود برای پیامبر خدا و برای پیشوایان از آل محمد (ص) است.» «۱»

یا روایت حفص بن بختری از امام صادق (ع) که فرمود: «جبرئیل با پای خود پنج رود را احداث کرد و جریان

آب او را پیروی کرد؛ فرات و دجله و نیـل مصـر و مهران و رود بلـخ، پس هر چه از آن آبیاری شود از امام است و آن دریایی که جهان را احاطه کرده و آن «افسیکون» است.» «۲»

و روایات دیگری که در این زمینه رسیده است.

تفسیر آخر روایت حفص در نقل کافی نیامده است، و ظاهراً این سخن صدوق است. «۳»

برخی گفته اند «افسیکون» معرب «آبسکون» شـهری کوچک نزدیک دریای خزر است که دریا بدان نامیده شده و اکنون زیر آب رفته است، ولی این با جمله ای که می گوید «جهان را دور می زند» تناسب ندارد.

در هر صورت بی تردید نزد ما دریاها از انفال است و همچنین شطها و رودهای بزرگ، زیرا ما پیش از این بارها گفتیم ملاک در اینکه چیزی از انفـال باشـد این است که از اموال عمومی باشـد که در ملکیت اشـخاص نیست، چون از نتیجـهٔ کـار آنـان به دست نیامـده است. و اینکه «دریاهـا» در روایات باب نیامـده شایـد بـدین خاطر بوده که در آن زمانها کمتر مورد ابتلای جامعه بوده است. و امّا در زمان ما همـهٔ دولت ها و حکومت ها بـدان اهتمام می ورزنـد و از صـید و معادن و جواهر آن اسـتفاده می برند و برای کشتیرانی مورد بهره برداری قرار می دهند؛ و اینکه گفته شده انفال و یا همهٔ دنیا برای امام است،

---

(۱)- کافی ۱/ ۴۰۸ و ۴۰۹، کتاب الحجه، باب أن الارض کلها للامام (ع).

(۲)- انّ جبرئیل کری برجله خمسه انهار و لسان الماء یتبعه: الفرات و دجله و نیل مصـر و مهران و نهر بلـخ، فما سـقت او سـقی منها فللامام، و البحر المطیف بالدنیا (للامام خ. ل) و

هو أ فسيكون. (وسائل ۶/ ۳۷۰، ابواب انفال، باب ۱، حديث ۱۸).

(۳)- كافى ۱/ ۴۰۹؛ و الفقيه ۲/ ۴۵، باب خمس، حديث ۱۶۶۳.

معناى آن اين نيست كه براى شخص امام معصوم است، بلكه بدين معناست كه براى مقام امامت و رهبرى مسلمانان است، اينها اموال و امكانات عمومى است كه خداوند آن را براى همهٔ مردم آفريده است، همان گونه كه مى فرمايد: «خَلَقَ لَكُمْ مٰا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» «۱» همهٔ آنچه را در زمين است براى شما آفريد، ولى اختياردار آن امام عادلى است كه اداره كننده امور جامعه است، تا با برنامه ريزى و مديريت خود به روش صحيح، درگيرى و اختلاف و ستمگرى و فساد را در جامعه ريشه كن سازد.

و مانند همين است جوّ و فضا به لحاظ راههاى هوايى و حق عبور و مرور و حريم فضايى هر كشور و اموال عمومى ديگر همانند اينها.

و بر همهٔ اينها دلالت مى كند رواياتى كه در آن آمده است كه همهٔ دنيا براى امام است. و مواردى كه در روايات و كلمات اصحاب به عنوان انفال برشمرده شده از باب مثال و نمونه است، و عمدهٔ آن هم مربوط به اقسام مختلف زمين است كه در آن زمانها مورد توجه بوده؛ و خداوند متعال به حقيقت امور آگاهتر است.

۱۲- زمينهاى بايرى كه بدون استفاده مانده است.

اشاره

أبو الصلاح حلبى در كافى «۲» از جمله مصاديق انفال زمينهاى باير را كه براى مدت سه سال مالك، آن را بدون استفاده رها كرده برشمرده است و ما پيش از اين عبارت ايشان را در اوايل بحث انفال خوانديم. ايشان اين گونه زمينها را از جمله زمينهاى موات برشمرده كه

در اختیار امام است و او می تواند آنها را به هر که صلاح بداند واگذار کند.

[روایات مسأله]

در این مورد روایاتی رسیده است که از نظر می گذرانیم:

۱- کلینی از برخی اصحاب ما، از سهل بن زیاد، از ریان بن صلت- یا فرد دیگری از

---

(۱)- بقره (۲)/ ۲۹.

(۲)- کافی أبو الصلاح/ ۱۷۰.

ریان- از یونس، از بنده صالح خداوند (ع) که فرمود:

زمین از آنِ خداوند متعال است که آن را وقف بندگان خود قرار داده است، پس کسی که زمین را برای سه سال متوالی بدون دلیل رها گذارد از او گرفته می شود و به دیگری واگذار می شود. «۱»

این روایت را شیخ نیز از سهل روایت کرده است و امر در مورد سهل نیز سهل است [فرد قابل اعتمادی است]، ولی چون تردید در زنجیره سند روایت است موجب ضعف خبر می شود، و عمل به این روایت نیز ثابت نشده است تا جبران ضعف سند آن بشود، بلکه خلاف آن ثابت شده است.

در متن روایت جمله «هر که زمین را بدون استفاده گذارد» جمله مطلقی است که زمینهای سنگ چین شده و آباد را در بر می گیرد، گرچه قدر متیقن همان قسم اول- یعنی- زمینهای سنگ چین است.

۲- از علی بن ابراهیم، از پدرش، از اسماعیل بن مرّار، از یونس، از مردی، از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

کسی که زمین از وی گرفته شود و او برای سه سال مطالبه آن زمین را نکند دیگر پس از سه سال نمی تواند آن را مطالبه کند. «۲»

این روایت را شیخ نیز نقل کرده است.

مرحوم مجلسی در مرآه العقول در ذیل این

دو روایت می نویسد:

«من ندیدم کسی را که به ظاهر این دو روایت فتوا داده باشد؛ مگر اینکه در مورد اول گفته شود اگر کسی زمین را رها کرد و سه سال آن را بدون استفاده گذاشت،

---

(۱)- عن العبد الصالح (ع) قال: ان الارض للّه تعالی جعلها وقفاً علی عباده، فمن عطل ارضاً ثلاث سنین متوالیه لغیر ما عله، اخذت من یده و دفعت الی غیره. (وسائل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء الموات، باب ۱۷، حدیث ۱).

(۲)- عن ابی عبد الله (ع) قال: من اخذت منه ارض ثم مکث ثلاث سنین لا یطلبها لم یحل له بعد ثلاث سنین ان یطلبها. (وسائل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات، باب ۱۷، حدیث ۲).

امام او را وادار می کند که آن را احیا کند، و اگر احیا نکرد امام آن را به دیگری می سپارد که آن را احیا کند و اجارهٔ آن را به وی بپردازد، همان گونه که برخی قائل به آن شده اند.» «۱»

ظاهراً آنچه مرحوم مجلسی- قدّس سرّه- فرموده اند اشکالی در آن نیست، و شاید مراد أبو الصلاح نیز همین باشد. بله در زمینی که سنگ چین شده و کاری روی آن صورت نگرفته بعید است که ما بگوییم شخص سنگ چین کننده استحقاق دریافت اجاره داشته باشد.

و اما اگر زمین روزگاری آباد بوده امّا رها شده تا به صورت موات درآمده و آثار حیات در آن از بین رفته است، در این صورت آیا حقی برای صاحب آن باقی است یا اینکه با از بین رفتن آثار احیاء حق وی ساقط شده است، یا اینکه تفصیل قائل شویم بین آنجا که ملکیت وی به

وسیله احیا بوده است یا از راهی دیگر. که سخن در مورد آن به تفصیل خواهد آمد.

بر طبق مضمون روایت اوّل روایاتی نیز در کتابهای اهل سنت در مورد زمینهای سنگ چین شده آمده است:

۳- در خراج أبو یوسف است که گفت: روایتی نقل نمود برای من لیث، از طاووس، که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود: گسترۀ زمین برای خدا و برای پیامبر اوست، آنگاه پس از آن برای شماست، پس هر که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست و کسی که سنگ چین کرده پس از سه سال دیگر حقی ندارد. «۲»

---

(۱)- مرآه العقول ۱۹/ ۴۰۶ (چاپ قدیم ۳/ ۴۳۵). ظاهر روایت دوم این است که اگر زمینی از کسی گرفته شد و صاحب آن سه سال زمین را مطالبه نکرد، دیگر حق مطالبه ندارد؛ این مضمون ربطی به احیای زمین و معطل گذاردن آن ندارد و به کلی با موضوع بحث بیگانه می باشد و هیچ فقیهی نیز به مضمون آن فتوا نداده است. (مقرر)

(۲)- قال رسول اللّه (ص): عادیّ الارض للّهِ و للرسول ثم لکم من بعد، فمن احیا ارضاً میته فهی له، و لیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین. (خراج/ ۶۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۲۶

۴- باز در همان کتاب آمده است: نقل حدیث نمود برای من محمد بن اسحاق، از زهری، از سالم بن عبد الله که عمر بن خطاب بر منبر گفت:

هر که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست، و برای سنگ چین کننده پس از سه سال دیگر حقی نیست.

مانند همین روایت را به سند خود، از سعید بن مسیب، از عمر نقل کرده است. «۱»

۵- بیهقی به سند خود

از عمرو بن شعیب آورده است که گفت:

عمر سنگ چین را سه سال قرار داد، پس اگر آن را تا سه سال رها کرد و دیگری آن را احیا کرد، آنکه احیا کرده بدان سزاوارتر است. «۲»

۶- در مغنی ابن قدامه آمده است که گفت: سعید در سنن خود نقل کرده که عمر می گفت:

کسی که دارای زمینی است، یعنی زمین را سنگ چین کرده و آن را سه سال معطل گذاشته و مردمی دیگر آمده اند و آن را احیا کرده اند، آنان بدان سزاوارترند. «۳»

۷- در کتاب اموال أبو عبید آمده است که گفت:

و اما وجه سوم آن است که کسی زمینی را سنگ چین کرده- حال با اجازه و بخشش امام یا بدون آن- سپس زمانی طولانی بدون آنکه آبادش کند به حال خود گذاشته باشد.

أبو عبید گوید: در بعضی احادیث آمده که عمر زمان آن را سه سال معین می کرد و کس دیگری را نمی گذاشت در این سه سال در آن تصرف کند، پس حکم آن با امام است. «۴»

ظاهراً نظر عمر در زمان خود او و پس از آن مورد عمل بوده است، و اگر خلاف حکم خدا بود از سوی ائمه (ع) با آن مخالفتی صورت می گرفت، همان گونه که در سایر بدعت ها این گونه بود، و ظاهراً چنین مخالفتی صورت نگرفته است، بلکه آنچه در آن

---

(۱)- من احیا ارضاً میته فهی له، و لیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین. (خراج/ ۶۵).

(۲)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸، کتاب احیاء الموات، باب ما یکون احیاء و ما یرجی فیه من الأجر.

(۳)- مغنی ابن قدامه ۶/ ۱۵۴.

(۴)- الاموال/ ۳۶۷.

دو خبر

نقل شـده مضامینی موافق با این نظریه است. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل. [زیرا احتمال دارد که مضـمون دو خبر مورد اشاره از روی تقیه صادر شده باشد.]

مطلب چهارم: حکم انفال و تملک آن و تصرف در آن به ویژه در زمان غیبت

اشاره

این موضوع را در چند مسأله یادآور می شویم:

مسأله نخست: اختصاص انفال به خدا و پیامبر و پس از وی به امام

بی تردیـد مالـك همـهٔ چیزهـا و اموال اولًا و بالـذات خداونـد متعال است. اوست که مالك ما و همه اشـیاء و اموال به ملکیت حقیقیّه اسـت. اوسـت کـه همـه چیز را بـه صـورت تکـوینی در اختیـار دارد و بر همه چیز احـاطه قیـومی دارد، و جهـان و همه موجودات در گسترهٔ ذات و ژرفای وجود ذاتاً به وی تعلق دارند، مانند تعلق سایه به شی ء نه تعلق شی ء به شی ء.

این همـان حقیقت ملکیه است، که بر اسـاس آن ملکیت اعتبـاری برای ذات مقـدس ربـوبی در نظر گرفته می شـود، و در طول ملکیت وی ملکیت برای پیامبر و امام اعتبار می شود.

و امّا ملکیت مـا نسـبت به اشـیاء ملکیت اعتبـاری محض است که عقلا آن را معتبر شـمرده انـد و شارع مقـدس در موضوعات بخصوص و شـرایط ویژه آن را معتبر شمرده است. و شاید همان گونه که پیش از این گفتیم اساس ملکیت اعتباری مرتبه ای از ملکیت تکوینیّه باشد، زیرا تشریع صحیح بی مبنا نیست، و تشریع صحیح همان چیزی است که با نظام تکوین منطبق است؛ پس انسان در تکوین مالك عقل و فکر و قوا و جهاز تصمیم گیری خویش است و به تبع آن مالك کار و فعالیّتهای خود که در هر مورد

در طول مالکیت خداوند است.

و چون انسان تکویناً مالك نفس خود است پس آن کارها و اعمال او که محصول نفس خویش است را نیز مالك می باشد، و کارهایی مانند احیای زمین، حیازت مباحات، و آثار کار خود در اشیاء و مواد اولیّه را مالك می باشد، و به تبع

این ملکیت مالک زمین احیا شده و شی ء مباح حیازت شده و چیزی که ساخته است نیز هست. هم خود می تواند از آن استفاده کند و هم می تواند به دیگران انتقال دهد. و این انتقال به دیگران گاه شی ء اختیاری (بدون عوض یا با عوض) و گاه به صورت قهری است، مانند میراث که با مرگ انسان به صورت قهری به وارث منتقل می گردد. زیرا در حقیقت وارث سایهٔ وجودی انسان و به گونه ای استمرار خود اوست.

بر این پایه چیزی که انسان بر روی آن یا برای آن کاری انجام نداده است به ملکیت انسان در نمی آید؛ مانند دریاها و بیابانها و جنگلها و معادن و مانند آن و بلکه غنایم جنگ نیز، که اینها به همان حالت اوّلی خود به ملکیت خداوند متعال باقی می ماند و خداوند متعال آنها را در طول مالکیت خود برای پیامبر اکرم (ص) و در اختیار او قرار داده است؛ پس انفال به مقتضای کتاب و سنت بلکه اجماع و عقل در اختیار خدا و پیامبر اوست و پس از آن به مقتضای روایات زیاد و متواتر برای امامی است که جانشین پیامبر است به عنوان امامت و رهبری امت، و هر گونه که به مصلحت مردم و به صلاح رهبری بداند آن را به مصرف می رساند که پیش از این به تفصیل گذشت؛ و ما گفتیم که حیثیت امامت در اینجا حیثیت تقییدیه است نه حیثیت تعلیلیه، پس مالک در حقیقت خود عنوان امامت و رهبری است [نه شخص امام به عنوان شخص] که در این مورد می توان به آنچه ما در «جهت دوّم» بحث یادآور شدیم مراجعه

نمود.

بله، در خبر حریز، از محمد بن مسلم آمده است که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۲۹

در حالی که از آن حضرت از انفال پرسیده شد، فرمود:

«هر روستایی که اهل آن هلاک شده اند یا از آنجا رفته اند، آن برای خدای متعال است؛ نیمی از آن بین مردم تقسیم می شود و نیم دیگر برای پیامبر (ص) است؛ پس آنچه برای پیامبر است برای امام است.» «۱»

و مانند آن است خبر عیاشی، از حریز، از امام صادق (ع) که گفت: از آن حضرت در مورد انفال پرسیدم- یا پرسیده شد- فرمود:

«هر روستایی که اهل آن تباه شده اند یا از آنجا رفته اند، این از انفال است؛ نیمی از آن بین مردم تقسیم می شود و نیم دیگر برای پیامبر (ص) است.» «۲»

احتمال می رود این دو روایت یکی باشد و محمد بن مسلم از زنجیره سند روایت دوم افتاده باشد.

ولی علاوه بر اینکه این دو روایت از نظر سند ضعیف است، باید آنها را بدین گونه تأویل کرد که درصدد بیان تقسیم از باب لطف و بخشش بوده است یا اینکه آنها را حمل بر تقیّه کرد. همان گونه که در حدائق و دیگر کتابها نیز این دو احتمال آمده است، «۳» یا آنکه به خاطر مخالفت آنها با اجماعها و روایات بسیار دیگر از آنها صرف نظر کرد.

و نزدیک به این دو روایت است از نظر مضمون روایت ابو حمزه «۴» که از آن نیز وجوب نصف کردن در خمس و فی ء استفاده می شود. البته اگر ما در خمس هم نصف

---

(۱)- عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع)

یقول: و سئل عن الانفال؟ فقال: کلّ قریه یهلک اهلها او یجلون عنها فهی نفل للّه- عزّ و جلّ- نصفها یقسم بین الناس، و نصفها لرسول اللّه (ص) فما کان لرسول اللّه (ص) فهو للامام. (وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۷).

(۲)- عن حریز عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته أو سئل عن الانفال، فقال: کلّ قریه یهلک اهلها او یجلون عنها فهی نفل نصفها یقسم بین الناس و نصفها للرسول (ص). (وسائل ۶/ ۳۷۲، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۲۵).

(۳)- حدائق ۱۲/ ۴۷۲.

(۴)- وسائل ۶/ ۳۸۵، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۹.

کردن را بپذیریم در فی ء آن را قطعاً نمی توانیم بپذیریم، زیرا با اجماع و ضرورت نقل مخالفت دارد.

و اما اینکه بخواهیم آیه انفال را بر شرکت بین خدا و پیامبر حمل کنیم و بگوییم:

سهم خدا در بین مردم مصرف شود و سهم پیامبر (ص) ویژه پیامبر (ص) باشد همان گونه که علامه مجلسی در ملاذ الاخیار «۱» احتمال داده- سخن درستی نیست؛ زیرا با اجماع و دیگر روایات مخالف است؛ علاوه بر اینکه در خبر معاذ از امام صادق (ع) آمده بود که: «آنچه از حق برای خداست برای ولیّ اوست.» «۲»

ولی آنچه کار را آسان می کند همان مطلبی است که ما بارها گفته ایم که فی ء و انفال برای شخص پیامبر یا امام نیست، بلکه آنها اموال عمومی است که برای مقام امامت قرار داده شده و بناچار باید در جهت مصالح امامت و امت به مصرف برسد، پس مصارف امت نیز جزئی از مصارف آن است؛ و شاید مراد به نصف در

روایت نیز بخشی از مال باشد نه نصف واقعی آن، مانند آنچه ما در باب خمس یادآور شدیم که سهم سادات نصف واقعی خمس نیست بلکه خمس حق واحدی است که برای امام است اما به وسیله آن نیازمندیهای سادات را نیز برطرف می نماید.

مانند همین را نیز در آیه فی ء سوره حشر ملاحظه فرمودید، که در آن یتیمان و تهیدستان و درراه ماندگان گفته شده و پس از آن نیازمندان مهاجران آمده است با آنکه فی ء به مقتضای روایات و فتاوی همه آن برای پیامبر و پس از وی برای امام است، برای آگاهی بیشتر در این زمینه می توان به نوشته ما در مورد تقسیم خمس مراجعه نمود.

و باز مشابه آنچه در این دو روایت آمده مطلبی است که در روایت سهل بن أبی حثمه آمده است که گفت:

---

(۱)- ملاذ الاخیار، ۶/ ۳۸۲.

(۲)- کافی ۱/ ۵۳۷، کتاب الحجه، باب صله الامام (ع)، حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۱

«پیامبر خدا (ص) خیبر را به نصف تقسیم کرد، نیمی از آن را برای نیازمندیها و مراجعات خودش و نیم دیگر را برای مسلمانان که آنها را به هجده قسمت تقسیم کرد.» «۱»

و مانند آن روایات دیگری است در این زمینه، که مفاد آن نقل داستان است از پیامبر اکرم (ص) که آن حضرت این گونه تقسیم می کرد، و بر تعین تقسیم دلالتی ندارد.

مگر اینکه گفته شود سرزمین خیبر با جنگ گشوده شد- همان گونه که صحیحه بزنطی و روایاتی دیگر بر آن دلالت دارد- پس مفاد این روایات در این مبحث قابل استناد نیست. بلی همان گونه که روشن است قرینه ای برای تأویل دو روایت

ابتدایی بحث می تواند باشد.

مسأله دوّم: عدم جواز تصرف در انفال بدون اجازه امام

اشاره

تصرف در انفال بدون اجازه امام- چه اجازه عمومی و یا اجازه مخصوص- جایز نیست؛ و اینکه آیا ائمه معصومین (ع) تصرف در آن را برای شیعیان حلال شمرده اند، موضوعی است که در این مسأله بدان خواهیم پرداخت.

چه از نظر عقل و چه از نظر شرع تصرف در مال امام اعم از خمس و یا انفال مگر با اجازهٔ وی جایز نیست، زیرا مقتضای اینکه می گوییم مال او و یا در اختیار اوست این است که تصرف بدون اجازه او جایز نباشد و اگر کسی در آن تصرف کرد گناهکار است و اگر آن را در اختیار گرفت غاصب محسوب شود، و اگر فایده ای برای وی به دست آمد که عرفاً تابع مال محسوب می شود برای امام است چه در زمان حضور باشد و چه در زمان غیبت.

---

(۱)- قسم رسول اللّه (ص) خیبر نصفین: نصفاً لنوائبه و حاجته، و نصفاً بین المسلمین، قسمها بینهم علیٰ ثمانیه عشر سهماً. (سنن ابو داود ۲/ ۱۴۲، کتاب الخراج و الفی ء، باب ما جاء فی حکم اراض ...).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۲

و اینکه گفته می شود چیزی از اموال عمومی است مجوز این نیست که کسی بدون اجازهٔ کسی که این اموال در اختیار اوست در آن تصرف کند.

و اگر از سوی ائمه معصومین (ع) اجازه ای یا تحلیلی نسبت به شخصی یا در زمان بخصوص یا در برخی اشیاء یا به صورت مطلق رسیده باشد، آن مورد موضوعاً از مسأله خارج می شود، زیر ولایت و حاکمیت آنان نسبت به زمانهای بعد گسترده است، چنانچه در جای خود به اثبات رسیده است.

[کلام مرحوم کلینی در کافی]

مرحوم کلینی در کافی پس از

برشمردن موارد انفال می نویسد:

«پس اگر افرادی با اجازه امام در آن کاری را انجام دادند چهار پنجم از آنان است و یک پنجم از امام، و آنچه برای امام است در جایگاه خمس است؛ و کسی که بدون اجازه امام در آن کاری صورت دهد، امام آن را از وی می گیرد، و برای کسی در آن چیزی نیست. و همچنین کسی که چیزی را آباد کرده یا قناتی را جاری ساخته یا در زمین مخروبه ای بدون اجازه صاحب زمین کاری را انجام داده، چنین حقی را نداشته است و صاحب زمین اگر خواست می تواند همه آن را از وی بگیرد و اگر خواست می تواند آن را در دست وی باقی گذارد.» «۱»

در شرایع پس از ذکر آن چیزی که از خمس و انفال برای امام است می نویسد:

تصرف در آن بدون اجازه وی جایز نیست، و اگر تصرف کننده ای در آن تصرف کند غاصب است، و اگر در آن فایده ای حاصل شود برای امام است. «۲»

مضمون این سخن در مقنعه و نهایه و دیگر کتب فقها نیز آمده است. «۳»

در جواهر ذیل عبارت شرایع آمده است:

«همان گونه که اصول و قواعد مذهب همین را اقتضا دارد بدون آنکه فرقی بین

---

(۱)- کافی ۱/ ۵۳۸، کتاب الحجه، باب الفی ء و الانفال.

(۲)- شرایع ۱/ ۱۸۴ (چاپ دیگر/ ۱۳۷).

(۳)- مقنعه/ ۴۵؛ نهایه/ ۲۰۰.

زمان حضور و زمان غیبت وجود داشته باشد، و اینکه ائمه (ع) انفال را برای شیعیانشان حلال کرده باشند، خارج شدن از موضوع مسأله است، زیرا آن خود یک نوع اجازه است؛ پس آنچه در کتاب مدارک از نص کتاب معتبر

حکایت شده- پس از آنکه پیرو جدش در مسالک گفته است سخن محقق در متن اشاره به انفال است- و حرمت تصرف در انفال را منحصر به زمان حضور دانسته، سخن درستی نیست.» «۱»

[پژوهش پیرامون روایات تحلیل

] اکنون که این مسأله دانسته شد لازم است این موضوع مورد پژوهش قرار گیرد که آیا «تحلیل» از سوی ائمه (ع) تنها در مورد خمس و انفال است؟ یا اینکه منحصر به زمان غیبت است؟ یا تنها برای نکاح و مسکن و تجارت است؟ یا اینکه فقط برای نکاح است؟ یا اینکه در مورد انفال و سهم امام (ع) از خمس است نه دیگر سهام اصناف سه گانه خمس؟ یا تنها منحصر به انفال یا برخی از اقسام آن است؟ یا اینکه به طور کلّی بگوییم روایات تحلیل مورد پذیرش نیست و در هر شرایطی تصرف در انفال وابسته به اجازه حاکم مسلمانان و اداره کنندهٔ امور آنان در هر زمان است؟ برای هر یک از دیدگاههای فوق گویندگانی است.

امّا پیش از ورود در بحث باید گفت: ما پیش از این در کتاب خمس گفتیم که خمس حقی است واحد و مالیاتی است اسلامی که برای منصب امامت قرار داده شده که در روایت کتاب محکم و متشابه از آن به عنوان «حق حکومت» یاد شده است، و برای ادارهٔ شئون رهبری و حکومت اسلامی تشریع شده و از جمله مصارف آن برطرف کردن نیاز تهیدستان سادات که شاخه های درخت نبوتند- به جای زکات- می باشد.

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۳۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۴

و انفال اموال عمومی است که خداوند متعال آنها را برای عموم مردم آفریده و زیر نظر

امام که اداره کننـده جامعه و نماینـدهٔ مردم است قرار داده تا در جهت مصالـح امامت و امت به کار گرفته شود، و نوع بشـر در حیـات خویش نه از این اموال بی نیازنـد و نه از حکومتی که امور جمعی آنـان را اداره کنـد، و بر این دو اساس حیات و بقای بشر مبتنی است.

پس اگر گفته شود همان گونه که برخی گفته اند که در زمان غیبت امام زمان (عج) بر مسـلمانان تأسیس دولت اسلامی برای اجرای حدود و احکام اسـلام واجب نیست، و این عصر هر چند هم طولانی شود زمان هرج و مرج است و اسلام امر مردم را به ستمگران و سرکشان واگـذار کرده است تـا آنگـاه که امام منتظر (عـج) ظهور کنـد، در این صورت بایـد گفت: بلی ائمه (ع) بناچار برای این زمان انفال و اموال عمومی را برای همه مردم و یا مسـلمانان به ویژه برای شـیعیانشان که بدانان وفادار مانده اند تحلیـل فرموده انـد، و ما اجمالًا به چنین اجازه ای یقین داریم، اگر چه فرض شود روایاتی وجود نـدارد که بر آن دلالت داشـته باشد، زیرا بقا و ادامه حیات بشر بدون آنها امکان پذیر نیست.

البته در این صورت بایـد گفت: به صورت مطلق تحلیـل نشـده، زیرا سـهام سه گانه سادات که از زکات محروم شـده انـد و به جای آن خداوند متعال از خمس برای آنان قرار داده تحلیل نشده است.

و امـا اگر همان گونه که ما گفتیم گفته شود- و به نظر می رسـد سـخن درست هم همین است- اینکه اسـلامی که نزد ماسـت دین کاملی است و سعادت دو دنیای انسانها را به عهده گرفته است و امور سیاسی و اقتصادی مردم

را به حال خود رها نکرده و به هرج و مرج جامعه و لو برای ساعتی راضـی نیست، و حکومت و دولت برای ادامه حیات بشـر و اجرای احکام و حدود اسـلام در زمینه های مختلف لازم و ضـروری است، در این صورت تشـکیل حکومت و نظارت بر اموال عمومی نیز یک ضرورت است، همان گونه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۵

که امیر المؤمنین (ع) در سخن خود با خوارج بدان تصریح فرموده و می فرماید:

«اینان می گویند حکومت جز برای خدا نیست، با اینکه مردم نیازمند حاکم اند، نیکوکار باشد یا ستمکار، در سایه حکومت او مؤمن به تلاـش می پردازد و کـافر در آن [از نعمت های دنیا] بهره منـد می شود، و خـدا امور را به سـرآمد می رسانـد و اموال عمومی جمع آوری و با دشمنان مبارزه می شود، راهها امنیت می یابد و حق ناتوان از توانمند گرفته می شود، تا افراد نیکوکار به آسایش رسند و از شر افراد ستمکار رهایی حاصل آید.» «۱»

و از آن حضرت (ع) روایت شده است که فرمود:

شیر درنده بهتر از سلطان ستمگر است، و سلطان ستمگر بهتر از فتنه های پی درپی است. «۲»

و در صحیحه زراره، از امام باقر (ع) آمده است که فرمود:

«اسلام بر پنج چیز بنا شده است: بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت» زراره گوید:

پرسیدم کدام یک از اینها بهتر است؟ فرمود: ولایت افضل است، زیرا آن کلید آنهاست، و والی هدایتگر به سوی آنهاست. «۳»

و روایـات دیگری هماننـد اینهـا که در جایگـاه خود در مبحث ضـرورت حکومت و اینکه آن در بـافت احکـام اسـلام و نظـام اسلامی تنیده شده است [در جلد اول مبانی فقهی] گذشت.

پس بناچار

در عصر غیبت نیز تلاش در جهت تأسیس دولت و حکومت حقّه

---

(۱)- هؤلاء یقولون لا إمره الّا للّه، و انّه لا بدّ للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر و یبلّغ اللّهی فیها الأجل و یجمع به الفی ء و یقاتل به العدوّ و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر. (نهج البلاغه، فیض/ ۱۲۵، لح ۸۲، خطبه ۴۰).

(۲)- اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم، و سلطان ظلوم خیر من فتن تدوم. (بحار الأنوار ۷۲/ ۳۵۹. (چاپ ایران ۷۵/ ۳۵۹) کتاب العشره، باب ۸۱، حدیث ۷۴).

(۳)- زراره عن أبی جعفر (ع) قال: بنی الاسلام علی خمسه اشیاء: علی الصلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه. قال زراره: فقلت: و ایّ شی ء من ذلک افضل؟ فقال: الولایه افضل، لانها مفتاحهنّ و الوالی هو الدلیل علیهنّ. (وسائل ۱/ ۷، ابواب مقدمات عبادت، باب ۱، حدیث ۲).

واجب است؛ شرایط آن و شرایطی که شرع مقدس برای متصدی آن معتبر فرموده- و ما در جای خود مورد پژوهش قرار دادیم [جلد دوّم مبانی فقهی]- ضروری است، و بناچار تشکیل دولت و حکومت به مالیات و منابع مالی نیازمند است که زکات و خمس و انفال به عنوان اموال عمومی از آن جمله است که زیر نظر حاکم واجد شرایط باید در جهت مصالح دولت و مردم مورد استفاده قرار گیرد؛ و همان معیار و ملاکی که ایجاب می کند در زمان حضور این اموال در اختیار امام (ع) باشد، ایجاب می کند که در زمان غیبت

نیز در دست نایبان آن حضرت باشد و الّا ادارهٔ شئون مردم و تحقق عدالت اجتماعی و برکندن ریشه های اختلاف و فساد- که بسا در تصرف اموال عمومی رخ می دهد- حاصل نمی گردد.

بله، تفاوت اساسی بین ائمه دوازده گانه (ع) و بین فقها در زمان غیبت این است که آنان (ع) معصوم بودند ولی فقها این گونه نیستند، ولی فرماندهان و کارگزاران حکومت در هر زمان همانند هم اند؛ که بسا کاری ناشایست انجام می دهند و یا اشتباه می کنند، ولی وجود حکومت هر چند ناقص بهتر از درهم ریختگی و هرج و مرج و فتنه است.

و اگر به همه اهداف نمی توان دست یافت از همه آن نیز نمی توان دست شست.

پس روایات تحلیل انفال به صورت مطلق یا برخی از اصناف آن، اگر ما صحت آن را بپذیریم، اگر چه اطلاق آن زمان غیبت را نیز شامل می گردد ولی حکومت حقّه صالحه هر چند در منطقه خاصی تأسیس گردد لازم است در آن دخالت کند و مسئولیت تقسیم و واگذاری آن را به عهده بگیرد یا از آنها به نفع اسلام و مسلمین بهره برداری کند، و مردم نیز موظف اند از وی اطاعت کنند و دستورات وی را اجرا کنند، پس در حقیقت تحلیل به صورتی محدود می شود که دولت حقّه اسلامی وجود نداشته باشد، یا اگر وجود دارد قدرت بر تصدی انفال ندارد، و اگر خواسته باشی می توانی بگویی که تحلیل در شرایطی است که دولت حقّه ای وجود ندارد، یا تحلیل در چارچوبه نظام و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۷

مقررات حکومت حقّه صالحه است.

چگونه است که فقهای ما در مورد سهم امام (ع) فتوی داده اند که باید

به دست امام (ع) یا فقیه جانشین او برسد ولی در مورد انفال چیزی جز آن می گویند، با اینکه فرقی بین آن دو نیست و هر دو برای امام به عنوان امام است نه برای شخص او، پس امر هر دو به اداره کننده و متصدی امور آنان بازمی گردد و فرقی نیز بین زمان حضور و زمان غیبت نیست.

این خلاصه آن چیزی است که در همه انفال و اموال عمومی و دیگر مالیاتهای اسلامی در زمان غیبت به نظر ما می رسد.

[دیدگاه برخی از فقها دربارۀ روایات تحلیل]

با توجه به آنچه گفته شد باید گفت:

۱- در عوالی اللئالی آمده است: از امام صادق (ع) روایت شده که برخی از اصحاب آن حضرت از وی پرسیده و گفتند: یا بن رسول اللّه، حال شیعیان شما در آنچه خدا شما را بدان اختصاص داده هنگامی که غایب شما در غیبت است و قائم شما در پرده، چگونه است؟ امام (ع) فرمود:

با آنان به انصاف رفتار نکرده ایم اگر آنان را مورد مؤاخذه قرار دهیم، و آنان را دوست نداریم اگر مجازاتشان کنیم، بلکه مساکن آنان را برای آنان مباح می کنیم تا عباداتشان صحیح باشد، و ازدواجهایشان را مباح می کنیم تا ولادتشان پاک باشد، و تجارتشان را مباح می کنیم تا اموالشان پاک گردد. «۱»

این روایت به نقل از وی در مستدرک نیز آمده است: «۲»

---

(۱)- روی عن الصادق (ع) انه سأله بعض اصحابه فقال: یا بن رسول اللّه، ما حال شیعتکم فیما خصّکم اللّه به اذا غاب غائبکم و استتر قائمکم؟ فقال (ع): ما انصفناهم ان و اخذنا هم و لا احببناهم ان عاقبناهم، بل نبیح لهم المساکن لتصحّ عبادتهم و نبیح لهم المناکح لتطیب ولادتهم

و نبیح لهم المتاجر لیزکوا اموالهم. (عوالی اللئالی ۴/ ۵).

(۲)- مستدرک وسائل ۱/ ۵۵۵، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۸

این روایت مرسل [فاقد. زنجیره سند] است و عناوین سه گانه [مساکن و مناکح و متاجر] جز در این حدیث نیامده است. بله وجود این عناوین در کلام شیخ و دیگر اصحاب ما بسا موجب وثوق بشود که آنان به روایات معتبری دست یافته اند.

و آیا مراد پرسشگر از «آنچه خدا شما را بدان اختصاص داده» زمینها و املاکی است که متعلق به اشخاص آنان (ع) است، یا اینکه مراد از آن چیزهایی مانند خمس و انفال است که ما گفتیم برای منصب امامت است نه برای شخص امام معصوم، به ویژه انفال که از اموال عمومی است که خداوند متعال برای عموم مردم آفریده است؟ در این مورد دو احتمال است و شاید ظاهر کلام احتمال دوّم باشد همان گونه که در کلام اصحاب آمده است.

۲- در مقنعه آمده است:

«بدان- خدا تو را به راه راست هدایت فرماید- که آنچه من در این باب در مورد استفاده از خمس و تصرف در آن آورده ام تنها در مورد «مناکح» (کنیزان) می باشد به خاطر دلایلی که از ائمه معصومین (ع) در مورد ازدواجها رسیده است تا ولادت شیعیانشان پاک باشد، و در مورد اموال نرسیده است. و آنچه پس از آن آورده ام در مورد تأکید بر خمس و پافشاری بر پرداخت آن در مورد اموال است.» «۱»

البته مورد سخن ایشان دربارۀ خمس است ولی ظاهراً در مورد انفال هم ایشان ملتزم به همین پافشاری هستند به قرینۀ تعلیلی که در کلام ایشان

آمده است.

و بر اساس آنچه مرحوم مفید در مقنعه آورده مرحوم شیخ نیز در استبصار روایات متعارض را در باب خمس جمع کرده است، که می توان بدان مراجعه نمود. «۲»

---

(۱)- مقنعه/ ۴۶.

(۲)- استبصار ۲/ ۶۰، کتاب زکات، باب آنچه برای شیعیانشان از خمس در زمان غیبت حلال فرموده اند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۳۹

۳- در باب انفال نهایه پس از ذکر انفال آمده است:

«و هیچ کس نمی تواند در انفال و خمس هایی که متعلق به امام است تصرف نماید مگر با اجازهٔ او، پس کسی که در چیزی از آن بدون اجازهٔ وی تصرف کند گناهکار است، و بهره آنچه در آن تصرف می شود به امام بازگردانده می شود؛ و در صورتی که در چیزی با اجازهٔ امام تصرف نمود، بر اوست که آنچه را از نصف یا ثلث یا ربع با امام مصالحه کرده به وی بپردازد. این در زمان حضور امام است، امّا در حال غیبت آنان به شیعیانشان اجازه داده اند که در خمس و دیگر چیزها که متعلق به آنان است در چیزهایی مانند نکاح و تجارت و مسکن که چاره ای از آن ندارند تصرف کنند، و جز اینها در هیچ حالتی تصرف در آنها جایز نیست.» «۱»

و مانند همین مطلب در مبسوط نیز آمده است؛ «۲» و مورد کلام ایشان همان گونه که مشخص است خمس و انفال با هم است.

۴- در تهذیب آمده است:

«اگر گوینده ای بگوید: اگر کار در اموال مردم بر آن منوال است که شما می گویید که باید در آن خمس بپردازند، و در مورد غنایم بدین گونه است که باید خمس آن را از آن بیرون کنند، و

در مورد زمینها تصرف در آن اختصاص به ائمه (ع) دارد، یا بدان خاطر که آنان مالك رقبهٔ آن هستند به خلاف دیگر مردم مانند انفال و زمینهایی که اهل آن کوچ کرده اند، یا به خاطر لزوم تصرف در آن به واگذاردن به افراد و ضمانت افراد [برای بازگرداندن و عمل به قرارداد] مانند زمینهای خراج و زمینهای مشابه آن، پس در این صورت لازم می آید که هیچ نکاحی برای شما حلال نباشد و راهی برای تجارت شما باقی نماند و تناول هیچ غذایی به هیچ یک از وجوه و سببی از اسباب برای شما جایز نباشد.

---

(۱)- نهایه/ ۲۰۰.

(۲)- مبسوط ۱/ ۲۶۳.

در پاسخ باید گفت: گرچه بر اساس آنچه پرسیدید مطلب همان است که شما می گویید که تنها ائمه (ع) اختصاص به تصرف در این اموال را دارند، امّا برای ما هم راهی برای رهایی از آنچه شما ما را ملزم بدان کردید وجود دارد؛ در مورد غنایم و تجارت و ازدواج و اموری مشابه اینها که باید خمس اموال مورد استفاده قرار گرفته آن به امام پرداخت شود، آنان (ع) این گونه تصرفات را برای ما مباح شمرده اند و اجازه تصرف در آن را به ما داده اند ...

امّا زمینها، هر زمینی برای ما مشخص شد که اهل آن مسلمان شده اند برای ما جایز است با خریدن یا معاوضه و مانند آن در آن تصرف کنیم.

و امّا زمینهای خراج و زمینهای انفال و زمینهایی که اهل آن از آن کوچ کرده اند، باز برای ما مباح شمرده اند که در زمان غیبت در آن تصرف کنیم، و هنگام ظهور حضرت

هر گونه که صلاح بداند عمل خواهد شد و ما در تصرف خود گناهکار نیستیم ...

اگر گوینـده ای بگوید: همهٔ آنچه شـما ذکر کردید دلالت بر اباحه تصـرف برای شـما در این گونه زمینها دارد، ولی دلالت بر این ندارد که تملک آن با خریدن و فروختن برای شـما صحیح است، پس وقتی خریدوفروش صحیح نباشد آنچه فرع آن استماننـد وقف و میراث و بخشـش و ماننـد اینها هم صـحیح نیست؛ در پاسـخ وی باید گفت: ما در گذشـته زمینها را به سه دسـته تقسیم کردیم: زمینهایی که اهل آن مسلمان شده اند، که در دست آنان باقی می ماند و ملک آنان است، و این گونه زمینها را می شود خریـدوفروش کرد. زمینهایی که با جنگ گرفته شده یا اهل آن بر آن مصالحه کرده اند، که خریدوفروش آن برای ما مباح شـمرده شده، چون برای ما هم در آن سـهمی هست، اینها اراضـی مسلمانان است از این رو می توان آنها را خریدوفروش کرد. زمینهای انفال و مانند آن، که با خریدوفروش

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۴۱

نمی توان آنها را تملک کرد و تنها به ما اجازه تصرف در آن داده شده است.» «۱»

ظاهر سـخن تهذیب آن است که همه زمینها حتی زمینهای خراجیّه برای سـکونت و زراعت و تجارت و دیگر اسـتفاده ها بدون پرداخت اجرت حلال است و منحصـر به مسکن نیست. مگر اینکه گفته شود مباح بودن تصرف منافاتی با اشتغال ذمه نسبت به پرداخت اجاره بها و مالیات آن ندارد. و امّا آنچه در مورد انفال فرموده اند ما پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

۵- در مراسم پس از ذکر خمس می نویسد:

«و انفال نیز

برای اوست، و آن هر زمینی است که برای گشودن آن اسب و شتری تاخته نشده، و زمین موات و میراث کافر حربی و جنگلها و بیابانها و معادن و اشیاء ارزشمند [پادشاهان] پس هیچ کس نمی تواند بدون اجازهٔ وی در اینها تصرف کند، کسی که با اجازهٔ وی در آن تصرف کند چهارپنجم بهره برای اوست و یک پنجم برای امام (ع)، و در این زمان تصرف در آنها را برای ما حلال فرموده اند، به خاطر فضل و کرم و عنایت ویژه ای که به ما دارند.» «۲»

ظاهر فرمایش ایشان این است که تنها انفال تحلیل شده است نه خمس، همان گونه که بر کسی که در سخن ایشان دقت کند پوشیده نیست، و ایشان تحلیل در عصر غیبت را به همهٔ انفال گسترش داده اند.

۶- در سرائر پس از ذکر انفال و اینکه تصرف در آن بدون اجازهٔ امام (ع) جایز نیست می نویسد:

«و امّا در حال غیبت ... به شیعیانشان رخصت داده اند که در حقوقشان که متعلق به خمس ها و جز آن است و نیازمند بدان هستند- مانند: ازدواج و تجارت- تصرف کنند؛ و مراد به تجارت این است که انسان چیزی را بخرد که حقوق آنان

---

(۱)- تهذیب ۴/ ۱۴۲- ۱۴۶.

(۲)- جوامع الفقهیه/ ۵۸۱ (چاپ دیگر ۶۴۳).

در آن است و با آن تجارت کند، و نباید کسی بپندارد که اگر در این تجارت سودی برد نباید خمس آن را بدهد، و این نکته ای است که در برخی موارد مشتبه می شود، و نیز تصرف زمین برای مسکن، و اما جز این سه چیز تصرف در آن در هیچ حال

جایز نیست.» «۱»

۷- در شرایع آمده است:

«مباح بودن ازدواج و مسکن و سرمایه تجارت در زمان غیبت ثابت است. اگر چه همه آن یا بخشی از آن از آنِ امام باشد، و واجب نیست سهمیّه افراد موجود از صاحبان خمس از آن جدا شود.» «۲»

موضوع بحث ایشان خمس و انفال است که متعلق به امام است.

۸- در جهاد شرایع آمده است:

«آن زمینهایی که هنگام فتح موات بوده از امام است و احیای آن مگر با اجازۀ او در صورتی که حاضر باشد جایز نیست ... و در صورت نبودن امام کسی که بدون اجازه احیا می کند مالك آن است.» «۳»

۹- در [مختصر] النافع پس از ذکر انفال می نویسد:

«در صورت وجود وی در چیزهایی که ویژه اوست بدون اجازۀ وی تصرف جایز نیست، و در زمان غیبت تصرف برای ازدواج مانعی ندارد، و شیخ مساکن و متاجر را هم به آن ملحق کرده است.» «۴»

۱۰- در تذکره پس از نقل خمس و انفال می نویسد:

«ائمه (ع) برای شیعیانشان مناکح و مساکن و متاجر را در حال ظهور و غیبتشان مباح فرموده اند، به خاطر اینکه بدون اباحۀ آن امکان پرهیز از گناه وجود ندارد و

---

(۱)- سرائر/ ۱۱۶.

(۲)- شرایع ۱/ ۱۸۴ (چاپ دیگر/ ۱۳۷).

(۳)- شرایع ۱/ ۳۲۲ (چاپ دیگر/ ۲۴۶).

(۴)- مختصر النافع/ ۶۴.

این از بزرگترین نیازمندیهاست.» «۱»

۱۱- در جهاد تذکره آمده است:

«زمین مخروبه و موات و قلّه کوهها و عمق بیابانها و جنگلها از انفال است که ویژه امام است و کسی مگر با اجازهٔ او در زمان حضور او (ع) نمی تواند در آن تصرف کند، و برای شیعیان در زمان

غیبت تصرف در آن جایز است، زیرا آنان (ع) آن را برای شیعیانشان مباح فرموده اند.» «۲»

۱۲- در منتهی آمده است:

«ائمه (ع) برای شیعیانشان مناکح را در دو حال ظهور و غیبت امام مباح دانسته اند، و همهٔ علمای ما بر این مسأله اتفاق نظر دارند، زیرا بدون اباحه امکان رهایی از گناه وجود ندارد، پس چنین اجازه ای در نظر آنان واجب می نموده است ...

و شیخ مساکن و متاجر را نیز بدان ملحق کرده است.» «۳»

ظاهر سخن ایشان این است که در «مناکح» اجماع است ولی در «متاجر» و «مساکن» نیست.

۱۳- و در جهاد همان کتاب آمده است:

«پیش از این گفتیم که زمین مخروبه و موات و قلّه کوهها و دل بیابانها و جنگلها از انفال و ویژه امام است و کسی مگر با اجازهٔ او در صورتی که امام ظاهر باشد نمی تواند در آن تصرف کند، و اگر غایب باشد بر اساس اذن آنان شیعه می تواند در آن تصرف کند.» «۴»

۱۴- در قواعد پس از ذکر انفال آمده است:

«در زمان غیبت برای ما مناکح و مساکن و متاجر مباح گردیده، و آن این است که انسان چیزی که حق ائمه (ع) در آن است بتواند خریدوفروش کند نه اینکه از

---

(۱)- تذکره ۱/ ۲۵۵.

(۲)- تذکره ۱/ ۴۲۸.

(۳)- منتهی ۱/ ۵۵۵.

(۴)- منتهی ۲/ ۹۳۶.

سودهایی که به دست آورده خمس ساقط باشد.» «۱»

۱۵- در دروس آمده است:

«تصـرف در چیزی که حق امـام (ع) است بـدون اجـازهٔ وی جـایز نیست، و در زمـان غیبت نکـاح کنیزان اسـیر (که جزء غنـائم محسوبند) حلال است و پرداخت خمس آن واجب نیست، و این از

باب تبعیض در تحلیل نیست که بخشی از آن حلال شده باشد، بلکه از باب تملیک سهم امام یا همهٔ آن از سوی امام (ع) است.

و درست تر این است که بگوییم مهر زنان از مباحات است اگر چه متعدد باشند بر اساس روایت سالم تا جایی که به اسراف کشیده نشود، مانند زیادی ازدواج و طلاق. مساکن نیز حلال شده، یا از زمینهایی که ویژه امام است، مانند زمینهایی که کفار از آن کوچ کرده اند، یا از سود تجارت که انسان مسکنی را خریداری کند، بدین معنی که انسان از سود تجارت اگر یک مسکن و زیادتر از آن خریداری کند، که در صورت نیاز تحلیل شده است. و اما در مورد متاجر- یعنی خریدن چیزی که متعلق خمس شده است- در نزد ابن جنید عموماً تحلیل شده است، بر اساس روایت یونس بن یعقوب، و نزد ابن ادریس در صورتی که انسان متعلق خمس را از کسی بخرد که خمس نمی دهد، در این صورت واجب نیست خمس آن را بپردازد، مگر اینکه خود با آن تجارت کند و سود ببرد.

و آنچه به قواعد نزدیکتر است این است که در زمان غیبت اباحهٔ انفال را به چیزهایی مانند تصرف در زمینهای موات و جنگلها و هر گونه معدن و درخت و گیاه گسترش دهیم، بر اساس مفهوم اولویت روایت یونس و حارث؛ بله میراث [کسی که وارثی ندارد] مگر برای تهیدستان شهر میّت، مباح نیست.» «۲»

۱۶- در خمس روضه، پس از ذکر حکم خمس در زمان غیبت آمده است:

---

(۱)- قواعد ۱/ ۶۲.

(۲)- دروس/ ۶۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۴۵

«و مشهور بین اصحاب و

از جمله آنـان مصـنف در دیگر کتابهـا و فتـاوایش این است که مناکـح و مسـاکن و متاجر اسـتثناء شـده است و این سه چیز به صورت مطلق مباح شده است.» «۱»

و پس از ذکر انفال می فرماید:

«و مشـهور این است که این انفال در زمان غیبت مباح است پس می توان در زمینهای مذکور با احیا و اسـتفاده از درختها و جز آن تصـرف کرد، بله میراث بدون وارث برای فقرای شهر میّت و همسایگان اوست بر اساس روایتی که در این باره آمده است، و برخی گفته اند برای هر گونه نیازمندی است. زیرا روایت دالّ بر خصوص فقرای شـهر میّت ضـعیف است، و این نظر درست تری است. و برخی گفته اند به صورت مطلق مباح است مانند دیگر اموال انفال.» «۲»

۱۷- در آخر خمس حدائق پس از ذکر انفال آمده است:

«ظاهر سـخن مشـهور این است که از انفال آنچه متعلق مناکح و مساکن و متاجر است حلال شده است، و در غیر اینها اختلاف است، همان گونه که در خمس گفتیم. و ظاهر سـخن برخی از فقهای متأخر این است که انفال به طور مطلق مباح است، و این بر اساس ظاهر روایات است.» «۳»

۱۸- در مدارک آمده است:

«اما در حال غیبت صـحیح تر این است که همه انفال مباح است همان گونه که شهید اوّل و شهید ثانی و گروهی دیگر از فقها بر آن تصـریح فرموده اند، به خاطر روایات زیادی که متضـمن اباحهٔ حقوق آنان در زمان غیبت برای شـیعیانشان است؛ در بیان گوید: آیا در مباح بودن انفال، فقیر بودن تصرف کننده شرط است؟

---

(۱)- لمعه دمشقیّه ۲/ ۸۰ (چاپ دیگر ۱/ ۱۸۲).

(۲)- لمعه دمشقیّه ۲/ ۸۵

(چاپ دیگر ۱/ ۱۸۶).

(۳)- حدائق ۱۲/ ۴۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۴۶

این شرط را اصحاب در میراث بدون وارث گفته اند اما در غیر آن نه، و من می گویم:

متقضای عمومات این است که به هیچ وجه چنین شرطی معتبر نیست.» «۱»

و سخنان دیگری از بزرگان فقهای ما در این زمینه که برخی تصریح دارد که خمس و انفال به طور مطلق حلال دانسته شده است، و برخی می گویند تنها انفال حلال شده، و برخی تنها مناکح و مساکن و متاجر را حلال دانسته اند و برخی تنها مناکح را.

و ما پیش از این گفتیم اینکه همهٔ فقها عناوین سه گانه [مناکح و مساکن و متاجر] را مطرح کرده اند، این گمان را پدید می آورد که خبر معتبری در این زمینه از معصومین (ع) رسیده است، اگر چه ما جز به روایت عوالی اللئالی که پیش از این خواندیم دست نیافتیم. ولی ممکن است گفته شود: شما در بیشتر کتب قدمای اصحاب که اصول متعلّقات از ائمه معصومین (ع) است این مسأله را نمی یابی و فقط مرحوم مفید تنها مناکح را و شیخ [طوسی] هر سه مورد را ذکر کرده اند آنگاه فقهای متأخر به خاطر اعتماد بر او و به پیروی از ایشان در کتابهای خود هر سه مورد را آورده اند؛ و آن شهرتی که مورد اعتماد است شهرت مسأله در بین قدمای اصحاب در آن زمان و در کتابهای خودشان است، به گونه ای که به طور یقین کشف شود که این مسأله دست به دست گرفته شده از معصومین (ع) است و ثبوت چنین مسأله ای در این مقام مشکل است، پس باید به دیگر روایات و ادلّه ای

که در این مسأله رسیده است مراجعه شود.

از سوی دیگر از سخنان أبو الصلاح حلبی در کافی آشکار می شود که ایشان به طور کلی حلال شدن خمس و انفال را برای شیعه انکار کرده اند، با اینکه ایشان- قدّس سرّه- از بزرگان فقهای امامیّه می باشند، و معاصر شیخ طوسی بوده و کتاب خود را برای ایشان و علم الهدی (ره) قرائت کرده اند.

ایشان در کتاب خویش کافی پس از مبحث خمس و انفال در فصلی مستقل می نویسد:

---

(۱)- مدارک/ ۳۴۴.

«و کسی که خمس بر وی واجب شده لازم است آن را از مال خویش بیرون کند، بخشی از آن را برای ولیّ امر بگذارد و منتظر بماند تا بتواند به دست او برساند؛ و اگر عذر وی طولانی شد، هنگام وفات به کسی که به دین و بصیرت او اطمینان دارد وصیت کند که به جای وی این واجب را به انجام برساند، و بخشی دیگر را به نیازمندان آل علی (ع) و جعفر برساند ...

و کسی که چیزی از اموال انفال را تصرف می کند لازم است همان گونه که در خمس گفتیم عمل کند، چون همهٔ اینها حق امام (ع) است، و اگر کسی بدانچه از خمس و حق انفال بر وی واجب شده کوتاهی کند نافرمانی خداوند متعال را کرده و مستحق لعن هایی است که هر مسلمان نسبت به ستمگران به آل محمد (ع) نثار می کند، و در قیامت نیز عذاب و عقاب دوزخ گریبانگیر اوست، چون در انجام واجب خود که رساندن حق به بهترین مستحق است کوتاهی کرده است و برای تصرف در این گونه اموال نیز

با استناد به برخی احادیث رخصتی نیست؛ زیرا وجوب خمس و انفال به نص قرآن و اجماع امت ثابت است، اگر چه در کسی که باید به دست او برسد اختلاف است، و نیز بر اساس اجماع آل محمد (ع) بر ثبوت خمس و انفال و استحقاق آنان و اینکه افرادی آن را به نزد آن بزرگواران می برده اند و آنان می پذیرفته اند و پرداخت کنندگان را ستایش کرده و کوتاهی کنندگان را مذمت می فرموده اند، و به یقین از این مطلب معلوم و روشن با استناد به روایات شاذّ نمی توان دست کشید.» «۱»

همان گونه که گفتیم مرحوم مفید نیز در مقنعه تنها تحلیل را در مناکح آن هم در خمس دانسته، و در نهایت اینکه ما به خاطر وجود ملاک واحد بتوانیم انفال را هم به خمس ملحق کنیم؛ اما در غیر مناکح ایشان متعرّض تحلیل نشده اند و بلکه از اطلاق

---

(۱)- کافی أبو الصلاح حلبی/ ۱۷۳ و ۱۷۴.

کلام ایشان آشکار می شود که ایشان در غیر این مورد تحلیل را جایز نمی دانند، ایشان در باب انفال پس از ذکر اقسام آن می نویسد:

«و هیچ کس نمی تواند در آن مواردی که ما از انفال برشمردیم مگر با اجازهٔ امام عادل تصرف کند. پس کسی که با اجازه وی تصرف کرد چهارپنجم از بهره برای اوست و یک پنجم برای امام (ع)، و کسی که بدون اجازه وی تصرف کرد حکم او حکم کسی است که در اموال غیر بدون اجازهٔ او تصرف کرده است.» «۱»

و باز در همین زمینه می نویسد:

«بر اساس آنچه ما گفتیم انفال ویژه امام (ع) است، اگر بخواهد آن را

تقسیم می کند و اگر بخواهد آن را می بخشد و اگر بخواهد آن را وقف می کند، و برای هیچ فرد از امت جایز نیست مگر با اجازهٔ وی در آن تصرف کند.» «۲»

و قاضی عبد العزیز بن برّاج که معاصر شیخ طوسی و حلبی است در کتاب «مهذّب» خویش متعرض انفال شده ولی از تحلیل نامی به میان نیاورده، بلکه گفته:

«و همهٔ اموال در زمان حیات پیامبر خدا (ص) برای آن حضرت است و پس از وی برای امامی است که جانشین اوست و کسی جز با اذن او (ع) نمی تواند در آن تصرف کند.» «۳»

و هیچ یک از این بزرگان در سخنان خویش بین اقسام مختلف انفال و زمان حضور و زمان غیبت فرق نگذاشته اند.

و ظاهر سخن کسانی که عناوین سه گانه تحلیل یعنی مناکح و مساکن و متاجر- یا فقط مناکح- را یادآور شده اند، تحلیل را منحصر به همین موارد دانسته اند و چیزهای دیگر را یادآور نشده اند، با اینکه مباح بودن تصرف در مثل زمینها و کوهها و نهرها و معادن و جنگلها و مراتع و درختها و جواز احیا و حیازت آنها در زمان غیبت و نبودن

---

(۱)- مقنعه/ ۴۵.

(۲)- مقنعه/ ۴۷.

(۳)- مهذّب ۱/ ۱۸۶.

حکومت مشروعه حقّه، امری واضح و مفروغ عنه بوده است [و مورد عمل متشرعه قرار می گرفته است]. زیرا اینها اموال عمومی است که برای رفع نیازمندیهای عموم مردم آفریده شده است، نهایت امر اینکه اختیار آن در دست امام عادل صالح قرار داده شده است تا به صورت مناسب تر و عادلانه تر مورد استفاده قرار گیرد، و این صحیح نیست که ما بگوییم ائمه

(ع) در زمان غیبت آنها را برای مسلمانان و لااقل برای شیعیان خودشان- که به ریسمان ولایت آنان چنگ آویخته اند- حلال نفرموده اند، با اینکه زندگی بشر متوقف بر آنهاست.

و من گمان نمی کنم مرحوم مفید و حلبی و قاضی هم این ضرورت را مورد انکار قرار دهند. علاوه بر ضرورت استفاده از انفال و لزوم عُسر و حرج بدون آن، و اختلال نظام که برای شیعیان به وجود می آید- و قطعاً مورد پسند ائمه (ع) نیست- و اینکه سیره بر این قرار داشته که حتی در زمان حضور بدون ایجاد مانعی مردم از انفال استفاده می کرده اند، علاوه بر همه این دلایل روایات بسیاری به ویژه در باب احیاء موات بر ضرورت استفاده از انفال از طرق فریقین دلالت دارد. [که در مباحث آینده بدان خواهیم پرداخت].

بلی، ما از این معنی روی گردان نیستیم که جواز تصرف و ضرورت وجود تحلیل را به شرایطی که حکومت حقه تشکیل نشده محدود کنیم؛ ولی در شرایطی که حکومت حقّه بر اساس شرایط آن و لو در زمان غیبت تشکیل شود، ممکن است بگوییم ادلّه تحلیل چنین شرایطی را در بر نمی گیرد، و اگر ضرورت آن را بپذیریم ممکن است بگوییم این اباحه تا جایی است که از سوی حکومت صالح منعی برای تصرف در آن نرسیده باشد؛ اما در صورت منع یا وجود قوانین محدودکننده، مگر در چارچوب مقررات حکومت تصرف جایز نیست. چون لزوم تشکیل حکومت حقه مستلزم داشتن منابع مالی است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۵۰

و اما در صورتی که ملاک تحلیل زمینها و کوهها و درختان و نهرها و معادن و ... این است که

خداونـد آنهـا را برای همه مردم آفریـده است و زنـدگی آنهـا وابسـته به آن است، در این صورت گسترش روایـات تحلیـل به چیزهـاییماننـد میراث بـدون وارث مشـکل و بلکه غیر جـایز است، و لـذا بیشتر فقهای ما فتوی داده انـد که این گونه اموال به مصرف اعم نیازمندان و یا نیازمندان همان شهر میّت برسد، و در این موارد مگر اندکی از فقها قائل به تحلیل نشده اند.

[تفسیرهای گوناگون دربارهٔ روایات تحلیل

] با توجه به آنچه گفته شـد اکنون تفسـیر عناوین سه گانه و روایاتی که در این موارد رسـیده و اندازه دلالت آن را یادآور می شویم و می گوییم: پیشینیان اصحاب ما این عناوین را در کتابهایشان نیاورده اند امّا متأخرین از آنها مانند شهید اوّل در دروس و حاشیه قواعد و شهید ثانی در مسالک و صاحب حدائق و دیگران بدین مسأله پرداخته اند.

از سوی دیگر سخنان آنان در این زمینه مختلف و مقصود آنان متشابه است تا جایی که در جواهر آمده است:

«در این که عبارات اصحاب در این زمینه مجمل است و مراد از آنها نامشخص است و برخی از آنها به طور کلی صحیح نیست تردیدی نیست؛ بلکه کسـی که این سـخنان را مورد بررسـی قرار دهد و بخواهد همه آنها را به یک مقصد صـحیح بازگرداند، بیم آن می رود که به برخی بیماریهای بزرگ گرفتار شود پیش از آنکه به چیزی دست یابد.

و گمـان من نیز آن است که این مسـأله برای بسـیاری از اصـحاب مجمل بوده است، اگر چه در این موارد سـخنان پیشـینیان را بدون آنکه مراد آنان را بدانند پیروی کرده اند، و ای کاش آنها ما را با اصل روایات تنها می گذاشتند، زیرا آنچه

را ما

خود از مجموع روایات معتبر این باب می فهمیدیم از سخنانی که آنان گفته اند آشکارتر و روشن تر بود.» «۱»

در هر صورت تفسیر آنان از «مناکح» دو تفسیر است:

۱- کنیزانی که در جنگ به غنیمت گرفته شده اند؛ چه جنگ بدون اجازهٔ امام بوده، که در این صورت چنانکه مشهور است همهٔ آنان از آنِ اوست؛ یا با اجازهٔ او بوده، که یک پنجم از آنِ اوست، که در این مورد اگر این کنیزان با خریدن یا بخشش یا ارث و مانند آن به شیعیان منتقل شوند برای آنان حلال است و می توان با آنان همبستر شد.

البته در صورتی که غنیمت گیرنده خود شیعه باشد مشکل است ما جواز و حلیت را درست بدانیم.

۲- کنیزانی که خریداری شده یا زنانی که مهری برای آنان مشخص شده و این مال از سود تجارت بوده که خمس بدان تعلق گرفته است.

و برای «مساکن» سه تفسیر گفته شده:

۱- مسکنی که ساختمان و زمین آن و یا فقط زمین آن از کفار به غنیمت گرفته شده و سپس ساخته شده است.

۲- مسکنی که در زمینهای ویژه امام ساخته شده، مانند خانه ای که در اراضی موات یا قلّه کوهها و دیگر زمینهای انفال ساخته شود.

۳- خانه ای که با پول خمس نداده خریداری شده است.

و برای «متاجر» چهار تفسیر است:

۱- آنچه از غنایم جنگ خریداری شده، چه همه آن برای امام بوده یا بخشی از آن.

۲- آنچه از زمینها و درختان و علف و گیاهان و دیگر چیزها که ویژه امام است خریداری شده یا با آن تجارت شده است، و این قسم به انفال بازمی گردد، و

مقصود این

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۵۲.

است که حق امام که در اصل آن است مورد تحلیل قرار گرفته باشد نه خمسی که از سود تجارت به دست آمده است؛ همچنین مقصود از تفسیرهای قبلی و آنچه بعد ذکر می شود همین است، همان گونه که شهید و ابن ادریس بدان اشاره داشتند.

۳- اموالی که از کفار یا اهل خلاف که اعتقادی به خمس ندارند خریداری شده است.

۴- اموالی که از فردی که خمس نمی دهد اگر چه معتقد به آن است خریداری شده.

اما تحلیل مناکح با تفسیر اوّل، بیشتر روایات تحلیل بر آن دلالت دارد، و این روایات مستفیض و بلکه اجمالًا متواتر است؛ چون ما علم پیدا می کنیم که مضمون بعضی از آنها از معصوم (ع) رسیده است؛ پس مضمون مشترک آنها را می توانیم مورد استناد قرار دهیم.

برخی از آن روایات بدین گونه است:

[برخی از روایات تحلیل مناکح]

۱- روایت فضیل، از امام صادق (ع) که فرمود:

«کسی که خنکی دوستی ما را در دلش احساس می کند، خدا را بر نخستین نعمت سپاس گوید.» عرض کردم فدایت شوم نخستین نعمت چیست؟ فرمود: پاک طینتی.

آنگاه گفت: امام صادق (ع) فرمود: امیر المؤمنین (ع) به فاطمه (س) فرمود: «بهرهٔ خود از فی ء را برای شیعیان ما حلال گردان تا فرزندان پاک به دنیا آورند.» آنگاه امام صادق (ع) فرمود: «ما مادران شیعیانمان را برای پدرانشان حلال کردیم تا فرزندان پاک به دنیا آورند.» «۱»

۲- روایت ضریس کناسی که گفت: امام صادق (ع) فرمود:

آیا می دانی از کجا در میان مردم زنا رواج می یابد؟ عرض کردم: نمی دانم. فرمود:

(١)- فضيل عن أبى عبد اللّه (ع) قال: من وجد برد حبّنا

فی کبده فلیحمد اللّه علی اوّل النعم قال: قلت: جعلت فداک ما اوّل النعم؟ قال: طیب الولاده. ثم قال أبو عبد اللّه (ع) قال: امیر المؤمنین (ع) لفاطمه (س): احلّی نصیبک من الفی ء لآباء شیعتنا لیطیبوا. ثم قال أبو عبد اللّه (ع): انا احللنا امهات شیعتنا لآبائهم لیطیبوا. (وسائل ۶/ ۳۸۱، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۵۳

به خاطر نپرداختن خمس ما اهل بیت، مگر برای شیعیان پاک طینت ما که آن را برای آنان و فرزندانشان حلال کردیم. «۱»

۳- صحیحه زراره از امام باقر (ع) که گفت:

امیر المؤمنین (ع) بر شیعیان خمس را حلال کرد تا فرزندانشان پاک طینت متولد شوند. «۲»

علتی که در روایت آمده قرینه بر این است که آنچه حلال شده مناکح است، مگر اینکه گفته شود: خوردن خوراکی های حرام نیز در پلیدی طینت مؤثر است.

۴- صحیحه أبو بصیر و زراره و محمد بن مسلم، همه از امام باقر (ع) که فرمود:

امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع) فرمود: مردم به خاطر شکم ها و فرج هایشان تباه شدند، زیرا حق ما را نپرداختند، همانا شیعیان ما و پدرانشان در این جهت در گشایش اند. «۳»

این روایت را صدوق نیز در علل نقل کرده و در آن به جای پدرانشان «فرزندانشان» آمده است. «۴»

ظاهراً اینکه فرموده «پدرانشان در گشایش اند» مراد پاک بودن ازدواجهایشان می باشد تا فرزندان پاک طینت به دنیا آورند.

و اینکه فرموده حق ما، اطلاق آن خمس و انفال را در بر می گیرد، و ظاهر ذیل حدیث این است که همهٔ حقوقشان را برای شیعه حلال فرموده اند چه از مناکح باشد و چه غیر آن، همان گونه که واژه

«شکمهایشان» نیز بر آن دلالت دارد، پس اطلاق آن

---

(۱)- قال أبو عبد اللّه (ع): أ تدری من این دخل علی الناس الزنا؟ فقلت: لا ادری. فقال: من قبل خمسنا اهل البیت الا لشیعتنا الاطیبین فانه محلل لهم و لمیلادهم. (وسائل ۶/ ۳۷۹، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۳).

(۲)- عن أبی جعفر (ع) انه قال: ان امیر المؤمنین (ع) حللهم من الخمس یعنی الشیعه لیطیب مولدهم. (وسائل ۶/ ۳۸۳، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۵).

(۳)- عن أبی جعفر (ع) قال: قال امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع): هلك الناس فی بطونهم و فروجهم لانهم لم یؤدّوا الینا حقنا، ألا و إنّ شیعتنا من ذلك و آباءهم فی حلّ. (وسائل ۶/ ۳۷۹، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱).

(۴)- همان، به نقل از علل.

خمس سود تجارت را که متعلق به شخص است نیز شامل می شود. مگر اینکه گفته شود: مطلبی که در ذیل روایت آمده اشاره به همان حقوق ثابت ائمه (ع) نزد مردم دارد که به شیعیان منتقل شده است و حقوقی که نزد آنان پدید می آید را در بر نمی گیرد.

۵- روایت محمد بن مسلم، از یکی از آن دو [امام باقر یا امام صادق] (ع) که فرمود:

شدیدترین موردی که در روز قیامت مردم با آن مواجه اند این است که صاحب خمس بایستد و بگوید: پروردگارا، خمس من! و ما آن را برای شیعیانمان حلال کردیم تا ولادتشان پاک شود و فرزندان پاک به دنیا آورند. «۱»

۶- معتبره أبی خدیجه، از امام صادق (ع) که گفت:

من خدمت آن حضرت بودم که مردی گفت: فروج را بر من حلال

فرما! امام صادق (ع) ابراز ناراحتی فرمود، شخصی گفت: از شما نخواست که بر سر راه آنان، از شما درخواست کرد که خدمتگزاری بخرد یا زنی را به ازدواج درآورد یا میراثی به او برسد یا تجارت یا چیزی به وی عطا شود، حضرت فرمود: این برای شیعیان ما حلال است، چه حاضر و چه غایب آنان، چه مرده و چه زنده شان، و چه فرزندانی که از آنان متولد می شوند تا روز قیامت برای آنان حلال است.

هان به خدا سوگند که این حلال نیست مگر برای آن کسی که ما برای او حلال کرده ایم. به خدا سوگند ما به کسی ذمّه ای را نبخشیده ایم و برای ما بر کسی عهدی نیست و کسی نزد ما پیمانی ندارد. «۲»

---

(۱)- انّ اشدّ ما فیه الناس یوم القیامه ان یقوم صاحب الخمس فیقول: یا ربّ خمسی، و قد طیّبنا ذلک لشیعتنا لتطیب ولادتهم و لتزکو اولادهم. (وسائل ۶/ ۳۸۰، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۵).

(۲)- أبی خدیجه، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قال رجل و انا حاضر: حلّل لی الفروج. ففزع أبو عبد اللّه (ع) فقال له رجل: لیس یسألک ان یعترض الطریق انما یسألک خادماً یشتریها او امرأه یتزوجها او میراثاً یصیبه او تجاره او شیئاً اعطیه. فقال (ع): هذا لشیعتنا حلال: الشاهد منهم و الغائب، و المیّت منهم و الحیّ، و ما یولد منهم الی یوم القیامه فهو لهم حلال. اما و اللّه لا یحلّ الّا لمن احللنا له. و لا و اللّه ما اعطینا احداً ذمه و ما عندنا لاحد عهد (هواده) و لا لاحد عندنا میثاق. (وسائل ۶/ ۳۷۹، ابواب انفال، باب ۴، حدیث

(۴).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۵۵

در سند این روایت همان گونه که بر اهلش پوشیده نیست اشکالی نیست.

و شاید مقصود از میراث و تجارت و آنچه به وی عطا می شود به قرینه سؤال، تنها کنیزان و دختران باشد. و اگر به فرض مفهومی اعم اراده شده باشد به موردی حمل می شود که مالی از کسی که اعتقادی به خمس ندارد یا خمس نمی دهد به وی منتقل شده باشد، و شامل خمسی که متعلق به اموال اوست نمی شود؛ زیرا ظاهر حدیث این است که چیزی متعلق حق امام قرار گرفته باشد پیش از آنکه منتقل به وی گردد. و بر فرض اینکه روایت بر عموم تحلیل دلالت کند باید بدین معنی حمل شود به خاطر جمع بین این سنخ از روایات و آن روایاتی که دلالت دارد بر اینکه ائمه (ع) حق خود را از خمس مطالبه می کردند و وکلاییی را برای گرفتن و مطالبه آن منصوب می فرمودند، و این روایات از ائمه (ع) متأخر صادر شده پس بر روایات تحلیل مقدم است، و ما پیش از این در خمس ارباح مکاسب این مطلب را مورد پژوهش قرار دادیم.

۷- در تفسیر امام حسن عسکری (ع) از پدرانش، از امیر المؤمنین (ع) روایت شده است که به پیامبر خدا (ص) عرض کرد:

آیا می دانید که پس از شما فرمانروایی خشن و ستمگر می آید و بر خمس که حق من است از اسرا و غنایم مسلط می شود و آن را می فروشند ولی برای خریدار آن حلال نیست زیرا بهرهٔ من در آن است، من بهره ام را به هر که مالک چیزی از آن گردد بخشیدم تا بهره های

آنها از خوردن و آشامیدن بر آنان مباح باشد و تا فرزندان پاک طینت به دنیا آورند و فرزندانشان حرام زاده نباشد. پیامبر خدا (ص) فرمود: هیچ کس بهتر از صدقهٔ تو صدقه ای نداد و پیامبر خدا نیز کار تو را پیروی کرد و برای شیعه حلال کرد هر گونه

غنیمت و خرید نصیب آنان را، و نه من و نه تو آن را برای غیر آنان حلال نکردیم. «۱»

۸- و از آنچه دربارهٔ اسیران جنگ وارد شده روایت عبد العزیز بن نافع است که گفت:

از امام صادق (ع) اجازه خواستیم که بر وی وارد شویم و کسی را نزد وی فرستادیم.

کسی را فرستاد که دو نفر دو نفر وارد شوید، پس من و مرد دیگری که همراهم بود وارد شدیم، من به آن مرد گفتم: دوست دارم سؤال را بر من روا داری، گفت: بلی، به آن حضرت عرض کردم: فدایت گردم! پدر من از کسانی بود که بنی امیّه او را به اسارت گرفتند و من می دانم که بنی امیّه اهل حلال و حرام نیستند و آنچه از کم یا زیاد دست آنان است از آنان نیست بلکه از آنِ شماست، و من هنگامی که گذشته خود و آنچه را به من رفته است به یاد می آورم نزدیک است هوش از سرم برود و دیوانه شوم، حضرت فرمود: تو نسبت به همهٔ این امور در گشایش هستی، و هر که پس از من حال تو را داشته باشد همه در این امور در گشایش هستند. «۲»

روشن است که در گشایش بودن پدران دلالت بر در گشایش بودن مادران

نیز به طریق اولی دارد، چون بنابراین است که اینان پاکزاد باشند.

و روایات بسیار دیگری که یا صریح است و یا به عموم و اطلاق خود دلالت دارد بر تفسیر اوّل- یعنی در مورد اسیران اهل حرب که در جنگها و سریّه ها اسیر شده اند- که برای پاکزادی شیعیان ازدواجهایشان حلال شمرده شده است، و این مشکل در آن زمانها بسیار

---

(۱)- عن امیر المؤمنین (ع) انه قال لرسول اللّه (ص): قد علمت یا رسول اللّه، انّه سیکون بعدك ملك عضوض و جبر فیستولی علی خمسی من السبی و الغنائم و یبیعونه فلا یحلّ لمشتریه لان نصیبی فیه فقد وهبت نصیبی منه لکل من ملك شیئاً من ذلك من شیعتی لتحلّ لهم منافعهم من مأکل و مشرب و لتطیب موالیدهم و لا یکون اولادهم اولاد حرام. قال رسول اللّه (ص): ما تصدق احد افضل من صدقتك و قد تبعك رسول اللّه (ص) فی فعلك احلّ الشیعه کل ما کان فیه من غنیمه و بیع من نصیبه علی واحد من شیعتی و لا احلّها انا و لا انت لغیرهم. (وسائل ۶/ ۳۸۵، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۲۰).

(۲)- عبد العزیز بن نافع قال: طلبنا الاذن علی أبی عبد اللّه (ع) ... فقال له: انت فی حل مما کان من ذلك و کل من کان فی مثل حالك من ورائی فهو فی حل من ذلك. (وسائل ۶/ ۳۸۴، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۸).

گسترده بوده و شیعیان به خاطر خریدن کنیز یا جایزه یا وراثت بدان مبتلا بوده اند.

[توضیحی پیرامون روایات]

زنجیره سند برخی از این روایات صحیح است و برخی نیز با عمل

اصحاب بدان جبران شده است. علاوه بر این ما گفتیم علم اجمالی داریم که برخی از آنها از معصوم (ع) صادر شده است که از آن به «تواتر اجمالی» تعبیر می کنیم، پس این مطلب که برخی گفته اند: شبهه در اینجا «شبهۀ موضوعی» است که آیا چنین اجازه ای از معصومین (ع) صادر شده است پس ما از «اصالت عدم اذن» مگر با دلیلی از علم یا بیّنه دست نمی کشیم، و حجیّت خبر ثقه در موضوعات ثابت نیست و به گواهی جمعی از علمای عادل هم چون مبتنی بر حدس است نمی توان استناد نمود، سخن درستی نیست. از سوی دیگر مورد برخی روایات خمس است و مورد برخی فی ء، مانند اموالی که بدون جنگ به دست آمده و یا آنچه با جنگ بدون اجازه امام تصرف شده؛ و آنچه به حکم غلبه در آن زمانها به طور یقین مورد این روایات است اموالی است که از دست کسانی که معتقد به خمس و حق امام نبوده اند به وسیله خریدن و جایزه و مانند آن به دست شیعه می رسیده، اموالی مانند اسیران بنی امیّه و بنی عباس و کارگزارانشان که شیعه چاره ای جز آمیزش و ارتباط و خریدوفروش با آنان نداشته و به هیچ وجه امکان نداشته است از آنان کناره گیری کند.

و بر این پایه مشکل است که حکم فوق، اسیرانی که شیعیانِ معترف به خمس و حق امام می گرفته اند را شامل شود، چه رسد به اسیرانی که از مال التجاره بوده و خمس سود تجارت بر آنها تعلق گرفته است.

و بسا گواه بر همین [خروج مورد اخیر از مضمون روایات تحلیل] است اطلاق صحیحه حلبی از امام

صادق (ع) درباره مردی از اصحاب ما که در زیر پرچم آنان و همراه آنان

بوده و غنیمتی به دست آورده بود، فرمود: خمس آن را بپردازد و برای وی حلال است. «۱»

و نیز صحیحه علی بن مهزیار دربارهٔ آنچه در آن خمس است «.. و مانند دشمنی که آسیب دیده و مال وی گرفته می شود ... و آن اموالی که از خرّمیان [خرم دینان] فاسق نزد قومی از دوستان من آمده است.» «۲»

و مقتضای عموم تعلیل برای پاک طینتی فرزندان این است که تحلیل نیز عام باشد و همهٔ حقوقی که برای ائمه (ع) است را نیز در بر گیرد. پس فی ء و همه انواع خمس حتی اصناف سه گانه آن را در بر می گیرد.

و اما آنچه در مختلف از ابن جنید آمده و ایشان در حلال شدن اصناف سه گانه [ایتام، مساکین و ابن سبیل] تردید کرده و گفته است:

«مباح شدن آنچه امام مالک آن نیست وجهی ندارد چون حق برای غیر حلال کننده است و حلال دانستن در جایی است که ملک حلال کننده باشد نه کسی که تنها ولایت گرفتن آن را دارد.» «۳»

این سخن درستی نیست، زیرا ما در جای خود گفتیم که خمس همه آن حق واحدی است در اختیار امام، نهایت امر اینکه برطرف کردن نیازمندیهای بنی هاشم بر عهده اوست، و مقتضای تعلیل ها نیز این است که همه آن مباح شده باشد وگرنه پاک طینتی حاصل نمی شده است. بله، در اینجا نکته ای است که لازم است بدان توجه شود و آن اینکه بیشتر روایات تحلیل، مورد آن خمس غنایم و اسیران جنگهاست که در آن زمان مورد ابتلای

جامعه بوده زیرا جنگهای عمده به فرماندهی خلفا و فرماندهان آنها انجام می گرفته، و مقتضای آن این است که در چنین شرایطی همهٔ آن برای امام باشد، بر اساس آنچه مشهور اصحاب ما بدان فتوی داده اند و مرسله ورّاق نیز بر آن دلالت

---

(۱)- یؤدی خمساً و یطیب له. (وسائل ۶/ ۳۴۰، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۲، حدیث ۸).

(۲)- و مثل عدو یصطلم فیؤخذ ماله ... و ما صار الی قوم من موالیّ من اموال الخرمیّه الفسقه. (وسائل ۶/ ۳۵۰، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۸، حدیث ۵).

(۳)- مختلف/ ۲۰۷

داشت [که هر آنچه در جنگ غیر مأذون از طرف امام به دست آمد متعلق به اوست] پس نمی توان تحلیل را منحصر به خمس دانست.

اما از این اشکال این گونه پاسخ داده شده که اصل و کلیّت آن غزوات مورد رضایت ائمه (ع) بوده است، چون در طریق گسترش اسلام انجام می شده است، همان گونه که دعای امام سجاد (ع) برای سپاهیان اسلام و سریّه های آنها گواه بر آن است.

و ما تفصیل این بحث را در محور هشتم از اقسام انفال یادآور شدیم که می توان بدان مراجعه نمود.

همه این مطالب در ارتباط با تفسیر اول تحلیل مناکح بود.

[تفسیر دوم مناکح]

و اما تفسیر دوّم مناکح، یعنی کنیزان خریداری شده یا مهریه زنان که از سود تجارت متعلق خمس و مانند آن پرداخت شده، باید گفت: اگر پول یا مهر از سود تجارتی است که در همان سال به دست آمده، در این صورت با توجه به اینکه از مؤونه سال است نداشتن خمس در آن واضح است، زیرا

خمس پس از کم کردن مخارج سال است، پس وجهی برای ذکر آن نیست و اختصاص به شیعه ندارد تا از آن تعبیر به تحلیل شود.

و اگر از غیر سود تجارت بوده یا پس از گذشت سال و تعلق خمس بدان بوده است، پس دلیلی بر تحلیل آن نیست و روایات گذشته و دیگر روایات تحلیل شامل آن نمی گردد، زیرا آنچه در این روایات مورد نظر بوده- همان گونه که گذشت- کنیزان و اموالی بوده که به غنیمت گرفته شده که در آن زمان بسیار مورد ابتلای جامعه بوده است. مانند سریّه های بنی امیّه و بنی عباس و غنایم آنان و نیز اموالی که به شیعه منتقل می شده از سوی کسانی که اعتقاد به خمس و حق ائمه نداشته اند، پس این روایات متعرض آنچه نزد خود شیعیان متعلق خمس شده نمی باشد، زیرا ائمه (ع) از شیعیانشان خمس را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۶۰

مطالبه کرده اند، علاوه بر اینکه حرام بودن مهر هم موجب بطلان ازدواج و حرام زادگی نمی شود؛ پس پاک طینتی که در روایات آمده با این تفسیر تناسب ندارد.

[تفسیرهای مختلف تحلیل مساکن]

[تفسیر نخست تحلیل مساکن]

و اما تفسیر نخست مساکن، یعنی زمینهایی که از کفار به غنیمت گرفته شده است.

اگر بدون اجازه امام باشد بنابر مشهور از انفال است، مانند زمینهای موات، و ما در بحث اراضی و روایات وارده در آن بدان خواهیم پرداخت، و ظاهراً در آن اشکالی وجود ندارد.

و اگر با اجازهٔ امام باشد متعلق به همهٔ مسلمانان است، و ما در جای خود گفتیم که در زمینهایی که با جنگ گشوده شده خمس واجب نیست و اختیار آن در دست امام است در اختیار هر

کس صلاح بداند قرار می دهد. و در زمان غیبت اگر این زمینها در زیر سلطه سلاطین جور قرار بگیرد و شیعه مجبور شود که آنها را بخرد یا در اختیار بگیرد و مالیات به آنان بپردازد، مقتضای قاعده این است که این عمل حرام باشد ولی ظاهر اخبار و روایات این است که این گونه موارد را ائمه (ع) اجازه داده اند و کارهای آنها را به منزله سلاطین عادل دانسته اند، برای اینکه امر زندگی برای شیعیان آسان شود.

و اگر زیر سلطه سلاطین ستم نباشد، قاعده اقتضا می کند که متصدی قبول آن فقیه جامع شرایط حکومت باشد، و اگر یافت نشود یا نتوان به وی مراجعه نمود مؤمنین عادل آن را به عهده می گیرند چون از مهمترین مصادیق حسبه است.

و شیخ اعظم [انصاری] در مبحث شرایط عوضین مکاسب در مسأله فوق پنج وجه را محتمل دانسته است، «۱» ولی آنچه از تهذیب و دروس و جامع المقاصد و حدائق و دیگر کتابها استفاده می شود این است که این زمینها مانند انفال برای شیعه مباح شده، و

---

(۱)- مکاسب/ ۱۶۳.

به صحیحه عمر بن یزید و مانند آن- که در بیان تحلیل اراضی در زمان غیبت خواهیم آورد- استناد کرده اند. و ما بحث پیرامون زمینهایی که با جنگ گشوده شده است را به طور کامل در جهت ششم از فصل غنایم [جلد ششم کتاب] یادآور شدیم.

[تفسیر دوم تحلیل مساکن]

و اما تفسیر دوّم مساکن، یعنی اینکه بگوییم مراد از تحلیل، مساکنی است که در زمینهایی است که ویژه امام است. پیش از این دانستیم که تصرف در اراضی و کوهها و چیزهایی که در

آنها و همراه آنهاست، در زمان غیبت یک امر روشن بوده که گمان نمی کنم کسی آن را مورد انکار قرار داده باشد، و منحصر به مسکن نیز نبوده، بلکه همه نیازمندیهای انسان از زمین، مانند کشاورزی، راه سازی، ایجاد گورستان و مسجد، ایجاد مراکز تجارتی و صنعتی و دیگر چیزهایی که انسان در معاش و معاد خود بدان نیازمند بوده را در بر می گرفته است. پس اگر حکومت عادله واجد شرایطی باشد که راه استفاده و چگونگی استفاده از آن را تنظیم کند، ظاهراً حلیّت در چارچوب آن باید باشد، و الّا بناچار باید حلیت و اباحه را در حدّ ضرورت و احتیاج دانست، چون اموال عمومی برای رفع نیازمندیهای مردم آفریده شده است و بدون آنها ادامه حیات ممکن نیست، پس اختصاص دادن حلیّت تنها به خانه و مسکن سخن درستی نیست، مگر اینکه مفهومی گسترده از آن اراده شود که همه نیازمندیهای انسان در معاش و معاد را در بر بگیرد.

در این مورد علاوه بر وجود سیره حتی در زمان ائمه معصومین (ع) که چنین استفاده هایی از زمین می شده است و علاوه بر اینکه بدون آن حرج و اختلال نظام پیش می آید و علاوه بر روایات زیادی که از طرق فریقین وارد شده و بر احیاء و آبادانی زمینهای موات تأکید ورزیده و تصریح دارد که هر کس آنها را احیا کند از آن اوست- که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۶۲

در مسائل آینده به تفصیل آن خواهیم پرداخت- علاوه بر همه اینها برخی از روایات مستفیضه بر این مسأله دلالت دارد:

[برخی از روایات تحلیل مساکن]

۱- کلینی از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد،

از ابن محبوب، از عمر بن یزید روایت کرده است که گفت:

من مسمع را در مدینه دیدم که اموالی را در آن سال نزد امام صادق (ع) آورده بود و آن حضرت آنها را بازگردانده بود، به وی گفتم: چرا أبو عبد اللّٰه اموالی را که نزد او آورده بودی بازگردانید؟ گفت: چون اموال را نزد وی بردم به او گفتم: مسئولیت غوّاصی در بحرین به من واگذار شده بود و چهارصد هزار درهم به دست آوردم، اکنون هشتاد هزار درهم آن را به عنوان خمس خدمت شما آورده ام و من ناخوش دارم که آن را از شما دریغ دارم، با اینکه این حق شماست که خدای تبارک و تعالی در اموال ما قرار داده است. فرمود: «آیا از زمین و آنچه خدا از آن می رویاند جز خمس برای ما نیست؟ ای ابا سیّار، همهٔ زمین برای ماست، پس هر چه خدا از آن می رویاند از آنِ ماست.» عرض کردم: و من همه اموال را خدمت شما بیاورم؟ فرمود: «ای ابا سیّار، آن را برای تو پاک و حلال کردیم، آن را برای خویش نگه دار. و هر چه از اموال در دست شیعیان ماست برای آنان حلال و مباح است، تا آنگاه که قائم ما قیام کند و او مالیات آنچه را در دست آنان است جمع آوری کند و زمین را در دست آنان باقی گذارد. و امّا آنچه در دست جز آنان است بهره وری آنان از زمین حرام است تا آنگاه که قائم ما قیام کند، پس زمین را از آنان می گیرد و آنان را با خواری از آن بیرون می راند.»

عمر بن

یزید گوید: ابو سیّار گفت: من کسی از ارباب زمین و ثروت و از کارگزاران را

نمی شناسم جز خودم که مال حلال بخورد، مگر کسی که ائمه (ع) بر وی حلال کرده باشند. «۱»

این روایت را شیخ نیز با اندکی تفاوت نقل کرده است. «۲»

سند این روایت تا عمر بن یزید صحیح است، ظاهراً مراد عمر بن محمد بن یزید بیّاع سابری [پوستین های شاپوری فروش] است که او نیز ثقه است، و ابو سیّار همان مسمع بن عبد الملك است که کنیه وی ابو سیّار است و به وی «کِردین»- به کسر کاف- هم گفته می شود که بنابر مشهور ثقه است، پس روایت صحیحه است.

و اینکه ایشان همۀ خمس را نزد امام (ع) آورده و می گوید: «این حق شماست» و تقریر امام بر این گفته، همان گونه که ما بارها گفته ایم دلیل بر این است که خمس حق واحدی برای امام است که باید همۀ آن به وی پرداخت شود و نمی توان بدون نظر وی آن را تقسیم کرد، و این در ذهن اصحاب ائمه (ع) همواره وجود داشته است.

به این صحیحه استدلال بر این شده است که آنچه از اراضی و آنچه در آن از معادن و گیاهان و درخت است در زمان غیبت برای شیعه حلال است بدون آنکه مالیات و اجاره بهایی بپردازند، چه از انفال باشد یا از عموم مسلمانان مانند زمینهایی که با جنگ گشوده شده است، زیرا اختیار آن نیز به دست امام است.

و نیز دلالت بر این دارد که آنان مالك رقبۀ زمین نیستند و به همین جهت قائم (ع) پس از

قیام نسبت به سالهای آینده از آنان مال الاجاره می گیرد. و نیز دلالت بر این دارد که برای غیر شیعه تحلیل نشده است. و ممکن است گفته شود در روایت قیام قائم به

---

(۱)- عن عمر بن یزید قال: رأیت مسمعاً بالمدینه و قد حمل ... فقال (ع): أ وَ ما لنا من الارض و ما اخرج اللّه منها الّا الخمس؟ یا ابا سیّار، ان الارض کلها لنا، فما اخرج اللّه منها من شی ء فهو لنا. فقلت له: و انا احمل الیک المال کلّه؟ فقال: یا ابا سیّار، قد طیبناه لک و احللناک منه فضمّ الیک مالک. و کلّ ما فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون حتی یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم و یترک الارض فی ایدیهم. و اما ما کان فی ایدی غیرهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم قائمنا، فیأخذ الارض من أیدیهم و یخرجهم صغره. (کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجه، باب انّ الارض کلّها للامام (ع)، حدیث ۳).

(۲)- وسائل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۲.

عنوان مثال است و کنایه از تشکیل حکومت حقّه است اگر چه با تصدی فقیه صالح واجد شرایطی باشد، و او می تواند مال الاجاره و مالیات این گونه زمینها را مطالبه کند.

همان گونه که ما در گذشته این نظر را تقویت کردیم. و اینکه حضرت در مورد خاصی خمس را برای مسمع تحلیل فرموده دلیل بر این نیست که خمس برای همه شیعیان حلال شده است، و باز اینکه زمینها تحلیل شده دلیل بر این نیست که خمس سود تجارت که به

اموال اشخاص تعلق می گیرد تحلیل شده باشد.

همه اینها در صورتی است که الف و لام در جمله «الارض کلها لنا» و جمله های بعد در متن عربی روایت برای استغراق باشد، ولی محتمل است که مراد از آن عهد باشد که اشاره است به زمینهایی مانند زمینهای بحرین و دریای آن، زیرا بحرین- چنانکه در موثقه سماعه آمده «۱»- از زمینهایی بوده که اسب و شتری بر آن تاخته نشد و از انفال بوده است، و دریا نیز که به نظر ما از انفال است، پس فایده های آن نیز برای امام است، پس استفاده حکم زمینهایی که با جنگ گشوده شده از این صحیحه و حکم به تحلیل آن بدون آنکه خراج و مالیات بپردازند مشکل است.

۲- در اینجا صحیحه دیگری از عمر بن یزید در خصوص زمینهای مخروبه است که گفت:

شنیدم مردی از اهل کوهستان از امام صادق (ع) دربارهٔ مردی می پرسید که زمین مواتی را که صاحبان آن رهایش کرده بودند آباد کرده و نهرهای آن را لایروبی کرده و در آن ساختمان ساخته و در آن نخل و درخت کاشته، گفت: امام صادق (ع) فرمود:

امیر المؤمنین (ع) می فرمود: از مؤمنان کسی که زمینی را احیا کند از آن اوست و باید مالیات آن را در حال غیبت به امام بپردازد و چون قائم (ع) ظهور کرد خود را آماده کند که آن را از وی بستاند. «۲»

---

(۱)- وسائل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸.

(۲)- عمر بن یزید قال: سمعت رجلًا من اهل الجبل یسأل أبا عبد اللّٰه (ع) ... فقال أبو عبد اللّٰه (ع): کان امیر المؤمنین (ع) یقول: من أحیا

ارضاً من المؤمنين فهی له و علیه طسقها یؤدیه الی الامام فی حال الهدنه فاذا ظهر القائم فلیوطّن نفسه علی ان تؤخذ منه. (وسائل ۶/ ۳۸۳، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۳).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۶۵

ظاهر این روایت این است که زمین خراب که از انفال است تصرف آن حلال شمرده شده، و نیز آشکار می شود که تحلیل منافاتی با پرداخت اجاره بها ندارد، و لازمهٔ آن و لازمهٔ جواز اخذ آن از وی عدم ملکیت رقبهٔ زمین با احیاء است، و شاید مقصود از امام در اینجا مطلق امام عادل است نه خصوص امام معصوم (ع).

۳- کلینی به سند خود از یونس بن ظبیان یا معلی بن خنیس آورده است که گفت:

به امام صادق (ع) عرض کردم از این زمین چه چیزی برای شماست؟ آن حضرت تبسّم کرد و فرمود: خداوند متعال جبرئیل را فرستاد و به وی فرمود در زمین هشت نهر پدید آورد که از آن جمله است دو رود سیحون و جیحون و آن رودی است که در بلخ است، و رود خشوع که رود شاش (در سمرقند) است و مهران که در هند است، و نیل در مصر و دجله و فرات (در عراق) و آنچه از اینها آبیاری شود از ماست و آنچه از ماست از شیعیان ماست، و برای دشمنان ما از آن چیزی نیست مگر آنکه غصب کرده باشند. و ولیّ ما در توسعه است از آنچه در مابین این و آن یعنی زمین و آسمان است.

آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: «قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» که در این دنیا از آنان

غصب می شود و در قیامت ویژه آنان است، بدون آنکه غصب شود. «۱»

و سند این روایت ضعیف است مگر آنکه گفته شود: گفتار کلینی در مقدمه کتاب کافی که می گوید: «این کتاب ما مشتمل بر آثار صحیح از صادقین (ع) و سنن قائمه ای

---

(۱)- عن یونس بن ظبیان او المعلّی بن خنیس، قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع): ما لکم من هذه الارض؟ فتبسّم ثم قال: انّ اللّه تبارک و تعالی بعث جبرئیل و امره ان یخرق بابهامه ثمانیه أنهار فی الارض منها سیحان و جیحان و هو نهر بلخ، و الخشوع و هو نهر الشاش، و مهران و هو نهر الهند، و نیل مصر، و دجله و الفرات، فما سقت او استقت فهو لنا، و ما کان لنا فهو لشیعتنا، و لیس لعدونا منه شی ء الّا ما غصب علیه و ان ولینا لفی اوسع فیما بین ذه الی ذه- یعنی بین السماء و الارض- ثم تلا هذه الآیه: «قُلْ هِیَ لِلَّذِینَ آمَنُوا فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا» المغصوبین علیها «خالِصَهً» لهم «یَوْمَ الْقِیامَهِ» بلا غصب. (کافی ۱/ ۴۰۹، کتاب الحجه، باب انّ الارض کلها للامام (ع)، حدیث ۵؛ و سال ۶/ ۳۸۶، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۷).

هست که بدان عمل می شود.» «۱» کمتر از توثیق افرادی مانند ابن فضال و ابن عقده نیست. و در این نکته ای است شایان توجه.

و اینکه در روایت دجله و فرات آمده گواه بر این است که هم زمینهای انفال و هم زمینهای خراج مورد نظر بوده است زیرا عمدهٔ زمینهای عراق با جنگ گشوده شده [که جزو اراضی خراج می باشد] و اینکه

رودها برشمرده شده از این روست که قیمت زمینها به آب آنها بوده. و بعید نیست که زمین و آنچه در آن است برای غیر شیعه حلال نشده باشد، زیرا زمینها و آبها و آنچه خدا از آنها می رویاند اموال عمومی است که خدا برای مردم آفریده است، و هدف از آفرینش شناخت خدا و عبادت او و از راه حق است، پس تصرف اهل باطل در آن بر خلاف هدفی است که از آفرینش انتظار می رود.

و آیا اینکه می گوییم زمینی که از آن ائمه (ع) است برای شیعیان حلال است، بدین معناست که خراج و مالیات نیز نباید بپردازند یا مفهومی فراتر از این دارد؟ [یعنی تصرفات شیعیان در آن زمینها حلال است ولی باید خراج و مالیات را بپردازند.] هر دو محتمل است، و گاهی توهم می شود اینکه در روایت آمده «آنچه برای ماست برای شیعیان ماست» به عموم خود دلالت بر تحلیل خمس و انفال به همه اقسام و اصناف آن دارد، ولی ظاهراً موصول در اینجا برای عهد است نه عموم، و بر فرض که برای عموم باشد با روایاتی که دلالت بر مطالبه خمس از سوی ائمه (ع) دارد تخصیص می خورد، همان گونه که ما در جای خود این موضوع را به تفصیل مورد گفتگو قرار دادیم.

۴- روایت داود بن کثیر رقّی، از امام صادق (ع) که گفت: از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

«مردم همه در پوشش مظلمۀ ما زندگی می کنند مگر اینکه ما آن را برای شیعیانمان حلال کرده ایم.» «۲»

---

(۱)- کافی ۱/ ۸.

(۲)- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سمعته یقول: الناس کلهم یعیشون فی فضل مظلمتنا الّا انا احللنا

شیعتنا من ذلک. (وسائل ۶/ ۳۸۰، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۷).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۶۷

گاهی به این روایت برای حلال دانستن همه حقوق متعلقه به ائمه (ع) استدلال شده است، که مواردی مانند خمس و انفال و زمینهایی را که با جنگ گشوده شده در بر می گیرد؛ ولی شمول آن بر خمس سود تجارت و مانند آن مشکل است؛ بلکه شمول آن بر چیزهایی از انفال که زندگی عموم مردم بر آن متوقف نیست، مانند میراث بدون وارث نیز ممنوع است، ولی در هر صورت دلالت آن بر تحلیل اراضی و مانند آن برای شیعه بدون اشکال است.

۵- روایت حارث بن مغیرهٔ نصری، گفت:

بر امام باقر (ع) وارد شدم و خدمت آن حضرت نشسته بودم که نجیّه وارد شد و اجازه نشستن خواست. آن حضرت اجازه فرمود، نجیّه بر روی دو کندهٔ زانو نشست و گفت: فدایت گردم، من از شما خواستم مسأله ای بپرسم و هدفی از آن جز رهایی از آتش ندارم. حضرت وی را مورد توجه قرار داد، راست نشست و فرمود: ای نجیّه! هر چه دوست داری بپرس، چیزی را از من نمی پرسی مگر آنکه پاسخت را می دهم. گفت:

قربانت گردم، شما دربارهٔ فلان و فلان چه می گویی؟ فرمود: ای نجیّه، بر اساس کتاب خدا خمس و انفال و برگزیدهٔ مال از آنِ ماست، و آن دو به خدا سوگند اولین کسی بودند که بر حقی که در کتاب خدا برای ما بود ظلم روا داشتند (تا آنکه فرمود:) بار خدایا ما این را برای شیعیانمان حلال کردیم. آنگاه رو به ما کرد و فرمود: ای نجیّه، جز ما

و شیعیانمان بر فطرت ابراهیم نمی باشیم. «۱»

ظاهر این روایت این است که ائمه (ع) همهٔ حقوق خود از خمس و انفال و برگزیدهٔ

---

(۱)- حارث بن المغیره النصری، قال: دخلت علی أبی جعفر (ع) ... فقال: یا نجیّه سلنی، فلا تسألنی عن شی ء الّا اخبرتک به. قال: جعلت فداک ما تقول فی فلان و فلان؟ قال: یا نجیّه، ان لنا الخمس فی کتاب اللّه، و لنا الانفال، و لنا صفو المال، و هما و اللّه اوّل من ظلمنا حقنا فی کتاب اللّه (الی ان قال:) اللهمّ انا قد احللنا ذلک لشیعتنا. قال: ثم اقبل علینا: بوجهه فقال: یا نجیّه، ما علی فطره ابراهیم غیرنا و غیر شیعتنا. (وسائل ۶/ ۳۸۳، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۴).

مال را برای شیعیانشان حلال فرموده اند؛ مگر اینکه به قرینهٔ «برگزیده اموال»، مراد از خمس را فقط خمس غنایم بدانیم.

ولی پیش از این گفتیم: اینکه متأخرین از ائمه (ع) خمس سود تجارت و مانند آن را مطالبه می کردند، دلیل بر این است که همهٔ خمس حلال دانسته نشده است، و باز پیش از این گفتیم که حلال شدن انفال برای شیعه بدین معنی نیست که الزاماً مجانی باشد و یا حکومت صالح در آن دخالتی نداشته باشد.

۶- روایت ابو حمزه، از امام باقر (ع) که در روایتی فرمود:

خداوند متعال سه سهم از همهٔ فی ء را برای ما قرار داد و فرمود: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَساکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ» پس ما اصحاب خمس و فی ء هستیم، و آن را بر

همهٔ مردم جز شیعیانمان حرام کردیم. به خدا سوگند ای ابو حمزه، هیچ سرزمینی فتح نمی شود و هیچ مالی تخمیس نمی شود مگر اینکه کسی که چیزی از آن را تصرف می کند چه ناموس باشد و چه مال بر وی حرام شده است. «۱»

ظاهراً این روایت در مقام بیان مستثنیٰ منه و نفی تحلیل برای غیر شیعه است، پس اطلاقی در آن برای مستثنیٰ نیست و دلالتی بر تحلیل مطلق برای شیعه ندارد.

و اگر اطلاق تحلیل را بپذیریم، باز باید تحلیل خمس را بر ازدواج و مسکن و مانند آن حمل کنیم، چون پیش از این گفتیم که بیشتر روایات تحلیل از امام صادق و امام باقر (ع) رسیده است و ما می بینیم که ائمه متأخر خمس [ارباح] را مطالبه می کردند و برای گرفتن آن وکیل معین می فرمودند؛ بلکه صدوق به سند خود از عبد الله بن بکیر،

---

(۱)- أبی حمزه، عن أبی جعفر (ع) قال: ان اللّه جعل لنا اهل البیت سهاماً ثلاثه فی جمیع الفی ء فقال- تبارک و تعالی: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ» فنحن اصحاب الخمس و الفی ء و قد حرمناه علی جمیع الناس ما خلا شیعتنا. و اللّه یا أبا حمزه، ما من ارض تفتح و لا خمس یخمس فیضرب علی شی ء منه إلّا کان حراماً علی من یصیبه فرجاً کان او مالًا. (وسائل ۶/ ۳۸۵، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۹).

از امام صادق (ع) نیز روایت می کند که فرمود: «من از فردی از شما مالی را می گیرم، و من

از اکثر افراد مـدینه دارایی بیشتری دارم ولی جز این نمی خواهم که شـما پاک شویـد.» «۱» در این ارتباط می توان بـدانچه در خمس سود تجارت نگاشتیم مراجعه نمود. «۲»

خلاصه کلام اینکه: تحلیل انفال در زمان غیبت به ویژه در مثل چیزهایی ماننـد زمینها و کوهها و آنچه در آنهاست از چیزهایی که مردم در زنـدگی خود بـدان نیازمندنـد و سیره در تمام اعصار بر تصرف در آنها استـمرار داشـته، بی تردید بدون اشـکال است، و فرقی بین عناوین سه گانه [مناکح، مساکن و متاجر] و غیر آن نیست، پس تخصـیص تحلیل به عناوین سه گانه در باب انفال از چیزهایی است که وجهی برای آن نیست.

[تفسیر سوّم تحلیل مساکن]

و اما تفسـیر سوم از تحلیل مساکن، یعنی از پولی که خمس بدان تعلق گرفته از سود تجارت و جز آن خانه ای خریده شود، در این صورت اگر در طول سـال خریـداری شـده که از هزینه است و خمس بـدان تعلق نگرفته، زیرا خمس پس از کسـر مخارج سال است، و الّا همان گونه که در باب مناکح گفتیم دلیلی بر تحلیل آن نیست.

بله در جواهر آمده است:

«ممکن است از اینکه مناکـح و مساکن اسـتثناء شـده این معنا اراده شده باشد که از سود سـرمایه در سال می توان آن را خرید اگر چه بدان خمس تعلق گرفته است، و پس از گذشت سال بیرون کردن آن از مال واجب نیست، بر خلاف دیگر مخارج که تنها به اندازه هزینه یک سال از آن استثنا می شود ... پس این ایراد وارد نیست که این دو مانند دیگر مخارج است.» «۳»

به نظر ما در این فرقی که ایشان ذکر کردند خصوصیتی برای مساکن و

مناکح نیست،

---

(۱)- انی لآخذ من احـدکم الـدرهم و انی لمن اکثر اهل المـدینه مالًا ما اریـد بـذلک الّا ان تطهروا. (وسائل ۶/ ۳۳۷، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۱، حدیث ۳).

(۲)- ر. ک. کتاب الخمس/ ۱۵۱.

(۳)- جواهر ۱۶/ ۱۵۴.

زیرا عرف در مخارج بین چیزهایی که یک بار مصرف است و چیزهایی که باقی می مانـد فرق می گـذارد و تقیـد به سال در قسمت اوّل است نه در دوّم، خواه از مقوله مناکح یا مساکن باشد یا نه؛ و این تعبیر ایشان که فرمودند اگر چه خمس بدان تعلق گرفته است، مورد اشکال است؛ زیرا به مخارجی که در طول سال مصرف می شود خمس تعلق نمی گیرد. چنانکه این مطلب آشکار است.

[تفسیرهای مختلف تحلیل متاجر]

[تفسیر نخست تحلیل متاجر]

و اما تفسیر نخست متاجر، یعنی چیزهایی که از غنایم جنگی خریداری می شود، چه همه آنها از امام باشد و یا بخشی از آنها، که روایات ذیل دلالت بر جواز و حلیّت آن دارد:

۱- معتبره أبی خدیجه که در مناکح گذشت، بر اساس اطلاق پرسـش پرسشـگر: «یا میراثی که به وی برسد یا تجارت یا چیزی که به وی عطا شود» و پاسخ امـام (ع) که فرمود: «این برای شـیعیان مـا حلال است» ولی ما پیش از این احتمال دادیم که همه فقرات این روایت در خصوص مناکح باشد به قرینه گفتار پرسشگر که گفت: «حلّل لی الفروج». «۱»

۲- آنچه پیش از این از تفسیر امام عسکری (ع) خواندیم که امیر المؤمنین (ع) بهرهٔ خود از اسیران و غنایم را حلال فرمود. «۲»

۳- روایت یونس بن یعقوب که گفت:

نزد امام صادق (ع) بودم که مردی از قماطین [قنداق سازان

برای کودکان] بر آن حضرت وارد شد و گفت: قربانت شوم، در دست ما اموال و سودها و تجارتهایی است که می دانیم حق شما در آنها ثابت است و ما نسبت به آن کوتاهی می ورزیم امام صادق (ع)

---

(۱)- ر. ک. وسائل ۶/ ۳۷۹، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۴.

(۲)- ر. ک. وسائل ۶/ ۳۸۵، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۲۰.

فرمود: «با شما به انصاف رفتار نکرده ایم اگر امروز شما را به پرداخت آن وادار کنیم.» «۱»

این روایت را شیخ و صدوق نقل کرده اند، و در طریق شیخ «محمد بن سنان» و در طریق صدوق «حکم بن مسکین» «۲» آمده است که هر دو در علم رجال مورد اختلاف و اشکال هستند؛ ولی بعید نیست که دومی را از «حِسان» یعنی نیکان به شمار آوریم، که در این صورت اشکالی به زنجیره سند نیست.

و ظاهراً مورد پرسش چیزی اعم از غنیمت های جنگ است و اینکه در پاسخ تفصیل نیامده تفسیر دوم و سوم و بلکه چهارم از تحلیل متاجر را هم در بر می گیرد. [به تفاسیر چهارگانه برای متاجر رجوع شود].

و اما آن اموالی که نزد فرد شیعه خمس بدان تعلق گرفته مانند سود تجارت و جز آن، پس انصراف پرسش، و پاسخ از آن روشن است، زیرا ظاهر پرسش این است که پیش از قرار گرفتن مال در دست وی حق خمس به مال تعلق گرفته است.

و ظاهراً مراد آن حضرت از «امروز» زمان عدم بسط حکومت حقّه بوده، یعنی زمانی که شیعیان نیازمند معامله و معاشرت با مخالفین بودند، از این رو با توجه به ملاک مسأله،

روایت زمان غیبت را نیز در بر می گیرد.

۴- روایت حارث بن مغیرهٔ نصری، از امام صادق (ع) که گفت:

به آن حضرت گفتیم: ما اموالی از غله ها و تجارت ها و مانند آن داریم و می دانم که شما را در آنها حقی است، فرمود: ما آن را برای شیعیانمان حلال نکردیم مگر از این رو که ولادتشان پاک باشد، و هر که ولایت پدرانم را پذیرفته باشد نسبت به حقوقی که از ما نزد آنان است در گشایش است؛ کسانی که حاضرند به غایبان برسانند. «۳»

---

(۱)- یونس بن یعقوب قال: کنت عند أبی عبد اللّه (ع) فدخل علیه رجل من القماطین، فقال: جعلت فداک تقع فی ایدینا الاموال و الارباح و تجارات نعلم ان حقک فیها ثابت و انا عن ذلک مقصرون؟ فقال أبو عبد اللّه (ع) ما انصفناکم ان کلفنا کم ذلک الیوم. (وسائل ۶/ ۳۸۰، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۶).

(۲)- ر. ک. من لا یحضره الفقیه ۴/ ۴۵۲.

(۳)- حارث بن مغیره النصری، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قلت له: انّ لنا اموالًا من غلّات و تجارات و نحو ذلک و قد علمت ان لک فیها حقاً. قال: فلم احللنا اذا لشیعتنا الّا لتطیب ولادتهم، و کل من والی آبائی فهو فی حلّ مما فی ایدیهم من حقّنا، فلیبلغ الشاهد الغائب. (وسائل ۶/ ۳۸۱، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۹).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۷۲

زنجیره سند این روایت به خاطر وجود أبو عمّاره در آن مخدوش است، به خاطر اینکه وی مجهول است، ولی روایت کننده از وی بزنطی است که از اصحاب اجماع است. «۱» و ظاهر این روایت این است که

حق امـام حتی نسـبت به مـالی که نزد اشـخاص است و حق امام بـدان تعلق گرفته تحلیل شـده است ولی به خاطر جمع بین این روایت و روایتهای بسـیار دیگری که از ائمه متأخر صادر شـده بایـد آن را به موردی که مال نزد دیگری متعلق حق خمس قرار گرفته و آنگاه به وی منتقل شده حمل کرد، زیرا این روایات دلالت داشت بر اینکه خمس در سود تجارت و موارد دیگر ثابت است و آنـان آن را مطـالبه می کردنـد و برای گرفتن آن وکلاـیی را نصب می کردنـد، و تفصـیل آن در خمس سود تجـارت گذشت.

[تفسیر دوّم تحلیل متاجر]

تفسـیر دوّم متـاجر، یعنی موردی که زمین و درختان وماننـد آن را که ویژه امام است خریـداری کنـد، که دلالت بر تحلیل آن دارد.

علاـوه بر اطلاـق دو روایت یونس و حـارث [روایت هـای سوم و چهارم در تفسـیر اول متاجر] که پیش از این خوانـدیم، مطلق روایاتی که دلالت بر تحلیل انفال از زمینها و مانند آن در عصـر غیبت دارد، بر آن دلالت دارد؛ پس کسی که آنها را احیا کند یا به طریقی که ملکیت می آورد حیازت کند، می تواند آن را بفروشد و قهراً می توان آنها را از وی خرید.

[تفسیر سوّم تحلیل متاجر]

تفسیر سوّم متاجر، یعنی اموالی که انسان از کسی که معتقد به خمس نیست

---

(۱)- تعدادی از راویان از جمله بزنطی از اصحاب اجماعند، بدین معنی که اگر سند روایتی تا آنان صحیح و قابل اعتماد باشد، از آنان به بعد تا برسد به معصوم (ع)- هرکس در سند باشد- روایت مورد اعتماد است. (مقرر)

می خرد، علاوه بر دو روایت سابق الذکر [روایت یونس و حارث] سیره بر این معنا دلالت دارد؛ زیرا شـیعیان همواره با کفار و اهل خلاف حتی در زمان ائمه (ع) معامله و معاشرت داشته اند، با اینکه آنان به خمس سود تجارت و مانند آن ملتزم نبوده اند؛ و اگر بنابر تحریم معامله و لزوم پرداخت خمس آنچه آنان به دستشان می رسید بود مشکلات فراوانی پدید می آمد؛ و از لحن روایـات تحلیـل در مجموع اسـتفاده می شود که ائمه معصومین (ع) نسـبت به شـیعیان ارفـاق نموده و درصـدد بوده انـد که در شرایطی که آنان گرفتار حکومت های ستمگر و جابر بوده اند و نیاز به معامله و

معاشرت داشته اند امور را بر آنان آسان كنند.

[تفسير چهارم تحليل متاجر]

تفسير چهارم، يعنى تحليل اموالى كه انسان از كسى كه معتقد به خمس است ولى خمس نمى دهد مى خرد؛ از تفسير سرائر در مورد متاجر استفاده مى شود كه تحليل شامل اين مورد نيز مى شود، در اين كتاب آمده است:

«مراد از متاجر اين است كه انسان از اموالى كه حقوق ائمه (ع) در آن است بخرد و با آن به تجارت بپردازد، و نبايد كسى بپندارد كه اگر از اين اموال سودى نصيبش شد خمس آن را نبايد بدهد، در اين نكته بايد توجه كرد مبادا مسأله مشتبه شود.» «۱»

در كتاب روضه [لمعه] در تفسير آن آمده است:

«خريدن از كسى كه اعتقادى به خمس ندارد، يا از كسى كه خمس نمى دهد.» «۲»

برخى از متأخرين نيز بدين مضمون فتوى داده اند.

و ممكن است به اطلاق دو روايت يونس و حارث نيز بر اين مورد استدلال نمود. و نيز بر لزوم حرج شديد اگر بنابر تحريم گذاشته شود، زيرا اكثر شيعيان عملًا به خمس

---

(۱)- سرائر/ ۱۱۶.

(۲)- لمعه دمشقيّه ۲/ ۸۰ (چاپ ديگر ۱/ ۱۸۵).

نجف آبادى، حسين على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شكورى، ابو ال، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ۸ جلد، مؤسسه كيهان، قم - ايران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانى فقهى حكومت اسلامى؛ ج ۷، ص: ۴۷۴

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۴۷۴

سود تجارت و غير آن پايبند نبوده اند؛ و اگر بنابر معامله نكردن با آنان و يا پرداخت خمس پس از دريافت كالا بود، شيعيان كه متعبد و مقيد به پرداخت بودند در مشكلات بزرگ قرار مى گرفتند. و مزاق ائمه شيعه (ع) و سيرۀ آنان بر تسهيل امر براى

آنان بوده است، همان گونه که لسان و لحن آن همه روایات تحلیل بر این موضوع دلالت دارد.

ولی بـا همـهٔ این مسائـل احوط این است که در این گونه اموال تخمیس صورت گیرد؛ زیرا ممکن است ادعـا کرد که به خاطر اینکه اموال غالباً از سوی مخالفین به دست شـیعه می رسیده این دو روایت ناظر به همین مورد بوده و از غیر آن انصراف دارد، و احراز نشـده که شـیعیان در زمان ائمه (ع) وظیفـهٔ پرداخت خمس را انجام نمی داده اند، بلکه به نظر می رسد که آنان اقلیتی بوده اند که ملتزم به وظیفه خود بوده اند.

علاوه بر اینکه در این مسأله روایاتی وجود دارد که بر چیزی جز این دلالت دارد و آن روایات این است:

[روایت أبو بصیر، از امام باقر (ع) که در حدیثی می فرماید:

بر کسی حلال نیست از خمس چیزی را بخرد تا هنگامی که حق ما به ما برسد. «۱»

و باز در روایت دیگر از وی [ابو بصیر] که گفت: از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

کسی که چیزی از خمس را بخرد که خدا وی را معذور نداشته است، چیزی را خریده که برای وی حلال نیست. «۲»

و نیز روایت اسـحاق بن عمار که گفت: از امام صادق (ع) شـنیدم که می فرمود: کسـی که چیزی از اموال خمس را خریداری کرده است معذور نیست بگوید: پروردگارا با مال خودم آن را خریده ام تا هنگامی که اهل خمس به وی اجازه دهند. «۳»

---

(۱)- لاـ یحـل لأحـد أن یشتری من الخمس شـیئاً حتی یصـل الینـا حقنا. (وسائل ۶/ ۳۳۷، ابواب مـا یجب فیه الخمس، بـاب ۱، حدیث ۴).

(۲)- من اشتری شیئاً من الخمس لَمْ یعذره اللّه،

اشتریٰ ما لا یحل له. (وسائل ۶/ ۳۳۸ و ۳۷۶، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۱، حدیث ۵؛ و از ابواب انفال باب ۳، حدیث ۵؛ و ۱۲/ ۲۷۵، ابواب عقد البیع ...، باب ۲۱، حدیث ۶).

(۳)- لا- یعذر عبد اشتریٰ من الخمس شیئاً ان یقول: یا ربّ اشتریته بمالی حتی یأذن له اهل الخمس. (وسائل ۶/ ۳۷۸، ابواب انفال، باب ۳، حدیث ۱۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۷۵

و جمع بین این دو دسته از روایات این است که دو خبر مذکور [روایت یونس و حارث] بر جایی حمل شود که اموال از کسانی که معتقد به خمس نیستند خریداری شده است، و این روایات بر جایی که از افراد معتقد به خمس خریداری شده که خمس نپرداخته اند.

مگر اینکه گفته شود: این یک جمع غیر عرفی است که گواهی بر آن نیست؛ پس بهتر این است که روایات اخیر به قرینه روایات تحلیل برای شیعه، بر حلال نشدن آنها برای اهل خلاف حمل شود و گفته شود که آنان در خریداری حقوق ائمه و تصرفشان در آن معذور نمی باشند، همان گونه که برخی روایات تحلیل نیز بر عدم تحلیل برای آنها دلالت داشت، پس اطلاق دو روایت نسبت به تفسیر چهارم متاجر به حال خود باقی است و در این مطلب به خوبی باید اندیشید.

علاوه بر این در سند روایت نخست أبو بصیر، علی بن أبی مزهٔ بطائنی واقفی است که حال او معلوم است.

روایت دوّم وی، در وسائل در باب بیست و یکم از ابواب عقد بیع «۱» از شیخ، از حسین بن سعید، از فضاله، از ابان، از أبو بصیر

نقل شده که زنجیره سند آن موثوق به است.

این روایت را صاحب وسائل در باب سوم از ابواب انفال، «۲» از شیخ، از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسین، از قاسم، از ابان، از أبو بصیر آورده و مراد از حسین حسین بن سعید، و مراد از قاسم قاسم بن محمد جوهری است. پس سند جز از ناحیه قاسم که مورد سؤال است اشکالی در آن نیست.

این روایت را ایشان در باب وجوب خمس «۳» نیز آورده است مگر اینکه به جای «حسین عن قاسم» «حسین بن قاسم» آورده که با مراجعه به تهذیب «۴» مشخص

---

(۱)- وسائل ۱۲/ ۲۷۵، ابواب عقد البیع، باب ۲۱، حدیث ۶.

(۲)- وسائل ۶/ ۳۷۶، ابواب انفال، باب ۳، حدیث ۵.

(۳)- وسائل ۶/ ۳۳۸، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۱، حدیث ۵.

(۴)- تهذیب ۴/ ۱۳۶، کتاب زکات، باب زیادات انفال، حدیث ۳ (چاپ قدیم ۱/ ۳۸۸).

می شود که در نگارش اشتباه شده است. و روایت اسحاق بن عمار از تفسیر عیاشی روایت شده، از این رو مرسله است.

پایان سخن [در باب روایات تحلیل]

اشاره

در پایان این مبحث به ذکر چند مطلب در ارتباط با روایات تحلیل می پردازیم:

مطلب اوّل: [موقت بودن تحلیل]

ما پیش از این در خمس سود تجارت [ارباح مکاسب] گفتیم که حکم به تحلیل خمس به طور مطلق در زمان غیبت به هیچ وجه صحیح نیست زیرا برخی روایات بر تحلیل خصوص مناکح، و برخی بر تحلیل فی ء و غنایم جنگ که از ناحیه خلفای ستمگر و کارگزارانشان به دست شیعه می رسیده، و برخی بر تحلیل اموال کسانی که اعتقادی به خمس ندارند یا خمس نمی دهند و به شیعه منتقل شده، و برخی به تحلیل زمینها و مانند آن از انفال دلالت دارد.

علاوه بر این همهٔ روایات تحلیل از دو امام بزرگوار، امام باقر و امام صادق علیهما السلام رسیده است، مگر صحیحه علی بن مهزیار که از أبی جعفر دوم [امام جواد (ع)] و توقیع مبارک از صاحب الزمان (عج) است؛ ولی مورد اول در صورت از دست دادن و در مضیقه قرار گرفتن است، علی بن مهزیار گوید: در نامه أبو جعفر (ع) به مردی که از وی خواسته بود در آب و خوراکی که از خمس می خورد وی را در گشایش قرار دهد خواندم که به خط خویش امام (ع) نوشته بود:

«کسی که چیزی از حق ما را از دست داد و در مضیقه قرار گرفت در گشایش است.» «۱»

پس این صحیحه گواه بر این است که بنا و عمل در زمان امام جواد (ع) بر پرداخت خمس بوده و به همین جهت پرسشگر از امام (ع) می خواسته که وی را در گشایش قرار

---

(۱)- من اعوزه شی ء من حقی فهو فی حلّ. (وسائل ۶/ ۳۷۹، ابواب

انفال، باب ۴، حدیث ۲).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۷۷

دهـد. پس دانسته می شود آن همه روایـات تحلیـل که از امام صادق و امام باقر علیهما السـلام رسـیده اطلاق آن در این زمان مورد عمل نبوده است.

و در توقیع شـریف نیز یک نوع اجمال وجود دارد، زیرا احتمال دارد الف و لام در «و امّا الخمس فقد ابیح لشـیعتنا و جعلوا منه فی حـلّ الی وقت ظهور امرنـا لتطیب ولادتهم و لا تخبث «۱» خمس برای شـیعیان مـا حلال شـده و آنان از این جهت تا وقت ظهور امر ما در گشایش هسـتند تا فرزنـدانشان پاک طینت بوده و خبیث نباشـند» الف و لام «عهـد» باشد نه «اسـتغراق» و اشاره باشد به سؤال خاصّ ی [آن خمسـی را که پرسشگر پرسیده و امام جواب گفته] و آن برای ما مشخص نیست، شاید آن در مورد خاصی بوده همان گونه که تعلیل آن حضرت به پاک طینتی فرزندان گواه بر آن است.

از سوی دیگر در برابر روایـات تحلیـل روایـات بسـیار دیگری است که دلالت بر وجوب خمس دارد و ظاهر آن در بیان حکم فعلی است و ائمه (ع) آن را مطـالبه می کردنـد و برای گرفتن آن وکلا و نماینـدگانی را مشـخص می فرمودنـد و بیشتر آنها از ائمه متأخر از صادقَیْن (علیهم السـلام) [امام باقر و امام صادق] رسـیده است، که در روایات خمس سود تجارت می توان بـدان دست یافت. «۲» پس مجالی برای روایات تحلیل که از آن دو [صادقَیْن] صادر شده باقی نمی ماند.

برخی از آنها نیز از امام صادق (ع) رسیده است، مانند این روایت که می فرمود:

«من از برخی شما درهم هایی را می گیرم با اینکه از بیشتر

مردم مدینه پولدارترم، من می خواهم شما را پاک سازم.» «۳»

و نیز این فرمایش که:

---

(۱)- وسائل ۶/ ۳۸۳، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۶.

(۲)- وسائل ۶/ ۳۴۸، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۸.

(۳)- انی لآخذ من احدکم الدرهم و انی لمن اکثر اهل المدینه مالًا ما ارید بذلك الا ان تطهروا. (وسائل ۶/ ۳۳۷، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۱، حدیث ۳).

«مال ناصبی را هر جا یافتی بگیر و خمس آن را به ما بپرداز.» «۱»

و صحیحه حلبی از آن حضرت (ع) در مورد مردی از اصحاب ما که در زیر پرچم آنان و همراه آنان بود و به غنیمتی دست یافت، فرمود:

«خمس آن را بپرداز و مابقی برای او حلال است.» «۲»

و روایات دیگری که دلالت بر این دارد که در آن زمان [زمان صادقَین (علیهم السلام)] نیز خمس دریافت می شده است. پس قول به تحلیل خمس به طور مطلق چیزی است که ادلّه با آن مساعد نیست.

علاوه بر اینکه مصارف خمس با همهٔ گستردگی آن که یکی از آنها فقرای بنی هاشم هستند به حال خود باقی است، پس چگونه می توان حکم به تحلیل داد با اینکه مورد مصرف آن وجود دارد و حکمت تشریع آن باقی است. در این مورد بدانچه ما در مباحث خمس نگاشتیم [جلد ششم مبانی فقهی فصل دوم صفحه ۹۱ به بعد] می توان مراجعه نمود.

مطلب دوّم: [حلیّت خرید اموال عمومی از سلاطین جور]

پیش از این در مبحث اراضی مفتوح عنوه در فصل غنایم گفتیم که این اراضی هنگامی که زیر سلطه خلفای جور باشد و شیعیان مجبور به معامله و معاشرت و مجبور به دریافت زمین و

پرداخت خراج به آنان باشند یا بخواهند بلاعوض یا با عوض چیزی از این زمینها را از آنان بگیرند، ظاهر روایات و بسیاری از فتاوای اصحاب این بود که ائمه معصومین (ع) اجازه داده اند که به خاطر تسهیل در کارها همان گونه که با پیشوایان عدل رفتار می شود با پیشوایان جور رفتار شود.

---

(۱)- خذ مال الناصب حیثما وجدته و ادفع الینا الخمس. (وسائل ۶/ ۳۴۰، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۲، حدیث ۶).

(۲)- یؤدی خمساً و یطیب له. (وسائل ۶/ ۳۴۰، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۲، حدیث ۸).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۷۹

اکنون این نکته را یادآور می شویم که همه آنچه پیشوایان عدل بخاطر امامتشان بر آن سلطه دارند به همان عنوان و ملاک پیشوایان جور نیز بر این گونه اموال سلطه دارند، اموالی مانند غنیمت های جنگ و اقسام مختلف انفال و بلکه خمس ها و زکات ها.

و به همین جهت در کشف الغطاء پس از برشمردن انفال بر پایه آنچه در جواهر از وی نقل شده آمده است:

«و هر چیزی که در دست امام (ع) است از آن چیزهایی که ویژه اوست یا اینکه مشترک بین مسلمانان است، می توان آن را از دست حاکم جور با خریدن یا غیر آن از هبه و معاوضه و اجاره گرفت، زیرا آنان (ع) برای شیعیانشان این را روا شمرده اند.» «۱»

در مصباح الفقیه می نویسد:

«آنچه ویژه امام است از انفال و مانند آن، می توان حلیّت گرفتن آن را از ادلّه حلیّت جوایز حاکم جائر و جواز معامله با آنان استفاده کرد؛ و این مورد روشن تر از مواردی است که اموالی از همه مسلمانان یا از فقرای

آنان باشد، زیرا این با قواعد فقهی موافق تر و به اعتبار نزدیک تر است.

در هر صورت نمی توان در این مسأله تردید کرد که هر چه امر آن به امام (ع) بازمی گردد و آن در دست دشمنانشان قرار گرفته، برای شیعه گرفتن آن از آنان و اجرای اثر ولایت حقّه بر ولایت آنان جایز است، همان گونه که در جواهر بدان تصریح شده است ... ولی قدر مسلم این است که با اسباب و طرق شرعی می توان آنها را از آنان گرفت، بدین معنی که بر ولایت آنان ترتیب اثر ولایت حقّه داد، همان گونه که پیش از این بدان اشاره کردیم، نه اینکه به هر شکل و لو به صورت دزدی و مانند آن می توان آنها را از چنگ آنان بیرون ساخت.» «۲»

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۴۱؛ و کشف الغطاء/ ۳۶۴.

(۲)- مصباح الفقیه/ ۱۵۵، کتاب الخمس.

ما پیش از این نیز گفتیم که آیا این حکم ویژه پیشوایان جور از اهل خلاف است یا اینکه سلاطین ستمگر شیعه را نیز در بر می گیرد، برای آگاهی بیشتر در این زمینه می توان بدانچه ما در آنجا [مبانی فقهی جلد ششم] نگاشتیم مراجعه نمود.

مطلب سوّم: [جواز دخالت حکومت در چگونگی استفاده از انفال]

پیش از این گفتیم بر اساس روایات زیاد- که از آن جمله است روایات احیاء زمینهای موات که از طرق فریقین رسیده است- زمینها و کوهها و جنگلها و معادن و رودها و دیگر اموال عمومی که خداوند آنها را برای عموم مردم آفریده و مردم در معاش و معاد خود بدان نیازمندند، برای شیعیان تحلیل شده است؛ و نیز یادآور شدیم که حکومت صالح اسلامی می تواند استفاده از

آنها را محدود کند و در آن دخالت نماید و بر تصرف کنندگان آن مالیات قرار دهد، همان گونه که پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) به خاطر اینکه انفال است این گونه تصرفات را انجام می دادند، پس دایره تحلیل محدود است و نمی تواند اینگونه دخالتها را محدود کند.

و اما غیر آنچه ما بدان اشاره کردیم از اقسام انفال، مانند غنیمت بدون اجازه امام و اجناس برگزیده پادشاهان و میراث بدون وارث، مشکل است که از این ادلّه بتوان در مورد اینها استفادهٔ تحلیل کرد، به ویژه در مورد میراث بدون وارث. بله اگر پیشوایان جور به عنوان امام بر این گونه اموال مسلط شدند- همان گونه که پیش از این گفتیم- می توان گفت جایز است اینها را نیز از آنان گرفت، و غنایم جنگ معمولًا در اختیار پیشوایان جور و کارگزاران آنان بوده است.

مطلب چهارم: [آیا تحلیل به مفهوم ملکیت است یا اجازهٔ تصرف؟]

آیا مراد از تحلیل تنها اباحهٔ تصرف است یا تملیک یا اجازهٔ تملک، به گونه ای که تصرفات متوقف بر ملکیت مانند خریدوفروش و وقف و آزاد کردن برده و مانند آن را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۸۱

بتوان در این رابطه انجام داد؟

برخی از دیدگاههای فقها را یادآور می شویم:

۱- در کتاب منتهی پس از ذکر اباحهٔ مناکح آمده است:

«این گونه نیست که در آمیزش جنسی با کنیزی که حق امام در او مباح دانسته شده، تنها مباح شده باشد [بدون تملیک او] زیرا در مورد خمس ثابت شده که می توان خمس قیمت آن را پرداخت کرد، پس گویا پیش از اباحه، پرداخت خمس عین یا قیمت کنیز واجب شده است، و پس از اباحه آن، کنیز ملک تام

آمیزش کننده می شود. پس آمیزش با وی به ملکیت تام مباح شده است.» «۱»

اینکه ایشـان مسأله را بر جواز اخراج قیمت متفرع فرموده انـد یک نوع پیچیـدگی در مسأله ایجاد شـده است، شایـد مراد ایشان این باشـد که پس از انتقال کنیز از مخالف به شیعه لازم نیست که مخالف از حق امام برائت ذمّه پیـدا کنـد، بلکه قیمت آن بر عهـده اوست [و بایـد از قیمت، خمس آن را بپردازد] و تحلیل برای شـیعه واقع شده نه برای او؛ و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

۲- در کتاب دروس در تحلیل مناکح آمده است:

«این گونه نیست که در تحلیل تبعّض فرض شـده باشـد، یعنی فقط اباحه تصـرف باشـد بدون تملیک، بلکه تحلیل کامل است، یعنی تملیک سهم خود و یا همه آن منظور بوده است.» «۲»

تردیـد که در کلاـم ایشـان آمـده بـدین خـاطر است که گـاهی کنیز در جنگی به اسارت در آمـده که خمس آن متعلق به امام بوده، و گاهی بدون اجازه امام بوده، که تمام آن متعلق به امام است.

۳- در جواهر آمده است:

---

(۱)- منتهی ۱/ ۵۵۵.

(۲)- دروس/ ۶۹.

«روشن است که ابـاحه ای که آثار ملکیت بر آن بار نباشـد اراده نشـده است،ماننـد اباحـۀ طعام برای میهمان. بلکه مراد چیزی علاـوه بر این است، مراد رفع مـانعیت ملکیت آنـان- (ع)- از تـأثیر سـبب مفیـد برای ملکیت فی نفسه و حـد ذاته است، مـانند حیـازت، خریـدن، بخشـیدن، احیا کردن وماننـد آن ... که در این صورت با آمیزش انسان مالک کنیز شـده است، ماننـد سایر تصرفات که موقوف بر مالکیت است نظیر آزاد نمودن یا وقف

کردن کنیز و مانند آن.

یا گفته شود: اباحه از سوی ائمه- (ع)- برای شیعیان به منزله اباحه اصلی است که بر اساس آن مباح اصلی به سبب حیازت قابل ملکیت می شود، پس در واقع اجازه خریدن کنیز اسیر از مخالف برای آزاد نمودن او و از دست مخالف بوده، نه اینکه واقعاً خریدن او جدی و موجب مالکیت خریدار باشد؛ ولی پس از آزاد شدن او و از دست مخالف، با حیازت و استیلائی که خریدار شیعه بر کنیز پیدا می کند مالک او می شود. یا آن گونه گفته شود که در دروس آمده [که تحلیل کامل بوده است نه فقط اباحه] و بلکه از جماعتی از متأخرین نیز همین احتمال نقل شده ....

و بسا گواه بر این نظریه است آنچه در روایت امام عسکری (ع) که پیش از این گفته شد آمده است.

یا گفته شود: این گونه عقدهایی که از سوی شیعه با مخالفان برقرار می شود از سوی آنان (ع) اجازه داده شده، چون آنان در حقیقت مالک اصلی هستند، اگر چه کسی که مال در دست اوست فکر می کند که این اموال از اوست و عقد را به عنوان مالکیت اجرا می کند نه به نیابت از سوی ائمه (ع)؛ ولی این موجب فساد عقد جامع شرایط صحت که یکی از آنها اذن است نمی شود، پس در این صورت ملک امام (ع) به ثمنی که مخالف گرفته است منتقل می شود، و او باید عین آن ثمن یا قیمت آن را در صورت مطالبه بپردازد، همان گونه که اگر به صورت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۸۳

مجانی- مانند: هبه و مانند آن- واگذار کرده بود باید

قیمت آن را پرداخت ....

البته انصاف این است که همهٔ این موارد خروج از مقتضای قواعد فقهی است، چنانکه واضح است و نیاز به بیان ندارد و نیاز به هیچ یک از تکلّفات نیست، بلکه گفته می شود: این یک اباحه محض است که شارع حکم دیگر ملکیت ها را بر آن بار کرده است، و الّا این اموال ملک امام است و از ملکیت وی خارج نشده است.» «۱»

شاید مراد ایشان در احتمال اوّل مالکیت طولی باشد مانند مالکیت مولی و بنده بر چیزی، بدین گونه که مالکیت برای هر دوی آنها ثابت است، یا مانند مالکیت خدای متعال و مالکیت ما.

۴- در آخر خمس شیخ انصاری- قدّس سرّه- آمده است:

«ظاهراً تحلیل های سه گانه [تحلیل مناکح و مساکن و متاجر] موجب تملک چیزی است که با مشارکت در تحصیل یا به انتقال از غیر، به دست شیعه می رسد و این تنها جواز تصرف نیست، و به همین جهت می توان با کنیز آمیزش نمود و یا وی را آزاد ساخت یا فروخت و یا خانه را فروخت یا وقف کرد و مانند آن؛ و ظاهراً کسی جز این نگفته است.

و در تطبیق این اباحه با قواعد فقهی از جهات مختلف اشکال وارد است: مانند اینکه گفته شود [: ۱-] اباحه تملکی نیست که موجب ترتیب آثار ملکیت شود به ویژه دربارهٔ کنیزان؛ و [۲-] متعلق اباحه الزاماً در حال اباحه باید موجود باشد، با آنکه شی ء مباح و کسی که آن چیز برای وی مباح شده در حال اباحه غالباً موجود نیست؛ و [۳-] اینکه لازمهٔ تملیک این است که چیزهای ذکر شده ملک عنوان شیعه شود، مانند

زمینهایی که با شمشیر گشوده شده (اراضی مفتوح عنوه) که ملک عنوان مسلمانان می باشد، که این گونه نیست که به مسلمانی

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۴۲ و ۱۴۳.

تعلق داشته باشد و به مسلمانی دیگر نه، بلی در مورد بحث کسی که زمینی را احیا می کند باید مالیات آن را به بیت المال شیعه پرداخت نماید.

ولی آنچه کار را آسان می کند این است که ما اجماع داریم بر اینکه پس از حکم تحلیل از سوی ائمه (ع) هر چه به تحصیل یا انتقال به دست ما برسد ما مالک آن می شویم، و این یک حکم شرعی است که لازم نیست بر قواعد دیگر تطبیق داده شود.

بله ممکن است گفته شود اصل و منشأ در مسأله به یکی از دو چیز بازمی گردد:

یکی اینکه گفته شود: تملک فعلی ائمه (ع) نسبت به این امور تعلق نگرفته تا اباحه و تحلیل را برای شیعه به دنبال داشته باشد و از این جهت مشکل پدید آید، بلکه این تملک ائمه (ع) یک حکم شأنی از سوی خداوند متعال است، و اجازه و رفع ید آنان این حکم شأنی را برمی دارد؛ بدین معنی که شارع به ملاحظه رضایت آنان به تصرف شیعه این گونه اموال را در زمان بسته بودن دستشان ملک فعلی آنان قرار نداده، بلکه آنها را بر حالت اصلی آن باقی نهاده است، پس چون خدا می دانسته که آنان اجازه خواهند داد آنها بر اباحهٔ اصلی خود برای شیعیان باقی هستند؛ و این مانند «حرج» است که دافع تکلیف شأنی است، همان گونه که در نجاست آهن این گونه است که حکم

به نجاست آن چون مستلزم حرج است برداشته شده است.

و این با روایاتی که می گوید این اموال ویژه امام است منافاتی ندارد، زیرا آنان (ع)- پیش از تشریع احکام به شیعیانشان مهر ورزیده اند و از همان ابتدا اینها از مباحات قرار گرفته است؛ پس جواز تصرف منوط به اجازهٔ آنان است، و بدون اجازهٔ آنان تصرف جایز نیست. و کسی که بدون اجازهٔ آنان تصرف کند ظالم و غاصب حقوق آنان است؛ و اختصاص، چیزی بیشتر از این نیست.

دوم اینکه گفته شود: هم اکنون نیز ملک ائمه (ع) است و لکن معنی ملکیّت فعلی آنان به گونه ای نیست که با ملکیت شیعه به وسیله احیا و حیازت منافات داشته باشد، و بگوئیم از ملکیّت امام به ملکیّت شیعه انتقال یافته است. اگر چه در برخی روایات با لفظ هبه و بخشش که ظهور در انتقال دارد از آن یاد شده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۸۵

بلکه ملکیت آنان همانند ملکیت خداوند متعال نسبت به موجودات است، هرچند این یک ملکیت حقیقی است و به معنی ملکیت تمام هستی موجودات است ولی تا حدودی شبیه به هم می باشند. بنابراین در عین حال که این اموال در اختیار ائمه (ع) قرار داده شده و آنان سلطه مستمر بر آن دارند، ولی می توانند به دیگران این اجازه را بدهند که مالک آن شوند و می توانند افرادی را از آن بازدارند ...» «۱»

مخفی نماند که ظاهر کلمات این بزرگان این است که اینان خمس و انفال را ملک شخصی امام معصوم (ع) تصور می کرده اند، پس تصویر ملکیت شیعه به واسطه تحلیل برای آنان مشکل شده است، و پنداشته اند

که تحلیل بدین معناست که اینگونه اموال از ملک شخصی آنان به دیگری منتقل شود.

ولی ما پیش از این گفتیم که این اموال اموال عمومی است که متعلق به اشخاص نیست، و ملک هیچ کس نیست مگر به ملکیّت تکوینی خداوند متعال؛ به ویژه در مورد انفال که از آن اموالی است که خداوند برای رفع نیازمندیهای مردم آفریده است و معاش و معاد مردم متوقف بر آنهاست، البته خداوند متعال زمام امر آن را به دست فرمانروای جامعه و سیاست گذار آنان یعنی پیامبر اکرم (ص) قرار داده است تا نزاع و دشمنی پیش نیاید و فرمود: «قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ» (انفال از آن خدا و پیامبر است) و پس از پیامبر اکرم (ص) برای امام به عنوان امام قرار داده شده، و مراد از مالکیت امام چیزی جز این نیست. امام در این موارد می تواند اجازه تصرف و تملک دهد؛ اینها در حقیقت از مباحات اصلی هستند که محدودند و تصرف در آنها منوط به نظر امام است.

و پیشوایان ما (ع) به خاطر نیاز شیعیانشان در زمان اختناق و کوتاه بودن دستشان از حکومت حقّه و برای تسهیل کار آنان آنها را برای آنان حلال و مباح کرده اند. پس اگر کسی با تصرفاتی که موجب ملکیت است مانند احیا یا حیازت یا گرفتن از حکومت جور، مانند خریدن یا بخشش پس از تحقق اذن عام از سوی آنان در آن تصرف نمود، ملک آنان می شود و می توانند آن را بفروشند و اگر برده است آن را آزاد کنند یا با وی همبستر شوند و تصرفاتی مانند آن.

---

(۱)- کتاب طهارت شیخ انصاری/ ۴۹۷، کتاب

الخمس، فصل انفال (چاپ ديگر/ ۵۵۸).

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۷، ص: ۴۸۶

و شايد شيخ- قدّس سرّه- نيز در وجه دوّم، همين مضمون را بيان فرموده كه از آخر كلام ايشان نيز همين استفاده مى شود. بله ما در تملك رقبهٔ زمين مطلبى داريم كه در مسائل آينده خواهد آمد.

مطلب پنجم: [آيا تحليل ويژهٔ شيعيان است؟]

در كتاب جواهر پس از آنكه تحليل انفال و روايات آن را يادآور شده است مى نويسد:

«اما براى غير شيعه تصرف در اين اموال به شدت و در نهايت حرمت حرام است؛ و هيچ چيز از آنها در املاكشان وارد نمى شود، و اين از اصول مذهب و بلكه از ضروريات آن است؛ ولى در حواشى منسوب به شهيد در كتاب قواعد پس از نقل كلام علامه كه مى گويد: «در حق امام بدون اجازهٔ وى تصرف جايز نيست و همواره فوايد و نتايج آن از آنِ اوست» مى نويسد: اگر غير ما از مخالفين بر انفال تسلط پيدا كردند نظر صحيح تر اين است كه بگوييم مالك مى شوند؛ زيرا به نظر و اعتقادشان مالك آنها هستند، همانند مقاسمه [يعنى زمينهاى كفّار كه پس از فتح با صلاحديد در ملكيت آنان باقى مى ماند و فقط ماليات آنها را مى پردازند.] و همان گونه كه اهل كتاب ذمّى مالك خوك و شراب مى شود، پس نمى توان به صرف اينكه مخالف است آنچه را كه تصرف كرده است از او گرفت؛ و نيز اگر كسى جنگلها و قلّه كوهها و عمق بيابانها را تصرف كرد، نمى توان آنها را از او گرفت اگر چه كافر باشد، و آن ملحق به مباحات است كه هر كس به نيت تصرف آنها را در اختيار گرفت مالك آن محسوب

می شود و گیرندهٔ از وی غاصب است و نماز او باطل است تا در اولین فرصت آن را به وی بازگرداند. پایان سخن شهید در حاشیهٔ قواعد.

اما این سخن ایشان مورد اشکال است، زیرا روایاتی که دلالت بر وجوب معامله با آنان بر اساس احترام به دین و مذهب آنان دارد بعید است که اباحهٔ تملک اموال و مانند آن را در بر گیرد، به ویژه نسبت به مخالفین [مذهبی]، اگر چه در روایات وارد شده: «الزموهم بما الزموا به انفسهم- بدانچه خود پایبند بدانند

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۷، ص: ۴۸۷

وادارشان سازید.» ولی اینها دلیل نمی شود که این اموال مانند مباحات باشد که تنها با حیازت و نیت ملکیّت، به ملکیّت درمی آید، حتی در مورد کسانی که از نظر دینی دستوری برای معامله و معاشرت با آنان نرسیده است؛ علاوه بر اینکه ظاهر روایات و بلکه صریح آنهاست که در دست غیر شیعیان اموال غصبی وجود دارد، بله ممکن است سخن ایشان را در زمان تقیّه و عدم بسط عدل پذیرفت، و شاید همین مورد نظر ایشان بوده اگر چه در عبارت ایشان یک نوع قصور وجود دارد.» «۱»

در ارتباط با سخن مرحوم صاحب جواهر باید گفت: عمدهٔ روایات تحلیل در مورد تحلیل خمس و مناکح و غنیمت های جنگ وارد شده که حق ائمه (ع) در آن ثابت است و با تصدی ستمگران مورد غصب واقع شده بود، و ظاهر آن هم این است که در برابر حقوقی که از آنان و پیروان و علاقه مندانشان غصب شده ائمه (ع) این موارد را تنها برای شیعیانشان تحلیل فرموده باشند؛ و استبعادی در این مطلب

نیست.

بله، از بعضی روایات استفاده می شود که زمینها و آنچه در آن است نیز برای شیعه تحلیل شده است، چنانچه در معتبره أبی سیّار آمده است: هر چه از زمینها که در دست شیعیان ماست آنها در آن در گشایش اند ... و اما آنچه در دست جز آنان است درآمدهایی که از آن زمین به دست می آورند بر آنها حرام است تا قائم ما بپا خیزد. «۲»

ولی همان گونه که پیش از این گفتیم می توان گفت الف و لام «الأرض» در این روایت الف و لام عهد است و اشاره است به زمینهای بحرین که بدون جنگ به دست آمده و ویژه امام است، و از آن حکم زمینهای موات و کوهها و معادن و مانند آن که استفاده از آن متوقف بر احیاء و تحمل سختی هاست استفاده نمی شود، و روایات احیا عام است و اطلاق آن زمینهای خاص- همچون زمینهای غنایم- و عام را در بر می گیرد.

و آنچه در روایت یونس بن ظبیان یا معلی بن خنیس در مورد رودهای هشت گانه

---

(۱)- جواهر ۱۶/ ۱۴۱.

(۲)- و کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون ... و اما ما کان فی ایدی غیرهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم قائمنا. (وسائل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۲).

آمده که «هر چه از اینها آبیاری شود از ماست، و آنچه برای ماست برای شیعیان ماست، و برای دشمنان ما چیزی نیست جز آنچه غصب کرده اند.» «۱» اگر چه زمینهای موات را نیز در بر می گیرد، ولی این روایت ضعیف است و در برابر

اطلاقِ روایاتی که در مورد احیا وارد شده و می گوید: «کسی که زمینی را احیا کند برای اوست» نمی تواند مقاومت کند.

ما در آینده پژوهشی گسترده درباره اینکه احیای زمین سبب اختصاص است، هر چند احیاکننده کافر باشد- تا چه رسد به مسلمانی که معاند نیست- خواهیم داشت، و به علاوه مورد موثقه محمد بن مسلم در باب احیا [روایت پنجم در عنوان بعدی کتاب] زمینهای یهود و نصاری است [که احیا کنندگان زمین یهود و نصاری هستند] که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد. پس آنچه در جواهر از شهید نقل شده بود که حرمت اموال آنان که با حیازت و احیا به دست آمده باید حفظ شود و در دست آنان باقی بماند، سخن درستی است و نباید نادیده گرفته شود و بنای ائمه (ع) و اصحاب آنان نیز در مقام عمل همین گونه بوده است، چنانکه بر کسی که سیره آنان را مورد مطالعه قرار دهد پوشیده نیست و این نظر مطابق با صلاح اسلام و مسلمین نیز هست.

علاوه بر اینکه ما بارها یادآور شدیم که انفال ملک شخصی امام معصوم (ع) نیست بلکه اموال عمومی است که در هر زمان در اختیار حاکم صالح آن زمان قرار دارد، پس ملاک اجازه و رضایت اوست؛ و در باب تحلیل، روایاتی را که ظهور در اختصاص تحلیل به شیعه دارد، باید به شرایطی که حکومت صالح تشکیل نشده است حمل نمود.

سخن دربارۀ روایات تحلیل به درازا کشید، خداوند متعال ما را به راه راست هدایت فرماید.

---

(۱)- فما سقت او استقت فهو لنا، و ما کان لنا فهو لشیعتنا، و لیس لعدوّنا منه شی ء الّا ما غصب

علیه. (وسائل ۶/ ۳۸۴، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۷).

جلد هشتم

احیاء موات، مالیات، پیوست ها، فهارس

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲

گفتار مترجم

در پیشگفتار این نوشتار گزارشی را به اجمال از آنچه فرارو دارید در چند محور یادآور می شوم:

۱- یکی از برجستگیهای اندیشمندان و تئوری پردازان علوم و فنون گوناگون تطور اندیشه و تکامل افکار و دیدگاههای آنهاست که در طول زندگی همزمان با روبرو شدن با مسائل نو پدید و دریافتهای جدید در افکار و اندیشه و به دنبال آن در آثار و نوشته هایشان بروز و ظهور پیدا می کند و از این طریق کاروان علمی بشریت که در چهرهٔ اندیشمندان تبلور یافته راه تکامل و پویایی را می پیماید.

استاد بزرگوار آیت اللّه العظمی منتظری نیز از این قاعده و قانون مستثنی نیست و بخاطر حضور پیوسته در صحنه جهاد و اندیشه و درگیری مداوم با دغدغه ها و مشکلات جامعه، اندیشه ها و فتاوی نوینی را در پاسخ به نیازهای زمان ابراز داشته اند و از موضع یک مرجع دینی راه کارهایی را برای مشکلات اجتماعی ارائه داده اند که خود تحولی نوین در فقه سیاسی شیعه و گامی استوار در جهت اصلاح ساختار اجتماعی جامعه بوده است.

تدوین مجموعه ارزشمند «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی و طرح دهها مسألهٔ سیاسی اجتماعی مورد نیاز مجامع علمی در آن و گردآوری آیات و روایات و فتاوای فقها و دیدگاه اندیشمندان بزرگ پیرامون هر مسأله و نقد و بررسی علمی آن از گامهای بلندی است که توسط استاد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴

بزرگوار برداشته شد. و مرور زمان و دگرگونی شرایط سیاسی اجتماعی از ارزش علمی آن نخواهد کاست.

ترجمهٔ این اثر ماندگار و موسوعه ارزشمند زیر عنوان

«مبانی فقهی حکومت اسلامی» به خوانندگان عزیز ارائه گردید. و اینک هشتمین مجلد آن در دست شماست.

در این مجلد در ادامهٔ مباحث منابع مالی حکومت اسلامی که در جلدهای پیشین مورد پژوهش قرار گرفت بحث «احیای زمینهای موات» که یکی از مصادیق انفال است مورد کنکاش قرار گرفته و در ادامهٔ بحث مهم و مبتلا به «مالیاتها» که به طور معمول حکومت ها بر اموال و داراییهای مردم قرار می دهند آمده است. پایان بخش کتاب نیز عهدنامهٔ مالك اشتر که آئین نامهٔ حکومت مداری از دیدگاه صدای عدالت انسانیت امیر المؤمنین علی (ع) است همراه با بررسی زنجیره سند آن زینت بخش کتاب شده که خوانندگان محترم ملاحظه خواهند فرمود.

۲- تلفیق میان «حکومت دینی» و «حکومت مردم سالار» در سالهای اخیر مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرار گرفته، در این میان عده ای بر عدم سازگاری دو واژهٔ «جمهوریت» و «اسلامیت» اصرار ورزیده اند، در مقابل نیز گروهی آن دو را قابل سازش دانسته و در این راستا استدلال می کنند.

از جمله کسانی که به تلفیق میان این دو اعتقاد دارد و از مردم سالاری دینی دفاع می کند آیت اللّه العظمی منتظری است. معظم له علاوه بر نگارش مجموعهٔ فقهی «دراسات ...» به مناسبت های مختلف به نظریه پردازی در این مقوله پرداخته و به جایگاه مردم در حکومت دینی پای فشرده اند. در حوزهٔ اندیشه سیاسی آنچه نظریه ایشان را از دیگر نظریه ها ممتاز کرده است، رویکرد ایشان به حاکمیت مردمی در دین و ارائه نظریه انتخاب در زمان غیبت است که به تأسیس نظام مردم سالاری دینی می انجامد.

این نظریه بخصوص پس از تأمل بیشتر ایشان در مقوله قدرت و فسادی که بر تمرکز آن مترتب است

مورد توجه قرار گرفت. و در بیانیه ها و سخنرانی ها و مکتوباتشان در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵

سالهای اخیر تشخص بیشتری پیدا کرد که پرداختن بدان به عنوان متمم و مکمّل مباحث ایشان ضروری به نظر می رسید.

در این مجلد مقاله ای زیر عنوان «مردم سالاری دینی از دیدگاه آیت اللّه منتظری» برای دستیابی بدین هدف آمده است که در این رابطه از محقق ارجمند حجه الإسلام و المسلمین جناب آقای محمد حسن موحدی ساوجی که زحمت تنظیم و تدوین آن را بر عهده داشته اند سپاسگزاری به عمل می آید.

۳- استاد بزرگوار در جلسات درس به مناسبتهای گوناگون مطالب و نکات ارزشمند و آموزنده ای را مطرح می کردند که در کتابها و نوشته هایشان نیامده و دانستن آن برای عموم به ویژه دانش پژوهان بسیار مفید و ارزشمند است. نگارنده به هنگام شرکت در جلسات درس تا آنجا که حضور داشتم و توفیق همراه می شد این مطالب را در گوشهٔ دفتر به رشتهٔ تحریر می کشیدم که اینک با گردآوری و تنظیم آنها زیر عنوان «گفته ها و نکته ها» به خوانندگان عزیز تقدیم می گردد.

گفتنی است که بخشی از این مطالب به تناسب بحث در پانوشت های همین مجموعه مبانی فقهی با عنوان «از افاضات معظم له در جلسه ... درس» آمده است که در اینجا از تکرار آن صرف نظر شده است.

۴- از آن جهت که مباحث این مجموعه برای طلاب سطح عالی حوزهٔ علمیه قم- دانش پژوهان سطح خارج- تدریس و تدوین شده و برخی مباحث تخصصی در آن مورد گفتگو قرار گرفته و به طور طبیعی برخی واژه ها و اصطلاحاتی در آن آمده که نیاز به توضیح دارد، از این رو-

همانگونه که در مقدمه جلد نخست وعده آن را دادیم- اکنون در پایان این مجموعه زیر عنوان «توضیح مصطلحات» بخشی را بدین موضوع اختصاص دادیم که امیدواریم مورد استفاده عموم به ویژه دانشجویان و دانش پژوهان جوان قرار گیرد.

۵- در پایان این مجلد فهارس کتاب آمده است، فهرست آیات، روایات و منابع و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶

مأخذ که در آن جایگاه هر یک از آیات و روایات در هر یک از مجلدات نمایانده شده است. برای مجموعه مباحث کتاب فهرست های موضوعی و نمایه هایی نیز پیش بینی شده بود که با توجه به قطور شدن کتاب و درازدامن شدن نمایه ها به مجلدی مستقل موکول گردید که امیدواریم در فرصت مناسب در اختیار علاقه مندان و پژوهشگران قرار گیرد تا دستیابی به مجموعهٔ گسترده مباحث کتاب به آسانی فراهم گردد.

در پایان از اینکه بخاطر برخی مشکلات و تألمات نگارش و انتشار این مجموعه به درازا کشید از خوانندگان عزیز پوزش می طلبم و همواره رفع گرفتاریهای مسلمانان و سرافرازی و سربلندی اسلام عزیز را آرزومندم و خدای منان را که بر انجام این کار سترگ توفیق عنایت فرمود صمیمانه سپاسگزارم و همواره چشم امید، یاری و عنایتش دارم.

و ما توفیقی الّا باللّه علیه توکلت و الیه انیب.

پاییز ۱۳۸۵- حوزهٔ علمیه قم

محمود صلواتی

[تتمه فصل پنجم از باب هشتم در أنفال]

[تتمه مطلب چهارم در حکم أنفال]

اشاره

احیای زمینهای موات

* روایات احیا

* شرایط احیا

* احیا و تحجیر و چگونگی ایجاد آن

* آیا احیا موجب مالکیت است؟

* آیا اسلام شرط است؟

* حکم زمینهای آبادی که موات شده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۹

مسأله سوم: احیاء زمینهای موات

[أصل جواز إحياء]

مسأله سوّم درباره روایات احیای زمینهای موات و تشویق بدان و احقیّت کسی است که آنها را احیا کرده است. ما پیش از این در ابتدای جهت ششم از فصل غنایم اشاره ای اجمالی به تقسیم بندی زمین و احکام آن داشتیم و گفتیم: زمین یا موات است و یا آباد، و هر یک از آنها یا از همان ابتدا بدین شکل بوده یا بر آن عارض شده است که در نتیجه زمین از این جهت به چهار دسته تقسیم می شود.

اما زمینهایی که از اصل موات بوده بی تردید از انفال است و در اختیار امام می باشد به عنوان اینکه امام است. و مانند آن زمینهایی است که از اصل آباد بوده است، یعنی آباد کننده ای نداشته است مانند جنگلها، چه اینها در کشورهای اسلامی واقع شده باشد یا در بلاد کفر. زیرا در اینگونه زمینها چیزی که سبب مالکیت اشخاص باشد یعنی کار و احیاء صورت نگرفته است.

و در جهت دوّم از فصل انفال معنی «برای امام بودن» را یادآور شدیم و گفتیم: اینها ملك شخص امام معصوم نیست، بلکه اینها اموال عمومی است که خداوند برای همۀ مردم آفریده و اختیار آن را در دست اداره کننده امور جامعه اسلامی- اعم از پیامبر یا امام- قرار داده تا ریشۀ اختلافات و نزاعها کنده شود، پس کسی نمی تواند بدون اذن و اجازۀ وی در آن تصرف کند.

و

در قسمت دوم انفال، یعنی زمینهای موات معنی موات و خراب را به تفصیل

یادآور شدیم که می توان بدان مراجعه نمود.

اکنون با توجه به آنچه گفته شد می گوییم: احیاء زمینهای موات به نص [آیات و روایات] و اجماع [فقها] و سیره عملیه [عقلا و متشرعه] جایز است، بلکه مستحب است و نسبت به انجام آن تشویق شده چون وسیله کسب روزی است که خداوند متعال در آیه شریفه: «فَامْشُوا فِی مَنٰاکِبِهٰا وَ کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ» «بر کرانه های زمین گام بردارید و از روزی آن بخورید» نسبت به آن دستور داده است. مگر اینکه گفته شود: دستور در شرایطی که بیم ممنوع بودن می رود [امر در مقام توهم حظر] بر چیزی زیادتر از جواز دلالت نمی کند.

و بر اساس فرمایش خداوند متعال در سورۀ هود که می فرماید: «هُوَ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَکُمْ فِیهٰا» «۱»

[اوست که شما را در زمین آفریده و از شما آبادانی زمین را خواسته است.] که از آن استفاده می شود عمران و آبادانی زمین نزد خداوند متعال امر مطلوبی است. و از طرفی احیاء زمین موات موجب خارج کردن آن از حالت بدون استفاده ماندن و تضییع مال می باشد.

و چون خداوند متعال زمین و آنچه در آن است از معادن و آبها را برای مردم آفریده است، پس احیا نکردن و مصرف نکردن آن در جهتی که برای آن آفریده شده است کفران نعمت خداوند است، و خداوند در سورۀ ابراهیم پس از ذکر آسمانها و زمین و میوه ها و نهرها و دیگر چیزها می فرماید: «وَ آتٰاکُمْ مِنْ کُلِّ مٰا سَأَلْتُمُوهُ، وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّٰهِ

لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» «۲»- و آنچه را از وی خواستید به شما داد، و اگر نعمت های خدا را شماره کنید، شمار نتوانید، همانا انسان ستمگری است کفرانگر.

یعنی خداوند آنچه مقتضای طبع و خلقت او بود از نعمت های بی پایان خود را به

---

(۱)- سورهٔ هود (۱۱) آیهٔ ۶۱.

(۲)- سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۳۴.

انسان بخشید، و از سوی خداوند متعال کاستی و کمبودی نیست، کاستی و کمبودها به انسانها بازمی گردد که برخی به برخی ستم روا می دارند و به حقوق یکدیگر تجاوز می کنند یا نعمت های خدا را کفران می کنند و از آن بهره برداری درست نمی کنند.

احمد حنبل در «المسند» به سند خود از جابر بن عبد الله روایت کرده که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند در آن برای وی پاداش است، و آنچه را جوینده روزی از آن بخورد برای وی [احیاکننده] صدقه است. «۱»

این روایت را بیهقی نیز از او به سند خود از جابر روایت کرده است. شهید نیز در مسالک با لفظ عوافی «۲» [و ما اکلت العوافي- در متن روایت] آورده است.

«در کتاب نهایه واژه «عافیه» و «عافی» [در متن روایت] را اینگونه معنی کرده است:

آن هر جوینده روزی است، انسان باشد یا حیوان یا پرنده، و جمع آن «عوافی» «۳» است.»

در خراج یحیی بن آدم قرشی به سند خود از جابر، آمده است که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که زراعتی را بکارد یا درختی را بنشاند و از آن انسانی یا حیوانی یا پرنده ای بخورد برای وی صدقه است» «۴»

و باز ترمذی به سند خود از انس،

از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود:

هیچ مسلمانی درختی نمی کارد، یا تخمی را نمی افشاند و از آن انسان یا پرنده یا

---

(۱)- من احیا ارضاً میته فله فیها اجر، و ما اکلت العافیه منها فهو له صدقه. مسند احمد ۳/ ۳۲۷.

(۲)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸، کتاب احیاء موات و نیز مسالک ۲/ ۲۸۷.

(۳)- نهایه ابن أثیر ۳/ ۲۶۶.

(۴)- من زرع زرعاً او غرس غرساً فاکل منه انسان او سبع او طائر فهو له صدقه. خراج/ ۷۸.

حیوان نمی خورد مگر اینکه برای وی در آن صدقه است. «۱»

[روایات احیا و احقیّت احیاکننده]

بر اصل جواز احیا و احقیّت احیاکننده روایات بسیار و بلکه متواتری از طرق فریقین دلالت دارد که یادآور می شویم:

۱- صحیحه زراره و محمد بن مسلم و أبو بصیر و فضیل و بکیر و حمران و عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه، که از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده اند که فرمودند:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند از آن اوست. «۲»

۲- صحیحه زراره، از امام باقر (ع) که فرمود: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند، از آنِ اوست. «۳»

۳- صحیحه محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) که فرمود:

هر قومی که چیزی از زمینی را احیا یا آباد کنند آنان سزاوارتر بدان هستند. «۴»

۴- صحیحه دیگری از او گفته است: از امام باقر (ع) شنیدم که می گفت:

هر قومی که چیزی از زمین را احیا و آباد کرده اند، آنان سزاوارترین بدانند و آن برای آنهاست. «۵»

---

(۱)- ما من مسلم يغرس غرساً او يزرع زرعاً فيأكل منه انسان او طير او بهيمه الّا كانت

له صدقه. سنن ترمذی ۲/ ۴۲۱، ابواب احکام، باب ۴۰، حدیث ۱۴۰۰.

(۲)- عن ابی جعفر و ابی عبد الله- علیهما السلام- قال: قال رسول اللّه (ص): من احیا ارضاً مواتاً فهی له. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء، باب ۱، حدیث ۵.

(۳)- قال رسول اللّه (ص): من احیا ارضاً مواتاً فهو له. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء، باب ۱، حدیث ۶.

(۴)- عن ابی جعفر (ع) قال: ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض او عمروها فهم احق بها. وسایل ۱۷/ ۳۲۶، ابواب احیاء موات باب ۱، حدیث ۳.

(۵)- ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عمروها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳

۵- موثقه محمد بن مسلم، که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمینهای یهود و نصارا پرسیدم، فرمود: اشکالی در آن نیست، پیامبر اکرم (ص) بر اهل خیبر ظفر یافت با آنان قرار داد امضا کرد که زمینها در دست خودشان باشد در آن کار کنند و آبادش سازند، من اشکالی در آن نمی بینم اگر چیزی از آن بخری. و هر قومی چیزی از زمینی را آباد کنند و در آن کار کنند آن قوم سزاوارترین بدان هستند، و آن برای آنهاست. «۱»

۶- صدوق روایت کرده است که گفت:

پیامبر خدا (ص) بر خیبر پیروزی یافت با آنان پیمان بست که زمینها در دست آنان باشد در آن کار کنند و آبادش کنند، و اگر چیزی از آن بخری بدون اشکال است. و هر قومی زمینی را احیا کنند و آن را آباد کنند آنان بدان سزاوارترند و آن

برای آنهاست. «۲»

۷- صحیح ابو بصیر، که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین از اهل ذمّه پرسیدم، فرمود:

اشکال ندارد که آن را از آنها بخری، اگر در آن کار کرده و آن را آباد کرده اند آن برای آنهاست، پیامبر خدا (ص) هنگامی که بر اهل خیبر پیروزی یافت با آنان پیمان بست که زمینهای خیبر در دست آنان باشد، در آن کار کنند و آبادش سازند. «۳»

---

(۱)- محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الیهود و النصاری، فقال: لیس به بأس، قد ظهر رسول اللّه (ص) علی، اهل خیبر فخارجهم علی أن یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها، فلا أری بها بأساً لو أنک اشتریت منها شیئاً. و ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو باب ۷۱ حدیث ۲.

(۲)- قد ظهر رسول اللّه (ص) علی خیبر فخارجهم علی ان یکون الارض فی ایدیهم یعملون فیها و یعمرونها، و ما بأس لو اشتریت منها شیئاً. و ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض فعمروه فهم احق به و هو لهم. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، ابواب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۷.

(۳)- ابی بصیر، قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن شراء الأرضین من اهل الذّمه فقال: لا بأس بان یشتریها منهم اذا عملوها و احیوها فهی لهم، و قد کان رسول اللّه (ص) حین ظهر علی خیبر و فیها الیهود خارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم، یعملونها و یعمرونها. وسایل ۱۷/ ۳۳۰، ابواب احیاء موات، باب ۴، حدیث ۱.

۸- معتبره سکونی، از امام صادق (ع) که فرمود:

پیامبر خدا (ص) فرمود: کسی که درختی را بکارد یا چاهی را در زمین بکند که پیش از وی کسی چنین کاری نکرده است یا زمین مرده ای را احیا کند، آن برای اوست این حکمی است از سوی خدا و پیامبر او. «۱»

۹- صحیحه عبد الله بن سنان، از امام باقر (ع) که گفت:

من در آنجا حضور داشتم که از مردی پرسیده شد که زمین مرده ای را احیا کرده و در آن نهری احداث کرده و خانه ای ساخته و در آن نخل و درخت کاشته، حضرت فرمود:

«آنها از آنِ اوست و برای اوست پاداش خانه هایی که بنا کرده» «۲»

و روایات دیگری همانند اینها که از طرق ما رسیده است.

۱۰- در موطأ مالک، در کتاب اقضیه، از هشام بن عروه، از پدرش روایت کرده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست، و برای درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۳» این روایت را بیهقی نیز با سند خود از مالک نقل کرده است «۴»

و نیز ابو داود در باب احیاء موات به سند خود از عروه، از آن حضرت نقل کرده است.

و نیز بیهقی به سند خود، از سعید بن زید از آن حضرت (ص) «۵».

و باز بیهقی به سند خود از سعید بن زید از آن حضرت (ص). «۶»

---

(۱)- عن ابی عبد الله (ع) قال، قال رسول اللّه (ص): من غرس شجراً او حفر وادیاً بدیاً لم یسبقه الیه احد او احیا ارضاً میته فهی له قضاء من اللّه و رسوله. وسایل ۱۷/ ۳۲۸، ابواب احیاء

موات، باب ۲، حدیث ۱.

(۲)- هی له و له اجر بیوتها. وسایل ۱۷/ ۳۲۷، باب ۱، حدیث ۸.

(۳)- من احیا ارضاً میته فهی له، و لیس لعرق ظالم حق. موطأ مالک، ۲/ ۱۲۱.

(۴)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳.

(۵)- سنن ابی داود ۲/ ۱۵۸، کتاب خراج و فی ء، باب احیاء موات.

(۶)- سنن بیهقی، ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیا ارضا.

و ترمذی از سعد بن زید این روایت را نقل کرده اند؛ ولی ظاهراً راوی روایت همان سعید بوده که به اشتباه سعد نوشته شده است. «۱»

باز همین روایت در مستدرک از مجازات النبویه به صورت مرسل آمده است، و نیز از عوالی اللئالی به سند خود از سعید بن زید بن نفیل روایت شده. «۲»

أبو عبید نیز همین روایت را، از عروه، از آن حضرت (ص) آورده آنگاه گفته است، عروه گفت:

کسی که برای من این حدیث را نقل کرد گفت: مردی در زمین یکی از انصار از بنی بیاضه درختی کاشت، و آن دو نزاع را نزد پیامبر (ص) آوردند، پیامبر حکم کرد که زمین را به صاحبش واگذار کند. و به دیگری گفت: درختش را از آنجا برکند. گوید، من آن شخص را دیدم که با تبر داشت ریشه های آن درخت را می زد، و آن نخل تناوری بود. «۳»

داستان نزاع این دو نفر را ابو داود و بیهقی نیز نقل کرده اند. «۴»

در متن عربی این روایت واژه «عُمّ» به معنی بلند و تناور است، واحد آن «عمیم» به معنی چیزی است که خلقت آن کامل شده است. و مشهورترین راویان، این است که جمله: «لعرق ظالم» در

روایت موطأ توصیف باشد، یعنی ظالم صفت عرق باشد نه به نحو اضافه، و معنا چنین است: ریشه درختی که بدون توجه و آگاهی صاحبش به ملک همسایه تجاوز نموده است.

۱۱- بخاری در کتاب وکالت از عروه، از عایشه، از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود:

«کسی که زمین را که از آنِ کسی نیست آباد کند، او سزاوارترین بدان است.» عروه

---

(۱)- سنن ترمذی ۲/ ۴۱۹، باب ۳۸، حدیث ۱۳۹۴.

(۲)- مستدرک الوسائل ۳/ ۱۴۹، کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۱ و ۲.

(۳)- الاموال/ ۳۶۴.

(۴)- سنن ابو داود ۲/ ۱۵۸. و سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲. کتاب احیاء موات، باب من احیاء ارضاً.

گفت: عمر در خلافت خودش اینگونه حکم می کرد. «۱»

این روایت را أبو عبید به سند خود، از عروه، از عایشه از آن حضرت (ص) با لفظ «من احیا» نقل کرده است، و آن را بیهقی با لفظ «من عمّر» آورده است. «۲»

۱۲- ابو داود به سند خود، از عروه آورده است که گفت:

گواهی می دهم که پیامبر خدا (ص) قضاوت کرد، که «زمین زمین خداست و مردم بندگان خداوندند، و کسی که زمین مرده ای را احیا کند او سزاوارترین بدان است.» این روایت را از پیامبر اکرم (ص) کسانی نقل کرده اند که نمازها را از وی نقل کرده اند. بیهقی نیز این روایت را آورده است. «۳»

۱۳- بیهقی به سند خود، از عروه، از عایشه، روایت کرده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

مردم بندگان خداوند و شهرها شهرهای خداست، پس کسی که از زمینهای مرده چیزی را احیا کند. از آنِ اوست و برای ریشه درختی که به ملک

دیگری تجاوز کرده است حقی نیست. «۴»

۱۴- باز بیهقی به سند خود، از کثیر بن عبد الله، از پدرش از جدش روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را در غیر حق مسلمانی احیا کند از آنِ اوست، و برای ریشه درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۵»

---

(۱)- من اعمر ارضا لیست لاحد فهو احق. صحیح بخاری ۲/ ۴۸، باب من احیا ارضا مواتا.

(۲)- الاموال، ۳۶۳، و سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲. کتاب احیا، باب من احیا.

(۳)- ان رسول الله (ص)، قضی ان الارض ارض الله و العباد عباد الله و من احیا مواتا فهو احق به. سنن ابی داود ۲/ ۱۵۸. سنن بیهقی ۶/ ۱۴.

(۴)- العباد عباد الله و البلاد بلاد الله، فمن احیا من موات الارض شیئا فهو احق به. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲ کتاب احیاء موات باب من احیا ....

(۵)- من احیا مواتا من الارض فی غیر حق مسلم فهو له و لیس لعرق ظالم حق سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیا.

۱۵- باز بیهقی به سند خود، از عروه بن زبیر، از پدرش روایت نموده که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که زمین مرده ای را که پیش از وی برای کسی نبوده احیا کند از آنِ اوست، و برای ریشه درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۱»

۱۶- ابو داود به سند خود، از سمره، از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود: کسی که بر زمین دیوار بکشد از آنِ اوست، این روایت را مستدرک الوسائل، از عوالی اللئالی، از سمره نقل کرده است. «۲»

۱۷-

بیهقی به سند خود از سمره روایت کرده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

کسی که بر چیزی احاطه یابد [بر زمینی دیوار بنا کند] از آنِ اوست و برای ریشه درختی که به ملک دیگری تجاوز کرده حقی نیست. «۳»

۱۸- بیهقی به سند خود، از انس دربارهٔ دره ها روایت نموده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

آنچه که بر آن دیوار کشیده اید از آنِ شماست، و آنچه بر آن دیوار نکشیده اید از آنِ خدا و پیامبر اوست. «۴»

شاید مراد از دیوار کشیدن (احاطه) سنگ چین باشد، زیرا این که دیوارکشی در همه موارد احیا باشد مشکل است.

۱۹- بیهقی به سند خود، از ابن طاووس، از پیامبر (ص) آورده است که فرمود:

کسی که زمین مرده ای را زنده کند رقبهٔ آن از آنِ اوست و زمین احیا نشده از آنِ خدا و

---

(۱)- من احیا مواتاً من الارض فی غیر حق مسلم فهو له، و لیس لعرق ظالم حق. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء، باب من احیا.

(۲)- من احاط حائطاً علی ارض فهی له. سنن ابی داود ۲/ ۱۵۹، کتاب خراج، باب احیاء موات؛ و مستدرک ۳/ ۱۴۹.

(۳)- من احاط علیٰ شی ء فهو احق به، و لیس لعرق ظالم حق، سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲ کتاب احیاء الموات، باب من احیا.

(۴)- ما احطتم علیه فهو لکم، و ما لم یحط علیه فهو للّٰه و لرسوله. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸، کتاب احیاء الموات، باب ما یکون احیاء.

پیامبر او، آنگاه برای شماست پس از من. این روایت را هشام بن حجیر از طاووس نقل کرده و گفته است «آن برای شما است از سوی

من.» «۱»

۲۰- بیهقی به سند خود از طاووس آورده که پیامبر خدا (ص) فرمود:

زمین آباد نشده از آنِ خدا و پیامبر اوست آنگاه پس از آن برای شماست، پس کسی که چیزی از زمینهای مرده را زنده کند. رقبهٔ آن از آنِ اوست. «۲»

۲۱- بیهقی به سند خود از طاووس، آورده که ابن عباس گفته:

همانا زمین مرده از آن خدا و رسول است، و آن زمین بعد از من از آن شماست؛ پس کسی که چیزی از زمینهای مرده را زنده کند او سزاوارتر است به آن.

مانند این روایت در مستدرک از عوالی اللئالی نقل شده است. «۳»

۲۲- بیهقی به سند خود از طاووس، از ابن عباس روایت کرده که گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«زمینهای موات از آنِ خدا و پیامبر اوست، پس کسی که چیزی از آن را احیاء کند از آنِ اوست.»

این روایت در مستدرک از عوالی اللئالی آمده است. «۴»

روشن است که این چهار روایت آخری به یک روایت بازمی گردد.

۲۳- بیهقی به سند خود از اسمر بن مضرّس، آورده است که گفت: نزد پیامبر (ص)

---

(۱)- من احیا میتاً من موتان الارض فله رقبتها، و عادّی الارض للّه و لرسوله ثم لکم من بعدی. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء، باب لا یترک ذمّی.

(۲)- عادیّ الارض للّه و لرسوله ثم لکم من بعد، فمن احیا شیئاً من موتان الارض فله رقبتها. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء الموات، باب لا یترک ذمّی.

(۳)- انّ عادّی الارض للّه و لرسوله و لکم من بعد، فمن احیا شیئاً من موتان الارض فهو احق به. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیا موات، باب لا یترک ذمّی. و

مستدرک ۳/ ۱۴۹. کتاب احیاء موات، باب لا یترک ذمّی حدیث ۵.

(۴)- موتان الارض للّه و لرسوله، فمن احیا منها شیئاً فهی له. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۳، کتاب احیاء موات، باب لا یترک ذمّی، و نیز مستدرک الوسائل ۳/ ۱۴۹، کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹

آمدم و با آن حضرت بیعت کردم، حضرت فرمود:

کسی که بر چیزی که مسلمانان بر آن پیشی نگرفته اند پیشی بگیرد، آن چیز از آنِ اوست. این روایت را ابو داود اینگونه آورده: «کسی که بر آبی پیشی بگیرد که کسی بر آن پیشی نگرفته است.» «۱»

در تذکره، از سمره روایت کرده که پیامبر (ص) فرمود:

«زمینهای غیر آباد برای خدا و پیامبر اوست و آنگاه برای شماست از سوی من ای مسلمانان!» آنگاه گفته است «مراد از آن، سرزمینهای عاد و ثمود است» «۲» ولی من در کتابهای حدیث به چنین روایتی با این لفظ [عادّی الارض] برخورد نکرده ام، و پژوهشی گسترده تر را می طلبد.

و روایات دیگری از این قبیل که از طرق فریقین وارد شده و دلالت بر جواز احیا زمینهای موات دارد و در آن تصریح شده که هر که آنها را آباد کند برای اوست.

روشن است که اطلاق این روایات با همه گستردگی آن همه زمانها، اعم از زمان حضور و زمان غیبت را در بر می گیرد، زیرا ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) شامل همه اعصار می شود و مقیّد به زمان خاصی نیست. مگر اینکه دلیلی وجود داشته باشد که اعمال ولایت برای زمانی خاص یا منطقه بخصوصی باشد، و ما در این زمینه باز سخن خواهیم گفت.

اگر گفته شود:

شما پیش از این روایاتی نقل کردید که دلالت بر این داشت که زمینهایی که از اصل موات بوده است و نیز زمینهای مخروبه ای که اهل آن کوچ کرده اند از انفال است و در اختیار امام می باشد، مقتضای این سخن این است که بدون اجازهٔ وی نمی توان در آن تصرف کرد. پس جمع بین این روایات و روایاتی که احیا را جایز می شمارد و به صورت مطلق آن را عملی پسندیده می شمارد چگونه است؟

---

(۱)- من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهو له. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیاء و سنن ابو داود ۲/ ۱۵۸، کتاب خراج و فی ء

(۲)- عادی الارض للّه و لرسوله ثم هی لکم منّی أیها المسلمون. تذکره ۲/ ۴۰۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰

در پاسخ باید گفت: جواز احیاء و ترغیب بدان منافاتی ندارد که مشروط به شرایطی هم باشد، شرایطی مانند کسب اجازه، مسبوق به سابقه نبودن تصرف زمین با تحجیر، عدم اضرار به غیر، اینکه جاده و یا حریم ملك دیگران نباشد، اماکن مقدسه که تصرف آن صحیح نیست نباشد و مانند اینها.

[مقید بودن احیا به کسب اجازه [و کلمات فقهاء]

از سوی دیگر فقهای ما جواز احیا را مقید به کسب اجازه از امام کرده اند [که نمونه ای از سخنان آنان را از نظر می گذرانیم:]

۱- در کتاب احیا موات خلاف (مسأله ۳) آمده است:

«زمینهای موات ویژه امام است و کسی با احیا مالك آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد. شافعی گوید: کسی که زمینی را احیا کند مالك آن است، امام به وی اجازه دهد یا اجازه ندهد. ابو حنیفه گوید: مگر با اجازه، مالك نمی شود، و

این نظر مالک است، و این مانند نظریّه ماست، مگر اینکه آنان نمی گویند که ویژه امام است بلکه ظاهراً می گویند: مالکی برای آن نیست [و تنها تصرف باید با اجازه باشد.]

دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایات بسیاری است که در این باب رسیده است، از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: برای مرد جز آنچه امام وی بدان خشنود است نیست، و امام زمانی خشنود می باشد که برای تصرف اجازه داده باشد.» «۱»

ظاهراً مراد شیخ که می فرمایند و روایات بسیاری که در این باب رسیده است، روایاتی است که دلالت بر این دارد که زمین موات برای امام است و لازمه این سخن این است که نیازمند اجازه است.

و ما پیش از این گفتیم که انفال- که زمینها نیز از آنهاست- ملک شخصی امام

---

(۱)- خلاف ۲/ ۲۲۲.

معصوم (ع) نیست، بلکه اموال عمومی است که خداوند متعال برای همهٔ مردم آفریده است، و چون بر سر آن نوعاً کشمکش رخ می دهد آنها را در اختیار امام گذاشته است به عنوان مقام امامت تا ریشه های کشمکش ها و دشمنی ها خشکانده شود، پس کسی بدون اجازه امام نمی تواند در آن تصرف کند. و کسانی از اهل خلاف که می گویند نیاز به اجازه دارد و مالکیتی برای آن نیست، شاید همین کلام، را مورد نظر داشته اند که امام به عنوان سیاست گذار جامعه اسلامی در این امور باید اجازه بدهد، و این اموال ملک شخصی وی نیست. پس در این مورد اختلافی بین ما و آنان نیست، بکله اختلاف در مورد چگونگی تعیین امام و شرایط آن است.

۲- در مبسوط آمده

است:

«زمینهای موات نزد ما ویژه امام است، و کسی با احیا مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد.» «۱»

ما پیش از این گفتیم «ویژه امام بودن» بـدین معنا نیست که این اموال از شـخص امام است، بلکه بـدین معناست که مانند غنایم نیست که بین رزمنـدگان تقسیم شود یـا زمینهایی که با جنگ گشوده شـده که برای همه مسـلمانان است. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۳- پیش از این از مفید خواندیم:

«برای کسـی جایز نیست در آنچه ما از انفال برشـمردیم بدون اجازه امام عادل تصـرف کند، پس کسـی که با اجازه او تصرف کند چهار پنجم بهره برای اوست و یک پنجم برای امام است. و کسی که بدون اجازه تصرف کند حکم آن حکم کسی است که بدون اجازه مالک در دیگر مملوکات تصرف کرده است.» «۲»

و نیز ما پیش از این از کافی و نهایه و تهذیب و شرایع در باب انفال خواندیم که بدون

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۰.

(۲)- مقنعه/ ۴۵.

اجازه امام نمی توان در آنها تصرف کرد، و زمینهای موات قطعاً از آن جمله است.

۴- در احیا موات تذکره پس از ذکر زمین موات می گوید:

«و این برای امام است و کسـی اگر چه آن را احیا کرده باشد بدون اجازه امام مالک آن نمی شود. و اذن و اجازهٔ او در تملک زمین احیـا شـده نزد علمـای مـا شـرط است. ابو حنیفه نیز با ما هم نظر است که بـدون اجازه امام احیا آن جایز نیست، بر اساس آنچه عامه از پیامبر (ص) روایت کرده اند که فرمود: «برای مرد جز آن چه

امـام وی خوشـش آیـد نیست. و از طرق خـاصه حـدیث امـام باقر (ع) که روایتی را از امام علی (ع) نقل کرده است، ... بخاطر اینکه امام در این مورد صاحب نظر است، زیرا کسـی که زمین را سـنگ چین کرده ولی چیزی در آن احداث نکرده است امام از او می خواهـد که یا آنجا را آباد کنـد یا رهایش کنـد، که در این مورد نیاز به اجازهٔ او هست هماننـد مال بیت المال. مالک گویـد: اگر نزدیـک به آبـاد شـدن باشـد به گونه ای که مردم در تملک آن به نزاع می پردازنـد نیاز به اجازه امام دارد و الّا به اجازه نیازی نیست. شافعی گویـد: احیا موات نیاز به اجازه امام ندارد، ابو یوسف و محمد نیز همین نظر را دارند بر اساس ظاهر گفتار امام (ع) «کسی که زمین مرده ای را زنده کند از آنِ اوست.» «۱»

از عبارت تـذکره نیز همان گفته ما که گفتیم: انفال از اموال شخصـی امام معصوم (ع) نیست، بلکه هماننـد بیت المال است که مربوط به همه مردم است اسـتفاده می شود و مراد ایشـان از گفتـار امام باقر (ع)، صـحیحه ابی خالـد کابلی است که در مسائل آینـده به ذکر آن خواهیم پرداخت. و ظـاهر کلاـم ایشـان که می فرمایـد: نیازمنـد به اجـازه است اعتبـار اجازه است به صورت مطلق، و لو در زمان غیبت. و این که مسأله نزد ما اجماعی است.

۵- در جهاد منتهی آمده است:

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۰.

«پیش از این گفتیم که زمین خراب و موات و قلّه کوهها و عمق بیابانها و جنگلها از انفال و ویژه امام است و

کسی مگر با اجازۀ او نمی توانـد در آنها تصـرف کند، اگر امام ظاهر باشد و اگر غایب باشد شـیعیان- بخاطر اذنی که در این مورد از ائمه (ع) رسیده- می توانند در آن تصرف کنند.» «۱»

مراد ایشان از جمله اخیر- اذنی که در این مورد از ائمه (ع)- اجازه عمومی است که از روایات احیا و یا روایات تحلیل استفاده می شود، و گفته اند نیاز به اجازه جدید نیست در هر صورت اجازه نزد ایشان و لو به صورت اجازۀ عمومی معتبر است. «۲»

۶- در تنقیح آمده است:

«نزد اصـحاب ما زمین های موات برای امام است و احیای آن بـدون اجازه وی جایز نیست؛ و در صورتی که اجازه بدهد ملك اجازه گیرنده می شود و اجازۀ او شرط است.» «۳»

ظاهر سخن ایشان اطلاق است نسبت به زمان حضور و غیبت و نیز و ادعای اجماع بر آن.

۷- ولی در احیاء الموات شرایع پس از ذکر زمینهای موات آمده است:

«اینگونه زمینها برای امام (ع) است، کسـی مالك آن نمی شود اگر چه آن را احیا کرده باشد تا هنگامی که امام اجازه دهد، و اجـازۀ وی شـرط است، پس اگر اجازه داد اگر احیاکننـده مسـلمان باشـد مالك آن می شود ولی کافر مالك نمی شود. و اگر کسی بگوید: با اجازه امام وی نیز مالك می شود سخن خوب است ...

---

(۱)- منتهی 2/ ۹۳۶.

(۲)- اذنی که در کلام استاد است ظاهراً همان حکم حکومتی است، و معظم له تحلیل اخماس و اجازه احیا اراضی موات را از آن مقوله می دانند؛ شـبهه ای که در این ارتباط وجود دارد این است که قوام حکم حکومتی به داشـتن حاکمیت بالفعل است، و در زمان غیبت چنین

حاکمیتی برای ائمه معصومین علیهم السلام فراهم نیست؛ پس تصور اذن عام به معنای اذن حکومتی قابل تصور نیست. (م)

(۳)- تنقیح الرائع ۴/ ۹۸.

و هر زمین که مدتی دست مسلمان بوده، یا پس از وی در دست وارث وی بوده، ملك او می باشد؛ و اگر مالك شناخته شده ای ندارد، برای امام (ع) است و جز با اجازهٔ او احیا آن جایز نیست. و اگر کسی بدون اجازهٔ وی آن را آباد کرد مالك آن نمی شود.

و اگر امام (ع) غایب باشد کسی که احیا کرده تا مادامی که به آبادانی آن همت می گمارد احق از دیگران است و اگر آن را رها کرد و آثار احیا از بین رفت و دیگری آن را احیا کرد مالك آن می شود، و در صورت ظهور امام (ع) وی می تواند دست وی را از آن کوتاه کند.» «۱»

ظاهر سخن نخست ایشان اطلاق است ولی ذیل کلام ایشان ظهور در تفصیل بین زمان غیبت و عصر ظهور دارد، و فرق گذاشتن بین موات اصلی و عارضی مشکل است با توجه به اینکه گفتیم همه اینها از امام است و روایات احیا هر دو را در بر می گیرد.

ممکن است کلام ایشان تا آنجا که می گوید «اگر امام غایب باشد» مربوط به زمان ظهور امام باشد و مراد از اجازه یعنی اجازه ایشان در تملك، ولی آنجا که می گوید: اگر امام غایب باشد به هر دو نوع زمین موات اصلی و موات عارضی بر گردد و مراد این باشد که در زمان غیبت چون اجازه در تملك نیست احیا تنها موجب احقیت در تصرف می شود نه ملکیت رقبهٔ

زمین که با این فرض ذیل کلام ایشان از دو روایت صحیح کابلی و عمر بن یزید گرفته شده که دلالت بر عدم سببیت احیا برای ملکیت رقبۀ زمین داشت.

اگر چه اشکالی که به ایشان وارد می شود این است که این دو روایت صحیح منحصر به زمان غیبت نمی باشند. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

۸- در مسالک آمده است:

«اگر امام حاضر باشد شبهه ای در اشتراط اجازۀ او در احیاء موات نیست، و بر اساس نظر همۀ فقها بدون اجازۀ او مالکیت حاصل نمی شود.» «۲»

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۱ و ۲۷۲ (/ چاپ دیگر ۷۹۱- ۷۹۲).

(۲)- مسالک ۲/ ۲۸۷.

ظاهر سخن ایشان این است که بین زمان ظهور و زمان غیبت فرق گذاشته اند.

۹- در جامع المقاصد بدین تفصیل تصریح شده و در احیاء الموات آنجا آمده است:

«شک نیست که احیاء موات جز با اجازه امام جایز نیست، و این حکم نزد ما اجماعی است ... و روشن است که اشتراط اجازه امام (ع) در صورت ظهور اوست اما در زمان غیبت چنین شرطی نیست چون در آن صورت احیا امکان پذیر نیست.» «۱»

ظاهراً در هر شرایطی اجازه لازم است. زیرا مقتضای اینکه می گوییم موات برای امام است، این است، نهایت امر اینکه در زمان غیبت اجازه عمومی که از روایات تحلیل یا روایات احیا استفاده می شود کافی است. و اگر در زمان غیبت حکومت حقه ای تشکیل شود ظاهراً اجازه از چنین حکومتی نیز واجب است. و حد اقل در صورت منع یا ایجاد محدودیت توسط حکومت، تصرف در آن جایز نیست همانگونه که بدان خواهیم پرداخت.

ممکن است گفته شود: در زمان

غیبت اجازه لازم نیست بر اساس عموم روایات احیاء که ظهور آن این است که احیاء به تنهایی سبب تامّه ملکیت است.

ولی ظاهراً چنین برداشتی درست نیست زیرا این روایات حد اکثر دلالت بر این دارد که احیاء مقتضی ملکیت می باشد و اگر سخن شما را بپذیریم باید گفت در عصر ظهور نیز صرف احیا مقتضی ملکیت است و نمی توان عصر ظهور را از اطلاق روایات مربوط به احیاء خارج نمود، زیرا اصولًا مورد این روایات عصر ظهور است و اخراج مورد درست نیست، پس تفصیل قایل شدن بین عصر غیبت و عصر ظهور تفصیل درستی نیست.

۱۰- در خراج قاضی ابو یوسف مطالبی آمده که با حفظ الفاظ ایشان بدین گونه است:

«ابو حنیفه می گفت: کسی که زمین را احیا کند در صورتی که امام اجازه دهد از آنِ

---

(۱)- جامع المقاصد ۱/ ۴۰۸.

اوست و کسی که زمین مرده ای را بدون اجازه امام احیا کند برای او نیست و امام می تواند آن را از دستش خارج کند و هر گونه که صلاح دانست انجام دهد.

به أبو یوسف گفته شد: ابو حنیفه چرا چنین فتوایی را صادر کرده است؟

أبو یوسف گفت: دلیل وی در این مورد این است که: احیا باید با اجازۀ امام باشد، زیرا اگر دو نفر بر سر یک نقطه از زمین با هم به نزاع بپردازند و هر یک دیگری را از تصرف در آن زمین بازدارد، در این صورت کدام یک از اینها احق هستند؟ آیا اگر یک نفر بخواهد در کنار دیوار و منزل کسی زمین را احیا کند و آن مرد بگوید، اینجا را

احیا نکن که در کنار ملک من است و به من آسیب می رساند، ابو حنیفه در این مورد اجازه امام را لازم دانسته که اینگونه نزاعها را فیصله دهد. و اگر امام کسی را از تصرف در زمینی منع کرد در آن صورت بین مردم کشمکش بر زمین واحد پیش نمی آید و با اجازه امام و منع او دیگر ضرر و زیان به کسی نمی رسد.

ابو یوسف گوید: اما من می گویم اگر ضرر و زیانی به کسی نرسد و خصومت و نزاعی پیش نیاید در این صورت پیامبر خدا (ص) تا روز قیامت اجازه تصرف در چنین زمینهایی را صادر فرموده است ولی اگر ضرر و زیان پیش آید در آن صورت مصداق حدیث شریف «برای متجاوز به ملک دیگری حقی نیست» می باشد.» «۱»

از ذیل کلام ابو یوسف آشکار می شود که اصل نیاز به اجازه بین همه مفروغ عنه بوده است، نهایت امر اینکه أبو یوسف و مانند وی در احیا به اجازه عام پیامبر خدا (ص) اکتفا می کرده اند، ولی ابو حنیفه می گفته است در هر مورد نیاز به اجازه خاصی از امام و سیاست گذار مسلمانان دارد.

و باز از کلام أبو یوسف استفاده می شود که روایات احیا در نظر ایشان یک حکم حکومتی و ولایی از سوی پیامبر خدا (ص) بوده نه بیان یک حکم فقهی الهی. و شاید ما

---

(۱)- خراج/ ۶۴.

نیز در نهایت همین نظر را بپذیریم. «۱»

۱۱- ماوردی که از علمای شافعیه است می نویسد:

«کسی که زمین مرده ای را زنده کند مالک آن می شود با اجازه امام باشد یا بدون اجازهٔ او. ابو حنیفه گوید: احیای آن

بدون اجازه امام جایز نیست بر اساس گفتار پیامبر (ص) که فرمود: «برای کسی جز آنچه امام وی برای او بپسندد نیست».

و در گفتار پیامبر (ص) که فرمود: «کسی که زمین مرده ای را احیا کند از اوست» دلیل بر این است که ملکیت موات به واسطه احیا بدون اجازهٔ امام هم معتبر است.» «۲»

۱۲- در مقنع ابن قدامه که در فقه حنابله است آمده است:

«احیاکننده زمین مالك آن می شود با اجازه امام باشد یا بدون اجازهٔ وی.

و ذیل این سخن در شرح کبیر می نویسد:

و همه اینها دلیل بر این است که احیاء موات نیاز به اجازه امام ندارد، و شافعی و أبو یوسف و محمد نیز همین نظر را دارند. ابو حنیفه گوید: نیازمند اجازهٔ اوست زیرا نظر امام در این مورد شرط است به دلیل اینکه اگر کسی زمین مواتی را تحجیر کند اما آن را آباد نکند و رفع ید هم از آن نکند در آن صورت امام از وی می خواهد که یا زمین را احیا و یا آن را ترك کند، پس نیاز به اجازهٔ اوست. همانند تصمیم گیری در مال بیت المال.

دلیل ما عموم گفتار آن حضرت (ص) است که فرمود: «کسی که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست» و نیز به این دلیل که زمین موات مانند مباحات است همچون علف ها و هیزم های بیابان که تملك آن نیازی به اذن امام ندارد.» «۳»

---

(۱)- البته حکم حکومتی به صورت کلی که شامل زمانی شود که شخص حاکم نه در قید حیات است و نه قدرتی دارد امر معقول و مقبول نیست، مگر اینکه بگوییم از سوی پیامبر اکرم (ص) و یا

ائمه معصومین (ع) صدور اجازه تصرف در انفال به حاکمان صالح و واجد شرایط هر عصر و زمان واگذار شده است. (مقرر)

(۲)- احکام سلطانیه/ ۱۷۷.

(۳)- مغنی ۶/ ۱۵۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸

ظاهراً شرط اجازه و لو به صورت اجازهٔ عمومی مورد اتفاق علمای ماست و فرقی نیز بین زمان ظهور و زمان غیبت نیست.

آیا با این سخنان جواز تصرف و احیا را بر اجازه متوقف کرده اند، همانگونه که ظاهر کلمات آنان است و مقتضای اینکه «همهٔ زمین برای امام است» این معناست، یا اینکه جواز احیا نزد آنان مفروغ عنه است بخاطر دلالت روایات زیاد بر آن و آنچه که متوقف بر اجازه است مالکیت زمین است که احیا شده است؟ در صورتی که مضمون دوم مراد باشد ایا مراد از اجازه در کلمات آنان اجازه در احیا است یا اجازه در تملک؟ بدین معنا که روایات دلالت بر جواز احیا دارد و اجازه در ملکیت ملازم آن است ولی این برای ملکیّت رقبهٔ زمین کافی نیست بلکه این نیازمند اجازهٔ مجدد است که بتواند آن را بفروشد یا به کسی ببخشد و مانند آن از دیگر عناوین ملکیت؟ همهٔ این وجوه محتمل است ولی ظاهراً همانگونه که پیش از این گفتیم نظر آقایان همان احتمال اوّل است.

[دلایل ضرورت اذن امام در اراضی موات

] دلیل بر ضرورت اذن و اجازهٔ امام اجمالًا و لو به صورت عام علاوه بر شهرت بین فقها و اجماعاتی که در این مسأله نقل شده، روایات بسیاری است که دلالت دارد بر اینکه موات از انفال است و انفال متعلق است به امام و نیز روایاتی است که مضمون آن این است

که زمین و همه دنیا برای امام است.

در روایت آمده است:

«نمی توان در مال دیگری مگر با اجازهٔ وی تصرف کرد.» «۱»

خرد انسانها نیز به مضمون همین روایت حکم می کند زیرا این کار ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است و فرقی بین انواع ملکیت نیست.

---

(۱)- لا یحل لا حدان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه. وسایل ۶/ ۳۷۷، ابواب انفال، باب ۳، حدیث ۶.

و نیز دلالت بر همین مضمون دارد روایتی از پیامبر (ص) که فرمود:

«برای مرد چیزی نیست جز آنچه امام وی برای وی بپسندد» که به نقل از خلاف و دیگر کتابها این روایت را خواندیم، در کنز العمال نیز آمده است: «همانا برای مرد آن چیزی خوش آیند است که امام وی بپسندد.» «۱»

اگر گفته شود: ظاهر روایات احیا با همه زیادی آن جواز احیا و ایجاد احقیّت و بلکه ملکیت است بدون آنکه نیازی به اجازه گرفتن داشته باشد، پس احیا سبب تام ملکیت است و حمل این روایات بر جواز بشرط تحصیل اذن خلاف ظاهر است.

در پاسخ باید گفت: دلالت این اخبار بر سببیّت تامّه ممنوع است. بلکه اینها تنها به اقتضا دلالت دارد. و لذا به شرطهای دیگر نیز مشروط است که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد. علاوه بر اینکه از آنها به التزام و نیز به دلالت اقتضا اجازه استفاده می شود مانند سخن صاحبخانه که می گوید: «کسی که به خانه ام در آید فلان جایزه را دارد» که از این سخن وی اجازه ورود به خانه نیز استفاده می شود. بلکه ممکن است گفته شود در حقیقت این روایات بخاطر دادن اجازه بیان شده

است، پس متعرض یک نوع حکم ولایی از سوی پیامبر (ص) و ائمه (ع) از باب اعمال ولایت و حکومت شرعی نیز می باشد و تنها در مقام بیان یک حکم فقهی الهی نیست، مانند آنچه در فرمایش آن حضرت (ص) در «لا ضرر و لا ضرار» احتمال داده شده است، و همه روایات تحلیل نیز متعرض آن است.

و مؤید همین برداشت است آنچه از آن حضرت (ص) در موثقه سکونی آمده است که در آن چنین جمله ای آمده بود: «این حکمی است از سوی خدا و پیامبرش» و اگر یک وظیفه فقهی بود به عنوان حکم و قضا از سوی پیامبر (ص) از آن یاد نمی شد، بلکه آن حضرت تنها واسطه در ابلاغ آن بود.

و نیز آنچه در روایت عروه آمده بود که گفت «گواهی می دهم که پیامبر خدا (ص) حکم کرد که زمین، زمینِ خدا و بندگان بندگان خداوندند، و کسی که زمین مرده ای را

---

(۱)- لیس للمرإ الّا ما طابت به نفس امامه. و نیز: انما للمرإ ما طابت به نفس امامه. کنز العمال ۱۶/ ۷۴۱ حدیث ۴۶۵۹۸.

زنده کند، بدان از دیگران سزاوارتر است» و نیز گفتار آن حضرت (ص) در روایت طاووس که فرمود: «آنگاه آن برای شماست از سوی من» و در روایت عایشه که در آن آمده بود: «آن پاداش است از سوی پیامبر (ص)».

و اینکه عروه پس از نقل خبر فوق از عایشه، از پیامبر (ص) می گوید: «عمر در زمان خلافت خود بدان حکم کرد» دلیل بر این است که عروه این را یک حکم حکومتی از سوی پیامبر (ص) می دیده است

و به همین جهت خواسته است بیان کند که عمر نیز در زمان خلافت خود بدین شیوه رفتار می کرده است.

خلاصه کلام اینکه: جایگاه روایات این باب جایگاه روایات تحلیل در باب خمس و انفال است، و منافاتی با این ندارد که زمین برای امام باشد بلکه تحلیل متفرع بر این است که اینها از آنِ امام است و در این هنگام نیازی به اجازه جدید نیست.

ولی ما پیش از این به تفصیل یادآور شدیم که انفال که بخشی از آن زمین و آنچه در آنست از کوهها و معادن و جنگل ها بهتر است و رودها، ملك شخصی امام معصوم نیست، بلکه آنها اموال عمومی است که خداوند متعال آنها را برای همه مردم آفریده و نظام معاش و معاد آنان بر آن متوقف است، و اگر ما حکومت و دولت حقّه را در امام معصوم منحصر بدانیم و بگوییم در زمان غیبت، امامت و حکومت مشروع وجود ندارد، بلکه این زمان هرج و مرج است تا امام زمان (عج) ظهور کند، در این صورت چاره ای نیست که ائمه علیم السلام انفال را برای همه مردم و لااقل برای مسلمانان و به ویژه برای شیعه تحلیل کنند، زیرا حیات و بقای جامعه بدون آنها امکانپذیر نیست، و روایات زیادی بر این مفهوم دلالت داشت که آن بزرگواران حقوق خود را برای شیعیانشان تحلیل فرموده اند تا از روزی حلال استفاده کنند.

و اما اگر ما قائل به ضرورت حکومت در همهٔ زمانها شویم و بگوییم آن در بافت اسلام و احکام اسلامی تنیده شده است، و بگوییم اسلام در مقام تشریع، مسلمانان را به خود رها نکرده و

هرج و مرج و فتنه و اسارت در چنگال طاغوت ها و ستمگران را

برای آنان نخواسته است. بلکه تلاش و کوشش در تأسیس حکومت صالحه عادله را برای آنان خواسته است، پس بناچار واجب است که اختیار مالیاتهای اسلامی و اموال عمومی نیز در اختیار متصدیان و کارگردانان آن باشد.

و ما پیش از این شرایط حاکم اسلامی را در ضمن بحث های گذشته یادآور شدیم.

پس همان ملاکی که موجب می گردد اختیار اموال عمومی به دست پیامبر (ص) یا امام معصوم علیهم السلام باشد همان ملاک موجب می شود که اینگونه اموال در دست جانشینان آنان در زمان غیبت باشد وگرنه اجرای حدود و احکام اسلام و گسترش عدالت اجتماعی و برکندن ریشه های اختلاف و دشمنی در جامعه برای آنان میسّر نمی شود و بطور کلّی نظام حکومتی بدون منابع مالی قابل تصور نیست.

پس اگر چه انفال برای شیعه یا برای مسلمانان حلال شده و آنان می توانند به طور قطع زمینها را احیا کنند، ولی این در شرایطی است که اجازه گرفتن از حکومت صالح برای آنان میسّر نباشد یا اینکه محدودیت و منعی برای تصرف انفال وجود نداشته باشد و الّا تخلف از ضوابطی که از سوی حکومت حق در مورد اموال عمومی مقرر شده جایز نیست. و اگر خواستی می توانی بگویی که تحلیل و جواز تصرف و احیاء در چنین شرایطی در چارچوب موازین دولت حقه صالحه قرار دارد و در صورت اعلام ممنوعیت تصرف در آن جایز نیست و اجازه عام هم در این زمینه کافی است.

از سوی دیگر عمده نظر ائمه علیم السلام تسهیل امر برای شیعیان به

هنگام ضرورت و در شرایط اختناق و عدم دسترسی به حکومت صالح بوده است و این منافات ندارد که در زمان حاکم صالح مبسوط الید، اجازه واجب باشد.

به عبارت دیگر ما از گسترش ولایت پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) نسبت به زمانهای بعد سرباز نمی زنیم و ممکن است که از سوی آن بزرگواران حکم حکومتی برای همیشه صادر شده باشد، و همانند آن در فقه ما یافت می شود، مانند گفتار آن حضرت (ص) در «لا ضرر و لا ضرار» بنابر احتمالی ولی این نیاز به دلیل حالی یا مقالی

دارد که این حکم دوام و استمرار دارد، و الّا حکم ولایی ظهور در محدودیت به زمان حاکم دارد، زیرا مقتضیات شرایط و زمانها غالباً متفاوت است، و احکام نیز گزافی نیست، بلکه تابع مصالح و مفاسد است.

و بر این اساس ما تفاوتی در احکام حکومتی به ظاهر متضاد از ائمه علیهم السلام در زمانهای مختلف نمی بینیم. و در صورت شک در تعمیم و استمرار ناچار هستیم بر قدر متقین اکتفا کنیم، زیرا در صورت غلبه اختلاف در شرایط و احتمال وجود قرینه حالیه که دلالت بر محدود بودن می کند، تمسک به اطلاق جایز نیست، بر این اساس اگر ما در روایات تحلیل و احیاء موات قایل به تعمیم نسبت به زمانهای بعد شویم قدر متقین این است که باید گفت این تعمیم بر زمانهای مشابه به زمان ائمه علیهم السلام که اختناق و عدم بسط ید وجود داشته صادق است و دلیلی وجود ندارد که زمان وجود حکومت حقه صالحهٔ مبسوط الید را شامل نشود، زیرا در

چنین شرایطی برای حکومت امکان قبض و بسط و تصمیم قاطع نسبت به زمینها و اموال عمومی به صورتی که مراعات مصالح اجتماعی به بهترین شکل متناسب با نیازهای زمان و مکان بشود وجود دارد. و در اینجا نکته ای است شایان توجّه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳

مسأله چهارم: شرایط احیا

اشاره

ما پیش از این گفتیم که شرط جواز احیا و تأثیر آن، اجازهٔ امام به صورت خصوصی یا عمومی است، زیرا این مقتضای این مفهوم است که زمین برای امام است، در اینجا شرایط دیگری نیز هست که فقها متعرض آن شده اند و مناسب است در اینجا بدان بپردازیم، اما چون مفصل است و جایگاه آن کتاب «احیاء موات» است در اینجا به ذکر عبارت شرایع و برخی عبارت های دیگر همراه با توضیحی از خود می پردازیم، و تفصیل آن را به جایگاه خود وامی گذاریم.

[کلام شرایع و جواهر در مسأله إحیاء]

محقق در کتاب احیاء موات شرایع می گوید:

«برای تملک زمین به واسطه احیا پنج شرط وجود دارد:

۱- اینکه دست مسلمانی بر آن نباشد، که در این صورت تنها کسی که آن را تصرف کرده می تواند آن را احیا کند.

۲- حریم ملک آبادی نباشد، بدین گونه که در راه، یا راه آب، یا حریم چاه و دیوار ... باشد.

۳- زمینی نباشد که آنجا را شرع جایگاه عبادت شناخته است، مانند سرزمین عرفات و منیٰ و مشعر؛ زیرا شرع این مکانها را جایگاه عبادت دانسته و تصرف تملیک آن موجب از دست رفتن این مصلحت می شود، امّا اگر بناهایی در آن بنا شود که زیانی به این هدف نزند و منتهی به تنگی آن نگردد، و آنگونه که عبادت کنندگان بدان نیازمندند مورد استفاده قرار گیرد مانند بنائی کوچک و جزئی مانعی ندارد.

۴- از زمینهایی نباشد که امام اصل آن را- هر چند موات و بدون تحجیر باشد- به کسی واگذار کرده است، همانگونه که پیامبر (ص) خانه ها و زمینهای حضرموت و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴

حضر فرس را به زبیر

واگذار کرد، و این واگذاری افاده اختصاص می کند که نمی توان با احیا مانع این اختصاص شد.

۵- کسی پیش از وی آنجا را سنگ چین نکرده باشد، زیرا سنگ چین مفید اولویت است نه اینکه به ملکیت وی درآمده باشد، بلکه با این کار تنها حق تصرف می یابد حتی اگر خواست آن زمین را از وی بگیرد و احیا کند می تواند وی را از آن منع کند. و اگر به زور آنجا را تصرف کرد و احیا کرد مالك آن نمی شود.» «۱»

البته می توان شرط دوّم و چهارم و پنجم را در شرط اوّل ادغام کرد بنابراین که مراد از «دست» مطلق حق باشد نه خصوص ملکیت.

در کتاب جواهر بر شرایط پنج گانه «اجازه امام» و اینکه از «زمینهایی نباشد که پیامبر (ص) یا امام (ع) به خود اختصاص داده است» را افزوده است. «۲»

مخفی نماند که اگر ما چیزی جز اجازه را بخواهیم به عنوان شرط قلمداد کنیم یك نوع مسامحه است، زیرا شرط اصطلاحاً یك امر وجودی است که در فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل مؤثر است، و فاعل در اینجا احیاکننده است و سبب احیا و اجازه امام شرط تأثیر آن است، امّا امور پنج گانه که در شرایع آمده و نیز مخصوص امام نبودن که جواهر ذکر کرده، همهٔ اینها یك امر عدمی است، و عدم نمی تواند در چیزی مؤثر واقع شود. در حقیقت نقایض آن، موانع تأثیر احیا شمرده شده و به «عدم مانع» از روی تسامح شرط گفته شده است؛ مگر اینکه گفته شود کشاندن اصطلاحات فلسفی به حوزه مسائل نقلی تعبدی درست نیست، و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

در جواهر ذیل شرط اوّل

می نویسد:

«من در بین کسانی که متعرض این مسأله شده اند مخالفی را نیافته ام» «۳»

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۲- ۲۷۵ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۲).

(۲)- جواهر ۳۸/ ۳۲.

(۳)- جواهر ۳۸/ ۳۳.

البته به جا بود علاوه بر مسلمان، کسی که احترام مال او به حکم مسلمان است مانند «معاهد» نیز در شرط اوّل یادآوری می شد، همانگونه که دروس این کار را کرده است. [معاهد یعنی کفار اهل کتاب ذمّی که با تعهداتی در دولت اسلامی زندگی می کنند]

از سوی دیگر این شرط بر این اساس است که حق وی بر آن باقی مانده است، اگر چه زمین موات شده باشد و الّا اثری برای صرف «دست مسلمان» نیست. و ما در جای خود به تحقیق این مسأله خواهیم پرداخت.

و بر اعتبار این شرط علاوه بر وضوح آن و ادعای عدم خلاف در آن، روایتی از پیامبر (ص) دلالت می کند و آن این است:

کسی که زمین مواتی را که حق مسلمانی بر آن نیست احیا کند از آنِ اوست، و برای ریشۀ در ملک دیگران روییده حقی نیست. «۱»

و در جواهر ذیل شرط دوّم یعنی اینکه حریم ملک آبادی نباشد می نویسد:

«بدون آنکه فرد مخالفی در این زمینه بیابم، همانگونه که افراد زیادی بدان اعتراف کرده اند. بلکه در تذکره است: هیچ گونه فرد مخالفی بین علمای شهرها نمی یابم ... بلکه جامع المقاصد بر آن ادعای اجماع کرده است و آن حجت است.» «۲»

و بر این شرط علاوه بر «اجماع» و «عدم خلاف» که ادعا شده، و قاعده ضرر و روایتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شد، چنانکه در جواهر آمده، روایتی است که از محمد

بن عبد الله روایت شده که گفت:

از امام رضا (ع) از مردی پرسیدم که ملکی داشت و این ملک دارای حریمی بود که به بیست (میل) «۳» کمتر یا بیشتر می رسید و شخصی نزد او آمد و گفت: از چراگاههای املاک خویش این اندازه به من بده و من این مقدار و این مقدار درهم به تو می دهم،

---

(۱)- عن رسول اللّه (ص) انه قال: من احیا مواتاً من الارض فی غیر حق مسلم فهو له، و لیس لعرق ظالم حق. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیا ارضاً میته ....

(۲)- جواهر ۳۸/ ۳۴ و ۳۵.

(۳)- هر میل چهار هزار ذراع می باشد.

حضرت فرمود: اگر این املاک مال خود اوست اشکالی ندارد. «۱»

و ظاهراً مراد از محمد بن عبد الله [در زنجیره سند روایت] محمد بن عبد الله بن زراره است که بزنطی از وی بسیار روایت نقل کرده است و او فردی است ثقه و روایت صحیحه است. و مانند آن صحیحه- یا خبر- ادریس بن زید از أبو الحسن (ع) است که گفت:

از آن حضرت پرسیدم و گفتم: فدایت گردم، فردی از ما دارای ملکی است که برای آن حدود و حریم است و چارپایان و چراگاهایی داریم، و افرادی نیز هستند که گوسفند و شتر دارند و نیاز به این چراگاهها دارند آیا وی می تواند چون خود بدان نیازمند است آنجا را قُرق کند [و از ورود شتر و گوسفند دیگران جلوگیری کند]؟ فرمود: «اگر زمین از آنِ اوست می تواند آن را قرق کند و آن را طبق نیاز خود به مصرف برساند» گوید:

به آن حضرت گفتم: آیا آن شخص می تواند آن چراگاهها را بفروشد؟ فرمود: «هنگامی که زمین زمین اوست اشکالی ندارد.» «۲»

در زنجیره سند این روایت ادریس بن زید مورد اختلاف است و بعید نیست آدم خوبی باشد پس روایت «حسنه» می باشد. در حاشیه کافی که به چاپ رسیده آمده است: این همان ادریس بن زیاد است که فردی «ثقه» است و در این صورت روایت صحیحه است.

در جواهر نیز به این دو روایت به عنوان حق حریم، استدلال شده، ولی آن خالی از اشکال نیست، زیرا ممکن است چراگاه که در این دو روایت آمده بخشی از زمین احیا شده بوده که بخاطر علوفه آن برای چرا مورد استفاده قرار می گرفته، نه اینکه از مراتع

---

(۱)- عن محمد بن عبد الله قال سألت الرضا (ع) ... فقال (ع) اذا کانت الضیعه له فلا بأس. وسائل ۱۷/ ۳۳۶، ابواب احیاء موات، باب ۹، حدیث ۱.

(۲)- صحیحه ادریس بن زید، عن ابی الحسن (ع) قال: سألته ... فقال (ع): اذا کانت الارض ارضه فله ان یحمی و یصیر ذلک الی ما یحتاج الیه. قال: و قلت له: الرجل یبیع المراعی؟ فقال: اذا کانت الارض ارضه فلا بأس. وسایل ۱۲/ ۲۷۶، ابواب عقد بیع، باب ۲۲ حدیث ۱.

طبیعی بوده که مجاور زمینهای آباد شده قرار داشته است و قرینهٔ آن فرمایش امام است که می فرماید: «اگر زمین، زمینِ اوست اشکال ندارد» و نیز به قرینه اینکه فروش آن را جایز دانسته اگر مراد از فروش، فروشِ رقبه زمین باشد.

و ما مشاهده می کنیم که فروش چراگاهها و نقل و انتقال آن اجمالًا

مورد شبهه بوده است بخاطر روایاتی که در این زمینه است که آب و آتش و چراگاه برای همه مسلمانان است و همه در آن شریکند و نیز در روایاتی از فروش باقی علف ها نهی شده است. «۱»

و به همین جهت از فروش «حصاید» گندم و جو یعنی چیزهایی که پس از درو به جای می ماند پرسیده شده، با اینکه واضح است که اینها در زمینهایی است که در ملکیت اشخاص است، همانگونه که در روایت اسماعیل بن فضل «۲» آمده است.

در جواهر پس از ذکر این دو روایت آمده است:

«بلکه چه بسا ظاهر آن دو روایت ملکیت است بنابراین که در واگذاری ارادهٔ فروش و مانند آن شده باشد، همانگونه که از شیخ و پسران براج و حمزه و ادریس و سعید و فاضل و فرزندش و دیگران این نظریه نقل شده است، بلکه در مسالک آمده که این مشهورتر است. علاوه بر اینکه این [حریم] با احیاء ملک مانند زمین احیا شده مورد حق احیاکننده می باشد و چون مفهوم ملکیت در این [حریم] هم وجود دارد، چون همراه با قسمت آباد شده قابل خریدوفروش است. و کسی جز او نمی تواند آن را احیا کند و بدون اجازهٔ وی در آن تصرف کند، و بخاطر آنکه حق شفعه در خانه ای که راه آن مشترک است وجود دارد که در روایات مسأله بدان تصریح شده است و چون امکان دارد ادعا شود که آن حریم نیز احیا شده است چون احیاء هر چیز به حسب حال آن است. بر خلاف

---

(۱)- وسایل ۱۷/ ۳۳۱، ابواب احیاء موات، باب ۵ حدیث ۱. و نیز ابواب احیاء

موات، باب ۷ حدیث ۳.

(۲)- ر، ک: وسایل ۱۷/ ۳۳۶، ابواب احیاء موات، باب ۹ حدیث ۲.

نظر گروهی دیگر یا صریح سخن آنان که می گویند آن [حریم]، ملک نیست بلکه از حقوق است چون احیایی که سبب ملکیت می شود نسبت بدان انجام نگرفته است.

اما اشکالی که به این نظر وارد است این است که احیا، آن نیست که هر جزء جزء آن احیا شده باشد زیرا حیاط خانه هم با ملکیت ساختمان خانه در اختیار انسان قرار می گیرد، و ملکیت توقف بر احیا ندارد بلکه همین قدر که زمین تابع ملک احیا شده باشد کافی است، و ثمره این نزاع در فروش جداگانه آن آشکار می شود. البته شایسته است دانسته شود که سیره مستمره در دیگر شهرها و زمانها بر این بوده که از تصرف بخشی از حریم اجتناب نمی شده است. بلکه در همان ابتدای ایجاد روستا، ایجاب می کرده که هر کس بیاید خانه خود را نزدیک دیگری بنا کند اگر چه به اندازه جایگاه ریختن زباله ها از وی فاصله می گرفته است.» «۱»

به نظر می رسد که در مسأله باید قایل به تفصیل شد، زیرا در باب ملکیت و حقوق، ملاک عقلا و اهل عرف جامعه هستند تا زمانی که ردعی از شارع نرسیده باشد، و آنان بین این موارد فرق می گذارند، آنان مواردی مانند راه رفت و آمد و راه آب را به عنوان ملک قلمداد می کنند، بر خلاف محل چرای گوسفندان و منطقه گردآوری هیزم و مانند آن که در این موارد عنوان حق بدان می دهند، و حدود آن به حسب زمانها و بلاد و مقدار نیاز

بدانها متفاوت است.

بسا محلی که نیازمند چراگاه و محل گردآوری هیزم نیست، و بسا در زمانی نیازمند است و در برخی زمانها نه، و ملاک رفع نیاز و ضرر در مقام انتفاع است، و حکم دائر مدار این است. چیزهایی مانند حریم چاه یا قنات، کندن چاه یا قنات کنار آن به گونه ای که بدان زیان برساند حرام است امّا مثلًا می توان در آن کشاورزی کرد یا بنایی ساخت، چنانکه بر کسی که به سیره عقلا مراجعه کند آشکار است، و نیز مراتع و چراگاهها، که

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۳۵ و ۳۶.

نمی توان مزاحمتی برای صاحبان حق در جهت چرای گوسفندان ایجاد کرد، امّا دیگر انتفاعات را دلیلی بر منع آن نداریم، و این خود بهترین گواه است بر اینکه رقبهٔ حریم به ملکیت در نمی آید و الّا تصرف در آن به هیچ وجه جایز نبود. و در اینجا نکته ای است شایان توجّه.

در مورد حکم حریم آبادی ها و روستاها می توان به مغنی ابن قدامه مراجعه نمود. «۱»

در کتاب مغنی آمده است:

«و آنچه نزدیک به زمینی است که آباد شده و به مصالح آن تعلق دارد مانند راهها، سیل گاه، جایگاه ریختن زباله، خاک انداز، جایگاه ابزار آلات، بدون هیچ اختلافی در مذهب، احیاء آن جایز نیست، و نیز آنچه جزء مصالح روستا است مانند کرانه ها، چراگاهها، جایگاه جمع آوری هیزم، راهها، سیل گاهها با احیا به ملکیت در نمی آید، و در میان اهل علم کسی که مخالف این نظر باشد را نمی شناسم، و نیز حریم چاه و نهر و چشمه؛ و هر چیزی که ملک کسی است و به مصالح آن مربوط

می باشد احیاء آن جایز نیست.» «۲»

در جواهر ذیل شرط سوم، پس از نقل گفتار مرحوم محقق که می گوید: «ساختن و تعمیر عبادتگاه (مشاعر) که زیانی بدان نمی رساند بی اشکال است» می نویسد:

«این سخن غریبی است، بلکه می تواند منافی ضروری باشد، بلکه گشودن این باب باعث بیرون رفتن این اماکن مقدس از جایگاه اصلی آن می گردد.» «۳»

البته اگر ساختن بنا در عبادتگاهها (مشاعر) و تملک آن در نهایت باعث ایجاد ممنوعیت برای استفاده از آن گردد ظاهراً اشکال صاحب جواهر وارد است، ولی اگر مقصود ساختن بنا در آن است تا در مواقع سرما و گرما افراد در امان باشند و مانع

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۵۱.

(۲)- مغنی ۶/ ۱۵۱.

(۳)- جواهر ۳۸/ ۵۴.

عبادت عبادت کنندگان نشود ظاهراً اشکالی در آن نیست.

در جواهر نیز ذیل شرط چهارم- یعنی اینکه زمینی نباشد که امام اصل آن را به کسی واگذار کرده- می نویسد:

«اختلافی نیست که برای او چنین حقی هست. همانگونه که از مبسوط نقل شده است، بلکه اشکالی در این مورد نیست، زیرا زمینهای موات از اموالی است که وی بر آن تسلط دارد، با اینکه او نسبت به مؤمنان از خودشان اولی است.» «۱»

از سخن محقق استفاده می شود که ایشان حق واگذاری را تنها برای پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) قائل است ولی ما در این نظر وجهی نمی بینیم و در جای خود گفتیم که دایره حدود ولایت فقیه جامع شرایط حکومت گسترده است، و گفتیم که او می تواند منطقه ای را برای چریدن چارپایان صدقه و زکات و مانند آن قرق کند، زیرا همان ملاک که موجب می شود اختیار اموال عمومی در

دست پیامبر (ص) یا امام (ع) باشد موجب می گردد که اختیار آن در زمان غیبت در دست جانشینان آنان باشد.

و بر اساس آنچه روایت شده، پیامبر اکرم (ص) به عبد الله مسعود «دُور» (خانه هایی) را، و به وائل بن حجر زمینی را در حضـر موت، و به بلال بن حارث «عقیق» را واگذار فرمود. و «دور» چنانکه در جواهر آمده مکانی بوده در مدینه پشت خانه های انصار، و گفته شده آن حضرت این را به وی واگذار کرد تا خانه بسازد.

باز در جواهر ذیل شرط پنجم- یعنی اینکه پیش از وی کسی آنجا را سنگچینی نکرده باشد- آمده است:

«بدون آنکه نظریّه خلافی در این مسأله باشد، بلکه می توان اجماعی نیز بر آن به دست آورد، همانگونه که ممکن است برای غیر این شرط نیز به اجماع اصحاب استناد کرد. بلکه در ریاض آمده است:

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱

در کلام جماعتی مانند مسالک و جز آن ادعای اجماع بر آن شده است. «۱»»

ما بحث پیرامون تحجیر و احکام آن را در مسأله آینده مورد بحث قرار خواهیم داد.

[سخنان تذکره و دروس در مسأله احیا

] در تذکره مطالبی آمده که خلاصه آن با حفظ الفاظ وی اینگونه است:

«فصل دوّم در شرایط احیا است، و آن پنج [شش] چیز است:

۱- اینکه دست مسلمانی بر زمینی نباشد، زیرا این مانع احیاء زمین برای غیر متصرف است، و اگر احیاء آن رو به ویرانی نهاده باشد باز احیاء آن جایز نیست، چون که آن ملک فرد معینی بوده، با نظریّه های مخالفی که در این مسأله وجود دارد و ما پیش از این بدان پرداختیم.

۲- حریم ملک آبادی نباشد، زیرا

مالک زمین آباد مکانهایی که از مرافق زمین خویش است را مالک می باشد مانند راهی که به ملک خویش رفت و آمد می کند. و نمی توان راه ملکی را تصرف کرد، چون موجب زیان است که به اجماع نفی شده است. و نیز راه آب و راههائی که به زمین آباد منتهی می شود و جایگاه ریختن کود و زباله و خاک انداز و جایگاه ابزار آلات و هر چه که به مصالح آن زمین تعلق دارد، و من در این زمینه اختلافی بین فقهای شهرها نمی یابم و هر چه که متعلق به مصالح ملک آباد شده است و نیز هر چه متعلق به مصالح روستاست، مانند دیوارها و حفاظ اطراف، چراگاه روستا، مکان جمع آوری هیزم، راهها، سیل گیرها و ... اینگونه زمینها را احیاء آن جایز نیست و کسی با احیا مالک آن نمی شود. و نیز حریم جوی ها و قناتها و خانه ها و چشمه. و هر زمین به ملکیت درآمده، احیاء چیزهایی که متعلق به مصالح آن است جایز نیست.

این از چیزهایی است که اختلافی در آن نیست، اختلاف در این است که آیا

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۶.

مالک زمینهای آباد مالک حریم زمین نیز می شود یا اینکه تنها اولی و احق از دیگران است؟ برخی گفته اند: همانگونه که مالک ملک است مالک حریم نیز هست، و درست ترین نظر، نظر شافعی است، زیرا آن مکانی است که با احیا مستحق آن شده، پس مثل زمین آباد شده مالک آن نیز می شود، و در این مورد معنای ملک صادق است چون همراه با ملک آباد شده قابل خریدوفروش است، و چون دیگری نمی تواند

آن را احیـا کنـد و یـا در آن رفت و آمـد کنـد و نیز بخـاطر اینکه در ملکی که راه آن مشترك است حق شـفعه ثـابت است [با اینکه ملکیت آن ملك مشترك نیست]. و برخی گفته انـد حریم به ملکیت در نمی آیـد، زیرا ملکیت با احیا حاصل می شود و در این حریم احیا صورت نگرفته است؛ ولی این سـخن پسندیده ای نیست و هر دو مقدمه استدلال مخدوش است، زیرا ملکیت فقـط به احیـا نیست هماننـد حیـاط خـانه که همواره بـا ساختمـان خـانه به ملکیت در می آیـد اگر چه در محوطه حیاط احیایی صورت نگرفته است، و چون احیا به این است، گاهی چیزی را آباد می کند و گاهی آن را تابع زمین آباد شده قرار می دهد.

۳- اینکه شارع مقدس آن مکان را جایگاه عبادت قرار نداده باشد، مانند سرزمین «عرفه» «منی» و «مشعر» که اگر ملکیت آن را جـایز بـدانیم لازمـۀ آن این است که این غرض و هـدف از دست برود و با این مصـلحت [عبادتگاه بودن] منافات دارد. و برای شـافعی دو نظر است که آیـا زمینهای «عرفه» ماننـد دیگر زمینها به ملکیت در می آیـد یا نه؟ از آن جهت که حق وقوف در آن برای همه وجود دارد و بنابراین که قائل به ملکیت شویم در اینکه آیا حق وقوف در بخشی که به ملکیت در آمده باقی است یا نه دو نظر است.

۴- کسـی پیش از وی آن را سـنگ چین نکرده باشـد. زیرا در نزد ما سـنگ چین ملکیت نمی آورد، بلکه تنها مفیـد احقیّت و اولویت است، و در احیاء موات سنگ چین کننده شروع کننده است تا هنگامی که آن را به پایان نبرده

است. و برخی از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳

شافعیّه گویند: تحجیر مفید ملکیت است. و مشهور این است که آن تنها اولویت را می رساند زیرا احیا اگر مفید ملکیت باشد لازم است که شروع در آن نیز احقیّت را برساند همانند تعیین قیمت مبیع و طلب واگذاری در صورت خریداری.

۵- از زمینهایی نباشد که امام به دیگری واگذار کرده است، زیرا واگذاری امام در موات دخالت دارد، بلکه به نظر ما مالک اصلی موات امام است، پس وی می تواند زمینی را که موات است و سنگ چین نشده به کسی واگذار کند، و کسی که به وی واگذار شده اولی از دیگران است، و واگذاری تخصیص و احقیت می آورد همانند سنگ چین کردن، و دیگران نمی توانند برای وی مزاحمتی ایجاد کنند و نمی توانند با احیا خود این حق را از وی سلب نمایند.

۶- از مکانهایی نباشد که پیامبر (ص) آن را قرقگاه قرار داده است، مراد از قرقگاه این است که آن حضرت قسمتی از زمین را به چرای چارپایان بخصوص اختصاص داده باشد و مردم را از چرای چارپا در آن ممنوع کرده باشد. قرقگاه گاهی برای شخص پیامبر خداست و گاهی برای مسلمانان است بر اساس آنچه از پیامبر خدا (ص) روایت شده است که فرمود: «قرقگاهی جز برای خدا و پیامبر خدا نیست» و به نظر ما امام می تواند قرقگاهی برای خود و یا برای شتران صدقه و چارپایان جزیه و اسبان مجاهدان همانگونه که پیامبر (ص) قرار می داد قرار دهد؛ اما به جز امام و پیامبر (ص) هیچ یک از مسلمانان نمی توانند قرقگاهی برای خود و دیگران اختصاص دهند، بر

اساس فرمایش آن حضرت (ص) که فرمود: «قرقگاه جز برای خدا و پیامبرش نیست.»» «۱»

مرحوم علامه شرایط احیاء را پنج چیز گفته اند ولی در توضیح شش مورد را بر شمرده اند و قرقگاه نبودن را بر آن علاوه نموده اند. و آیا مراد از امام در واگذاری و یا

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۰ و ۴۱۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۴

ایجاد قرقگاه امام معصوم (ع) است یا هر گونه امام واجد شرایط را شامل می شود؟

در این مورد دو نظر است، و شاید ظاهر کلام آنان همان اوّل باشد، ولی به نظر ما همانگونه که پیش از این یادآور شدیم نظر دوم درست است، و این حق هر کسی است که ولایت امر مسلمانان را به حق بر عهده دارد و حکومت او در جهت مصالح مسلمانان باشد، و پیامبر اکرم (ص) نیز دارای قرقگاه بود به عنوان اینکه امام مسلمانان و ولیّ امر آنان است.

در کتاب دروس برای تملک به واسطه احیا شرایط نه گانه ای را به شرح زیر یادآور شده است:

۱- اجازه امام- بنابر اظهر- ۲- احیاکننده مسلمان باشد ۳- بتوان آن را از موات بودن خارج کرد، مانند کشیدن دیوار و زدن سقف برای ایجاد مسکن، و پرچین زدن و جدا ساختن منطقه ای برای چارپایان. ۴- آن زمین ملک مسلمان یا معاهدی نباشد و سنگ چین نیز طبق آنچه گفتیم حکم مملوک را دارد. ۵- جای ویژه عبادت نباشد، مانند سرزمین عرفات و منی ۶- از زمینهایی نباشد که قرقگاه پیامبر (ص) و یا امام معصوم (ع) است و برای چهارپایان زکات و جزیه اختصاص داده شده است. ۷- حریم ملک آبادی نباشد. ۸- پیامبر یا امام

آن را به کسی واگذار نکرده باشند. ۹- تصرف کننده قصد تملک داشته باشد و اگر اسباب ملک بدون قصد تملک باشد ظاهراً ملکیت حاصل نمی شود. «۱»

در اینکه ایشان شرط کرده اند که احیاکننده مسلمان باشد سخنی است که پس از این بدان خواهیم پرداخت. و مورد موثقهٔ محمد بن مسلم در باب زمینهای موات زمینهای یهود و نصاری است که پس از این خواهیم گفت. شرط سوّمی که ایشان برشمرده اند همان احیا است نه اینکه شرط احیا باشد.

و اینکه در آخر کلام، قصد تملک را آورده اند اولا: این خود اول کلام است که آیا احیا موجب تملک رقبه زمین می گردد، که بعداً بدان خواهیم پرداخت. ثانیاً: اینکه

---

(۱)- دروس/ ۲۹۲- ۲۹۴.

قصد در تملک شرط باشد محل اختلاف است.

[آیا قصد تملک معتبر است؟:

] در تذکره آمده است:

«آیا قصد احیا در تحقق ملکیت برای احیاکننده معتبر است؟ درست این است که بگوییم: اگر آن کاری که برای احیا انجام داده معمولًا جز برای تملک انجام نمی دهند، مانند بناء منزل و یا ایجاد باغ و بستان، با همین احیا مالک می شود، اگر چه قصد تملک نداشته باشد. اما اگر کاری باشد که متملک و غیر متملک انجام می دهند، مانند کندن چاه در زمین موات یا زراعت قطعه ای از زمین موات به امید بارش باران، در این صورت تحقق ملکیت نیاز به قصد دارد، اگر قصد ملکیت داشته ملک او می شود. و به طور کلی این اشکال از اینجا مطرح شده که آیا مباحات به شرط نیت به ملکیت در می آید یا نه؟ شافعیه در اینجا دو نظر دارند. و کارهایی نظیر صاف کردن زمین یا

جمع کردن سنگهای آن موجب ملکیت نمی شود اگر چه قصد آن را داشته باشد.» «۱»

اینکه ایشان در ابتدا فرموده اند قصد احیا داشته باشد مراد ایشان قصد تملک است همانگونه که از سخن بعد ایشان آشکار می شود، و شاید ایشان این مطلب را به غلط یا اشتباه گفته اند. و ظاهراً در سخن ایشان بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط شده است، زیرا سخن ما این است که آیا ثبوتاً قصد تملک در ملکیت دخالت دارد؟ و ایشان در مقام اثبات شقوق مسأله را آورده اند. و به همین اشکال اشاره کرده است در دروس، و در دنباله کلام سابق آورده است:

«و نیز دیگر مباحات مانند صید کردن و چوب و گیاه جمع کردن، پس اگر آهوئی را تعقیب کرد تا توانائی او را بر دویدن امتحان کند و تصادفاً آن را صید کرد ولی

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۳.

نه به قصد ملکیت مالک آن نمی شود، ولی اگر ما در دست داشتن را در اثبات ملکیت کافی بدانیم. مالک می شود و چه بسا فرق گذاشته شده است بین چیزهایی که صرفا برای ملکیت است مانند ساختن دیوار در بیابان و زدن سقف برای احداث خانه و بین چیزهایی که تنها احتمال ملکیت در آن می رود، مانند اصلاح زمین برای زراعت، که ممکن است برای غیر زراعت نیز باشد، مانند فرود آمدن در آن و اسب دواندن در آن که در این موارد نیت معتبر است، و نوع اول مانند به کاربردن لفظ صریح است، و نوع دوم مانند به کاربردن لفظ کنایه و آنچه این بیان را ضعیف می کند این است که احتمال

به هرحال از بین نمی رود و از طرف دیگر قبول نداریم که اگر لفظ صریح باشد نیازی به نیت ندارد.» «۱»

از سوی دیگر صاحب جواهر بر این معنا اصرار دارد که نیت معتبر نیست، می گوید:

«دلیلی بر شرط بودن آن نیست، بلکه ظاهر ادلّه خلاف آن است، و مظنه اجماع بر عدم آن است نه بر اثبات آن، و آنچه در مورد روایات ادعا شده که ضرورت نیت به ذهن سبقت می گیرد و حد اقل این که شک کنیم که آیا نیت معتبر است یا نه، سخن درستی نیست، اگر چه صاحب ریاض بدین نظر متمایل شده است.

و اینکه می بینیم وکیل و یا اجیر خاص انسان مالك شی ء نمی شوند بدین خاطر است که قصد تملك ندارند و غیر آنان قصد تملك نموده، بلکه بدین خاطر است که احیاء که سبب ملکیت برای غیر آنها به جهت وکالت و اجاره انجام پذیرفته پس ملك برای اوست، و از این مطلب آنگونه که برخی پنداشته اند لزوم قصد تملك استفاده نمی شود. بلکه از آن عدم قصد عدم نیز استفاده نمی شود چه رسد به قصد تملك. زیرا ادلّه ظهور در این معنا دارد که هنگامی که مصداق احیا حاصل شود آثار ملکیت بر آن بار می شود اگر چه قصد عدم داشته باشد، زیرا ترتب مسبب بر سبب قهری است، اگر چه ایجاد سبب اختیاری باشد، مگر

---

(۱)- دروس/ ۲۹۴.

اینکه در این هنگام در سبب تردید شود. و آن نیز صحیح نیست، چرا که ادلّه مطلق است، بلکه آنچه دربارۀ ملکیت موکّل یا مستأجر گفته شده اگر چه قصد احیا نداشته باشند، دلیل بر

گفته ماست، [که نیت شرط نیست] و در اینجا نکته ای است شایان توجه.» «۱»

ممکن است گفته شود: ادعای انصراف روایات بر فرض دلالت آن بر ملکیت، به خصوص صورتی که قصد تملک باشد بعید نیست، و ملکیت قهری خلاف قاعده و خلاف سلطه انسان بر خویش است، پس باید به همان مواردی که دلیل بر آن دلالت دارد- مانند میراث و مانند آن- اکتفا کرد، و شاید عرف نیز مساعد اعتبار قصد باشد، و در باب املاك و حقوق همین عرف حاکم است، بله احیا و حیازت عرفاً موجب احقیّت احیاکننده و حیازت کننده می شود بگونه ای که مزاحمت دیگران برای آنان مگر پس از اعراض آنان جایز نیست، پس تا زمانی که قصد تملك صورت نگرفته است نقش این دو نقش سنگ چین کردن است. ولی ممکن است کسی بگوید: چون اساس ملکیت اعتباری، همانگونه که پیش از این گفتیم مالکیت تکوینی است، پس هنگامی که احیا از انسان صادر می شود، از آن جهت که از فکر و قوا و جوارح او صادر شده و او تکویناً مالك فکر و قوا و جوارح خویش است بناچار مالك محصول آن بین آثار احیا نیز هست چه قصد ملکیت داشته باشد یا نداشته باشد.

و تفصیل بحث در مسأله و اینکه آیا احیا و حیازت و پیشی گرفتن در تصرف مباحات نیابت بردار هست یا نه. جایگاه همه اینها کتاب احیاء موات و وکالت و اجاره است که می توان بدانها مراجعه نمود.

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۳۲.

مسأله پنجم: احیا و تحجیر چیست و چگونه ایجاد می شوند

[معنی إحياء]

در مسأله پنجم اشاره ای گذرا به مفاد احیا و تحجیر داریم و اینکه چگونه این دو متحقق می گردند، و

تفصیل این بحث را به کتابهای فقهی وامی گذاریم.

بی تردید الفاظی که در کتاب و سنت آمده است اگر دارای معانی بخصوصی در شریعت باشد به هنگام اطلاق بدان حمل می شود وگرنه به همان معانی عرفی که در آن زمان متداول بوده باید حمل شود، و در صورتی که معانی متعدد باشد باید به قرائن مراجعه نمود.

و ما پیش از این در ذیل قسمت دوم از انفال، یعنی زمینهای موات مفهوم موت و موات را به حسب عرف و لغت یادآور شدیم، و گفتیم زمین مرده زمین ویران و بدون استفاده را گویند به گونه ای که بدون آماده کردن و اصلاح آن از آن نتوان بهره برداری نمود، هرچند بخشی از آثار آبادانی گذشته در آن باقی باشد، مانند روستاهایی که ویران شده است، و معنای مقابل آن حیات است که تقابل عدم و ملکه است، «۱» و متبادر از حیات در ابتدا آن چیزی است که مبدأ حس و حرکت در حیوان می شود، ولی استعمال آن در آنچه مبدأ رشد و نمو نباتات می شود نیز شایع است و نیز به صورت استعاره و مجاز بر کیفیت خاصی در زمین که آن را آماده برای بهره برداری می کند و آثار و نتایجی که بر آن مترتب است و از آن انتظار می رود نیز اطلاق می گردد، از این رو این مفهوم به حسب نتایج و شرایط متفاوت است.

پس معنی احیا زمین، آماده کردن آن برای بهره برداری در نتیجه های عقلایی است که از آن انتظار می رود. و از ناحیه شرع نیز چیزی که بر حدود این کیفیت و شرایط آن دلالت کند نرسیده است، پس در تشخیص این موضوع باید به

عرف مراجعه نمود، و طبیعی

---

(۱)- معنای تقابل عدم و ملکه را پیش از این یادآور شدیم.

است که در این مورد نیز مانند دیگر مفاهیم عرفی مصادیق متشابهی وجود داشته باشد.

تعابیر فقها نیز در این باره متفاوت است اگر چه برخی به یکدیگر نزدیکتر است.

[سخنان فقها دربارهٔ احیاء موات

] ۱- شیخ در کتاب احیاء موات مبسوط گوید:

«و اما آنچه که بدان احیا صورت پذیرد در شرع چیزی وارد نشده که بیان کند چه چیز احیا است و چه چیز احیا نیست جز اینکه چون پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«هر که زمینی را احیا کند از آنِ اوست» و در لغت معنی آن یافت نمی شود، در اینجا باید به عرف و عادت مراجعه کرد؛ پس آنچه را مردم در عادت خودشان احیا می شناختند آن احیا است و زمین های موات با انجام آن احیا می شود و به ملکیت در می آید، همانند این جمله که می فرماید: «خریدار و فروشنده اختیار فسخ معامله را دارند تا هنگامی که پراکنده نشده اند» و آن حضرت از فروش چیزی که در اختیار قرار نمی گیرد نهی فرمود، و این که فرمود: «حکم قطع دست سارق اجرا نمی شود، مگر در صورتی که قیمت مال مسروق به اندازه قیمت سپر (یعنی یک چهارم دینار) برسد» «۱» که در همه این امور باید به عرف و عادت مردم مراجعه شود.»

پس در مسأله ما نحن فیه یعنی: احیاء زمین برای خانه یا باربند احشام یا کشاورزی بدین گونه است: احیاء زمین برای خانه، به کشیدن دیوار در اطراف زمین و زدن سقف بر روی آن است، پس اگر چنین کاری انجام داد آن

را احیـا کرده است و آن زمین به ملکیت مسـتقر وی در آمـده است، و فرقی نمی کنـد که دیوارهای آن با گل باشـد یا آجر یا گـچ یا چوب. و اما اگر بخواهـد باربند بسازد، احیاء آن به این است که دیواری به دور زمین بکشد چه با آجر یا خشت یا گل یا

---

(۱)- قیمت یک سپر در آن روزگار به اندازه یک چهارم دینار بوده است، که موجب اجراء حکم قطع دست می باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۶۰

چوب. ولی در این مورد دیگر زدن سقف لازم نیست. و کارگذاشتن در برای خانه و باربند لازم نیست. و برخی گفته اند لازم است ولی ظاهراً لزومی ندارد.

و اما احیاء زمین برای کشاورزی به این است که اطراف آن خاکها را جمع کند که عرفا به آن «مرز» می گویند و برای آن آب پیش بینی کنی بـا احـداث قنـات یـا چـاه یـا چشـمه و نیز کشـیدن جُویهـا برای آبیـاری آن که این سه چیز در احیاء زمین برای کشـاورزی شـرط است. و برخی گفته انـد بایـد کشـاورزی و کشت هم در آن صورت گیرد، تـا مفهوم احیـا محقق شود، ولی صحیح این است که این دیگر شرط نیست، همانگونه که ساکن شدن در خانه نیز شرط احیاء خانه نیست.

و امـا اگر زمین را برای کاشـتن درخت احیا کنـد در این صورت احیا آن بـدین است که در آن درخت بکارد و آب را به پای آن برسانـد، که اگر اینگـونه کرد آن را احیـا کرده و اگر احیـا کرد و مالـک آن شـد مرافـق آن را نیز مالـک می شـود، چـون اصلاح زمین جز با در اختیار

داشتن آنها امکان پذیر نیست.» «۱»

باید گفت: ظاهر کلام ایشان این است که صدق احیا به حسب موارد مختلف و متفاوت است برای خانه و مسکن دیوارکشی و سقف زدن لازم است، اما برای ساختن باربند تنها کشیدن دیوار کافی است. برای ایجاد مزرعه ایجاد مرز و کندن جوی و بردن آب شرط است، و برای ایجاد باغ ایجاد مرز و بردن آب و کاشتن درخت.

و ظاهراً در زمین کشاورزی پیش بینی و تهیه آب کافی است و لزومی ندارد آب فعلًا بر روی زمین جاری شود، بلکه بسا در زمینهای دیم نیاز به آبیاری نداشته باشد و با آب باران آبیاری شود.

ظاهراً آنچه مرحوم شیخ در سخنانشان یادآور شده اند از باب مثال است، زیرا بنای مغازه و مخازن و کارگاه و کارخانه و مدارس و دانشگاه و ادارات و بانکها و ... از اموری

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۱- ۲۷۲.

که مردم بدان نیازمندند از آشکارترین مصادیق احیا است و کیفیت احیا در آنها مختلف و متناسب با هدف ها و مقاصد آنهاست.

۲- در احیاء الموات شرایع آمده است:

«مبحث دوم، در کیفیت احیا است. و مرجع آن عرف است چون در شرع و لغت بر چگونگی آن تصریح نشده است. و آن بدین گونه است که اگر کسی قصد سکنی داشته باشد، همین که زمین را دیوارکشی کند و لو با چوب و نی و یا بر آن سقف بزند، به گونه ای که بتوان در آن سکونت کرد احیا محقق شده است. و نیز اگر بخواهد باربند بسازد که در این مورد تنها دیوارکشی کافی است و نیاز به سقف نیست. و

گذاشـتن در شرط نیست. و اگر قصد کشاورزی داشته باشد در تملک زمین سنگ چین کردن با ایجاد مرز و تسطیح و آوردن آب بـا ایجاد جوی و کارهایی مشابه اینهاست، ولی کشت و زراعت شـرط نیست، زیرا این مثل سـکونت در خانه بهره برداری است نه شـرط. و اگر زمین را درخت کـاری کرد و آب بر آن جـاری سـاخت احیا محقق شـده است. و نیز اگر زمین جنگل و نیزار باشـد و او درختـانش را قطع کرد و نی هـا را بریـد و زمیـن هـا را اصـلاح کرد و نیز اگر زمیـن آبگیر اسـت و او آبهـا را خشـکاند و آن را برای آبـاد شـدن آماده ساخت، زیرا عرف مردم همـۀ اینها را احیا می دانـد زیرا اینگونه کارها زمین را آماده بهروری می کند که ضد مردگی است.» «۱»

اینکه ایشان فرمود «یا سـقف بزند» ظاهر آن این است که برای برخی زمینها دیوارکشـی و برای بخشـی از آن زدن سـقف برای صـدق مسـکن کافی است، همانگونه که برای ساختن خانه متعارف است، نه اینکه هر یک از اینها جـداگانه در صدق مسـکن کفایت کند، و ممکن است به جای «یا سقف» «و سقف» باشد که در این صورت بی

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۵ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۴).

اشکال است. و دانستی که آماده کردن آب برای زمین کشاورزی کافی است و لزومی ندارد که آب فعلًا بر زمین روان گردد. و اینکه فرمود: «اگر جنگل باشد» منظورشان این است که برگرفتن موانع از درختان و جمع آوری آبهای مزاحم در صورتی که به دنبال آن اصلاح زمین و آماده شدن آن برای کشت

باشد در صدق احیا کافی است.

ولی اشکالی که به ایشان وارد است اینکه: صرف اصلاح زمین و آماده کردن آن برای آبادی تا هنگامی که عنوان آباد به آن اطلاق نشود کافی نیست. و آبادی خانه، باربند، مزرعه، باغ هر یکی با دیگری متفاوت است.

کتاب مسالك [که شرحی بر شرایع است] دو جمله اخیر ایشان را بر جمله «و اگر زمین را درختکاری کرد» عطف کرده و همه را مربوط به صورتی دانسته که کسی در نظر داشته باغی پدید آورد، با اینکه ظاهراً مقصود ایشان در دو جمله اخیر مطلق احیا است نه احیا برای بستان تنها، بلکه در کلام مصنف نامی از بستان و قصد او نیست، و تنها یادآور شده که کاشتن درخت و آوردن آب موجب تحقق احیا می شود، و این سخن درستی است.

۳- در تذکره در این زمینه مطالبی آمده که خلاصه آن اینگونه است:

«از عادت شرع این است که چون لفظی را به صورت مطلق می آورد و بر مفهومی جز مفهوم عرفی آن تصریح نمی کند باید به معنای عرفی آن حمل شود، مانند مفهوم «قبض» و «حفاظ» و در باب سرقت در روایات مفهوم احیا آمده ولی مفهوم آن بیان نشده است، پس اطلاق آن به همان چیزی که متعارف جامعه است حمل می شود، و این نسبت به احیا شونده متفاوت است.

مسأله: اگر بخواهد در زمین سکونت گزیند، احیاء آن به این است که آن را به صورت خانه در آورد، و این بدین گونه است که اطراف آن دیوار بکشد و قسمتی از آن را سقف بزند، و دیوارکشی یا با آجر است یا با خشت یا با

گل یا چوب و نی، به حسب عادت اقوام مختلف. این قول شیخ است، و آن نظر اکثر شافعیه است، و بعضی سقف زدن را

در احیاء خانه شرط نمی دانند، و این یکی از دو نظر احمد است، بر اساس روایت منقول، از پیامبر (ص) که: «هر کس بر زمینی دیوار کشید از آنِ اوست؛» و چون دیوار بازدارنده است، پس احیا محسوب می شود، همانگونه که اگر برای نگهداری گوسفندان باشد احیا است و در این موارد قصد معتبر نیست، زیرا می تواند برای گوسفندان با گچ و آجر باربند بسازد و بعد قسمت هایی از آن را برای مسکن جدا کند که در این صورت با این که قصد نکرده مالک می شود. و نیز اگر به مجرد دیوارکشی آن را به ملکیت خویش درآورد می تواند در همانجا بدون آن که سقفی بزند خود زندگی کند، بدون آنکه شرط سقف زدن وجود داشته باشد. و اکثر شافعیه در احیاء خانه کارگذاشتن در را لازم دانسته اند، زیرا در منازل عادت بر این بوده که بر آن در نصب می کرده اند. ولی این را شیخ نیاورده.

مسأله: اگر بخواهد زمینی را احیا کند که در آن گوسفندان به استراحت بپردازند، یا مکانی برای خشک کردن میوه ها باشد یا در آن چوب و هیزم جمع آوری کند، در این صورت تنها دیوارکشی کافی است و نیازی به سقف زدن نیست به اجماع فقها و بر اساس قضاوت عرف، و در اینکه آیا در گذاشتن شرط است یا نه، همانگونه که پیش از این گفتیم مورد اختلاف است.

مسأله: اگر بخواهد زمین مرده ای را برای احداث مزرعه احیا کند،

در احیاء آن چند چیز شرط است:

۱- خاکها را در اطراف آن جمع کند تا قسمت احیا شده از بقیهٔ متمایز باشد. و به این اصطلاحاً «مرز» می گویند، و اگر چوب یا نی یا خار و چیزهایی دیگر مشابه اینها قرار دهد بی اشکال است و به اجماع فقها نیازی به کشیدن دیوار نیست.

۲- مسطح کردن زمین با پر کردن چاله ها و از بین بردن بلندی ها و جمع آوری سنگها و نرم کردن خاک آن.

۳- ساماندهی آب آن، با ایجاد جویی از نهر یا کندن چاه یا قنات اگر از زمینهایی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۶۴

است که از باران مشروب نمی شود. ولی روان ساختن آب بر زمین و آبیاری آن شرط نیست، و اگر چاه یا قناتی حفر نکرده است در این مورد شافعیه دو نظر دارند، و خلاصه کلام اینکه آب دادن در تحقق احیا نقشی ندارد.

و زمین های کوهستانی که آبیاری آن امکان پذیر نیست و تنها با آب باران سیراب می شود برخی از شافعیه گفته اند در آنجا احیا نیست نظر موجّه این است که مالکیت آن به حفاظت و حراست و جمع آوری سنگها و جمع کردن خاک بر اطراف آن حاصل می شود.

و آیا برای ملکیت زمین کشاورزی زراعت در آن شرط است؟ ظاهراً شرط نیست، برای اینکه کشاورزی کسب منفعت آن است نه شرط احیاء آن، همانگونه که در احیاء خانه سکونت در آن شرط نیست و این یکی از دو نظر شافعی است و نظر دیگر وی این است که شرط است.

مسأله: اگر بخواهد باغی را احداث کند باید دیوارکشی کند. و برای دیوارکشی عادت محل مورد نظر است و برخی گفته اند:

همانگونه که در زراعت گفته شد باید آب نیز بدان برساند. و آیا کاشتن درخت معتبر است یا نه؟ کسی که در کشاورزی زراعت را شرط می داند در ایجاد باغ به طریق اولیٰ کاشتن درخت را شرط می داند، و کسانی که معتبر نمی دانند دو دسته اند و عمدهٔ آنان نشاندن درخت را شرط می دانند، و فرق آن نیز این است که قبل از کشت عنوان مزرعه بر زمین صادق است ولی پیش از نشاندن درخت عنوان باغ بر زمین صادق نیست. و درست تر این است که بگوییم یکی از این دو: کشیدن دیوار و یا کاشتن درخت برای تحقق نام باغ و بستان الزامی است.» «۱»

این روایت پیامبر (ص) که فرمود: «کسی که بر زمینی دیوار بکشد از آنِ اوست،» صراحتی در احیا ندارد، ممکن است از قبیل تحجیر باشد، و لام در آن برای مطلق اختصاص و اولویت باشد، مانند روایت سمره از آن حضرت (ص) که فرمود: «کسی که

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۲.

بر چیزی دیوار بکشد سزاوارترین فرد است نسبت بدان «۱» «۲» و ایجاد مرز در مزرعه اگر برای آبیاری باشد قطعاً لازم است ولی اگر برای جدا کردن بخش آباد شده از غیر آن باشد در صدق احیا دخالتی ندارد، مثل دیوارکشی که در احیا مزرعه دخیل نیست و تمیز بین قسمت احیا شده و قسمت و احیا نشده به قابلیت انتفاع و عدم قابلیت آن است نه به ایجاد مرز یا کشیدن دیوار. و نیز حفاظت و زراعت و آب دادن فعلی آن هم در احیا معتبر نیست.

از سوی دیگر بیشتر مطالبی را که

علّامه آورده اند شـهید نیز در مسالک «۳» آورده و دیگر فقها نیز متعرض آن شـده انـد، و سـخنان آنان مشابه یکدیگر است. و پس از اینکه ما گفتیم اصـحاب تصـریح کرده اند که چگونگی احیا، یک مسأله شرعی نیست و مرجع آن عرف و عادت مردم است؛ دیگر وجهی برای طولانی کردن بحث با نقل کلمات اصحاب بیشتر از آنچه ذکر کردیم نیست.

۴- ابـن ادریس در سـرایر از مبسـوط شـیخ حکـایت کرده کـه مرجـع در احیـا، عرف و عـادت جـامعه است و سـخنی گفته که خلاصه آن اینگونه است:

این یک مطلب یقینی است که اصل مـذهب آن را اقتضا می کند. آنگاه تقسـیم و تفریق بین خانه و باربند و زمین زراعی را به اهل خلاف نسبت داده و آنان را مورد اعتراض شدیدی قرار داده و می گوید:

«احیاء خانه نزد آنان به این است که اطراف آن دیوار بکشـند و بر آن سقف بزنند ... و امّا نزد ما پس اگر اطراف زمین علامت گزاری کنـد، یا آن را سـنگ چین کنـد یا با چیزی جز آجر و گچ دیوار بکشد، مالک تصـرف در آن است و از دیگران بدان سزاوارتر است.- آنگاه گفته:- مبسوط در این مورد نظر ما و نظر مخالفین ما

---

(۱)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیاء ...

(۲)- ظاهر جمله: «فهی له» بخاطر «لام» ملکیت است؛ ولی در روایت سمره با «لام» ذکر نشده، بلکه فرموده: «فهو أحق به» و این تعبیر ظهوری در ملکیت ندارد.- م-

(۳)- مسالک ۲/ ۲۹۱.

را گفته ... و خواننده دچار اشتباه می شود.» «۱»

و جواهر سخن او را مورد مناقشه قرار

داده و می نویسد:

«او خود دچار اشتباه شده است، زیرا موافق و مخالف بودن در صدق عرفی بی تأثیر است زیرا سنگ چین اگر چه در شروع احیا مؤثر است ولی خود احیا نیست.» «۲»

۵- در مختصر أبو القاسم خرقی در فقه حنابله است آمده:

«احیاء زمین این است که اطراف آن دیوار بکشند یا در آن چاه بکنند.»

در مغنی در شرح عبارت فوق آمده است:

«ظاهر کلام خرقی این است که دیوارکشی اطراف زمین احیاء آن است، چه برای ساختمان باشد یا برای زراعت یا برای نگهداری گوسفندان یا گردآوری چوب یا جز اینها، و احمد در روایت علی بن سعید بر این مطلب روایتی نقل کرده است که گفت: احیاء این است که بر آن دیوار بکشی یا در آن چاهی یا جویی بکنی، و در این مورد سقف زدن لازم نیست. و این مفاد روایتی است که حسن از سمره روایت کرده که پیامبر (ص) فرمود: «هرکس بر زمینی دیواری کشید آن ملک اوست» این روایت را ابو داود و امام احمد در مسند خود آورده اند. و از جابر از پیامبر (ص) نیز همانند این روایت وارد شده است. و دیوار چون مانع محکمی است خود یک نوع احیا است همانگونه که اگر می خواست می توانست آن را باربند چارپایان قرار دهد. و این دلیل بر آن است که اعتباری برای قصد نیست، به دلیل اینکه اگر می خواست آن را باربند گوسفندان قرار دهد و آن را با گچ و آجر بنا کند و به اطاقهایی تقسیم کند، مالك آن می شد و چنین چیزی برای گوسفندان مانند آن ساخته نمی شود.» «۳»

---

(۱)- سرایر/ ۱۱۱- ۱۱۲.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۶۸.

(۳)-

مغنی ۶/ ۱۷۸.

آنگاه ایشان به تفصیل چگونگی احیاء منزل، بارانداز و مزرعه را یادآور شده است، که می توان بدان مراجعه نمود.

دو نکته قابل توجه

اشاره

در پایان این مسأله دو نکته است که لازم است بدان توجه شود

نکتهٔ اول: [آیا در نظر عرف قصد ملاک است یا واقعیت خارجی؟]

بر اساس آنچه از مبسوط و شرایع و تذکره و نیز مسالك خواندیم صدق احیا به حسب آنچه انسان در صدد آبادی آن است متفاوت است، دیوارکشی به قصد ساختن بارانداز و محل نگهداری احشام احیا محسوب میشود امّا برای خانه سازی تا هنگامی که سقف کامل یا ناقص زده نشود احیا محسوب نمی شود.

و برخی بر این عقیده اند که قصد، دخالت در آبادی ندارد و کوچکترین علایم آبادانی احیا را متحقق می سازد. از سخنان تذکره این نظریه برداشت می شود. ایشان در این زمینه می گویند:

«اگر کار بخصوصی را در نظر داشت و عملًا نوع احیایی را انجام داد که اگر آن را قصد کرده بود مالك می شد مثلًا اگر زمینی را به قصد خانه سازی دیوارکشی کرد، و این دیوارکشی در حدّ احیا بارانداز بود آیا ملکیت حاصل می شود؟ به نظر من حاصل می شود، چون قصد بارانداز می کرد مالك آن می شد، [پس اکنون که قصد هم نکرده باید مالك شود] و این یکی از دو نظر شافعی است. نظر دیگر شافعی این است که با این کار مالك نمی شود و الّا لازم می آید که برای همیشه به حد اقل آبادانی، احیا حاصل شود، و محال بودن نتیجه ممنوع است.» «۱» [یعنی هیچ اشکال عقلی در این نتیجه که به حدّ اقل آبادانی احیا حاصل شود نمی باشد]

از جواهر نیز استفاده می شود که قصد متأخر بخاطر عدول از تصمیم برای احیا

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۳.

کفایت می کند، سخن جواهر اینگونه است:

«همانگونه که جایز است از قصد ساختن خانه به ساختن

بارانـداز عـدول کرد، که در این صورت با همان دیوارکشـی مالك آن می گردد چون عرفاً بر آن احیا صدق می کند، و لو به اعتبار این که از معطل مانـدن زمین خارج شده و دارای منفعت گردیده و به همین دلیل دیگر نام موات بر آن نمی توان نهاد.» «۱»

البته چون مـا در مورد چگونگی احیاء روایت بخصوصـی نـداریم و امر به عرف محوّل شـده است ما می بینیم عرف با توجه به اهـداف، مصادیق احیا را متفاوت می داند، بله در مواردی که به مرتبه پائینی احیا حاصل شود اعتبار آن «لا بشـرط» است نه «به شرط لا» بـدین معنی که اگر قصـد داشت بارانـداز بسازد ولی بر آن سـقف زد و اطاقهایی در آن ساخت قطعاً احیا صـدق می کنـد ولی عکس آن کـافی نیست، اگر قصـد خانه سازی داشت ولی به دیوارکشـی اکتفا کرد، در این صورت احیا نیست، اگر چه نام سنگ چین بر آن می توان نهاد.

اما اگر از قصـد خود عدول کرد، اگر آثار تصـمیم دوم خود بر آن بار باشد قطعاً کافی است و اما اگر صـرف قصد باشد محل اشـکال است و شایـد اشاره به همین معنا داشـته باشـد صاحب جواهر که می گوید: «و لو به اعتبار اینکه از معطل ماندن خارج شده» زیرا خارج شدن از معطل ماندن بر آن صدق نمی کند مگر زمانی که آثار خارجی بر آن مترتب گردد.

و اگر زمین را به قصد بارانداز دیوارکشـی کرد، آنگاه تصمیم گرفت آنجا را خانه خود قرار دهد ظاهراً ملکیت وی باقی است و متوقف بر سقف زدن نیست.

ولی ممکن است گفته شود: امور خارجی تکوینی قوام و تمایز بعضی مصادیق آن از دیگری

به قصد نیست، و قصد در امور اعتباری محض موجب قوام و تمایز است، و احیا و عناوین وابسته به آن از امور خارجی تکوینی است، پس قوام و تمایز آن به قصد نیست.

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۶۶.

و مؤید همین برداشت است که اگر شخصی زمین را دیوارکشی کرد، عرف یا می گوید آن را احیا کرده است یا چنین قضاوتی ندارد و نمی روند از احیاکننده بپرسند که آیا او قصد داشته یا نداشته و اگر داشته به چه قصدی بوده، آیا بارانداز می خواسته بسازد یا خانه. بر این اساس ملاک در صدق احیا آمادگی زمین است برای بهروری در یکی از امور متعارفی که زمین را قابل بهره برداری می کند. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

نکتهٔ دوّم: مفهوم سنگ چین (تحجیر) و احکام آن.

اشاره

نظر مشهور فقها این است که احیا موجب ملکیت است و سنگ چین موجب اولویت.

[در این رابطه سخن برخی از فقها را از نظر می گذرانیم:]

۱- در مبسوط آمده است:

«اگر سلطان قطعه زمین مواتی را به کسی واگذار کرد وی از دیگران بدان زمین سزاوارتر است بدون هیچ اختلاف، و نیز اگر کسی قطعه زمین مواتی را سنگ چین کرد. و سنگ چین اثرگذاری بر زمین است به اندازه ای که به حد احیا نرسد، مثل اینکه در آن مرزی ایجاد کند یا بر آن دیوارکشی کند و کارهایی از این قبیل، که در این صورت وی از دیگران سزاوارتر است و واگذاری سلطان نیز به منزله سنگ چین است.» «۱»

۲- پیش از این از شرایع دربارهٔ شرایط احیا خواندیم:

«پنجم: اینکه کسی با سنگ چین بروی پیشی نگرفته باشد، زیرا سنگ چین مفید اولویت است نه ملکیت رقبه اگر چه با آن مالک تصرف می گردد. حتی اگر مهاجمی به قصد احیاء برای تصرف زمین سنگ چین شده وی اقدام کرد می تواند وی را از آن کار بازدارد و اگر به زور آنجا را تصرف کرد و آبادش کرد مالک آن نمی شود.» «۲»

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۳.

(۲)- شرایع ۳/ ۲۷۴.

۳- در جواهر ذیل این کلام آمده است:

«بدون آنکه نظر خلافی در این مسأله باشد، بلکه می توان آن را اجماعی دانست ... بلکه در ریاض در کلام جماعتی مانند مسالک و دیگران بر آن ادعای اجماع شده است.» «۱»

۴- پیش از این از تذکره دربارۀ شرایط احیا اینگونه خواندیم:

«چهارم: اینکه کسی پیش از وی آن را سنگ چین نکرده باشد، زیرا سنگ چین نزد ما مفید ملکیت نیست ولی اولویت و احقیّت می آورد. و شروع کننده در احیاء موات تا هنگامی که

کار را تمام نکرده است سنگ چین کننده نامیده می شود.

و برخی شافعیه گفته اند: سنگ چین مفید ملکیت است، ولی مشهور این است که مفید اولویت است. «۲»

۵- در دروس آمده است:

«زمین سنگ چین شده در حکم زمین ملکی است، و مجرد ثبوت ید محرّمه بر زمین در منع دیگران از احیا کافی است.» «۳»

۶- در مغنی ابن قدامه آمده است:

«و اگر زمین موات را سنگ چین کرد، و آن این است که شروع به احیاء آن کند، مثل اینکه اطراف زمین خاک بریزد، یا سنگهائی بچیند یا دیوار کوچکی بکشد با این کار مالک آن نمی شود چون ملکیت با احیا است و این احیا نیست، ولی با این کار احقیّت می یابد چون از پیامبر خدا (ص) روایت شده که فرمود: «کسی که به چیزی سبقت گیرد که مسلمانی بدان سبقت نگرفته است از دیگران بدان سزاوارتر است» این روایت را ابو داود نقل کرده است. پس اگر آن را به دیگری

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۶.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۱۰.

(۳)- دروس/ ۲۹۲.

منتقل کرد دوّمی به منزله اولی است چون صاحب آن وی را جایگزین خود کرده است، و اگر از دنیا رفت وارث وی احق از دیگران است ... پس اگر دیگری بر وی پیشی گرفت و آن را احیا کرد دو نظر است، یکی اینکه احیاکننده مالک آن می شود زیرا احیا موجب ملکیت می شود ... دوم اینکه، مالک نمی شود چون مفهوم این فرمایش پیامبر (ص) که می فرماید: هر که زمین مرده ای را احیا کند که مال کسی نیست» و نیز این روایت که «در حق غیر مسلمان از آنِ اوست» این است که اگر

حق مسلمان در آن باشد چنین اجازه ای نداشته و ملک او نیست. و نیز بر اساس روایتی که می گوید: هرکس بر چیزی سبقت گیرد که مسلمانی بر آن سبقت نگرفته است او به آن سزاوارتر است.» «۱»

[چند روایت در باب تحجیر

] در اینکه سنگ چین کردن مفید اولویت و احقیّت است، علاوه بر سخن صاحب جواهر که ادعای اجماع و عدم خلاف بر آن داشت، و علاوه بر اینکه عرف جامعه این را می پسندد و حق پیشتازی و ارزش کار سنگ چین کننده را محترم می شمارد و مزاحمت او را تضییع حق وی می داند، روایات زیر هم بر آن دلالت دارد:

۱- روایتی که از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود:

«کسی که به چیزی سبقت گیرد که مسلمان بدان سبقت نگرفته است او بدان سزاوارتر است» این روایت در مستدرک از عوالی اللئالی نقل شده است «۲»

پیش از این مانند آن را از مغنی و از ابو داود روایت کردیم.

۲- ابو داود به سند خود، از سمره از پیامبر (ص) روایت کرده که فرمود:

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۵۳.

(۲)- من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهو احق به. مستدرک الوسائل ۳/ ۱۴۹. عوالی اللئالی ۳/ ۴۸۰.

کسی که زمین را دیوارکشی کند از آنِ اوست.» «۱»

۳- باز بیهقی به سند خود از سمره از پیامبر (ص) روایت کرده است که فرمود: کسی که بر چیزی دیوار بکشد از دیگران بدان سزاوارتر است. «۲»

[معنی تحجیر (سنگ چین) چیست؟

] و امّا اینکه معنی سنگ چین کردن چیست و با چه چیز تحقق می یابد، ظاهراً این یک مسأله عرفی است که با خطکشی و کشیدن مرز و علامت گذاری و مانند آن تحقق می یابد، و در حکم آن است شروع به احیا و ایجاد برخی آثار آن، از تذکره خواندیم که گفت: شروع کننده در احیاء موات تا هنگامی که آن را تمام نکرد است را سنگ چین کننده می نامند. پیش از

این از

مبسوط و مغنی نیز کلامی را در این زمینه یادآور شدیم.

۱- نهایه ابن اثیر در معنی تحجیر می نویسد:

«گفته می شود: حجرت الارض و احتجرتها هنگامی که بر زمین علامت روشنی قرار دهی که دیگران را از آن بازدارد.» «۳»

۲- در شرایع آمده است:

«تحجیر آن است که بر زمین مرزهایی قرار دهد، یا دیواری بر آن بکشد، و اگر کسی بر سنگ چین اکتفا کرد و به آبادانی نپرداخت امام او را بر یکی از دو کار مجبور می کند، یا آن را احیاء کند و یا دست از آن بردارد. و اگر امتناع کرد حاکم آن را از دست وی خارج می کند تا زمین معطل نماند.

و اگر کسی زمین سنگ چین شده را تصرف کرد و آباد کرد تا هنگامی که سلطان

---

(۱)- من احاط حائطاً علی ارض فهی له. سنن ابو داود ۲/ ۱۵۹، کتاب خراج و فی ء، باب احیاء موات.

(۲)- من احاط علی شی ء فهو احق به. سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، کتاب احیاء موات، باب من احیاء.

(۳)- نهایه ۱/ ۳۴۱.

دست او [سنگ چین کننده] را کوتاه نکرده، یا به وی [آبادکننده] اجازه نداده صحیح نیست، و برخی از فقهای ما امروز تحجیر را احیاء می نامند و این بعید است.» «۱»

فقها فریقین نیز برای تحجیر و احکام آن فروع بسیاری را ذکر کرده اند که محل بحث آن کتاب «احیاء موات» است، ولی ما برخی از سخنان آنان را که با این مقام تناسب دارد یادآور می شویم:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی

۱- در تذکره آمده است:

«سزاوار نیست سنگ چین کننده بیشتر از نیاز خود سنگ چین کند و بر مردم تنگ گیرد، و نباید چیزی را که امکان آبادانی آن برایش نیست تصرف کند، پس اگر چنین کرد حاکم وی را به آباد کردن و یا کنار رفتن از آنچه بیش از اندازه گرفته وادار می کند و آن را به کسانی می سپارد که آبادش کنند. و نیز اگر سنگ چین کننده احیاء زمین را واگذاشت حاکم نسبت به آبادانی و یا ترک آن وی را مجبور می کند، چون در نامه علی (ع) آمده است:

«و اگر آن را رها کرد یا خرابش ساخت و مردی از مسلمانان پس از وی آن را آباد و احیا کرد پس او نسبت بدان سزاوارتر از کسی است که رهایش کرده» و این نظر بعضی از شافعیّه است. و دیگران گفته اند: کسی نمی تواند بیش از اندازه تصرف کند زیرا آن زیادی اندازهٔ معینی ندارد.» «۲»

آنچه ایشان از علی (ع) روایت کرده، از صحیحه أبو خالد کابلی «۳» گرفته شده، که ما پس از آن بدان خواهیم پرداخت.

۲- باز در همان کتاب مطالبی آمده که خلاصه آن با حفظ عبارت ایشان اینگونه است:

«اگر زمینی از موات را سنگ چین کرد گفتیم که وی اولی و احق نسبت بدان از دیگران است هرچند مالک آن نمی شود و باید پس از سنگچینی به آبادانی آن

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۵- ۲۷۶ (/ چاپ دیگر ۷۹۴- ۷۹۵، جزء چهارم).

(۲)- تذکره ۲/ ۴۱۱.

(۳)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، ابواب احیاء موات، حدیث ۲.

بپردازد تا زمین معطل نماند. پس اگر زمان طولانی شد و

آن را آباد نکرد سلطان او را به یکی از دو کار وادار می کند، یا آبادش کند، یا دست بردارد تا دیگری آبادش کند و از آن بهره مند گردد چون آبادانی آن به سود سرزمین اسلامی است.

و اگر از سلطان طلب تأخیر و مدت کرد. زمان کمی که آماده برای آبادانی آن شود به وی مهلت داده می شود، و این زمان اندازه مشخصی ندارد، بلکه بستگی به نظر سلطان دارد، و این صحییح ترین دو نظر شافعی است، ابو حنیفه گوید: مدت سنگ چین سه سال است تا هنگامی که از وی خواسته نشده است که آبادش کند، پس چون مدت مهلت به پایان رسید و به آبادانی آن همت نگماشت حق وی باطل می شود.» «۱»

۳- باز در همان کتاب است:

«اگر سنگ چین کننده پیش از آنکه زمین را آباد کند آن را بفروشد معامله او صحیح نیست، زیرا او با سنگ چین مالك آن نشده است، و محتمل است که معامله صحیح باشد، چون وی دارای حقی در آن است. و شافعیّه دو نظر دارند یك:

معامله صحیح نیست. زیرا حق تملك را نمی توان فروخت و به همین جهت حق شفعه در املاك شریکی را پیش از آنکه از آن حق استفاده شود نمی توان فروخت.

دوم اینکه: معامله صحیح است، زیرا وی احق از دیگران است و در حقیقت این حق اختصاص خود را می فروشد.» «۲»

البته چون زمینها و معادن و آبها و مانند آن از اموال عمومی است که خداوند متعال برای مصالح همه مردم آفریده است و اختصاص به فرد خاصی ندارد، پس مقتضای عدل و انصاف که عقل و شرع هم بر آن حکم می کند این است که

علاوه بر حقوق اشخاص حقوق جامعه هم در آن رعایت شود. پس کسی که برخی از مقدمات احیاء را

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۱۱.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۱۱.

با قصد احیا ایجاد کرده، این عمل او عرفاً موجب اعتبار حقی برای او می گردد، و این مقدار به جامعه ضربه نمی زند، بلکه در جهت مصالح جامعه و طبعاً اهداف آفرینش است. پس به حکم عقل و شرع نسبت به آثار و اعمال و کارهای خود سزاوارتر از دیگران است و اگر مانعی برای تمام کردن کارش حاصل شد به حکم عرف این حق مشروع است و او نسبت به آثار و اعمال و کارهای خود سزاوارتر از دیگران است و اگر مانعی برای تمام کردن کارش حاصل شد، به حکم عرف این حق شروع در احیا به دیگری منتقل می شود همانگونه که به ورّاث او نیز منتقل می گردد.

و اما کسی که قصد آباد کردن ندارد یا توان آن را ندارد آیا می تواند مقدمات آن را به قصد خریدوفروش و انتقال به غیر ایجاد کند؟ و آیا عرف و شرع چنین حقی را که متعلق به جامعه است برای وی محترم می شمارد؟ چنین فرضی پس از تأمّل در اهداف شرع مقدس اسلام و مقاصد آفرینش بسیار مشکل است. و ظاهراً ادلّه اولویت سنگ چین کننده، منصرف به افراد متعارف است [که به قصد احیا انجام می دهند.] و اگر خواسته باشی می توانی بگویی: پس از آنکه زمین برای امام است و تصرف در آن منوط به اجازۀ اوست پس آنچه از روایات احیا و دیگر روایات استفاده می شود اجازۀ در احیا و مقدمات آن است که

به احیـا منتهی می شود، امّا اگر به قصـد تجارت انجام شود ثبوت اجازه برای آن دلیلی بر آن نیست. پس در این صورت حقی برای او ثابت نمی شود تا بتواند به دیگران منتقل کند.

۴- در جواهر از کتاب «الاسعاد» که نزد ایشان از مهم ترین کتابهای شافعیّه است آمده است:

«سزاوار است پس از سنگ چین به کار آبادانی زمین بپردازد، پس اگر کوتاهی کرد و زمان زیادی طول کشید به طوری که عرفاً آن را غیر متعارف بدانند، حاکم به وی می گوید: احیا کن یا دست از آن بردارد، زیرا این حق مشترک است و تصرف او باعث محروم شدن دیگران است، همانند کسی که در راه ایستاده [و مزاحم رفت و آمد دیگران است.] پس اگر عذری آورد و مهلت خواست زمانی کوتاه به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۷۶

وی مهلت داده می شود، تـا زیانی به وی وارد نشود. و زمان آن به سه روز [یا سه سال] معین نمی شود، بلکه این به نظر حاکم است. پس اگر آن زمـان گـذشت و به آبـادانی آن نـپرداخت حـق وی باطـل می شود، و اگر مهلت خواست ولی عـذری برای تأخیر نداشت مقتضای عبارت اصل روضه این است که به وی مهلت داده نمی شود. و سبکی گوید: اگر امام می داند که وی عـذر برای تأخیر در احیا نـدارد زمین را در همان وقت از وی بازپس می گیرد، و نیز اگر مدت طولانی نگذشـته ولی مشـخص است که از آباد کردن آن صرفنظر کرده است.» «۱»

۵- باز در همان کتاب به نقل از آن [الاسعاد] آمده است:

«سنگ چین باید به اندازه توان احیا باشد. بلکه باید به اندازه نیاز

خود اکتفا کند، تا بر مردم تنگی حاصل نشود. پس اگر بیش از توان احیاء سنگ چین کرد یا بیش از نیاز خود تصرف نمود، دیگری می تواند آن بخش زاید بر توان یا نیاز او را احیا کند، همانگونه که در روضه این نظر تقویت شده است.» «۲»

در ارتباط با مباحث فرعی تحجیر به کتاب مغنی نیز می توان مراجعه نمود. «۳»

۶- کلینی، از عده ای از اصحاب ما، از سهل بن زیاد، از ریّان بن صلت،- یا مردی به نقل از ریّان- از یونس، از عبد صالح (امام موسی بن جعفر (ع)) روایت نموده که فرمود:

زمین از آنِ خداوند است که آن را وقف بندگان خود کرده، پس کسی که زمین را سه سال پی درپی بدون دلیل معطل گذاشت از دست او گرفته می شود و به دیگری واگذار می گردد. این روایت را شیخ نیز به سند خود از سهل آورده است. «۴»

۷- کلینی و شیخ، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از اسماعیل بن مرّار، از یونس، از

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۵۹.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۶۰.

(۳)- مغنی ۶/ ۱۵۳.

(۴)- عن العبد الصالح (ع) قال: ان الارض للّهِ- تعالی- جعلها وقفاً علی عباده، فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه لغیر ما عله أخذت من یده و دفعت الی غیره. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات باب ۱۷، حدیث ۱.

مردی، از امام صادق (ع) روایت نموده که فرمود:

کسی که زمینی از او گرفته شود و وی تا سه سال آن را مطالبه نکند، پس از سه سال دیگر حلال نیست آن را مطالبه کند. «۱»

ضعف زنجیره سند این دو روایت بخاطر تردید و

نیز گسسته بودن آن [ارسال] واضح است. و جمله: «هر که زمین را معطل بگذارد» با توجه با اطلاق آن، هم زمین آباد و هم زمین سنگ چین شده را شامل می شود. اگر چه مفهوم تعطیل با زمین آباد بیشتر سازگار است ولی بر اساس اولویت زمین سنگ چین را نیز شامل می شود.

در مرآه العقول ذیل این دو روایت آمده است:

«من ندیده ام کسی به ظاهر این دو روایت فتوی بدهد، مگر اینکه روایت اوّل بدین معنی حمل شود که اگر کسی زمین را رها کند و سه سال آن را معطل بگذارد، امام وی را مجبور به احیا می کند. و اگر انجام نداد آن را به کسی که آبادش کند واگذار می کند و اجاره اش را به وی می پردازد.» «۲»

البته اینکه زمین سنگ چین شده مستحق اجاره باشد غیر واضح است، بله در زمین احیا شده در صورتی که به حال خود رها شود چنین پرداختی گفته شده است چنانچه در روایت سلیمان بن خالد آمده است «۳» که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

روایت دوّم نیز حمل بر این شده است که با توجه به عدم مطالبه زمین، از آن اعراض کرده است، یا اینکه با توجه به اینکه امکان مطالبه داشته، مطالبه نکردن دلیل بر این بوده که نمی خواسته است آن را احیا کند و زمین معطل مانده است.

و ما پیش از این از ابی الصلاح حلبی خواندیم که ایشان هر زمینی را که مالک آن

---

(۱)- عن ابی عبد الله (ع) قال: من اخذت منه ارض ثم مکث ثلاث سنین لا یطلبها لم یحلّ له بعد ثلاث سنین ان یطلبها. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات، باب ۱۷،

حدیث ۲.

(۲)- مرآه العقول ۱۹/ ۴۰۶.

(۳)- ر، ك: وسایل ۱۷/ ۳۲۹، كتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۳.

برای سه سال آن را معطل گذاشته از انفال بر می شمرد. «۱» و اطلاق كلام ایشان شامل زمین آباد نیز می شود، بلكه ظاهر كلام ایشان نیز همین است، و اگر در زمین احیا شده این را بپذیریم در زمین سنگ چین شده به طریق اولی باید آن را پذیرفت.

۸- در خراج أبو یوسف آمده است: لیث از طاووس برای من روایت كرد كه گفت:

پیامبر خدا (ص) فرمود:

زمین موات از آنِ خدا و پیامبر او آنگاه برای شماست. پس كسی كه زمین مرده ای را احیا كند از آنِ اوست، و برای سنگ چین كننده پس از گذشت سه سال دیگر حقی نیست. «۲»

۹- باز در همان كتاب است كه گفت: نقل حدیث كرد برای من محمد بن اسحاق، از زهری، از سالم بن عبد الله كه عمر بن خطاب بر منبر گفت:

كسی كه زمین مرده ای را احیا كرده برای اوست، و برای سنگ چین كننده پس از گذشت سه سال دیگر حقی نیست. مانند این مطلب از سعید بن مسیب از عمر نیز نقل شده است. «۳»

۱۰- بیهقی به سند خود، از عمرو بن شعیب نقل روایت كرده است كه:

عمر سنگ چین را تا سه سال قرار داد، پس اگر آن را تا سه سال رها كرد و فرد دیگری آن را احیا كرد، او بدان سزاوارتر است. «۴»

۱۱- در مغنی ابن قدامه آمده است كه گفت: سعید در سنن خود از عمر نقل كرده است كه گفت:

كسی كه دارای زمینی است، یعنی كسی كه زمین را سنگ چین

کرده و سه سال آن را معطّل گذاشته، و افراد دیگری آمده اند و آن را آباد کرده اند، آنان بدان سزاوارترند. «۵»

۱۲- در کتاب الاموال أبو عبید درباره سنگ چین آمده است که گفت:

---

(۱)- ر، ك: کافی أبو الصلاح/ ۱۷۰.

(۲)- قـال رسول اللّه (ص): عـادّی الارض للّه و للرسول ثم لکم من بعـد. فمن احیـا ارضاً میته فهی له، و لیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین. خراج/ ۶۵.

(۳)- خراج/ ۶۵.

(۴)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۸.

(۵)- مغنی ۶/ ۱۵۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۷۹

مهلت آباد کردن آن در گفتار عمر آمده است که او سه سال را برای آن قرار داد. «۱»

۱۳- باز در همان کتاب به سند خود، از حارث بن بلال مزنی، از پدرش آمده است:

که پیامبر خـدا (ص) سـرزمین «عقیق» را به وی واگذار کرد. گفت: چون زمان عمر شد، به بلال گفت: پیامبر خدا (ص) آن را به تـو واگـذار نکرد تـا آن را سـنگ چین کرده از مردم دریغ داری، این را در اختیـار تو قرار داد تـا در آن کـار کنی، آنچه را توان آباد کردنش را داری بردار و بقیّه را برگردان. «۲»

به نظر می رسـد نظر عمر در زمان خود و پس از آن مورد عمل واقع می شده، و اگر این بر خلاف حکم خدا بود از سوی ائمه ما علیهم السلام مخالفت آشکاری با آن صورت می گرفت، همانگونه که در سایر بدعت ها اینگونه بوده است، و چنین چیزی نقل نشده است، بلکه خلاف آن در خبر یونس، از امام صادق (ع) رسیده است [که پیش از این خوانده شد].

بله، ممکن است محدود کردن به سه سال یک حکم حکومتی بوده،

پس نمی توان در همه زمانها و مکانها بدان استناد کرد؛ و این مطلبی است در خور توجه.

---

(۱)- الاموال/ ۳۶۷.

(۲)- الاموال/ ۳۶۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۸۰

دلیل اول: اطلاقات روایات احیا

با توجه به گستردگی آن و با توجه به اینکه در مقام بیانند، بلکه برخی از آنها با لفظ عام آمده است، مانند صحیحه محمد بن مسلم «هر قومی که زمین را احیا کند» که مسلمان و کافر را در بر می گیرد. و تقیّد به مسلمین یا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۸

مؤمنین که در کلام امیر المؤمنین (ع) در صحیحه کابلی و عمر بن یزید آمده موجب تقیید در این روایات گسترده که از پیامبر (ص) و امام باقر و امام صادق علیهم السلام رسیده نمی شود، زیرا حمل مطلق بر مقید در شرایطی است که وحدت حکم احراز شود، و این در احکام الهی عمومی است که برای همه زمانهاست؛ اما در احکام حکومتی ممکن است به حسب موضوع عموماً و خصوصاً و به حسب اختلاف شرایط زمان و مصالح متفاوت باشد. «۱»

علاوه بر اینکه احتمال دارد ذکر مسلمین یا مؤمنین برای بیان عنایت خاص به آنان باشد، یا بخاطر غلبه و ابتلاء آنان مطرح شده است نه اینکه حکم به آنان اختصاص یافته باشد، و همین دو نکته احتمالی برای رفع محذور لغویت در ذکر قید اسلام و ایمان کافی است.

علاوه بر این اثبات حکم برای موضوع خاص، آن حکم را از غیر آن موضوع نفی نمی کند، زیرا این از قبیل مفهوم لقب است که حجت نیست.

و مؤید تعمیم است آنچه ما بارها یادآور شدیم که نظام تشریع صحیح موافق نظام تکوین است،

و اساس ملکیت اعتباری در شرع همان ملکیت تکوینی است، و ملکیت آثار احیاء چیزی است که نظام تکوین آن را اقتضا می کنـد بـدون آنکه بین مسـلمان و کافر تفاوتی قائل شود، زیرا هر یک از اینها تکویناً مالك فکر و قوا و جهاز فاعلیت خویشـند، پس قهراً مالك آثار فعل خویش می باشند، و اگر فرض کنیم که احیاء زمین باعث

---

(۱)- بنـابر مبنـای استـاد مـد ظلّه که مفـاد روایات احیاء اراضـی موات را از مقوله احکام حکومتی می داننـد، این بحث که آیا اسـلام یـا ایمـان یا سایر شـروط احتمالی در احیاءکننـده شـرط است یا نه؟ به کلی لغو و بی مورد است؛ زیرا وقتی اختیار احیاء اراضـی موات در دست حکومت حقّه در هر زمان باشـد هر آنچه را آن حکومت صـلاح دید عمل می کند؛ چه بسا مصـلحت دید به کفار اجازه احیاء و تملك دهد، و چه بسا فقط اجازه تصرف.

و در مورد زمـان غیبت که تحلیـل و ارفـاق از طرف ائمه علیهم السـلام مطرح می باشـد، نیز سابقـاً اشـاره شـد که تحلیـل حکم حکومتی است، و در زمانی که ائمه ما علیهم السـلام قـدرت و حاکمیتی ندارنـد تحلیل به معنای حکم حکومتی معنای معقولی ندارد؛ بلی اجازه احیاء به معنای بیان حکم الهی متصور است. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۹

ملکیت رقبهٔ زمین می شود باز فرقی بین مسلمانان و کافر نیست، و فرق گذاشتن یک امر بی مبنایی است.

مگر اینکه گفته شود: ملکیت کفـار برای رقبـهٔ زمین در کشورهـای اسـلامی چون موجب سـلطه تـدریجی آنـان بر سیاسـیت و اقتصاد و فرهنگ مسلمانان می شود شارع مقدس نخواسته است که چنین کاری صورت گیرد.

به عبارت

دیگر مقتضی ملکیت اگر چه در هر دوی آنها موجود است ولی زیان سلطه کافر به کشورهای اسلامی و شئون مسلمانان مانع از اعتبار ملکیت برای آنان شرعاً شده است، و در صورتی که ما قائل به آن شویم قدر متیقن در مورد مسلمان است اما برای کافر تنها جواز تصرف یا احقیت می باشد. و در اینجا نکته ای است در خور توجه.

دلیل دوم: اینکه مورد موثقه محمد بن مسلم و صحیحهٔ أبو بصیر و مرسلهٔ صدوق زمینی است که متعلق به ذمّی بوده است و «تخصیص مورد» جایز نیست.

در موثقه محمد بن مسلم آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین از یهود و نصاریٰ پرسیدم، فرمود:

«اشکالی در آن نیست، پیامبر خدا (ص) بر اهل خیبر پیروزی یافت، با آنان قرارداد بست که زمینها در دستشان باشد در آن کار کنند و آبادش سازند؛ و من اشکالی در آن نمی بینم که تو چیزی از آن را بخری، و هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن کار کنند، آنان سزاوارتر بدان هستند و آن برای آنهاست.» «۱»

و در صحیحه أبو بصیر آمده است که گفت: از امام صادق (ع) از خریدن زمین از اهل ذمّه پرسیدم، آن حضرت (ع) فرمود:

---

(۱)- محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الشراء من ارض الیهود و النصاریٰ، فقال: لیس به بأس قد ظهر رسول اللّه (ص) علی اهل خیبر فخارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها فلا اری بها بأساً لو أنّک اشتریت منها شیئاً، و أیّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱، حدیث ۲.

«اشکالی ندارد که چیزی را از

آنها بخری، هنگامی که در آن کار کنند و آن را آباد سازند آن برای آنهاست. و هنگامی که پیامبر خدا (ص) بر خیبر پیروزی یافت و یهود در آنجا زندگی می کردند، با آنان پیمان بست که زمین در دستشان باشد در آن کار کنند و آبادش سازند.» «۱»

مرسله صدوق نیز مانند همین روایت است. «۲»

ملاحظه می فرمایید که امام (ع) به جواز خریدن زمینهای یهود و نصاری حکم فرموده، و بر زمین های آنها حکم کلی حاکم بر احیاء را منطبق ساخته و فرموده زمین برای احیاکننده است، و اگر احیا سبب ملکیت رقبهٔ زمین باشد- چنانکه مفروض نزد آقایان همین است- پس مجالی برای استثناء کافر از آن نیست، چون تخصیص مورد ناپسند است.

ولی اشکالی که بدان وارد است اینکه: زمینهای خیبر زمینهای خراج بوده و رقبهٔ آن برای یهود باقی نمانده بلکه منتقل به مسلمانان یا پیامبر (ص) شده است، پس مراد از خریدن در این روایات خریدن آثار احیا و عمل یهود است، و به همین روایات ما نیز استناد کردیم که گفتیم احیاء سبب ملکیت رقبهٔ زمین نیست، بله دلالت آن بر ثبوت احقیت و اولویت واضح است.

دلیل سوم: همهٔ فقهای ما اتفاق دارند بر اینکه زمینهایی که با جنگ گشوده شده (مفتوح عنوه)

از کفار به مسلمانان به عنوان اینکه مسلمانند منتقل می شود، اگر چه کفار با احیا مالک آن شده باشند؛ و اگر احیاء کفار تملیک آور نبود، یا در احیا اجازه نداشتند واجب بود که زمین بر ملک امام یا اباحهٔ اصلی خود باقی می ماند، و در جواهر به این

---

(۱)- أبو بصير قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن شراء الأرضين من اهل الذّمه فقال (ع): لا بأس بان يشتريها منهم، اذا عملوها و احيوها

فهی لهم. و قـد کـان رسول اللّه (ص) حین ظهر علی خیبر و فیهـا الیهود خـارجهم علی ان یترک الارض فی ایـدیهم یعملونها و یعمرونها. وسایل ۱۷/ ۳۳۰، کتاب احیاء موات، باب ۴، حدیث ۱.

(۲)- ر، ك: وسایل ۱۷/ ۳۲۷، کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۷.

دلیل استناد شده است. «۱»

ولی ممکن است گفته شود: احیاء زمینها توسط کفار پیش از طلوع اسلام بوده است.

و آنـان اگر چه به حکم عقلاـ مالـك زمینهـای خود بوده انـد، از این جهت که مالك قوا و نیروی کار خود بوده انـد پس قهراً نتیجه کار آنان نیز متعلق به آنان می باشد، ولی پس از نزول آیهٔ انفال و قرار گرفتن آن برای پیامبر یا امام و توقف تصـرف در آن بر اجـازه امـام محتمل است که این اجازه به کفار تعمیم داده نشـده باشـد، یا اینکه ملکیت آنان به خاطر مصالحی که مورد نظر بوده متوقف بر اجازه امـام و اسـلام آنـان شـده باشـد، و در دو صـحیحه کـابلی و عمر بن یزیـد فرض این است که تنها به مسـلمانان و مؤمنان اجازه داده شـده است. بله، این روایت که به طور مطلق می گویـد: «هر که زمین را احیا کند از آنِ اوست» نیز وجود دارد و مطلق است ولی استدلال به آن به دلیل اوّل بازمی گردد و دلیل مستقلی نیست.

خلاصه سـخن اینکه: ممکن است پیش از نزول آیه انفال و پس از نزول آن فرق باشد، و سـببیّت احیاء برای ملکیت آنان پیش از نزول آیه برای پس از آن مفید نیست.

مگر اینکه گفته شود: حکم به اینکه زمینهای مفتوح عنوه برای

مسلمانان است شامل فتوحات پس از نزول آیه نیز می شود، زیرا مصداق بارز آن زمینهای عراق است که در زمان عمر فتح شد، و شاید بسیاری از آنها پس از نزول آیه احیا شده است، پس مجالی برای فرق از این جهت نیست.

بله، ممکن است بین موات در بلاد کفر و موات در کشورهای اسلامی فرق گذاشته شود، و گفته شود: احیاء در اول بصورت مطلق بر اساس قاعده و اقتضای طبیعت مفید ملکیت است، بر خلاف دوم، زیرا مالکیت کفار نسبت به زمینها در بلاد اسلامی موجب

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۱۵.

سلطه آنان بر شئون مسلمانان می شود، و شارع آن را ممنوع کرده است چه اجازه از آن صادر شده باشد یا صادر نشده باشد.

بر اساس این تقسیم بندی نیز دو صحیحه کابلی و عمر بن یزید که می گویند:

امیر المؤمنین (ع) اجازه در احیا داده به همین برداشت حمل می شود، چون اجازه آن حضرت از بلاد کفر منصرف است. ولی آنچه کار را آسان می کند این است که ما در مسأله پیشین به تفصیل یادآور شدیم که اگر بخواهد احیاء موجب ملکیت رقبۀ زمین باشد مورد اشکال است، هرچند احیاکننده مسلمان باشد، بله اگر امام آن را تملیک کسی کرد مسأله دیگری است.

و ملکیت نسبت به حیثیت احیاء و آثار آن همانگونه که بارها یادآور شدیم امری است که نظام تکوین آن را اقتضا می کند، و عقلاـ بر صحت آن حکم می کنند و در این رابطه تفاوتی بین مسلمان و کافر نیست، زیرا هر یک از اینها مالک فکر و قوا و ابزار فاعلیت خویش است به صورت تکوینی

پس قهراً مالك آثار فعل خويش نيز مى باشد، و نظام تشريع صحيح چيزى است كه هماهنگ با نظام تكوين باشد، و دلالت بر همين معنا داشت در خصوص كافر موثقهٔ محمد بن مسلم و صحيحهٔ أبو بصير كه پيش از اين گذشت. البته همانگونه كه گفتيم: تصرف متوقف بر اجازه است، اما رقبه زمين حاصل كار و تلاش احياكننده نيست تا مالك آن باشد. و اين امرى است واضح و آشكار.

ممكن است همين نظريّه را در مورد اراضى مفتوح عنوه نيز پذيرفت، زيرا آنچه از كفار به مسلمانان با غلبه و غنيمت منتقل مى شود، چيزى جز آنچه آنان با احياء خودشان مالك شده اند نيست، و آن همان آثار عمل و كار و تلاش آنان است.

و اما رقبه زمين همواره بر حال اوليه خود كه از اموال عمومى است و خداوند براى همهٔ مردم آفريده است باقى است.

و اگر خواستى مى توانى بگويى كه آنان مالك زمينند ولى به اعتبار آثار آن، و با غلبه بر آنان مسلمانان چيزى زيادتر از آن را مالك نمى شوند، و اگر زمين ويران شد به همان حال پيش از احياء و عمران خود بازمى گردد و آنچه در موثقهٔ محمد بن مسلم و

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۱۲۳

صحيحهٔ أبو بصير ملك اهل ذمّه قلمداد شده است، همان آثار احياء است كه پس از پيروزى و در اختيار قرار گرفتن زمين از سوى پيامبر اكرم (ص) براى آنان حاصل شده است. نه آنچه از قبل در اختيارشان بوده و به مسلمانان منتقل شده است.

و در احياء موات روضه پس از قول مصنف كه مى نويسد: «و كسى كه آن را احيا

کرده مالک آن می شود در صورت غیبت امام» می گوید:

«در این زمینه مسلمان و کافر برابرند، به خاطر عموم «هر که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست» و این مشکلی را ایجاد نمی کند که در صورت ظهور امام برای وی باشد. زیرا این کمتر از حق آن حضرت، مانند خمس و غنایم بدون اجازه امام، در دست دیگران نیست، زیرا اینها در دست کافران و مخالفان است در زمان غیبت به صورت ملکیت و نمی توان آن را از آنها گرفت، و در اینجا اولی است.» «۱»

و در احیاء الموات جامع المقاصد آمده است:

«مخفی نماند که اشتراط اجازه امام (ع) در زمان ظهور اوست، اما در زمان غیبت نه، زیرا در این صورت احیاء ممتنع می نماید.

و آیا در زمان غیبت کافر با احیا مالک می شود؟ در برخی از حواشی منسوب به شیخ شهید ما در قواعد در بحث انفال خمس دیدم که مالک می شود و گرفتن آن از وی حرام است، و محتمل نیز همین است. و دلالت بر آن دارد اینکه مخالف و کافر در زمان غیبت حق خود را از غنیمت مالک می شوند و نمی توان چیزی را از دست کسی که چیزی در دست آن است مگر با رضایت وی گرفت و به همین گونه است سخن در حق ائمه (ع) از خمس نزد کسی که اعتقادی به خمس ندارد، و بلکه حق دیگر اصناف مستحقین خمس بخاطر شبهه اعتقاد به اینکه مصرف آن برای آنها حلال است، پس زمین موات اولی است.

---

(۱)- لمعه دمشقیه ۷/ ۱۳۵ (/ چاپ دیگر ۲/ ۲۵۰).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲۴

و به همین جهت نمی توان زمین

خراج را از مخالف و کافر گرفت. و جایز نیست گرفتن خراج و مقاسـمه را از آنان مگر به دستور سلطان جور، و این از اموری است که بر آن اتفـاق است. و اگر کسـی زمین خراج را فروخت به اعتبار مایملک آن صـحیح است، اگر چه کافر باشـد، و در این هنگـام است که عمومـات ماننـد «من احیـا ارضاً میته فهی له- هر که زمینی را آباد کنـد برای اوست» بر اساس ظاهر آن در زمان غیبت جریان می یابد، و تخصـیص منحصر به زمان ظهور است و باید به ظاهر آن حمل شود، و این نظر درست و سنجیده ای است.» «۱»

علاوه بر اینکه می توان برخی از آنچه را از این دو بزرگوار فرمودنـد مورد انکار قرارداد، و نیز می توان آنچه را آنان فرمودند مورد اتفاق است، کلیت آن را منع نمود، چند اشکال به سخنانشان وارد است:

اولًا: مـا پیش از این گفتیم که احیاء و لو در زمان غیبت مشـروط به اجازه است، زیرا مقتضای اینکه می گوییم انفال برای امام است و دیگران نمی توانند بـدون اجازه او تصـرف کنند چنین شـرطی است. بله، اجازه عام کافی است همانگونه که بر اساس روایات تحلیل و روایات احیا و سیره مستمره که منعی هم بر آن نرسیده، ادعا شده است.

ثانیاً انفال که از جملـهٔ آنها زمین موات است، چنانکه از ظاهر کلمات آنان اسـتفاده می شود ملک شـخص امام معصوم نیست، بلکه اموال عمومی است که خداونـد برای همـهٔ مردم تا روز قیامت آفریده است و معاش و معاد مردم بر اساس آن می چرخد، نهایت امر اینکه در اختیار امام به عنوان اینکه سیاست گزار مسلمانان است قرار

گرفته تـا اسـتبداد و ظلم و دشـمنی در بین مردم به وجود نیایـد، و زمـان غیبت شـرعاً زمان هرج و مرج نیست و وظایف امامت معطل نمی ماند، پس بناچار کسـی که شـرایط حکمرانی را دارد متصدی آن می گردد، و برای آنان در شـئون حکومت همان اختیاراتی است که

---

(۱)- جامع المقاصد ۱/ ۴۰۸، ذیل قول مصنف: لا یمله الآخذ.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲۵

برای ائمه معصومین علیهم السـلام بوده است، اگر چه عصـمت و مقامـات عـالیه آنان برای اینان نیست- همانگونه که بارها در مباحث کتاب یادآور شدیم «۱»- پس امور انفال و از آن جمله امور اراضی به آنان بازمی گردد. و آنان طبق مصالح می توانند به کسـی اجازه دهند و یا کسـی را از آن منع کنند. و بر همین مبناست که اگر این را به صـلاح اسـلام و مسـلمین می دانند می تواننـد به کفار نیز اجازه احیا بدهند، اگر چه تملیک اراضـی کشورهای اسـلامی به کافر غالباً مخالف مصـلحت است، چرا که غالباً مقدمه سلطه آنان بر مسلمانان است.

همه اینهـا در صورتی است که در زمـان غیبت حکومت حقه ای تشـکیل گردد. امـا در صورتی که به هر دلیـل چنین حکومتی تشـکیل نشود، ظاهراً صلاح اسلام و مسلمین به خاطر حفظ نظام به اندازه امکان رعایت همان مسائلی است که این دو بزرگوار بیان فرمودند، تا آنگاه که امام زمان (عجل اللّه تعالی فرجه) ظاهر گردد و نظر خویش را ارائه فرماید.

مسأله ششم: آیا احیا موجب مالکیت رقبهٔ زمین است؟

اشاره

آیـا احیـا در زمین موات موجب مـالکیت رقبـهٔ زمین توسـط احیاکننـده است به گونه ای که از ملک امـام به طور کلی خـارج گردد، یا احیا تنها موجب احقیت احیاکننده است و

تنها استفاده از آن ویژه اوست و کسی نمی تواند مزاحم او شود، مانند آنچه در سنگ چین گفته شد، و از ملکیت امام به طور کلی خارج نشده است، و به تعبیر دیگر می توان گفت: او مالك حیثیت احیا و آثار آن است بدون آنکه مالك رقبه آن باشد، و امام می تواند برای استفاده از آن شرطهایی را بگذارد یا مالیاتی از او بگیرد، یا اینکه در این مورد بین مسلمان و کافر تفصیل قایل شویم، همانگونه که در تذکره آمده است که برای مسلمان ملکیت حاصل می شود ولی برای کافر جز اولویت نیست؟

در مسأله وجوه بلکه اقوالی است. ظاهر «لام» در «فهی له» که در بیشتر روایات باب آمده این است که ملك وی می شود، زیرا لام هرچند برای مطلق اختصاص وضع شده است، و لکن اختصاص تامّ همان ملکیت است. خلاصه کلام اینکه: فرق است بین «مطلق اختصاص» و «اختصاص مطلق» اوّل اعم است و دوّم منصرف به خصوص ملکیت تامه می شود، و همین معنا چنانکه گفته شده بین فقهای اصحاب امامیه و بلکه بین فقهای فریقین مشهور است که برای کسی که سخنان آنان را در این باب و دیگر بابها مانند بیع و وقف مورد پژوهش قرار دهد روشن می گردد، زیرا خریدوفروش و وقف تنها در ملك امکانپذیر است.

[سخنان فقها در مسأله

] ۱- ولی شیخ در تهذیب پس از ذکر اباحهٔ اراضی خراج و اراضی انفال در زمان غیبت می نویسد:

«اگر گوینده ای بگوید: همهٔ آنچه شما ذکر کرده اید دلالت بر اباحهٔ تصرف برای

شما در اینگونه زمینها دارد ولی دلالت ندارد بر این که می توانید آن را با

خریـدوفروش تملـک کنیـد، پس اگر خریـدوفروش صـحیح نباشـد چیزهـایی که فرع آن استماننـد وقـف و مهر قرار دادن و بخشش و اموری مانند اینها نیز صحیح نیست.

در پاسخ وی گفته می شود: ما پیش از این زمینها را به سه دسته تقسیم کردیم:

زمینهایی که اهل آن مسـلمان شـده انـد که در دست آنان باقی می ماند و زمینهایشان ملک آنان است، و اینگونه زمینها را می توان خریدوفروش کرد. و اما زمینهایی که با جنگ گرفته شده یا اینکه اهل آن بر سر آن مصالحه کرده اند، ما می توانیم آنها را خریـدوفروش کنیم، چون ما هم در آنها بهره ای داریم چون که آنها متعلق به مسـلمانان است، و بر این زمینها خریـدوفروش از این جهت صحیح است. و اما انفال و آنچه جاری مجرای آن است تملک آن به وسیله خریدوفروش صحیح نیست، بلکه تنها تصرف در آن برای ما مباح شمرده شده است.» «۱»

در ارتباط با فرمایش ایشان باید گفت: زمینهای خراج ملک عنوان مسـلمانان است نه اشـخاص بصورت مشاع، تا گفته شود هر فرد از آنـان بخشـی از آن را دارد. بله، در بحث اراضـی مفتـوح عنوه گفته شـد چیزهـایی که مخصوص زارع است را می توان فروخت، چیزهـاییماننـد ساختمـان، درخت، مرز و ... و حـد اقـل می توانـد حق اختصاص خود را بفروشـد، همانگونه که بین کشـاورزان که در روسـتاها مالـک رقبـۀ زمین نیسـتند متـداول است، و ما بر همین اساس در آنجا روایات مختلف باب را جمع کرده ایم.

و ظاهر کلام اخیر ایشان این است که نمی توان رقبۀ زمین انفال را تملک کرد و نمی توان آن را فروخت یا خرید.

ولی اشکالی که بر سخن ایشان وارد است این

است که زمین انفال به طور قطع کمتر از زمین خراج نیست، پس هنگامی که نقل و انتقال در زمین خراج به لحاظ حق زراعت

---

(۱)- تهذیب ۴/ ۱۴۵، باب زیادات.

جایز باشد چرا در زمینهای انفال از این جهت جایز نباشد؟ مگر اینکه گفته شود عدم جواز مربوط به قبل از احیا و ثبوت حق است. در هر صورت ظاهر سخن ایشان عدم ملکیت رقبه زمین بلکه تنها اباحه تصرف در آن است.

۲- در استبصار پس از ذکر روایات احیا می نویسد:

«درست ترین سخن در مورد این روایات و دیگر روایاتی که بدین مضمون است و ما بسیاری از آنها را در کتاب بزرگ خود آوردیم این است که هر کس زمینی را احیا کند اولی به تصرف در آن است ولی مالك آن زمین نمی شود، زیرا این زمینها از جمله انفال است که ویژه امام است، و تنها کسی که آنها را احیا کند در صورتی که حقوق واجب آن را به امام بپردازد اولی به تصرف در آن می گردد. و ما در آن کتاب ادله مسأله و روایات گسترده آن را یادآور شده ایم.» «۱»

آنگاه در ادامه بحث به صحیحه ابی خالد کابلی استدلال شده است که ما در آینده بدان خواهیم پرداخت.

۳- در کتاب متاجر نهایه (باب بیع میاه و مراعی) آمده است:

«زمینها بر چهار دسته اند: زمینهای خراج ... زمینهای صلح ... زمینهایی که صاحبانش با علاقه خود مسلمان شده اند ... و زمینهای انفال، و آن هر زمینی است که اهل آن بدون جنگ از آنجا کوچ کرده اند، و زمینهای موات و قلّه کوهها و جنگلها و معادن

و هـدایای پادشاهان. و همـۀ اینها ویژه امام است، به هر که خواهـد آنها را واگذار می کند و به هر که خواهد می بخشد و اگر بخواهـد می فروشـد، و هر کـه زمیـن مرده ای را احیـا کنـد از دیگران سـزاوارتر به تصـرف در آن است؛ پس اگر زمین دارای مالک شـناخته شـده ای است، بایـد اجارۀ آن را به وی بپردازد، و تا هنگامی که وی مایل به ادامه کار در آن است مالک نمی تواند آن

---

(۱)- استبصار ۳/ ۱۰۸، کتاب بیوع، باب من احیا، ذیل حدیث ۴.

را از دست وی بیرون آورد. و اگر مالک شناخته شده ای ندارد و از آنِ امام است، کسی که آن را احیا می کند باید اجارۀ آن را به امـام بـپردازد؛ و امـام نمی توانـد آن را از دست وی بگیرد و به دیگری بسـپارد مگر آنکه هماننـد دیگران به آبـادانی آن همت نگمـارد یـا آنچه را دیگران تقبل کرده انـد تقبّل نکنـد. و هنگامی که احیاکننـده بـدین صورت بخواهـد چیزی از آن را بفروش برسانـد نمی توانـد رقبـۀ زمیـن را بفروشـد، بلکـه مجـاز اسـت همـان چیزهـایی را کـه می توانسـته در آن تصـرف کند بفروشد.» «۱»

۴- باز در همان کتاب آمده است:

«کسـی که زمین مرده ای را احیا کند برای اوست، و او اولیٰ به تصـرف در آن است اگر صاحب شناخته شده ای ندارد و برای سلطان اجارۀ زمین است. و اگر صاحب شناخته شده ای دارد باید هم مالیات زمین و هم اجارۀ آن را بپردازد.» «۲»

۵- در کتاب زکات نهایه (باب احکام زمینها) آمده است:

«نوع چهارم: هر زمینی که اهل آن کوچ کرده اند یا مرده بوده و احیا شده است

یا نیزار بوده و غیر آن از چیزهایی که در آن کشت نمی شـده و تبـدیل به زمین کشاورزی شـده است، که همه این زمینها ویژه امام است، هیچ کس در آنها بهره ای ندارد، و امام می تواند با گرفتن و بخشـیدن و خریدوفروش هر گونه که صلاح بداند در آنها تصرف کنـد، و نیز می توانـد آنها را به نصف یا ثلث یا ربع محصول آنها به کسـی واگـذار کنـد، و نیز می توانـد پس از گـذشت مـدت قباله، آن را از کسـی بگیرد و به دیگری واگـذار کند، مگر زمینهایی که پس از موات بودن آباد شده، که قهراً آبادکننـده اولی به تصرف است تا زمانی که همان اجاره ای را که دیگران می پردازنـد بپردازد و اگر از این مقـدار سـرباز زد امام می تواند آن را از وی

---

(۱)- نهایه/ ۴۱۸- ۴۲۰.

(۲)- نهایه/ ۴۴۲.

گرفته و به دیگری که صلاح می داند واگذار کند.» «۱»

۶- در کتاب جهاد مبسوط پس از ذکر زمینهای مفتوح عنوه آمده است:

«اما زمینهای موات به غنیمت در نمی آید، و آن ویژه امام است، پس اگر یکی از مسـلمانان آن را احیا کرد اولی به تصرف در آن است و اجارهٔ آن برای امام است.» «۲»

ملاحظه می فرمایید که این شـیخ طوسـی کارشـناس فقه شیعه امامیّه است که ملکیت رقبه زمین احیا شده را برای احیاکننده در چهار کتاب خویش مورد انکار قرار داده است.

بله، در کتاب احیاء الموات مبسوط می نویسد:

«زمینهای موات نزد ما ویژه امام است و هیچ کس با احیا مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد.» «۳»

و ظاهر سخن ایشان این است که ملکیت

حاصل می شود، مگر اینکه بگوییم این ملکیت، ملکیّتِ حیثیت احیا و آثار آن است، یا اینکه مراد از اجازه امام اجازهٔ او در تملک است که گویی رقبهٔ زمین را برای امام فروخته است، پس تهافتی بین دو سخن ایشان نیست.

۷- قاضی ابن برّاج در مهذب در باب زمینهای انفال گوید:

«و آن ویژه امام است نه دیگر مردم؛ و او می تواند با بخشش و فروش و غیر آن از دیگر تصرفات هر گونه که صلاح بداند در آن تصرف کند، و نیز او (ع) می تواند به هر که صلاح بداند از نصف یا ثلث یا ربع واگذار کند، و پس از گذشت زمان قرار داد آن را از وی بازپس گیرد و به دیگری واگذار کند، مگر اینکه موات بوده و او احیا کرده باشد که در این صورت از دست کسی که آن را احیا کرده بازپس گرفته

---

(۱)- نهایه/ ۱۹۶.

(۲)- مبسوط ۲/ ۲۹.

(۳)- مبسوط ۳/ ۳۷۰.

نمی شود، و او اولی به تصرف است تا هنگامی که همانگونه که دیگران اجاره می دهند اجاره دهد، پس اگر نپذیرفت امام (ع) می تواند آن را از دست وی بگیرد و به هر که صلاح بداند واگذار کند.» «۱»

۸- ابن زهره در جهاد غنیه می نویسد:

«و اما زمین انفال و آن هر زمینی است که اهل آن بدون جنگ آن را تسلیم کرده باشند یا از آنجا کوچ کرده باشند و هر زمینی که مالک آن مرده است و وارثی چه به قرابت و چه به ولاء عتق (ولایت برده آزاد شده) برای آن نیست و عمق بیابانها و قلّه کوهها و جنگلها

و پیش کش هـای پادشاهـان که از راه غصب نبوده است، و زمینهای موات، که اینها ویژه امام است نه دیگران، و برای اوست که هر گونه صلاح می داند از فروختن یا بخشیدن یا غیر آن در آن تصرف کند و به هر کس می خواهد واگذار کند، و کسی که در اختیار او قرار می گیرد باید علاوه بر حق واگذاری اگر دارای شرائط زکات است زکات آن را بپردازد.» «۲»

۹- در احیاء الموات غنیه آمده است:

«در گذشـته روشن کردیم که زمینهـای موات برای امامی است که جانشـین پیامبر است و آن از جملـۀ انفال است که می تواند انواع تصـرفات را در آن انجام دهد، و کسی نمی تواند در آن بدون اجازۀ وی تصرف کند، و بر این معنی اجماع طایفه دلالت دارد، و بر مخالفـان بر آنچه از خودشـان روایت نموده انـد احتجـاج می شود که [پیامبر (ص)] فرمود: «برای هیـچ یک از شـما نیست مگر آنچه امام وی برای او بپسـندد» و هر که زمین را با اجازۀ مالک وی [یعنی امام] احیا کند یا به سنگ چین کردن آن سبقت گیرد از دیگران به تصـرف در آن سـزاوارتر است، و مالـک نمی توانـد آن را از وی بازپس گیرد مگر آنکه به آبادانی آن اقدام نکند و آنچه را دیگران برای اجاره می پردازند نپردازد، این نظر بر اساس اجماعی است که بدان

---

(۱)- مهذّب ۱/ ۱۸۳.

(۲)- جوامع الفقهیّه/ ۵۲۳ (/ چاپ دیگر/ ۵۸۵).

اشاره شـد، و بر مخالف احتجاج می شود به آنچه روایت نموده انـد که [پیامبر (ص)] فرمود: «هر که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست» و نیز این جمله: «هر کس

بر زمینی دیوار بکشد از آنِ اوست» و مراد همهٔ اینها این است که وی سزاوارتر به تصرف است، زیرا وی با اجازه در احیاء مالك رقبهٔ زمین نمی شود.» «۱»

۱۰- در باب احکام زمینهای سرایر آمده است:

«نوع چهارم: هر زمینی است که اهل آن از آن کوچ کرده اند، یا موات بوده و احیا شده یا جنگل و غیر آن بوده و اکنون تبدیل به زمین کشاورزی شده، که همهٔ این زمینها از آنِ امام است و کسی را در آن بهره ای نیست و او می تواند انواع تصرفات از قبیل گرفتن، بخشیدن، خریدوفروش به هر گونه که صلاح می داند در آن انجام دهد، و او می تواند آنها را بر اساس نصف یا ثلث یا ربع درآمد، به افراد واگذار کند، و می تواند پس از پایان قرارداد آن را از فردی بگیرد و به دیگری واگذار کند. و از این زمینها استثناء شده زمینی که پس از موات شدن احیا شده است، که آن کسی که آن را احیا کرده از دیگران نسبت بدان سزاوارتر است، تا هنگامی که آنچه را دیگران می پردازند بپردازد؛ پس اگر سرباز زد امام می تواند آن را از دست وی بگیرد و به دیگری واگذار کند، چنانکه در برخی روایات آمده است.» «۲»

۱۱- در احیاء الموات شرایع آمده است:

«و اجازه او شرط است، پس هنگامی که اجازه داد کسی که آن را احیا کرده اگر مسلمان است مالك آن می شود ... و هر زمینی که به ملکیت مسلمانی در آمده است برای او و پس از وی برای وارث اوست، و اگر مالك شناخته شده ای ندارد برای امام (ع) است و احیاء آن

مگر با اجازهٔ او جایز نیست و اگر کسی بدون اجازهٔ وی آن را احیا کرد مالک نمی شود. و اگر امام (ع) غایب باشد احیاکننده سزاوارتر

---

(۱)- جوامع الفقهيّه/ ۵۴۰ (/ چاپ دیگر/ ۶۰۲).

(۲)- سرایر/ ۱۱۱.

بـدان است تـا هنگـامی که به آبـادانی آن همت می گمـارد. پس اگر آن را رهـا کرد تـا ویران شـد و دیگری آن را احیا کرد احیاکننده مالک می شود. و هنگامی که امام (ع) ظهور کرد می تواند از وی رفع ید کند.» «۱»

مـا پیش از این احتمـال دادیم که مجموع سـخن ایشان محقق] تا آنجا که می فرماینـد «و اگر امام غایب باشـد» مربوط به زمان حضور است و مراد از اجازه، اجازه در تملک است. و در زمان غیبت چون اجازه نیست احیا تنها موجب احقیّت می گردد.

۱۲- مانند همین مطلب در کتاب مختصر آمده است، در مبحث احیاء موات این «کتاب پس از بیان معنی موات و اینکه اینگونه زمینها برای امام است می نویسد:

«و با اجازهٔ او با احیا مالک می شود، و اگر امام غایب باشـد کسـی که به احیاء آن پیشـی گیرد بدان سـزاوارتر است و با وجود امام برای اوست که از وی رفع ید کند.» «۲»

۱۳- در احیاء الموات تذکره آمده است:

«برای کسـی احیای آن جز با اجازهٔ وی جایز نیست، پس اگر کسی بدون اجازهٔ وی بدان پیشی گرفت و آن را احیا کرد مالک آن نمی شود. و اگر احیا در زمان غیبت امام (ع) باشـد احیاکننـده تا هنگامی که به آبادی آن همت می گمارد بدان سـزاوارتر است، پس اگر آن را رها کرد تا آثار آن از بین رفت

و دیگری آن را احیـا کرد، وی مالـك آن می شود، و چون امام (ع) ظهور کرد، می توانـد از وی رفع یـد کنـد بر اساس آنچه پیش از این گفتیم.» «۳»

و مانند این مطلب را در جای دیگر نیز گفته است. «۴»

از همـهٔ این کلمات اسـتفاده می شود که در زمان غیبت زمین موات به ملکیت کسـی در نمی آید، و این همان چیزی است که اکنون مورد ابتلای ماست.

---

(۱)- شرایع ۳/ ۲۷۱- ۲۷۲ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۱- ۷۹۲، جز ۴).

(۲)- مختصر النافع/ ۲۵۹.

(۳)- تذکره ۲/ ۴۰۱.

(۴)- تذکره ۲/ ۴۰۳.

و در هر صورت این فقهای بزرگوار ما تصـریح دارند که زمینهای موات از آنِ امام است و او می تواند با فروش و یا بخشش و مانند آن در آنها تصرف کند، و به ناچار خریدار یا کسی که به وی بخشیده شده در این صورت مالك رقبهٔ آن می باشد.

ولی از سـخنانشان اسـتفاده می شود که احیا موجب ملکیت رقبـهٔ زمین نمی شود، و احیاکننـده نمی توانـد رقبـهٔ آن را بفروشد، بلکه فقط وی اولیٰ به تصـرف و احق بـدان است و باید حق و حقوق آن را بپردازد، مگر اینکه آن را رها کند و به آبادانی آن نپردازد یا آنچه را دیگران از حقوق مالی می دهنـد ندهـد. بله، شـیخ در نهایه- همانگونه که خوانـده شد- تصـریح فرموده که وی می تواند همانگونه که در اراضی مفتوح عنوه گفته شده است، حق تصرف خود را بفروشد.

روایات مسأله

و امّا روایات مسأله بدین صورت است:

۱- در وسایل، از کلینی، از محمد بن یحییٰ از احمد بن محمد بن عیسیٰ، از ابن محبوب، از هشام بن سالم، از

ابی خالد کابلی، از امام باقر (ع) روایت نموده که فرمود:

در کتاب علی (ع) یافتیم که زمین برای خداست به هر یک از بندگانش که بخواهد به میراث می دهد و پایان کار برای پرهیزکاران است. من و اهل بیتم کسانی هستیم که زمین را به میراث می بریم و ما پرهیزکارانیم، و همه زمین برای ماست پس کسی که خواست زمینی از مسلمانان را احیا کند، آن را احیا کند و خراج آن را به امام از اهل بیت من بپردازد، و بهره هایی که از آن می برد برای اوست، پس اگر آن را رها کرد یا تخریب کند و فردی از مسلمانان پس از وی آن را تصرف کند و زنده و آبادش سازد، وی از کسی که آن را رها کرده سزاوارتر است، و باید خراج آن را به امامی که از اهل بیت من است بپردازد و برای اوست آنچه از آن بهره ور می گردد، تا آنگاه که قائم اهل بیت من با شمشیر آشکار شود، که آن زمینها را در اختیار گیرد و غاصبان را از آن دور کند، همانگونه که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۸۹

پیامبر خدا (ص) آنها را در اختیار گرفت و معاندان را از آن دور ساخت، مگر آنچه در دست شیعیان ماست، که وی آنچه در دست آنان است را به آنان می بخشد و زمین را در دست آنان واگذارد.

این روایت را [در وسایل] از شیخ نیز به سند خود، از حسن بن محبوب روایت کرده است. «۱»

این روایت صحیحه است. و أبو خالد کابلی [در زنجیره سند روایت] که نام آن «کنکر» و برخی گفته اند

«وردان» است از اصحاب امام سجاد و امام باقر (ع) می باشد.

از این روایت امور زیر استفاده می شود:

۱- اینکه زمینها همه از آنِ امام است به عنوان اینکه امام است، یعنی ولایت بر آنها دارد و همه در اختیار اوست.

۲- اینکه هر مسلمانی می تواند آنها را احیا کند.

۳- اینکه هر کسی آنها را احیا کرد باید خراج آن را به امام از اهل بیت بپردازد، یعنی به هر کسی که حق امامت دارد [و حکومتش مشروع است] نه هر که مدعی آن است و به ستم جامه خلافت را به تن کرده است، و لازمه آن این است که آبادکننده مالك رقبهٔ زمین نمی شود، بلکه تنها احق و اولی از دیگران است.

۴- اینکه حق احیاکننده تا هنگامی که توجه به زمین دارد و در احیاء آن می کوشد محفوظ است، ولی اگر به طور کلی از آن دست کشید یا ویران شد و آثار آبادی از آن از

---

(۱)- عن ابی جعر (ع) قال: وجدنا فی کتاب علی (ع): ان الارض للّه یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین. انا و أهل بیتی الـذین اورثنا الارض و نحن المتقون، و الارض کلها لنا فمن احیا ارضاً من المسلمین فلیعمّرها و لیؤدّ خراجها الی الامام من اهل بیتی، و له ما اکل منها، فان ترکها او اخربها فاخذها رجل من المسلمین من بعده فعمّرها و احیاها فهو احق بها من الذی ترکها، فلیودّ خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما اکل منها، حتّی یظهر القائم (ع) من اهل بیتی بالسیف فیحویها و یمنعها و یخرجهم منها کما حواها رسول اللّه (ص) و منعها، الا ما

كان فی ايدی شيعتنا فانّه يقاطعهم علی ما فی ايديهم و يترك الارض فی ايديهم. وسايل ۱۷/ ۳۲۹، كتاب احياء موات، باب ۳، حديث ۲.

بين رفت دست احياکننده از آن کوتاه می شود و ديگری می تواند آن را احيا کند و خراج آن را به امام بپردازد.

۵- اينكه قائم آل محمد (ع) كه مقتدر و مبسوط اليد است می تواند زمين را از كسی كه در آن است بگيرد، البته آن را از شيعيان نمی گيرد، شايد از آن رو كه علاقه و محبت ويژه ای به آنان دارد.

مقتضای همهٔ اين موارد اين است كه زمين همواره زير نظر امام است و مثال اين مورد مثال كسی است كه قناتی را احداث می كند و آن را برای منطقه ای فراهم می آورد، آنگاه می گويد: هر كس بخشی از اين منطقه را آباد كرد از ديگران نسبت بدان احق و اولیٰ است، و معنای آن جز اين نيست كه وی احق و اولیٰ به تصرف است و آثار احياء آن برای وی محفوظ است نه اينكه وی مالك رقبهٔ زمين شده باشد و علاقه مالك از آن بريده باشد.

۲- در وسايل از شيخ به سند خود، از محمد بن علی بن محبوب، از محمد بن حسين، از حسن بن محبوب، از عمر بن يزيد، آمده است كه گفت:

شنيدم مردی از اهل كوهستان از امام صادق (ع) دربارهٔ مردی كه زمين مواتی كه صاحبان آن رهايش كرده بودند گرفته و آن را آباد كرده و در آن نهرها روان ساخته و خانه ها بنا كرده و نخل و درختان ديگر كاشته، پرسش می كرد، امام صادق (ع) فرمود:

«امير

المؤمنین (ع) می فرمود: کسی از مؤمنان که زمینی را آباد کند برای اوست، و بر اوست که در زمان آرامش مالیات آن را به امام بپردازد، پس چون قائم (ع) ظهور کرد، خود را آماده کند که آن را از وی بگیرد.» «۱»

ظاهراً مراد از «عمر بن یزید» عمر بن محمد بن یزید بیّاع سابری [فروشنده نوعی

---

(۱)- عن عمر بن محمّد بن یزید، قال: سمعت رجلًا من اهل الجبل یسأل ابا عبد الله (ع) عن رجل اخذ ارضاً مواتاً ترکها اهلها فعمرها و کری انهارها و بنی فیها بیوتاً و غرس فیها نخلًا و شجراً. قال: فقال ابو عبد الله (ع): کان امیر المؤمنین (ع) یقول: من أحیا ارضاً من المؤمنین فهی له، و علیه طسقها یؤدیه الی الامام فی حال الهدنه، فاذا ظهر القائم (ع) فلیوطّن نفسه علی ان تؤخذ منه. وسایل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۳.

جامه های زیبای شاپوری] است که ثقه است، و مفاد آن این است که زمین از آنِ امام است و بر مؤمنان است که آن را احیا کنند، و با اینکه تصریح کرده که آن برای کسی است که آن را احیا کند تأکید دارد بر اینکه مالیات آن را بپردازد و اینکه قائم (ع) می تواند آن را از وی بگیرد. پس از آن استفاده می شود که امام (ع) بدان نظر دارد و احیاکننده مالک رقبه آن نمی شود و وی نسبت به دیگران احق است و مالک آثار احیاء خود است، دیگر روایات که می گوید کسی که زمین را احیا کند از آنِ اوست به همین معنا تفسیر

می شود.

و شاید مقصود از امام در زمان آرامش [زمان غیبت] مطلق کسی است که شرعاً حق امامت دارد نه خصوص امام معصوم، همانگونه که محتمل است- به احتمال بسیار دور- که مراد از قائم هر کسی است که برای اقامه حکومت حق با شمشیر قیام کند. و اینکه فرموده خود را آماده کند، لازمه آن این نیست که زمین را از وی بگیرد، بلکه مراد این است که بداند زمین مال او نیست، و این منافات با صحیحه کابلی ندارد که می گفت امام (ع) زمین را از شیعیان نمی گیرد.

۳- روایتی که کافی، از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از ابن محبوب، از عمر بن یزید روایت کرده که گفت:

مسمع را در مدینه دیدم که اموال زیادی را در آن سال به نزد امام صادق (ع) آورده بود و آن حضرت اموال را به وی بازگردانده بود، به وی گفتم: چرا امام (ع) اموالی را که نزد او آورده بودی به تو بازگردانید؟ گفت: هنگامی که من اموال را نزد ایشان بردم گفتم:

من در بحرین به مسئولیت غوّاصی گماشته شده بودم و چهارصد هزار درهم به دست آوردم و اکنون هشتاد هزار درهم آن را به عنوان خمس خدمت شما آورده ام و من ناخوش داشتم که این اموال را که خداوند حق شما قرار داده از شما دریغ کنم. حضرت فرمود: آیا از زمین و آنچه از آن استخراج می شود چیزی جز خمس برای ما نیست؟ ای ابا سیار! همۀ زمین از آنِ ماست؛ آنچه خدا از زمین می رویاند از آنِ ماست. عرض کردم:

و من همه مال را به نزد شما بیاورم؟ فرمود: ای

ابا سیّار، برای تو پاک گرداندیم و آن را

برای تو حلال قرار دادیم، مالت را نزد خود نگاهدار. و هر چه در دست شیعیان ما از زمین است برای آنان حلال است تا آنگاه که قائم ما قیام کند، و مالیات آنچه را که در دست آنان است دریافت کند و زمین را در دست آنان باقی می گذارد. و امّا آنچه در دست غیر آنان است کسب آنان از زمین بر آنان حرام است تا آنگاه که قائم ما قیام کند و زمین را از دست آنان بازستاند و با حقارت آنان را بیرون راند.

عمر بن یزید گوید: ابو سیّار به من گفت: من از اصحاب ثروت و کسانی که کارهایی بر عهده دارند کسی را سراغ ندارم که چون من مال حلال مصرف کند، مگر کسانی که اموالشان بر آنان حلال شده است. «۱»

شیخ نیز مانند این روایت را نقل کرده است. «۲»

سند این روایت صحیحه است، و شرح آن به هنگام بحث از روایات تحلیل در مباحث همین کتاب گذشت. از این روایت استفاده می شود که زمین به طور مطلق که بخشی از آن زمینهای موات است از آنِ امام است و آنان آن را برای شیعیانشان مباح کرده اند و گرفتن حقوق مالی و حتّی بازگرداندن اصل آن، حق آنان است و این خود دلیل بر این است که رقبهٔ زمین ملک افراد نمی شود و زمین همچنان ملک امام باقی است. بله، ما احتمال دادیم که الف و لام در «الارض» برای استغراق نباشد بلکه الف و لام عهد باشد و اشاره به زمین بحرین

باشد که سواره و پیاده ای برای گرفتن آن تاخته نشده همانگونه که در موثقه سماعه آمده است. «۳»

---

(۱)- عن عمر بن یزید، قال: رأیت مسمعاً بالمدینه و قد کان حمل الی ابی عبد الله (ع) تلک السنه مالًا ... فقال (ع): او مالنا من الأرض و ما أخرج اللّه منها الّا الخمس؟ یا ابا سیّار: ان الارض کلها لنا، فما اخرج اللّه منها من شی ء فهو لنا. فقلت له: و انا احمل الیک المال کله؟ فقال: یا ابا سیّار؛ قد طیبناه لک و احللناک منه، فضمّ الیک مالک. و کلّ ما فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محلّلون حتّی یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم و یترک الارض فی ایدیهم. و امّا ما کان فی ایدی غیر هم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتّی یقوم قائمنا فیأخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم صغره. کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجّه، باب ان الارض کلّها للامام (ع)، حدیث ۳.

(۲)- وسایل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۲.

(۳)- وسایل ۶/ ۳۶۷، ابواب انفال، باب ۱، حدیث ۸.

بر این اساس دیگر مجالی برای استدلال به این روایت در این مقام نیست. و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

خلاصه کلام اینکه: آنچه از این روایات صحیحه که به مضمون آن شیخ و ابن براج و ابن زهره در کتابهایشان- که به نقل مسائل مأثوره از ائمه (ع) اختصاص داشته- فتوی داده اند استفاده می شود این است که مطابق با دیگر روایات حاکم در مسأله، زمینهای موات برای امام است و مسلمانان می توانند آن را احیا کنند و حقوق مالی آن

را بپردازند، و هنگامی که قائم (ع) ظهور کرد زمین را از آنان می گیرد.

و مقتضای همه این مطالب این است که علاقه امام به زمین باقی است و احیاکننـده مالک رقبـۀ زمین نمی شود بلکه تنها مالک کـار خود و آثـار احیـا است که بر جـای مانـده است و او نسبت به زمین که احیا کرده احق و اولیٰ به تصـرف است. در کتاب سرایر نیز بر همین اساس فتویٰ داده شده است. پس این نظریّه بین قدمای اصحاب ما مشهور بوده است.

بلکه ممکن است گفته شود: لازمه سـخن کسانی که می گوینـد: مالکیت احیاکننـده دائر مـدار بقای حیات است و در صورتی که زمین موات شود دیگری می توانـد آن را برای خود احیا کنـد، این است که رقبـۀ زمین ملک احیا کنـده نباشد و الا پس از موات شدن همچنان در ملک مالک باقی می ماند و ما در مسأله آینده بدین مبحث خواهیم پرداخت.

و در کتاب بلغه الفقیه اثر عالم محقق سید محمد بحر العلوم آمده است:

«از اخبار احیا، تملک مجانی زمین بدون آنکه امام (ع) در آن حقی داشته باشد استفاده نمی شود، بلکه به حسب قراردادی که امام (ع) در زمان حضور و بسط یـد با احیاکننـده می بندد مقرر می شود حقوقی را به امام بپردازد و زمان غیر حضور باید اجره المثـل بپردازد و این منافاتی با نسـبت دادن ملکیت به احیاکننـده در روایات احیا نـدارد، و این هماننـد سـخن مالکین بزرگ به کشاورزان است در نزد عرف عام مردم که برای تشویق آنان به آباد کردن زمین به آنان می گویند: هر که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۹۴

این زمین را آباد کند

یا نهرهایی بکند یا جوی های آن را لایروبی کند آن زمین از آنِ اوست؛ که دلالت دارد بر احقیت و تقدم وی بر دیگران نه بر نفی ملکیت و سلب مالکیت از خود، پس آن بخش که به صاحب ملک باید پرداخت شود منتفی نمی شود اگر چه ملک را به هنگـام ترخیص و اجازه عمومی مالکین، منسوب به کشاورز بـدانیم. منتهی الامر نسـبت به اجره المثل و سـهم مالک که به امام بازمی گردد برای شیعیان تحلیل شده است.» «۱»

و باز در همان کتاب آمده است:

«و احتمال قوی و بلکه اقوی در نزد من این است که احیا در زمینهای موات که ویژه امام است سبب ملکیت احیاکننده و خروج رقبه از ملکیت امام نمی شود، و چیزی جز احقیّت و اولویت تصرف نسبت به دیگران نمی آورد؛ پس «لام» در عمومات احیاء برای مجرد اختصاص است به قرینه روایاتی مانند صحیحه کابلی که دلالت دارد بر اینکه باید مالیات آن را به امام (ع) بپردازد، اگر چه ما در زمان غیبت بخاطر روایات اباحه و تحلیل برای شـیعه- که از آنها اسـتفاده می شود در آمـد اینگونه زمین ها برای آنهاست و اجرتی بر آن نیست- زمان غیبت را استثناء کنیم.» «۲»

ملاحظه می فرماییـد که این عـالم محقق نیز به مضـمون روایـات صـحیحهٔ پیشـین فتوی داده است. و مـا پیش از این گفتیم که عمدهٔ نظر ائمه علیهم السـلام در روایات تحلیل، تسهیل کار برای شیعیان در زمان فشار و اختناق و در نبود حکومت صالح بوده است، و اگر در زمـان غیبت انعقاد حکومت حقه صالـح با شـرایط آن فرض شود، چنین حکومتی نیز می توانـد برای منابع ملی محدودیت

در تصرف قایل شود و برای واگذاری مالیات، و اجره المثل دریافت کند.

مرحوم آیه اللّه شهید- طاب ثراه- پس از نقل فتوای مشهور در این زمینه می نویسد:

---

(۱)- بلغه الفقیه ۱/ ۲۷۴ (/ چاپ دیگر/ ۸۸).

(۲)- بلغه الفقیه ۱/ ۳۴۷ (/ چاپ دیگر/ ۱۲۵).

«و در اینجا نظر فقهی دیگری است که به نظر می رسد انسجام بیشتری با روایات تشریعی داشته باشد و آن نظر این است: احیاء زمین شکل ملکیت آن را تغییر نمی دهد، بلکه زمین همواره ملک امام یا منصب امامت است و هیچ کس نمی تواند رقبهٔ زمین را مالک شود اگر چه آن را احیا کند، و تنها با احیا حقی کمتر از ملکیت را بر زمین می یابد، و به موجب این حق می تواند زمین را مورد بهره برداری قرار دهد و از آن استفاده کند و کسانی را که در آبادانی آن سهیم نبوده اند از دخالت در آن منع کند، و تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد همچنان در دست وی باشد. ولی این اندازه از حق موجب نمی شود که حقوق مالی زمین را نسبت به منصب امامت به عنوان مالک شرعی رقبه زمین نپردازد. پس بر امامت است که بر وی اجرت و مالیات همانگونه که در حدیث آمده قرار دهد ...» «۱»

[خلاصه کلام و نتیجه

] با توجه به آنچه تا کنون گفتیم به طور خلاصه می توان گفت: به مقتضای جمع بین روایات باب، اقوی این است که احیای زمینهای موات هر چند با اجازه امام باشد موجب نمی شود که ارتباط امام با زمین به طور کلی قطع شود، بلکه وی می تواند حقوق مالی و مالیات

آن را دریافت کند، و اگر احیاکننده آن را رها کرد یا از بین برد به دیگری بسپارد، و اگر پس از مدتی طبق قرارداد مصلحت دید که باید از وی گرفته شود و به دیگری بسپارد می تواند چنین کند و بناچار باید آثار احیاء را از وی خریداری کند تا احیاکننده متضرر نشود؛ و احیاکننده چیزی جز آثار احیا و نتیجه کار و قوای خود را مالك نمی شود. بله ممکن است گفته شود به تبع آثار احیاء مالك رقبه نیز می گردد، در نتیجه می تواند آن را بفروشد یا ببخشد یا وقف کند همانگونه که در زمینهای مفتوح عنوه که ملك همهٔ مسلمانان است گفته شده است، و در آنجا روایات مستفیضه ای

---

(۱)- اقتصادنا/ ۴۱۶ (/ چاپ دیگر/ ۴۶۳).

وجود داشت که بر جواز فروش آن به تبع آثار دلالت داشت. به عنوان نمونه در روایت ابی برده بن رجاء آمده است که گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم: نظر شما دربارهٔ فروش زمین خراج چیست؟ فرمود: چه کسی آن را بفروشد، این زمین مسلمانان است؟

گفتم: کسی که در دست اوست آن را بفروشد. فرمود: و با خراج مسلمانان چه کند؟

آنگاه فرمود: اشکال ندارد، حق خود را بفروشد، آنگاه حق مسلمانان را به خریدار محول کند و شاید وی بر آن تواناتر و برای پرداخت خراج تمکن بیشتری داشته باشد.

و مانند آن روایات دیگری که در این زمینه رسیده است. «۱»

و در حقیقت فروش، متعلق به حق وی در زمین، یعنی آثار احیا است اگر چه ظاهراً به زمین تعلق گرفته است. پس موقعیت زمین امام در اینجا

موقعیت زمین خراج است که متعلق به همهٔ مسلمانان است، بلکه بین این دو فرق اساسی دیده نمی شود. و مؤید همین برداشت ماست در ملکیت احیا و آثار آن نه ملکیت رقبه زمین آنچه ما پیش از این گفتیم که تشریع صحیح که عقل سلیم آن را می پذیرد تشریعی است که بر اساس نظام تکوین باشد، و ملکیت اعتباری نمودی از ملکیت تکوینی است، و انسان در عالم تکوینی مالک فکر و قوا و قدرت اندیشه و تلاش خویش است و به تبع آن کار و آثار کار خود را در اختیار دارد و آنچه تکویناً محصول مالکیت انسان نسبت به قوا و جهاز فاعلیت اوست همان حیثیت احیاء و آثار احیا است نه رقبهٔ زمین، و لازمه این زوال مالکیت وی به زوال، آثار حیات است، و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

اگر گفته شود: اینکه شما می گویید با احیاء رقبهٔ زمین را مالک نمی شود مخالف ظاهر «لام» در «فهی له» یا «فهی لهم» است، زیرا لام اگر چه برای مطلق اختصاص وضع شده است ولی منصرف به روشن ترین و کاملترین مصادیق آن که همان ملکیت است می باشد.

---

(۱)- ابی برده بن رجاء قال: قلت لأبی عبد الله (ع) کیف تری فی شراء ارض الخراج؟ قال: و من یبیع ذلک، هی ارضی المسلمین؟ قال، قلت: یبیعها الذی فی یده قال: و یصنع بخراج المسلمین ما ذا؟ ثم قال: لا بأس، اشتری حقه منها و یحوّل حق المسلمین علیه و لعلّه یکون اقوی علیها و املی بخراجهم منه. وسائل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۹۷

در پاسخ باید گفت:

بله، ولی سه روایت صحیحه که پیش از این خواندیم در عدم ملکیت ظاهر و بلکه مانند کلام صریح است، زیرا مطالبه مال الاجاره و جواز استرداد زمین از ناحیه امام بر بقاء سلطه امام بر زمین دلالت دارند.

از سوی دیگر در صحیحه عمر بن یزید که روایت اولی بود آمده بود: «از مؤمنان کسی که زمین را احیا کند از آنِ اوست و باید مال الاجاره آن را به امام بپردازد» که در آن بین لام و مال الاجاره جمع کرده است و این ظهور لام در ملکیت را دفع می کند، و قرینه ای است بر اینکه مقصود در روایات دیگر چیست، پس حمل می شود بر احقیّت که در بیشتر روایات فریقین آمده است.

و اگر خواستی می توانی بگویی که ملکیت حاصل می شود ولی نسبت به آثار احیا، و به تبع آن به زمین نسبت داده می شود، زیرا این دو با هم متحدند همانگونه که در اراضی خراج اینگونه است، از دیگر سو صریح ترین دلیلی که بر تملک اراضی با احیا بدان استناد شده است معتبرۀ محمد بن مسلم است که از طرق مختلف- که برخی از آنها صحیحه است و برخی موثقه- نقل شده است، که با رجوع به روات حدیث و متن آن آشکار می شود که قطعه هایی از یک حدیث است که در آن از خریدن زمین های یهود و نصاری از امام (ع) پرسش شده است، و آن حضرت در پاسخ می فرمایند:

«اشکالی ندارد، پیامبر خدا (ص) بر اهل خیبر پیروزی یافت و با آنان قرارداد امضا کرد که زمینها در دست خودشان باشد، در آن کار کنند و آبادش سازند؛ و من اشکالی نمی بینم

که چیزی از آن را بخری. و هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن به کار بپردازند، آنان بدان سزاوارترند و آن برای آنهاست.» «۱» و مانند آن است صحیحهٔ أبو بصیر. «۲»

---

(۱)- لیس به بأس، قد ظهر رسول اللّه (ص) علی اهل خیبر فخارجهم علی ان یترک الارض فی ایدیهم یعملونها و یعمرونها فلا اری بها بأساً لو أنک اشتریت منها شیئاً و ایّما قوم احیوا شیئاً من الارض و عملوها فهم احق بها و هی لهم. وسایل ۱۱/ ۱۱۸، ابواب جهاد عدو، باب ۷۱، حدیث ۲.

(۲)- وسایل ۱۷/ ۳۳۰، کتاب احیاء موات، باب ۴، حدیث ۱.

و خیبر از جمله سرزمینهایی بود که با جنگ یا مصالحه در اختیار مسلمانان قرار گرفت که اراضی آن برای مسلمانان و یا امام آنان می باشد، همانگونه که روایات فریقین بر آن دلالت دارد، که از آن جمله این روایات است:

در صحیحه بزنطی آمده است:

«آنچه با شمشیر گرفته شده از آنِ امام است آن را به هر که صلاح بداند واگذار می کند همانگونه که پیامبر خدا با خیبر انجام داد، زمین و نخل های آن را واگذار فرمود.» «۱»

در سنن ابو داود به سند خود از ابن عباس روایت شده که گفت:

پیامبر خدا (ص) خیبر را گشود و شرط کرد که زمین و هر زرد و سفیدی برای او باشد.

اهل خیبر گفتند: ما به این سر زمین از شما داناتریم، آن را به ما واگذارید، نصف بهره از آنِ ما و نصف از آنِ شما باشد ...»

پس اراضی یهود همهٔ آن به مسلمانان انتقال یافت، و

برای یهود جز کـار احیـا و آثـار آن باقی نمانـد، این همان چیزی بود که از آنان خریـداری می شـد، نه رقبـهٔ زمین. و این خود دلیـل دیگری است بر این که مالکیت بر حیثیت احیاء است بر رقبـهٔ زمین. امام (ع) نیز کلام خود را بر همین معنا تطبیق نمود و فرمود: هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن به کار بپردازند نسبت بدان سزاوارترند و آن برای آن هاست.

اگر گفته شود: سه روایت صحیحه ای که شما ذکر کردید که دلالت بر سلطه امام بر زمینهای احیا شده داشت با روایتهایی که به صـراحت بر انقطاع امام از زمینهای احیا شده دلالت دارد در تعارض است؛ روایتهایی مانند صحیحه عبد الله بن سنان، از امام صـادق (ع) کـه گفت: از آن حضـرت (ع) در حـالی که من حضـور داشـتم، از مردی که زمین مرده ای را احیـا کرده و در آن نهری کنده و اطاقهایی ساخته و نخل و درختانی

---

(۱)- و مـا اخـذ بالسـیف فـذلک الی الامـام یقبّله بالـذی یری کما صـنع رسول اللّه (ص) بخیبر قبّل ارضـها و نخلها. وسائل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، حدیث ۲.

کاشته، پرسیده شد، حضرت فرمود: «آنها برای اوست و برای اوست پاداش اطاقهایی که ساخته، و باید در آنچه با آب باران، یا سیـل بیابـان یا چشـمه سـیراب می شود یک دهم و آنچه با دلو و شتران آبکش سـیراب می شود یک بیسـتم [به عنوان زکات] بپردازد.» «۱»

در اینجا امام (ع) در مقام بیان چیزهایی که بر احیاکننده است تنها به ذکر زکات اکتفا کرده و

این تقریباً صراحت دارد در اینکه رقبهٔ زمین ملک احیاکننده است و دیگر امام جز دریافت زکات ارتباطی با زمین ندارد.

و مانند این صحیحه روایات بسیار دیگری است که در آن به ذکر زکات در غلات اکتفا شده است، به ویژه در مواردی که زمین موات قسیم زمین خراج قرار گرفته که در آن، هم عنوان قرار داد و هم زکات مطرح است، همانند روایت صفوان و بزنطی، که می توان در وسایل بدان مراجعه نمود. «۲»

بر این پایه هر دو دسته از روایات در تعارض با هم ساقط می شوند، و مرجع نهائی روایات بسیاری است که پیش از این از طریق فریقین خوانده شد که به مقتضای «لام» ظهور در تملک رقبهٔ زمین برای احیاکننده داشت.

و این روایات طرف معارضه با روایات صحیحهٔ سه گانه نیست، زیرا ظهور اطلاق نمی تواند با صریح معارضه ای داشته باشد.

و در باب تعارض ذکر شده است که هرگاه دو دسته از روایات با هم متعارض بودند و مثلًا یک دسته صریح در نفی بود و دسته دیگر دو نوع بودند، یک نوع صریح در اثبات و یک نوع ظاهر در آن، در این صورت ما ملتزم به سقوط همه روایات در رتبهٔ واحده نمی شویم، زیرا ظاهر نمی تواند در برابر صریح مقاومت کند، بلکه دو دسته روایت صریح در مقام معارضه ساقط می شوند، آنگاه در مقام عمل به روایات ظاهر مراجعه می شود.

---

(۱)- صحیحه عبد الله ابن سنان، عن ابی عبد الله (ع) ... فقال (ع): هی له و له اجر بیوتها، و علیه فیها العشر فیما سقت السماء او سیل وادی او عین، و علیه فیما سقت الدوالی و الغرب نصف العشر.

وسایل ۱۷/ ۳۲۷. کتاب احیاء موات، باب ۱، حدیث ۸.

(۲)- وسایل ۱۱/ ۱۱۹، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲.

پس جایگـاه روایت ظـاهر جایگاه اصل است که در صورت تعارض دو دلیل و تساقط آنها بایـد به وی مراجعه نمود؛ و ظاهر و صریح در یک رتبه نیستند، همانگونه که اصل و دلیل در یک رتبه نیستند. این اشکال را اجمالًا آیه اللّه شهید سید محمد باقر صدر- طاب ثراه- در ملحقات کتاب اقتصادنا مطرح کرده اند. «۱»

در پاسخ این اشکال باید گفت: اینکه شما گفته اید صحیحه ابن سنان و نظایر آن صریح در ملکیت رقبهٔ زمین است سخن درستی نیست، زیرا فرمایش آن حضرت (ص) «فهی له»- آن برای اوست- برابر با تعبیری است که در مورد روایات دیگر آمده است، و بر چیزی بیشتر از اختصاص ملکی در صورت نبودن دلیل بر خلاف ظهور ندارد.

و اینکه زکات را ذکر فرموده دلیل نفی غیر آن بالصراحه نیست، بلکه اگر از همه جهات مقام بیان باشد نهایت آن ظهور است. و اگر سخن ایشان را بپذیریم. شاید اینکه مال الاجاره را ذکر نکرده از قبیل تحلیل در زمان اختناق است. مانند آنچه در صحیحه مسمع آمده است، که در آن حضرت می فرمایند: هر چه از زمین در دست شیعیان ماست برای آنان تحلیل شده، تا آنگاه که قائم ما قیام کند، که مال الاجاره را از آنان می گیرد و زمینها را در دستشان باقی می گذارد.

و این منافاتی با جواز مطالبه مال الاجاره در صورت انعقاد حکومت حقه و لو در زمان غیبت ندارد.

و در حاشیهٔ محقق اصفهانی بر مکاسب در این

مقام آمده است:

«مخفی نمانـد که ظهور این روایات از جهات مختلف در عدم ملکیت به مراتب قوی تر است از ظهور آنها در ملکیت، و اثبات خصوص زکات بر وی پس از پرسـش که چه بایـد بکند منافاتی با عدم ملکیت ندارد، زیرا این پرسـش از حقوق الهی است بر وی نه از حق مالك وی، امام باشد یا شخص دیگری.» «۲»

---

(۱)- اقتصادنا/ ۶۵۹. (چاپ دیگر ۷/ ۷۴۶).

(۲)- حاشیه مکاسب ۱/ ۲۴۲.

و اما اینکه گفتیـد: ظاهر در برابر صـریح نمی تواند مقاومت کند، پس به عنوان مرجع نهایی پس از سـقوط دو صـریح بر جای می ماند. اشکالی که بر آن وارد است اینکه:

مقاومت نکردن ظاهر در برابر صـریح معارض با آن موجب این نمی شود که ظاهراً رأساً سـقوط کنـد و این ظاهر برای تقویت صریحی که موافق بـا آن است بـاقی بمانـد، و آنچه شـهرت یـافته که در صورت تعـارض دو خـاص بایـد به عموم بالاتر از آن مراجعه نمـود به نظر مـا سـخن درسـتی نیست. و قیـاس کردن این مـورد به تعـارض اصـل و دلیـل قیـاس مع الفـارق است، زیرا موضـوع اصـل شـك در حکم است، و در صورتی که دلیـل وجود داشـته باشـد دیگر موضوعی برای اصـل بـاقی نمی مانـد. و موضوع اصل پس از تساقط دو دلیل معارض است. و این به خلاف ظاهر است که موافق با یکی از دو دلیل صـریح باشـد، زیرا وجود صـریح موجب سـقوط ظاهری که موافق با آن است از حجیت نمی شود، بلکه می توان به هر دوی آنها استناد کرد. بله، نسبت به روایت صریح مخالف با آن از حجیت می افتد، و

پس از اینکه از حجیت افتاد دیگر دلیلی بر این نیست که مجدداً قیام کند و مرجع نهایی مسأله قرار گیرد، بلکه مرجع نهایی استصحاب بقاء رقبه بر ملک امام و بقای سلطه او بر زمین است.

اگر گفته شود: انکار ملکیت رقبه زمین به وسیله احیا علاوه بر اینکه مخالف مشهور است، مخالف ضرورت فقه نیز هست، زیرا موجب عدم جواز خریدوفروش و بخشش و صلح و وقف زمین نیز هست، و روایات و فتاوی خلاف این را بیان می دارد.

در پاسخ باید گفت: علاوه بر اینکه شهرت ملکیت رقبۀ زمین در بین قدمای اصحاب ما- همانگونه که پیش از این خواندیم- منع شده، مخالفت با شهرت نیز در فقه در صورتی که دلیل وجود داشته باشد کم نیست، همانگونه که در مسألۀ «نجاست بئر» پس از مدتی فتوای مشهور عوض شد، و ما می گوئیم احیاکننده مالک عمل احیا و آثار احیایی است که با اجازۀ امام در زمین واقع شده است. و به عبارت دیگر مالک زمین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۲

احیا شده به عنوان احیا شده است، و فروش و وقف و مانند آن هم به همین احیاء تعلق گرفته است و مانعی هم از آن نیست.

پیش از این نیز در عبارت نهایه خواندیم:

و هنگامی که احیاکننده در نظر داشت چیزی از زمین را بفروشد نمی تواند رقبه زمین را بفروشد و برای وی جایز است آنچه را که در آن حق تصرف دارد بفروشد. «۱»

و فقها در اراضی مفتوح عنوه مانند اراضی عراق نیز به همین معنی ملتزم شده اند.

و بلکه برخی گفته اند: ملکیت رقبه زمین تابع آثار است بگونه ای که با

وجود آن باقی می ماند و با از بین رفتن آن از بین می رود، و این هم بدون اشکال است. و شاید مشهور نیز از ملکیت چیزی بیشتر از این را اراده نکرده باشند، به ویژه کسانی که گفته اند با از بین رفتن آثار احیا ملکیت رقبه نیز از بین می رود، و اینان نیز همانگونه که بعداً خواهیم گفت تعداد زیادی هستند.

خلاصه کلام اینکه جایگاه معاملاتی که اینگونه بر زمین های موات واقع می شود جایگاه معاملاتی است که از سوی رعایا در روستاها بر زراعت و باغات ملاکین صورت می گیرد. و در همۀ شهرها و کشورها این نوع معاملات رواج داشته است.

و کسی که در این مورد گفته است که احیاکننده زمین حق خود را می فروشد، از حق چیزی جز آثار احیا و عمل متجسد خود در زمین را اراده نکرده است، و نه حق به معنای حکم شارع را به عنوان اینکه مستحق زمین و احق بدان شده است، پس این اشکال وارد نمی شود که گفته شود: حکم شرعی را نمی توان فروخت یا بخشید چون اضافه اعتباری برای فروشنده ندارد.

به عبارت دیگر مقصود از حق در اینجا موضوع حق و منشأ انتزاع و اعتبار آن است.

و در اینجا نکته ای است شایان توجه.

اگر گفته شود: روایات سه گانه صحیح که بدان استدلال کردید مورد اعراض قرار

---

(۱)- نهایه/ ۴۲۰.

گرفته، زیرا مشهور این است که احیا سبب ملکیت رقبه است و بر کسی که موات را احیا می کند دیگر مال الاجاره نیست.

در پاسخ باید گفت: اعراض از این روایات امر مسلّمی نیست، زیرا پیش از این گفتیم: شیخ و ابن براج و

ابن زهره و ابن ادریس و دیگران به مضمون آن فتوا داده اند، بلکه مشاهده شد که اصحاب در کلمات خود به این روایات به ویژه صحیحه کابلی در ابواب مختلف تمسک کرده اند، به گونه ای که مشخص است که بدان ها اعتنا و توجه داشته اند. و شاید این که به وجوب پرداخت مال الاجاره در زمان غیبت فتوا نداده اند بخاطر روایات تحلیل بوده است نه بخاطر اعراض از این روایات و اختیار این دیدگاه که زمینها پس از احیاء از زیر نظر امام خارج می شود.

و ما بارها یادآور شدیم که اگر بر فرض در زمان غیبت حکومت حقّه صالحه ای تشکیل شود می تواند از زمینهای احیا شده مالیات بگیرد و ضوابط خاصی برای احیا و چگونگی استفاده از آن قرار دهد.

و اگر مسلم گرفته شود که مشهور فقها به مضمون این روایات فتوی نداده اند باز دلیل بر اعراض فقها که مسقط حجیت است نمی شود، زیرا شاید اینها این فتوی را پس از فرض تعارض این روایات با صحیحه عبد الله ابن سنان و مانند آن انتخاب کرده اند و این که این صحیحه را بر آن روایات ترجیح داده اند نه اینکه در آنها خللی از نظر سند یا دلالت یا جهت صدور آنها [مانند تقیه و نظیر آن] یافته اند.

اگر گفته شود: با همهٔ این سخنان، انکار ملکیت رقبهٔ زمین به واسطه احیا و قرار دادن مالیات بر کسی که آن را احیا کرده است مخالف سیره قطعیه مستمره از زمان معصومین علیهم السلام تا زمان ماست. زیرا هر احیا کننده ای خود را مالک رقبهٔ زمین می دانسته و معامله ملکیت با آن می کرده است. و ملتزم به اجاره و مالیات

خود را نمی دانسته است.

و حمل روایات سه گانه بر زمان حضور حجت (ع) نیز مجالی برای آن نیست با توجه به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۴

اینکه این سخن از امیر المؤمنین (ع) است که ظهور در بیان حکم برای عصر آن حضرت و پس از آن دارد.

در پاسخ باید گفت: علاوه بر اینکه این سخن با زمینهای مفتوح عنوه مانند زمینهای مکّه معظمه و عراق و سوریه و مصر نقض می شود، چون معامله ملکیت، با آنها می شود بدون آنکه اجاره یا خراج بپردازند با اینکه این زمین ها مال همه مسلمانان است و خراج در آن بدون اشکال ثابت است، با این حال سیره ادعا شده اگر سیره شیعیان متعبد به روایات اهل بیت (ع) باشد که ممکن است نپرداختن اجاره و خراج بخاطر روایات تحلیل باشد، نه به خاطر ملکیت رقبه و بریده شدن ارتباط امام از آنها، بلکه آنچه در اذهان شیعه به مقتضای روایاتی که از ائمه علیهم السلام به آنان رسید وجود داشته این بوده که زمین و دنیا همهٔ آن برای امام بوده و آنان آن را برای شیعیانشان حلال کرده اند، و روایات تحلیل خود دلیل بر این است که زمینها همچنان زیر نظر امام است.

و اگر مراد از سیره، سیرهٔ دیگر مسلمانان است که آنان طبق موازین خودشان زمینها را از انفال ندانسته و زیر نظر امام نمی دانند، اگر چه برخی از آنها به وجوب اجازه گرفتن از امام برای احیا فتوی داده اند، و در هر صورت عمل آنان برای ما حجت نیست.

و اما اینکه می بینیم بر زمینها معامله صورت می گیرد بخاطر مالکیت حیثیت احیا و یگانگی وجودی

آن با زمین است، و در زمینهای خراج نیز به همین گونه است.

اگر گفته شود: آنچه شما گفتید که حکومت حقه در زمان غیبت می تواند اجارهٔ زمین را دریافت کند مخالف صحیحه کابلی است که می گوید: اجارهٔ زمین تنها مال اهل بیت (ع) است، در پاسخ باید گفت: ما بارها گفتیم که زمین و غیر آن از اموال عمومی برای شخص امام معصوم نیست، بلکه در اختیار سیاست گذار مسلمانان و کسی که بر آنان حق امامت دارد می باشد، و امامت به معنی اعم آن و لو در زمان غیبت شرعاً تعطیل نمی شود، حصر در صحیحه کابلی و غیر آن حصر اضافی است در برابر ائمه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۵

جور که به ناروا لباس خلافت را به تن کردند، پس مراد نفی آنان است که حق امامت و رهبری جامعه را ندارند، پس جایگاه اجاره و نیز خراج در زمینهای مفتوح عنوه جایگاه غیر آن دو از مالیاتهای حکومت اسلامی است که در زمان ائمه علیهم السلام شرعاً مختص به آنان بوده است ولی آنها معطل نمی ماند، همانگونه که اصل حکومت تعطیل بردار نیست.

و تحلیل ائمه علیهم السلام به لحاظ زمان اختناق و عدم دستیابی به حکومت حقه بوده است تا شیعیان در این زمانها از آرامش و آسایش برخوردار باشند.

اگر گفته شود: آیا امکان ندارد انسان مالک رقبهٔ زمین شود و زمین مانند دیگر اموال شخصی ملک انسان گردد؟

باید گفت: بله، اگر امام مصلحت بداند که انتقال رقبهٔ زمین یا بخشش آن مثلًا به مصلحت مسلمانان است می تواند این کار را بکند و ما منکر جواز آن نمی شویم. ولی سخن مورد ادعا

این است که اجازهٔ آنان در احیا چیزی زیادتر از حیثیت احیاء و آثار آن را اقتضا ندارد، و پس از ضمیمه کردن روایات باب با یکدیگر این مفهوم از آن استفاده می شود.

اگر گفته شود: اگر اساس ملکیت اعتباری- که نزد عقل و شرع معتبر است- گونه ای از ملکیت تکوینی است- چنانکه پیش از این گفتید- پس چگونه امام می تواند رقبهٔ زمین را بفروشد و چگونه آن ملك مشتری می شود، با آنکه از کار و تلاش او به دست نیامده است؟

در پاسخ باید گفت: مشتری نیز پول را با تلاش و کوشش خود به دست آورده است یا از پدرش- مثلًا- به وی به ارث رسیده است که پدر وی نیز با تلاش و کوشش خود آن را به دست آورده است، پس اساس مالکیت پول نیز با تلاش او یا مورث وی به دست آمده، وارثت نیز یك قانون طبیعی است که با نظام حیات هماهنگ است، و زمین خریداری شده بدل از پولی است که با کار خود یا به مورّث او به دست آمده است.

و معاملات از امور ضروری بشر است، زیرا هیچ کس نمی تواند نیازمندیهای خود را به طور مستقیم برطرف سازد، پس ناچار است که برخی از تولیدات خود را با تولیدات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۶

دیگران معاوضه کند یا بدون واسطه [معامله پایاپای] و یا با واسطه پول، هبه نیز که خرد انسان و اعتبار آن را نیکو می شمارد کار نیکی است که در برابر خدمت مفیدی که دریافت کننده هبه انجام داده انجام می شود، و از سوی امام و رهبر صالح کار گزاف بدون ملاک صورت نمی گیرد،

و این نکته ای است در خور توجه.

[اعتبار عقلی مسأله

] از سوی دیگر اعتبار عقلی نیز مساعد همین معناست که باید ارتباط پیشوایان با زمین محفوظ باشد زیرا اینان فرمانروایان شهرها و سیاست گذاران بندگانند و چون زمینها دارای معادن و رودها و کوهها و جنگلها هستند، و این اموال از اموال عمومی است که خداوند برای همه مردم آفریده است، و نظام معاش و معاد آنان بر آن استوار است، اگر فرض شود که اینها با احیا به تدریج از ملکیت عمومی خارج شود و به ملکیت اشخاص درآید، بسا موجب محرومیت فرزندان و نسل های آینده می شود، و قدرت پیشوایان آینده ضعیف می شود، پس عدل و انصاف این را حکم می کند که برای مردم چیزی جز آثار کار و کوشش آنان نباشد، و ملکیت زمین جز تابع آبادانی آن قرار نگیرد، به گونه ای که اگر آبادانی از بین رفت مالکیت نیز منتفی شود، و اگر احیاکننده آن را رها کرد یا تبدیل به ویرانه اش کرد، پیشوای جامعه آن را از دست وی بگیرد و به دیگری که آن را آباد می کند واگذار کند، تا زمینها که منبع تغذیه انسان و همه حیوانات است معطّل نماند. و اشاره به همین معنا داشت مرسلهٔ یونس، از بنده صالح خداوند [امام موسی بن جعفر (ع)] که فرمود:

«زمین از آنِ خداوند متعال است که آن را وقف بندگان خویش کرده، پس هر که زمین را سه سال پی درپی بدون دلیل معطّل گذاشت از دست وی گرفته و به دیگری واگذار می شود.» «۱»

---

(۱)- عن العبد الصالح (ع) قال: ان الارض للّه تعالی جعلها وقفاً علی عباده، فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه

لغیر ما عله اخذت من یده و دفعت الی غیره. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، ابواب احیاء موات، باب ۱۷، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۷

ممکن است همین سخن را در رابطه با زمینهای مفتوح عنوه نیز گفت، بدین صورت که آنچه به مسلمانان به عنوان غنیمت انتقال یافته چیزی نیست جز آنچه کفار با احیا خودشان مالك شده اند، و این چیزی جز حاصل تلاش و کوشش آنان نیست، و رقبهٔ زمین به همان حال نخستین که از اموال عمومی و در اختیار فرمانروای جامعه بود باقی است، و اگر خواستی می توان بگویی: آنان مالك زمین به تبع آثار آن شده اند، و با پیروزی و به غنیمت گرفتن مسلمانان چیزی علاوه بر آن را مالك نمی شوند، پس هنگامی که زمین ویران شد به همان حال نخستین پیش از عمران و آبادانی بازمی گردد.

و ممکن است متفرع بر این مسأله نمود این فرع را که اگر مسجدی در سرزمین آباد یا زمین مفتوح عنوه ای بنا شده بود آنگاه و لو به ستم ستمگری ویران شد به طوری که به طور کلی دیگر علایم و آثار آن از بین رفت و به صورت زمین مواتی درآمد، در این صورت می توان گفت که از حال مسجد بودن خارج شده و دیگر احکام مسجد از قبیل حرمت نجس کردن، درنگ جنب در آن، وجوب تطهیر و مانند آن بر آن مترتب نیست.

زیرا وقف تنها در ملك صورت می گیرد. و احیاکننده تنها حیثیت احیاء خود را وقف کرده است و مالك رقبه زمین مگر به تبع آثار نبوده است، پس مسجدیت آن نیز به تبع است، پس هنگامی که آثار از

بیـن رفـت، موضـوع مسـجدیت از بین رفته است و عرف نیز پس از خراب و ویران شـدن دیگر آن را مسـجد نمی دانـد، و آن احکامی که برای مسـجد گفته شده برای مسـجد بالفعل است، و بقای حق اولویت نسـبت به زمین راهم اگر بپذیریم باز مستلزم بقا عنوان مسجدیت نیست، و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

و اگر خـانه یـا حمام یا کاروانسـرا خانه یا باغی را وقف نمود آنگاه خراب شـد و عناوین آن از بین رفت، وقفیت آن نیز از بین می رود زیرا ملکیت آن نیز از بین رفته است.

علاوه بر اینکه وقف- چنانکه در نبوی شـریف آمـده- حبس کردن اصل مال و آزاد نهادن منفعت آن است، و با خراب شـدن خـانه و از بین رفتن آثـار آن، هم اصـل و هم منفعت آن از بین رفته است، پس چه چیزی به عنـوان وقف بـاقی می مانـد؟ زیرا عرصه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۸

مگر به تبع آثار مملوکه وقف نشده است.

و ابدی بودن وقف، علاوه بر اینکه دلیلی بر آن- جز اجماعی که ادعا شده- نیست، مشروط به بقای موضوع است.

در بحار به نقل از غیبت شیخ طوسی- قدس سرّه- درباره سیره صاحب الزمان (ع) آمده است:

«و راههای بزرگ را توسـعه می بخشد که به شـصت متر می رسد و هر مسجدی را که بر سر راه آن است خراب می کند «۱»».
در این ارتباط می توان به وسایل نیز مراجعه نمود. «۲»

بله، اگر رقبـهٔ زمین را از امـام بخرد آنگـاه آن را وقف کنـد، حکم دیگری دارد، و تحقیق مسـأله بایـد در جایگاه خود صورت گیرد.

سخن در این مسأله به درازا کشید،

از خوانندگان عزیز پوزش می طلبم، و الحمد للّه رب العالمین.

---

(۱)- فی سیره الصاحب الزمان (ع): و یوسّع الطریق الاعظم فیصیر ستین ذراعاً و یهدم کل مسجد علی الطریق. بحار الانوار ۵۲/ ۳۳۳، تاریخ الامام ثانی عشر (ع)، باب ۲۷، حدیث ۶۱.

(۲)- ر، ك: وسایل ۱۷/ ۳۴۷، کتاب احیاء موات، باب ۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۰۹

مسأله هفتم: آیا اسلام شرط است؟

اشاره

بنابراین که احیاء زمین موات سبب ملکیت رقبهٔ آن باشد- چنانکه به مشهور نسبت داده شده- آیا در این مورد مسلمان و کافر با هم برابرند؟ یا شرط می شود مسلمان باشد و کافر مالك آن نمی شود، اگر چه با اجازهٔ امام باشد؟ و در مورد دوم آیا موجب احقیّت و اولویت است یا چیزی را موجب نمی شود؟ در این مسأله سخنان فقهای ما مختلف است. [که برخی را یادآور می شویم:]

[دیدگاههای فقها در مسأله]

اشاره

۱- در احیاء موات شرایع آمده است:

«و اجازهٔ او [امام] شرط است، پس هنگامی که وی اجازه داد احیاکننده مالك آن می شود اگر مسلمان باشد، و کافر مالك آن نمی شود و اگر گفته شود در صورت اجازهٔ امام (ع) کافر نیز مالك آن می شود، سخن نیکویی است.» «۱»

۲- در خلاف، کتاب احیاء موات (مسأله ۴) آمده است:

«اگر امام اجازه داد که ذمّی در بلاد اسلام زمینی را احیا کند، در آن صورت با اجازه امام مالك آن می شود، ابو حنیفه نیز همین را گفته. و شافعی گوید: برای امام جایز نیست که چنین اجازه ای را به وی بدهد، و اگر به وی اجازه داد و او احیا کرد مالك آن نمی شود. دلیل ما فرمایش پیامبر (ص) است که فرمود: «هر که زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست.» و نیز این فرمایش: «هر که بر روی زمین دیوار بکشد از آنِ اوست» که این فرمایشات عام است و همه را در بر می گیرد.» «۲»

۳- در مبسوط آمده است:

---

(۱)- شرايع ۳/ ۲۷۱ (/ چاپ ديگر/ ۷۹۱، جزء ۴).

(۲)- خلاف ۲/ ۲۲۲.

«زمينهاى موات نزد ما ويژه امام است و

کسی با احیا مالک آن نمی شود مگر آنکه امام به وی اجازه دهد. اما ذمّی در صورتی که در کشور اسلام زمینی را احیا کند مالک آن نمی شود، و نیز کسی که در صدد پناهنده شدن است مالک نمی شود مگر اینکه امام به وی اجازه دهد.» «۱»

۴- ولی در تذکره آمده است:

«مسأله: اگر امام به شخصی در احیاء زمین موات اجازه داد، احیاکننده مالک آن می شود اگر مسلمان باشد، و کافر نه با احیا و نه با اجازه امام در احیاء مالک آن نمی شود، پس اگر امام به وی اجازه داد و او آن را احیا کرد در نزد علمای ما مالک آن نمی شود، شافعی نیز همین را گفته است بر اساس آنچه عامه روایت کرده اند که آن حضرت (ع) فرمود: «زمین های موات از خدا و پیامبر اوست، آنگاه از سوی من برای شماست ای مسلمانان.» از طریق خاصه نیز روایتی است که از علی (ع) روایت شده که پیش از این گفته شد ...

مالک و ابو حنیفه و احمد گویند: فرقی بین مسلمان و ذمی در تملک با احیا نیست، بر اساس عموم گفتار آن حضرت (ع): «هرکه زمین مرده ای را احیا کند از آنِ اوست» و چون احیا سببی از اسباب تملک است، پس مسلمان و ذمّی در آن مشترکند. مانند دیگر جهات و اسباب تملک مانند گردآوری هیزم، گیاه، و نیز صید در دار الاسلام.» «۲»

ظاهر سخن ایشان این است که علمای شیعه بر اشتراط اسلام اجماع دارند. اما ما پیش از این گفتیم که ذیل روایتی را که علامه از عامه نقل کرده در کتب حدیث نیافتیم.

و ظاهر خلاف و مبسوط

و تـذكره اين است كه موضوع بحث موات در دار الاسـلام است، امـا در دار الكفر كفـار مالك زمين با احيا مى شونـد و الّا به وسيله

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۷۰.

(۲)- تذكره ۲/ ۴۰۰.

غنيمـت زمينهـاى آنـان به مسـلمانان منتقـل نمى شـد بلكه بر ملـك امـام بـاقى مى مانـد. و مـا پس از اين به بحث در اين زمينه خواهيم پرداخت.

۵- در احياء الموات قواعد پس از بيان معنى موات گويد:

«و آن تنها براى امام (ع) است و گيرنـده مالك آن نمى شود گرچه آن را احيا كرده باشد تا هنگامى كه امام با ظهور وى به او اجازه دهد، پس با احيا مالك آن مى شود اگر مسلمان باشد و الّا نه ... و فرقى بين دو دار [دار الاسلام و دار الكفر] نيست مگر اينكـه زمينهـاى معمـور در دار الحرب به ملكيت در مى آيـد همـانگونه كه ديگر اموالشـان به ملكيت در مى آيـد، و زمينهـاى مواتشـان كه مسـلمانان از آن حفاظت نكرده انـد، باز با احياء چه توسط مسـلمانان و چه توسط كفار به ملكيت در مى آيـد، بر خلاف زمينهاى موات دار الاسلام كه كفار با احيا مالك آن نمى شود.» «۱»

۶- در جامع المقاصد آمده است:

«و نيز شـرط است احياءكننـده مسـلمان باشـد، پس اگر كـافر آن را احيا كرد وى در نظر علماى ما مالك آن نمى شود اگر چه احيـا با اجازۀ امام باشـد ... ولى حق اين است كه اگر امام براى احيا در جهت مالك شـدن اجازه دهـد قطعاً تملك حاصل مى شود، ولى بحث اين است كه آيا امام اين اجازه را مى دهد يا نه، يعنى آيا كافر صلاحيت و اهليت اين

کـار را دارد یـا نه؟ آنچه از روایـات و کلمات اصـحاب اسـتفاده می شود این است که کفار مالک نمی شونـد، و مرادشان این نیست که امام به وی اجازه تملک داده و با این حال او مالک نمی شود.» «۲»

۷- در دروس در شرایط تملک با احیا آمده است:

«دوم اینکه: احیاکننده مسلمان باشد، پس اگر اهل کتابی که در ذمه اسلام است

---

(۱)- قواعد الاحکام ۱/ ۲۱۹.

(۲)- جامع المقاصد ۱/ ۴۰۸، ذیل قول مصنف: لا یملکه الاخذ.

بـا اجـازۀ امام آن را احیا کرد در تملک وی نظر است. چون برخی اینگونه می اندیشـند که این اختصاص به مسـلمانان دارد. و وجه نظر در حقیقت در صـحت اجازۀ امام است برای وی در احیا برای تملک، زیرا اگر امام به وی اجازه داده باشـد الزاماً باید بگوییم وی مالک آن می شود و شیخ نجم الدین (ره) نیز همین نظر را پذیرفته است.» «۱»

۸- در احیاء موات روضه آمده است:

«آنگاه اگر مسـلمان باشد با اجازه وی [امام] مالک آن می شود، و در ملکیت کافر در صورت اجازه دو نظر است. و اجازه اگر حاصل شود اشـکالی در آن نیست که مالک می شود، اشـکال در جواز اذن امام است از این رو که کافر آیا اهلیت آن را دارد یا نه، و پی گیری این مسأله فایده چندانی را در بر ندارد.» «۲»

۹- در مسالک آمده است:

«کسی که به وی اجازه احیا داده شد مالک می شود، ولی آیا این اجازه ویژه مسلمان است یا اینکه می تواند به مسلمان و کافر اجازه دهد؟ دو نظر است: از این جهت که حق از آنِ اوست، پس به

هر که خواهد اجازه می دهد، همانگونه که می تواند آن را ببخشد یا به هر که خواهد بفروشد چه مسلمان باشد و چه کافر. و دیگر اینکه ظاهر روایات گذشته این بود که کافر اهلیت تملک این اراضی با احیا را ندارد.

خلاصه کلام اینکه: اگر امام به عنوان تملک به وی اجازه دهد، در نزد ما ملکیت وی بی اشکال است، چون امام معصوم است و الّا صحیح نیست، پس اختلاف در این مورد نزد ما کم فایده است، به خلاف اهل سنت که نزاع نزد آنان همچنان باقی است اگر چه وی اجازه دهد، چون آنان وی را جایز الخطا می دانند.» «۳»

---

(۱)- دروس/ ۲۹۲.

(۲)- لمعه دمشقیّه ۷/ ۱۳۵ (/ چاپ قدیم ۲/ ۲۵۰).

(۳)- مسالک ۲/ ۲۸۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۳

از سخنان محقق ثانی و شهیدین آشکار می شود که آنان از امام در این مقام خصوص امام معصوم را اراده کرده اند، پس بیان اشتراط اسلام در کسی که امام معصوم به وی اجازه داده است، در حقیقت بیان تکلیف و وظیفه برای معصوم است، و این کم فایده است بلکه خلاف ادب نیز هست چون که آن بزرگواران به وظایف خود داناترند، و لذا بحث را به یک نزاع صغر وی بازگردانده اند که آیا امام یک چنین اجازه ای را به کافر داده است یا نه؟

ولی ایرادی که به بیان اینها وارد است این است که أولًا: بیان سیره و وظیفه امام معصوم برای تأسی به او در مقام عمل از موضوعاتی است که فواید زیاد بر آن مترتب است.

ثانیاً: ما بارها گفتیم که زمین از اموال عمومی است که خداوند متعال آن را برای همهٔ مردم قرار

داده و آنچه در زمین است را برای همه آفریده است، همانگونه که قرآن کریم بدان تصریح دارد، و مردم در معاش و معاد خود بدان نیازمندند، و مانند این چیزها ملك شخصی افراد قرار داده نشده است، نهایت امر اینکه در اختیار سیاست گذار امت و حاکم به حق آنان در هر عصر و زمان قرار داده شده تا زمینه ستم و دشمنی و نزاع پیش نیاید، پس مراد به امام در این سنخ از مسائل سیاسی، اقتصادی مفهوم اعم آن است که شامل حاکم صالح در زمان غیبت نیز می شود، و نظر وی در اینگونه امور متّبع است، از اینرو بحث در اینگونه مسائل پرفایده است.

و ظاهراً حصول تملك با اجازه امام برای هر کسی صلاح اسلام و مسلمانان بداند بی اشکال است، مسلمان باشد یا کافر. اگر چه فرض اینکه تملك کفار نسبت به رقبه زمینهای کشورهای اسلامی صلاح و مصلحت باشد از نادرترین فروض است، زیرا سلطه بر اراضی، مقدمه سلطه بر جمع شئون جامعه است «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» «خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی را قرار نداده است» ولی محل بحث در اینجا صورت اجازۀ در تملك نیست، بلکه آنچه در اینجا بحث می شود این است که احیایی که به مقتضای ظهور روایات احیاء و فتاوای مشهور متأخرین فقها سبب ملکیت شمرده می شود آیا با همان اجازۀ امام کافی است یا اینکه اسلام احیا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۴

کننده نیز شرط است، و این همانگونه که روشن است غیر از عنوان اجازه تملك است.

و ممکن است برای امام شرعاً جایز باشد که به کافر اجازۀ

احیا بدهد و عملًا نیز اجازه بدهد ولی برای وی ملکیت به طور مطلق یا در زمینهای بلاد اسلامی حاصل نشود.

۱۰- در مغنی ابن قدامه حنبلی آمده است:

«بین مسلمان و ذمّی در احیا فرقی نیست، احمد بدین مضمون تصریح کرده است، مالک و ابو حنیفه نیز همین را گفته اند. مالک [ظاهراً شافعی] گوید:

در سرزمینهای اسلامی ذمی با احیاء مالك نمی شود، قاضی گوید: این مذهب جماعتی از اصحاب ماست، بر اساس فرمایش پیامبر (ص) «زمینهای موات از آن خدا و پیامبر وی آنگاه از سوی من برای شماست» که زمینهای موات را صیغه جمع (موتان) آورد. و آنها را برای مسلمانان قرار داده، و زمینهای موات هر کشوری از حقوق آن کشور است و چون کشور اسلامی است پس موات آن نیز برای مسلمانان است، مانند مرافق زمینهای ملکی. و دلیل ما عموم فرمایش پیامبر (ص) است که «هر که زمین مرده ای را آباد کند از آنِ اوست» و چون احیا سببی از اسباب تملیك است و مسلمان و ذمّی مانند دیگر اسباب در آن مشترکند. و حدیثی را که بدان استناد کردند برای ما شناخته شده نیست، برای ما این حدیث شناخته شده است که فرمود: «گسترهٔ زمین برای خدا و پیامبر اوست، آنگاه پس از آن برای شماست. و هر که زمین مرده ای را احیاء کند رقبهٔ آن برای اوست.» «۱»

اینها برخی از کلمات بزرگان در این مسأله بود، و خلاصه آن این است که این مسأله در بین فقهای فریقین (شیعه و سنی) اختلافی است.

[دلایل اشتراط اسلام

] برای اشتراط اسلام به دلایل ذیل استناد شده است.

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۵۰.

دلیل اول: اجماع، که از عبارت تذکره و جامع المقاصد استفاده می شد.

«امّا اشکالی که بدان وارد است این است که اولًا: چنین اجماعی وجود ندارد، زیرا بسیاری از بزرگان خلاف آن را ابراز داشته اند، همانگونه که در برخی کلمات آمده بود.

کتاب جواهر در این ارتباط می نویسد:

«و اما اجماع مزبور ما بدان دست نیافتیم، بلکه شاید خلاف آن دیده شود، زیرا آنچه از صریح مبسوط و خلاف و سرایر و جامع الشرایع و ظاهر مهذب و لمعه و نافع نقل شده عدم اعتبار اسلام است.» «۱»

و ثانیاً: بر فرض وجود اجماع در مسأله، چنین اجماعی حجت نمی باشد، زیرا احتمال دارد که ملاک و مستند اجماع کنندگان بعضی روایاتی باشد که بزودی از آنها بحث خواهیم نمود. و از طرفی این مسأله از آن مسائل اصولی نیست که قدماء ما از ائمه (ع) تلقی کرده باشند و سینه به سینه به ما رسیده باشد؛ بلکه از مسائل تفریعی و استنباطی است و در اینگونه مسائل نه اجماع فقهاء و نه شهرت آنان اعتباری ندارد.

دلیل دوم: صحیحه کابلی است که قبلًا ذکر شد، و در آن، دو جمله آمده که قابل استدلال است: یکی این که:

«هرکس از مسلمانان زمینی را احیاء کند ...» و دیگر: این که: «اگر یکی از مسلمانان آن زمین را به دست آورد ...» که ظاهراً قید مسلمان بودن در موضوع حکم دخالت دارد و برای احتراز است و الّا ذکر آن لغو به حساب می آید.

و ما در جای خود این مسأله را مورد گفتگو قرار داده ایم که مفاهیم از قبیل ظهور فعل اند نه ظهور لفظ به عنوان لفظی که برای موضوع قرار

داده شـده است؛ چون هنگامی که کاری از فاعل مختار عاقل صادر می شود، نزد عقلا بدین مفهوم است که با اختیار وی برای نتیجه عادی که از آن فعل انتظار می رود صادر شده است. و از جملهٔ

---

(۱)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، کتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۲.

افعال انسان تلفظ به الفاظی است که برای هدفی وضع شده است، و قیود از آن مورد است. پس تلفظ به قید چه وصف باشد یا شرط یا غیر آن، به عنوان اینکه فعل اختیاری گوینـده است چون برای هـدفی طبیعی که از قیـد انتظار می رود از گوینده صادر شده است، مفهوم آن این است که در موضوع حکم دخالت دارد، و مقیّد بدون آن تمام موضوع برای حکم نیست.

بلـه ممکن است که به جـای این قیـد، قیـد دیگری می نشـست، همـانگونه که واضـح است. در هر صـورت هنگـامی که ظـاهر صحیحه تقید به اسلام است، دیگر روایات مطلقه باب قهراً بر آن حمل می شود.

دلیل سوّم: صـحیحهٔ عمر بن یزیـد که پیش از این گذشت، که در آن آمده بود: «کسـی از مؤمنان که زمینی را احیا کند از آنِ اوست» و چگونگی اسـتدلال به این روایت نیز از مطـالب گذشـته آشـکار می شود. و «مؤمن» اگر مفهوم عام از آن اراده شـده باشد که مانند مفهوم «مسلم» است و الّا قید دیگری اخص از مسلمان است.

دلیل چهارم: صحیحهٔ دیگری که داستان مسمع و حمل مال نزد امام صادق (ع) را بازگو می کرد و در آن روایت آمده بود:

«و هر چه از زمین در دست شیعیان ماست آنها در آن درگشایشند تا قائم

ما قیام کند تا اجارهٔ آنچه را در دست آنان است جمع آوری کند و زمین را در دست آنان واگذارد. و امّا آنچه در دست غیر شیعیان است، کسب آنان از زمین بر آنان حرام است تا زمانی که قائم ما قیام کند و زمین را از آنان بازستاند و با حقارت آنان را بیرون راند» «۱»

بنابراین که مراد از زمین در روایت عام باشد، اما اگر الف و لام را برای عهد بگیریم و بگوییم مراد زمینهایی بوده که بدون جنگ به دست آمده مانند زمینهای بحرین در این صورت مجالی برای استدلال بدان در این مورد نیست.

---

(۱)- کافی ۱/ ۴۰۸، کتاب الحجّه، باب انّ الارض کلها للامام، حدیث ۲. و نیز وسایل ۶/ ۳۸۲، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۱۷

دلیل پنجم: روایتی است که از پیامبر (ص) روایت شده بود که: «گسترهٔ زمین از آنِ خدا و پیامبر اوست آنگاه از سوی من برای شماست» و نیز آنچه در تذکره آمده بود:

«آنگاه آن برای شماست ای مسلمانان» ولی اشکالی که بدان وارد است این است که آنچه در تذکره آمده است ما آن را در کتابهای حدیث نیافتیم. و شاید مخاطب «لکم» برای شما [در روایت عامّه] همه مردمند نه خصوص مسلمانان. ما از ابن قدامه نیز نقل کردیم که گفت: از چنین روایتی اطلاعی در دست نیست. و امثال ابن قدامه به روایات خودشان آگاه ترند جمع بین روایات مطلقه دالّ بر احیاء و این روایات مقیده بدین صورت است که مطلق حمل بر مقیّد شود و نیز عمومات با آن تخصیص بخورد، پس اجازه از

پیامبر اکرم (ص) یا امیر المؤمنین (ع) تنها برای مسلمانان یا مؤمنان، یا شیعه صادر شده است.

علاوه بر اینکه شک در تحقق اجازه برای دیگران نیز کافی است که بگوییم آنان با توجه به اینکه زمین از آنِ پیامبر و امام است، مجاز به چنین تصرفی نمی باشند.

و بر فرض تحقق اجازه در مورد خاصی برای کافر باز ممکن است گفته شود احیاء وی برای او ملکیت نمی آورد، پس تملک متوقف بر اجازه و اسلام است با هم، همانگونه که اجماع علمای ماست- که از تذکره و جامع المقاصد به دست می آمد- که ظاهر اجماع این است که غیر مسلمان مالک زمین نمی شود، هرچند امام به وی اجازه داده باشد پس مقتضای اجازه برای او فقط جواز تصرف و احقیت است. و این نکته ای است در خور توجه.

[دلایل عدم اشتراط اسلام

] بر تعمیم موضوع و عدم اشتراط اسلام نیز به دلایلی استدلال شده است:

مسأله هشتم: حکم زمینهای آباد هنگامی که موات شود

[حکم صورتی که اعراض احراز شود]

اگر زمینهای آباد به ویرانی گراید و موات شود، اگر اهل آن از آن به طور کلی اعراض کرده باشند و این معنا احراز شود، زمینها به ملکیت امام بازمی گردد، و حکم آن حکم

---

(۱)- ظاهر این جملات استاد مدّ ظله دلالت بر این دارد که اختیارات ولیّ فقیه همانند اختیارات امام معصوم است، و لکن بر اساس مبنای ایشان در اصل ولایت فقیه که با انتخاب و بیعت مردم منعقد خواهد شد، محدوده و شرایط و زمان آن نیز در اختیار مردم می باشد، بر خلاف اختیارات امام معصوم. معظم له در نوشته های اخیر خود مانند: دو جزوه: ولایت فقیه و قانون اساسی، و حکومت مردمی و قانون اساسی صریحاً اختیارات ولیّ فقیه را محدود دانسته اند؛ و این نظریه عیناً با مبنای اصلی ایشان مطابق است که اصل ولایت و حاکمیت فقیه جامع الشرائط با بیعت و انتخاب مردم منعقد می شود. بلی کسانی که ولایت فقیه را با نصب از ناحیه ائمه علیهم السلام می دانند راهی جز التزام به ولایت مطلقه ندارند، زیرا ادلّه نصب از هر جهت مطلق است. (مقرر)

دیگر زمینهای موات است و عموم ادلهٔ آن شامل آن نیز می گردد. زیرا مردم مسلط بر مالها و جانهای خود هستند، و همانگونه که انسان می توانند با کار و تلاش خود چیزی را به ملکیت خود در آورد به همان شکل می توانند چیزی را از ملکیت خود

خارج سازد، و اینکه اعراض چیزی را از ملکیت خارج سازد امری است که عرف با آن

مساعد است، و حاکم در باب املاك و حقوق همان عرف است. و اگر اهل آن نابود شوند و همه به هلاکت رسند، باز زمینها یشان برای امام است؛ و ما در گذشته این مورد را از انفال برشمردیم و روایاتی نیز بر آن دلالت داشت، یا به عنوان موات شدن یـا به عنـوان میراث بـدون وارث؛ اگر چه فرق بین این دو از جهت مصـرف محتمـل است، زیرا احتمـال دارد که دوّمی [میراث بـدون وارث] به طور مطلق متعیّن در فقرا یـا فقرای محـل باشـد. ولی ظـاهر روایات و فتاوایی که در زمینهایی که اهل آن نابود شـده انـد این است که این خود موضوع مسـتقلی است در کنـار میراث بـدون وارث. در این رابطه به مباحث ما در گذشـته در قسمت دوّم از انفال مراجعه شود.

[صورتی که اعراض ثابت نشود دو قسم است]

اشاره

امـا اگر اعراض ثـابت نشود، و مردمِ آن نـابود نشـده باشـند، در آن صورت یـا صـاحب آن معلوم و معین است یـا نه؟ پس این صورت بر دو قسم است:

قسمت اول: آنجا که صاحب آن معلوم و معین است.

اشاره

بحث در این است که آیا با موات شدن از ملکیت مالك آن خارج شده است و به طور مطلق به اصل آن بازمی گردد یا اینکه به طور مطلق خارج نشده، یا تفصـیل قائل شویم یعنی اگر ملکیت آن به احیا باشد با موات شدن خارج می شود؛ یا ملکیت آن از راه دیگری غیر احیا [مثل ارث و خریدن و نظائر آن] باشد که با موات شدن خارج نمی شود؟

در مسـأله وجوه بلکه اقوالی است، و بسـا این نظریه ها به شـش نظر برسـد، گرچه برخی از آنها همانگونه که خواهیم گفت در طول برخی دیگر قرار می گیرد.

نظریه اوّل: اینکه زمین در ملکیت صاحب اول خود به صورت مطلق باقی می ماند،

در جواهر آمده است:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۲۷

«آنچه از مبسوط و مهـذب و سـرایر و جـامع و تحریر و دروس و جـامع المقاصـد نقـل شـده است این است که بر ملـك وی یا وارث وی باقی می ماند، بلکه گفته شده پیش از سخن فاضل در تذکره مخالفی برای وی شناخته نشده است.» «۱»

این سـخن نظر صاحب جواهر نیز هست، بلکه شاید مشـهور بین متأخرین از اصـحاب ما باشد، ولی در اشـتهار آن بین متقدمین اشکال است، بلکه چنانکه آینده روشن خواهد شد چنین چیزی نبوده است.

نظریه دوم: بصورت مطلق از ملک وی خارج شده است،

پس هر کسی می توانـد ماننـد دیگر مـوات آن را احیـا کنـد، و اولی هیـچ حقی بـدان نـدارد. البته من کسـی را که به این نظر تصریح کرده باشد تاکنون ندیده ام، اگر چه از برخی عبارات استفاده می شود.

نظریه سوم: بین ملکیت با احیا، و ملکیت با خریدن یا بخشش یا وراثت و مانند آن، تفصیل قائل شویم

و بگوییم: در مورد اول بـا از بین رفتن آثـار حیـات ملکیت وی زایـل می شود، ولی در موارد بعـد همچنان بر ملکیت وی باقی است. گفته انـد از همین مورد است زمینهـای خراج هنگامی که موات شونـد، چون صاحب آن که عنوان مسـلمین است را می شناسیم، و از راه غیر احیا برای آنان حاصل شده است، صاحب جواهر در این ارتباط می نویسد:

«گفته شده بسا مشـعر به همین نظریه (نظریه سوّم) است عبارت وسیله؛ و همین نظر را مسالک و روضه بعد از آنکه از جماعتی از جمله علامـه در برخی فتـاوایش آورده است. نقل کرده، در تـذکره نیز سـخنی متمایل با این نظریه گفته شـده؛ در کفایه نیز آمـده است: «این سـخن به قواعد نزدیک تر است» در مفاتیح گفته: «این مناسب ترین شـیوه برای جمع بین روایات است» و در جامع المقاصد گفته: «این نظریه بین اصحاب مشهور است».» «۲»

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۲۱.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۲۱.

نظریه چهارم: به مجرد موات شدن از ملک وی خارج نمی شود، و در صورتی که دیگری آن را احیا کند و بر آن تسلط یابد از ملک وی خارج می شود.

و برخی فقها این نظریّه را به صورت احتمال ذکر کرده اند. و این نظر موجّه می نماید زیرا با این نظریه می توان بین استصحاب ملکیت اول و ادلّه ای که دلالـت بر مـالکیت احیاکننـده دوّم دارد- ماننـد صـحیحه کـابلی و غیر آن- جمع نماییم. پس ملکیت اولی تا زمان احیاء دوّمی باقی است.

نظریه پنجم: بر ملکیت اولی باقی است، ولی دیگری نیز می تواند آن را احیا کند

و اجارۀ آن را به اولی یا ورثۀ او بپردازد، و دوّمی به احیا احق از دیگران است، این نظر را مسالک «۱» به مبسوط و محقق در کتاب جهاد و نیز به اکثریت نسبت داده است.

نظریه ششم: از مالک نخستین یا حاکم در صورت امکان، اجازه بگیرد، و الّا شخصاً آن را احیا کند،

دروس قائل به این نظریه شده است.

ولی عمده شناخت نظریه صحیح در میان سه نظریه اوّل است.

گاهی به ذهن می رسد که این مسأله به نظریّه ملکیت رقبۀ زمین مبتنی است؛ اگر گفتیم زمین به ملکیت در می آید اصل اقتضا می کند که بر ملک مالك نخستین باقی باشد، چون طبع ملکیت بقاء و استمرار است مگر آنکه با یکی از نواقل عرفی یا شرعی به دیگری منتقل شود.

و اگر ما قائل به عدم ملکیت رقبه شدیم قاعده اقتضا می کند که به طور کلی به امام بازگردد، چون علت اختصاص، که احیا و آثار آن باشد، از بین رفته است؛ و اینکه علت حدوث علت بقاء باشد یعنی احیاء که سبب حدوث ملکیت می باشد سبب بقاء آن نیز باشد، نیاز به دلیل قطعی دارد. بلکه ظاهراً در مورد احیاء آنچه موضوع حق است برای

---

(۱)- مسالك ۲/ ۲۸۸.

احیاءکننده همان آثار حیات است که از بین رفته است.

در هر صورت ما در اینجا برخی از عبارات فقها را یادآور می شویم آنگاه بدانچه به نظر ما درست تر است اشاره می کنیم.

[سخنان فقها در مسأله

] ۱- در مبسوط گوید:

«و اما آن زمینی که ملك مسلمانی بوده، مانند روستاهای مسلمانان که خراب شده و معطّل فرو مانده؛ در حال آن نگریسته می شود، اگر صاحب آن معین باشد، او بدان سزاوارتر است و آنجا در حکم سرزمین آباد است، و اگر معین نباشد به واسطه احیا

به ملکیت در می آید، بخاطر عموم روایت، و نزد قومی به ملکیت در نمی آید.» «۱»

۲- باز در همان کتاب است دربارۀ سرزمینهای ویران شده از بلاد شرک:

«و امّا آن زمینی که ملک

کسی بوده، نگریسته می شود، اگر صاحب آن معین است، آن زمین از آنِ اوست، و با احیا به ملکیّت در نمی آید بدون هیچ اختلافی، و اگر صاحب آن معین نیست در نزد ما آن برای امام است، و در میان فقهاء کسی است که می گوید: با احیا به ملکیت در می آید، و کسی است که می گوید: با احیا به ملکیت در نمی آید.» «۲»

ایشان- قدس سرّه- حکم کرده اند به اینکه زمین ویران شده برای مالك نخستین آن است در صورتی که معین باشد، مسلمان باشد یا کافر. و ظاهر آن عموم است حتی نسبت به جائی که با احیاء مالك شده باشد.

۳- در احیاء موات مهذّب آمده است:

«زمین ویران بر دو گونه است: ویرانی که پیش از آن ملك مسلمان نبوده است ...

و ویرانی که ملك مسلمان بوده است و آن مانند روستاهای مسلمان نشینی

---

(۱)- مبسوط ۳/ ۲۶۹.

(۲)- مبسوط ۳/ ۲۶۹.

است که ویران و خراب شده. پس اگر برای آن صاحب معین باشد یا صاحب آن وارث مشخص داشته باشد، صاحب و وارث وی بدان سزاوارتر از هر کس است. و اگر صاحب و وارث معین نداشته باشد، نظر صحیح آن است که با احیا به ملکیت در می آید البته باید احیاء به دستور امام (ع) باشد.» «۱»

۴- و درباره سرزمینهای ویران شده از بلاد شرك می نویسد:

«و امّا آنچه پیش از آن ملك شخصی بوده و صاحب شناخته شده ای داشته آن برای اوست و با احیا به ملکیت در نمی آید، ولی اگر برای آن صاحب معین نباشد برای امام است.» «۲»

۵- در احیاء موات لمعه آمده است:

«اگر پیش از آن

ملك مسلمانی بوده آن برای او و برای وارثِ پس از اوست، و با موات شدن به دیگری منتقل نمی شود.» «۳»

۶- در احیاء موات شرایع آمده است:

«و هر زمینی که پیش از آن ملك مسلمانی بوده، برای او یا برای وارث پس از اوست، و اگر مالك شناخته شدۀ معین ندارد، برای امام (ع) است و احیای آن مگر با اجازۀ وی جایز نیست. پس اگر کسی پیشی گرفت و آن را بدون اجازۀ وی آباد کرد مالك آن نمی شود. و اگر امام (ع) غایب باشد، احیاکننده بدان سزاوارترین است تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد. پس اگر آن را رها کرد و آثار احیا در آن از بین رفت و دیگری آن را احیا کرد مالك آن می شود؛ و به هنگام ظهور، امام (ع) می تواند دستش را از آن کوتاه گرداند.» «۴»

اطلاق صدر عبارت ایشان شامل زمینی که موات شده نیز می گردد، چه مالك اول با

---

(۱)- مهذب ۲/ ۲۸.

(۲)- مهذب ۲/ ۲۸.

(۳)- لمعه دمشقيّه ۷/ ۱۳۸ (/ چاپ قدیم ۲/ ۲۵۱).

(۴)- شرایع ۳/ ۲۷۲ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۲، جزء ۴).

احیاء مالك شده یا به گونه ای دیگر، ولی مقتضای ذیل عبارت ایشان این است که اگر کسی با احیاء مالك شده آنگاه آن زمین تبدیل به موات شده حق وی از آن زایل شده است. مگر اینکه مراد از ترك آن، اعراض از آن بطور کلی باشد؛ یا اینکه عبارت صدر کلام بر زمان ظهور و تحقق اجازه در خصوص تملّك حمل شود، که در این صورت اگر ملکیّتی حاصل شد حتی پس از موات شدن

هم باقی است، و ذیل عبارت به صورتی حمل شود که در تملک اجازه ای نداشته باشد، بخاطر غیبت امام و یا عدم دسترسی به وی برای اجازه گرفتن که در این صورت ملکی برای احیاکننده حاصل نشده است، بلکه به مقتضای روایات احیا برای وی تنها حق اولویت است. و به عبارت دیگر برای وی تنها ملکیت آثار است، و لذا امام می تواند در زمان ظهور دست وی را از آن کوتاه گرداند، پس نتیجه این می شود که در زمان غیبت به طور کلی احیاء موجب ملکیت رقبهٔ زمین نیست و با موات شدن حق احیاکننده از بین می رود. پس ملکیت متوقف بر اجازه خاصی از امام است و در این مورد روایات احیا کافی نیست.

۷- مانند عبارت شرایع است عبارت علامه در جایی از تذکره که می فرماید:

«هر زمینی که پیش از آن ملک مسلمانی بوده برای او یا ورثه او پس از اوست، و اگر مالک شناخته شده ای نداشته باشد برای امام است، و احیای آن مگر با اجازهٔ وی جایز نیست؛ و اگر انسانی بدون اجازهٔ وی آن را احیا کرد در زمان غیبت مالک آن نمی شود، ولی احیاکننده تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد سزاوارتر از دیگران بدان است، و اگر آن را رها کرد و آثار احیای آن از بین رفت و دیگری آن را احیا کرد، وی بدان سزاوارتر است، و در صورت ظهور امام (ع) آن حضرت می تواند دست وی را از آن کوتاه گرداند.» «۱»

مورد استشهاد در اینجا ابتدای عبارت است.

خلاصه کلام این که ظاهر عبارات ذکر

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۳.

شده این است که ملکیت پس از موات شدن زمین نیز باقی است در صورتی که ملک از مالك شناخته شده ای باشد، هر چند مالکیت وی با احیا ایجاد شده باشد. ولی ظاهر سخن تذکره، مسالک، روضه، جامع المقاصد و کفایه این است که بین ملکیت با احیا و غیر آن تفصیل قائل شده بودند.

۸- اینك ما عبارت تذکره را یادآور می شویم، چون آن نخستین عبارتی است که در آن تفصیل مشاهده می شود، ایشان در این ارتباط می گویند:

«اگر زمینی که در کشور اسلامی قرار گرفته و اکنون آباد نیست ولی پیش از آن آباد بوده و در ملکیت مسلمانی بوده است، در این صورت یا مالك آن معین بوده یا غیر معیّن، اگر معین باشد یا با خریدن و بخشش و مانند آن در اختیار وی قرار گرفته، یا با احیا کردن، اگر با خریدن و مانند آن مالك بوده، در این مورد با احیا دیگری به ملکیت او در نمی آید. ابن عبد البرّ گوید: همهٔ علما اجماع دارند بر اینکه چیزی که ملکیت آن برای مالکی شناخته شده است و ملکیت وی منقطع نشده، احیاء آن برای کسی غیر ارباب آن جایز نیست. امّا اگر با احیا مالك آن شده، آنگاه آن را رها کرده تا ویران شده و موات گردیده، در این صورت نزد برخی علمای ما و نیز نزد شافعی و احمد، مانند همان قسم ذکر شده است که کسی نمی تواند آن را احیا کند و با احیاء و آبادی به ملکیت کسی در نمی آید، بلکه برای مالك یا ورثهٔ اوست، بر اساس فرمایش امام (ع) «هر که زمین مرده ای را که حق

مسلمانی نیست احیا کند وی سزاوارتر از دیگران بدان است.» و چون آن زمینی است که مالك آن شناخته شده است، پس همانند زمینی که خریداری شده یا به کسی بخشیده شده است و کسی با احیا مالك آن نمی شود، و بر اساس فرمایش امام (ع) «برای نهال کاری ستمکارانه حقی نیست» و پیش از این گفتیم که نهال ستمکارانه این است که کسی در زمین مرده ای که مال دیگری است درختی بکارد، و چون سلیمان بن خالد، از امام صادق (ع) از مردی پرسید

که زمین ویرانه ای را پاك سازی کرده، نهرهایش را روان ساخته، آبادش کرده و در آن کشاورزی کرده، چه چیزی برای اوست؟ فرمود: صدقه (زکات). گفت: اگر صاحبش را می شناسد؟ فرمود: حق او را بپردازد. مالك گوید: احیاء چنین زمینی صحیح است، و احیاکننده دوّمی از احیاکننده اوّلی بدان سزاوارتر است، زیرا این زمین است که اصل آن مباح است، پس اگر آن را رها سازد تا به همان صورتی که بوده بازگردد مباح می گردد، همانگونه که آبی را از دجله بگیرد آنگاه آن را بدان بازگرداند، و چون علت تملك این اراضی احیا و آبادانی است، و چون این دو از بین بروند علت از بین رفته، پس معلول که ملکیت است نیز از بین می رود، پس هنگامی که دومی آن را احیا کند باز سبب ملکیت ایجاد می شود و ملکیت برای وی ثابت می گردد، همانگونه که اگر کسی چیزی را پیدا کند و از دست او بیفتد و گم شود، آنگاه دیگری آن را پیدا کند، دومی بدان سزاوارتر است.

و نزد من

اشکالی به این نظریه نیست، فرمایش امام باقر (ع) که از کتاب علی (ع) نقل می کند، و نیز فرمایش امام صادق (ع) «هر مردی که زمین ویران بایری را آباد کند ... بر همین مضمون دلالت دارد.» «۱»

دو روایتی که ایشان در آخر سخنشان بدان اشاره کرده اند، صحیحه کابلی و صحیحه معاویه بن وهب است که بدان خواهیم پرداخت.

۹- در این مورد مسالک نیز به طرح مسأله پرداخته و به تفصیل موضوع را مورد پژوهش قرار داده و نظریّه تفصیل بین ملکیت با احیا و غیر آن را تقویت کرده است.

ایشان در این مورد می نویسند:

و اگر زمین به خرابی گرایید، پس اگر انتقال آن به وی بدون اختیار وی صورت گرفته، مانند زمینهای مفتوح عنوه که ملک همه مسلمانان است، یا خریداری

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۳۴

کرده یا به وی بخشیده شده و مانند این امور پیوسته ملکیت بر آنها باقی است، چنانکه در تذکره از جمیع اهل علم نقل کرده است. اما اگر با احیا مالک آن شده آنگاه آن را رها کرده تا موات شده است، نزد مصنف و پیش از ایشان شیخ و جماعتی حکم آن اینگونه است ... و جماعتی از اصحاب ما از جمله علّامه در برخی از فتاوای وی و نیز در تذکره بر این نظرند که فرد دیگری می تواند آن را احیا کند و دوّمی نسبت به اوّلی سزاوارتر است ... و این نظری است قوی بخاطر دلالت روایات بر آن.» «۱»

۱۰- در احیاء الموات روضه آمده است:

«و جایگاه اختلاف آنجاست که مالک سابق با احیا آن را مالک شده است، زیرا

اگر با خریـدن وماننـد آن مالک آن شـده بود اجماعاً- طبق آنچه علامه در تذکره از جمیع اهل علم آورده- ملکیت وی زایل ناشدنی است.» «۲»

۱۱- و در احیاء الموات مغنی ذیل قول خرقی که می گوید: «کسـی که زمینی را که مالکی نداشـته احیا کند از آنِ اوست» می نویسد:

«خلاصه کلام اینکه موات بر دو قسم است، یکی مواتی که پیش از آن ملک کسی نبوده و آثار آبادانی در آن دیده نمی شود ... دوّم زمینی که پیش از آن ملک کسی بوده و آن بر سه دسته است یکی آنکه مالک آن شناخته شده است و آن بر دو گونه است یکی آن که با خریدن و یا بخشـش به ملکیت کسی در آمده، که این بدون هیچ اختلافی با احیا به ملکیت کسی در نمی آیـد. ابن عبـد البرّ گویـد: همه علما گوینـد ملکی که همواره در ملکیت کسـی بوده احیاء آن برای هیـچ کس جز صاحب آن جایز نیست. دوم: زمینی که با احیا به ملکیت در آمده آنگاه رها شده تا ویران شده و به صورت اول خود موات گردیده است، که در این صورت حکم

---

(۱)- مسالک ۲/ ۲۸۸.

(۲)- لمعه دمشقیه ۷/ ۱۳۹ (/ چاپ قدیم ۲/ ۲۵۱).

قسم سابق را دارد ولی مالک گویـد: چنین زمینی به ملکیت دیگری در می آید بر اساس عموم «من احیا ارضاً میته فهی له- هر که زمین مرده ای را زنده کند از آنِ اوست» و نیز بدین دلیل که اصل این زمین مباح بوده است، پس هنگامی که به حال خود رها شود تا موات گردد به اباحهٔ

نخستین خود بازمی گردد، مانند کسی که آبی را از رودخانه بگیرد آنگاه بدان بازگرداند.

ولی به نظر ما زمینی که مالك آن شناخته شده است با احیا به ملکیت کسی در نمی آید و مانند زمینی است که خریداری شده یا کسی به وی بخشیده است. و روایت ذکر شده مقید می شود به این که «در ملکیت کسی نباشد» چون در روایت دیگری آمده است: «هر که زمینی را که ملك کسی نیست احیا کند ...» و نیز آمده است «در غیر حق مسلمان» «۱».» تا پایان مطالبی که ایشان در این باره یادآور شده اند.

ابن قدامه مؤلف کتاب مغنی در سال «۶۳۰» و علامه در سال «۷۲۶» وفات یافته اند، و کسی که به کتاب مغنی و تذکره و منتهیٰ مراجعه کند بسا در می یابد که علامه به کتاب مغنی دسترسی داشته و از آن استفاده می کرده است.

و شما ملاحظه می فرمایید که تفصیل بین آنجا که مالکیت زمین به خریدن و مانند آن یا با احیا باشد و نقل اجماع از ابن عبد البرّ در مورد اوّل، از مطالبی است که ابن قدامه مطرح کرده، و شاید علامه این مطلب را از ایشان گرفته باشد، و شهید در روضه و مسالك آن را از تذکره [علامه] گرفته باشند. و فقیه حافظ [قرآن کریم] ابن عبد البرّ اندلسی صاحب کتاب استیعاب از علمای سنت بوده که در سال «۴۶۳» دار فانی را وداع گفته است. و ظاهراً ابن عبد البّر اندلسی مراد عبارت مغنی باشد و «اجماع منقول» در فقه ما مورد استناد نیست چه رسد به اینکه ایشان ادعای چنین اجماعی داشته

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۴۷.

اسلامی، ج ۸، ص: ۱۳۶

باشـند. علاوه بر این، همانگونه که سـخن ایشان ملاحظه شـد جایگاه اجماع ابن عبد البرّ منحصـر به مورد خریدن زمین و مانند آن نیست، بلکه مالکیت با احیا را نیز در بر می گیرد.

ولی ما در کلمات قدمای اصحابمان اثری از تفصیل بین آنجا که مالکیت با احیا باشد و غیر آن نمی یابیم. بلکه ظاهر از اطلاق عبـارات آنـان این است که فرقی بین آن دو نیست، شـیخ در مبسـوط نیز فرقی بین آن دو نگذاشـته است «۱» که مـا دو عبارت ایشان را پیش از این یادآور شدیم.

بله، ممکن است گفته شود: شـیخ در دو تهـذیب خویش و نیز در نهـایه و مبسوط خویش فتوا داده است که احیـا مفیـد ملکیت رقبه زمین نیست بلکه تنهـا مفیـد اولویت است- همـانگونه که در مسأله شـشم گفتیم- و این قرینه بر این است که اینجا که می گویـد «زمینی که پیش از این ملک کسـی بوده» مراد ایشان زمینهایی باشـد که خریـداری شده است، و همین احتمال در کلام مهذّب نیز جاری است.

آنگـاه به نظریه تفصـیل، اشـکالی که وارد است این است که: مالکیت اوّل بر زمین اگر فرض شود که بصورت مسـتقیم بر پایه احیا نبوده است ولی در نهایت همان هم به احیا منتهی می شود، زیرا آن کسی که خریده یا زمینی را به ارث برده یا مسلمانانی که سـرزمینی را به غنیمت گرفته انـد همه اینها و لو با وسایطی از کسانی گرفته انـد که آن را احیا کرده اند. و همهٔ این اسـباب ناقله فرع احیا هستند، و فرع زاید بر اصل نمی شود، و به دومی منتقل نمی گردد مگر همان چیزی که برابر

اوّلی ثابت شده است.

مگر اینکه گفته شود: مراد از خریـدن وماننـد آن، خریـدن رقبۀ زمین از امام یا وراثت از اوست یا خریدن از کسـی که وی از امـام خریـده و یا از وی به میراث برده است. و در جواهر اشاره به همین مطلب کرده است آنجا که پس از نقل اجماع منقول از ابن عبد البرّ می نویسد:

«خلاصه کلام اینکه: آنچه از اجماع مزبور مسلّم است اینست که به جز احیا

---

(۱)- ر، ك: مبسوط ۳/ ۲۶۹.

چیزیماننـد خریـدن از امـام (ع) باشـد؛ امـا اگر اصـل ملکیت بـا احیا باشـد، آنگاه او به دیگری فروخته یا از وی به ارث برده، ظاهراً حکم کسی را دارد که ملکی را احیا کرده است.» «۱»

یا آنگونه که در بلغه الفقیه آمده است، گفته شود:

«اباحۀ ائمه (ع) برای شـیعیانشان هر گونه تصـرفی را در بر می گیرد، حتّی آنگونه تصـرفاتی را که متوقف بر ملکیت است، که در همـان زمـان که قصـد تصـرف دارد لحظه ای به ملکیت وی در می آیـد، یا به عنوان تصـرف فضولی باشـد که همراه با آن اجـازۀ مالـک متحقق می شود، که همزمان ملك از ملکیّت امام خارج می شود و به ملکیت کسـی که به وی انتقال یافته منتقل می شود، مثل اینکه به صورت مسـتقیم از امام (ع) خریداری کرده است. و از همینجا دانسـته می شود که انتقال به ارث را نمی توان به دیگر نواقل شـرعی مانند خریدن یا بخشـیدن و جز اینها ملحق نمود، آنگونه که شیخ ما در جواهر به تبع ریاض و جامع المقاصد انجام داده است.» «۲»

ولی به نظر می رسد که فروشنده می تواند

آنچه را از آثار احیا با احیا برای وی شده است را به دیگری بفروشد، همانگونه که شیخ در نهایه- در عبارتی که در مسأله ششم از ایشان خواندیم- بیان کردند، همانگونه که در فروش زمینهای مفتوح عنوه، و نیز فروش حق و حقوق رعایایی که در زمینهای اربابی کار می کنند گفته شده است، و این مسأله در ارث و مانند آن نیز جاری است.

در هر صورت اگر اولین مالک با خریدن رقبهٔ زمین از امام یا وراثت از او و لو با واسطه مالک شده باشد، مقتضای اصل و برخی از ادلّه آینده این است که این زمین [بعد از موات شدن] همچنان به ملکیت وی باقی است. زیرا در نزد عقلا طبع ملکیت استمرار و دوام را اقتضا دارد و جز با نواقل عرفی یا شرعی از ملک مالک خارج نمی شود، و

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۲۱.

(۲)- بلغه الفقیه ۱/ ۳۴۷ (/ چاپ دیگر/ ۱۲۵).

دلیلی نیست که ویران شدن یا تصرف دیگری در آن از نواقل باشد که زمین را از ملکیت وی خارج کند، و این همان قدر متقین است که از اجماع- بر فرض صحت آن- استفاده می شود.

و اما در صورتی که منشأ اختصاص یا ملکیت- اگر قائل به آن شویم- احیاء باشد، چه خود احیا کرده باشد یا توسط دیگری که احیا کرده و لو با چند واسطه به وی منتقل شده باشد، آیا پس از موات شدن به ملکیت وی باقی است یا اینکه به مجرد موات شدن یا تصرف غیر و احیاء آن، از ملکیت وی خارج می شود که در این مورد

دو نظر است، و مسأله نه تنها اجماعی نیست، بلکه شهرت قدما که کاشف از قول معصوم (ع) است را هم ندارد، بلکه مسأله ای است مورد اختلاف، پس ضروری است از قواعد و روایاتی که در این زمینه رسیده است استفاد شود.

[ادلّه بقاء ملک مخروبه بر ملکیت احیاکننده

اشاره

] برای قول اوّل به وجوهی استدلال شده است.

دلیل اوّل: استصحاب ملکیت

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۱۳۸

تا هنگامی که زایل کننده ای آن را از بین نبرده است.

دلیل دوم: اطلاق روایات احیا؛

زیرا ظاهر آنها چه به اطلاق زمانی یا احوالی، «۱» ثبوت اختصاص یا ملکیت است هم برای آغاز و هم برای ادامه به ویژه اگر قائل به ملکیت شویم، زیرا طبع ملکیت اقتضای دوام دارد، و دلیلی بر اینکه ویران شدن از بین برنده ملکیت است وجود ندارد.

و نمی توان اطلاق آن را با شمول دلیل احیاء نسبت به احیاکننده دوّم نقض کرد، زیرا آن مقید است به این حدیث که می فرماید:

«کسی که زمین مواتی را که حق مسلمانی نیست احیا کند از آن اوست، و برای کاشت ستمگرانه حقی نیست»

---

(۱)- اطلاق زمانی شمول مطلق است نسبت به همه زمانها یعنی حدوثاً و هم بقاءً؛ و اطلاق احوالی شمول مطلق است نسبت به حالات گوناگون و شرایط مختلف موضوع.

و نیز به این روایت:

«کسی که زمین مرده ای را که پیش از آن از کسی نبوده احیا کند از آنِ اوست، و برای کاشت ستمگرانه حقی نیست» «۱»

و از هشام بن عروه نقل شده که گفته است «کشت ستمگرانه این است که فردی زمین موات دیگری را تصرف کند و در آن نهال بکارد.» «۲»

دلیل سوم: روایت سلیمان بن خالد،

گفت:

از ابا عبد الله (ع) از مردی که زمین مخروبه ای را در اختیار می گیرد، آن را استخراج می کند نهرهایش را روان می سازد، آبادش می کند و در آن کشاورزی می کند پرسیدم، که چه چیزی بر اوست، فرمود: صدقه (زکات). گفتم: اگر صاحبش را می شناسد؟ فرمود:

حق وی را به او بپردازد. «۳»

سند روایت تا سلیمان صحیح است. و سلیمان بن خالد اگر چه در وی مناقشه کرده اند که او با کسانی است که با زید خروج کرد

ولی جماعتی او را توثیق کرده انـد و گفته اند او توبه کرد و بازگشت و فرد فقیه مورد احترامی بود. و با توجه به تأییدی که ما در گذشـته از سوی ائمه معصومین علیهم السـلام نسبت به خروج زید نقل کردیم، خروج سلیمان با او از محاسن وی محسوب می شود نه از بدی های او، و در اینجا نکته ای است شایان تأمّل.

این روایت در وسایل «۴» از شیخ به سند صحیح، از حلبی، از امام صادق (ع) نیز

---

(۱)- سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲، باب احیاء موات، باب من احیا.

(۲)- تذکره ۲/ ۴۰۰، و مانند آن به نقل از هشام در سنن بیهقی ۶/ ۱۴۲.

(۳)- سلیمان بن خالـد، قـال: سـألت ابـا عبـد الله (ع) عن الرجـل یـأتی الاـرض الخربه فیسـتخرجها و یجری انهارهـا و یعمرها و یزرعها، ما ذا علیه؟ قال: الصدقه. قلت: فان کان یعرف صاحبها؟ قال: فلیؤدّ الیه حقه. وسایل ۱۷/ ۳۲۹، باب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۳.

(۴)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، ذیل روایت سابق.

روایت شده است، که می توان به تهذیب باب مزارعه «۱» مراجعه کرد. و در آن [به جای فلیؤدّ] «فلیردّ الیه حقه»- حق وی را به او بازگرداند آمده است».

و مراد به حق وی یـا اصـل زمین است یـا اجارهٔ آن. و در صورت دوم [که اجاره باشـد] تأییـدی است بر اصل تصـرف و احیاء، پس روایت دلیـل نظریه پنجم است که پیش از این گـذشت و بیان آن پس از این خواهـد آمـد. و شایـد ظاهر روایت بنابر نقل حلبی بازگرداندن اصل زمین باشد.

[مناقشات ادلّهٔ سه گانه

] امّا این ادلّه مورد مناقشه است. اشکال دلیل اوّل این

است که استصحاب اصل است و در برابر ادلّه ای که پس از این در قول دوم می آید نمی تواند مقاومت کند.

اشکال دلیل دوم این است که: اطلاق ادلّهٔ احیا همانگونه که احیاکننده اوّل را شامل می شود احیاکننده دوم را نیز شامل می شود، بلکه دلالت آن بر دوّم اقوی است، زیرا سببی است متملک که جدیداً حاصل شده است، و اگر سبب جدیدی که متملک است بر سبب متملک سابق عارض شود، تأثیر دومی بیشتر است، همانگونه که روایات صحیحهٔ آتیه بر آن دلالت دارد.

و اینکه زمین پس از خراب شدن هنوز در ملکیت اولی است یا اولی نسبت بدان اولویت دارد، آغاز کلام است. و تفسیر هشام بن عروه نیز حجت نیست، علاوه بر اینکه ثابت نیست که زمین موات برای اولی باشد. و شاید دو روایت به زمینی که با موات شدن از ملکیت خارج نمی شود حمل گردد، مانند آن مورد که رقبهٔ زمین با خریدن از امام و لو با چند واسطه به وی منتقل شده است، یا اینکه گفته شود زیاد ویران نبوده است که نیازمند احیا جدیدی باشد، بلکه اصلاحات کمی نیاز داشته و علاقه اوّل عرفاً از آن قطع نشده بوده است.

---

(۱)- تهذیب ۷/ ۲۰۱، باب مزارعه، حدیث ۳۴.

اشکال دلیل سوم این است که: اولًا ممکن است آن [روایت سلیمان بن خالد] را به صورتی حمل کرد که ملکی را از امام خریده است، همانگونه که از لفظ صاحب که به زمین اضافه شده [صاحبِ زمین] آشکار می شود، که البته در آن تأمل است. ثانیاً حق در روایت مجمل است، پس همانگونه که ممکن

است اصل زمین یا اجارهٔ آن باشد، ممکن است ابزار آلات که در زمین مانده یا اجرت تسطیح یا مرز مرزبندی که آثار آن در زمین باقی است، یا چیز دیگری در ذمّه احیاکننده دوم باشد. و لفظ «صاحب آن» هم که گفته شده دلالت بر علاقه صاحب اول به زمین ندارد، زیرا مشتق در بسیاری موارد بر گذشته هم [به اعتبار اینکه در گذشته صاحب زمین بوده] اطلاق می شود. بلکه همین که دومی تصرف کرده و امام وی را منع نکرده، دلیل بر این است که فعلًا اوّلی وابستگی بدان ندارد و الّا تصرف در آن جایز نبود، و لازم بود اشاره به ردع وی می شد، و در اینجا نکته ای است شایان تأمّل.

[دلایل نظریه دوم

اشاره

] و برای نظریه دوم، یعنی جواز احیاء توسط فردی دیگر و ملکیت زمین برای وی، علاوه بر اطلاقات روایات احیا و عمومات آن- که شمول آن با تقریبی که گذشت بر آن اولی است- و نیز دو تعلیلی که از تذکره در ارتباط با قول مالک خواندیم؛ به روایات صحیحهٔ سه گانه ذیل استناد شده است.

اول: صحیحهٔ ابی خالد کابلی،

از امام باقر (ع) که فرمود:

در کتاب علی (ع) یافتیم: که زمین برای خداست که به هر یک از بندگانش که بخواهد به میراث می دهد و عاقبت برای پرهیزگاران است، من و اهل بیتم کسانی هستیم که زمین را به میراث می بریم و ما پرهیزکارانیم، و همه زمین از آنِ ماست، پس هر که زمین مسلمانی را احیا کند، باید آن را آباد کند و خراج آن را به امامی از اهل بیت من بپردازد، و برای اوست آنچه از آن خورده است، پس اگر آن را رها کرد یا ویرانش ساخت و پس از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۴۲

وی فرد دیگری از مسلمانان آن را تصرف کرد و آن را احیا کرد، پس او احق بدان است نسبت به کسی که آن را رها کرده است، و باید خراج آن را به امامی از اهل بیت من بپردازد، و برای اوست آنچه از آن خورده است، تا آنگاه که قائمی از اهل بیت من با شمشیر آشکار شود، و آن زمین را در اختیار بگیرد و دیگران را از آن بیرون راند، همانگونه که پیامبر خدا (ص) آن را در اختیار گرفت و دشمنان را از آن بیرون کرد، مگر آنچه در دست شیعیان ماست

که با آنان مقاطعه می کند و زمین را در دستشان باقی می گذرد. «۱»

شرح سند این روایت و متن آن در مسأله ششم، گذشت. و به قرینۀ ثبوت خراج و اینکه احیاکننده را می توان از زمین بیرون کرد مقتضای آن این است که احیا سبب ملکیت رقبۀ زمین نیست، و در صورت ویرانی آن احیاکننده دوم بدان سزاوارتر است.

و اگر بخواهیم جمله: «اگر آن را رها کرد یا ویرانش ساخت» را بر خصوص اعراض کلی حمل کنیم خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر حکم به احقیت دوّمی این است که اوّلی به طور کلی از آن اعراض نکرده است و احتمال دارد که هنوز صاحب حق باشد. علاوه بر اینکه فرض عدم ملکیت رقبه و اینکه متعلق حق تنها آثار احیا است اقتضا دارد که با انتفاء موضوع حق نیز قهراً از میان برود.

و اینکه بخواهیم ملکیت امام را در صحیحه و غیر آن بر ملکیت معنویه- همانگونه که برخی گفته اند- حمل کنیم پس از ظهور آن در ملکیت اعتباریه شرعیه، بی اساس است؛ و گواه آن آثار ملکیت مانند گرفتن خراج و جواز اخراج است که بر آن مترتب است. علاوه بر اینکه ما گفتیم که زمین از اموال عمومی است که خداوند برای همه مردم آفریده است، و معنای اینکه آن برای امام است این است که در اختیار و در تصرف اوست به عنوان اینکه ولیّ امر امت است، همانند دیگر اولیاء که در اموال افراد

---

(۱)- وسایل ۱۷/ ۳۲۹، کتاب احیاء موات، باب ۳، حدیث ۲. متن این روایت در روایت اول مسأله ششم گذشت.

تحت ولایتشان تصرف

می کنند. «۱»

در هر صورت دلالت روایت بر کوتاه شـدن دست احیاکننده اوّل از زمین در صورت موات شدن آن، یا با احیاء آن توسط فرد دوّم آشکار است.

دوّم: صحیحهٔ عمر بن یزید

که گفت:

شنیدم مردی از اهل کوهستان از امام صادق (ع) پرسـش می کرد از مردی که زمین مواتی را که اهل آن رهایش کرده بودند گرفته، آن را آباد کرده و جویهایش را لایروبی کرده و در آن ساختمان ساخته و درختان خرما و دیگر درختان در آن کاشـته. حضـرت (ع) فرمود: امیر المؤمنین (ع) می فرمود: کسی از مؤمنان که زمینی را احیا کند از آن اوست، و بر اوست که اجارهٔ آن را در زمان غیبت به امام بپردازد، اما هنگامی که قائم (ع) ظهور کرد خود را آماده کند که آن را از دست وی بگیرد. «۲»

چگـونگی اسـتدلال بـه این روایت پیش از این گـذشت، و اینکه گفته «اهـل آن رهـایش کرده انـد» عـام است و ممکن اسـت صاحبان شناخته شده ای داشته است، و ترک نیز اعم از اعراض است، همانگونه که پیش از این گفتیم.

سوّم: صحیحه معاویه بن وهب،

گفت: شنیدم که امام صادق (ع) می فرمود: هر مردی که بر سرزمین بایری درآید آنجا را استخراج کند، جویهایش را لایروبی کند و آبادش کند، بروی صدقه [زکات] است. پس اگر زمین پیش از آن برای کسـی بوده و او آن را رها کرده و ویران شده، آنگاه بعداً آمده و آن را مطالبه میکند همانا زمین از آن خداست و از آن کسی که آن را آباد کرده است. «۳»

---

(۱)- تشبیه اسـتاد مدّ ظله خالی از مناقشه نیست، زیرا اولًا: ولایت سایر اولیاء مانند پدر و جدّ قهری است بر خلاف ولایت مورد بحث که با بیعت و انتخاب آگاهانه مردم به وجود می آید و تعیین دامنه و محدوده آن در اختیار مردم است. ثانیاً: ولایت سایر اولیاء ولایت

بر صغار و مجانین است، و ولایت فقیه از مقوله ولایت بر صغار و مجانین نیست. (مقرر)

(۲)- وسائل ۶/ ۳۸۳، ابواب انفال، باب ۴، حدیث ۱۳. این روایت به عنوان روایت دوم مسأله ششم گذشت.

(۳)- معاویه بن وهب، قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول: ایّما رجل اتی خربه بائره فاستخرجها و کری انهارها و عمرها

دلالت این روایت بر مسأله واضح است و اگر بخواهیم این جمله: «او آن را رها کرده و ویران شده» را به صورت اعراض اوّلی حمل کنیم مشکل است. به ویژه اینکه بعداً آمده و آن را مطالبه می کند و این دلیل بر عدم اعراض اوست. و ظاهر عبارت این است که همین که آن را ترک کرده موجب خرابی آن شده است. و احتمال اینکه بگوییم «از آن کسی است که آن را آباد کرده است» مراد آبادکننده اولی است- همانگونه که در جواهر آمده است- بسیار بعید است، زیرا ظاهر تعبیر به مناسبت حکم و موضوع این است که در صدد بیان ثبوت حقی برای دوّمی است چون فعلًا آن را آباد کرده است، نه برای بیان بقاء حقی برای اوّلی که اثر آبادانی آن از بین رفته است.

اگر گفته شود: ظاهر این سه روایت صحیحه این است که احیاکننده دوم احق است و ارتباط احیاکننده اول از زمین پس از احیاء دومی منقطع می گردد، ولی محتمل است که ارتباط وی با زمین به مجرد ویرانی و موات شدن منقطع نشود، بلکه تا زمان احیا باقی باشد، و با احیا از بین برود. و اینکه جواز احیا به عنوان جواز تصرف متوقف

بر خروج زمین از ملک اولی باشد ممنوع است، زیرا ممکن است شارع از باب حسبه و بخاطر تعطیل نماندن زمینها چنین اجازه ای را داده باشد. علاوه بر اینکه ممکن است گفته شود ملکیت برای دوّمی یک لحظه پیش از تصرف، به دلالت اقتضا حاصل می گردد. «۱»

در پاسخ باید گفت: در مقام عمل این بحث برای ما مفید فایده نیست، زیرا غرض ما حکم به احقّیت دومی پس از احیا است و اینکه بر وی واجب نیست به اوّلی اجاره بپردازد، و در اینجا فرقی نمی کند که ارتباط اوّلی به مجرد موات و ویران شدن زمین قطع شده است یا پس از احیاء. علاوه بر اینکه ارتباط اولی با زمین، یا حکم به دوام آن می شود یا به انقطاع آن، و با توجه به اینکه مفروض دومی است، پس به مناسبت حکم

- فان علیه فیها الصدقه. فان کانت ارض لرجل قبله فغاب عنها و ترکها فاخرجها ثم جاء بعد یطلبها فان الارض للّه و لمن عمرها. وسایل ۱۷/ ۳۲۸ کتاب احیاء موات، باب ۳ حدیث ۱.

(۱)- دلالت اقتضاء دلالت لفظ است بر لوازم و یا ملزومات مدلول.

و موضوع آشکار می شود که انتفاء آن باید مستند به انتفاء موضوع و محل یعنی آثار حیات باشد، پس چون این یکی از بین رفت آن دیگری نیز از بین می رود، زیرا اگر موضوع رقبهٔ زمین بود هیچ گاه ارتباط اولی با زمین قطع نمی شد، زیرا رقبه همچنان باقی است.

خلاصه کلام اینکه:

احتمال بقای ارتباط نفر اول با زمین تا احیاء نفر دوم و از بین رفتن با آن، یک احتمال ابتدایی است که

با کمی دقت از بین می رود.

و از همینجا بطلان قول چهارم از اقوال ششگانه در صورتی که قائلی داشته باشد، آشکار می گردد.

[چگونگی جمع بین روایات

اشاره

] اکنون که ادلّه دو نظر مشخص شد به مقایسه بین آن دو می پردازیم و تلاش می کنیم در صورت امکان اختلاف بین آن دو را برطرف کنیم. البته عمده ادلّه از یک سو دو صحیحه سلیمان بن خالد و حلبی است و از سوی دیگر سه صحیحه ای که خوانده شد.

برای جمع بین روایات وجوه زیر گفته شده است.

وجه اوّل: [جمع]

مطلبی است که از بلغه الفقیه استفاده می شود که خلاصه آن با توضیحی از ما اینگونه است:

مفاد دو صحیحه سلیمان و حلبی این است که ارتباط اولی با زمین باقی است و مفاد سه صحیحه دیگر این است که این ارتباط قطع شده است، پس از این جهت این دو دسته از روایات با هم تباین دارند. و موضوع در صحیحه سلیمان و حلبی و نیز در صحیحه معاویه بن وهب و عمر بن یزید مطلق است که مالکیت اوّلی چه با احیا باشد چه با غیر آن.

ولی موضوع در صحیحه کابلی خاص است به گونه ای که بیان می دارد مالکیت اوّلی

تنها با احیا بوده است. پس با صحیحه کابلی اطلاق موضوع در دو صحیحه سلیمان و حلبی را مقیّد می کنیم، پس برای جمع بین روایات آن دو را بر غیر صورت احیا حمل می کنیم، و پس از این تقیید، نسبت بین دو صحیحه سلیمان و حلبی و دو صحیحه معاویه بن وهب و عمر بن یزید منقلب می گردد، زیرا موضوع در صحیحه سلیمان و حلبی خاص است یعنی مخصوص غیر صورت احیاء می باشد، پس دو صحیحه معاویه بن وهب و عمر بن یزید را که مطلق هستند به صورت

احیا حمل می کنیم، پس نتیجه این می شود که بین مالکیت اوّلی با احیاء و غیر آن تفصیل قائل شویم. «۱»

در کتاب بلغه الفقیه این وجه جمع را با دو اشکال رد کرده است: اولًا: این که انقلاب نسبت فرع آن است که ما نسبت بین دو دسته روایات متعارض را به ترتیب دلخواه خود [از نظر مفهوم و منطوق آنها] بررسی کنیم که یک دسته را ابتداءً مطلق و دیگری را مقید فرض کنیم و با تغییر یک قسمت از مطلق، نسبت را منقلب کنیم و دسته مطلق را مقید و مقید را مطلق سازیم. در اصول این گونه ترتیب بین متعارضین ممنوع شده است.

و ثانیاً مقید کردن صحیحه سلیمان و حلبی با صحیحه کابلی فرع ظهور صحیحه کابلی در مالکیت احیاءکننده دوّمی است با اینکه اینگونه نیست، زیرا جز احقیّت دومی از آن استفاده نمی شود، و این با مالکیت اوّلی و وجوب پرداخت اجاره به وی منافاتی ندارد، و در اینجا نکته ای است در خور تأمّل.

از سوی دیگر ما می توانیم جمع مذکور را به گونه ای مطرح کنیم که اشکال انقلاب نسبت وارد نشود، بدین گونه که بگوییم: موضوع در دو صحیحه سلیمان و حلبی و نیز دو صحیحهٔ معاویه بن وهب و عمر بن یزید مطلق است و در صحیحه کابلی مقیّد به اینکه مالکیت وی با احیا باشد، پس هم از نظر مفهوم و هم از نظر منطوق هر یک از دو موضوعِ نفی و اثبات را در عرضِ هم با این صحیحه مقیّد می کنیم. و همانگونه که در دو

---

(۱)- بلغه الفقیه ۱/ ۳۴۵ (/ چاپ دیگر/ ۱۲۳).

متخالف حکمی مطلق بر مقید حمل می شود، در دو مثبت نیز باید حمل بر مقید شود.

زیرا در مطلق و مقیـد مثبت نیز در صورتی که ظهور در دخالت قیـد داشـته باشد، نوعی تعارض دیده می شود که باید مطلق را حمل به مقیّد کرد. مگر آنکه ما چنین ظهوری را در صحیحه کابلی منکر شویم.

وجه دوّم:

باز آنچه از بلغه الفقیه به دست می آید، که خلاصه آن با توضیحی از ما بدین گونه است:

دو صـحیحه سـلیمان و حلبی در بقاء ارتباط احیاءکننده اولی با ملک همانند نص هستند، زیرا در اینها حکم به وجوب اداء حق وی شـده است. و چون فرض این است که آثـار حیات بطور کلی از میان رفته است، پس موضوع حق رقبـهٔ زمین است، و مراد از اداء حق شـخص اول اداء اجاره و اجرت اوست. و سه صحیحه دوّم را بر این مفهوم حمل می کنیم که حق دوّمی به مقتضای کار و کوشش وی تنها به صورت احقیت است.

و منافـاتی بین احقیت دوّمی به مقتضـای عمـل وی و وجـوب اداء اجـاره بروی به مقتضـای مـالکیت اوّلی نسـبت به رقبـهٔ زمین نیست.

اما اشـکالی که بدان وارد است اینکه: اولًا «حق» در دو صـحیحه سلیمان و حلبی مجمل است و شاید خود رقبهٔ زمین مراد باشد نه پرداخت اجارهٔ آن، به ویژه در صـحیحهٔ «حلبی» که در آن به «رد» تعبیر شـده است. و ثانیاً «لام» در صـحیحه معاویه بن وهب «فـان الارض لِلّه و لمن عمرها» چون هم بر سـر اللّه و هم بر سـر آبادکننـده درآمـده ظهور تام در ملکیت دومی و انقطاع علاقه اولی از آن به طور

کلی دارد. و ثالثاً در دو صحیحه کابلی و عمر بن یزید، اجاره برای امام قرار داده شده نه برای احیا کنندهٔ اول.

[پس وجهی برای مالکیت او باقی نمی ماند] مگر اینکه گفته شود: اجاره در این دو روایت برای امام به عنوان اینکه مالك زمین و مسلط بر آن است شرعاً فرض شده و آن چه برای احیاکننده فرض شده احقیت است.

و اما در صحیحهٔ سلیمان چون در آن مالکیت اوّل نسبت به رقبه فرض شده حکم

شده است که اجاره به وی پرداخت شود، و شاید مالکیت وی با خریدن رقبه از امام بوده است. پس نتیجهٔ این می شود که: احیاکننده به مقتضای کار و تلاش خود احق از دیگران است، و پرداخت اجاره به مالك زمین بر وی واجب است امام باشد یا غیر آن.

وجه سوم:

اینکه مورد صحیحه سلیمان بن خالد و حلبی در جایی است که صاحب زمین شناخته شده باشد، پس صحاح سه گانه دیگر را بر جایی که صاحب آن شناخته شده نباشد حمل می کنیم.

اشکالی که بر آن وارد است اینکه: صحاح سه گانه ظهور در این دارند که ملاك احقیت دومی این است که زمین مخروبه شده باشد و دومی آن را آباد کرده باشد، که در این صورت شناخته شده بودن یا نبودن صاحب سابق در این مورد مؤثر نیست، علاوه بر این آنچه در صحیحه معاویه بن وهب بر آن تصریح شده احقیت دومی است اگر چه زمین برای مردی بوده که بعد آمده آن را مطالبه می کند، و ظاهر این تعبیر این است که صاحب پیشین آشکار و شناخته شده بوده

است.

وجه چهارم:

صحاح سه گانه را به صورتی حمل کنیم که اولی به طور کلی از زمین اعراض کرده باشد و دو صحیحه را بر صورت عدم اعراض.

اشکال آن این است که این یک جمع بی پایه است که گواهی بر آن نیست، زیرا رها کردن و مخروبه شدن اعم از اعراض است.

این چهار نظر بود که در این مورد برای جمع بین روایات ابراز شده بود.

خلاصه کلام در این مقام اینکه:

اگر فرض شود که صحیحه عمر بن یزید بر صورتی حمل شود که صاحب زمین

شناخته شده نیست و از صحیحه کابلی فقط مفهومی استفاده شود که اختصاص تنها به صورت احقیّت داشته باشد، در این صورت دو صحیحه سلیمان بن خالد و معاویه بن وهب در برابر همدیگر متخالف و متباین باقی می مانند و اثبات مرجح برای هر یک از اینها مشکل است، پس هر دو ساقط می شوند و بناچار به استصحاب مالکیت اول بازمی گردیم، و این استصحاب تأیید می شود به این که طبع ملک اقتضای دوام و استمرار دارد، یا گفته شود: صحیحه سلیمان نصّ در بقاء علاقه مالک اوّل است، و صحیحه معاویه ظهور در انقطاع دارد، چون تصریحی در آن نیست که نباید اجاره به اوّلی بپردازد، پس جمع بین آن دو این است که مالک دوّمی احق است و باید به مالک اوّل اجاره بپردازد، همانگونه که برخی بدان فتویٰ داده اند و در کتاب بلغه نیز همین آمده بود.

ولی بهتر این است که مسأله به مسأله ششم احاله داده شود، و چنین گفته شود: اگر ملکیت رقبه را و لو با احیا ثابت کردیم ظاهراً پس از خراب نیز ملکیت

باقی است، زیرا طبع ملکیت اقتضای دوام دارد. و فرض این است که رقبه پس از مرگ نیز باقی است، و ملک نیاز به علت در حدوث دارد نه در بقاء. پس اگر ملکیت حاصل شد باقی است تا به وسیله یکی از نواقل عرفی یا شرعی به دیگری منتقل شود.

اما اگر اختصاص تنها به صورت احقیت باشد، همانگونه که ما این نظر را در ارتباط با احیا پذیرفتیم، اگر چه تعبیر ملک از آن بشود، در این صورت موضوع مسأله آثار احیا است که نتیجهٔ فکر و تلاش و کوشش اوست، که در این صورت با از بین رفتن آثار احیا به طور کلی موضوع نیز از بین می رود، پس رقبه زمین به اصل اولی خود باقی است.

و در این صورت باید صحیحه سلیمان بن خالد را بر صورت تحقق ملکیت رقبه حمل کرد، مثل اینکه آن را مثلًا از امام بخرد، یا اینکه «حق» در آن به برخی از آثار احیا یا ابزار و ادوات باقی مانده در آن حمل شود. و احتمال دوری نیز داده می شود که از لفظ «صاحب» امام اراده شده باشد که بخاطر تقیّه بدان تصریح نشده است، که در این صورت مفاد آن مفاد صحیحه کابلی و عمر بن یزید است که باید اجاره را به امام بپردازد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۰

پایان سخن

مخفی نماند که مقتضای ارتباط مالك اول با زمین، عدم جواز تصرف دیگری در آن و احیاء آن بدون اجازهٔ اوست، و اگر کسی آن را احیا کرد اثری بر آن مترتب نیست. ولی در مسالك آمده است:

«کسانی که به عدم خروج آن

از ملك اوّلی قائلند اختلاف کرده اند: برخی به عدم جواز احیا و تصرف در آن بدون اجازه اولی فتوی داده اند، مانند دیگر املاك.

ولی شیخ در مبسوط و مصنف در کتاب جهاد و بیشتر فقها به جواز احیاء آن و اینکه دومی مالك آن نمی شود ولی احق بدان می گردد و باید اجاره آن را به اوّلی یا وارث وی بپردازد فتوی داده اند. و در این مورد در باره زمین که موات شده و به ویرانی گراییده بین اینکه در اصل به احیا یا دیگر اسباب ملکیت آور به ملکیت در آمده فرق نگذاشته اند.

و شهید در دروس گفته است، واجب است احیاکننده از مالك اجازه بگیرد و اگر امتناع کرد باید به حاکم مراجعه کند و حاکم می تواند به وی اجازه دهد، و اگر هر دو امر امکان پذیر نبود احیا جایز است و احیاکننده باید اجارهٔ آن را به مالك بپردازد. و در این دو قول جمع بین روایات را در نظر داشته اند که احقّیت دومی را که در روایات صحیحه آمده بر احقّیت انتفاع بخاطر احیا حمل کرده اند، اگر چه مالك آن نمی گردد، و وجوب پرداخت اجاره از روایت سلیمان بن خالد استفاده می شود که می گوید:

«اگر صاحب آن را می شناسد حق وی را به او بپردازد» «حق» در این روایت اگر چه اعم از اجرت رقبه است و لکن جمع بین روایات اقتضا می کند که به اجرت بخصوص حمل شود. و در قیودی که شهید مطرح نموده بود هم مراعات حق

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۱

مالك و هم حق احیاکننده منظور شده است.» «۱»

در جواهر، پس از نقل کلام مسالك می نویسد:

«پیش از این شناختی

که جز صحیح کابلی روایتی که دلالت بر موضوع کند [یعنی جواز احیاء توسط دیگری] وجود ندارد و آن نیز مشتمل بر پرداخت اجاره به امام (ع) است نه احیاکننده اوّل مانند صحیحه عمر بن یزید و صحیح معاویه بن عمار (معاویه بن وهب- ظ) که آن نیز مجمل یا مانند مجمل است. و روایت سلیمان بن خالد که دربارۀ آن گفته شده: ظاهراً خود زمین از کلمه: «حق» مورد نظر بوده، پس از قاعده قبح تصرف در مال غیر خارج نیست، چه رسد به اینکه بخواهد احقیتی را برای وی ثابت کند به گونه ای که مالک نتواند زمین خود را از وی بازپس گیرد.» «۲»

صاحب جواهر پیش از این نوشته بود:

«ممکن است صحیحه کابلی از متشابهات باشد که سزاوار است علم آن به آنان (ع) بازگردانده شود ... و مشهور از عمل به این روایت اعراض کرده اند.» «۳»

ولی برای من وجه متشابه بودن این روایت مشخص نگردید، و در مسأله ششم شرح این حدیث آمد و مشهور قدمای اصحاب ما به مضمون آن فتوی داده اند.

و ممکن است همانگونه که پیش از این گفته شد گفته شود: سیاق صحیحه کابلی و عمر بن یزید همان سیاق صحیحه سلیمان بن خالد است، زیرا مفاد همه آن این است که اجاره برای مالک است، نهایت امر اینکه مالک در دو صحیحه، امام است و در صحیحه سلیمان غیر آن، و محتمل است در همانجا نیز امام مورد نظر باشد. و ما

---

(۱)- مسالک ۲/ ۲۸۸.

(۲)- جواهر ۳۸/ ۲۵.

(۳)- جواهر ۳۸/ ۲۳.

اجمالی در صحیحه معاویه بن وهب و غیر آن نمی بینیم.

علاوه

بر اینکه عمومات روایات احیا به ویژه مانند موثقهٔ محمد بن مسلم که می گوید: «هر قومی که چیزی از زمین را احیا کنند و در آن کار کننـد آنان بدان سـزاوارترند و آن برای آنهاست» این مقام را نیز در بر می گیرد، و این منافاتی ندارد که اجارهٔ آن هم برای مالک باشد، همانگونه که در مورد موثقه که اراضی اهل ذمه است اینگونه است.

و رقبـهٔ زمین اگر چه به شخصـی خـاص نسـبت داده شـده و اجمالًا اختصاص به وی دارد، ولی زمین و آنچه در آن است برای همه مردم قرار داده شده است و تعطیل و احتکار آن به جامعه زیان می رساند، و گمان نمی رود که شـرع و عقل اجازه تعطیل و ترک بهره وری از آن را عمداً داده باشند.

پس حکم به جواز احیاء آن و احقیت احیاکننـده با وجوب پرداخت اجاره به مالک جمع بین دو حق است و بعیـد نیست که به عنوان حسـبه از سوی مولی الموالی خداونـد تبارک و تعالی صادر شـده باشـد. و پیش از این در خبر یونس از بنده صالح خدا (ع) آمـده بود: «همانـا زمین برای خـداست که آن را وقف بنـدگان قرار داد، پس کسـی که زمین را سه سـال پی درپی بـدون علت فرو گذارد، از وی گرفته می شود و به دیگری واگذار می شود.» «۱»

خلاصه کلام اینکه: ممکن است حکم زمین غیر مخالف حکم دیگر اموال باشـد، و احتیاط اقتضا می کنـد که در هر زمان این موضوع به حاکم مسلمانان و سیاست گذار آنان احاله شود، همانگونه که در دروس بدان اشاره شده است.

[نقل برخی از کلمات بزرگان در مسأله

] در این قسمت بهتر این است که برخی از کلمات

بزرگان در مسأله را یادآور شویم:

۱- شیخ در متاجر نهایه می نویسد:

«کسی که زمین مرده ای را زنده کند به تصرف در آن از دیگران سزاوارتر است،

---

(۱)- ان الارض للّه تعالی: جعلها وقفاً علی عباده، فمن عطّل ارضاً ثلاث سنین متوالیه لغیر ما عله اخذت من یده و دفعت الی غیره. وسایل ۱۷/ ۳۴۵، کتاب احیاء موات، باب ۱۷، حدیث ۱.

پس اگر آن زمین صاحب شناخته شده ای دارد باید اجارهٔ آن را به وی بپردازد، و مالک نمی تواند تا هنگامی که وی رغبتی بدان داشته باشد آن را از دست وی بگیرد.» «۱»

گمان می رود مشابه این عبارت در مبسوط نیز آمده باشد آنگونه که از مسالک آشکار می شود، ولی من تاکنون بدان دست نیافته ام.

۲- بله در زکات مبسوط در مورد زمینی که اهل آن با اختیار مسلمان شده اند آمده است:

«اگر عمارت آن را رها کردند و آن را ویران بر جای نهادند جایز است امام آن را به کسی واگذار کند که آن را آباد کند به هر مقدار از نصف یا ثلث یا ربع که صلاح می داند، آنگاه بر آبادکننده است که پس از کنار نهادن حق قباله و مخارج زمین، در صورتی که چیزی باقی ماند و به حد نصاب رسید یک دهم یا یک بیستم [به عنوان زکات] بپردازد، آنگاه بر امام است که به صاحب زمین حق رقبهٔ وی را بپردازد.» «۲»

۳- در جهاد شرایع آمده است:

«هر زمینی که اهل آن آبادانی آن را واگذارده بر امام است که آن را به کسی که آن را آباد کند واگذارد و بر اوست که اجارهٔ آن را به

ارباب آن بپردازد. و هر زمین مواتی که کسی برای آبادانی آن پیشی گیرد بدان سزاوارتر است، و اگر مالك شناخته شده ای دارد باید اجارۀ آن را به وی بپردازد.» «۳»

۴- در جهاد مختصر النافع آمده است:

«و هر زمینی که اهل آن آبادانی آن را واگذارده اند بر امام است که آن را به کسی واگذار کند که آبادش سازد، و بر اوست که اجارۀ آن را به اربابش بدهد. و هر زمین مواتی که کسی بدان پیشی گرفته و آبادش کرده وی بدان سزاوارتر است، و اگر مالکی دارد اجاره آن را به وی بپردازد.» «۴»

---

(۱)- نهایه/ ۴۲۰.

(۲)- مبسوط ۱/ ۲۳۵.

(۳)- شرایع ۱/ ۳۲۳ (/ چاپ دیگر/ ۲۴۷).

(۴)- مختصر النافع/ ۱۱۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۴

۵- در دروس در شرایط تملك با احیا آمده است:

«و چهارم اینکه مملوك مسلمان یا معاهدی نباشد. پس اگر کسی ملك هر یك از اینها را تصرف کرد احیا آن صحیح نیست. بله، اگر زمین معطّل ماند یکی از دو کار بر وی واجب است یا به دیگری اجازه آبادانی دهد یا خود به آبادانی آن همت گمارد، و اگر امتناع کرد بر حاکم است که به کسی اجازه احیا دهد و شخص مأذون باید اجاره آن را به مالك زمین بپردازد، و اگر حاکم معذور بود، در صورت امتناع مالك از یکی از دو کار ظاهراً می توان آن را احیا کرد و اجارۀ آن را به وی پرداخت.» «۱»

البته در زمینی که اهل آن از روی اختیار مسلمان شده اند و آن را رها کرده اند تا ویران شده و به آبادانی آن همت نگماشته اند در کلمات فقها- رضوان اللّه

علیهم- اختلاف است، برخی گفته اند امام برای آبادانی آن را به کسی واگذار می کند و زمینها از آنِ مسلمانان است. و برخی گفته اند: بر اوست که اجارهٔ آن را به اربابش بپردازد، و برخی بین دو حق جمع کرده اند و گفته اند: حاصل به دست آمده برای مسلمانان است ولی اجاره آن را باید به صاحبانش بپردازند.

علامه در جهاد مختلف گوید:

«سرزمینی که اهل آن از روی اختیار اسلام را پذیرفته اند ملك آنان است، هر گونه که خواهند در آن تصرف می کنند، و اگر آبادانی آن را واگذارند امام به کسی که آن را آباد کند واگذار می کند و به صاحبانش اجارهٔ آن را می پردازد و به کسی که احیاء آن را پذیرفته سهمیّه او را می دهد، و هر چه باقی بماند برای مصالح مسلمانان است که به بیت المال تحویل می گردد؛ این را شیخ و أبو الصلاح گفته اند ... «۲»

---

(۱)- دروس/ ۲۹۲.

(۲)- مختلف ۱/ ۳۳۲.

و ابن ادریس جواز تصرف را بطور کلی انکار کرده و در احکام ارضین سرایر می گوید:

یك بخش از زمینهاست که اهل آن از روی اختیار اسلام را پذیرفته اند ... پس اگر آن را به حال خود گذارند تا ویران شود امام مسلمانان آن را در اختیار کسانی که آبادش کنند قرار می دهد و به صاحبانش اجارهٔ آن را می پردازد، و به کسی که آن را آباد کرده سهمیه آن را می دهد، و آنچه باقی می ماند در بیت المال برای مصالح مسلمانان نگهداری می کند چنانکه در برخی روایات آمده است. این روایت را شیخ ما أبو جعفر آورده است. ولی به نظر من به این روایت

نمی تـوان عمـل کرد، چون مخـالف اصول و ادلّه عقلیّه و سـمعیّه است، زیرا ملـک هیـچ کس را نمی توان از او گرفت و نمی توان بدون اجازه و اختیار وی در آن تصرف کرد، پس با اخبار آحاد نمی توان از ادله چشم پوشید.» «۱»

علامه در مختلف پس از نقل دیدگاههای مختلف گوید:

«درست تر همـان چیزی است که شـیخ برگزیـده است. دلیـل مـا این است که آن برای مسـلمانان سودمنـدتر و نـتیجه بخش تر است، پس کار جایزی است، و چه عقلی بهروری از زمین را که صاحبانش رهایش کرده اند و رساندن حق زمین به صاحبانش را رد می کند؟ با اینکه روایات آشکار بر آن تأکید ورزیده است:

صفوان بن یحیی و احمـد بن محمـد بن ابی نصـر، گفته انـد: ما به وی [امام] کوفه و خراجی که بر آن وضع شـده و آنچه را بر اهل بیت او رفته است گفتیم، فرمود:

«هر که با اختیار مسـلمان شده زمین وی در دسـتش باقی می ماند و از زمینهایی که با باران و نهرها سیراب می شود یک دهم، و آنچه با دلو آبیاری می شود یک بیستم گرفته می شود. و زمینهایی را که آباد نکرده اند امام از آنها گرفته و به کسی

---

(۱)- سرایر/ ۱۱۰.

که آبادش کند واگذار می کند و برای مسلمانان است، و به کسانی که واگذار شده در سهمیّه آنان یک دهم یا یک بیستم [به عنوان زکات] می باشد.» و در روایت صحیح از احمد بن محمد ابی نصر آمده است که گفت: به امام رضا (ع) در مورد خراج و آنچه بر اهل بیت او رفته است را گفتیم، فرمود: یک دهم و یک بیستم بر

کسی که از روی اختیار اسلام را پذیرفته و زمین وی در دستش باقی می ماند، و زمینهایی که آباد نشده والی آنها را گرفته و به کسی که آن را آباد کند واگذار می کند، و از آنِ مسلمانان است.» «۱»

این دو روایت در جهاد وسائل آمده است، «۲» و محتمل است هر دو یک روایت باشد، و شرح آنها در بحث زمینهای مفتوح عنوه (زمینهایی که با جنگ گشوده شده) گذشت.

و شما ملاحظه می فرمایید که در این دو روایت از پرداخت اجاره به صاحب زمین سخن به میان نیامده، و گمان می رود مراد از زمینهایی که آباد نشده، زمینهایی بوده که در بلاد کفر بوده، و واضح است که آنها از انفال و از اموال عمومی است و در اختیار امام به عنوان امام و سیاست گذار مسلمانان است که به هر کس صلاح بداند واگذار می کند و حاصل آن را در مصالح مسلمانان به مصرف می رساند، پس استدلال به آنها برای آنچه علامه و دیگران بدان فتوی داده اند صحیح نیست. پس برای نظریّه جواز احیاء زمین دیگری و وجوب پرداخت اجاره به وی مستند دیگری جز صحیحهٔ سلیمان بن خالد و حلبی باقی نمی ماند، بنابراین که مراد از «حق» وی اجاره باشد، که قهراً این امضای اصل احیا می باشد، ولی محتمل است که مراد از «حق» اصل زمین باشد به ویژه طبق نقل حلبی که فرمود: «فلیردّ الیه حقّه» پس دیگر امضای تصرف اصل زمین نیست. بله، حاکم اسلامی همانگونه که پیش از این گفتیم می تواند آن را از باب ولایت و حسبه ولایت خود را برای شخص بخصوصی و یا عموم مردم اعمال کند.

-(۱)

مختلف ۱/ ۳۳۲.

(۲)- وسایل ۱۱/ ۱۲۰، ابواب جهاد عدو، باب ۷۲، روایت ۱ و ۲.

همه اینها در مواردی است که صاحب زمینی که موات شده معین و معلوم باشد.

قسمت دوّم از زمینهایی که بعداً موات شده، زمینهایی است که صاحب آن نامعلوم است،

[توضیح این قسم]

و فرض این است که اینها از زمینهایی نیست که ساکنانش آنجا را به طور قطع ترک کرده و بطور کلی از آنجا اعراض کرده اند، که مقتضای قاعده این است که گفته شود: اگر ما قائل شویم که صاحب زمین مالك رقبهٔ زمین نمی شود باید بطور کلّی به امام بازگردانده شود و ادلّه اجازه در احیا شامل آن می شود، زیرا فرض این است که علت اختصاص سابق که احیاء است از بین رفته است. و اینکه علت حدوث علت بقاء نیز باشد نیاز به عنایت دیگر و دلیل قطعی دارد. بلکه ظاهراً موضوع «حق» همان آثار احیاء سابق است که فرض این است که بطور کلّی از بین رفته است. و اما اگر بگوییم صاحب آن مالك رقبهٔ زمین است، پس قاعده اقتضا می کند که در ملك وی باقی باشد و آن به حکم مجهول المالك است، مانند زمینهای احیا شده و غیر آن از اموال که مالك آن ناشناخته است، زیرا طبع ملکیت در صورت بقای موضوع دوام و استمرار آن است، مگر اینکه با یکی از نواقل شرعیّه به دیگری منتقل شود.

[روایات و فتاوی در این مورد]

و آنچه از روایات و فتاوی در اموال مجهول المالك یا اموالی که امکان رساندن آن به صاحبش نیست، استفاده می شود، این است که از سوی صاحب وی صدقه داده شود.

و احوط و بلکه اقوی این است که با اجازهٔ مجتهدی جامع الشرائط برای حاکمیت است باشد، زیرا او سرپرست غایب است، و نیز همین مقتضای جمع بین دو دسته از روایات است- یک دسته روایاتی که در ابواب مختلف فقه پراکنده است و از آن جمله است روایت یونس، از

امـام رضـا (ع) در مـورد کسـی که امـوال رفیقش را در مکه همراه او بـوده و او شـهرش را نمی شـناسد [که فرموده از سوی او صدقه بدهد] و دسـته دیگر روایاتی که می گوید اینگونه اموال از آنِ امام است، مانند فرمایش امام صادق (ع) در روایت داود بن یزیـد، که می فرمایـد: «صـاحبی برای آن غیر از خود نمی شـناسم» و فرمایش أبو الحسن (ع) در روایت محمـد بن قاسم بن فضیل که می فرماید: «آگاهت نکنم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۵۸

که برای کیست آن» که مراد خود آن حضرت است- برای آگاهی از این روایات می توان به کتاب وسائل مراجعه نمود. «۱»

[کلمات فقهاء]

و شاید بخاطر همین جهت بوده که در شرایع آمده است:

و هر زمینی که ملک مسـلمانی بوده برای او یا ورثـهٔ اوست، و اگر مالک شـناخته شدهٔ معینی ندارد برای امام (ع) است و احیاء آن مگر با اجازهٔ وی جایز نیست. «۲»

پس «زمین» در کلاـم ایشـان- قـدس سرّه- بر اعم از آبـاد و موات حمـل می شود همـانگونه که از اطلاق کلام ایشان آشـکار اسـت، و ذیـل کلاـم ایشـان که موضـوع احیـاء را مطرح کرده قرینه ای بر اراده خصـوص مـوات نیست، بلکه بیـانی برای حکم قسـمتی از آن است. و اینکه می فرماید: «برای امام است» یعنی در اختیار و در تصـرف اوست نه اینکه ملک شخصی اوست؛ و این تعبیر در انفـال و در مجهول المالک هر دو به یک میزان صادق است، و ما پیش از این گفتیم که انفال ملک شخصـی امام نیست.

و از همینجا آشکار می شود اشکال نوشته مسالک که می گوید:

«حکم در اینجا مقید است به این که موات باشد،

زیرا اگر آباد باشد مال مجهول المالك است و حكم آن از ملكیت آن برای امام بخصوص خارج است. امّا اگر موات باشد و پیش از آن در ملكیت كسی بوده اما اكنون مالك آن نامشخص است برای امام است.» «۳»

بنابراین كه قائل شویم كه مالك اولی مالك رقبهٔ زمین است و پس از موات شدن باز ملكیت وی باقی است، دیگر مجهول المالك بودن آن فرقی بین آباد و موات بودن آن نمی كند، و ظاهر عبارت شرایع نیز تعمیم است.

در جواهر نیز به این اشكال تصریح كرده آنگاه كه می نویسد:

---

(۱)- ر، ك: وسایل ۱۷/ ۳۵۷، كتاب لقطه باب ۷، حدیث ۱. و نیز وسایل ۱۷/ ۵۸۵، ابواب میراث خنثی، باب ۶، حدیث ۱۲.

(۲)- شرایع ۳/ ۲۷۲ (/ چاپ دیگر/ ۷۹۲).

(۳)- مسالك ۲/ ۲۸۸.

«مگر اینكه از ادله ثابت شود كه زمین از حكم مجهول المالك خارج می شود، و متعلق به امام می باشد، هرچند بخاطر اینكه شمول عنوان: «خربه» [زمین خراب] باشد كه طبق نصوص جزء انفال است، یا جزء اموال بدون صاحب باشد، مخصوصاً در صورت عدم اطلاع از مالك آن؛ یا اینكه بگوییم با موات شدن از ملك اولی خارج می شود، در صورتی كه با احیا به ملكیت وی در آمده است، ولی در مورد اخیر پیش از این اشكالی را یادآور شدیم.» «۱»

در عبارت شرایع محتمل است كه جملهٔ: «و اگر مالك شناخته شده ای نداشته باشد» بخشی از جملهٔ: «و اگر پیش از آن ملك مسلمانی بوده» نباشد، بلكه خود موضوع مستقلی در كنار آن باشد كه بدان عطف شده است، و مراد به آن زمین ویرانی

باشد که صاحبانش آن را رها کرده اند و پیش از آن ملک مسلمانی نبوده است. و در جایگاه خود گذشت که زمینهای موات اصلی باشد یا عارضی در هر دو شکل آن از انفال و از امام است و در این صورت دیگر اشکالی در کار نیست.

ولی ظاهر تذکره این است که زمینی که پیش از آن ملک مسلمان بوده را به دو گونه تقسیم کرده است، ایشان در این باره می نویسد:

«اگر زمینی که در کشور اسلامی است اکنون آباد نیست، ولی پیش از آن آباد بوده و ملک مسلمانی بوده است، پس یا مالک آن شناخته شده است یا ناشناخته. اگر شناخته شده است ... و اگر ناشناخته بوده و خراب شده و آثار آبادانی در آن از بین رفته است، به نظر ما آن برای امام است و کسی نمی تواند بدون اجازهٔ وی آن را آباد کند، و اگر انسانی بدون اجازهٔ وی آن را آباد کند مالک آن نمی شود، و اگر احیا در زمان غیبت امام (ع) باشد احیاکننده تا هنگامی که به آبادانی آن همت می گمارد بدان سزاوارتر است، پس اگر آن را به حال خود گذاشت تا آثار آن از

---

(۱)- جواهر ۳۸/ ۲۷.

بین رفت و دیگری آن را احیا کرد مالک آن می شود، پس هنگامی که امام (ع) ظهور کرد- با توجه به آنچه پیش از این گفتیم- می تواند دست وی را از آن کوتاه گرداند.

و فقهای عامه در این مسأله اختلاف نظر دارند، ابو حنیفه گوید: وی با احیا مالک آن می شود، بخاطر عموم روایاتی که پیش از این گفتیم، و

نیز بـدین خـاطر که این زمین موات است و هیـچ کس بر آن حقی نـدارد و ماننـد زمینی است که پیش از این ملـک مسـلمانی نبوده، و بخاطر اینکه این زمین اگر در دار الاسـلام باشـد ماننـد اشـیایی است که در دار الاسـلام پیـدا شده است، و اگر در دار الکفر باشـد حکم گنـج را دارد. و شافعی دو نظر دارد: یکی همین که گفتیم، و دوّم اینکه: احیاء آن جایز نیست، بخاطر گفتار پیامبر (ص) که فرمود: کسی که زمینی را در غیر حق مسلمان احیا کند بدان سزاوارتر است» که قید «در غیر حق مسلمان» دارد. و چون این زمین دارای مالک است پس احیاء آن جایز نیست، همانگونه که اگر معین باشد. و از احمد نیز دو روایت نقل شده که مانند دو نظریّه است.» «۱»

در ابتـدای مسأله نیز دو عبـارت از مبسـوط و مهـذب و عبـارت دیگری نیز از تـذکره خوانـدیم در مـورد زمینی که مالـک آن شناخته شده نیست که با اجازه امام احیاء آن جایز است، و می توان بدان مراجعه نمود.

در مغنی ابن قدامه آمده است:

«نوع سوم: زمینی که در دار الاسـلام به ملکیّت مسلمان یا ذمّی غیر معین در آمده [و اکنون موات شده است] ظاهر کلام خرقی این است که آن با احیا به ملکیت کسی در نمی آید و این یکی از دو روایت احمد است ... چون کثیر بن عبد اللّه بن عوف، از پـدرش، از جـدش روایت نمـوده که گفت: از پیـامبر خـدا (ص) شـنیدم که می فرمـود: «کسـی که زمین مـواتی را در غیر حق مسلمان احیا کند از آنِ اوست» که

---

(۱)- تذکره ۲/ ۴۰۱.

مبانی

آن را مقید کرده که در غیر حق مسلمان باشد، و چون این زمین دارای مالک است پس احیاء آن جایز نیست- همانگونه که اگر صاحب آن معین باشد- پس اگر مالک آن وارثی داشته باشد، برای ورثه اوست؛ و اگر ورثه ای نداشته باشد مسلمانان وارث او هستند. و روایت دوم این است که آن با احیا به ملکیت در می آید. این را صالح و دیگران نقل کرده اند، و آن مذهب ابو حنیفه و مالک است، بر اساس عموم روایات، و نیز برای این که این زمین چون موات است تا هنگامی که به ملکیت مالک در نیامده است هیچ قومی حق مشخصی در آن ندارند و نیز چون این اگر در سرزمین اسلام باشد مانند اشیاء پیدا شده در دار الاسلام است و اگر در دار الکفر باشد حکم گنج را دارد [که از انفال است].» «۱»

و آنچه عاجلًا به ذهن می رسد

اینکه: اگر آثار احیاء بطور کلی از بین رفته و مدتها از آن گذشته، و عرفاً ارتباط آن با صاحبان زمین قطع شده باشد- اگر چه احتمال وجود وارث شرعی با چند واسطه برای وی در جامعه وجود داشته باشد- در این صورت از انفال است و حکم آن را دارد، چون عرفاً حکم رها کردن زمین را دارد و ادلّه آن شامل آن می گردد، و اما اگر مدت زیادی از آن نگذشته بلکه عنوان مجهول المالک بر آن ثابت است، ظاهراً حکم آن را دارد، و دلیلی بر این نیست که حکم مجهول المالک در مورد زمین و دیگر اموال فرقی داشته باشد.

بحث در مورد زمینها و احیاء آن به

درازا کشید، جایگاه اینگونه مباحث در کتاب احیاء موات است و ما در اینجا بخشی از آن را به تناسب بحث یادآور شدیم. برای آگاهی بیشتر در این زمینه می توان به کتاب های مربوطه مراجعه نمود.

---

(۱)- مغنی ۶/ ۱۴۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۲

روایات جواز سوگند دروغ برای فرار از مالیات

از سوی دیگر در روایات ما وارد شده که می توان برای فرار از مالیات به دروغ سوگند یاد کرد، که در اینجا برخی را یادآور می شویم:

۱- در صحیحه زراره آمده است که گفت: به امام باقر (ع) عرض کردم:

گذر ما به مالیات چی ها می افتد که از ما می خواهند سوگند بخوریم تا اجازهٔ رفتن به ما بدهند. و جز به این کار رضایت نمی دهند. حضرت فرمود: برای آنان سوگند بخورید و این حلال تر (یا شیرین تر خ. ل) از خرما و کشمش است. «۳»

۲- در روایت حلبی آمده است که:

وی از امام باقر (ع) از مردی پرسید که برای مالیات چی سوگند یاد کرده است تا بدین وسیله مال خود را محفوظ نگهدارد؟ حضرت فرمود: مانعی ندارد. «۴»

۳- در روایت معمر بن یحیی آمده است که گفت:

---

(۱)- العامل علی الصدقه بالحق کالغازی فی سبیل اللّه. الخراج/ ۸۱.

(۲)- ... حتّی یرجع الیٰ بیته. مستدرک حاکم ۱/ ۴۰۶، کتاب زکات.

(۳)- عن زراره، قال: قلت لأبی جعفر (ع) نمرّ بالمال علی العشّار فیطلبون منّا أن نحلف لهم و یخلّون سبیلنا و لا یرضون منا الّا بذلک، قال: فاحلف لهم فهو احلّ (احلی خ، ل) من التمر و الزبد. وسایل ۱۶/ ۱۳۵، کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۶.

(۴)- عن حلبی انه سأل ابا عبد الله (ع) عن الرجل یحلف لصاحب العشور یجوز (یحرز خ. ل) بذلک ماله؟ قال:

نعم. وسایل ۱۶/ ۱۳۵ کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۴

به امام باقر (ع) عرض کردم: نزد من کالاهایی از مردم است و من بر سر راه به مأمورین مالیات بر می خورم و آنان مرا سوگند می دهند و من برای آنان سوگند می خورم [آیا کار درستی انجام می دهم]؟ حضرت فرمود: «من دوست دارم تمام اموال مسلمانان را از پیش آنان عبور دهم و برای آنان سوگند بخورم، هر چیزی را که مؤمنی بر آن ضرورتی بیابد از موارد تقیّه است. «۱»

۴- در روایت اسماعیل جعفی آمده است که گفت:

به امام باقر (ع) عرض کردم: بر گمرکچیان گذر می کنم و اموالی به همراه من است، مرا سوگند می دهند، اگر سوگند بخورم رهایم می کنند و اگر سوگند نخورم بازرسیم می کنند و آزارم می دهند؟ حضرت فرمود: «برای آنان سوگند بخور». گفتم: اگر به طلاق همسرم سوگند می دهند؟ فرمود: «سوگند بخور». گفتم: اموال، مالِ من نیست؟ فرمود:

«مال برادرت را نگهداری می کنی». «۲»

و مانند این روایت است صحیحهٔ اسماعیل جُعفی «۳» و روایات دیگری که در این باب رسیده است.

ظاهراً اینگونه روایات در مورد مالیاتچیان و گمرکچیان حکومت های جور و ستم بوده است که پرداخت مال به آنان به گونه ای تقویت آنان محسوب می شده است. که بهتر این بوده که به هر شکل ممکن حتی زکاتهای واجب را از دسترس آنان دور نگهداشت.

---

(۱)- عن معمر بن یحییٰ قال: قلت لأبی جعفر (ع): ان معی بضائع للناس و نحن نمرّ بها علی هؤلاء العشّار فیحلفونا علیها فنحلف لهم؟ فقال: وددت انی اقدر علی أن أجیز اموال المسلمین کلها و احلف علیها، کلّ ما خاف المؤمن

علی نفسه فیه ضروره فله فیه التقیّه. وسایل ۱۶/ ۱۳۶، کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۱۶.

(۲)- عن اسماعیل الجعفی، قال: قلت لأبی جعفر (ع) امرّ بالعشّار و معی المال فیستحلفونی فان حلفت ترکونی و ان لم احلف فتشونی و ظلمونی؟ فقال: احلف لهم. قلت: ان حلفونی بالطلاق؟ قال: فاحلف لهم. قلت: فان المال لا یکون لی؟ قال، تتقی مال اخیك. وسایل ۱۶/ ۱۳۶ کتاب ایمان، باب ۱۲، حدیث ۱۷.

(۳)- وسایل ۱۵/ ۲۹۸، ابواب مقدمات طلاق، باب ۱۸، حدیث ۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۵

جهت دوّم: برخی از سخنان بزرگان در مورد روایات مالیات

[سخنان فقهای شیعه]

اکنون برخی از سخنان بزرگان و روایات وارده دربارۀ انواع مالیات را از نظر می گذرانیم:

۱- شیخ در کتاب جزیۀ خلاف (مسأله ۱۵) می گوید:

«هنگامی که حربی وارد دار الاسلام یا اهل ذمّه وارد حجاز شدند بدون آنکه قراردادی وجود داشته باشد که از آنان چیزی دریافت شود، از آنان چیزی دریافت نمی شود، و این ظاهر مذهب شافعی است. و در میان اصحاب او کسی است که می گوید: اگر از اهل ذمّه وارد حجاز شد- غیر از حرم- نصف عشر از وی گرفته می شود و اگر کافر حربی وارد دار الاسلام شد از وی یك عشر به عنوان مالیات دریافت می شود.

ابو حنیفه گوید: از آنان به همان اندازه گرفته می شود که آنان از مسلمانان هنگام ورود به کشورشان می گیرند. اگر ده یك (عُشر) می گیرند، ده یك می گیریم و اگر نصف عشر می گیرند نصف عُشر می گیریم و اگر چیزی نمی گیرند چیزی نمی گیریم.

دلیل ما اصالت برائت ذمه است و گرفتن چیزی از آنان نیاز به شرع یا شرط دارد [یا باید شارع چیزی مشخص کرده باشد یا در قالب یك قرارداد طرفین برای

ورود به کشور یکدیگر چیزی را پذیرفته باشند و قراردادی به امضا رسانده باشند] و هیچ یک از آنها در این مورد وجود ندارد.» «۱»

۲- و هم ایشان در کتاب جزیه مبسوط می نویسند:

«کافر حربی بدون اجازهٔ امام نمی تواند به دار الاسلام وارد شود. و می تواند برای مصلحتی، همانند رساندن پیام یا بستن قرارداد آتش بس و مصالحه و مواردی

---

(۱)- خلاف ۳/ ۲۴۰.

همانند آن بدون اجازه وارد شود ...

پس اگر برای ورود اجازه خواست، پس اگر بر اساس عقد قرارداد یا امان نامه ای باشد تا زمان پایان قرارداد بدون آنکه چیزی بپردازد وارد می شود. و اگر می خواست مواد غذایی یا کالایی به کشور اسلام وارد کند بدون این که مسلمانان به آن نیازمند باشند، و یا برای تجارت باشد، باید طبق آنچه امام مصلحت بداند از وی یک عُشر یا کمتر یا بیشتر از آن از وی دریافت کرد ...

و اما اهل ذمه اگر بخواهند در شهرهای دیگری جز حجاز به تجارت بپردازند از آن منع نمی شوند، چون در این مورد منعی نرسیده و تا هر زمان که بخواهند می توانند در آنجا بمانند. و اما در سرزمین حجاز در منطقه حرم که به هیچ وجه نمی توانند وارد شوند، اما در غیر منطقه حرم در بیشتر احکام حکم ورود اهل حرب به دار الاسلام را دارند ...

اگر اهل ذمه وارد سرزمین حجاز یا اهل حرب وارد هر یک از شهرهای اسلام شدند بدون آنکه قراردادی وجود داشته باشد، امام می تواند از آنان همانند آنجا که با اجازه وارد شده اند چیزی دریافت کند. و برخی گفته اند: چیزی از آنان دریافت نمی شود

و این نظر درست تری است چرا که اصل بر برائت است. و برخی گفته اند با آنان همانگونه که آنان با مسلمانان رفتار می کنند، رفتار می شود.

اگر اهل ذمه در حجاز به تجارت بپردازند، از آنان همان چیزی که در هر سال یک بار می پردازند باید گرفته شود. و اما اهل حرب اگر در کشور اسلام به تجارت بپردازند احوط آن است که برای هر بار که وارد می شوند از آنان مالیات دریافت شود، چون ممکن است دیگر برنگردند. و برخی گفته اند در هر سال فقط یک بار از آنان گرفته می شود و نوشته ای به آنان داده می شود که دیگر در طول سال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۷

چیزی نپردازند.» «۱»

۳- علامه در جهاد تذکره گوید:

«در صورت پرداخت جزیه چیزی جز آن گرفته نمی شود، چه در کشورهای اسلامی تجارت کنند یا تنها در حجاز به تجارت بپردازند. شافعی نیز همین را گفته، به دلیل: فرمایش خدای متعالی که می فرماید: «حتی یعطوا الجزیه» که ریختن خون آنان را تا هنگامی که جزیه بپردازند مباح دانسته و پس از آنان دیگر حکم مسأله عوض می شود. و پرداخت جزیه برای آنان مصونیت می آورد و نیز به دلیل آنچه اهل سنت از پیامبر (ص) روایت کرده اند که فرمود: «آنان را به جزیه فرا بخوانید، اگر پاسخ مثبت دادند دست از آنان بردارید» و از طریق خاصه نیز روایت صحیحه محمد بن مسلم است از امام باقر (ع) پس از اینکه از ایشان پرسیده شد آیا در اموال و چارپایان آنان چیزی جز جزیه است؟ می فرماید:

«نه». «۲» احمد گوید: اگر از شهر خود به هر یک از کشورهای اسلامی تجارت

کنـد، از او نصف عُشـر گرفته می شود بر اسـاس فرمایش پیامبر (ص) که فرمود: «بر مسـلمانان مالیات نیست، مالیات بر یهود و نصـاری است.» البته ممکن است واژه مالیـات (عشور) حمـل بر جزیه شود، یا منصـرف باشـد به کسانی که به حجاز کالا حمل می کنند.» «۳»

مانند این مطلب در منتهی نیز آمده است. «۴»

اینکه در کلمـات بزرگـان سـرزمین حجـاز اسـتثناء شـده بخـاطر این است که ورود اهل ذمه بـدانجا ممنوع بوده، پس اگر وارد شدند در حکم اهل حرب بوده. که در عبارات آینده نیز بدین معنی اشاره شده است.

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۴۸.

(۲)- وسایل ۱۱/ ۱۱۵، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۴.

(۳)- تذکره ۱/ ۴۴۲.

(۴)- منتهی ۲/ ۹۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۸

۴- باز در تذکره آمده است:

«اگر کـافر حربی برای ورود به دار الاسـلام اجازه خواست در صورتی که حامل پیامی برای مسـلمانان است یا اینکه آذوقه و یا کالایی را که مسـلمانان بدان نیازمندند با خود حمل می کند، امام به وی اجازه می دهد. و نمی توان کسـی را که حامل پیامی است یا آمده است کلام خدا را بشـنود و پژوهشـگر است از وی مالی مطالبه کرد، چرا که اینان بدون اجازه امام هم می توانند وارد شونـد. اما اگر برای تجارت کالایی که مسـلمانان چندان بدان نیازمند نیسـتند وارد شود، می توان به او اجازه داد و از وی می توان یـک دهم مـال التجارهٔ او مالیات گرفت، زیرا در برابر سودی که از تجارت به دست می آورد چیزی به عنوان مالیات از وی گرفته می شود. و تنها مالیات به مال التجاره وی تعلق می گیرد و لباس و مرکوب سواری او مالیات ندارد.

شافعیه در این مورد دو نظر دارند که آیا امام بیشتر از یک دهم (عُشر) می تواند چیزی از آنان بگیرد، صحیح ترین نظر نزد او این است که می توانـد و حتی می تواند بنا به مصلحت کمتر از آن تا حد نصف عشر [یک بیستم] دریافت کند. خصوصاً در مورد چیزهایی که مسلمانان شدیداً به آن نیازمندند چیزهایی مانند گندم و مانند آن ...

و اما کافر ذمّی می تواند به جز حجاز در دیگر شهرهای مسلمان نشین به تجارت بپردازد، و چیزی از تجارت وی دریافت نمی شود مگر اینکه به هنگام عقد قرارداد جزیه چیزی بر او شرط شده باشد. و ذمی در حجاز همانند کافر حربی در دیگر شهرهای مسلمان نشین است. و از هر یک مگر یک بار در سال در صورتی که در شهرهای مختلف به تجارت می پردازد دریافت نمی شود. و نوشته ای به او داده می شود که دو مرتبه از او مطالبه نکنند ...

اما در صورتی که به حربی برای ورود به دار الاسلام و به ذمی برای ورود به حجاز اجازه ورود داده شد بدون اینکه پرداخت مالیات بر او شرط شده باشد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۹

در این مورد دو نظر است یکی اینکه باید مالیات بپردازد. بخاطر اینکه این مطلقی است که حمل بر معهود (که پرداخت مالیات است) می شود. و دوّم اینکه: نباید چیزی از او گرفت، چون چنین چیزی با او شرط نشده است. ابو حنیفه گفته است: اگر آنان از مسلمانان به هنگام ورود به شهرهایشان برای تجارت چیزی دریافت می کنند، از آنان مطالبه می شود اگر چه شرط نشده باشد، و اگر چیزی دریافت نمی کنند، چیزی مطالبه نمی شود،

اعتراضی که به این سخن ایشان شده است این است که این مجازات غیر ستمگر است [گرفتن یا نگرفتن مالیات در شهرهایشان چه ارتباطی با این تاجری که پرداخت مالیات با وی شرط نشده دارد؟].» «۱»

۵- در منتهی آمده است:

«برای اهل حرب جایز نیست که بدون اجازۀ امام به شهرهای مسلمان نشین وارد شوند ... اما در صورتی که تاجری باشد که مسلمانان به تجارت او نیازی نداشته باشند، مانند گندم و عطر و چیزهای دیگر، در این صورت با پرداخت چیزی- به آن مقدار که امام صلاح بداند- به وی اجازه تجارت داده می شود. و این به نظر امام است، هر چه مصلحت بداند، کم باشد یا زیاد، چه یک دهم اموال آنان باشد یا نباشد، و اگر بخاطر مصلحت بدون عوض به آنان اجازه داده شود جایز است چون این به اجتهاد امام بستگی دارد.

و اگر اجازه ورود به آنان داده شود ولی پرداخت عوض یا آن شرط نشود شافعی دو نظر دارد: یک: این که نمی توان از آنها چیزی مطالبه نمود چون چیزی با آنان شرط نشده است. دو: این که از آنان یک دهم گرفته می شود. زیرا مطلق اجازه حمل بر معهود در شرع می شود، و عمر از آنان می گرفت پس باید از آنان گرفت.

---

(۱)- تذکره ۱/ ۴۴۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۸۰

و شیخ (ره) نظر اول را تقویت کرده و این نظر خوبی است بر اساس اصل برائت و نیز چون معارضی ندارد.

و ابو حنیفه گوید: امام نگاه می کند اگر از مسلمانان هنگامی که به کشورهای آنها می روند مالیات می گیرند مانند آن را از اینان مطالبه می کند. و اگر

چیزی نمی گیرند از ایشان نمی گیرد، چون اینان به عمل حاکمان خود رضایت داده اند.

احمد گوید: در هر حال از آنان مالیات (عشر) دریافت می شود، چون عمر از آنان عشر دریافت می کرد و نقل نشده است که با آنان شرط کرده باشد، و این عمل بین صحابه مشهور است و خلفا بدان عمل می کرده اند و این اجماعی است. ولی ما به طور مطلق هیچ یک از این مطالب ادّعا شده را قبول نداریم.» «۱»

[سخنان فقهای اهل سنت]

۶- در خراج ابو یوسف آمده است:

«اما مالیاتها نظر من این است که قومی از اهل صلاح و دین آن را به عهده گیرند و به آنان دستور داده شود که به مردم ستم نورزند و از آنان بیش از آنچه بر آنان واجب است نگیرند ... آنگاه از مسلمانان یک چهارم عشر (دونیم درصد) و از اهل ذمه نصف عشر، و از اهل حرب عشر کامل بگیرند برای هر دفعه که تردد می کنند به شرط آنکه هدف آنان تجارت باشد و قیمت کالایشان به دویست درهم و بیشتر برسد، و اگر قیمت آن کمتر از دویست درهم باشد چیزی از آنان گرفته نمی شود. و نیز اگر قیمت آن به بیست مثقال [طلا] برسد از آنان یک دهم گرفته می شود ... و اگر به هنگام تردد دویست درهم سکه دار یا بیست مثقال شمش یا دویست درهم شمش یا بیست مثقال سکه دار به همراه داشته باشد اگر مسلمان باشد از وی یک چهارم عشر و اگر ذمی باشد نصف عشر و اگر کافر حربی باشد یک عشر دریافت می شود. آنگاه تا سال دیگر چیزی از وی دریافت

---

(۱)- منتهی ۲/ ۹۷۱.

نمی شود اگر چه به طور متعدد رفت و آمد کند.

و نیز اگر همراه بـا کالاـیی برای تجـارت رفت و آمـد کنـد، اگر کالاـی وی معـادل دویست درهم (نقره) یا بیست مثقال (طلا) است از وی مالیات [به نحو ذکر شده] گرفته می شود ...

و اگر مال التجاره ای همراه نـدارد و از مرز عبور می کنـد چیزی از وی گرفته نمی شود ... گویـد: ذمّی تغلبی و ذمی نجرانی- که اهل تغلب و یا نجرانند- همانند دیگر اهل کتابند که از آنان نصف عشر گرفته می شود. و مجوس و مشرکان در این جهت برابرنـد. گویـد: اگر تاجر همراه با مال و کالا بر مأمور مالیات گـذر کنـد و بگوید: زکات آن را پرداخته ام و برای سـخن خود سوگند بخورد، از وی پذیرفته می شود و موانع از راه او برداشـته می شود، و در این مورد نه از ذمی و نه از حربی پذیرفته نمی شود که بگوید پرداخت کرده ام، چون از آنان زکات دریافت نمی شود ...

ابو یوسف گویـد: عمر بن خطـاب مالیات را قرار داد و اشـکالی نـدارد که از مردم مالیات دریافت شود در صورتی که به آنان تعـدی نشود و بیش از آنچه باید بپردازند از آنان گرفته نشود. و هر چه از مسـلمانان گرفته شود به عنوان زکات است و هر چه از اهل ذمه و اهل حرب گرفته می شود، عنوان خراج دارد.» «۱»

روشـن است که أبـو یوسـف شـاگرد ابـو حنیفه است، بـا این حـال در کلاـم ایشـان بین گرفتن از مسـلمان و غیر مسـلمان فرقی گذاشته نشده- آنگونه که ابو حنیفه قائل بود- و نیز بین صورت اشتراط و عدم اشتراط تفاوتی

گذاشته نشده- آنگونه که در کلام شافعی و دیگران آمده بود- بلکه گفته است به طور مطلق گرفته می شود که این سخن مطابق با نظر احمد است.

۷- در کتاب «الامّ» شافعی پس از نقل آنچه مالك از عمر نقل کرده که از نبطیّه مالیات

---

(۱)- خراج/ ۱۳۲- ۱۳۴.

می گرفت می نویسد:

گمان نمی کنم آنچه عمر از نبطیّه می گرفت جز بر اساس شرطی بود که با آنان داشت، همانند شرط جزیه، و گمان می کنم که عمر بن عبد العزیز نیز از آنان مالیات می گرفت، و از اهل ذمّه چیزی نمی گرفت مگر بر پایه صلح؛ و آزاد نبودند به حجاز وارد شوند مگر بر اساس قرارداد صُلح، و رهبر جامعه با آنان قراردادی را امضا می کرد که بر اساس آن در تجارت و رفت و آمد خود آزاد باشند و همه شرایط در آن آمده تا کارگزاران بتوانند بر اساس آن با آنان رفتار کنند.

و اهل حرب آزاد نبودند که در کشورهای مسلمان نشین به تجارت بپردازند و اگر بدون امان نامه و یا نوشته ای به تجارت می پرداختند، اموالشان به غنیمت گرفته می شد. و اگر با امان نامه وارد می شدند و با آنان شرط می شد که عشر یا کمتر یا بیشتر از آن بپردازند، از آنان گرفته می شد. و اگر بدون امان و یا شرط وارد می شدند به کشور خود عودت داده می شدند و اجازه نداشتند در میان مردم به تردد بپردازند، و چیزی از آنان گرفته نمی شد و عقد قرار داد با رضایت خاطر آنان بوده و اگر به طور سرانه چیزی می پرداختند دیگر از اموال آنان چیزی گرفته نمی شد مگر آنکه در قرارداد بر

اموال آنان نیز چیزی درج شده بود، یا از روی رضایت خاطر می پرداختند، شافعی گوید:

فرقی نمی کند که اهل حرب از میان کسانی باشد که هنگامی که مسلمانان به کشورشان می روند از آنان ده یک می گیرند یا پنج یک، چیزی نباید از آنان گرفت، مگر با رضایت خاطر آنان یا بر اساس قرار داد، صلحی که با آنان به امضاء رسیده، یا به عنوان فی ء و غنیمت اگر نوشته ای ندارند که بر اساس آن اموالشان در پناه حکومت اسلامی محفوظ است.» «۱»

---

(۱)- الامّ ۴/ ۱۲۵، کتاب جزیه، ذکر ما اخذ عمر من اهل الذمه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۸۳

۸- در مدونه الکبری که در فتاوای مالک است آمده است:

گویم: آیا ملاحظه کرده ای هنگامی که نصرانی در شهری به تجارت بپردازد ...

هنگامی که از شهری برای تجارت به شهر دیگر اسلامی برود، از آنچه حمل می کند چه کم و چه زیاد چیزی گرفته نمی شود تا آنگاه که کالای خود را به فروش برساند. و اگر خواست کالای خود را به شهر دیگر ببرد، یا از شهری به شهر دیگر جابجا کند؛ این حق اوست و نباید از او چیزی دریافت کنند، در صورتی که به همانگونه که آمده به همان صورت خارج شده و چیزی در آن شهر خریدوفروش نکرده. اما اگر در شهر آنان با پولی که همراه وی بوده چیزی خریده به اندازه یک دهم آن از چیزی که خریداری کرده از وی مالیات دریافت می کنند ...

پرسیدم اگر: به همراه وی پول نقد نبوده بلکه با کالا خریداری کرده در چه زمان از وی دریافت می کنند؟ گفت: هنگامی که کالایش را فروخت. گفتم:

هنگامی که فروخت ده یک آن را از پول کالای فروخته شده دریافت می کنند؟ گفت: آری ...

گفتم: اگر شخص ذمی کالایی را به شهری بیاورد و به کمتر از دویست درهم بفروشد آیا از وی ده یک مالیات می گیرند؟ گفت: بلی، گفتم: از او چه کم باشد و چه زیاد مالیات می گیرند؟ گفت: بله. گفتم: این نظر مالک است؟ گفت: بله.» «۱»

فتوای مالک این است که اهل ذمه هر چه در بلاد اسلام بفروشند یا بخرند باید ده یک آن را فوراً به عنوان مالیات بدهند و برای آن حدّ نصابی مشخص نکرده است.

۹- در کتاب مختصر خرقی که در فقه حنابله نگاشته شده آمده است:

«و از اهل ذمه کسی که از شهر خودش به شهر دیگری برود از او در هر سال نصف عشر گرفته می شود.» «۲»

---

(۱)- المدونه الکبری ۱/ ۲۴۰، باب مالیات اهل ذمه.

(۲)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۵۹۷.

ابن قدامه در شرح عبارت فوق می نویسد:

«این سخن از عمر مشهور است و روایتی صحیح نیز از او نقل شده است.

شافعی گوید: چیزی جز جزیه بر وی نیست ...» «۱»

باز در مختصر آمده است:

«اگر تاجری حربی با امان نامه برای تجارت به کشورهای اسلامی آمده از وی یک عشر گرفته می شود.»

ابن قدامه در شرح عبارت فوق می نویسد:

«ابو حنیفه گوید: از او چیزی گرفته نمی شود، مگر اینکه آنان از ما چیزی بگیرند که ما نیز همانند آن از آنان دریافت می کنیم ... و شافعی گوید: اگر آنان کالایی را برای فروش به کشور اسلامی آورند که مسلمانان بدان نیازمند نیستند، امام به آنها اجازه نمی دهد مگر اینکه مالیات بپردازند

و هر چه امام مصلحت بداند قرار می دهد، و مستحب است که بر اساس ده یک (عُشر) قرار دهد تا عمل او موافق با عمل عمر باشد ... و نظر ما همان است که در مسأله پیشین گفتیم. و نیز این که عمر از آنان ده یک می گرفت، و این روش او در بین صحابه مشهور است و خلفای راشدین و پس از آنان دیگر پیشوایان در هر زمان به آن عمل می کردند و عمل ناپسندی شناخته نمی شد، پس چه اجماعی قوی تر از این اجماع است؟ و نقل نشده است که این عمل بر اساس قرار دادی به هنگام ورود آنان بوده است ...» «۲»

۱۰- در بدایع الصنایع که در فقه حنفیّه است، آمده است:

و اما آن اندازه که گمرکی به عنوان گمرک از تاجر می گیرد بدین گونه است: که یا آن کس که از مرز عبور می کند مسلمان است یا کافر ذمی و یا کافر حربی؛ اگر مسلمان باشد از مال التجارۀ وی ربع عشر (یک چهلم) گرفته می شود چون آنچه از او می گیرند به عنوان زکات است ...

---

(۱)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۵۹۷.

(۲)- مغنی ابن قدامه ۱۰/ ۶۰۲.

و اگر کافر ذمی است نصف عشر (یک بیستم) که طبق شرایط زکات است ولی به عنوان جزیه و خراج محسوب می شود. البته جزیه سرانه از وی ساقط نمی شود ... و اگر کافر حربی است. همان اندازه که آنان از مسلمانان دریافت می کنند از وی گرفته می شود. اگر آنان ربع عشر می گیرند ربع عشر و اگر نصف عشر می گیرند، نصف عشر، و اگر یک عشر می گیرند، یک عشر ...

و اگر میزان گرفتن آنان را نمی دانیم یک عشر از آنان گرفته می شود. و اصل آن سیره ای است که از عمر نقل شده که به گمرکچیان نوشت: از مسلمان ربع عشر و از اهل ذمّه نصف عُشر و از کافر حربی یک عشر دریافت کنید. و این فرمان او در حضور صحابه بود و هیچ یک از آنان با این فرمان مخالفت نکرد و این به معنی اجماع آنان در این مسأله است. و روایت شده که او گفته بود: «از آن به همان اندازه بگیرید که آنان از تجّار ما می گیرند.» به وی گفته شد: اگر نمی دانیم که آنان از تجّار ما به چه میزان می گیرند؟ گفت: «از آنان یک عشر بگیرید» و آنچه از آنان گرفته می شود به معنی جزیه است.» «۱»

این برخی از کلمات بزرگان در این زمینه بود؛ پس برخی به جواز گرفتن یک دهم (عشر) و برخی یک بیستم (نصف عشر) و برخی یک چهلم (ربع عشر) فتوی داده بودند. برخی نیز جواز گرفتن را به وجود شرط و قرارداد موکول کرده بودند. برخی نیز گفته بودند: در صورت گرفتن آنان از مسلمانان گرفتن جایز است و برخی خریدوفروش را شرط جواز اخذ دانسته بودند. و ظاهر سخن همۀ آنان این بود که آنچه از مسلمان گرفته می شود همان زکات مال التجاره سالیانه اوست، و بیشتر آنان به عمل عمر و گفتار او استناد کرده بودند، که گویا به نظر آنان روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) در این باب وارد شده- و ما پس از این به ذکر آن می پردازیم- نزد آنان ثابت شده نبوده، یا اطلاق آن را

-(۱)

بدایع الصنایع ۲/ ۳۸، کتاب زکات.

مورد خدشه قرار می داده اند.

فقهای اهل سنت بحث مالیات و مالیاتچی را در کتاب زکات یا باب جزیهٔ کتاب جهاد مورد گفتگو قرار داده اند. و مراد از «عاشر» و مالیاتچی کسانی بوده اند که از سوی امام برای گرفتن زکات و مالیات بر راهها گماشته می شده اند تا از کسانی که از آن مسیر عبور می کنند چه مسلمان و چه کافر ذمی و یا حربی مالیات بگیرند، و این مطلب در کتاب مبسوط سرخسی و حاشیهٔ ابن عابدین «۱» و دیگر کتابها که برخی را پیش از این گفتیم، آمده است. اینان این مطلب را از آن جهت در کتابهای خود آورده اند که فرمانروایان و حکام آنها در عصر و زمانشان بدان عمل می کرده اند.

برای آگاهی از تفصیل مسأله می توان به کتاب «آثار الحرب» دکتر وهبه زحیلی مراجعه نمود. «۲»

روایات وارده در باب عشور:

روایاتی که در باب عشور وارد شده و از طرق اهل سنت است بدین گونه است:

۱- ابو داود در کتاب خراج «سنن» به سند خود، از حرب بن عبید الله، از جدّ خود- پدر مادرش- از پدرش، نقل روایت کرده که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«عشور» بر یهود و نصاری است و بر مسلمانان عشور نیست».

به سند دیگر از حرب بن عبید الله، از پیامبر (ص) عین همین روایت را آورده و به جای کلمهٔ «عشور» «خراج» آورده. «۳»

این حدیث بر فرض اینکه دو نقل آن صحیح باشد با هم متعارض هستند که از حجیت ساقط می شوند. و شاید مراد از خراج همان جزیه باشد. و بر فرض اینکه نقل

---

(۱)- مبسوط سرخسی ۲/ ۱۹۹، و حاشیهٔ

ابن عابدین ۲/ ۳۷، باب العاشر.

(۲)- آثار الحرب/ ۵۲۴.

(۳)- انما العشور علی الهود و النصاری و لیس علی المسلمین عشور. سنن ابی داود ۲/ ۱۵۱. کتاب الخراج و الفی ء و الاماره، باب تعشیر اهل الذمه إذا اختلفوا بالتجارات.

اول صحیح باشد برای فقرهٔ اول روایت اطلاقی نیست تا دلالت بر این کند که حتی به هنگام نبودن شرط و قرار داد، باز می توان از آنان گمرك و مالیات گرفت، زیرا مورد نظر روایت فقره دوم است که بفهماند بر مسلمان [در صورت تردد در شهرهای یکدیگر] گمرك نیست.

۲- در زکات «سنن» ترمذی ذیل روایت: «لیس علی المسلمین جزیه- بر مسلمانان جزیه نیست» آمده است و گفتار پیامبر (ص) که فرمود:

«لیس علی المسلمین جزیه «عشور» بر مسلمانان جزیهٔ عشور نیست»

که مراد همان جزیه سرانه است. و در روایت دیگری همین مضمون تفسیر شده که گفته است: «عشور بر یهود و نصاری است و بر مسلمانان عشور نیست». «۱»

تفسیر عشور به جزیهٔ سرانه از اجتهاد ترمذی است و دلیلی بر صحت اجتهاد او نیست.

۳- در «سنن» ابو داود نیز به سند خود، از مردی از بکر بن وائل، از دایی خود، نقل روایت کرده است که گفت:

به پیامبر خدا (ص) عرض کردم: از قوم خودم عشور بگیرم؟ فرمود: «عشور تنها بر یهود و نصاری است» «۲» این روایت را احمد از وی نقل کرده است و در آخر آن اضافه کرده: «و در اسلام عشور نیست» «۳»

۴- در «سنن» ابو داود نیز به سند خود، از مروی از بنی تغلب آمده است که گفت:

خدمت پیامبر (ص) آمدم و اسلام را

پذیرفتم؛ و آن حضرت اسلام را به من تعلیم داد و به من آموخت که چگونه از افراد قومم که مسلمان شده اند زکات بگیرم. آنگاه من به آن حضرت عرض کردم:

یا رسول اللّه، همهٔ آنچه را فرمودید من یاد گرفتم مگر صدقه را آیا از آنان مالیات

---

(۱)- انما العشور علی الیهود و النصاری، و لیس علی المسلمین عشور. سنن ترمذی ۲/ ۷۳، ابواب زکات، باب ۱۱، حدیث ۶۲۹.

(۲)- سنن ابو داود ۲/ ۱۵۱، کتاب خراج و فی ء، باب فی تعشیر اهل الذمه.

(۳)- مسند احمد ۴/ ۳۲۲.

[عشور] بگیرم؟ فرمود: «نه، مالیات [عشور] بر یهود و نصاری است». «۱»

بیهقی این روایات را در «سنن» خود آورده است آنگاه می گوید:

«و این روایات اگر صحیح باشد آن حضرت- و اللّه اعلم- خواسته است بفرماید از اهل ذمه در صورتی که به تجارت بپردازند مالیات بگیرید، پس هنگامی که اسلام را پذیرفتند، مالیات از آنان برداشته می شود.» «۲»

از سخن بیهقی آشکار می شود که ایشان در صدور این روایات از پیامبر (ص) تردید داشته است. و مؤید این مطلب است اینکه بیشتر فقهای اهل سنت برای جواز گرفتن عشور به عمل و گفتار عمر استناد کرده اند و نگفته اند پیامبر (ص) اینگونه فرمود: و ما پیش از این به نقل عبارات آنان پرداختیم.

در نهایه ابن اثیر دربارهٔ لغت «عشر» آمده است:

«در فرمایش پیامبر اکرم (ص) «لیس علی المسلمین عُشور، انما العشور علی الیهود و النصاری» عُشور: جمع عشر و به معنی مالیاتی است که از مال التجاره اهل ذمه دریافت می کردند، نه انواع زکات که از مسلمانان دریافت می شد. و در نزد شافعی آنچه

آنـان را ملزم بـه پرداخـت آن می کرد، شـرطی بـود کـه به هنگـام امضـای قرار داد ذمه می پذیرفتنـد، پس اگر شـرطی را نمی پذیرفتنـد بـه چیزی جز پرداخـت جزیـه ملـتزم نمی شدنـد. ابـو حنیفه گویـد: اگر آنـان هنگـامی که مسـلمانان برای تجـارت به کشورشـان می رونـد از آنـان گمرک و مالیـات می گیرنـد، هنگـامی که برای تجارت به کشور اسـلام می آینـد بایـد از آنان گمرک و مالیـات گرفت و از همین مورد است حـدیث: احمـدوا اللّه، اذ رفع عنکم العشور- خـدا را سـتایش کنیـد که از شـما عشور (مالیات) را برداشت. یعنی آن چیزهایی که پادشاهان از مردم

---

(۱)- لا، انما العشور علی النصاری و الیهود. سنن ابو داود ۲/ ۱۵۱، کتاب خراج و فی ء، باب تفسیر اهل ذمه.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۱۹۹، کتاب جزیه، باب الذمی یسلم فیرفع عنه الجزیه.

دریافت می کردنـد. و در حـدیث آمـده است که: فرسـتادگان ثقیف شـرط کردند که فرا خوانده نشوند، مالیات از آنان گرفته نشود، و خراج نپردازند. یعنی ده یک درآمدهایشان را از آنان نگیرند.» «۱»

۵- در نصب الرایه به سند خود از انس بن مالک آمده است که گفت:

«پیامبر خـدا (ص) در اموال مسـلمانان در هر چهل درهم، یک درهم، و در اموال کسانی که در ذمّه هسـتند در هر بیست درهم یک درهم، و در اموال کسانی که در ذمّه نیستند، از هر ده درهم یک درهم قرار داد.» «۲»

این روایت را طبرانی در «الاوسط» و هیثمی در مجمع الزواید نقل کرده اند. «۳»

و در نصب الرایه از طبرانی آمده است:

«این روایت را به نقل از پیامبر اکرم (ص) کسی جز محمد بن معلّی روایت

نکرده و زنیج تنها کسی است که این را از وی نقل کرده است. و أیّوب و سلمه بن علقمه و یزید بن ابراهیم و جرید بن حازم و خبیب بن شهید و هیثم صیرفی و جماعتی آن را از انس به سیرین، از انس بن مالک نقل کرده اند که عمر بن خطاب اینگونه قرار داد. و حدیث را به نقل از عمر نقل کرده اند.» «۴»

ما این حدیث را پس از این از انس از عمر با سندهای مختلف خواهیم آورد. و ظاهراً صحیح همین است که عمر بدین گونه مالیات قرار داده است.

۶- در باب مالیات کتاب مبسوط سرخسی آمده است:

نقل روایت شده که هنگامی که عمر بن خطاب خواست که انس بن مالک را بر

---

(۱)- نهایه ۳/ ۲۳۹.

(۲)- فرض رسول اللّه (ص) فی اموال المسلمین فی کل اربعین درهماً درهم، و فی اموال اهل الذمه فی کلّ عشرین درهماً درهم، و فی اموال من لا ذمه له فی کل عشره دراهم درهم. نصب الرایه ۲/ ۳۷۹.

(۳)- مجمع الزوائد ۳/ ۷۰، کتاب الزکات، فیما تجب فیه الزکات.

(۴)- نصب الرایه ۲/ ۳۷۹، کتاب الزکات، باب فیمن یمرّ علی العاشر.

این کار بگمارد، به او گفت: آیا مرا از میان کارهایت بر آزار مردم می گماری؟ گفت: «آیا تو خوش نداری کاری را قبول کنی که پیامبر خدا (ص) مرا بر آن کار گماشت؟» «۱»

البته من در کتابهای اهل سنت این روایت را پیدا نکردم؛ بلکه مانند آن در گفتگویی بین انس بن سیرین و انس بن مالک آمده است. «۲»

و ما پس از این آن را خواهیم آورد.

این آن

چیزی بود که من در این باب به نقل از پیامبر خدا (ص) با بررسی اجمالی بدان دسترسی یافتم.

۷- در مصنف عبد الرزاق به سند خود از مسلم بن سکره آمده است که وی از فرزند عمر پرسید:

آیا تو می دانی که عمر از مسلمانان مالیات می گرفت؟ گفت: من چنین چیزی را از وی نمی دانم، ابو عبید نیز به سند خود از مسلم بن شکره، همانند آن را نقل کرده است. أبو عبید گفت: غیر حجاج گفته است: مسلم بن مصبح به جای مسلم بن شکره می باشد. «۳»

۸- أبو عبید به سند خود از زیاد بن حدیر نقل کرده که گفت:

من اول کسی بودم که در اسلام مالیات ده یک گرفتم؛ پرسیدم: از چه کسانی می گرفتی؟

گفت: از هیچ مسلمان و کافر ذمّی نگرفتم، فقط از نصارای بنی تغلب گرفتم. «۴»

۹- در سنن بیهقی به سند خود از زیاد بن حدیر نقل شده است که گفت:

عمر مرا به نصارای بنی تغلب فرستاد و مرا مأمور کرد که یک بیستم اموالشان را بگیرم و تأکید کرد که مبادا از مسلمانی یا کسی که از اهل ذمه است و خراج

---

(۱)- مبسوط سرخسی ۲/ ۱۹۹، کتاب الزکات، باب العشر.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر فی غیر بلده.

(۳)- المصنف ۴/ ۱۳۹، کتاب الزکات، باب العشور و الاموال/ ۶۳۴.

(۴)- الاموال ۵/ ۶۳۵.

می پردازد چیزی بگیرم. «۱»

۱۰- ابو عبید به سند خود از عبد الرحمن بن معقل نقل روایت کرده که گفت:

از زیاد بن حدیر پرسیدم: از چه کسی مالیات کسب می گرفتید؟ گفت: ما از مسلمانان و اهل

ذمه نمی گرفتیم. گفتم: پس از چه کسی می گرفتید؟ گفت: از تجار حربی همانگونه که آنان از ما هنگامی که به کشورهایشان می رفتیم مالیات کسب می گرفتند. «۲»

این روایت را بیهقی به سند خود، از عبد الله بن معقل، از زیاد بن حدیر نقل کرده است. «۳»

یحیای قرشی نیز در خراج خود، به سند خویش، از عبد الله بن مغفّل از زیاد بن حدیر همین مضمون را روایت کرده است. «۴»

۱۱- در خراج ابو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد برای من اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر، گفت: از پدرم شنیدم که می گفت: از زیاد بن حریر شنیدم که گفت: نخستین کسی که عمر بن خطاب بر مالیات کسب گماشت من بودم. گفت: مرا فرمان داد که کسی را بازرسی نکنم، و مسلمانانی که از ناحیه من عبور می کنند را از هر چهل درهم یک درهم، و اهل ذمه را از هر بیست درهم یک درهم، و کفار غیر ذمی را از هر ده درهم یک درهم بگیرم. گفت: مرا فرمان داد که بر نصارای بنی تغلب سخت بگیرم، و گفت: آنان قومی از عرب هستند و اهل کتاب نیستند، شاید مسلمان شوند. گفت: عمر با نصارای بنی تغلب شرط کرده بود که فرزندانشان را به نصرانیت فرا نخوانند. «۵»

۱۲- باز در همان کتاب به سند خود از زیاد بن حدیر اسدی، نقل روایت کرده که:

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۸، کتاب جزیه، باب تفسیر اموال بنی تغلب.

(۲)- الاموال/ ۶۳۵.

(۳)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۱، کتاب جزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر.

(۴)- الخراج/ ۱۶۹.

(۵)- الخراج ۱۳۵.

عمر بن خطاب وی را بر

مالیات عراق و شام گماشت و به وی فرمان داد که از مسلمانان یک چهارم عشر و از اهل ذمه نصف عشر، و از اهل حرب یک عشر دریافت کند. «۱»

۱۳- باز در همان کتاب، به سند خود از زیاد بن حدیر آمده است:

وی طنابی بر فرات کشیده بود، مردی نصرانی از آنجا عبور کرد، از وی مالیات گرفت، آنگاه چون کالای خود را فروخت در بازگشت نیز از وی مطالبۀ مالیات کرد. وی گفت: هر بار که من از ایستگاه تو عبور می کنم از من مالیات مطالبه می کنی؟ گفت: بله. آن مرد برای شکایت به نزد عمر بن خطاب رفت، او را در مکه هنگامی که برای مردم خطبه می خواند یافت ... «۲»

۱۴- در سنن بیهقی، به سند خود از زیاد بن حدیر آمده است که گفت:

به عمر مکتوبی نوشتم دربارۀ کسانی از اهل حرب که به شهرهای ما آمده اند و اقامت گزیده اند. عمر در پاسخ من نوشت: «اگر در آنجا شش ماه مانده اند از آنان یک دهم و اگر یک سال مانده اند یک بیستم دریافت کن.» «۳»

روشن است که در این سخن منقول از زیاد بن حدیر تهافت است [چون چند روایت قبل که مضامین مختلفی داشت همگی از زیاد بن حدیر نقل شده است] مگر اینکه بگوییم در چند زمان بوده است.

۱۵- در خراج ابو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد مرا ابو حنیفه، از قاسم، از انس بن سیرین، از انس بن مالک، گفت: «عمر بن خطاب مرا برای گردآوری مالیات فرستاد و برای من دستور العملی نوشت که برای مسلمانی که از شهری به شهر دیگر به تجارت

---

(۱)- الخراج/ ۱۳۵.

(۲)- الخراج/ ۱۳۶.

(۳)-

سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذّمی اذا اتّجر.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۹۳

می پردازند یک چهارم عُشر (یک چهلم) و از اهل ذمه نصف عشر و از اهل حرب یک عُشر دریافت کنم. «۱»

۱۶- در سنن بیهقی، به سند خود، از ابو حنیفه، از هیثم- که در کوفه به صرافی اشتغال داشت- از انس بن سیرین- برادر محمد بن سیرین- نقل روایت کرده که گفت:

«عمر بن خطاب انس بن مالک را بر صدقات بصره گماشت، انس بن مالک به من گفت: تو را به همان مأموریتی که عمر بن خطاب مرا بدان گماشت می فرستم.

گفتم: این مسئولیت را نمی پذیرم مگر اینکه همان چیزی را که عمر بن خطاب برای تو نوشت برایم بنویسی. پس برای من نوشت: از اموال مسلمانان یک چهارم عُشر و از اموال اهل ذمه هنگامی که برای تجارت تردد کنند نصف عُشر، و از اموال اهل حرب یک عُشر بگیر.» «۲»

به نظر می رسد «هیثم» که در زنجیره سند این روایت آمده، با «قاسم» که در زنجیره سند روایت پیشین بود، یکی بوده که در نگارش اشتباه شده است [و هر دو یک داستان را نقل می کنند] و اینکه از مطلق مالیات به عنوان «صدقه» یاد شده [که معمولًا برای زکوات مسلمانان به کار می رود] مفهوم کلام را در ابهام فرو می برد، ولی این تعبیر در کلام انس بن سیرین است [نه در متن روایت].

۱۷- باز در سنن بیهقی به سند خود، از انس بن سیرین، آمده است که گفت:

انس بن مالک کسی را برای دعوت من فرستاد، و من کندی کردم، باز کسی را فرستاد، من

به نزد او رفتم، گفت: من می بینم که اگر به تو فرمان دهم که سنگی اینچنین و آنچنان را برای خشنودی من به دندان گیری تو این کار را خواهی کرد، من بهترین کار را برای تو برگزیدم و تو ابراز ناخرسندی می کنی؟ من برای تو

---

(۱)- الخراج/ ۱۳۵.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب جزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر فی غیر بلده.

سنت عمر را می نویسم. گفتم: برای من سنت عمر را بنویس. و او نوشت: از مسلمانان از هر چهل درهم یک درهم و از اهل ذمه از هر بیست درهم یک درهم و از کسانی که ذمه ای برای آنان نیست از هر ده درهم یک درهم بگیر.» گفتم: کسانی که ذمّه ای بر آنان نیست کیانند؟ گفت: «رومیان، که [برای تجارت] به شام می آیند». «۱»

۱۸- باز در سنن بیهقی به سند خود از انس بن سیرین آمده است، گفت:

انس بن مالک مرا به عشور فرستاد. گفتم: آیا از بین کارهای خود مرا بدین کار می گماری؟ گفت: آیا تو خرسند نیستی تو را به کاری بگمارم که عمر بن خطاب مرا بدان گماشت، به من دستور داد که از مسلمانان ربع عُشر و از اهل ذمّه نصف عشر، و از کفاری که ذمّه ای بر آنان نیست یک عشر بگیرم. «۲»

۱۹- در خراج ابو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما محمد بن عبد الله، از انس بن سیرین، گفت: خواستند مرا بر جمع آوری مالیات «ابُلّه» بگمارند، من سرباز زدم؛ انس بن مالک با من ملاقات کرد و گفت: چه چیز باعث می شود که سرباز بزنی؟ گفتم: مالیاتچی

بـدترین کاری است که مردم بـدان گماشـته می شونـد. آنگاه به من گفت: تو این کار را انجام نـده، عمر این کار را انجام می داد؛ او بر اهل اسلام یک چهارم عُشر، بر اهل ذمه نصف عشر و بر مشرکان که در پوشش ذمه نبودند یک عشر قرار داد. «۳»

در کتاب نهایه در معنای واژه «ابُلّه» می نویسد:

«این واژه با ضمهٔ همزه و باء و تشدید لام: شهری است معروف در نزدیک بصره از جانب دریا.» «۴»

ظاهراً ابُلّه معرب «پُل» فارسی است که بندرگاه کشتی ها محسوب می شده است و

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتّجر.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر.

(۳)- الخراج/ ۱۳۷.

(۴)- نهایه ۱/ ۱۶.

جایگـاهی بـوده که از مسـافران گمرک و مالیـات دریـافت می کرده انـد و به همین مناسـبت این شـهر در زمـان مـا به «عَشـار» معروف شده است.

از خبر زیاد بن حدیر و از استدلال انس به عمل عمر، آشکار می شود که گرفتن عشور در زمان پیامبر (ص) مرسوم نبوده است و روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) در این زمینه رسیده نزد آنان مسلم نبوده است و الا طبق قاعده باید بدان استدلال می کردند. از سوی دیگر در اینگونه روایات زکات مال التجاره مشروع که در زمان پیامبر اکرم (ص) تشریع شده بود و یکی از شرایط آن گذشـتن یـک سـال بـوده منظـور نبوده است. بلکه در اینگونه روایـات چیزی شـبیه مالیـات گمرک که در زمـان مـا معروف و متداول است منظور بوده، و از لحن روایات آشکار می شود که این نزد آنان

یـک امر ناپسـند محسوب می شـده است. البته ممکن است گفته شود آنچه از مسـلمانان گرفته می شـده به عنوان زکـات مـال التجاره بوده است و لذا از آنان ربع عشر (یک چهلم) دریافت می شده است، البته این نظر نیز قابل مناقشه و بررسی است.

۲۰- در خراج ابو یوسف نیز آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما عاصم بن سلیمان، از حسن که گفت: ابو موسی اشعری به عمر بن خطاب نوشت: «سوداگرانی از بلاد مـا به سـرزمینهای دار الحرب می رونـد و آنهـا از آنـان مالیـات می گیرنـد». عمر در پاسـخ وی نوشت: «همـانگونه که آنان از سوداگران مسـلمان مالیات می گیرند، تو نیز از آنان مالیات بگیر، از اهل ذمه نصف عشر و از مسلمانان از هر چهل درهم یک درهم و از کمـتر از دویست درهم چیزی نگیر، پس هنگـامی که به دویست درهـم رسـید پنـج درهـم مالیـات آن است و هر چه علاوه شود به همین نسبت افزوده می شود». «۱»

مانند این روایت را بیهقی نیز نقل کرده، همانند آن را نیز یحیی قرشی در کتاب خراج

---

(۱)- الخراج/ ۱۳۵.

خویش آورده است. «۱»

۲۱- یحیی قرشی در خراج خود، به سند خویش، از حسن اینگونه آورده است:

عمر بن خطـاب به ابو موسـی اشـعری نوشت: از تجار مسـلمانان از هر دویست درهم پنـج درهم؛ و هر آنچه زیادتر از دویسـت درهم است برای هر چهـل درهم یـک درهم؛ و از تاجران اهل خراج نصف عُشـر و از تجار مشـرکین که خراج نمی پردازنـد- یعنی اهل حرب- یک دهم دریافت کن. «۲»

۲۲- باز در خراج ابو یوسف آمده است:

عبد الملک بن جریج برای ما نقل

کرد، از عمرو بن شعیب که اهل منبج- قومی از اهل حرب- که آن سوی دریا زندگی می کردند، به عمر نوشتند:

«اجازه بده برای تجارت به شهرهای شما بیاییم و از ما مالیات بگیر.» عمر با اصحاب پیامبر خدا (ص) در این مورد مشورت کرد، و آنان به صلاح نظر دادند، و اینان نخستین کسان از اهل حرب بودند که مالیات تجارت پرداختند.

این روایت را عبد الرزاق نیز در المصنف آورده است. «۳»

۲۳- در زکات الموطّأ آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما یحیی، از مالک، از ابن شهاب، از سالم بن عبد الله، از پدرش که: عمر بن خطاب از نبطیّه برای حمل گندم و زیتون نصف عشر می گرفت- بدین وسیله می خواست این دو کالا به مدینه زیاد آورده شود- و از قطنیّه یک عشر می گرفت. «۴»

۲۴- باز در همان کتاب است:

---

(۱)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر. و خراج یحیی قرشی/ ۱۶۹.

(۲)- الخراج/ ۱۶۹.

(۳)- الخراج/ ۱۳۵؛ و المصنف ۱۰/ ۳۳۵، کتاب اهل الکتابین، باب ما یؤخذ من ارضهم و تجاراتهم.

(۴)- الموطأ ۱/ ۲۰۸، کتاب الزکات، عشر اهل الذّمه.

و نقل حدیث کرد برای ما از مالک، از ابن شهاب، از سائب بن یزید، که او گفت:

من نوجوانی بودم که به همراه عبد الله بن عتبه بن مسعود، در زمان عمر بن خطاب بر بازار مدینه گماشته شده بودیم و از نبطیّه یک دهم دریافت می کردیم.

و نقل حدیث کرد برای من مرا از مالک، که وی از ابن شهاب سؤال کرده که به چه دلیل عمر بن خطاب از نبطیه یک عشر دریافت

می کرده است؟ ابن شهاب گفت: در زمان جاهلیت از آنان یک دهم می گرفتند و عمر آنان را به همین امر ملزم ساخت. «۱»

در کتاب الأمّ شافعی این دو روایت به نقل از مالک آمده است و تهافت بین آن دو به دوگونه توجیه شده است، یکی اینکه عشر در روایت سائب به عشر برای قطنیّه حمل شود. دوم اینکه اختلاف به اختلاف در زمانها بازگردد، گفته است: «همه اینها به چگونگی قرارداد مصالحه بازمی گردد که به رضایت حاکم و آنان وابسته است. «۲»

این دو روایت را ابو عبید نیز به سند خود از مالک نقل کرده. «۳» بیهقی نیز به همین صورت به سند خود از مالک آورده است. «۴»

در کتاب نهایه در معنی قطنیّه آمده است:

«به کسر و تشدید: واحد قطانی است، و آن چیزهایی مانند عدس و نخود و لوبیا و مانند آن است.» «۵»

باز در آن کتاب آمده است:

«نبط و نبیط: قبیلهٔ معروفی بوده اند که در سرزمین بطایح، بین العراقین زندگی می کردند.» «۶»

---

(۱)- الموطأ ۱/ ۲۰۸، کتاب الزکات، عشر اهل الذمه.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۱۹۷

(۲)- الأمّ ۴/ ۱۲۵، کتاب الجزیه، ذکر ما اخذ عمر.

(۳)- الاموال/ ۶۴۰، ۶۴۱.

(۴)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر.

(۵)- نهایه ابن اثیر ۴/ ۸۵.

(۶)- نهایه ابن اثیر ۵/ ۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۱۹۸

و در حاشیهٔ الاموال به نقل از المنجد آمده است:

«نبط و انباط: قومی هستند که در گذشته

از جنوب فلسطین کوچ کرده و تاجر پیشه بوده اند و به مصر و شام و بلاد فرات و روم آمده اند.» «۱»

۲۵- در سنن بیهقی به سند خود از سائب بن یزید آمده است، که گفت:

من در زمان عمر بن خطاب به همراه عبد الله بن عتبه مأمور گردآوری مالیات بودیم، وی در مواردی که اهل ذمه به تجارت می پرداختند نیم عُشر (یک بیستم) از درآمدشان را دریافت می کرد. «۲»

۲۶- در خراج أبو یوسف آمده است:

نقل حدیث کرد برای ما یحیی بن سعید، از زریق بن حیان- که مأمور ایستگاه مصر بود- و یادآور شد که عمر بن عبد العزیز به وی نوشته است: دقت کن، از ایستگاه تو، مسلمانان که تردد می کنند، از عین اموال آشکار آنان و از مال التجاره آنان از هر چهل دینار یک دینار دریافت کن، و کمتر از آن به همین مقیاس است تا بیست دینار برسد. و اگر کمتر از بیست دینار داشت چیزی از وی مگیر. و اگر اهل ذمه از ایستگاه تو عبور کردند، از مال التجاره آنان از هر دویست دینار یک دینار بگیر، و کمتر از آن به همین میزان است تا به ده دینار برسد، و اگر کمتر از ده دینار است چیزی از آنان مگیر. و برای آنان دستخطی بنویس که تا سال دیگر از پرداخت مالیات معاف باشند. «۳»

مانند این روایت را عبد الرزاق در «المصنف» آورده است و در آن آمده: «و هر یک از مسلمانان که بر تو بگذرد و همراه او مال التجاره ای باشد، صدقه [زکات] وی را از وی بگیر.» «۴»

---

(۱)- الاموال:/ ۶۴۱.

(۲)- سنن بیهقی ۹/ ۲۱۰، کتاب

الجزیه، باب ما یؤخذ من الذمی اذا اتجر فی غیر بلده.

(۳)- الخراج/ ۱۳۶.

(۴)- المصنف ۱۰/ ۳۳۴، کتاب اهل الکتابین، حدیث ۱۹۲۷۸.

از این جمله به طور آشکار استفاده می شود که آنچه از مسلمانان دریافت می شده به عنوان زکات مال التجارهٔ آنان بوده، و گواه به همین معناست آخر روایت که گذشت یک سال را یادآور شده. ذیل این روایت را أبو عبید نیز آورده است. «۱»

۲۷- در «المصنف»: از معمر از یحیی بن ابی کثیر، آمده است که گفت:

از اهل کتاب دو برابر آنچه از مسلمانان از طلا و نقره دریافت می شود گرفته می شود. این کار را عمر بن خطاب و عمر بن عبد العزیز انجام داده اند. «۲»

و روایات دیگری که در این زمینه رسیده است.

[جمعبندی روایات

] آنچه از مجموع این روایات استفاده می شود این است که گرفتن مالیات گمرکی در آن زمانها امر رایج و متداولی بوده و اجمالًا آن را مشروع می دانسته اند، نهایت امر اینکه در مورد مسلمانان که یک چهلم بوده به عنوان زکات سرمایه تجارت دریافت می کرده اند، منتهی الامر در روایاتی که در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده بود پیش از این گفتیم که مورد تردید است و لذا بیشتر فقهای اهل سنت به عمل و گفتار عمر استناد کرده اند، نه به روایات منقول از پیامبر اکرم (ص). ما در عبارت «منتهی» خواندیم به نقل از احمد که حنبل گفته بود، از کفار حربی مطلقاً یک دهم گرفته می شود، چون عمر از آنان یک دهم می گرفت و نقل نشده است که این گرفتن بر اساس شرط و معاهده ای بوده، پس بطور مطلق

و لو قرار دادی نباشد از آنان می توان بر اساس یک دهم حقوق گمرکی گرفت. و این نظریه عمر در بین صحابه مشهور بوده و پس از وی خلفا اجمالًا بدان عمل می کرده اند. و ادعای اجماع بدین صورت در عبارت مغنی و بدایع الصّینایع آمده بود، پس از گفتار آنان آشکار می شود که آنان می خواهند حکم

---

(۱)- الاموال/ ۶۴۱.

(۲)- المصنف ۱۰/ ۳۳۵، حدیث ۱۹۲۸۱.

مسأله را با اجماع ثابت کنند.

البته نظر ما در اجماع و ملاک حجیت آن مخالف نظر فقهای سنت است، زیرا صرف اتفاق کل و اجماع فقها برای ما حجت نیست، بلکه به نظر ما اجماع در صورتی حجت است که به گونه ای کاشف از قول و عمل معصوم (ع) باشد، که در حقیقت خود یک راه از راههای اثبات سنت است. که باید در جایگاه خود مورد پژوهش قرار گیرد. البته در اصل وجود چنین اتفاق و اجماعی هم می توان مناقشه نمود، زیرا از برخی از کلمات آنان استفاده می شود که در آن زمانها نیز بسیاری از فقهای سنّت بوده اند که مشروعیت و حلیت مالیات را مشروط به وجود معاهده و قرارداد می دانسته اند، بلکه از این سخنان روشن می شود که نزد کسانی که ملتزم به موازین شرعی بوده اند گرفتن مالیات به عنوان گمرک یک امر ناپسند و خلاف شرع محسوب می شده است.

ابو عبید در کتاب «الاموال» خود می گوید:

«دربارهٔ روایاتی که در آن از عاشر (مالیاتچی) یاد شده بود. و کراهت نگاهداشتن مردم و سخت گرفتن بر آنان مطالبی است که یادآور می شویم:

در زمان جاهلیت سیره پادشاهان عرب و عجم بر این بوده که از تجاری

که به کشورشان وارد می شده اند مالیات و گمرکی می گرفته اند، در نامه های پیامبر اکرم (ص) به شهرهایی مانند ثقیف و بحرین و دومه الجندل و دیگر شهرها که مسلمان می شدند آمده است که آن حضرت به آنان می نویسد، دیگر از این به بعد لازم نیست که تن به تحمیل و تحقیر دهند و مالیات گمرکی بپردازند. از این نوشته ها آشکار می شود، که این از سنت های جاهلیت بوده و خداوند با فرستادن پیامبر و اسلام آن را از مردم برداشته است.

در اسلام فریضۀ زکات آمده که یک چهلم است، یعنی از هر دویست درهم پنج درهم، پس کسی که بر این منوال از مردم زکات بگیرد، در حقیقت عاشر و مالیاتچی نیست، چون که عُشر (یک دهم) نگرفته بلکه ربع عُشر (یک چهلم) گرفته است ... پس اگر مأمور مالیات با رضا و رغبت مسلمانان زکات آنان را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۱

وصول کند، مصداق این روایت محسوب نمی شود. و اگر مردم را به پرداخت زکات مجبور کند بعید نیست که مشمول این روایت شود اگر چه از ربع عُشر تجاوز نکند، زیرا سنّت پیامبر (ص) در اموال صامت (طلا و نقره) [که سرمایه تجارت هستند] این است که مردم بر آن در امنیت باشند: و از همین مورد است حدیث مسروق که قبلًا یادآور شدم که می گوید: «من نمی دانم این ریسمان چیست که نه پیامبر خدا (ص) و نه أبو بکر و نه عمر آن را قرار ندادند» و این ریسمانی که بر پهنای رودخانه کشیده بودند و مانع می شدند که کشتی ها مگر با پرداخت گمرک از آن عبور کنند. و مسروق این عمل

را ناپسند می دانست که با اجبار از مردم پول دریافت کنند. و حدیث عمر بن عبد العزیز نیز مفسر همین سخن است که به کارگزار خود گفت: «کسی که زکات خود را به تو تقدیم کرد بگیر، و کسی که نداد خدا خود او را کفایت می کند.» و نیز گفتهٔ عثمان که گفت:

کسی که از وی مالیات می گیریم، از او نمی گیریم تا اینکه خود به اختیار خود آن را بپردازد.».» «۱»

باز در کتاب «الاموال» پیش از فراز فوق آورده است:

«نقل حدیث کرد برای ما معاویه، از اعمش، از شقیق، از مسروق که گفت: «به خدا سوگند من از هیچ کاری هراسناکتر نیستم که مرا به آتشی ببرد مگر این کاری که شما می کنید. مرا چه رسد که به مسلمانی یا به کسی که در پناه اسلام است دیناری و یا درهمی ستم روا دارم، من نمی دانم این چه ریسمانی است که نه پیامبر خدا (ص) و نه أبو بکر و نه عمر آن را قرار ندادند. به وی گفتند: تو را چه بر آن داشت که بدین کار وارد شوی؟ گفت: زیاد و شریح و شیطان مرا رها نکردند تا مرا بدین کار وارد کردند.» «۲»

---

(۱)- الاموال/ ۶۳۶- ۶۳۸.

(۲)- الاموال/ ۶۳۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۲

باز در همان کتاب به سند خود از عبد الرحمن آمده است که گفت:

«عمر بن عبد العزیز به عدیّ بن ارطاه نوشت: از مردم فدیه (پیش کشی فرستادن) را بردار، از مردم سور و سات دادن را بردار، از مردم ایستگاههای پرداخت مالیات را بردار؛ زیرا این عمل خود یک نوع بی ارزش کردن مردم است که خداوند متعال

می فرماید: «وَ لٰا تَبْخَسُوا النّٰاسَ أَشْيٰاءَهُمْ وَ لٰا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»* «دارایی های مردم را کم ارزش نکنید و در زمین فساد بر نینگیزید.» پس کسی که زکات خود را برای تو آورد از وی بپذیر و کسی که نیاورد، خدا او را بسنده است.» «۱»

در نهایه ابن اثیر آمده است:

«در حدیث آمده است: زمانی بر مردم فرا می رسد که ربا را به عنوان خریدوفروش، شراب را به عنوان نبیذ، و بخس (کم ارزش کردن کالای مردم) را به عنوان زکات حلال می شمرند» و بخس: آن چیزی است که حاکمان به عنوان عُشر و مکوس از مردم می گیرند و بدین گونه زکات و صدقه را تأویل و توجیه می کنند.» «۲»

که از همۀ این گفته ها و موارد مشابه آن استفاده می شود که مشروعیت اینگونه مالیاتها در نزد آنان مورد سؤال بوده و بلکه آن را امری منکر و ناپسند به شمار می آورده اند.

ولی با تمام این مسائل ممکن است برای جواز اینگونه مالیات- علاوه بر عمل خلیفه و کارگزاران او که در مرأی و منظر صحابه بوده است و ردع و منعی از آنان شنیده نشده و الا آشکار می شد- به عمل امیر المؤمنین (ع) استناد کرد که آن حضرت پس از آنکه متصدی امر خلافت شدند شنیده نشد که در این مورد مخالفتی کرده باشند، با اینکه گرفتن گمرک در آن زمان در سرتاسر کشور اسلامی معمول بوده است. از سوی

---

(۱)- الاموال/ ۶۳۳.

(۲)- نهایه ۱/ ۱۰۲.

دیگر خود آن حضرت هم اموالی را که از شهرهای مختلف به مرکز خلافت می آوردند قبول می کردند، که این خود امضاء این نوع

مالیاتها محسوب می گردد.

به عنوان نمونه شما ملاحظه می فرمایید در کتاب «المصنف» ابی بکر بن ابی شیبه، به سند وی آمده است که گفت:

مختار اموالی را از مداین که عموی وی سعد بن مسعود بر آن گمارده شده بود، نزد علی بن ابی طالب (ع) آورد، گوید: اموال را نزد آن حضرت گذاشت و دستمال قرمز رنگی بر روی آن کشیده شده بود. دست خود را در میان اموال برد و از میان آنها کیسه ای را برداشت که در آن پانصد درهم بود و گفت: این از درآمد زنان بدکاره است.

حضرت علی (ع) فرمود: «ما نیازی به درآمد زنان بدکاره نداریم» گفت: آن حضرت دستور داد که آن اموال را به بیت المال تحویل دهند. «۱»

از این روایت آشکار می شود که آن حضرت به جز درآمد زنان بدکاره بقیه اموال را با تحویل گرفتن آن، مورد امضاء قرار داده است. و بسیار بعید است با توجه به اینکه مالیات گمرکی در آن زمانها متداول بوده، از اینگونه اموال از میان آنها نبوده باشد.

ممکن است گفته شود برخی از بدعت ها آنچنان در اعماق قلوب مردم ریشه دوانیده بوده که حتی امیر المؤمنین (ع) هم نمی توانسته با آن مقابله کند، نظیر اقامه نماز جماعت در صلاه تراویح. «۲»

ولی در پاسخ باید گفت: شیوه امیر المؤمنین (ع) در بسیاری از مسائل به ویژه در سالهای پایانی حکومت خود که حکومت وی استقرار بیشتری یافته بود، بر خلاف این بوده، و اگر امر خلافی مشاهده می فرمود، مورد ردع و انکار قرار می داد.

---

(۱)- المصنف ۱۱/ ۱۱۴، کتاب الامراء، حدیث ۱۰۶۷۰.

(۲)- صلاه تراویح نمازهای دو رکعتی مستحبی است که اهل سنّت در

ماه رمضان به جماعت می خوانند و بعد از هر چهار رکعت کمی استراحت می کنند؛ و از همین جهت به آنها تراویح گفته شده، تراویح جمع ترویحه است که به معنی راحتی و استراحت است. و به نظر شیعه نمازهای مستحبی را جز در یکی دو مورد نمی توان به جماعت خواند. (مقرر)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۴

خلاصه کلام و نتیجه:

خلاصه کلام در مسأله اینکه: مقتضای اصلی اوّلی، همان سلطهٔ مردم بر جانها و اموال خویش است، و نمی توان کسی را به کاری مجبور کرد، و اموال انسانها همانند خون آنها محترم است. مگر در مواردی که از ناحیه شرع مبین خلاف آن ثابت شده باشد، همانگونه که در تشریع انواع زکات و خمس و جزیه و مانند آن به اثبات رسیده است و حاکمان می توانند آنها را از مردم مطالبه کنند.

در روایتی از پیامبر خدا (ص) رسیده است:

«زکات، هر گونه مالیاتی را نسخ کرد.» «۱»

و از امام باقر (ع) است که فرمود:

«خداوند متعال بنده اش را پس از نمازهای واجب، دیگر از نمازی و پس از زکات، دیگر از مالیاتی مورد بازخواست قرار نمی دهد.» «۲»

در وصیت پیامبر اکرم (ص) است به معاذ بن جبل هنگامی که وی را به یمن فرستاد؛ و به وی فرمود:

به آنان خبر ده که خداوند بر آنان صدقه را واجب فرموده که از ثروتمندانشان گرفته می شود و به نیازمندانشان داده می شود، پس اگر آنـان تو را در این زمینه اطاعت کردنـد، مبادا اموالشان را مورد تعرض قرار دهی، و بر حـذر باش از نفرین مظلوم که بین او و بین خدا حجابی نیست. «۳»

---

(۱)- و الزکاه نسخت کل صدقه. وسایل ۶/ ۶،

ابواب ما تجب فيه الزكات، باب ۱، حدیث ۱۳.

(۲)- عن ابی جعفر (ع): لا یسأل اللّه عبداً عن صلاه بعد الفریضه و لا عن صدقه بعد الزکاه. وسایل ۶/ ۶، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱، حدیث ۱۲.

(۳)- فیما وصیّ به رسول اللّه (ص) معاذ بن جبل حین بعثه الی الیمن: «فاخبر هم انّ اللّه قد فرض علیهم صدقه تؤخذ من اغنیائهم فتردّ علی فقرائهم، فان هم طاعوا لک بذلک فإیّاک و کرائم اموالهم، و اتق دعوه المظلوم فانّه لیس بینه و بین اللّه حجاب. صحیح بخاری ۳/ ۷۳، کتاب المغازی، بعث ابی موسی و معاذ الی الیمن.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۵

و در صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) است که گفت:

«آیا از اهل جزیه در اموال و چارپایانشان چیزی جز جزیه دریافت می شود؟ فرمود: نه.» «۱»

از سوی دیگر روایاتی که در باب عشور [مالیات گمرک] رسیده با همۀ زیادی آن در حدی نیست که ما را قانع کند و حجت شرعی برای ما باشد، بلکه روایات زیادی در نکوهش گمرکچی و باجگیر رسیده است که ما پیش از این به نقل آن پرداختیم. از دیگر سو، ما در صحت روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده بود تردید کردیم. یعنی روایاتی نظیر: «انما العشور علی الیهود و النصاری، و لیس علی المسلمین عشور» و بر فرض صحت آنها ظاهراً محور بحث در این روایت بیان نفی عشور از مسلمانان است نه اثبات آن برای اهل ذمه، پس اطلاقی در آن نیست، و شاید مراد آن در صورتی باشد که ضمن عقد ذمّه شرط و قراری در این

زمینه مورد پذیرش طرفین قرار گرفته است، که در این صورت بی اشکال است، زیرا به نظر ما مقدار جزیه به نظر امام و پیشوای جامعه واگذار شده است، یا اینکه مراد از «عشور» را همان جزیه بگیریم نه چیزی علاوه بر آن، همانگونه که ترمذی قائل به این نظریّه بود.

علاوه بر همهٔ اینها، از کجا معلوم که آنچه در زمان عمر به وقوع پیوسته بر اساس قراردادی بین عمر و آنان نبوده است، بلکه ممکن است در این زمینه آنان با عمر قرار دادی را به امضاء رسانده اند، و دولت اسلامی می تواند از ورود کفار حربی به دار الاسلام پیش گیری کند و به آنان امان ندهد مگر اینکه مبلغی را بپردازند و این مال طبق توافق می تواند کمتر یا زیادتر از یک دهم (عشر) باشد. همانگونه که دولت اسلامی می تواند، برای استفاده از راهها و بندرگاهها و فرودگاهها و بزرگراهها و پلها و سایر امکانات خود که در اختیار دیگران می گذارد طبق قرار داد مبلغی را مطالبه کند، و در این

---

(۱)- محمد بن مسلم، عن ابی جعفر (ع): فی اهل الجزیه یؤخذ من أموالهم و مواشیهم شی ء سوی الجزیه؟ قال: لا. وسایل ۱۱/ ۱۱۵، ابواب جهاد عدو، باب ۶۸، حدیث ۴.

زمینه فرقی بین مسلمان و غیر مسلمان نیست. همهٔ این مسائل با قطع نظر از موضوعی است که در مبحث بعد بدان خواهیم پرداخت که دولت اسلامی می تواند در مواقع ضروری برای حفظ نظام مالیاتهای ضروری وضع کند و مردم نیز مکلف به پرداخت آن هستند. بلکه می توان گفت اینها مشمول عنوان زکات است و مقدار آن

در هر منطقه و زمان به حکام و کارگزاران آن واگذار شده است، که متناسب با نیاز زمان و مکان قرار داده می شوند. که ما در مبحث زکات همین کتاب به تفصیل از آن گفتگو کردیم و می توان بدان مراجعه نمود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۷

جهت سوّم: مالیاتهای دیگر جز مالیاتهای شناخته شده

اشاره

در صورتی که مالیاتهای شناخته شده از قبیل انواع زکات و خمس و جزیه و درآمد اراضی انفال- بنابر آنچه ما برگزیدیم- و درآمد استخراج معادن، و حقوق گمرکی از تجار اهل حرب، سود تجارت های خارجی که معمولًا حکومت ها متصدی آن هستند و دیگر منابع در آمد زای حکومت ها، کفاف اداره و شئون مختلف جامعه را نداد و باز همچنان کمبودها و نارسایی هایی وجود داشت، آیا در این صورت می توان علاوه بر آنها مالیاتهای دیگری را بر حسب ضرورت بر اعمال و اموال و کارخانجات و ساختمانها و ماشین ها و مواردی همانند آن قرار داد یا خیر؟ این مطلبی است که در این مبحث بدان خواهیم پرداخت.

ضرورت ادارهٔ جامعه

اشاره

همانگونه که پیش از این بارها یادآور شدیم، اصل اوّلی اقتضا دارد که مردم بر جانها و مالهای خویش مسلط باشند و به ناروا نتوان وجوهی را از آنان دریافت کرد. از سوی دیگر در شریعت مقدس اسلام حرمت مال انسان همانند حرمت خون اوست، و نمی توان در آن تصرف ستمگرانه داشت. ولی از دیگر سو تأسیس دولت و حکومت و حفظ نظام اسلامی و ادارهٔ قوای سه گانه و ایجاد امنیت در شهرها و روستاها و پاسداری از مرزها و اقامه ارکان دین و امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع آن، یعنی گسترش نیکی ها در جامعه و بر کندن ریشه تباهیها و بدی ها، و اموری همانند اینها در حکومت حقه صالحه، چیزی است که به حکم عقل و شرع از ضروریات است. و ما پیش از این در جای جای مختلف کتاب بر آن تأکید ورزیدیم و گفتیم حکومت اسلامی حتی در زمان غیبت

تعطیل بردار نیست، و حتی در برخی روایات حکومت و ولایت والاترین رکن اسلام شمرده شده است، چنانکه در صحیحه زراره از امام باقر (ع) آمده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۰۸

است که فرمود:

«اسلام بر پنج چیز بنا شده: بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت.» زراره گوید:

گفتم: کدامیک از اینها برتر است؟ فرمود: «ولایت افضل است، زیرا آن کلید همهٔ اینهاست و حکومت است که زمینهٔ انجام دیگر ارکان را فراهم می آورد.» «۱»

و واضح است که اقامهٔ دولت و تشکیل حکومت به وجود یک نظام مالی گسترده که همهٔ نیازها را برطرف کند و به اوضاع جامعه سر و سامان بخشد نیازمند است، و این یکی از محکماتی است که جایی برای تردید در آن نیست.

پس برای پاسخگویی به این نیاز باید یکی از دو راه را در نظر گرفت.

۱- گسترش مفهوم زکات بر همهٔ منابع مالی

راه نخست اینکه بگوییم: واژهٔ زکات به همهٔ وظایف مالی که متناسب با نیازمندیها، بر دارائیهای مردم، از سوی حکومت های واجد شرایط قرار داده می شود، اطلاق می گردد. که طبق این تعریف اصل زکات چیزی است که خداوند متعال در کتاب خود دستور به پرداختن و گرفتن آن داده و فرموده است: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ»* «نماز را بپادارید و زکات را بپردازید.» و نیز فرموده: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّباتِ ما كَسَبْتُمْ وَ مِمّا أَخْرَجْنا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» «۲» «ای مؤمنان از رزق پاکیزه ای که به دست آورده اید و از آنچه برای شما از زمین رویانده ایم، انفاق کنید»

از این رو زکات یک وظیفه مالی است که خداوند متعال در اسلام و در ادیان گذشته در کنار

نماز- که از مهم ترین وظایف عبادی بـدنی است- تشـریع فرموده ولی در قرآن اینکه چه بدهیـد و چگونه بدهیـد را مشـخص نفرموده، بلکه ظاهر آیه دوم این است که

---

(۱)- زراره، عن ابی جعفر (ع) قال: بنی الاسـلام علی خمسه اشـیاء: علی الصـلاه و الزکاه و الحج و الصوم و الولایه. قال زراره: فقلت: و أیّ شـی ء من ذلـک افضل؟ قال: الولایه افضل لانها مفتاحهنّ و الوالی هو الـدلیل علیهن. وسایل ۱/ ۷، ابواب مقدمات العبادات، باب ۱ حدیث ۲.

(۲)- سوره بقره (۲)/ ۲۶۷.

به همهٔ آنچه برای انسان حاصل می شود چه با کسب و کار باشد و چه آنچه از زمین اسـتخراج می شود. زکات تعلق می گیرد همـانگونه که ظهور کریمه شـریفهٔ: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها» «۱» «از اموال آنـان صـدقه (زکات) بگیر تا آنان را بـدان پاک و تزکیه کنی» در این است که از همـهٔ اموال آنان می توان زکات گرفت، زیرا جمع مضاف ظهور در عموم دارد. پس متعلـق زکـات بـه حسب حکـم اقتضـایی و انشـایی همـهٔ امـوال اسـت، و اینکـه از چه چیزهـایی بایـد گرفته شـود به گرداننـدگان جـامعه و پیشوایـان حق در هر زمـان و مکـان واگـذار شـده است، و چون داراییهـا و اموال مردم به حسب زمان و مکـان متفاوت است، و شـریعت اسـلامی شـریعتی جاودانه و برای همـهٔ مردم، در همـهٔ مکانها تا روز قیامت است، پس بر والی مسـلمانان است که در هر عصـر و زمانی با توجه به داراییهای مردم و نیازهای زمان، مالیاتهای متناسبی را وضع کنـد و این قهراً همان صبغهٔ زکات را خواهد گرفت.

در شریعت های گذشته هم زکات به همین منوال بوده و متناسب ثروتها و نیازهای زمان تشریع شده بوده است.

سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) در باب زکات:

پیامبر خدا (ص) در زمان خود به عنوان اینکه امام و حاکم مسلمانان بود در زمان خود زکات را در نُه چیز قرار داد از آن رو که عمده ثروت عرب در آن زمان و در محدودهٔ حکومت آن حضرت همان نه چیز بوده است و از چیزهای دیگر که درآمدهای جزئی بود صرف نظر فرموده چنانکه روایات صحیحه مستفیضه بر این معنی دلالت دارد، و مفهوم «عفو» که در روایات آمده در صورتی است که اگر عفو نبود حکم بر آن مورد نیز مترتب بود.

برخی از روایات بدین گونه است:

در صحیحهٔ زراره و محمد بن مسلم و ابو بصیر و برید بن معاویه و فضیل بن یسار، همه از امام باقر و امام صادق (ع) آمده است، که فرمودند:

---

(۱)- سوره توبه (۹)/ ۱۰۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۰

«خداوند عزّ و جلّ در کنار نماز، زکات را در اموال واجب فرمود، و پیامبر خدا (ص) آن را در نُه چیز قرار داد و جز آنها را مورد گذشت قرار داد و آن نُه چیز، طلا، نقره، گاو، شتر، گوسفند، گندم، جو، خرما و کشمش بود. و پیامبر خدا (ص) جز اینها را مورد گذشت قرار داد.» «۱»

در روایت أبو بکر حضرمی، از امام صادق (ع) است که فرمود:

«پیامبر خدا (ص)، زکات را بر نُه چیز قرار داد، گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، شتر، گاو و گوسفند. و جز اینها را مورد گذشت قرار داد»

یونس گوید:

معنای این فرمایش که گوید: «زکات را در نه چیز قرار داد و جز آن را مورد گذشت قرار داد این مربوط به ابتدای نبوت آن حضرت است، همانگونه که نماز هم در آن وقت دو رکعت بود آنگاه پیامبر خدا (ص) بر آن هفت رکعت افزود؛ زکات نیز در آن زمان بر نُه چیز بود آنگاه آن حضرت زکات را بر همهٔ حبوبات قرار داد. «۲»

و روایات دیگری که در این مورد رسیده است، و ما به تفصیل همراه با شرح آن در فصل زکات همین کتاب مورد پژوهش قرار دادیم.

گواه بر همین نظریه است آنچه از امیر المؤمنین (ع) وارد شده که آن حضرت بر اسب نیز زکات قرار داد. و ظاهراً این قرار دادن آن حضرت به صورت وجوب بوده است: در صحیحهٔ محمد بن مسلم و زراره است از آن دو بزرگوار [امام باقر و امام صادق (ع)] که فرمودند:

«امیر المؤمنین (ع) بر هر اسب بیابان چر در هر سال دو دینار قرار داد، و بر یابو

---

(۱)- فرض اللّه- عزّ و جلّ- الزکاه مع الصلاه فی الاموال و سنّها رسول اللّه (ص) فی تسعه اشیاء، و عفا رسول اللّه (ص) عما سواهنّ: فی الذهب و الفضه، و الابل و البقر و الغنم، و الحنطه و الشعیر و التمر و الزّبیب، و عفا رسول اللّه (ص) عما سوی ذلک. وسایل ۶/ ۳۴، ابواب ما تجب فیه الزکاه باب ۸، حدیث ۴.

(۲)- وضع رسول اللّه (ص) الزکاه علی تسعه اشیاء: الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و الذهب و الفضه، و الإبل و البقر و الغنم، و عفا عما سوی

ذلک. کافی ۳/ ۵۰۹، کتاب الزکاه، باب ما وضع رسول اللّه علی اهل بیته الزکاه علیه، حدیث ۲.

یک دینار.» «۱»

و ظاهراً مراد از آن زکات بوده است نه خراج و جزیه، چون در روایت دیگر از آن به صدقه (زکات) یاد شده است. در صحیحه زراره آمده است که گفت:

«به امام صادق (ع) گفتم: آیا در قاطر چیزی است؟ فرمود: نه. گفتم: چگونه بر اسب هست ولی بر قاطر نیست؟ فرمود: «زیرا قاطر آبستن نمی شود، و اسب های ماده کرّه می آورند، و بر اسب نر چیزی نیست. گوید: گفتم: در الاغ چیست؟ فرمود: در آن چیزی نیست. گوید: گفتم: آیا بر اسب و شتری که فرد برای سواری استفاده می کند چیزی است؟ فرمود: نه. بر حیوان که با دست به او علف می دهند چیزی نیست، صدقه (زکات) تنها بر چارپایان بیابان چر است که در طول سال در بیابان به چرا می پردازند افراد از آنها سود می برند.» «۲»

در سنن بیهقی به سند خود، از غورک بن حصرم، از جعفر بن محمد، از پدرش، از جابر است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«برای هر اسب بیابان چر یک دینار است» «۳»

البته این روایت را تنها غورک نقل کرده است، و شاید در عصر آن حضرت (ص) به صورت استحباب بوده است.

باز در همان کتاب به سند خود از حارث بن مضرب است که گفت:

---

(۱)- وضع امیر المؤمنین (ع) علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس فی کل عام دینارین، و جعل علی البراذین دیناراً. وسایل ۶/ ۵۱، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱۶، حدیث ۱.

(۲)- عن زراره، قال: قلت لأبی

عبـد الله (ع) هـل فی البغـال شـی ء؟ فقال: لا. فقلت: فکیف صار علی الخیل و لم یصـر علی البغال؟ فقال: لان البغال لا تلقـح، و الخیـل الإنـاث ینتجن، و لیس علی الخیـل الـذکور شـی ء. قـال: قلت: فما فی الحمیر؟ قال: لیس فیها شـی ء. قال: قلت: هل علی الفرس او البعیر یکون للرجل یرکبهما شـی ء؟ فقال: لا، لیس علی ما یعلف شـی ء، انما الصـدقه علی السائمه المرسـله فی مرجها عامها الذی یقتنیها فیه الرجل. وسایل ۶/ ۵۱، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱۶، حدیث ۳.

(۳)- فی الخیل السائمه فی کل فرس دینار. سنن بیهقی ۴/ ۱۱۹، کتاب الزکاه، باب من رأی فی الخیل صدقه.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۲

مردمی از اهل شام نزد عمر آمدنـد و گفتنـد: ما اموالی را به دست آورده ایم: اسـبان و بردگانی را، دوست داریم زکات آن را بپردازیم و پاک شویم. گفت: «دو رفیق قبلی من [پیامبر اکرم (ص) و أبو بکر] چنین کاری انجام نـداده اند که من انجام دهـم»، پس عمر با علی (ع) که در میان جمعی از اصـحاب پیامبر خدا (ص) نشسته بود مشورت کرد، علی (ع) فرمود: «این کار خوبی است اگر جزیه ای نباشد که به صورت مرتب از آنان می گیرند». «۱»

از این روایت نیز اصـل مشـروعیت زکـات و خوبی آن در مورد اسب به دست می آیـد، و آنچه امیر المؤمنین (ع) از آن نگران بودند این بود که این عمل به صورت جزیه که نوعی ذلت در آن وجود دارد درآید.

از سوی دیگر آیـا در زمـانه ای همچون زمـان مـا با توجه به گستردگی مصارف هشت گانه آن، می توان زکات را به همان نُه چیز

که از زمانهای قدیم وجود داشته منحصر دانست؟ با اینکه طلا و نقرهٔ سکه دار و نیز چارپایان سه گانه که بیابان چر باشند در این زمان مگر بسیار نادر و اندک وجود ندارد، و غلات چهارگانه نیز در برابر دیگر منابع ثروت، همانند کارخانه های عظیم و تجارتخانه های بزرگ و برجها و ساختمانهای آسمانخراش و کشتی های غول پیکر و ماشینها و محصولات زراعی متنوع و ... بسیار ناچیزند، و مصارف هشت گانه زکات که عمدهٔ مشکلات و نارساییها دولت ها و ملت ها را در بر می گیرد بودجه بسیار سنگینی را می طلبد، که به هیچ وجه با موارد نه گانه زکات قابل مقایسه نیست.

با اینکه ما در روایات بسیار زیاد داریم که خداوند برای فقراء در اموال اغنیا به آن اندازه قرار داده است که آنان را بی نیاز کند. و اگر می دانست که آنچه قرار داده پاسخگوی نیاز آنان نیست بر آن می افزود. و شاید «فقراء» در این روایت از باب مثال

---

(۱)- ... فقال علی (ع) هو حسن ان لم یکن جزیه یؤخذون بها راتبه. سنن بیهقی ۴/ ۱۱۸، کتاب الزکاه، باب لا صدقه فی الخیل.

باشد و مراد همهٔ مصارف هشت گانه زکات است، که می توان برای آگاهی از این روایات به کتاب وسائل الشیعه مراجعه نمود. «۱»

و اگر بر تو سنگین است که بپذیری آنچه در آن زکات است به حاکمان هر زمان واگذار شده است حد اقل می توان مواردی که در آن زکات مستحب است را در محدودهٔ تصمیم گیری حاکمان دانست که در این موارد بتوانند زکات قرار دهند، که موارد آن زیاد است و ما در جلد دوم کتاب زکات

خود مواردی از آن را برشمرده ایم که به دوازده مورد می رسد، و می توان گفت: در این موارد اگر چه به حسب جعل شرعی زکات مستحب است ولی والی و حاکم مسلمانان در هر ناحیه و زمان می توانند متناسب با نیازمندیهای جامعه مسلمانان را به پرداخت آن ملزم کنند همانگونه که امیر المؤمنین (ع) در مورد اسب این کار را انجام داد، و در اینجا نکته ای است شایان اندیشه.

۲- قرار دادن مالیات متناسب با نیازمندیها

آنچه تاکنون گفتیم در رابطه با راه اول بود، اما راه دومی که می توان ارائه داد این است که بگوییم: مالیاتهایی که در شرع برای سر و سامان دادن به امور و رفع نیازمندیها قرار داده شده برای شرایط عادی است؛ اما در صورتی که شرایط ویژه ای به وجود آید که حفظ نظام اسلامی و ادارۀ شئون مختلف آن نیازمند بودجه بیشتری باشد از آن جهت که حفظ نظام اسلامی از اهم فرایض است بناچار کارگزاران جامعه و گردانندگان امور با رعایت عدل و انصاف مالیاتهایی را بر درآمدهای مردم قرار می دهند و مردم نیز موظف به پرداخت آن می باشند، اگر چه هیچ یک از عناوین شناخته شده مالیاتها بر آن صادق نباشد، همۀ اینها از باب مقدمۀ واجب است. و بسا در برخی روایات نیز به این نوع از مالیاتها اشاره شده است که برخی را از نظر می گذرانیم:

[روایات مسأله]

۱- در موثقۀ سماعه، از امام صادق (ع) نقل روایت شده که فرمود:

---

(۱)- ر، ک. وسایل ۶/ ۳، ابواب ما تجب فیه الزکاه، باب ۱.

و لکن خداوند- عزّ و جلّ- در اموال اغنیا به جز زکات حقوقی را قرار داده و فرموده است: «وَ الَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» و حق معلوم آن چیزی است که خود شخص در مال خود پرداخت آن را به خود لازم می شمرد، که واجب است به اندازۀ توان و وسعت مالی خویش آن را بپردازد ... و از چیزهایی که خدای- عزّ و جلّ- غیر از زکات واجب فرموده این است که فرموده:

«الَّذِينَ يَصِلُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ

يُوصَلَ» «آنان که بدانچه خدا به پيوند با آن دستور فرموده مى پيوندند». «۱»

۲- در نور الثقلين، از تفسير عياشى، از حسين بن موسى، آمده است كه گفت:

اصحاب ما روايت كرده اند كه از امام صادق (ع) از گفتار خداوند عزّ و جلّ كه مى فرمايد: «الَّذِينَ يَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» پرسيدند، فرمود: آن وجوهى است كه در هر سال كم باشد يا زياد براى امام مى فرستند، آنگاه آن حضرت فرمود: اين را جز براى تزكيه و پاكى شما نمى گويم.» «۲»

۳- باز در نور الثقلين از مجمع البيان آورده است كه:

وليد بن ابان، از امام رضا (ع) نقل روايت كرده است كه گفت: به آن حضرت عرض كردم: آيا در اموال به جز زكات هست؟ فرمود: بله، چيست آنچه خداى متعال مى فرمايد «وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ ...» «۳»

---

(۱)- عن سماعه، عن ابى عبد الله (ع): و لكن اللّٰه- عزّ و جلّ- فرض فى اموال الأغنياء حقوقاً غير الزكاه فقال: وَ الَّذِينَ فِى أَمْوٰالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسّٰائِلِ وَ الْمَحْرُومِ. فالحق المعلوم غير الزكاه و هو شى ء يفرضه الرجل على نفسه فى ماله يجب عليه ان يفرضه على قدر طاقته وسعه ماله ... و مما فرض اللّٰه- عزّ و جلّ- ايضاً فى المال غير الزكاه قوله- عزّ و جلّ- الَّذِينَ يَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ.» وسايل ۶/ ۲۷، ابواب ما تجب فيه الزكاه، باب ۷، حديث ۲.

(۲)- سئل ابو عبد الله (ع) عن قول اللّٰه- عزّ و جلّ- «الَّذِينَ يَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» فقال: هو صله الامام فى كل سنه بما قلّ أو كثر، ثم قال أبو عبد اللّٰه (ع): و ما اريد

بذلك الا تزكيتكم. تفسير نور الثقلين ۲/ ۴۹۵.

(۳)- ولیـد بن ابـان، عن ابی الحسن الرضـا (ع) قـال: قلت له: هـل علی الرجـل فی ماله سوی الزکاه؟ قال: نعم، این ما قال اللّه: وَ الَّذِینَ یَصِلُونَ .... تفسیر نور الثقلین ۲/ ۴۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۵

در این ارتباط به مجمع البیان تفسیر سورهٔ رعد نیز می توان مراجعه نمود. «۱»

البته در تفسـیر این آیه شـریفه روشن است که صـله و پیونـد با امام و یاری رسانـدن به او، یاری رسانـدن و تقویت امام است با امـوال و امکانـات در همـه زمینـه هـای اجتمـاعی و نیازمنـدی هـا و مشـکلاتی که در جهت ادارهٔ جـامعه و تنظیم امـور و حفظ مرزهای مسـلمین امام با آن روبروست، نه بر طرف کردن نیازمندیهای شـخص امام، که وی در این مورد چندان نیازمند کمک های مردم نیست.

۴- در نهج البلاغه، در نامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است:

و بایـد چشم انداز تو در آبادانی سـرزمین فراتر باشد از دیدگاه تو در گردآوری مالیات، زیرا مالیات جز با آبادانی سـرزمین به دست نمی آیـد، و کسـی که بـدون آبـادانی سرزمین به مالیات چشم دوخته باشـد، شـهرها را خراب و شـهروندان را به تباهی کشانـده اسـت ... و نبایـد آن تخفیفی که برای آنـان قائـل شـده ای بر تـو سـنگین آیـد. زیرا آن ذخیره ای است برای تـو که با آبـادانی شـهرها و زینت بخشـیدن به حکومت تو آن را به تو بازمی گرداننـد، علاوه بر اینکه با این کار درودهای نیک آنان را برای خویش خریـده ای و بـا گسترش داد در میـان آنـان خود نیز خرسـند گشـته ای؛ بـا فراهم کردن وسایل آرامش و آسایش برای آنان

اعتماد آنان را جلب و نیرویشان را پشتیبان خود ساخته ای و با دادگری و مدارا با آنان، آنان را شیفتۀ خود نموده ای. در کارها بسا مشکلات رخ می نماید که در صورت خوشرفتاری با آنان آن را با چهرۀ گشوده پذیرایند، زیرا آبادانی مشکلات را هموار می کند و فشار بر شهروندان، کوچ آنان و در نهایت ویرانی شهرها را به دنبال دارد. «۲»

---

(۱)- مجمع البیان ۳/ ۲۸۹ (جزء ۶).

(۲)- و لیکن نظرک فی عماره الارض ابلغ من نظرک فی استجلاب الخراج، لان ذلک لا یدرک الّا بالعماره، و من طلب الخراج بغیر عماره اخرب البلاد و اهلک العباد ... و لا یثقّلن علیک شی ء خفّفت به المؤونه عنهم فانه ذخر یعودون به علیک فی عماره بلادک و تزیین ولایتک مع استجلابک حسن ثنائهم و تبجحک باستفاضه العدل فیهم معتمداً فضل قوّتهم بما ذخرت عندهم من اجمامک لهم و الثقه منهم. بما عوّدتهم من عدلک علیهم فی رفقک بهم، فربّما حدث من الأمور ما اذا عوّلت فیه علیهم من بعد احتملوه طیبه انفسهم به، فانّ العمران محتمل ما حمّلته، و انما یؤتی خراب الارض من إعواز اهلها. نهج البلاغه، فیض ۱۰۱۳؛ لح/ ۴۳۶؛ نامه ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۶

۵- مانند همین مطالب در نامه آن حضرت به مالک اشتر، در تحف العقول بدین مضمون آمده است:

مبادا تخفیفی که از مالیات برای آنان قائل می شوی بر تو گران آید، زیرا آن پس اندازی است که برای آبادانی شهرهای تو به تو بازمی گردانند ... علاوه بر اینکه آن گرهی است که در صورت بروز مشکلات می توان بدان چنگ آویزی و به نیرویی که با مهرورزی و اعتمادسازی

خود در آنان فراهم آورده ای در شرایط سخت اعتماد کنی. و در مشکلی که به آنان روی آورده و دست نیاز به سویشان دراز می کنی، پوزشت را می پذیرند و درخواستت را پاسخ مثبت می گویند، چرا که آبادانی، مشکلات را هموار می سازد و فشار بر مردم ویرانی و خرابی را به دنبال دارد. «۱»

۶- مانند این روایت در نامه آن حضرت به مالك اشتر در دعائم الاسلام نیز آمده و سخن آن حضرت در آن کتاب بدین گونه است:

«پس اگر برای تو مشکلی پیش آمد که نیازمندی بدانان اعتماد کنی، آنان را می یابی که بخاطر اطمینان که در آنان ذخیره کرده ای به یاریت می شتابند، و چون آنان را مرهون داد و مهر خود ساخته ای دوستی و خوش گمانی خویش را نثارت می سازند و چون با عدل و مدارا با آنان رفتار کرده ای پوزشت را در مشکلاتی که فرارویشان پیش آمده می بینند؛ هزینه هایی را که بر آنان تحمیل

---

(۱)- فلا يثقلنّ عليك شي ء خففت به عنهم المؤونات فانه ذخر يعودون به عليك لعماره بلادك ... مع انها عقد تعتمد عليها ان حدث حدث كنت عليهم معتمداً لفضل قوتهم بما ذخرت عنهم من الجمام و الثقه منهم بما عوّدتهم من عدلك و رفقك، و معرفتهم بعذرك فيما حدث من الأمر الذى اتكلت به عليهم فاحتملوه بطيب انفسهم فان العمران محتمل ما حمّلته، و انما يؤتى ضراب الارض لإعواز اهلها. تحف العقول/ ۱۳۸.

می کنی با جان و دل پذیرا می گردند، زیرا دادگری به یاری خدا توان مردم را در تحمل مشکلات و هزینه هایی که بر آنان فرود می آوری بالا خواهد برد. «۱»

البته روشن

است که در این سه نقـل که از این عهـدنامه به دست ما رسـیده، برخی از جملات و یا همـهٔ آن نقل به معنی شـده و نمی توان گفت این کلمات عین سخنان آن حضرت است.

۷- در آخر کتاب زکاه کافی، به سند خود، از معاذ بن کثیر، آمده است که گفت:

از امـام صادق (ع) شـنیدم که می فرمود: شـیعیان ما آزادنـد که آنچه را در دسـتان خود دارنـد در راههای نیک انفاق کننـد، و هنگامی که قائم ما قیام کنـد گنج هر صاحب گنجی بر وی حرام است تا آن را به نزد وی بیاورد و او آن را در جهت مبارزه با دشـمنانش مورد اسـتفاده قرار دهـد، و این گفتار خـدای عزّ و جلّ است که می فرمایـد: «وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الـذَّهَبَ وَ الْفِضَّهَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ.» «۲»

مراد از گنـج در این روایت اموال مـدفون شـده در زیر زمین نیست، بلکه هر چیزی که علاوه بر مخارج روزانه باشد و اندوخته به حساب آید، مانند اموال سپرده شده در بانکها و کالاهای ذخیره شده در انبارها و مانند اینهاست.

از این روایت استفاده می شود که در صورت نیاز حکومت حقه صالحه، نمی توان اموال را ذخیره نمود، بلکه واجب است آنها را در جهت نیازمندیهای جامعه به کار

---

(۱)- فـان حَزَبـک امر تحتـاج فیه الی الاعتمـاد علیهم، وجـدت معتمـداً بفضـل قوّتهم علی ما تریـد بما ذخرت فیه من الجمام. و کانت مودتهم لک و حسن ظنّهم فیک و ثقتهم بما عوّدت من عـدلک و رفقک مع معرفتهم بعذرک فیما حدث من الامور قوه لهم یحتملون بها ما کلفتهم، و یطیبون بها نفساً

بما حمّلتهم فان العدل يحتمل باذن اللّه ما حملت عليهم. دعائم الاسلام ۱/ ۳۶۲ کتاب الجهاد، ذکر ما یجب للامراء و ما یجب علیهم.

(۲)- معاذ بن کثیر، قال: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: موسّع علی شیعتنا ان ینفقوا مما فی أیدیهم بالمعروف، فاذا قام قائمنا حرّم علی کلّ ذی کنز کنزه حتی یأتیه به فیستعین به علی عدوّه، و هو قول اللّه- عزّ و جلّ- و الذین یکنزون الذهب و الفضّه و لا ینفقونها فی سبیل اللّه فبشّرهم بعذاب الیم. کافی ۴/ ۶۱، کتاب زکاه، باب نوادر، حدیث ۴.

گرفت، و لفظ قائم نیز کنایه از کسی است که متصدی حکومت حقّه صالحه شده است، البته قائم آل محمد (ع) در آخر الزمان از بارزترین مصادیق آن محسوب می شود. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۸- ممکن است برای این مطلب به فرمایش خداوند متعال که در سورهٔ اعراف می فرماید:

«خُذِ الْعَفْوَ.» «۱»- علاوه را بگیر- تمسک نمود، به ویژه، اینکه در سورهٔ بقره می فرماید: «وَ یَسْئَلُونَکَ مٰا ذٰا یُنْفِقُونَ، قُلِ الْعَفْوَ» «۲»- می پرسند از چه انفاق کنند، بگو از علاوه ها» که مراد از «عفو» بنابر برخی تفاسیر مالی است که از مخارج اضافه آمده است.

مجمع البیان در معنی عفو می نویسد:

«در آن اقوالی است: یک: آنچه از مخارج اهل و عیال علاوه بیاید، یا علاوه بر ثروت، که از عباس و قتاده نقل شده است، دوم: عفو به معنی اندازه وسط و حد اعتدال است بد و راز اسراف و تنگی، و این از حسن و عطاء نقل شده، و از امام صادق (ع) نیز روایت شده است. سوم:

آن چیزی است که از قوت سال اضافه بیاید، که از امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود: این آیه به آیه زکات نسخ شده است و سدّی این نظر را گفته است. و چهارم: مال پاک و طاهر را عفو گویند یعنی بهترین نوع مال.» «۳»

البته اگر بپذیریم این آیه با آیه زکات نسخ شده است، ولی نسخ وجوب منافاتی با بقای اقتضا و رجحان ندارد، پس می تواند به حکم حاکم شرعی واجب گردد. و در اینجا نکته ای است شایان تأمل.

۹- در خراج ابو یوسف آمده است:

---

(۱)- اعراف (۷)/ ۱۹۹.

(۲)- بقره (۲)/ ۲۱۹.

(۳)- مجمع البیان ۱/ ۳۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۱۹

«برای ما نقل شده است که علی بن ابی طالب بر نیزارهای بُرُس چهار هزار درهم قرار داد، و برای آنان نامه ای در قطعه ای از پوست نوشت و به آنان داد تا بتوانند نی های آن را به فروش برسانند. «۱»

گفته شده «بُرُس» منطقه ای بوده در سرزمین بابل. و در کتاب لغت قاموس آمده است که آن «روستایی است بین کوفه و حِلّه» «۲»

و شاید پژوهشگر به موارد بسیاری از این قبیل دسترسی یابد که از آنها بتوان استفاده نمود که حاکمان به حق می توانند مالیاتهایی قرار دهند.

دو راه دیگر برای قرار دادن مالیات:

ممکن است برای قرار دادن مالیات به دو شیوه دیگر نیز استناد و استدلال کرد یک:

همان شیوه ای که ما پیش از این بدان اشاره کردیم. که امام و کارگزاران او می توانند بهره برداری از امکانات عمومی را که دولت فراهم کرده است برای عموم مردم و یا قشر و صنف خاص و یا برای کار خاص به پرداخت وجهی

معین مشروط کنند، امکاناتی مانند بندرگاهها، فرودگاهها، بزرگراهها، پلها، بیمارستانها، دانشگاهها و ... که این خود یک نوع قرار داد است بین دولت و شهروندان که هر کس خواست از این امکانات استفاده کند باید مقدار معینی پول بپردازد.

دوّم: در صورتی که انتخاب حاکم با انتخابات و بیعت مردم باشد همانگونه که در جایگاه خود، ما آن را مورد تأیید قرار دادیم، در این صورت حاکم می تواند به هنگام عقد قرار داد بیعت [و در نطقهای انتخاباتی خود] شرایطی را با مردم در میان بگذارد که یکی از آنها این است که به وی اجازه داده شود برای موارد خاص مالیاتهای ویژه ای را قرار دهد، و در صورتی که مردم این شرط را بپذیرند بر آنان است که به لوازم آن پایدار باشند. و در صورتی که تعیین حاکم به جعل شارع باشد [آنگونه که قائلین به نظریه

---

(۱)- الخراج/ ۸۷.

(۲)- قاموس/ ۳۴۲.

نصب در ولایت فقیه معتقدند] در این صورت باید گفت: جعل شارع یک امر گزاف نیست بلکه برای تنظیم امور جامعه و ادارهٔ شئون عمومی مردم و جبران کمبودها و سامان دادن به امور آنان است، پس برای حاکم جایز، بلکه واجب است که هر چیزی را به مصلحت جامعه می داند به اجرا گذارد، و از مهم ترین مصالح جامعه سامان بخشیدن به نظام مالی و اقتصادی جامعه است که شکافهای طبقاتی را از بین ببرد و نیاز نیازمندان را برطرف سازد، و این قبیل احکام را احکام ولائیه یا احکام سلطانیه [حکم حکومتی] می گویند. که شرعاً نیز پایبندی بدان لازم است.

و خداوند متعال این منصب شریف

را برای پیامبر اکرم (ص) قرار داد، آنجا که فرمود:

«النبیّ اولی بالمؤمنین من انفسهم» «۱» پس هنگامی که انسان بتواند در امور فردی بر جان و مال دیگران برخی تصرفات را داشته باشد به مقتضای این آیه شریفه پیامبر اکرم (ص) در راستای امور اجتماعی از خود او و در تصرف در مال و جان او اولی است.

و ما پیش از این در جایگاه خود گفتیم که مقتضای ولایت فقیه و خلافت او از سوی پیامبر خدا (ص) در امور عمومی و اجتماعی این است وی نیز همان ولایت شرعی را که پیامبر اکرم (ص) در اینگونه امور داشته است دارا باشد.

مگر اینکه گفته شود: وظیفهٔ حاکم اسلامی چیزی جز تنظیم امور اجتماعی مردم بر اساس دستورات خداوند نیست، و وی نمی تواند هر چه را به نظر خود درست می داند به عنوان دین به مرحلهٔ اجرا گذارد، و فقیه از پیامبر اکرم (ص) بالاتر نیست که خداوند متعال او را مورد خطاب قرار می دهد و می فرماید: «إِنّٰا أَنْزَلْنٰا إِلَيْكَ الْكِتٰابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّٰاسِ بِمٰا أَرٰاكَ اللّٰهُ» «۲»- ما کتاب را به حق بر تو فرستادیم تا بین مردم بدانچه خدا تو را بدان راه نموده حکومت رانی» و نیز می فرماید: «وَ أَنْزَلْنٰا إِلَيْكَ الْكِتٰابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمٰا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لٰا تَتَّبِعْ أَهْوٰاءَهُمْ عَمّٰا جٰاءَكَ مِنَ

---

(۱)- احزاب (۳۳)/ ۶.

(۲)- نساء (۴)/ ۱۰۵.

الْحَقِّ.» «۱» ما این کتاب را به حق بر تو فرستادیم که تصدیق کننده کتابهای پیشین است و نگهبانش، پس در میانشان بدانچه خدا فرو فرستاده داوری نما

و خواهشهایشان را به جای سخن راستی که تو را رسیده پیروی مکن»

و به عبارت دیگر جعل ولایت برای جعل و تشریع نیست، بلکه برای تنفیذ و اجرای آن چیزی است که خدا فرستاده، و در اینجا نکته ای است شایان اندیشه. «۲»

این آن چیزی بود که ما دربارهٔ منابع مالی حکومت اسلامی در صدد بیان آن بودیم و فصل هشتم کتاب را بدان اختصاص دادیم. بحث در این زمینه به درازا کشید از خوانندگان گرامی پوزش می خواهم.

چند نکتهٔ قابل توجه

اشاره

در پایان این نوشتار چند نکته است که لازم است مورد اشاره قرار گیرد.

۱- ضرورت ایجاد توازن بین درآمد و مصرف

بر مسئولین دولت اسلامی است که بین منابع مالی موجود در جامعه و بین مصرف، یک نوع هماهنگی و توازن ایجاد کنند؛ مصارف غیر ضروری را حذف و ادارات و دوایر اضافی که هر یک کارهای تکراری و غیر لازم را انجام می دهند در یکدیگر ادغام کنند.

به ویژه تشکیلات اداری گسترده که موجب بروکراسی است و کار را برای مراجعه کنندگان مشکل می کند و موجب دردسر و تضییع وقت آنان می شود. در حکومت

---

(۱)- مائده (۵)/ ۴۸.

(۲)- در فرض نصب بالاخره حاکم اسلامی یا معصوم است و یا حد اقل، شخصی دین شناس و عادل، و چنین شخصی قهراً جز آنچه را به صلاح دین و مردم ببیند تصویب و تأیید و اجراء نمی کند، هرچند با عناوین اولیه احکام شرعی تطبیق نکند، و مصداق عناوین ثانوی باشد. و عناوین ثانوی احکام عرصه وسیعی دارد که شامل هر آنچه به مصلحت دین و مردم باشد، و یا دفع مفسده و ضرری از آن دو بکند خواهد شد، بنابراین مشمول «ما انزل اللّه» خواهد بود. بر این مبنا اشکال استاد مد ظله قابل پاسخ است، منتهی الامر فرضیه نصب از اساس امری است غیر معقول.

اسـلامی هرچه ادارات ساده تر و مقررات آسانتر باشد رضایت مردم را بیشتر جلب می کند و علاقه مردم را به رجال مملکت و مراکز تصـمیم گیری بیشتر می نماید. چرا که وقت مردم برای آنان ارزشـمند است. پس مسـئولین حکومت اسلامی بجاست از حکومت پیامبر اکرم (ص) و سادگی آن درس بگیرند و توجه داشته

باشند که مردم در آن زمان تا چه اندازه آثار عدالت و آسایش را مشاهده می کردند.

۲- پرهیز از اسراف و تبذیر

کسانی که اموال عمومی در اختیار آنهاست باید از اسراف و تبذیر بپرهیزند، زیرا در حرمت اسراف تفاوتی بین اموال شخصی و اموال عمومی که متعلق به جامعه است نیست، بلکه اموال عمومی از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا اینگونه اموال در دست مسئولین به عنوان ودیعه و امانت است و تجاوز در آن خیانت محسوب می گردد:

۱- خداوند متعال می فرماید: «وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً» «۱»- ای پیامبر- اموال را حیف و میل نکن، که حیف و میل کنندگان برادران شیاطینند، و شیطان بر پروردگار خویش ناسپاس است.

۲- و می فرماید: «وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» «۲»- بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید، که خدا اسرافکاران را دوست نمی دارد.

۳- و نیز می فرماید: «وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» «۳»- اسرافکاران اصحاب آتشند.

۴- در صحیفهٔ سجادیّه آمده است: بار خدایا، بر محمد و خاندانش درود فرست و از اسراف و زیاده روی بازم دار، و بر بخشش و میانه روی پایدارم دار، برقراری تعادل در دخل و خرج را به من بیاموز و دیده ام را از هزینه های بیهوده فرو دوز. «۴»

---

(۱)- اسراء (۱۷)/ ۲۶، ۲۷.

(۲)- اعراف ۷-/)/ ۳۱.

(۳)- مؤمن (۴۰)/ ۴۳.

(۴)- اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد و احجبنی عن السرف و الازدیاد و قوّمنی بالبذل و الاقتصاد و علّمنی حسن التقدیر، و اقبضنی بلطفک عن التبذیر. صحیفه سجادیه، دعاء/ ۳۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۲۳

۵- در بحار الانوار، از خصال، به سند

خود، از داود رقّی، از امام صادق (ع) آمده است که فرمود: میانه روی چیزی است که خداوند عزّ و جلّ آن را دوست می دارد و اسراف و زیاده روی را دشمن می دارد، حتی دور انداختن یک هسته، زیرا آن به کاری می آید، و حتی دور ریختن آبی که از نوشیدن افزون آمده است. «۱»

۶- در وسایل از خصال، به سند خود، از جعفر بن محمد، از پدرانش، از علی (ع) نقل روایت کرده است که آن حضرت به کارگزارانش نوشت: «نوک قلم هایتان را ریز کنید، و سطرها را به هم نزدیک بنویسید، حرفهای اضافی را کنار بگذارید، و تنها تعادل و رسایی معنی را در نظر بگیرید، و از ولخرجی و زیاده روی بپرهیزید، که اموال مسلمانان تحمل زیان را ندارد.» «۲»

نویسندگان و کارگزاران باید در این کلام بیندیشند، کسانی که هیچ گونه دقت و حساب و کتابی را در مصرف بیت المال و ضایع کردن وقت مردم و مسئولین مورد نظر قرار نمی دهند.

۷- باز در همان کتاب، از تفسیر عیاشی، از ابان بن تغلب، آمده است که گفت: امام صادق (ع) فرمود: «آیا ملاحظه می کنید که خداوند به کسی که مالی بخشیده بخاطر اکرام در حق او و تجلیل از او بوده، و به هر کس نبخشیده بخاطر بی اعتنایی به او بوده است؟

هرگز! مال، مالِ خداوند است در نزد اشخاص به امانت می گذارد و به آنان اجازه می دهد که به اعتدال بخورند، به اعتدال بیاشامند، به اعتدال بپوشند، به اعتدال سوار شوند، به اعتدال ازدواج کنند، و علاوه بر آن را به نیازمندان مؤمنین ببخشند، و

---

(۱)- ان القصد امر یحبه اللّه، و ان السرف

يبغضه حتى طرحك النواه، فانها تصلح لشى ء. و حتى صبّك فضل شرابك. بحار الأنوار ۶۸/ ۳۴۶، كتاب ايمان و كفر، باب ۸۶، حديث ۱۰.

(۲)- عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن على (ع) انّه كتب الى عماله: ادقّوا اقلامكم، و قاربوا بين سطوركم، و احذفوا عنّى فضولكم، و اقصدوا قصد المعانى. و اياكم و الاكثار، فان اموال المسلمين لا تحتمل الاضرار. وسايل ۱۲/ ۲۹۹، ابواب آداب تجارت، باب ۱۵، حديث ۲.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۲۲۴

پراكندگى هاى آنان را به سامان آورند، پس كسى كه اينگونه رفتار كند، آنچه مى خورد و مى نوشد و سوار مى شود و ازدواج مى كند، حلال است. و فراتر از آن بر وى حرام است، آنگاه فرمود: «اسراف مكنيد كه خداوند اسرافكاران را دوست ندارد»

آيا ملاحظه كرده ايد كه خداوند كسى را بر مالى امين مى شمارد و او را آزاد مى گذارد و او اسبى را به ده هزار درهم مى خرد، با اينكه اسب بيست درهمى براى وى كافى است، كنيزى مى خرد به هزار [دينار] با اينكه كنيز بيست دينارى براى او كافى است، آنگاه فرمود: اسراف نكنيد كه خدا اسرافكاران را دوست نمى دارد. «۱»

۳- قرار دادن حقوق و مزايا بر اساس كار، نه بر اساس ساعت

سزاوار است كه حقوق و مزايا در حد امكان بر اساس تلاش و كار و انجام درست آن باشد، نه بر اساس زمان و وقتى كه براى آن گذاشته شده است، زيرا در صورت اوّل تلاش و كوشش و دقت متوجه كار مى شود و كيفيت و مرغوبيت آن بالا مى رود ولى در صورت دوّم وقت كشى و اهمال كارى زياد است. چنانكه بر كسى پوشيده نيست.

۴- ايجاد امنيت سياسى- اقتصادى

ضروريست در جامعه زمينهٔ امنيت سياسى- اقتصادى در زمينه هاى مختلف فراهم گردد، تا مردم با آرامش خاطر بتوانند در كارهاى اقتصادى درازمدت سرمايه گذارى كنند، و انديشه هاى خلاق و سرمايه ها به سمت و سوى توليد جهت پيدا كند، و برنامه ريزى اقتصادى به گونه اى باشد، كه امكانات و سرمايه ها بر توليد متمركز گردد، و در

---

(۱)- عن أبان بن تغلب، قال: قال ابو عبد الله (ع): أ ترى اللّه اعطى من اعطى من كرامته عليه، و منع من منع من هوان به عليه؟ كلّا و لكن المال مال اللّه يضعه عند الرجل ودائع و جوّز لهم ان يأكلوا قصداً، و يشربوا قصداً، و يلبسوا قصداً، و يركبوا قصداً، و ينكحوا قصداً، و يعودوا بما سوى ذلك على فقراء المؤمنين و يرمّوا به شعثهم، فمن فعل ذلك كان ما يأكل حلالًا، و يشرب

حلالًا، و يركب حلالًا و ينكح حلالًا، و من عدا ذلک کان علیه حراماً، ثم قال: «لا تسرفوا انه لا يحبّ المسرفين» أ ترى اللّه ائتمن رجلًا على ما يقول له (خوّل له- تفسير عياشى) ان يشترى فرساً بعشره آلاف درهم و تجزيه فرس بعشرين درهماً، و يشترى جاريه بالف و تجزيه جاريه بعشرين ديناراً، ثم قال: لا تسرفوا انه لا

یحب المسرفین. وسایل ۸/ ۳۶۶، ابواب احکام الدّواب، باب ۲۳، حدیث ۵. تفسیر عیاشی ۲/ ۱۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۲۵

بخش خدمات و تجارت به اندازه نیاز و ضرورت اکتفا شود.

۵- واگذاردن فعالیتهای اقتصادی به مردم

بجاست امور کشاورزی و صنعت و تجارت و کارخانجات به افراد جامعه به ویژه افراد متخصص و باتجربۀ آنان واگذار شود و تا حد امکان دولت ها از دخالت در اینگونه امور برکنار باشند، و مگر به هنگام ضرورت از قوه قهریه و اجبار در امور اقتصادی استفاده نکنند، دولت باید به افراد در زمینه انتخاب شغل و فعالیت های اقتصادی حلال، آزادی کامل بدهد، و مقررات دست و پاگیر برای فعالیت آنان فراهم نیاورد، زیرا ایجاد محدودیت باعث می شود که افراد اعتماد به نفس خود را از دست بدهند و انگیزه کار و تلاش در آنان خاموش شود و استعدادهای درونی آنان شکوفا نشود و در نتیجه به تولید جامعه آسیب جدی وارد گردد.

دخالت دولت ها و حکومت ها در امور اقتصادی اولًا باعث می شود که مردم با دیدۀ بغض و خشم به حکومت ها بنگرند، ثانیاً مالیاتها کاهش یابد، ثالثاً دولت باید برای این امور افراد بسیاری را استخدام کند، رابعاً برای ادارۀ کارمندان رقم مالیات را بر مردم افزایش دهد، که همۀ اینها برای دولت و ملت زیانبار است.

البته دولت ها باید در زمینه های اقتصادی برنامه ریزی های کلی و ارشاد و هدایت مردم را بر عهده داشته باشند و آنان را به سمت و سویی که به حال آنان مفیدتر و به صلاح و مصلحت آنان نزدیکتر و فعالیت هایی که عموم مردم بدان نیازمندترند، راهنمایی کنند. و زمینه های رشد اقتصادی و در حد توان امکانات را

برای آنان فراهم آورند.

ابن خلدون در فصل چهل و یکم از فصل سوم کتاب نخست خویش (در مقدمه ابن خلدون) فصل نوینی را زیر عنوان: «تصدی تجارت از سوی سلطان برای رعیت گران بار و برای گردآوری مالیات زیانبار است» آورده است. که ما خلاصه ای از سخن ایشان را در اول جلد دوم این کتاب [جلد ششم مبانی فقهی] آورده ایم. و اکنون آن را برای مزید فایده در اینجا یادآور می شویم:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۲۶

«تجارت و زراعت برای حکومت اشتباهی بزرگ و برای رعیت از جهات مختلف زیانبار است. زیرا اولًا کشاورزان و تاجران در خریدن حیوان [برای حمل بار] و کالا برای تجارت و فراهم کردن اسباب سفر در زحمت هستند و هنگامی که سلطان با اموال زیاد و امکانات فراوان وارد معامله شود، دیگران از صحنه رقابت خارج می شوند و دچار اندوه و مشکلات فراوان می گردند.

از سوی دیگر سلطان گاهی کالاهای فراوانی را از بازار جمع می کند و به پایین ترین بها می خرد و گاهی با وارد کردن انبوه کالا به بازار قیمت ها را می شکند و زیان زیادی به تولید کنندگان و تجار وارد می کند.

یا گاهی هنگامی که محصول به ثمر می نشیند و روانه بازار می شود، دولت آنها را مکلف می کند که به فلان مؤسسه یا به فلان قیمت بفروشند، یا گاهی پولها را از بازار جمع می کند و کالاها روی دست تولید کنندگان می ماند و گاهی بخاطر ضرورت مجبور می شوند در کسادی بازار به پائین ترین قیمت بفروشند. و در صورتی که این روش ادامه پیدا کند و چند بار اتفاق بیفتد تاجران سرمایه خود را از دست می دهند و کشاورزان دچار

تنگنا می شونـد، و با بهم خوردن بازار تولیـد کنندگان و فروشـندگان انگیزه خود را برای تلاش و کار از دست می دهند و در نهایت به سیستم مالیات که دولت باید با آن اداره شود لطمه وارد می شود.

در نهـایت هنگـامی که کشـاورزان از کشـاورزی دست بکشـند، و سوداگران از تجارت دست بردارنـد، یا مالیات به طور کلی متوقف می شود، یـا کاهش می یابـد؛ و هنگامی که دولت بین از دست دادن مالیات و سودهایی که از تجارت و کشاورزی به دست آورده مقایسه کند، در می یابد که چه زیان بزرگی مرتکب شده، و چگونه کشاورزان را که وسیله آبادانی زمین هستند از دست داده و با دخالت در تجارت، بازار را دچار رکود ساخته.

در صورتی که کشاورز یا کشت و کار اموال خود را زیاد نکند و تاجر با تجارت

محصولات را به دست مشتریان نرسانـد، در مجموع درآمدهای مملکت کاهش می یابد و ثروت های ملی مورد تلف واقع می شود، و در این رابطه سلطان و رعیت زیان می بینند، و این نکته ای است که همواره باید بدان توجه داشت.» «۱»

در اینجا نگاشتن این اوراق به پایان رسید، و سپاس ویژه خداوند است.

بلده طیبهٔ قم؛ ۲۳ رمضان المبارک ۱۴۰۹ ه ق.

المفتقر الی رحمه ربه الهادی، حسین علی المنتظری النجف آبادی.

غفر اللّه له و لوالدیه.

---

(۱)- مقدمه ابن خلدون/ ۱۹۷، فصل ۴۱ از فصل ۳. (چاپ دیگر/ ۲۸۱، فصل ۴۰).

[جهت اوّل: روایاتی در مذمت ده یک گیران:]

[روایات نهی از عمل ده یک گیران]

در این محور برخی روایـات پراکنـده که از آنهـا اجمالًا مـذمت ده یـك گیرنـدگان (عشّارین) اسـتفاده می شود را یادآور می شویم؛ البته اینگونه روایات در کتابهای فریقین بسیار زیاد

است که به ذکر برخی از آنها اکتفا می کنیم:

۱- طبق آنچه در نهج البلاغه آمده که امام (ع) نوف بکالی را مورد خطاب قرار داده و می فرماید:

«ای نوف! همانا داود (ع) در مانند این ساعتهای شب بپاخاست و گفت: این ساعتی است که کسی خدا را نمی خواند مگر اینکه خواسته اش اجابت می شود، مگر اینکه ده یک گیر، خبرچین، پاسبان، یا صاحب طبل و طنبور باشد.» «۱»

این روایت در مصادر نهج البلاغه از خصال و کمال الدین صدوق و مجالس مفید و حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد و تاریخ دمشق و دستور معالم الحکم و کنز الفواید آمده است. «۲»

واژه «ده یک گیر، عشّار» در مورد کسانی که بصورت حرام ده یک می گیرند متعیّن نیست، بلکه در بیشتر موارد در روایات واژه «عُشر» بر صدقات واجبه یعنی زکوات اطلاق شده است که از مراجعه به اخبار معلوم می شود؛ مگر این که گفته شود لفظ «عشّار» به کسانی که به صورت غیر شرعی از مردم ده یک دریافت می کنند منصرف

---

(۱)- یا نوف، ان داود- علیه السلام- قام فی مثل هذه الساعه من اللیل فقال: انها ساعه لا یدعو فیها عبد إلّا استجیب له الا ان یکون عشاراً او عریفاً او شرطیاً او صاحب عرطبه- و هی الطنبور- او صاحب کوبه- و هی الطبل-. نهج البلاغه، فیض/ ۱۱۳۴، عبده ۳/ ۱۷۴ لح/ ۴۸۷- حکمت ۱۰۴.

(۲)- ر، ک: مصادر نهج البلاغه ۴/ ۹۶ و ۹۷.

است. و حکومت حقه نیز مانند حکومت باطله به ده یک گیر و خبرچین و پاسبان نیازمند است؛ پس ممکن است گفته شود: این تعبیرات که در روایات وارد شده با همه غلظت

و شدت آن برای بیان پرمخاطره بودن این مشاغل و لزوم دقت و احتیاط در آن است چون لغزشگاهها در آن بسیار است؛ و هر ده یک گیر مرهون عمل خویش و حساب اموالی است که جمع آوری کرده و حساب بسیار ظریف و دقیق است. و ممکن است روایات مذمت در مورد کسانی از آنان باشد که به هنگام دریافت حقوق مالی مردم بر آنان ستم روا می دارند، و اینان همانگونه که بعداً خواهیم گفت، در آن زمانها بسیار بوده اند. و مانند این روایات تهدیدآمیز در مورد «خبرچینان- مأموران اطلاعات» نیز وارد شده است که ما در مبحث استخبارات (اطلاعات) بدان پرداختیم. با این حال روایات بسیاری نیز دلالت بر مشروعت آنان داشت و اینکه جامعه بدانها نیازمند است و می توان بدانچه ما در آنجا نگاشتیم مراجعه نمود. و مانند همین مطلب است در مورد شرطی (نیروهای انتظامی و پاسبانان).

۲- در بحار از امالی صدوق، به سند خود از نوف بکالی آمده است که گفت، امیر المؤمنین (ع) فرمود:

«ای نوف، وصیت مرا بپذیر: هرگز مشاغل: سرپرستی قبیله، خبرچینی، ده یک گیری، و نامه رسانی را نپذیر.» «۱»

۳- باز در آن کتاب از خصال، به سند خود از نوف آمده است که گفت:

امیر المؤمنین (ع) فرمود:

ای نوف! بپرهیز از اینکه ده یک گیر باشی یا شاعر، یا پاسبان، یا خبرچین یا صاحب عرطبه- که طنبور است- یا صاحب کوبه- که طبل است-، همانا یکی از پیامبران

---

(۱)- قال امیر المؤمنین (ع): یا نوف، اقبل وصیتی: لا تکونّن نقیباً و لا عریفاً و لا عشّاراً و لا بریداً. بحار الانوار ۷۲/ ۳۴۳ (/ چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۳) کتاب عشره، باب ۸۱، حدیث ۳۳.

الهی (ع) شبی به آسمان نگریست و فرمود: این ساعتی است که در آن درخواستی رد نمی شود مگر درخواست خبرچین یا درخواست شاعر یا ده یک گیر یا پاسبان، یا نوازندهٔ طنبور یا کوبندهٔ طبل. «۱»

۴- باز در همان کتاب از خصال به سند خود آورده است که گفت: پیامبر خدا (ص) فرمود:

«وارد بهشت نمی شود، شراب خوار ... و نه ده یک گیر و نه قطع کننده رحم و نه قَدَری.» «۲» «۳»

۵- باز در همان کتاب از ثواب الاعمال، در حدیثی از پیامبر خدا (ص) روایت کرده است که فرمود:

«بر ده یک گیر در هر روز و شب لعنت خدا و فرشتگان و همهٔ مردم است، و کسی را که خدا لعنت کند دیگر یاوری نمی یابد.» «۴»

۶- در مسند احمد به سند خود از حسن آمده است که گفت:

عثمان بن ابی العاص بر کلاب بن أمیّه گذشت و او در بصره بر جایگاه ده یک گیران نشسته بود، گفت: برای چی اینجا نشسته ای؟ گفت: فلانی- یعنی زیاد- مرا به اینجا نشانده است. عثمان به وی گفت: آیا حدیثی را که از پیامبر خدا شنیده ام برایت نگویم؟

گفت: بلی. عثمان گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: داود پیامبر (ع) در

---

(۱)- قال امیر المؤمنین (ع): یا نوف، ایاك ان تکون عشاراً او شاعراً او شرطیاً او عریفاً او صاحب عرطبه و هی الطنبور او صاحب کوبه و هی الطبل، فان نبیّ اللّه (ع) خرج ذات لیله فنظر الی السماء فقال: انها الساعه التی لاـ یردّ فیها دعوه الّا دعوه عریف او دعوه شاعر او دعوه عاشر او شرطی او صاحب عرطبه او صاحب کوبه. بحار الأنوار ۷۲/ ۳۴۲ (/

چاپ ایران ۷۵/ ۳۴۲) کتاب العشره، حدیث ۳۰.

(۲)- قال رسول اللّه (ص): لا يدخل الجنه مدمن خمر ... و لا عشّار و لا قاطع رحم و لا قَدَری. بحار الأنوار ۷۲/ ۳۴۳، کتاب العشره، باب ۸۱، حدیث ۳۲.

(۳)- قدری همان مفوّضه هستند در مقابل جبریّون که معتقدند اراده خداوند و قضا و قدر در کارهای انسان نقشی ندارد.- م-

(۴)- عن رسول اللّه (ص): على العشار كل يوم و ليله لعنه اللّه و الملائكه و الناس اجمعين، و من يلعن اللّه فلن تجد له نصيراً. بحار الأنوار ۷۳/ ۳۶۹، کتاب آداب و سنن، باب ۶۷، حدیث ۳۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۹

ساعتی از شب خانواده اش را بیدار می کرد و می گفت: ای خاندان داود، بپاخیزید و نماز بخوانید، زیرا این ساعتی است که خدا دعا را اجابت می کند، مگر از کسی که ساحر یا ده یک گیر باشد. پس کلاب ابن أمیّه کشتی اش را سوار شد و نزد زیاد آمد و از مقام خود استعفا کرد و او استعفایش را پذیرفت. «۱»

۷- و نیز در مسند احمد به سند خود از مالک بن عتاهیه از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمود:

«هرگاه ده یک بگیری را دیدید او را بکشید» آنگاه از قتیبه بن سعید نقل کرده که گفت:

مراد از آن، کسی است که بنا حق از کسی زکات دریافت می کند. «۲»

این روایت با تفسیر ذکر شده به نقل ابو عبید در الاموال نیز آمده است، و نیز با لفظ دیگری از آن حضرت (ص) روایت شده است بدین صورت: «کسی که با ده یک گیر برخورد کند گردنش را بزنند.» «۳»

ابن اثیر در نهایه گوید:

«در روایت است: «اگر با

ده یک گیری برخورد کردید او را بکشید» یعنی اگر از اهل جاهلیت را دیدید که با پایداری بر کفر خود باج خواهی می کند او را بکشید، بخاطر کفر وی، یا بخاطر حلال شمردن آن در صورتی که مسلمان بود و ترک کردن چیزی را که خدا واجب فرموده و آن یک چهارم یک دهم است. و اما کسی که بر اساس آنچه خدا واجب کرده مالیات دریافت می کند، بسیار پسندیده و نیکوست. و بسیاری از صحابه برای پیامبر (ص) و خلفای پس از وی مالیات دریافت می کردند.» «۴»

۸- در مسند نیز به سند خود از عقبه بن عامر جهنی آمده است که گفت: از

---

(۱)- سمعت رسول اللّه (ص) یقول: کان لداود نبی اللّه (ع) من اللیل ساعه یوقظ فیها اهله فیقول: یا آل داود، قوموا فصلّوا، فان هذه ساعه یستجیب اللّه فیها الدعاء لساحر، او عشّار. مسند احمد ۴/ ۲۲.

(۲)- اذا لقیتم عشاراً فاقتلوه. مسند احمد ۴/ ۲۳۴.

(۳)- من لقی صاحب عشور فلیضرب عنقه. الاموال/ ۶۳۴.

(۴)- نهایه ابن اثیر ۳/ ۲۳۸.

پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «داخل بهشت نمی شود کسی که مردم را نگاه می دارد» یعنی مالیات چی. «۱»

این روایت را ابو عبید نیز از او بدون هیچ تفسیری نقل کرده است. دارمی و ابو داود نیز در سنن خود این روایت را آورده اند آنگاه ابو داود از ابن اسحاق نقل کرده است که گفت: «صاحب مکس یعنی مالیات چی یا ده یک گیر» «۲»

در نهایه نیز آمده است:

«این که در روایت آمده: «مالیات چی به بهشت وارد نمی شود» مراد از «مَکسْ» در متن عربی مالیاتی است که مالیات چی می گیرد.» «۳»

۹- باز در

مسند به سند خود از ابی الخیر آمده است که گفت:

مسلمه بن مخلد که امیر مصر بود از رویفع بن ثابت خواست که مسئولیت گردآوری مالیات را بر عهده بگیرد، گفت: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که می فرمود: «صاحب مکس (مالیات چی) در آتش است».

این روایت را ابو عبید نیز آورده است. «۴»

البته در اینگونه روایات دلالتی بر این نیست که تنها مالیات چی های غیر مشروع مراد باشند. بلکه ممکن است مالیات چی های مشروع هم که عشر و نصف عشر و ربع عشر هم می گیرند مورد نظر باشند و این روایت اشاره به عمل مالیات چی ها در آن زمان باشد که غالباً به مردم ستم می کرده اند و به آنان اجحاف روا می داشته اند. و گاهی از کسی که یک بار مالیات خود را داده بوده است برای بار دوم مطالبهٔ مالیات می کرده اند، یا به نام هدیه و مانند آن از مردم وجوهی علاوه بر مالیات مطالبه

---

(۱)- عقبه بن عامر جهنی قال: سمعت رسول اللّه (ص) یقول: لا یدخل الجنه صاحب مکس. یعنی العشّار. مسند احمد ۴/ ۱۴۳ و ۱۵۰.

(۲)- ر، ک: الاموال/ ۶۳۲؛ و سنن دارمی ۱/ ۳۹۳، باب کراهت پذیرش مشاغل مالیاتی و نیز سنن ابو داود ۲/ ۱۲۰، کتاب خراج و فی ء و امارات، باب فی السعایه علی الصدقه.

(۳)- نهایه ابن اثیر ۴/ ۳۴۹.

(۴)- مسند احمد ۴/ ۱۰۹؛ و الاموال/ ۶۳۲.

می کرده اند. و شاید واژهٔ «مکس» از ریشه مماکسه گرفته شده، که پا پیچ مردم می شده اند و برای آنان دردسر درست می کرده اند تا چیزی علاوه بر مالیات دریافت کنند.

شمس الدین سرخسی در کتاب مبسوط می گوید:

«عاشر، (ده یک گیر، مالیات چی) کسی است که

رهبر او را بر راهها می گمارد تا از تجار مالیات دریافت کند و متقابلًا برای رفت و آمد آنان امنیت راهی را از دزدان تأمین می کند ... و آنچه در مذمت مالیات چی ها آمده است به کسی حمل می شود که مال مردم را به ناروا از مردم دریافت می کرده است، همانند زمان ما که اینگونه اجحاف ها وجود دارد. این روایات متوجه کسانی نیست که مالیات ها و صدقات مردم را به روش صحیح و بدون اجحاف دریافت می کنند.» «۱»

در خراج ابو یوسف آمده است که گفت:

نقل حدیث کرد برای من هشام بن عروه، از پدرش، از ابی حُمید ساعدی، که گفت:

پیامبر خدا (ص) مردی به نام ابن لتیبه را مأمور گرفتن مالیات از بنی سلیم نمود؛ آنگاه که نزد آن حضرت آمد، گفت: این مقدار مال شما، و این مقدار به خودم اهداء شده است، سپس پیامبر خدا (ص) بر منبر تشریف بردند و پس از حمد و ثنای الهی فرمودند: «چه می شود مأمور مرا که می گوید: این برای شماست و این به من هدیه شده است؟ آیا اگر او در خانه پدر خود یا مادر خود می نشست کسی چیزی به وی هدیه می داد؟ به حق کسی که جانم در دست اوست، کسی چیزی از مردم به ناروا دریافت نمی کند مگر اینکه روز قیامت بر گردن وی آویخته می شود؛ شتری که نعره میزند یا گاوی که بام بام می کند یا گوسفندی که بع بع می کند.» آنگاه دست مبارکش را بلند کرد تا جایی که سفیدی زیر بغلش دیده شد و فرمود: «بار خدایا آیا دستور تو را رسانیدم؟» «۲»

---

(۱)- مبسوط ۲/ ۱۹۹، کتاب زکات، باب العشر

(مالیات).

(۲)- «ما بال عامل ابعثه فیقول: هـذا لکم و هذا اهدی الیّ، افلا قعد فی بیت أبیه و بیت امّه حتی ینظر أ یُهدی إلیه أم لا؟ و الذی نفسی بیـده لا یأخـذ منها شـیئاً الا جاء به یوم القیامه یحمله علی رقبته: اما بعیر له رغاء او بقره له خوار او شاه تیعر.» ثم رفع یدیه حتّی رئی بیاض ابطیه، فقال: «الهم هل بلغت؟». کتاب الخراج/ ۸۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۲

مانند این روایت را مسلم نیز در صحیح خود آورده است. «۱»

در متن عربی روایت «رغاء» صدای شتر و «یعار» صدای گوسـفند است. و این روایت و مانند آن، اخطار و تهدیدی است نسبت به کسانی که از موقعیت سیاسی- اجتماعی خود اسـتفاده شخصـی می کنند و می پندارند این سوء اسـتفاده برای آنان حلال و رواست.

در الاموال ابی عبید به سند خود آمده است:

«عمر بن عبـد العزیز به عـدی بن ارطـاه نوشت: از مردم فـدیه گرفتن و طعام طلبیـدن را بردار و پاپیـچ مردم مشو، چرا که پاپیچ مردم شـدن خود نوعی کم ارزش کردن اموال مردم است که خداونـد متعال می فرماید: «وَ لَا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْیاءَهُمْ وَ لَا تَعْثَوْا فِی الْأَرْضِ مُفْسِدِینَ»* اموال مردم را کم بها مکنیـد و در زمین فساد بر نینگیزید» و هر کس برای تو زکات آورد از او بپذیر، و هر کس زکات خود را نیاورد خدا او را کفایت می کند.» «۲»

از این روایـات آشـکار می شود که اجحاف و سـتم بر مردم در گرفتن صـدقات و مالیات در آن زمان شایع بوده است. و مردم بنده دنیا هستند مگر کسانی که خدا آنان را نگهدارد. و

شایـد آنچه در روایت منقول از پیامبر اکرم (ص) آمـده که مالیاتچی را بایـد کشت، مراد قتل کسانی است که به حد افساد در زمین رسیده انـد. امـا کسـانی که جـانب احتیاط را رعایت می کننـد و پارسایی به خرج می دهنـد و مراعات حال بیچارگان و ناتوانـان را می کننـد اگر چنیـن کسـانی برای گردآوری صـدقات و زکاتهـای شـرعی و مالیاتهـای مردم فرسـتاده شونـد نه تنها پسندیده است، بلکه بسا در صورت متعین بودن در فرد یا افرادی خاص واجب هم باشد.

در خراج ابو یوسف به سند خود از رافع بن خدیج آمده است که گفت،

---

(۱)- صحیح مسلم ۳/ ۱۴۶۳، کتاب الاماره، باب تحریم الهدایا العامل، حدیث ۱۸۳۲.

(۲)- الاموال/ ۶۳۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۷۳

پیامبر خدا (ص) فرمود:

«کسی که به حق مالیات مردم را دریافت می کند همانند پیکارگر در راه خداست». «۱»

این روایت را حاکم در مسـتدرک، به سند خود از رافع، از آن حضرت (ص) روایت کرده و در آخر آن آمده است: «تا آنگاه که به خانۀ خود بر گردد» و گفته است این حدیث طبق شرط مسلم [یعنی نظریه رجالی او] صحیحه است. «۲»

فصل ششم: دیگر مالیاتها

اشاره

* روایات مذمت ده یک گیران

* سخنان بزرگان در بارۀ روایات مالیات

* دیگر مالیاتها جز مالیاتهای شناخته شده

* چند نکته قابل توجه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۵

در این فصـل به دیگر مالیاتهـا که علاـوه بر زکات و خمس و خراج و جزیه که در شـرع معروف است- بَسا به تشـریع و وضـع آنها نیاز می افتد- اشاره ای گذرا داریم.

[مالیات بر تجارت و گمرک

] مخفی نمانـد که ظـاهر برخی روایـات حرمت قرار دادن «ده یـک» و «گمرک» وماننـد اینهـا بر اموال مردم است، و در برخی «متوقف کننـدگان مردم» و «ده یـک بگیران» مورد مـذمت قرار گرفته انـد، ولی برخی روایات دیگر قرار دادن ده یک بر تجار یهود و نصاری را جایز شـمرده است و در آن توضـیح داده شده که از تجار اهل ذمّه و اهل حرب و بلکه تجار مسلمانان نیز ده یک دریافت می شده است.

از سوی دیگر از زمان خلفا تا کنون سـیره بر قرار دادن و گرفتن مالیات از ثروتمندان و ملّاکان و صاحبان حرفه ها و صـنایع در کشورهـای اسـلامی قرار گرفته است. و از سـوی دیگر ادارهٔ شـئون کشور جز بـا تشـریع نظـام مـالی که نیازمنـدیهای جـامعه را برطرف کنـد امکان پـذیر نیست، و آنچه را ما به عنوان خمس و زکات و مانند آن می شناسـیم پاسـخگوی این نیازمندیها نمی تواند باشد.

مگر اینکه بر پایه آنچه ما در مبحث زکات احتمال دادیم. مفهوم زکات را گسترده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۱۶۶

بـدانیم و چیزهایی که در آن زکات است را به حاکمان و فرمانروایان واجـد شـرایط هر زمان واگذار کنیم، که در این صورت در هر زمان و مکان هر چه را آنان

متناسب با امکانات و شرایط و نیازمندیها بر اموال قرار دهند زکات محسوب می گردد.

در هر صورت ما بحث را در اینجا از چند جهت پی می گیریم

پایان کتاب:

اشاره

* زنجیره سند عهدنامهٔ مالک اشتر

* متن عهدنامهٔ امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳۱

در پایان کتاب، عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر را که دربردارندهٔ مهم ترین برنامه ها و آداب حکومت اسلامی است از نظر می گذرانیم. تا پایان سخن را با کلام آن حضرت (ع) عطرآگین سازیم.

زنجیره سند عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر:

مضامین این عهدنامه شریف و محتویات آن قوی ترین گواه بر صدور آن از منبع و معدن علم الهی است، و خواننده هوشیار با خواندن هر فراز آن پرتوی از علم الهی و بوی خوشی از کلام نبوی را در می یابد، همانگونه که مرحوم سید رضی در آغاز نهج البلاغه بدان اشاره کرده است.

این عهدنامه را پیش از مرحوم سید رضی (متوفای سال ۴۰۴ یا ۴۰۶ هجری) حسن بن علی بن شعبه (متوفای سال ۳۳۲) در کتاب تحف العقول در باب «آنچه از امیر المؤمنین (ع) روایت شده» با اختلاف کمی با آنچه در نهج البلاغه آمده روایت کرده است. «۱»

و نزدیک به همان مضمون در کتاب دعائم الاسلام «۲» با مختصری که در اول آن اضافه کرده آورده است. این کتاب در آغاز عهدنامه می نویسد:

«و از علی (ع) روایت شده که او عهدنامه ای را انشاء فرموده، و آن کسی که ما

---

(۱)- تحف العقول/ ۱۲۶.

(۲)- دعائم الاسلام ۱/ ۳۵۰، کتاب الجهاد، ذکر ما یجب للامراء و ما یجب علیهم.

برای او این عهـدنامه را نقل کردیم می گویـد: گمان می کنم از کلام علی (ع) است، مگر اینکه آنچه برای ما روایت شـده به صورت مرفوعه (با حذف زنجیره سند) است و می گوید: پیامبر خدا

(ص) عهـدنامه ای را نگاشت و پس از ذکر آن می گویـد: قال (ص): که می توان بـدان مراجعه نمود. و به نظر می رسد آنچه در دعائم الاسلام آمده نقل به معنی باشد.»

و در کتاب مصادر نهج البلاغه آمده است:

«این روایت را نویری در نهایه الارب با کمی اختلاف آورده است.» «۱»

و در رجال نجاشی دربارهٔ اصبغ بن نباته می نویسد:

«از خواص امیر المؤمنین (ع) بوده، و پس از وی زنـدگی کرده. از آن حضـرت عهـدنامه مالك اشتر و وصـیت آن حضـرت به فرزنـدش محمد را روایت کرده است. خبر داد ما را ابن جندی، از علی بن همام، از حمیری، از هارون بن مسـلم، از حسـین بن علوان، از سعد بن طریف، از اصبغ که این عهدنامه را روایت کرده است.» «۲»

در فهرست شیخ طوسی آمده است:

«اصبغ از خواص امیر المؤمنین (ع) بوده و پس از آن حضرت زنـدگی کرد، و عهدنامه مالك اشتر را که آن حضـرت پس از گمـاردن وی به مصـر برای وی نوشت، روایت کرده است ... خبـر داد مـا را به این عهـد، ابن ابی جیـد، از محمـد بن حسن، از حمیری، از هارون بن مسلم و حسن بن ظریف جمیعاً از حسین بن علوان کلبی، از سعد بن طریف، از اصبغ بن نباته.» «۳»

سند شیخ طوسـی و نجاشـی هر دو به حمیری می رسد. و ابن جنید در سـند نجاشی همان احمد بن محمد بن عمران بن موسی است که نجاشی در حق وی گفته است:

---

(۱)- مصادر نهج البلاغه ۳/ ۴۳۰.

(۲)- رجال نجاشی/ ۶ (چاپ دیگر/ ۸).

(۳)- الفهرست/ ۳۷ (چاپ دیگر/ ۶۲).

«استاد ما رحمه اللّٰه

ما را با بزرگان در زمان خود پیوند داد.»

و «علی بن همام» ناشناخته است و در کتابهای رجال نامی از وی نیامده است. ولی گمان می رود که این همان ابی علی محمد بن ابی بکر همام بن سهیل کاتب اسکافی است که به اشتباه علی بن همام نوشته شده است و او فردی است ثقه و جلیل القدر.

و «حمیری» همان عبد الله بن جعفر حمیری است که ثقه است و مؤلف کتاب قرب الإسناد می باشد. و «هارون بن مسلم» را نجاشی دربارۀ او گفته است «ثقه و بزرگوار است» و «حسین بن علوان» نجاشی و دیگران دربارۀ او گفته اند «سنی مذهب است ولی مورد اعتماد است» در مورد «سعد بن طریف» شیخ در رجال خود گفته است: «به او سعد خفّاف گفته می شود، روایات او صحیحه است» و نجاشی گفته است: «هم به خوبی و هم به بدی از وی یاد شده است» ولی ابن غضایری گفته است: «او ضعیف است» دربارۀ «اصبغ بن نباته» گفته اند: «وی از خواص امیر المؤمنین (ع) و از بزرگان صحابۀ آن حضرت بوده و فرد قابل ستایشی است.»

و اما «ابن ابی جید» در سند شیخ، همان علی بن أحمد بن محمد بن ابی جید است که از مشایخ اجازه [از جمله کسانی است که اجازه نقل روایت به دیگران داده] است و شاید به همین دلیل از ثقات به شمار آید.

«محمد بن حسن» همان ابن ولید است که ثقه و جلیل القدر است.

و «حسن بن ظریف» کوفی است و ثقه است.

پس ظاهراً سند عهدنامه نسبتاً بد نیست، اگر چه در سعد بن طریف، همانگونه که پیش از

این گفتیم اختلاف است.

علاوه بر اینکه این عهدنامه شریف به نقل از امیر المؤمنین (ع) مشهور است و اصحاب آن را تلقی به قبول کرده اند، و همانگونه که پیش از این گفتیم متن آن هم اجمالًا بر صحّت آن گواهی می دهد.

من به اسلام شناسان و سیاستمداران متعهد سفارش می کنم که این عهدنامه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۳۴

ارزشمند را همواره مورد مطالعه قرار دهند و در نکات و مضامین آن دقت کنند و تلاشها و فعالیت های سیاسی اجتماعی خود را بر دستورات و نکات ارزشمند آن تطبیق دهند.

مرحوم علّامه نائینی- طاب ثراه- در کتاب تنبیه الامّه خویش نقل می کند که مجتهد کبیر، یگانه دانشمند در زمان خود، مرحوم حاج میرزا حسن شیرازی- قدس سرّه- همواره بر مطالعهٔ این عهدنامه ارزشمند مداومت می ورزید.

خداوند متعال ما را به عمل بدانچه دوست می دارد و مورد رضایت اوست در همه حالات موفق بدارد، و همواره از او یاری می خواهیم و توکل ما بر اوست.

اینک متن عهدنامه آن حضرت را به نقل از نسخه ای که در مصر به چاپ رسیده و همراه با شرح علامه شیخ محمد عبده است از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم. [و ما در اینجا متن ترجمه فارسی آن را به نقل از ترجمه نهج البلاغه استاد دکتر سید جعفر شهیدی، که منطبق با نهج البلاغه صبحی صالح و نسخهٔ عبده است می آوریم و برای پیشگیری از طولانی شدن کتاب، علاقه مندان متن عربی را به نهج البلاغه که در دسترس همگان است ارجاع می دهیم. و من اللّه التوفیق.]

متن عهدنامهٔ امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر

و از عهدنامهٔ آن حضرت است که برای اشتر نخعی «۱» نوشت، چون او را به ولایت مصر

و شـهرهای تابع آن گماشت. هنگامی که کار امیر آن ولایت (محمد پسـر أبو بکر) آشفته گردید «۲» و آن درازترین عهدنامه است، و از همهٔ نامه های امام زیباییهای بیشتری دارد.

به نام خداوند بخشنده مهربان

این فرمانی است از علی امیر مؤمنان به مالِكِ اشتر پسر حارث، در عهـدی که با او می گـذارد، هنگامی که وی را به حکومت مصر می گمارد تا خراج آن را فراهم آرد، و پیکار کردن با دشمنان و سامان دادن کار مردم مصر و آباد کردن شهرهای آن.

او را فرمان می دهد به ترس از خدا و مقدم داشتن طاعت خدا بر دیگر کارها، و پیروی آنچه در کتاب خود فرمود، از واجب و سنّتها که کسی جز با پیروی آن راه نیک

---

(۱)- مالـك پسـر حـارثِ نخعی، از قبیلهٔ مَدحِج، از بزرگـان تـابعین و از خواص اصـحاب امیر المؤمنین (ع) و از دلاوران بنام است. در جنـگ یرموك چشم او آسـیب دیـد و به أشتر ملقب گردیـد. مالك هنگامی که از جانب امام به حکومت مصـر می رفت در قُلْزُم به دستور معاویه شهید شد.

مشهور است که امیر المؤمنین (ع) دربارهٔ او فرموده است: مالك چنان مرا یار بود که من رسول خدا را مددکار بودم.

(۲)- رجوع کنید به ذیل نامه امام به محمد پسر أبو بکر نامهٔ ۳۴.

بختی را نپیمود. و جز با نشـناختن و ضایع ساختن آن بـدبخت نبود، و اینکه خدای سـبحان را یاری کند به دل و دست و زبان، چه او (جَلَّ اسمُه) یاری هر که او را یار باشد پذیرفته است و ارجمندی آن کس که- دین- او

را ارجمند سازد، به عهده گرفته.

و او را می فرمایـد تـا نَفْسِ خود را از پیروی آرزوها بازدارد، و هنگام سرکشـیها به فرمانش آرد که «همانا نفس به بـدی وامی دارد، جز که خدا رحمت آرد «۱»».

و مالك! بدان که من تو را به شـهرهایی می فرسـتم که دسـتخوش دگرگونیها گردیده، گاه داد و گاهی ستم دیده، و مردم در کارهـای تو چنـان می نگرنـد که تو در کارهای والیان پیش از خود می نگری، و دربارهٔ تو آن می گوینـد که درباره آنان می گویی، و نیکوکاران را به نام نیکی توان شـناخت که خدا از ایشان بر زبانهای بندگانش جاری ساخت. پس نیکوترین اندوختهٔ خود را کردار نیـک بـدان و هوای خویش را در اختیارگیر، و بر نفس خود بخیل باش و زمام آن را در آنچه برایت روا نیسـت رها مگردان، که بخل ورزیدن بر نفس، دادِ آن را دادن است در آنچه دوست دارد، یا ناخوش می انگارد؛ و مهربانی بر رعیت را بر دلِ خود پوششـی گردان و دوستی ورزیـدن بـا آنان را و مهربانی کردن با همگان، و مباش همچون جانوری شـکاری که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رَعِیَّت دو دسته اند: دسته ای برادر دینی تواند، و دستهٔ دیگر در آفرینش با تو همانند. گناهی از ایشان سـر می زند، یا علتهایی بر آنان عارض می شود، یا خواسـته و ناخواسته خطایی بر دستشان می رود. به خطاشان منگر، و از گناهشـان درگـذر، چنـانکه دوست داری خـدا بر تو ببخشایـد و گنـاهت را عفو فرمایـد، چه تو برتر آنانی، و آن که بر تو ولایت دارد از تو برتر است، و خدا از آن که تو را ولایت داد بالاتر، و او

ساختن کارشان را از تو خواست و آنان را وسیلت آزمایش تو ساخت؛ و خود را آمادهٔ جنگ با خدا مکن که کیفر او را نتوانی برتافت «۲» و در بخشش و آمرزش از او بی نیازی نخواهی یافت؛ و بر بخشش

---

(۱)- یوسف: ۵۳.

(۲)- برتافتن: تحمل کردن.

پشیمان مشو و بر کیفر شادی مکن، و به خشمی که توانی خود را از آن برهانی مشتاب، و مگو مرا گمارده اند، و من می فرمایم، و اطاعت امر می پایم «۱». چه این کار دل را سیاه کند و دین را پژمرده و تباه و موجب زوال نعمت است و نزدیکی بلا و آفت، و اگر قدرتی که از آن برخورداری، نخوتی در تو پدید آرد و خود را بزرگ بشماری، بزرگیِ حکومتِ پروردگار را که برتر از توست بنگر، که چیست، و قدرتی را که بر تو دارد و تو را بر خود آن قدرت نیست، که چنین نگریستن سرکشی تو را می خواباند و تیزی تو را فرو می نشاند و خرَدِ رفته ات را به جای بازمی گرداند.

بپرهیز که در بزرگی فروختن، خدا را همنبرد خوانی و در کبریا و عظمت خود را همانند او دانی که خدا هر سرکشی را خوار می سازد و هر خودبینی را بی مقدار.

داد خدا و مردم و خویشاوندان نزدیکت را از خود بده، و آن کس را که از رعیت خویش دوست می داری، که اگر داد آنان را ندهی ستمکاری؛ و آن که بر بندگان خدا ستم کند خدا به جای بندگانش دشمن او بود؛ و آن را که خدا دشمن گیرد، دلیل وی را نپذیرد و او با

خدا سَرِ جنگ دارد، تا آنگاه که بازگردد و توبه آرد؛ و هیچ چیز چون بنیاد ستم نهادن، نعمت خدا را دگرگون ندارد، و کیفر او را نزدیک نیارد، که خدا شنوای دعای ستمدیدگانست و در کمین ستمکاران.

و باید از کارها آن را بیشتر دوست بداری که نه از حق بگذرد، و نه فرومانَد، و عدالت را فراگیرتر بُوَد و رعیت را دلپذیرتر، که ناخشنودیِ همگان خشنودی نزدیکان را بی اثر گرداند، و خشم نزدیکان خشنودی همگان را زیانی نرساند، و به هنگامِ فراخیِ زندگانی، سنگینی بار نزدیکان بر والی از همه افراد رعیت بیشتر است، و در روز گرفتاری یاری آنان از همه کمتر، و انصاف را از همه ناخوشتر دارند، و چون درخواست

---

(۱)- پائیدن: انتظار بردن، توقع داشتن.

کنند فزونتر از دیگران ستند و به هنگام عطا سپاس از همه کمتر گزارند، و چون به آنان ندهند دیرتر از همه عذر پذیرند و در سختی روزگار شکیبایی را از همه کمتر پیشه گیرند، و همانا آنان که دین را پشتیبانند، و موجب انبوهیِ مسلمانان، و آمادهٔ پیکار با دشمنان، عامهٔ مردمانند. پس باید گرایش تو به آنان بود و میلت به سوی ایشان.

و از رعیت آن را از خود دورتر دار و با او دشمن باش که عیب مردم را بیشتر جوید، که همه مردم را عیبهاست و والی از هر کس سزاوارتر به پوشیدن آنهاست. پس مبادا آنچه را بر تو نهان است آشکار گردانی و باید، آن را که برایت پیداست بپوشانی «۱»، و داوری در آنچه از تو نهان است با خدای جهان است.

پس چندان که توانی زشتی را بپوشان تا آن را که دوست داری بر رعیت پوشیده ماند، خدا بر تو بپوشاند. گره هر کینه را- که از مردم داری- بگشای و رشتهٔ هر دشمنی را پاره نمای. خود را از آنچه برایت آشکار نیست ناآگاه گیر و شتابان گفتهٔ سخن چین را مپذیر، که سخن چین نردِ خیانت بازد هر چند خود را همانند خیرخواهان سازد.

و بخیل را در رأی زنی خود در میاور که تو را از نیکوکاری بازگرداند، و از درویشی می ترساند، و نه ترسو را تا در کارها سست نماید، و نه آزمند را تا حرص ستم را برایت بیاراید، که بخل و ترس و آز سرشتهایی جدا جداست که فراهم آورندهٔ آنها بدگمانی به خداست. بدترین وزیران تو، کسی است که پیش از تو وزیر بدکاران بوده و آن که در گناهان آنان شرکت نموده. پس مبادا چنین کسان محرم تو باشند که آنان یاوران گناهکارانند، و ستمکاران را کمک کار، و تو جانشینی بهتر از ایشان خواهی یافت که در رأی و گذاردن کار چون آنان بود، و گناهان و کردار بد آنان را بر عهده ندارد. آن که ستمکاری را در ستم یار نبوده، و گناهکاری را در گناهش مددکار. بار اینان بر تو سبکتر است، و یارِی ایشان بهتر، و مهربانی شان بیشتر و دوستی شان با جز تو کمتر. پس اینان را خاص خلوت خود گیر و در مجلسهایت بپذیر، و آن کس را بر دیگران بگزین که سخن

---

(۱)- مردمان را عیب نهانی پیدا مکن که مر ایشان را رسوا کنی و خود را بی اعتماد. (سعدی. «گلستان».

باب هشتم).

مبانى فقهى حکومت اسلامى، ج ۸، ص: ۲۳۹

تلخ حق را به تو بيشتر گويد، و در آنچه كنى يا گويى- و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد كمتر يارى ات كند. و به پارسايان و راستگويان بپيوند، و آنان را چنان بپرور كه تو را فرمان نستايند، و با ستودن كار بيهوده اى كه نكرده اى خاطرت را شاد ننمايند، كه ستودنِ فراوان خودپسندى آرد، و به سركشى «۱» وادارد.

و مبادا نكوكار و بدكردار در ديده ات برابر آيد، كه آن رغبتِ نكوكار را در نيكى كم كند، و بدكردار را به بدى وادار نمايد، و دربارۀ هر يك از آنان آن را عهده دار باش كه او بر عهدۀ خود گرفت؛ و بدان كه هيچ چيز گمان والى را به رعيت نيك نيارد، چون نيكيى كه در حق آنان كند و بارشان را سبك دارد، و ناخوش نشمردن از ايشان آنچه را كه حقى در آن ندارد بر آنان. پس رفتار تو چنان بايد، كه خوش گمانى رعيت برايت فراهم آيد، كه اين رنجِ دراز را از تو مى زدايد. و به خوش گمانى تو آن كس سزاوارتر كه از تو بدو نيكى رسيده و بدگمانى ات بدان بيشتر بايد كه از تو بدى ديده.

و آيين پسنديده اى را برهم مريز كه بزرگان اين امّت بدان رفتار نموده اند، و مردم بدان وسيلت به هم پيوسته اند، و رعيّت با يكديگر سازش كرده اند، و آيينى را منه كه چيزى كه سنتهاى نيك گذشته را زيان رساند، تا پاداش از آنِ نهندۀ سنّت باشد و گناه شكستن آن بر تو ماند.

و با دانشمندان فراوان گفتگو كن و با حكيمان فراوان سخن در

میان نه، در آنچه کار شهرهایت را استوار دارد و نظمی را که مردم پیش از تو بر آن بوده اند برقرار.

و بدان که رعیت را صنفهاست که کار برخی جز به برخی دیگر راست نیاید، و به برخی از برخی دیگر بی نیازی نشاید. از آنان سپاهیان خدایند و دبیران که در نوشتن نامه های عمومی و یا محرمانه انجام وظیفه نمایند. و از آنها داوران اند که کار به عدالت

---

(۱)- نسخه هایی که در دست دارم «عِزَّه» است و بعض شارحان عزت را کِبر معنی کرده انـد. محتمل است (غِرَّه» باشد. بمعنیِ فریفتگی. آقای شوشتری هم غِرَّه ضبط کرده اند، و معنی آن را اغترار گرفته اند («نهج الصباغه» ج ۱۴، ص ۳۲۵).

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۰

دارند و عاملانند «۱» که کار خود به انصاف و مدارا رانند، و از آنان أهل جِزْیَه «۲» و خراج «۳» اند، از ذِمّیان و مسلمانان. و بازرگانانند و صنعتگران و طبقۀ فرودین از حاجتمندان و درویشان. و خدا نصیب هر دسته را معین داشته و میزان واجب آن را در کتاب خود یا سنّت پیامبرش (ص) نگاشته، که پیمانی از جانب خداست و نگهداری شده نزد ماست.

پس سپاهیان به فرمان خدا رعیت را دژهای استوارند، و والیان را زینت و وقار. دین به آنان ارجمندست، و راه ها بی گزند؛ و کار رعیت جز به سپاهیان قرار نگیرد، و کار سپاهیان جز با خراجی که خدا برای آنان معین فرموده درستی نپذیرد. تا بدان در جهاد با دشمن خود نیرومند شوند و کار خود را بدان سامان دهند. و آنان را از خراج آن اندازه باید که نیازمندیشان را کفایت نماید.

و این دو دسته- رعیت و سپاهیان- بر پای نماند جز با سومین دسته از مردمان که قاضیانند و عاملان و نویسندگانِ دیوان، که کار عقدها را استوار می کنند و آنچه سود مسلمانان است فراهم می آورند، و در کارهای خصوصی و عمومی مورد اعتمادند.

---

(۱)- در سازمان حکومت اسلامی عاملان طبقه ای خاص بودند و وظیفه هایی معین داشتند، و برای تعهد کار باید صلاحیت مخصوص را احراز کنند. عاملان باید وضعیت محلی را که بدان جا می روند بدانند، مردم آنجا را کم و بیش از جهت عادات و سنتها بشناسند، از گذشتهٔ آنان آگاه باشند. که اگر عامل این معلومات را کسب نکند و در کار خود چنانکه باید آگاه و مسلط نباشد، بسا که طغیان رعیت را سبب گردد. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به «الاحکام السلطانیه». قاضی أبو یعلی و کتابهای دیگر که در این زمینه نوشته شده.

(۲)- جزیه یا گزیت، مالیاتی است سالیانه که اهل کتاب باید به حاکم مسلمانان بپردازند، و در مقابل، حکومت حقوق آنان را محترم شمارد و مال و جانشان را از تعرض محفوظ دارد.

(۳)- خراج مالیاتی بوده است که از زمین کشت شده یا قابل کشت می گرفته اند. میزان این مالیات در دوره های مختلف حکومت اسلامی و نیز در ایالتهای عراق، مصر، حجاز و آفریقا متفاوت بوده و تغییر می یافته است. بعضی خلفا خراج را از ذمّی و مسلمان می گرفتند، اما جزیه به عهدهٔ غیر مسلمان بود.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۱

و کار این جمله استوار نشود جز با بازرگانان و صنعتگران که فراهم می شوند و با سودی که به دست می آرند، بازارها را برپا می دارند. و کار

مردم را کفایت می کننـد، در آنچه دیگرانماننـد آن نتواننـد. سـپس طبقـهٔ فرودینند از نیازمندان و درویشان که سـزاوار اسـت بخشیدن به آنان، و یاری کردن ایشان.

و برای هر یک از آنان نزد خـدا- از غنیمت- گشایشـی است، و هر یک را بر والی حقی، چندان که کارشان را سامان دهد، و والی چنانکه باید از عهدهٔ آنچه خدا بر او واجب کرده برنیاید، جز با کوشـش و از خدا یاری جستن و خود را برای اجرای حق آمـاده نمودن، و شـکیبایی در انجـام کار، بر او آسان باشـد یا دشوار. پس از سـپاهیان خود کسـی را بگمار که خیرخواهی وی برای خـدا و رسول و امـام خود بیشتر دانی و دامن او را پـاکتر «۱» و بردباری اش برتر، که دیر به خشم آیـد و زود به پـذیرفتن پوزش گراید، و بر ناتوان رحمت آرد، و با قوی دستان برآید «۲»، و آن کس که درشتی او را بر نیانگیزاند، و ناتوانی وی را بر جای ننشانـد، و از آنان که گوهری نیک دارند و از خاندانی پارسایند، و از سابقتی نیکو برخوردار. پس دلیران و رزم آوران و بخشـندگان و جوانمردان، که اینان بزرگواری را در خود فراهم کرده اند و نیکوییها را گردآورده. پس در کارهای آنان چنان بینـدیش که پدر و مادر دربارهٔ فرزند خویش، و مبادا آنچه آنان را بدان نیرومند می کنی در دیده ات بزرگ نماید، و نیکویی ات درباره ایشان هر چنـد انـدک باشد خُرد نیاید، که آن نیکی آنان را به خیرخواهی تو خواند و گمانشان را در باره ات نیکو گرداند؛ و رسیدگی به کارهای خُردِ آنان را به اعتماد وارسی کارهای بزرگ وامگذار،

که اندکِ لطف تو را جایی است و از آن سود برگیرند، و بسیارِ آن را جایی که از آن بی نیاز نبُوند.

و باید گزیده ترین سران سپاه نزد تو آن بود که با سپاهیان یار باشد و آنان را کمک کار،

---

(۱)- جَیْب گریبان است، و تعبیر مجازی است.

(۲)- برآمدن بر کسی؛ مقابل او ایستادن، بر او سخت گرفتن.

و از آنچه دارد بر آنان ببخشاید چندان که خود و کسانشان را که به جای نهاده اند شاید «۱»، تا عزم همگی شان در جهاد با دشمن فراهم آید. چه مهربانی تو به آنان دلهاشان را بر تو مهربان نماید. و آنچه بیشتر دیده والیان بدان روشن است، برقراری عدالت در شهرها و میان رعیت دوستی پدید شدن است، و دوستی آنان آشکارا نگردد جز آنگاه که دل ایشان بی گزند شود، و خیرخواهی شان راست نیاید جز که والیان را برای کارهای خود نگاه دارند، و دوام حکومت آنان را سنگین نشمارند، و گفتگو از دیر ماندن آنان را بر سر کار، واگذارند. پس امیدشان را برآر، و ستودنشان را به نیکی پیوسته دار، و رنج کسانی را که کوششی کرده اند بر زبان آر، که فراوان کار نیکوی آنان را یاد کردن، دلیر را برانگیزاند، و ترسانِ بد دل را به کوشش مایل گرداند. إن شاءَ اللّه؛

نیز مقدار رنج هر یک را در نظر دار و رنج یکی را به حساب دیگری مگذار، و در پاداش او به اندازهٔ رنجی که دیده و زحمتی که کشیده تقصیر میار، و مبادا بزرگی کسی موجب شود که رنجِ اندک او را بزرگ شماری و فرودی رتبهٔ

مردی سبب شود، کوشش سترگ وی را خوار به حساب آری.

و آنجا که کار بر تو گران شود و دشوار و حقیقت کارها ناآشکار، بخدا و رسولش بازآر، چه خدای تعالی مردمی را که دوستدار راهنمائی شان بوده گفته است «ای کسانی که ایمان آوردید خدا و رسول و خداوندان امر خویش را فرمان برید پس اگر در چیزی با یکدیگر خصومت ورزیدید، آن را به خدا و رسول بازگردانید» «۲» و بازگرداندن به خدا گرفتن محکم کتاب او قرآنست. و بازگرداندن به رسول گرفتن سنت جامع اوست که پذیرفتۀ همگانست.

و برای داوری میان مردم از رعیت خود آن را گزین که نزد تو برترین است. آنکه کارها بر او دشوار نگردد و ستیز خصمان وی را به لجاجت نکشاند، و در خطا پایدار نبود، و

---

(۱)- شایستن: کافی بودن، بسنده بودن.

(۲)- نساء: ۵۹.

چون حق را شناخت در بازگشت بدان در نماند. و نفس او به طمع ننگرد، و تا رسیدن به حق، به اندک شناخت بسنده نکند، و در شبهت ها درنگش از همه بیش باشد و حجت را بیش از همه به کار برد، و از آمد شد صاحبان دعوی کمتر به ستوه آید و در آشکار گشتن کارها شکیباتر بود و چون حکم روشن باشد در داوری قاطع تر. آن کس که ستایش فراوان وی را به خودبینی نکشاند و خوش آمد گوئی او را بر نیانگیزاند، و اینان اندک اند. پس داوری چنین کس را فراوان تیمار دار و در بخشش بدو گشاده دستی به کار آر چندان که نیاز وی به مردم کم افتد؛ و رتبت او

را نزد خود چندان بالا بر که از نزدیکانت کسی دربارهٔ وی طمع نکند، و از گزند مردمان نزد تو ایمن ماند. در این باره نیك بنگر که این دین در دست بدکاران گرفتار بود، در آن، کار از روی هوس می راندند و به نام دین دنیا را می خوردند.

سپس در کار عاملان خود بیندیش، و پسِ آزمودن به کارشان بگمار، و به میل خود و بی مشورت دیگران به کاری مخصوصشان مدار، که به هوای خود رفتن و برای دیگران ننگریستن، ستمگری بود و خیانت؛ و عاملانی این چنین را در میان کسانی جو که تجربت دارند و حیا، از خاندانهای پارسا که در مسلمانی قدمی پیشتر دارند،- و دلبستگی بیشتر- اخلاق آنان گرامیتر است و آبروشان محفوظتر و طمعشان کمتر، و عاقبت نگری شان فزونتر. پس روزی اینان را فراخ دار! که فراخی روزی نیروشان دهد تا در پی اصلاح خود برآیند، و بی نیازیشان بود، تا دست به مالی که در اختیار دارند نگشایند، و حجتی بُوَد بر آنان اگر فرمانت را نپذیرفتند، یا در امانت خیانت ورزیدند.

پس بر کارهای آنان مراقبت دار، و جاسوسی راستگو و وفا پیشه بر ایشان بگمار که مراقبت نهائی تو در کارهاشان، وادار کنندهٔ آنهاست به رعایت امانت، و مهربانی است بر رعیت؛ و خود را از کارکنانت واپای! اگر یکی از آنان دست به خیانتی گشود، و گزارش جاسوسان تو بر آن خیانت همدستان بود، بدین گواه بسنده کن، و کیفر او را با تنبیه بدنی بدو برسان و آنچه بدست آورده بستان. سپس او را خوار بدار و خیانتکار

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۴

شمار و طوق

بدنامی را در گردنش درآر.

و در کار خراج چنان بنگر که اصلاح خراج دهندگان در آن است، چه صلاح خراج و خراج دهندگان به صلاح دیگران است، و کار دیگران سامان نگیرد تا کار خراج دهندگان سامان نپذیرد، که مردمان همگان، هزینه خوار خراجند و خراج دهندگان؛ و باید نگریستنت به آبادانی زمین بیشتر از ستدن خراج بود، که ستدن خراج جز با آبادنی میسّر نشود؛ و آن که خراج خواهد و به آبادانی نپردازد، شهرها را ویران کند و بندگان را هلاك سازد، و کارش جز اندکی راست نیاید؛ و اگر از سنگینی- مالیات- شکایت کردند، یا از آفتی که- به کشت- رسیده، یا آبی که از کشتهاشان بریده، یا باران بدانها نباریده یا- بذر زمین- بر اثر غرق شدن یا بی آبی تباه گردیده، بار آنان را سبک گردان چندان که می دانی کارشان سامان پذیرد بدان. و آنچه بدان بار آنان را سبک گردانی بر تو گران نیاید، چه آن اندوخته بود که به تو بازش دهند، با آبادانی که در شهرهایت کنند و آرایش که به ولایتها دهند؛ نیز ستایش آنان را به خود کشانده ای و شادمانی که عدالت را میانشان گسترانده ای، حالی که تکیه بر فزونی قوت آنان خواهی داشت بدانچه نزدشان اندوخته ای: از آسوده ساختن خاطر آنان و به دست آوردن اطمینان که به عدالت تو خو گرفته اند و به مدارای تو آشنا گردیده اند و بسا که در آینده کاری پدید آید که چون آن را به عهده آنان گذاری با خاطر خوشش بپذیرند و خرده نگیرند.، که چون- شهرها- آبادان بُوَد، هر چه بر عهدهٔ- مردم آن- نهی بَرَد؛ و زمین جز با تنگدستی ساکنان

آن ویران نشود و مردم شـهرها هنگامی تنگـدست گردنـد که والیان روی به گرد آوردنِ مال آرند و از ماندن خود بر سـر کار اطمینان ندارند، و از آنچه مایهٔ عبرت است کمتر سود بردارند.

پس دربارهٔ کاتبان خود بنگر، و بهترینشان را بر سر کار بیاور، و نامه هایی را که در آن تدبیرها و رازهایت نهان است، از میان جمع کاتبان به کسـی مخصوص دار که صالحتر از دیگران است. کسـی که مکرمت- در حق وی- او را به طغیان نکشانـد و بر تو دلیر نگرداند آنسان که در جمع حاضران مخالفتت تواند، و غفلتش سبب نشود که در

رسانـدن نامه های عاملانت به تو و نوشـتن پاسـخ درست آنها از تو به آنان سـهل انگاری کنـد، و در آنچه برای تو می گیرد و آنچه از جانب تو می دهـد فروگـذاری. و پیمانی را که به- سود- تو بسـته سـست نگرداند، و در به هم زدن پیمانی که به زیان توست در نمانـد و قـدر خود را در کارها بدانـد، چه آن که قدر خود را نداند در شـناختن قدر جز خود نادانتر بوَد و درماند. و در گزیـدن این کاتبـان تنهـا به فراست و اطمینان، و خوش گمانی خود اعتماد مکن که مردمِ برای جلب نظر والیان به آراسـتن ظـاهر می پردازنـد، و خوش خـدمتی را پیشه می سازنـد. اما در پس آن، نه خیرخواهی است و نه از امانت نشان. لیکن آنان را بیازمای به خـدمتی که برای والیان نیکوکار پیش از تو عهده دار بوده اند؛ و بر آن کس اعتماد کن که میان همگان اثری نیکو نهاده، و به

امانت از همه شناخته تر است- و امتحان خود را داده- که این نشانهٔ خیرخواهی تو برای- دین- خداست و برای کسی که کارِ او بر عهدهٔ شماست. و بر سر هر یک از کارهایت مهتری از آنان بگمار که نه بزرگیِ کار او را ناتوان سازد، و نه بسیاری آن وی را پریشان، و هر عیب که در کاتبان توست و تو از آن غافل شوی به عهدهٔ تو ماند.

دیگر اینکه نیکی به بازرگانان و صنعتگران را بر خود بپذیر، و سفارش کردن به نیکویی دربارهٔ آنان را به عهده گیر، چه کسی که بر جای بود و چه آن که با مال خود از آن سو بدان سو رود، و با دسترنج خود کسب کند، که آنان مایه های منفعتند و پدیدآورندگان وسیلتهای آسایش و راحت. و آورندهٔ آن از جاهای دوردست و دشوار، در بیابان و دریا و دشت و کوهسار. جایی که مردمان در آنجا گرد نیایند و در رفتن بدان جا دلیری ننمایند. این بازرگانان مردمی آرامند و نمی ستیزند، و آشتی جویند و فتنه ای نمی انگیزند.

به کار آنان بنگر، چه در آنجا باشند که خود به سر می بری و یا در شهرهای دیگر. و با این همه بدان که میان بازرگانان بسیار کسانند که معاملتی بد دارند، بخیلند و در پی احتکارند. سود خود را می کوشند و کالا را به هر بها که خواهند می فروشند، و این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۶

سودجویی و گرانفروشی زیانی است برای همگان، و عیب است بر والیان. پس بایدت از احتکار منع نمود که رسول خدا (ص) از آن منع فرمود. و باید خریدوفروش

آسان صورت پذیرد و با میزان عدل انجام گیرد. با نرخهای- رایج بازار- نه به زیان فروشنده و نه خریدار. و آن که پس از منع تو دست به احتکار زند او را کیفر ده و عبرت دیگران گردان، و در کیفر او اسراف مکن.

سپس خدا را! خدا را! در طبقهٔ فرودین از مردم؛ آنان که راه چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری برجای ماندگانند، که در این طبقه مستمندی است خواهنده، و مستحق عطایی است به روی خود نیاورنده. و برای خدا حقی از خود را که به آنان اختصاص داده، و نگهبانی آن را به عهده ات نهاده پاس دار، و بخشی از بیت المالت و بخشی از غله های زمینهای خالصه را در هر شهر به آنان واگذار، که دوردست ترین آنان را همان باید که برای نزدیکان است، و آنچه بر عهدهٔ تو نهاده اند، رعایت حق ایشان است. پس مبادا فرورفتن در نعمت، از پرداختن به آنان بازت دارد که ضایع گذاردنت کاری خرد را به خاطر استوار کردن کاری بزرگ و مهم، عذری برایت نیارد. پس، از رسیدگی به کارشان دریغ مدار و روی ترش بدانان میار، و به کارهای کسی که به تو دسترسی ندارد بنگر. آنان که در دیده ها خوارند و مردم خردشان می شمارند؛ و کسی را که بدو اعتماد داری برای تفقد حال آن جماعت بگذار که از خدا ترسان باشد و از فروتنان، تا درخواستهای آنان را به تو رساند.

و با آنان چنان رفتار کن که چون خدا را دیدی جای عذرت بماند، که این گروه از میان مردمان به انصاف نیازمندترند از دیگران؛

و در گزاردن حقّ همگان تو را چنان باید که عذرت در پیشگاه خدا پذیرفته آید. یتیمان را عهده دار باش و کهنسالانی را که چاره ای ندارند و دست سؤال پیش نمی آرند، و این کار بر والیان گران بار است و گزاردن حق همه جا دشوار، و بود که خدا آن را سبک گرداند بر مردمی که عافیت جویند و خود را به شکیبایی وامی دارند، و به وعدهٔ راست خدا دربارهٔ خویش اطمینان دارند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۷

و بخشی از وقت خود را خاص کسانی کن که به تو نیاز دارند. خود را برای کار آنان فارغ دار و در مجلسی عمومی بنشین و در آن مجلس برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش و سپاهیان و یارانت را که نگهبانانند یا تو را پاسبانان، از آنان بازدار، تا سخنگوی آن مردم با تو گفتگو کند بی درماندگی در گفتار که من از رسول خدا (ص) بارها شنیدم که می فرمود: «هرگز امتی را پاک- از گناه- نخوانند که در آن امت- بی آنکه بترسند و در گفتار درمانند، حق ناتوان را از توانا نستانند» و درشتی کردن و درست سخن نگفتنِ آنان را بر خود هموار کن و تنگخویی بر آنان و خود بزرگ بینی را از خود بران، تا خدا بدین کار درهای رحمت خود را بر روی تو بگشاید و تو را پاداش فرمانبری عطا فرماید؛ و آنچه می بخشی چنان بخش که بر تو گوارا افتد و آنچه بازمی داری با مهربانی و پوزشخواهی همراه بود. نیز بر عهدهٔ تو کارهاست که خود باید آن را انجام دهی، از آن جمله پاسخ گفتن

عاملان توست آنجا که کاتبانت درمانند، و رساندن آن را در نامه نتوانند. دیگر نیاز مردم را برآوردن در همان روز که به تو عرضه دارند و یارانت را در انجام تقاضای آنان گرانی کنند و عذری آرند. و کار هر روز را در همان روز بران، که هر روز را کاری است مخصوص بدان؛ و برای آنچه میان تو و خداست نیکوترین اوقات و بهترین ساعات را بگذار هر چند همه کارها در همه وقت برای خداست، اگر نیت درست باشد و رعیت را از آن آسایش بود.

و باید گزاردِ واجباتی که خاص خداست- و در پی ادای آنی- از آن جمله بود که دینت را برای آن خالص می گردانی. پس در بخشی از شب و روز تن خود را خاص- پرستش- خدا گردان و آنچه را به خدا نزدیکت کند به درستی به انجام رسان، بی هیچ کاهش و نقصان، هر چند- تو را دشوار آید و تنت بفرساید-. و چون با مردمان نمازگزاری چنان گزار که نه آنان را برمانی و نه نماز را ضایع گردانی، چه میان مردم کسی بود که بیمار است یا حاجتی دارد و گرفتارست. من از رسول خدا (ص) آنگاه که مرا به یمن فرستاد پرسیدم با مردم چگونه نماز گزارم؟ فرمود: «در حد توانایی ناتوانان آنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۸

بگزار و بر مؤمنان رحمت آر.»

و پس از این همه، فراوان خود را از رعیت خویش پنهان مکن که پنهان شدن والیان از رعیت نمونه ای است از تنگخوئی و کم اطلاعی در کارها؛ و نهان شدن از رعیت، والیان را از دانستن آنچه

بر آنان پوشیده است بازدارد، پس کار بزرگ نزد آنان خرد به شمار آید، و کار خرد بزرگ نماید، زیبا زشت شود و زشت زیبا، و باطل به لباس حق درآید. و همانا والی انسانی است که آنچه را مردم از او پوشیده دارند نداند، و حق را نشانه ای نبود، تا بدان راست از دروغ شناخته شود، و تو به هر حال یکی از دو کس خواهی بود: یا مردی که نفس او در اجرای حق سخاوتمند است، پس چرا خود را بپوشانی و حق واجبی را که بر عهدهٔ توست نرسانی؟ یا کار نیکی را نکنی که کردن آن توانی؟ یا به بازداشتن حق گرفتاری، در این صورت مردمان به زودی خود را از درخواست از تو بازدارند چه از بخشش تو نومیدند- و چاره ندارند- با اینکه بیشتر نیازمندیِ مردمان بر تو رنجی ندارد، چرا که شکایت از ستم است و عدالت خواستن یا در معاملتی انصاف جستن.

نیز والی را نزدیکان است و خویشاوندان که خوی برتری جستن دارند و گردن فرازی کردن و در معاملت انصاف را کمتر به کار بستن. ریشهٔ ستم اینان را با بریدن اسباب آن برآر و به هیچ یک از اطرافیان و خویشاوندانت زمینی را به بخشش وامگذار، و مبادا در تو طمع کنند با بستن پیمانی که مجاور آنان را زیان رساند در بهره که از آب دارند، یا کاری که باید با هم به انجام رسانند و رنج آن را بر عهده دیگران نهند، پس بر آنان تنها گوارا افتد و عیب آن در دنیا و آخرت بر تو ماند.

و حق را از آن هر

که بود بر عهده دار، نزدیک یا دور، و در این باره شکیبا باش و این شکیبایی را به حساب- خدا- بگذار. هر چند این رفتار با خویشاوندان و اطرافیانت بود و عاقبت آن را با همه دشواری که دارد، چشم دار، که پایان آن پسندیده است- و سرانجامش فرخنده-.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۴۹

و اگر رعیت بر تو گمان ستم برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار، و با این کار از بدگمانی شان درآر، که بدین رفتار نفس خود را به فرمان آورده باشی و با رعیت مدارا کرده و حاجت خویش را برآورده و رعیت را به راه راست واداشته.

و از صلحی که دشمن تو را بدان خوانَد، و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی، سربازان تو را آسایش رساند. و از اندوه هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند، لیکن زنهار! زنهار! از دشمن خود پس از آشتی بپرهیز که بسا دشمن به نزدیکی گراید تا غفلتی یابد- و کمین خود بگشاید- پس دوراندیش شو! و به راه خوش گمانی مرو، و اگر با دشمنت پیمانی نهادی و در ذمهٔ خود او را امان دادی به عهد خویش وفا کن و آنچه را بر ذمه داری ادا. و خود را چون سپری برابر پیمانت برپا، چه مردم بر هیچ چیز از واجبهای خدا چون بزرگ شمردن وفای به عهد سخت همداستان نباشند با همه هواهای گونه گون که دارند، و رأیهای مخالف یکدیگر که در میان آرند. و مشرکان نیز جدا از مسلمانان وفای به عهده را میان خود لازم می شمردند چه زیان پایانِ ناگوار پیمان شکنی

را بردنـد. پس در آنچه به عهـده گرفته ای خیـانت مکن و پیمـانی را که بسـته ای مشـکن و دشـمنت را که- در پیمان توست- مفریب که جز نـادان بـدبخت بر خـدا دلیری نکنـد. و خـدا پیمـان و زینهار خود را امانی قرار داده، و از در رحمت به بنـدگان رعایت آن را بر عهده همگان نهاده، و چون حریمی اسـتوارش ساخته تا در استواری آن بیارمند و رخت به پناه آن کشند. پس در پیمـان نه خیـانتی توان کرد، و نه فریبی داد، و نه مکری پیش آورد؛ و پیمـانی مبنـد که آن را تأویلی توان کرد- یا رخنه ای در آن پدیـد آورد-. و چون پیمانت اسـتوار شـد و عهـدت برقرار- راه خیانت مپوی- و برای به هم زدنش خلاف معنی لفظ را مجوی، و مبادا سـختی پیمانی که بر عهـده ات فتاده و عهد خدا آن را بر گردنت نهاده، سـر بردارد و تو را- به ناحق- بر به هم زدن آن پیمـان وادارد، که شـکیبایی کردنت در کـار دشواری که گشایش آن را امیـدواری، و پایان نیکویی اش را در انتظار، بهتر از مکری است که از کیفر آن ترسانی، و این که خدا تو را چنان بازخواست

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۰

کند که درخواست بخشش او را در دنیا و آخرتت نتوانی.

و بپرهیز از خونهـا، و ریختن آن به نـاروا، که چیزی چون ریختن خون به نـاحق- آدمی- را به کیفر نرسانـد، و گنـاه را بزرگ نگردانـد، و نعمـت را نَبرد، و رشـته عمر را نَبُرد، و خداونـد سـبحان روز رسـتاخیز نخسـتین داوری که میـان بنـدگان کنـد در خونهایی باشد که از

یکدیگر ریخته اند. پس حکومت خود را با ریختن خونی به حرام نیرومند مکن که خون به حرام ریختن قدرت را به ناتوانی و سستی کشاند بلکه دولت را از صاحب آن به دیگری بگرداند.

و به کشتن به ناحق تو را نزد من و خدا عذری به کار نیاید چه در آن قصاص باید، و اگر دچار خطا گشتی و تازیانه یا شمشیر یا دستت از فرمان برون شد و- به ناخواه کسی را کشتی- چه در مشت زدن و بالاتر، بیم کشتن است. مبادا نخوت دولت تو را وادارد که خود را برتر دانی و خونبهای کشته را به خاندانش نرسانی.

و بپرهیز از خود پسندیدن، و به خودپسندی مطمئن بودن، و ستایش را دوست داشتن که اینها همه از بهترین فرصتهای شیطان است تا بتازد، و کرده نیکوکاران را نابود سازد.

و بپرهیز که با نیکی خود بر رعیت منت گذاری یا آنچه را کرده ای بزرگ شماری یا آنان را وعده ای دهی و در وعده خلاف آری که منت نهادن ارج نیکی را بِبَرد و کار را بزرگ شمردن نور حق را خاموش گرداند، و خلاف وعده خشم خدا و مردم را برانگیزاند. و خدای متعال فرموده است: «بزرگ دشمنی است نزد خدا که بگویید و نکنید.» «۱»

و بپرهیز از شتاب در کارهایی که هنگام انجام آن نرسیده، یا سستی در آن چون انجامش ممکن گردیده، یا ستیزیدن در کارهایی که راه راست در آن ناپدیدار است؛ یا سستی ورزیدن آنگاه که آشکار است. پس هر چیز را در جای آن بدار و هر کاری را به هنگام آن بگزار.

---

(۱)- صف: ۳.

و بپرهیز از آنکه چیزی را به خود مخصوص داری که- بهره- همهٔ مردم در آن یکسان است، و از غفلت در آنچه بدان توجه باید، و در دیده ها نمایان است. چه آن را که به ناروا ستده باشی از چنگ تو درآرند، و به زودی پرده کارها از پیشِ دیده ات بردارند، و داد از تو بستانند و به ستمدیده رسانند. به هنگام خشم خویشتن دار باش و تندی و سرکشی میار و دستِ قهر پیش مدار و تیزی زبان بگذار، و از این جمله خودداری کن، با سخن ناسنجیده بر زبان نیاوردن، و در قهر تأخیر کردن، تا خشمت آرام شود و عنان اختیار به دستت آید، و چنین قدرتی بر خود نیابی جز که فراوان به یاد آری که در راه بازگشت به سوی کردگاری.

و بر تو واجب است به خاطر داشتن آنچه بر- والیان- پیش از تو رفته است، از حکومت عدلی که کرده اند، و سنت نیکویی که نهاده اند، یا اثری که از پیامبر ما (ص) بجاست یا واجبی که در کتاب خداست. پس اقتدا کنی بدانچه دیدی ما بدان رفتار کردیم، و بکوشی در پیروی آنچه در این عهدنامه بر عهده تو نهادیم. و من در آن حجت خود را بر تو استوار داشتم، تا چون نفس تو خواهد در پی هوای خود رود، تو را بهانه ای نبود.

و من از خدا می خواهم با رحمتی فراگیر که او راست، و قدرت بزرگ او بر انجام هر گونه درخواست، که من و تو را توفیق دهد در آنچه خشنودی او در آن بود. از داشتن عذری آشکار در پیشگاه او و آفریدگانش، و

گذاردن نام نیکو میان بندگانش و آثار نیک در شهرها و تمامی نعمت و فراوانی کرامت. و این که کار من و تو را به سعادت به پایان رساند، و شهادت نصیبمان گرداند. که ما آن را خواهانیم و درود بر فرستادهٔ خدا و خاندان پاک و پاکیزه اش و سلام فراوان. وَ السَّلام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۲

پیوست ها:

اشاره

* مردم سالاری دینی

* گفته ها و نکته ها

* توضیح مصطلحات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۴

مردم سالاری دینی از دیدگاه آیت اللّه العظمی منتظری

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۷

[مقدمه]

طرح نظریات گوناگون در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و متفکران شیعی بوده است؛ هرچند تا پیش از انقلاب اسلامی، فقهای شیعه- به دلیل آن که عملًا از صحنهٔ حاکمیت کنار گذاشته شده بودند- کمتر به این موضوع می پرداختند و به آن نگاهی کمرنگ داشتند. به همین دلیل می توان گفت علمای اهل سنت در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی پیشرفت چشمگیری داشته و نظریه پردازان آن ها تحقیقات و کاوش های بیشتری را ارائه داده اند.

اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام «جمهوری اسلامی» در ایران، بحث در این زمینه وسعت گسترده تری یافت و مورد توجه فقها و اندیشمندان شیعی قرار گرفت.

گرچه رویکرد تلفیق میان دو واژهٔ «حکومت دینی» و «حکومت مردم سالار» در سال های اخیر مورد توجه قرار گرفته، اما به واقع از همان ابتدای استقرار نظام جمهوری اسلامی این مقوله مورد توجه محافل علمی بوده است. در این میان عده ای اصرار

بر عدم سازگاری دو واژهٔ «جمهوریت» و «اسلامیت» داشته اند و در مقابل گروهی آن دو را قابل سازش دانسته و در این راستا استدلال می کنند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۵۸

از جمله اندیشمندانی که اعتقاد به تلفیق میان این دو واژهٔ دارد و از مردم سالاری دینی دفاع می کند، آیت اللّه العظمی منتظری است؛ او در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعه، بیش از همهٔ متفکران دیگر به تحقیق و تتبع پرداخته و علاوه بر نگارش دو هزار و دویست صفحه و چهار سال تدریس در این زمینه، به مناسبت های گوناگون به نظریه پردازی در این مقوله پرداخته است.

اندیشهٔ سیاسی آیت اللّه منتظری همچون بسیاری از اندیشمندان، از تحول

و تطور برخوردار بوده است؛ و لـذا به نظر می رسـد ارزیابی و تحلیل علمی و در نهایت جمع بندی آن، گامی باشد که تاکنون برداشته نشده است. ویژگی ممتاز نظریهٔ آیت اللّه منتظری که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی آن را از سایر نظریات ممتاز می گرداند، رویکرد جدیـد ایشان در حاکمیت دینی و ارائـهٔ نظریهٔ انتخاب در زمان غیبت است. این ویژگی می تواند بیش از سایر ویژگی ها در ترسیم نظام مردم سالار دینی نقش آفرینی نماید.

پیش از آغاز تحقیق، لازم می دانم چند نکته را یادآوری نمایم:

۱- «اندیشـهٔ سیاسـی» می توانـد پشـتوانهٔ «رفتارهای سیاسـی» باشـد؛ و انـدیشه های سیاسیِ نظام یافته، هـدایتگر و تأثیرگـذار بر رفتارهای سیاسـی هستند. بر این اساس قبل از بررسی رفتار سیاسیِ هر اندیشمندی، لازم است اندیشهٔ سیاسی وی مورد پژوهش قرار گیرد.

۲- بـدون تردیـد، پرداختن به اندیشـهٔ سیاسـی آیت اللّه منتظری، مجالی بس وسـیع تر از تحقیق حاضـر را می طلبد؛ لذا در این نوشـتار سـعی شـده است به رئوس و امهات دیـدگاه های ایشان که با مردم سالاری دینی ارتباط وثیق دارد، پرداخته و تفصـیل مباحث به کتاب ها و آثار معظّم له ارجاع داده شود.

۳- سعی نگارنده در این مقاله آن است که ضمن پرداختن و تحلیل مفهومی نظریهٔ سیاسی ایشان، و حتّی الإمکان مقایسهٔ آن با نظریات دیگر، به تعریف عملی و ارتباط منطقی آن با «مردم سالاری دینی» بپردازد.

آمیختگی دین و سیاست

از دیربـاز میان عالمان دینی در زمینـهٔ رابطـهٔ «دین» با «سـیاست» و «حکومت» اختلافی عمیق وجود داشـته است. گروهی اساسـاً جوهرهٔ دین را غیر سیاسی دانسته و معتقدند مفاهیم و تعالیم دین مربوط به آخرت و سرنوشت انسانِ پس از مرگ است، در

حالی که علم سیاست در ارتباط با چگونه زیستن در این دنیا می باشد؛ یا دین و اصول مربوط به آن را اصولی مقدس، پایدار و غیر قابل نقد و دگرگونی، و در مقابل سیاست را آمیخته با مسائل بشری و متغیّر و احیاناً ضد اخلاقی معرفی می کنند و اساساً اهداف دین و سیاست را با یکدیگر ناسازگار می دانند. «۱»

گروهی دیگر در عین اعتقاد به آمیختگی دین و سیاست، حوزهٔ دین و حکومت را از یکدیگر متمایز، و حکومت را امری غیر دینی و تعالیم دینی را ورای مسائل حکومتی- که به اعتقاد آنان امری کاملًا بشری است- قلمداد می نمایند. «۲»

و دستهٔ دیگری از اندیشمندان شیعی، دین را متمایز از سیاست و حکومت نمی دانند ولی جواز تصدی حکومت در زمان غیبت امام معصوم (ع) را مورد اشکال قرار می دهند و آن را منحصر به زمان حضور معصوم (ع) می دانند. «۳» این دسته دلایل مختلفی برای دیدگاه خود ارائه کرده اند که تفصیل آن در این مقال نمی گنجد. «۴»

نکتهٔ در خور توجه این که می بایست میان سه دیدگاه ارائه شدهٔ فوق تفاوت گذارد؛

---

(۱)- برای آشنایی بیشتر با دلایل این گروه و نیز نقد آن ها، ر. ک: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی اندیشهٔ سیاسی اسلام، ص ۵۴- ۴۹.

(۲)- برای نمونه، ر. ک: مهدی بازرگان، آخرت و خدا تنها برنامهٔ بعثت انبیاء.

(۳)- برای نمونه، ر. ک: محمد بن الحسن الطوسی، النهایه، ص ۱۸۵.

(۴)- برای آشنایی بیشتر با دیدگاه این دسته و نیز نقد آن ها، ر. ک: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۱۰۷- ۱۰۱.

چه آن که قائلان به دیدگاه نخست، اساساً گوهر دین را

غیر سیاسی می دانند و دخالت در سیاست را برای هیچ یک از دین ورزان- حتی معصومان (ع)- نمی پذیرند. و دستهٔ دوم حوزهٔ سیاست و حکومت را از هم تفکیک کرده و ضمن سیاسی دانستن دین، شأن دین را پرداختن به امور معنوی و احیاناً سیاسی که مرتبط با ارتقای معنوی انسان است، می دانند؛ ولی حکومت را امری کاملًا بشری دانسته که دین در آن حوزه به هیچ روی وارد نمی شود و در آن مداخله نمی کند. و گروه اخیر حکومت را از دین متمایز نساخته و فقط آن را حق معصومان (ع) دانسته اند، که دیگران مجاز به ورود در این حوزه نیستند.

آیت اللّه منتظری هر سه دیدگاه فوق را به نقد می کشاند و گوهر دین را مخالف با آن ها می داند، که برای اختصار از پرداختن به آن صرف نظر می کنیم و علاقه مندان را به کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» «۱» و نیز نقطه نظرات ایشان در کتاب «دیدگاه ها» «۲» ارجاع می دهیم. آنچه در این مجال می توان گفت این که هر سه دیدگاه مورد اشاره، ظاهراً از بحث مردم سالاری یا یکه سالاری دینی موضوعاً خارجند. زیرا دیدگاهی که اساساً حوزهٔ دین را از سیاست یا حکومت تفکیک می سازد یا حکومت دینی در زمان غیبت را نفی می کند، در حقیقت نسبت دین با حکومت را «بشرط لا» دانسته است و به مردم سالاری یا نفی آن در دین نمی اندیشد. به دیگر سخن، مبحث فوق فرع بر پذیرش آمیختگی دین اسلام با سیاست و حکومت و متأخر از آن است؛ لذا نظریهٔ مردم سالاری یا یکه سالاری در دین را می بایست در اندیشهٔ کسانی جستجو کرد که اسلام را سیاسی دانسته و میان دین و حکومت

تفکیک قایل نمی شوند.

برای دستیابی به هدف فوق، ابتدا لازم است ویژگی های حکومت مردم سالار مورد

---

(۱)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۱۲- ۳ و ص ۸۳ به بعد.

(۲)- همو، دیدگاه ها، ص ۴۹۹، «پاسخ به پرسش های جمعی از مقلدین»، ۲۵/ ۶/ ۱۳۸۰؛ همو، خاطرات، ج ۲، ص ۹۰۴، پیوست شمارهٔ ۶۰، «پاسخ به نامهٔ انجمن اسلامی مهندسین و مرحوم مهندس مهدی بازرگان در ارتباط با مسألهٔ هدف از بعثت انبیاء (ع)»، ۲۶/ ۸/ ۱۳۷۲.

توجه قرار گیرد و سپس با کاوش در اندیشهٔ اندیشمندانِ اسلام سیاسی، دوری یا نزدیکی دیدگاه آنان با چنین ویژگی هایی بررسی گردد.

یک حکومت مردم سالار دارای خصوصیّات زیر است:

ویژگی های یک حکومت مردم سالار

۱- قدرت به وسیلهٔ مردم مشروعیت می یابد؛

۲- ارادهٔ عمومی در آرای اکثریت جامعه ظاهر می گردد؛

۳- همهٔ افراد جامعه- اقلیت باشند یا اکثریت- از حقوق مساوی برخوردار، و در برابر قانون برابرند؛

۴- آزادی های فردی، اجتماعی و سیاسی توسط حاکمان تضمین شده است؛

۵- مسئولان جامعه با انتخابات آزاد- به صورت یک مرحله ای یا دو مرحله ای- از سوی مردم انتخاب می شوند؛

۶- نوع نظام حاکم و ساختار سیاسی آن، زاییدهٔ خواست عمومی است؛

۷- نظارت عمومی- مستقیم و غیر مستقیم- بر حاکمیت تضمین شده است؛

۸- همهٔ مناصب حکومتی موقت و مدت دار می باشند و هیچ منصب مادام العمری تصور نمی شود؛

۹- احزاب سیاسیِ آزاد وجود دارند و در تبادل قدرت نقش تعیین کننده ایفا می کنند، و مطبوعات و رسانه ها زبان گویای

مردم به شمار می آیند؛

۱۰- همهٔ حکمرانان جامعه در برابر ملت و نمایندگان ایشان پاسخگو هستند و تناسب میان قدرت و مسئولیت وجود دارد.

با دقت در اندیشهٔ سیاسی آیت اللّه منتظری

به خوبی می توان دریافت که از نگاه وی ساختار حکومتی اسلام بیشترین قرابت را با ویژگی های فوق دارا است؛ و بر این اساس می توان او را از پیشگامان مردم سالاری دینی دانست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۲

ویژگی های حکومت دینی از نگاه آیت اللّه منتظری

ویژگی های حکومت دینی در تفکر ایشان که در مباحث آینده به آن ها خواهیم پرداخت به قرار زیر است:

۱- او با ارائه و تبیین نظریهٔ انتخاب در حاکمیت دینی- در عصر غیبت- به طور مشروح به استدلال پیرامون آن می پردازد و با رد دلایل عقلی و نقلی که نصبیون به آن استناد کرده اند، اساساً امکان عقلی تمسک به نظریهٔ نصب در صحنهٔ حاکمیت را مخدوش و غیر قابل قبول می داند. «۱» بر این اساس از دیدگاه وی رضایت مردم در مشروعیت حاکمیت دینی تأثیر مستقیم دارد؛ به گونه ای که این رضایت شرط لازم، و همراه با شرایطی که شارع برای حاکم در نظر گرفته است شرط کافی برای مشروعیت حاکمیت دینی به شمار می آیند. لذا در اندیشهٔ آیت اللّه منتظری، حاکم اسلامی- هرچند واجد همهٔ شرایط باشد- بدون رضایت مردم حق حکمرانی ندارد و از مشروعیت برخوردار نیست. «۲»

۲- از نگاه ایشان، شکل و ساختار حکومت و نحوهٔ انتخاب، خصوصیات و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن- از سوی شارع- به عقلا واگذار شده است.

اینگونه امور در شرایط مختلف زمانی تفاوت می کند؛ این که تکیه بر کمیت عددی باشد یا بر کیفیت انتخاب کنندگان، انتخاب حاکم به طور مستقیم باشد یا دو مرحله ای و ...، همگی از امور عقلاییِ غیر منصوص هستند. «۳»

---

(۱)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۰۹؛ و نیز ر. ک: محمد حسن

موحدی ساوجی، «ولایت فقیه، نصب یا انتخاب»، مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۴۷۵- ۴۳۳.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

(۳)- همان، ج ۱، ص ۵۴۸؛ محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۲.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۳

۳- «انتخاب به عنوان عقد لازم می تواند شرایط ضمن عقد نیز داشته باشد. حاکم و مردم می توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی از قبیل قانون اساسی کنند. کلیهٔ انتخاباتی که پس از تدوین قانون اساسی و بر اساس آن انجام می گیرد، مطلقاً مقیّد به قانون اساسی است؛ حتی اگر چنین شرطی ذکر نشود. یعنی ملت به وسیلهٔ خبرگان (یا به طور مستقیم) رهبری را انتخاب می نمایند که عملًا ملتزم به قانون اساسی باشد و از آن تخلف نکند. شرط ضمن عقد (قانون اساسی) می تواند مبتنی بر قید زمانی باشد؛ به این معنا که مردم برای مدت محدودی (مثلًا ده سال) فقیه را به عنوان حاکم اسلامی انتخاب کنند. اگر انتخاب موقت باشد، ولایت با انقضای وقت زمامداری منتفی می شود.» «۱»

۴- به اعتقاد آیت اللّه منتظری، حقوق اجتماعی و سیاسی افراد جامعه تابع درجات ایمان آنان نیست؛ بلکه همگان در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر حقوق اجتماعی مساوی می باشند. «۲»

۵- او اختیار و آزادی عمل در انسان را امری طبیعی و از مهم ترین نعمت های الهی می داند، «۳» و بر آزادی های اجتماعی و سیاسی توسط حاکمان تأکید می کند. «۴»

۶- بر اساس اندیشهٔ سیاسیِ ارائه شده از سوی ایشان، همگان حق نظارت، انتقاد و یا اعتراض به عملکرد حاکم اسلامی و سایر مسئولان

جامعه را دارا هستند؛ بلکه وظیفهٔ

---

(۱)- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۴ (تقریر نظریهٔ آیت اللّه منتظری)؛ و نیز، ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ همو، دیدگاه ها، ص ۴۰- ۳۷، ۵۶، ۵۷، ۱۶۶، ۱۸۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۵۸۲ و ۵۸۳.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۰۹، «پاسخ به سؤال جمعی از طلاب حوزهٔ علمیهٔ قم پیرامون نظارت استصوابی»، ۱۷ / ۳ / ۱۳۷۸؛ و نیز، ر. ک: همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵، «پاسخ به پرسش هایی پیرامون خشونت یا تسامح و تساهل»، ۱۲ / ۵/ ۱۳۷۸.

(۳)- همان، ص ۵۷۶، «پاسخ به سؤالاتی در مورد برخی مسائل روز»، ۳۱/ ۲/ ۱۳۸۱.

(۴)- برای نمونه، ر. ک: دیدگاه ها، ص ۴۹۸- ۴۵۳، «پاسخ به سؤالات حجه الإسلام دکتر محسن کدیور»، ۲۳/ ۴/ ۱۳۸۰.

آنان است که این مهم را بر اساس «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» و از راه ایجاد تشکلات و احزاب به انجام رسانند. «۱»

۷- حاکم اسلامی و همهٔ متصدیان جامعهٔ اسلامی- به میزان اختیاراتی که دارا می باشند- در برابر مردم پاسخگو هستند؛ ولیّ فقیه در برابر خبرگان منتخب مردم نیز مسئول است. خبرگانِ منتخب، حق سؤال، استیضاح، عزل و نصب وی را با شرایط خاص- که در قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد پیش بینی شده است- خواهند داشت؛ علاوه بر این که وظیفهٔ نظارت بر عملکرد وی را نیز بر عهده دارند. «۲»

۸- مطبوعات مستقل و آزاد، رکن چهارم حکومت مردمی و زبان ملت به شمار می آیند و باید در بیان افکار عمومی آزاد باشند تا

همگان بتوانند نظرات و خواسته های خود را منعکس نمایند. «۳» علاوه بر این، سایر رسانه های جمعی- نظیر صدا و سیما، اینترنت و ماهواره- نیز باید از انحصار خارج شده و در مسیر هدایت و پیشرفت فرهنگی و سیاسی جامعه به کار گرفته شوند. «۴»

---

(۱)- همان، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۰۸، ۵۱۷، ۵۹۷ و ۵۹۸.

(۲)- همان، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۰۸، ۵۱۷، ۵۹۷ و ۵۹۸.

(۳)- همان، ص ۷۵، «پیام به مناسبت قتل های فجیع سال ۷۷»، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۷۷.

(۴)- همان، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، «پاسخ به سؤالات فرهنگی و هنری جامعهٔ هنری و سینمایی ایران»، ۲/ ۷/ ۱۳۷۹؛ همان، ص ۵۶۱ و ۵۶۲، «پاسخ به سؤالی در رابطه با استفاده از اینترنت»، ۱۰/ ۱/ ۱۳۸۱.

مبنای مشروعیت از دیدگاه آیت اللّه منتظری

پس از پذیرش نظریهٔ آمیختگی دین با سیاست و حکومت، و پس از تأکید بر ضرورت حکومت در همهٔ زمان ها از جمله زمان غیبت، مهم ترین مسأله ای که می بایست به آن پرداخته شود «مبنای مشروعیت» در حاکمیت است. موضوع مشروعیت حاکمیت از دیرباز مورد توجه اندیشوران علوم سیاسی قرار گرفته و نظریات مختلفی پیرامون آن ارائه شده است. گروهی منشأ مشروعیت را طبیعی و فطری می دانند. «۱» بعضی نظریهٔ غلبه و سلطه را مطرح می کنند، «۲» عده ای آن را ناشی از قرارداد اجتماعی دانسته اند، «۳» و دسته ای نظریهٔ مشروعیت الهی را پذیرفته اند. «۴» البته از نظریهٔ مشروعیت الهی تفاسیر مختلفی ارائه شده است، به گونه ای که برخی از این تفاسیر توجیه گر حکومت های دیکتاتوری قرار می گرفتند و حاکمان یا شاهان را نمایندگان و منصوبان از طرف خدا معرفی می کردند،

«۵» و برخی دیگر گرچه منشأ مشروعیت را خداوند می دانند اما مقبولیت عمومی را نیز شرط تحقق حکومت دانسته اند، و لذا حکومت الهی را در مقابل حکومت های استبدادی یا دیکتاتوری معرفی می نمایند. «۶»

آیت اللّه منتظری نیز مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی دیگر، مبنای مشروعیت

---

(۱)- ارسطو، سیاست، ص ۱۰.

(۲)- ابو یعلی محمد بن الحسین الفراء الحنبلی، الاحکام السلطانیه، ص ۲۰، به نقل از امام حنبل.

(۳)- ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمهٔ غلامحسین زیرک زاده، ص ۴۱.

(۴)- برای آشنایی بیشتر با نظریات مختلف در این زمینه، ر. ک: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۱۱۵- ۱۰۸.

(۵)- خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، ص ۱۳.

(۶)- می توان این نظریهٔ را به امام خمینی منتسب نمود؛ برای تفصیل بیشتر، ر. ک: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۱۲۱- ۱۱۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۶

حکومت اسلامی را الهی می دانند؛ اما نقطهٔ فارق اندیشهٔ ایشان نسبت به سایرین در این است که ایشان با ارائهٔ نظریهٔ انتخاب در زمان غیبت، بیعت و رضایت عمومی را در مشروعیت حاکمیت اسلامی شرط می دانند. به عبارت دیگر، مشهور قائلان به نظریهٔ مشروعیت الهی که فقیهان را در زمان غیبت دارای ولایت می دانند، معتقدند که فقهای واجد شرایط در زمان غیبت به طور عام از سوی امام (ع) به ولایت بر مسلمانان منصوب شده اند و بر این اساس مشروعیت حاکمیت آنان از سوی شارع مقدس است و انتخاب مردم در این زمینهٔ هیچ گونه نقشی ندارد و تنها در تحقق آن مؤثر است. اما مطابق نظریهٔ آیت اللّه منتظری فقهای واجد شرایط پیش از بیعت شرعی و انتخاب مردم

تنها «صلاحیت» ولایت را دارند و چنانچه بدون بیعت مردمی قدرت را قبضه نمایند و عملًا دارای حاکمیت شوند، ولایت و حاکمیت آنان مشروعیت نخواهد داشت؛ مگر اینکه حاکمیت ضرورت داشته باشد و مردم نسبت به امر حاکمیت بی تفاوت شده باشند و اقدام نمی کنند، در این صورت اقدام در آن از باب حسبه واجب است؛ و در این فرض فقیه قدر متیقن است، هرچند اگر او اقدام نکرد نوبت به عدول مؤمنین و در رتبهٔ بعد به فسّاق مؤمنین می رسد؛ و اینکه امر حاکمیت با فرض مصلحت و ضرورت آن مهمل گذاشته شود بر خلاف حکم عقل و رضایت شرع است؛ ولی اگر نتوانند اطاعت ملت را به دست آورند تکلیف ساقط می شود زیرا اطاعت ملت مقوّم حاکمیت است.

ایشان برای اثبات نظریهٔ خود، ابتدا احتمالات متصور برای تحقق ولایت فقها بنابر نظریهٔ نصب عام را- در مقام ثبوت- برمی شمرند و تمامی آن ها را به نقد می کشند و چنین نتیجه گیری می کنند که نظریهٔ نصب فقها در عصر غیبت، به این معنا که ائمّه (ع) آنان را به ولایت بالفعل منصوب فرموده باشند، معنای معقولی ندارد و تمامی احتمالاتی که برای آن شمرده شده، اساساً در مرحلهٔ ثبوت و امکان قابل خدشه است. «۱»

---

(۱)- ر. ك: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۱۸- ۴۰۹؛ همو، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمهٔ محمود صلواتی، ج ۲، ص ۲۰۸- ۱۹۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۲۶۷

سپس ایشان به تفصیل به دلایل نقلی و عقلی طرفداران نظریهٔ نصب و نقد آن ها می پردازند؛ «۱» و در نهایت دلایل نظریهٔ انتخاب و مشروعیت بیعت در زمان غیبت را

برمی شمارند. «۲»

پیامبر اکرم (ص) با اینکه خداوند در حق آن حضرت فرموده است: «النبیّ اولی بالمؤمنین من انفسهم» ولی مادامی که سران قبائل مدینه با آن حضرت بیعت نکردند متصدی حاکمیت در مدینه نشدند و پس از فتح مکه و پیدایش قدرت نیز آن حضرت با مردم مکه حتی زنها بیعت کردند، و امیر المؤمنین (ع) نیز با اینکه پیامبر (ص) آن حضرت را در موارد مختلف به عنوان خلیفه و جانشین خود تعیین کرده بودند پس از کشته شدن عثمان به وسیلهٔ بیعت با مردم متصدی امر حاکمیت شدند، و امام مجتبی (ع) نیز در نامهٔ خود به معاویه نوشتند: «پس از درگذشت علی (ع) مسلمانان امر حکومت را به من واگذار کردند».

شکل حکومت دینی

اشاره

تاکنون به بررسی ویژگی های حکومت اسلامی و مقایسهٔ آن با سایر گونه های حکومتی پرداختیم. اکنون می خواهیم بدانیم که حکومت اسلامی با آن شرایط و ویژگی هایی که برای آن برشمردیم، در چه شکل و ساختاری قابل پیاده شدن است؛ و اساساً آیا اسلام شکل خاصی از حکومت را پیشنهاد کرده است یا به بیان اصول کلی بسنده کرده و شکل و ساختار آن را- متناسب با نیازهای هر عصر و هر جامعه- به عقلا واگذار نموده است؟

به طور مسلّم ساختار حکومت بر اساس نظریهٔ نصب با ساختار آن بنابر نظریهٔ نخب، تفاوت های اساسی دارد؛ و به طور کلی بنابر نظریهٔ نصب، شکل حکومت اسلامی الزاماً متمرکز، بسیط و غیر قابل انعطاف می باشد؛ در حالی که بر اساس نظریهٔ

---

(۱)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۲- ۴۲۵.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

حکومت قابل انعطاف و متأثر از خواست و تدبیر جامعه است.

الف- شکل حکومت بر اساس نظریهٔ نصب

ذیلًا به برخی از ویژگی های ساختاری حکومت اسلامی، بنابر نظریهٔ نصب می پردازیم: «۱»

۱- از آنجا که مطابق این نظریه، حاکمِ جامعه مشروعیت خود را فقط از شارع می گیرد، مردم به هیچ وجه در نصب و عزل وی دخالتی ندارند. فقیهان واجد شرایط از سوی شارع نصب شده اند و با از دست دادن صفات رهبری، خودبه خود عزل می شوند. آیت اللّه جوادی آملی در این باره می گوید:

«رهبرِ مجتهدِ عادل با کفایت، مادام العمر است و محدود به زمان خاص نیست؛ مگر آن که تخلف سیاسی یا قضایی رخ دهد که از عدالت ساقط شود، و یا فرتوتی و پیری مانع کارآیی او گردد که از کفایت بیفتد و یا در اثر سهو و نسیان کاری توان اجتهاد را از دست بدهد. و اینگونه از امور با نمایندگی و نیابت از فرد یا جامعه سازگار نمی باشد.» «۲»

حتی خبرگان- که متشکل از فقهای عادل هستند- نیز حق عزل و نصب ولیّ فقیه را ندارند؛ بلکه نقش خبرگان، شهادت دادن و معرفی رهبر است؛ در فرضی هم که ولیّ فقیه شرط فقاهت یا عدالت یا سایر شرایط را فاقد شود، خبرگان کشف می کنند که وی توسط خداوند یا خودبه خود عزل شده است. «۳»

---

(۱)- برای آشنایی بیشتر با ویژگی ها و پیامدهای نظریهٔ نصب، ر. ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۱۱- ۸۰.

(۲)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۸.

(۳)- احمد آذری قمی، پرسش و پاسخ های مذهبی سیاسی و اجتماعی، ص ۲۰۳؛ محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۲۵؛ ج ۲، ص

.۵۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۶۹

۲- بنـابر نظریـهٔ نصب، چنانچه در یک عصـر فقیهان عادل متعـدد باشـند، همگی به ولایت منصوبنـد؛ و ولایت همـهٔ آنان فعلیه است، نه بـالقوه یـا شـأنیه؛ از حیث نصب، هیـچ یـک از آنـان بر دیگری ولایـت ندارنـد. امـام خمینی رحمه الله در تبیین نظریهٔ نصب، در کتاب «البیع» چنین می نویسند:

«از ادلّهٔ ولایت، ولایت فقیهان بر یکـدیگر اسـتفاده نمی شود؛ بلکه معقول نیست فقیهی بر فقیه دیگر ولیّ و دیگری مولّی علیه باشد.» «۱»

البته در این فرض، چنانچه فقیه عادلی اعمال ولایت نمود، فقهای عادل دیگر در آن حیطه نباید اعمال ولایت نمایند. «۲»

گروه دیگری از پیروان نظریهٔ نصب، برای جلوگیری از فساد و هرج و مرج در صورت تعدد ولیّ امر، به این نظریه روی آورده اند که از بین فقیهان عادل، یکی از آنان معیّن می شود تا وی ولیّ امر جامعهٔ اسـلامی محسوب شود؛ و دیگر فقیهان، علی رغم این که همگی واجد ولایت فعلیه هسـتند، مجاز نیستند در آن حیطه اعمال ولایت نمایند، بلکه باید وی را در تصدی امور امت یاری نمایند. «۳»

البته در این راه حـل این ابهـام وجود دارد که چگونه همـهٔ فقهـا دارای ولایـت فعلیه هسـتند و در عین حـال حق اعمـال ولایت ندارنـد، بلکه بایـد تحت ولایـتِ فقیه دیگری قرار گیرنـد؟! و نیز مشـخص نشـده است که نحوهٔ تعیین یـک فقیه از میان فقهای دیگر به چه صورت است، به گونه ای که به مبنای نصب آنان خللی وارد نگردد.

۳ در ساختـار حکومتی مبتنی بر نظریـهٔ نصب، در تعیین ولیّ فقیه از میـان فقهای عادل، نمی توان به انتخاب مردم تمسک کرد. زیرا مطابق این مبنا در این

خصوص مردم چنین حقی را دارا نیستند؛ علاوه بر این که «مولّی علیهم» در تعیین «ولیّ» نمی توانند

---

(۱)- امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۵۱۷.

(۲)- همان، ج ۲، ص ۵۲۰- ۵۱۴.

(۳)- ناصر مکارم شیرازی، أنوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۹۸- ۵۹۵؛ عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۹۰- ۱۸۰.

نقشی داشته باشند. اما در صورتی که عدم رجوع به رأی مردم و نفی انتخاب دستاویز دشمنان اسلام و موجب وهن نظام اسلامی باشد، یا برای جلب اعتماد مردم به نظام، بنابه عنوان ثانوی و از باب اضطرار می توان به نحوی به رأی مردم رجوع کرد. «۱»

۴ مردم می توانند در حوزه های پایین تر از تعیین ولیّ فقیه، متصدیان امور را انتخاب کنند؛ مشروط بر آن که ولیّ فقیه این امر را به مصلحت نظام بداند. و در هر صورت، مشروعیت فرد منتخبِ مردم در هر سطح، متوقف بر امضا و تنفیذ ولیّ فقیه است. «۲»

۵ ولیّ فقیه منشأ مشروعیت نظام است و همهٔ نهادهای حکومت، از جمله قوای سه گانه و قوانین کشور با تنفیذ وی مشروعیت می یابند. «۳»

۶ ولیّ فقیه در اعمال ولایت، استقلال دارد و لازم نیست در این زمینه، اجازه و رضایت کسی- از جمله مردم- را کسب نماید. «۴»

۷ ولایت فقیه یا فقیهان عادل، عقد نیست تا با شرط ضمن عقد مقیّد به شرایطی- مانند التزام به قانون اساسی- شود. این ولایت در سعه و ضیق تنها تابع جعلِ جاعل است، نه مقیّد به خواست و رضایت مردم. تنفیذ و امضای قانون اساسی نیز تعهدی

---

(۱)- ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۱۶:

«نعم قد تقتضی العناوین الثانویه لامر الانتخاب و تدعونا الیه من دون ان یکون ولایه الفقیه منوطه شرعاً به؛ و ذلک لدفع تهمه الاستبداد و السلطه علی الناس بغیر رضی منهم، مضافاً الی جلب مساعدتهم من طریق مشارکتهم فی هذا الامر و اعتمادهم علی الحکومه و دفع وساوس الشیاطین و الذین یعاندون نظام الحکومه الاسلامیه و غیر ذلک من الامور. و لکن این هذا من وجوب الانتخاب شرعاً فی احکامه الاولیه و هذا امر ظاهر، و الحمد للّه.»

(۲)- محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، ص ۲۰.

(۳)- همان، ص ۱۱ و ۱۲: «و اما الحکومه الاسلامیه فقوامها بانّ فی رأسها ولیّا و اماماً صالحاً فوّض الیه اداره الناس جمیعاً، و جعل له اختیارات واسعه، و عنه تنشأ تشکیلات الحکومه و نظامها. فتشکیلات الحکومه و نظامها ناشئه عن ارادته و استصوابه و اختیاره، لا انّ حدود اختیاره ناش عن تشکیلات و نظام هو ایضاً جزء منه؛ فعنه النظام لا انّه عن النظام.»

(۴)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

برای ولیّ فقیه ایجاد نمی کند؛ او می تواند- در صورتی که مصلحت ببیند- آن را یک طرفه لغو کند. «۱»

۸ اقتضای ولایت آن است که مردم در اعمال ولایت توسط فقیه، هیچ گونه حق و اختیاری ندارند؛ بلکه بر آنان واجب است که از حکم ولیّ مطلع شوند و از آن تبعیت نمایند. مردم به عنوان مولّی علیهم در همهٔ شئون کلان سیاسی و امور عمومی و مسائل اجتماعیِ مرتبط با حکومت، بویژه در ترسیم خطوط کلی آن، ناتوان از تصدی و فاقد اهلیت در تدبیر امورِ

یادشده هستند. «۲» آیت اللّه جوادی آملی در این باره تصریح می کند:

«مردمی که مبدأ قابلیِ امر حکومت اند نه مبدأ فاعلیِ آن، صاحب اختیار آن امر نخواهند بود تا زمامدار آن باشند و با تبادل نظر همدیگر آن را انشاء کنند و بیافرینند.» «۳»

۹ حاکم در برابر خداوند مسئول است و هم او ناظر و مراقب اعمال وی می باشد؛ و هیچ نهاد بشری حق نظارت بر ولیّ فقیه را ندارد. خبرگان تنها جهت مقدمهٔ کشف می توانند کسب اطلاع نمایند. «۴»

۱۰ ولایت فقیه، فراگیر است و همهٔ مردم را شامل می شود؛ از هر جنس، رنگ، نژاد، ملیت، دین و مذهب. این ولایت محدود به مرزهای جغرافیایی نیست؛ «۵» و همهٔ

---

(۱)- ر. ک: مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۱۹، ۲۲۰، ۶۷۳، ۶۷۶ و ۷۰۰؛ عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۸ و ۱۶۹؛ محمد جواد اردشیر لاریجانی، حکومتْ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، ص ۳۸ و ۴۸.

(۲)- محمد آل بحر العلوم، بلغه الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۱؛ کاظم حسینی حایری، الامامه و قیاده المجتمع، ص ۲۱۳ و ۲۱۴؛ محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، ص ۱۶، ۱۷ و ۲۲.

(۳)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۷۷.

(۴)- ر. ک: مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۴۱، ۱۲۶۳- ۱۲۶۱ و ۱۲۷۰.

(۵)- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۲، ص ۲۶- ۲۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۲

مردم جهان (نه فقط مسلمانان یا شیعیان) موظف به اطاعت از ولیّ هستند. «۱»

۱۱ شکل حکومت بنابر نظریهٔ نصب، غیر قابل انعطاف، متمرکز

و مبتنی بر «یکه سالاری» است. و هرچند بتوان از بطن این نظریه، ولایت شورایی را نیز استخراج کرد؛ ولی قائلان به آن کم، و در هر حال تمرکز قدرت در شورای مراجع است «۲» و به سایر نهادها کمتر توجه شده است.

۱۲ ولایتِ فقیهِ عادل بر مردم، مادام العمر است و به زمان معیّنی محدود نمی شود؛ تا زمانی که وی شرایط لازمه از جمله فقاهت و عدالت را دارا است، ولایت وی استمرار دارد. «۳»

۱۳ از آنجا که ولیّ فقیه ولایتش را از خدا می گیرد، از قداست ویژه ای در جامعه برخوردار است؛ و هیچ گاه نمی توان او را با سایر دولتمردان و افراد جامعه در یک ردیف قرار داد. اساساً قداست وی تضمین کنندهٔ بقای نظام اسلامی دانسته شده است. «۴»

---

(۱). احمد آذری قمی، پرسش ها و پاسخ های مذهبی سیاسی و اجتماعی، ص ۲۰۵.

(۲)- محمد حسینی شیرازی، الصیاغه الجدیده، ص ۳۲۷؛ همو، الفقه، ج ۵، ص ۱۳ و ۱۴ و ۲۴؛ ج ۹۲، ص ۲۸۴؛ ج ۱۰۰، ص ۱۲۶.

(۳)- عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۸؛ محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۷۴- ۷۲؛ مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۲۶۱- ۱۲۰۹ و ۱۲۸۴.

(۴)- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۸۰ و ۸۱: «اکنون دشمنان اسلام پس از مطالعات روان شناسانه، رمز وحدت امت و پایداری نظام اسلامی را به خوبی شناخته اند؛ آنها دریافته اند قداستی که مردم برای رهبری و ولایت امر قائلند، نظام و انقلاب را بیمه کرده است. از این رو تمام تلاش و همت خود را برای شکستن این قداست

به کار گرفته انـد، تا چنین وانمود کننـد رهبر و مرجع در ردیف دیگر دولتمردان و یا حتی افراد عادی است. آنها چنین القا می کنند همان گونه که از وزیر، وکیل و یا یک شخصـیت قضایی می توان انتقاد کرد، می توان از ولیّ فقیه انتقاد کرد! البته ما نیز معتقـد به جواز انتقـاد از ولیّ فقیه هستیم؛ ولی بـا روش صـحیحی که نشانـهٔ خیرخواهی و دلسوزی است. به هر حـال زمانی که قداست رهبری شکسـته شد، دیگر کسـی امر او را مطاع نمی داند و عمل کردن به دسـتورهای او را وظیفهٔ شرعی نمی شمرد و کسـی کشـته شدن در این راه را شـهادت نمی داند. در این هنگام است که دشمن به تمام اهدافش رسیده است؛ زیرا در مواقع بحرانی، دیگر کسی وجود ندارد که با یک فتوا توطئه ها را خنثی کند و کشور را نجات دهد.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۳

۱۴- به خـاطر جایگـاه ویژهٔ رهبری و قـداست او، انتقـاد از وی به شـدت محـدود است، و نبایـد به گونه ای صورت پـذیرد که اندک خدشه ای به قداست وی وارد آورد.

آیت اللّه مصباح یزدی، رعایت نکات زیر را در انتقاد از رهبری لازم می داند:

الف- پیش از انتقاد، باید اصل موضوعْ محرز، و عیب و اشکال قطعی باشد.

ب- به منظور اصلاح و سازندگی انتقاد شود.

ج- انتقاد بر اثر دلسوزی، خیرخواهی و صمیمیت باشد، نه به سبب برتری طلبی.

د- بدون هیچ توهین و جسارت، مؤدبانه و با رعایت شئون انتقاد شونده بیان شود.

ه- انتقاد از رهبری باید به گونه ای بیان شود که هیچ گونه تأثیر سوئی بر قداست و جلالت جایگاه ولیّ فقیه نداشته باشد؛ زیرا وی در مقام نیابت معصوم قرار

دارد و از قداست والایی برخوردار است.

و- انتقاد از رهبر باید هوشمندانه طراحی شود تا موجب سوء استفادهٔ دشمنان نشود. «۱»

از آنجا که برخی از مفاهیم فوق غیر قابل انـدازه گیری و ممکن است با تفاسیر موسّع همراه باشد، موضوع انتقاد از رهبری در چنین ساختـاری در عمل منتفی، و احزاب یا مطبوعات منتقدْ محـدود یا تعطیل می شونـد؛ از همین رو است که آقای مصباح، خودْ بهترین شیوهٔ انتقاد از رهبری را «نوشتن نامه به دبیرخانهٔ مجلس خبرگان» معرفی می کند:

«به نظر می رسد برای رعایت همهٔ اصول مزبور، بهترین شیوهٔ انتقاد، نامه به دبیرخانهٔ مجلس خبرگان و بیان موارد لازم است. انتقاد از دیگر مسئولان نظام (مجلس، قوهٔ مجریه، قوهٔ قضائیه) در اصل ۹۰ قانون اساسی مطرح شده است ...

ملاحظه می شود مراجعه به مجلس، راه کاری مناسب برای شکایت- که نوعی انتقاد از مراکز فوق به شمار می آید- تصویب شده است. عمل به این قانون که دارای ضمانت اجرایی است، موجب حفظ حرمت نهادهای مذکور خواهد بود. طبق اصل

---

(۱)- همان، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۴

یکصد و سیزدهم قانون اساسی، رهبر عالی ترین مقام رسمی کشور محسوب می شود.

از این رو رعایت این نکات دربارهٔ او اولویت دارد. شایان ذکر است که نباید انتظار داشته باشیم که به همهٔ مباحث و انتقاداتی که مطرح می کنیم پاسخ مختصر یا تفصیلی داده شود؛ زیرا به دلیل پیچیدگی مسائل سیاسی و تصمیم گیری های کلان اجتماعی و نیز امکان سوء استفادهٔ دشمن از آنچه افشا خواهد شد، همیشه بیان انگیزه های مختلف عملکردها و تدابیر سیاسی برای عموم میسّر نیست؛ ولی قطعاً به نظرات، انتقادات و پیشنهادهای مفید

توجه خواهد شد و موارد لازم به اطلاع ولیّ فقیه خواهد رسید.» «۱»

آنچه گفته شد، بیان ویژگی های ساختاری حکومت دینی بر اساس قرائت نصب بود؛ اکنون به این ویژگی ها بر مبنای نظریهٔ نخب می پردازیم. «۲»

ب- شکل حکومت بر اساس نظریهٔ انتخاب

۱ از آنجا که نصب عام در زمان غیبت در مقام ثبوت و اثبات منتفی است و نمی توان پذیرفت که همهٔ فقیهان یا یکی از ایشان از جانب شارع به ولایت سیاسی بر امت نصب شده باشند، بنابراین حکومت اسلامی در زمان غیبت انتخابی می باشد و حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از بین واجدین شرایط به مردم واگذار شده است. «۳»

به عبارت دیگر، ولایت فقیه به معنای «خبری» نیست؛ بلکه به معنای «انشایی» است. آیت اللّه صالحی نجف آبادی در بیان فرق جوهری میان معنای خبری و انشایی در ولایت فقیه می گوید:

---

(۱)- همان، ج ۱، ص ۷۱.

(۲)- برای آشنایی بیشتر با ویژگی های نظریهٔ نخب، ر. ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۸- ۱۴۱.

(۳)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵؛ مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۱.

«ولایت فقیه به مفهوم خبری به معنای این است که فقهای عادل از جانب شارع بر مردم ولایت و حاکمیت دارند، چه مردم بخواهند و چه نخواهند؛ و مردم اساساً حق انتخاب رهبر سیاسی را ندارند. ولی ولایت فقیه به مفهوم انشایی به معنای این است که باید مردم از بین فقیهان بصیر، لایق ترین فرد را انتخاب کنند و ولایت و حاکمیت را به وی بدهند. فقیهان عادلی که انتخاب نشده اند ولایت بالفعل ندارند، اگر چه صلاحیت ولایت داشته

باشند؛ تنها فقیه منتخبِ مردم حق تصرف در کارهای عمومی را دارد.» «۱»

۲ در انتخاب حاکم اسلامی، زنان نیز حق رأی دارند و همچون مردان در تعیین سرنوشت سیاسی مشارکت می کنند. «۲»

۳ شارع، اصل انتخاب فرد واجد شرایط را از سوی مردم امضا کرده است؛ اما شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، خصوصیات و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عقلا واگذار کرده است. اینگونه امور در شرایط مختلف زمانی تفاوت می کند. «۳»

۴ حکومت معاهده ای دو طرفه میان حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است. این قرار داد شرعی به معنای «اذن به غیر» یا «وکالت به معنای اخص» (که در فقه مصطلح است) نیست؛ بلکه به معنای «احداث ولایت و سلطهٔ مستقل برای غیر است که با قبول او همراه می شود.» در این صورت انتخاب عقدی لازم است. «۴»

۵ انتخاب به عنوان عقد لازم می تواند شرایط ضمن عقد نیز داشته باشد. حاکم و مردم می توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی از قبیل قانون اساسی کنند. کلیهٔ انتخاباتی که پس از تدوین قانون اساسی و بر اساس آن انجام می گیرد، مطلقاً مقیّد به قانون اساسی است؛ حتی اگر چنین شرطی ذکر نشود. یعنی ملت به وسیلهٔ خبرگان یا به طور مستقیم، رهبری

---

(۱)- نعمت اللّه صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، ص ۵۰.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۶۲.

(۳)- همان، ج ۱، ص ۵۴۸.

(۴)- همان، ج ۱، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۶

را انتخاب می نمایند که عملًا ملتزم به قانون اساسی باشد و از آن تخلف نکند. «۱»

۶ شرط ضمن

عقـد می تواند مبتنی بر قید زمانی باشد؛ یعنی مردم می توانند مدت تعیین نمایند و تا مدت مشخصـی با او بیعت نمایند. در این صورت، ولایت او با انقضای مدت تعیین شده، منقضی می شود. «۲»

۷ همـان گونه که مردم در انتخـاب ولیّ فقیه نقش تعیین کننـده دارنـد، در برکناری وی از رهبری نیز مؤثرنـد. مردم می توانند وی را در صورت فقدان شـرایط یا تخلف وی از تعهدات خود- که در ضـمن عقد شـرط شده است- از حاکمیت عزل نمایند. در این صورت وی هیچ گونه مشروعیتی نخواهد داشت و حق اعمال ولایت را ندارد. «۳»

۸ صدور معصیت جزئی و خطا از سوی حاکم- به شرطی که حکومت بر موازین اسلامی باقی باشد- موجب انعزال حاکم نمی شود؛ ولی چنـانچه حکومت از چهـارچوب اسـلامی خـارج شود، با رعایت شـرایط تـدریجیِ نهی از منکر، قیام بر علیه او جایز بلکه واجب می شود. «۴»

نجف آبادی، حسین علی منتظری – مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم – ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۲۷۶

۹ در موارد غیر منصوص بـا روش عقلاـیی می توان به رأی اکـثریت مراجعه کرد؛ امـا در هر حـال حقوق اقلیت محترم است و اکثریت حق تجاوز و اعمال فشار بر اقلیت را نـدارد. تقـدم رأی اکثریت بر اقلیت تقدم واقعی نیست، بلکه تقدم در مقام عمل و برای حفظ نظام اجتماعی است. «۵»

۱۰ ولیّ فقیه در مقابل مردم پاسخگو است. علاوه بر نظارت عمومی، خبرگان

---

(۱)- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۴ (تقریر نظریهٔ آیت اللّه منتظری)؛ و نیز، ر. ک: حسین علی

منتظری، دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ همو، دیدگاه ها، ص ۵۶ و ۲۵۶.

(۳)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

(۴)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۵- ۵۹۳.

(۵)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۶۵- ۵۶۳؛ دیدگاه ها، ص ۲۵۵- ۲۵۳.

منتخب مردم نیز وظیفهٔ نظارت بر عملکرد وی را به عهده دارند؛ و حق سؤال، استیضاح و عزل وی را- با شرایطی که در قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد در نظر گرفته شده است- خواهند داشت؛ و رهبر در برابر آنان باید پاسخگو باشد. «۱»

۱۱ دولت اسلامی متصدی امور عمومی جامعه است؛ و حق دخالت در امور خصوصی و شخصی مردم را ندارد و نمی تواند سلیقهٔ خاصی را بر آنان تحمیل کند.

مردم در اینگونه امور- تا زمانی که به حقوق جامعه یا افراد دیگر ضرری وارد نیاید- آزادند و وظیفهٔ دولت تنها ارائهٔ خطوط کلی، آموزش، راهنمایی و تهیهٔ امکانات لازم برای بهره مندی همگان- در چهارچوب شرع و مصالح جامعه- می باشد. به عبارت دیگر در احوال شخصیه، اصل بر آزادی مردم است؛ مگر در موارد ضرورت. «۲»

۱۲ حاکم اسلامی پس از انتخاب از سوی مردم، موظف است در ادارهٔ جامعه از استبداد رأی و دیکتاتوری پرهیز نماید و اعمال حاکمیتش بر مبنای مشورت و تبادل نظر باشد؛ و اگر چه پس از مشورت تشخیص وی ملاک است و او خود مسئول است، اما در قانون اساسی- به عنوان شرط ضمن عقد- می توان در مواردی وی را موظف به تبعیت از

نظر مشورتی کارشناسان نمود. «۳»

۱۳ اگر چه قضاوت و استنباط احکام از منابع شرعی به عهدهٔ مجتهدان است، اما در تمامی قوای سه گانه می توان با رعایت ضوابط شرعی، مشارکت عمومی را اعمال کرد. «۴»

۱۴ از آنجا که منشأ مشروعیت حاکم و مسئولان نظام اسلامی انتخاب مردمی است و حدوث و بقای حاکمیت آنان باید مبتنی بر رضایت مردم باشد و نظارت بر آنان از حقوق ایشان به شمار می آید، لذا انتقاد از ولیّ فقیه و سایر متصدیان جامعه، حق همهٔ

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۴۷- ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۷۸ و ۵۹۸.

(۲)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۵ و ۲۶؛ دیدگاه ها، ص ۳۷ و ۳۸، «ولایت فقیه و قانون اساسی»، ۷/ ۴/ ۱۳۷۷.

(۳)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۳۷- ۳۱؛ دیدگاه ها، ص ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۴، ۵۷۸، ۵۹۵ و ۵۹۸.

(۴)- همو، دیدگاه ها، ص ۱۹۹ و ۲۸۸- ۲۸۴؛ محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۷ (تقریر نظریهٔ آیت اللّه منتظری).

افراد بلکه از باب «امر به معروف و نهی از منکر» و «النصیحه لائمه المسلمین» وظیفهٔ آنان می باشد؛ و بر این اساس افراد می توانند در قالب احزاب سیاسی متشکل شوند و یا در مطبوعات مستقل از حاکمیت، در این جهت فعالیت نمایند. و به طور کلی همهٔ انسان ها در گفتار و کردار و نوشتار آزادند؛ و این آزادی تنها در جایی محدود می شود که با حقوق خداوند یا حقوق مردم در تعارض قرار گیرد. «۱»

۱۵ شکل حکومت بنابر نظریهٔ انتخاب، انعطاف پذیر

و مبتنی بر «مردم سالاری دینی» است؛ بر خلاف نظریهٔ نصب که شکل حکومت در آن غیر قابل انعطاف و مبتنی بر «یکّه سالاری» بود. تقیّد به قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد، قابلیت انعطاف فراوانی برای نظریهٔ نخب ایجاد کرده است. «با پذیرش این که شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، و ادارهٔ جامعه، امور عقلایی هستند و در شرایط مختلفِ زمانی و مکانی تغییر می کنند و می توان در قانون اساسی از تجربهٔ بشریِ ادارهٔ کشور (به شرط عدم معارضه با شرع انور) سود جست، این نظریه را قادر به ادارهٔ جامعهٔ مدنی با رعایت ضوابط اسلامی می سازد.» «۲»

شکل های مطلوب حکومتی از دیدگاه آیت اللّه منتظری

[مقدمه]

در صفحات پیشین، ویژگی های حکومت دینی از نگاه نظریهٔ «نصب» و «نخب» بیان گردید؛ و از آنجا که آیت اللّه منتظری قائل به نظریهٔ نخب، بلکه نظریهٔ پرداز این قرائت از حکومت دینی می باشند، طبعاً شکل حکومت دینی از دیدگاه ایشان منطبق بر ویژگی هایی است که برای نظریهٔ انتخاب بیان کردیم. اما همان گونه که قبلًا اشاره شد، نظریهٔ انتخاب به این علت که:

۱ مبنای مشروعیت حکومت در زمان غیبت را- علاوه بر شرع- انتخاب مردم می داند؛

۲ حکومت را معاهده ای لازم بین حاکم و مردم تلقی می کند که قابل تقیید به

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۶۱، ۷۰، ۹۲- ۸۸، ۱۴۳، ۱۴۴ و ....

(۲)- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۷۹

شرایطی در ضمن این معاهده است؛

۳ معتقد است که شارع، امور عقلاییِ غیر منصوص- نظیر شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب و چگونگی ادارهٔ جامعه- را به مردم واگذار کرده است و اینگونه امور با توجه به شرایط مختلف در هر عصر

یا جامعه ای می تواند متفاوت باشد؛ لذا قابلیت انعطاف فراوانی یافته است و با شکل های گوناگونی تطبیق می نماید. به عبارت دیگر، ممکن است جامعه ای در شرایط ویژه، سیستم تمرکز حاکمیت را بپذیرد و اختیارات وسیعی را برای حاکم قائل شود؛ و در زمان دیگری راه حل عقلایی را در عدم تمرکز، تفکیک و یا محدودیت اختیارات وی بداند. همهٔ این شکل ها و ساختارهای حکومتی با نظریهٔ انتخاب سازگار است؛ و در حقیقت می توان گفت بر اساس این قرائت، حکومت دینی شکل خاصی را معرفی نمی کند و تنها به بیان اصول کلی و ویژگی های اساسی آن بسنده می نماید.

از این رو، پیشنهادات مختلفی که از سوی آیت اللّه العظمی منتظری برای ادارهٔ جامعه اسلامی در سال های اخیر ارائه گردیده است، و به شکل حکومت اسلامی بازگشت می کند، هیچ گاه بر اثر ایجاد تغییر مبنایی- و نه شکلی- در نظرات ایشان نبوده است؛ چه آن که همهٔ شکل های ارائه شده، بر اساس مبنای اصیل «انتخاب» پایه ریزی شده است. لذا باید گفت اتهام تغییر مبنایی در اندیشهٔ سیاسی آیت اللّه منتظری در سال های پس از قائم مقامی، از عدم شناخت نظریهٔ انتخاب و عدم آشنایی کافی با اندیشهٔ ایشان نشأت می گیرد.

البته تحول و تکامل در اندیشهٔ هر متفکری، از محاسن و ویژگی های پسندیدهٔ حوزهٔ فکری به شمار می آید و هیچ انسانی نمی تواند ادعا کند که به حقیقت مطلق دست یافته است؛ بلکه همواره باید در تصحیح دیدگاه های خود برای دستیابی به حقیقت برتر کوشا باشد. آیت اللّه منتظری نیز از این واقعیت مستثنا نیست و اندیشهٔ وی در حوزهٔ سیاست و دولت، پویا و به دور از حالت ایستا بوده است.

مبانی فقهی حکومت

اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۰

[تطورات فکری آیت اللّه منتظری در باره ولایت فقیه]

اشاره

تطوّر فکری آیت اللّه العظمی منتظری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی را می توان به دو بخش مجزا تفکیک نمود:

الف- بخش نخستین به سال های پیش از تدوین کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه»

- یعنی سال های پیش از پیروزی انقلاب و نیز اوایل انقلاب- بازمی گردد؛ در این زمان، وی به قرائت نصب گرایش بیشتری داشته و این نظریهٔ را تقویت نموده است. «۱» گرچه جوانه هایی از نظریهٔ نخب در زمان غیبت، از پیش از آغاز نهضت اسلامی- یعنی دههٔ سی- در ذهن ایشان و مرحوم آیت اللّه مطهری ریشه دوانیده بود. «۲»

نوشتن جزوهٔ «دو پیام» «۳» و اظهارات ایشان در مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی بر اساس گرایش به نظریهٔ نصب بوده است. تمایل به این قرائت در آن زمان- به گفتهٔ ایشان- بیشتر تحت تأثیر استدلال مرحوم آیت اللّه بروجردی بوده که بعدها در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» این استدلال استاد، مورد نقد ایشان قرار گرفته است. «۴»

ب- بخش دوم به سال های پس از تدوین کتاب «دراسات»-

یعنی سال های قائم مقامی و پس از آن- مربوط است. ایشان در موسوعهٔ چهار جلدی «دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» که گسترده ترین اثر فقهی شیعه در زمینهٔ دولت اسلامی به شمار می آید، ابتدا به بررسی نظریهٔ نصب در مقام ثبوت و فرض می پردازد و همهٔ فرض هایی را که ممکن است بر نظریهٔ نصب مترتب باشد از نظر امکان عقلی به نقد می کشد؛ «۵» سپس در مقام اثبات، همهٔ دلایل نقلی و عقلی را که مستند نظریهٔ نصب عام فقها واقع شده است به تفصیل بررسی کرده و تمامی آن ها را- یا از حیث سند و یا

---

(۱)- محمد حسین بروجردی، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر (تقریرشده توسط آیت اللّه منتظری) حاشیهٔ صفحهٔ ۵۵؛ همچنین ایشان در کتاب دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۴، و دیدگاه ها، ص ۵۹۷ به این نظریهٔ سابق

خود اشاره می کنند.

(۲)- همو، خاطرات، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

(۳)- همان، ج ۲، ص ۹۰۳- ۸۸۹.

(۴)- همو، دیدگاه ها، ص ۵۹۷.

(۵)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۲۳- ۴۰۷.

از جهت دلالت- مورد خدشه قرار می دهد؛ «۱» و در نهایت به دلایل نظریهٔ انتخاب در عصر غیبت می پردازد و بیست و شش دلیل نسبت به آن اقامه می کند. «۲»

اشکال مطلوب حکومتی که بر اساس مبنای انتخاب از سوی آیت اللّه منتظری پیشنهاد گردیده است را می توان در چهار شکل زیر معرفی نمود. از دیدگاه ایشان راه های ارائه شده برای رفع تضاد و چالش و رکود کارها است و منحصر به موارد ذکر شده نیست؛ و با توجه به انعطاف نظریهٔ انتخاب و واگذاری شکل حکومت و امور غیر منصوصه به عقلا، کارشناسان و متخصصان امور برای ادارهٔ بهتر جامعه باید چاره اندیشی نمایند. «۳»

۱- [شکل أول] تفکیک نسبی قوا با اشراف عالی فقیه منتخب

در این شکل- که در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» ارائه شده است- اختیارات وسیعی از سوی مردم به فقیه منتخب اعطا شده است و او مسئول اصلی و مکلف به ادارهٔ جامعه است، و سایر مسئولان کشور همگی ایادی و اعوان وی به شمار می آیند؛ و بر او واجب است که بر کارهای آنان اشراف و نظارت داشته باشد و به هیچ وجه نمی تواند از خود سلب مسئولیت کند؛ و از آنجا که مسئولیت قوای سه گانه و به طور کلی ادارهٔ همه جانبهٔ کشور از سوی مردم به حاکم واگذار شده است، وی می تواند مسئولین کشور را شخصاً منصوب کند یا تعیین برخی از آن ها را به مردم واگذار نماید. «۴» ایشان در کتاب

«دراسات» برای تقویت این شکل از حکومت به روایاتی

---

(۱)- همان، ج ۱، ص ۴۹۲- ۴۲۵.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

(۳)- همو، دیدگاه ها، ص ۲۸۸.

(۴)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۵۵؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمهٔ محمود صلواتی، ج ۳، ص ۱۱۲.

استناد می کند؛ «۱» و نیز به کلام ماوردی «۲» و قاضی أبو یعلی «۳» در تأیید آن اشاره می نماید.

گرچه مطابق نظریهٔ انتخاب، مردم این حق را دارا هستند که اختیارات وسیعی را به حاکم منتخب خود اعطا نمایند و قدرت را در وی متمرکز کنند، ولی آیت اللّه منتظری در سال های بعد، از این دیدگاه دست کشیده و این شکل متمرکز برای حکومت دینی را برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی مناسب ندانسته است:

«حکومت زمان ما با حکومت سادهٔ صدر اسلام و بودن شخص معصوم همچون پیامبر خدا (ص) و یا امیر المؤمنین (ع) در رأس آن قابل قیاس نیست. با وضع پیچیدهٔ سیاست و اقتصاد در عصر کنونی، و با رشد سیاسی ملت ها و ارتباطات جهانی و نیاز به تخصص های گوناگون در رشته های مختلف، سپردن همهٔ امور کشور به یک فرد غیر معصوم] ... [و حتی سپردن امور کشور به یک جمع و گروه مشخص و نادیده گرفتن سایر نیروهای اجتماعی، نه به نفع اسلام است و نه به نفع کشور و نه به نفع خود آن فرد یا آن جمع ....

هنگامی که ما اعتقاد داریم احکام خدا- بر حسب شرایط زمان و مکان- به لحاظ تبدّل موضوع تغییر پیدا می کند، پس در مسائل سیاسی و اقتصادی قطعاً شرایط زمانی تأثیر بسزایی دارد که

تشخیص آن ها با متخصصین و خبرگان آن علوم بوده و کار یک فرد نیست. به حکم عقل و سیرهٔ عقلای جهان هر کار مهم تخصصی را باید به متخصص آن ارجاع نمود؛ و هیچ گاه عقل و شرع اجازه نمی دهند که اظهار نظر و تصمیم در مسائل پیچیدهٔ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و روابط بین المللِ جهان امروز به فردی که تنها تخصص فقهی دارد واگذار شود.» «۴»

آیت اللّه منتظری برای چگونگی ادارهٔ جامعهٔ اسلامی و شکل حکومت دینی، سه

---

(۱)- ر. ك: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، کتاب الحجه، باب نادر جامع فی فضل الامام، حدیث ۱؛ و باب سیره الامام فی نفسه، حدیث ۲؛ أبو جعفر الصدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، باب ۳۴، حدیث ۱؛ سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۱۸ و ۵۳؛ صحیح مسلم، کتاب الاماره، باب ۵، حدیث ۱۸۲۹.

(۲)- ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۱۶.

(۳)- أبو یعلی فرّاء، الاحکام السلطانیه، ص ۲۸.

(۴)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۸۶ و ۱۸۷.

نظریه را به عنوان جایگزین نظریهٔ «تفکیک نسبی قوا با اشراف عالی فقیه منتخب» پیشنهاد کرده است که عبارتند از:

الف- دولت مردمی با نظارت فقیه منتخب؛

ب- ادغام نهاد رهبری و ریاست جمهوری؛

ج- تفکیک قوا در حاکمیت دینی.

که ذیلًا به بررسی آن ها می پردازیم:

۲- [شکل دوم] دولت مردمی با نظارت فقیه منتخب

ارائهٔ این نظریه پس از آن صورت گرفت که از دیدگاه آیت اللّه منتظری، ادارهٔ امور کشور دچار تضاد ساختاری شده و توازن میان اختیارات و مسئولیت ها از بین رفته بود.

به اعتقاد ایشان، سپردن مسئولیت های فراوان به رئیس قوهٔ مجریه از یک سو، و محدود کردن اختیارات وی از سوی دیگر؛ و در مقابل، اعطای

این اختیارات و اهرم های قـدرت به رهبر، موجب رکود در کارها و چالش های فراوان می گردد. «۱» لذا یکی از راه حل های ساختاری برای رفع این تضاد و چالش- از دیدگاه ایشان- این است که:

«نیروهـا و اهرم هـای قـدرت، از قبیل ارتش و سپاه و بسیج و نیروی انتظامی و صـدا و سیما و تنظیم روابط قوای سه گانه، در اختیـار رئیس جمهـور گذاشـته شـود؛ و در عـوض او در برابر ملـت و مجلس کـه نماینـدهٔ ملت است، در همـهٔ زمینه هـایی که مسئولیت دارد پاسخگو باشـد، و احزاب سیاسـی و مردمی که دولت را روی کار می آورنـد او را راهنمایی و کنترل نمایند، و انتقادهای سازندهٔ ملت متوجه او باشد، و او هم هرکاری را به کارشـناس و متخصص آن ارجاع دهد و بدون مشورت کاری را انجام ندهد. و در این فرض، ولیّ فقیه- ضمن حفظ حرمت و قداست معنوی او و لزوم ارجاع امور شرعی و

---

(۱)- همان، ص ۱۹۲- ۱۸۹.

اسـلامی به او- وظیفـهٔ وی به لحاظ تخصـص در فقه و مسائل اسـلامی و مقبولیت نزد عامّهٔ مردم، اشـراف کامل بر اجرا و روند ادارهٔ کشور است از جهت مطابقت با موازین اسـلامی، مستقیماً یا به وسـیلهٔ نمایندگان خویش؛ و در کارهایی که در تخصّص او نیست دخالت نکند.» «۱»

بر اساس این شـکل از حکومت دینی، وظیفهٔ اصـلی رهبری منتخب، همان نظارت بر اسلامی بودن قوانین کشور می باشد. البته از دیدگاه ایشان، «قانون» به معنای عام آن مد نظر است و علاوه بر قوانین مجلس شورا، شامل آیین نامه ها و دستورالعمل های قوای کشور نیز می گردد. چگونگی نظارت بر قوانین باید

کاملًا تعریف و مشخص شود تا موجب تداخل وظایف و مسئولیت ها نگردد. «۲»

اندکی بعد خواهیم گفت که این نظریه، تقریباً با نظریهٔ «تفکیک قوا در حاکمیت دینی» (شکل چهارم) مطابقت می نماید.

۳- [شکل سوم] ادغام نهاد رهبری و ریاست جمهوری

پیشنهاد ساختار فوق نیز برای رفع تضاد و چالش در ادارهٔ جامعهٔ اسلامی- به اعتقاد آیت اللّه منتظری- و برای تناسب «حکم و موضوع» و «قدرت و مسئولیت» ارائه شده است. در این صورت کسی که برای ریاست قوهٔ مجریه از ناحیهٔ ملت انتخاب می شود باید واجد شرایط هر دو نهاد رهبری و ریاست جمهوری باشد.

از نظر ایشان در حاکم مسلمین شرایطی معتبر شده که عقل نیز با آن همراه است؛ به حکم عقل و همهٔ عقلای جهان، عاقل بر سفیه مقدم است، عالم و فقیه بر جاهل مقدم است، عادل بر غیر عادل مقدم است و کسی که مدیر، مدبّر، شجاع، آگاه به زمان خود و در عین حال متواضع باشد بر غیر او مقدم است. پس در موردی که فردی دارای همهٔ این ویژگی ها باشد، به حکم عقل و عقلا بر کسی که واجد این شرایط نباشد مقدم

---

(۱)- همان، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.

(۲)- همان، ص ۲۸۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۵

است؛ و چنین شخصیتی می تواند هم رهبر کشور و هم رئیس قوهٔ مجریه باشد؛ و طبعاً چون منتخب ملت است، در برابر آنان و نمایندگان آنان مسئول و پاسخگو است و مردم می توانند مدت و حدود حاکمیت وی را در ضمن بیعت با وی مشخص نمایند. «۱» به اعتقاد آیت اللّه منتظری، جدا کردن نهاد رهبری از ریاست قوهٔ مجریه، مربوط به شرایط خاص و استثناییِ اول انقلاب بوده

و به احترام امام خمینی رحمه الله انجام پذیرفته است. «۲»

ایرادی که ممکن است به این ساختار وارد آید این است که در مقام عمل و بر حسب تجربه، کسی که هم فقیه عادل- و به تعبیر ایشان: افقه- و هم مدیر، مدبّر، توانا، شجاع، دارای رشد سیاسی و آگاه به سیاست های پیچیدهٔ جهان امروز باشد، بسیار نادر است؛ و به بیان خود ایشان: «اگر فرضاً فقهای عادل وجود داشته باشند لکن فاقد شرایط دیگر باشند، در این صورت هم فقه و هم عدالت آنان اقتضا می کند که چنین مسئولیت سنگینی را که سرنوشت اسلام و مسلمین به آن وابسته است نپذیرند؛ بلکه به ارشاد و تذکر اکتفا نمایند.» «۳»

بنابراین به نظر می رسد تحقق این شکل از حکومت دینی، بر حسب عادت در حدّ یک فرض باقی می ماند.

۴- [شکل چهارم] تفکیک قوا در حاکمیت دینی

بر اساس نظام تفکیک قوا در حاکمیت دینی، هر یک از سه حوزهٔ «افتاء»، «اجرا» و «قضا» که در حالت تمرکز قدرت، حوزه های تحت اختیار ولیّ فقیه به شمار می آیند، از یکدیگر تفکیک و از سوی مردم به شخص خاص سپرده می شود. در حقیقت از آنجا که شرایط تصدی هر سه حوزه در یک فرد جمع نمی شود و با توجه به وضع پیچیدهٔ

---

(۱)- همان، ص ۱۹۲، ۲۸۸- ۲۸۶، ۵۹۷.

(۲)- همان.

(۳)- همان، ص ۲۸۸.

سیاست و دولت در عصر حاضر و نیاز به تخصص های گوناگون، مردم به جای سپردن همهٔ اختیارات به یک نفر، آن ها را از یکدیگر تفکیک و هر حوزهٔ قدرت را به شخصی می دهند که بیشترین شایستگی را در آن حوزه دارا باشد. در این شکل از حکومت

دینی- که یکی از ساختارهای مطلوب آیت اللّه منتظری است- حوزهٔ افتاء بر عهدهٔ فقیه اعلم و عادلی است که مهم ترین وظیفهٔ او نظارت بر نظام تقنینی کشور از جهت مطابقت با مقررات اسلامی به صورت مستقیم یا از طریق نمایندگانش- است؛ متصدی حوزهٔ اجرا نیز ریاست قوهٔ مجریه را بر عهده می گیرد و نیروهای نظامی و انتظامی تحت مدیریت وی قرار دارند؛ و ادارهٔ قوهٔ قضائیه نیز با متصدی حوزهٔ قضا می باشد. مدت و حدود حاکمیت متصدیان هر یک از این حوزه ها توسط مردم به عنوان شرط ضمن عقد مشخص می شود. «۱»

در زمینهٔ ساختار فوق، دو نکته حائز اهمیت است:

نکتهٔ اول، آن که شرایط هشت گانه ای که آیت اللّه منتظری در سیستم تمرکز قدرت برای ولیّ فقیه برشمرده اند، طبعاً در این شکل از حکومت دینی، دچار تحول می گردد.

به عنوان مثال شرط اعلمیت که برای رهبر ذکر شده بود به طور مسلّم برای حوزه های اجرا و قضا در نظر گرفته نخواهد شد و تنها به حوزهٔ افتا اختصاص خواهد داشت؛ زیرا نمی توان تصور کرد که متصدی حوزهٔ افتاء و اجرا و قضا، افراد متعددی باشند و درعین حال هر یک از آنان اعلم باشند. حتی شرط فقاهت نیز برای حوزهٔ اجرا ضروری به نظر نمی رسد، گرچه برای حوزهٔ قضا شرط فقاهت ضروری است و شاید اعلمیتِ در باب قضاوت مناسب تر باشد.

همچنین شرط ذکوریت برای حوزه های اجرا و افتاء بدون وجه به نظر می رسد. زیرا

---

(۱)- همان، ص ۲۸۴ و ۲۸۵؛ نظریهٔ تفکیک قوا، همچنین در مصاحبهٔ منتشر نشده ای که نگارنده با معظّم له انجام داده است، توسط ایشان ارائه گردیده است.

همان گونه که در جای خود بیان شده است، مهم ترین دلیل جهت اعتبار این شرط برای حاکم اسلامی، استناد به روایاتی است که این شرط را برای قاضی ذکر کرده اند؛ و چون حاکم اسلامی در فرض ساختار متمرکز، متصدی حوزهٔ قضا نیز می باشد، به طریق اولیٰ می بایست این شرط را برای وی در نظر گرفت. «۱» اما در ساختار تفکیک قوا که حوزهٔ قضایی از حوزه های اجرا و افتاء تفکیک شده است، دیگر موردی برای این اولویت باقی نمی ماند و تنها می توان از ادلّهٔ روایی شرط ذکوریت را برای متصدی حوزهٔ قضا در نظر گرفت و در دو حوزهٔ دیگر دلیل قابل توجهی به چشم نمی خورد (و دلایل ارائه شده به اعتقاد ما قابل تأمل است)؛ بویژه آن که آیت اللّه منتظری در استفتایی که از ایشان به عمل آمده، این شرط را برای مرجع تقلید (حوزهٔ افتاء) معتبر نمی دانند و چنین پاسخ می دهند:

«به طور اجمال با جدا کردن مسألهٔ افتاء و تقلید از دو منصب ولایت و قضاوت و توجه به خصوص مسألهٔ افتاء و تقلید، اگر دلیل بر جواز تقلید از مجتهد، اخبار مأثوره از ائمّه (ع) باشد، ممکن است ادعا شود اخبار مأثوره از مجتهدِ زن منصرف است. ولی ظاهراً عمده دلیل بر مسألهٔ تقلید، بنا و سیرهٔ عقلای جهان است بر مراجعهٔ جاهل در هر رشته و فن به متخصص و اهل خبرهٔ آن فن؛ همان گونه که در علم پزشکی و سایر علوم و صنایع تخصصی انجام می شود، بدین گونه که جاهل به متخصص و کارشناس مراجعه می کند و با وثوق و اطمینان به تشخیص او عمل می کند. و بر این

اساس نزد عقلای جهان مرد و زن تفاوت ندارند؛ زیرا ملاک، تخصص و اعلمیت او است در آن رشته.» «۲»

نکتهٔ دوم، آن که نتیجهٔ ساختار تفکیک قوا با نتیجهٔ شکل دومی که از سوی آیت اللّه

---

(۱)- همو، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۱- ۹۹.

(۲)- همو، رسالهٔ استفتائات، ج ۲، سؤال ۱۱۰۴.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۸۸

منتظری ارائه گردیده است (دولت مردمی با نظارت فقیه منتخب) تقریباً یکسان است؛ زیرا در هر دو ساختار، نقش اصلی فقیه نقشی نظارتی نسبت به حوزهٔ تقنینی است.

هرچند می توان اختیارات جزئی تری را برای وی- به عنوان شرط ضمن عقد- در نظر گرفت؛ همچون تعیین امامان جمعهٔ سراسر کشور، تعیین امیر الحاج، اعلام هلال ماه های قمری که از وظایف حاکم است، و یا بعضی اختیارات دیگر که احیاناً مردم هنگام بیعت برای وی قرار می دهند؛ که مطابق این دیدگاه در کنار وظیفهٔ اصلی و نظارتی خود در مدت زمانِ مشخص بر عهده می گیرد. «۱»

ساختار کنونی از نگاه آیت اللّه منتظری

اشاره

هرچند آیت اللّه منتظری خود، یکی از پایه گذاران نظام کنونی به شمار می آید و در مجلس خبرگان قانون اساسی- علاوه بر ریاست این مجلس- به همراه مرحوم آیت اللّه بهشتی نقش تعیین کننده ای را ایفا کرده اند، اما اکنون پس از گذشت بیش از دو دهه از آن تاریخ، بویژه پس از بازنگری در قانون اساسی در اواخر دههٔ اول، نسبت به بخش مهمی از این ساختار انتقاد دارند. «۲» از دیدگاه ایشان اصول مربوط به جمهوریت نظام و حقوق ملت و آزادی های مشروع آنان، در قانون اساسی نسبتاً به خوبی پیش بینی شده است؛ ولی در برخی از اصول سیاسی آن اشکالات و

تضادهایی احساس می شود. «۳»

وی نسبت به عدم تناسب قدرت و مسئولیت در دو نهاد رهبری و ریاست جمهوری، «۴» نحوهٔ انتخاب و عملکرد مجلس خبرگان، «۵» ساختار قوهٔ قضائیه، «۶» مجمع تشخیص مصلحت، «۷» شورای عالی امنیت ملی، «۸» و شیوهٔ بازنگری و

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۲۸۵.

(۲)- برای نمونه، ر. ک: دیدگاه ها، ص ۲۳۱- ۱۸۷، «حکومت مردمی و قانون اساسی»، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۷۸.

(۳)- همان، ص ۱۸۸.

(۴)- همان، ص ۱۹۳- ۱۹۰.

(۵)- همان، ص ۱۹۸- ۱۹۴.

(۶)- همان، ص ۵۷، ۲۱۵- ۲۰۵، ۲۸۵ و ۲۸۷.

(۷)- همان، ص ۲۰۲- ۲۰۰، ۲۸۴- ۲۸۰ و ۲۹۰.

(۸)- همان، ص ۲۰۲.

ناسازگاری اصل ۱۷۷ از قانون اساسیِ فعلی با اصول حکومت مردمی «۱» و ساختار پیش بینی شدهٔ آن ها در قانون اساسی دوم انتقاد دارد و در گفته ها و نوشته های خویش این موارد را بیان کرده است. همچنین برخی از شیوه ها یا نهادها را بر خلاف اصول مندرج در قانون اساسی می داند؛ نظیر نظارت استصوابی، «۲» اعمال محدودیت نسبت به مجلس شورای اسلامی «۳»، دادگاه ویژهٔ روحانیت، «۴» و دادگاه انقلاب. «۵»

در اینجا قصد ما بیان همهٔ انتقادات آیت اللّه منتظری نسبت به ساختار کنونی نیست، که البته این مسأله در جای خود قابل بررسی است؛ اما از این میان- برای آشنایی بیشتر با اندیشهٔ سیاسی ایشان- دو عنوان را برگزیده ایم و به دیدگاه های ایشان در این دو زمینه به اختصار می پردازیم:

۱- عدم تناسب میان قدرت و مسئولیت

آیت اللّه منتظری معتقد است در قانون اساسی فعلی- بویژه پس از بازنگری- میان قدرت و مسئولیتِ دو نهاد رهبری و ریاست جمهوری، تناسب وجود ندارد. از دیدگاه ایشان، از یک سو قوهٔ مجریه در مقام

عمل به ابزار و اهرم هایی نیاز دارد که آن ها را در اختیار ندارد و آن ها در اختیار مقام رهبری قرار داده شده است؛ و از سوی دیگر در مقام پاسخگویی، از این قوۀ انتظاراتی درخواست شده و مسئولیت هایی بر عهدۀ آن نهاده شده است که توان برآوردن آن ها را ندارد، در حالی که از رهبری چنین مسئولیت هایی خواسته نشده است. به عبارت دیگر نهاد رهبری دارای اختیارات فراوانْ بدون مسئولیت و پاسخگویی است، و نهاد قوۀ مجریه دارای مسئولیت فراوانْ بدون ابزار

---

(۱)- همان، ص ۲۹۵.

(۲)- همان، ص ۵۴، ۱۰۳، ۲۲۷- ۲۲۴ و ۶۵۶- ۶۵۳.

(۳)- همان، ص ۲۴۸- ۲۴۳، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۴، ۵۱۶ و ۵۱۷.

(۴)- همان، ص ۵۸، ۲۲۲- ۲۱۵، ۵۱۶- ۵۱۲ و ۶۳۳.

(۵)- همان، ص ۴۲۶، ۴۲۷ و ۶۳۳.

قدرت است. وی با اشاره به اصل ۱۱۳ قانون اساسی می نویسد:

«لازمۀ این که رئیس جمهور مسئولیت اجرای قانون اساسی و سیاست های داخلی و خارجی را بر عهده داشته باشد این است که نیروی انتظامی صددرصد در اختیار او باشد، و دو قوۀ دیگر کشور (قوۀ قضائیه و قوۀ مقنّنه) نیز با او همکاری داشته باشند؛ زیرا باور کردنی نیست که مسئولیت اجرای قانون اساسی و قوانین کشور بر عهدۀ او باشد ولی نیروی انتظامی کشور در اختیار او نباشد و دو قوۀ دیگر کشور نیز با او هماهنگ نباشند. و از اینجا روشن می شود که تغییر اصل ۱۱۳ به صورت فعلی به مصلحت کشور نبوده است. اصل قانون بدین صورت بوده است: «پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و

تنظیم روابط قوای سه گانه و ریاست قوهٔ مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می شود بر عهده دارد» که پس از بازنگری «تنظیم روابط قوای سه گانه» را حذف کرده و در اختیار مقام رهبری قرار داده اند.» «۱»

وی در ادامه با اشاره به اصل ۱۲۱ در رابطه با سوگند رئیس جمهور، تأکید می کند:

«رئیس جمهور چگونه می تواند از حق و گسترش عدالت پشتیبانی کند و از آزادی و حرمت اشخاص و حقوق ملت حمایت کند و در حراست از مرزها و استقلال کشور اقدام نماید، در صورتی که هیچ یک از قوای نظامی و انتظامی در اختیار او نیست، و اختیار تنظیم قوای سه گانه نیز در بازنگری از او گرفته شده، و به اصطلاح به طور کلی خلع سلاح شده است؟!.» «۲»

آیت اللّه منتظری سپس برای رفع این تضاد و دوگانگی، چند راه حل را پیشنهاد می دهد که در مباحث گذشته به آن ها پرداختیم. «۳»

---

(۱)- همان، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.

(۲)- همان.

(۳)- همان، ص ۱۹۲ و ۱۹۳؛ و نیز ر. ک: همین نوشته، «شکل های مطلوب حکومتی از دیدگاه آیت اللّه منتظری.»

۲- مجلس خبرگان رهبری

اشاره

از دیگر انتقادات آیت اللّه منتظری به ساختار کنونی، انتقاد به مجلس خبرگان رهبری است. ایشان تأکید می کنند که آنچه موجب پیش بینی این نهاد در قانون اساسی گردید، الهام از نامهٔ امام علی (ع) به معاویه می باشد که در فرازی از آن آمده است:

«و انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماماً کان ذلك للّه رضی.» «۱»

«همانا مشورت حق مهاجرین و انصار است؛ پس اگر آنان بر مردی اجتماع کردند و او را امام نامیدند،

موجب خشنودی خدا خواهد بود.»

تلقی اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی از این فرازِ نامهٔ امام علی (ع) این بوده است که برای تعیین حاکم اسلامی، ظاهراً بیعت همهٔ مردم به طور مستقیم لازم نمی باشد و آنان توانایی تشخیص مستقیمِ فقیهِ عادلِ جامع الشرائط را ندارند. آیت اللّه منتظری با اشاره به موفق نبودن طرح فعلی در بیست سالهٔ اخیر، اشکالات زیر را بر آن وارد می داند:

«اولّاً: چه بسا برای یک منطقه، فقط یک نفر را آن هم از خارج آن منطقه معرفی می کنند و با وجود بسیاری از علما در آن منطقه مردم مجبورند به همان فرد رأی بدهند، و این امر در حقیقت انتصاب می باشد نه انتخاب.

و ثانیاً: تعیین مرتبهٔ علمی و دیگر صلاحیت های کاندیداها به فقهای شورای نگهبان محول شده که خود آنان منصوب مقام رهبری می باشند، و در نتیجه رهبر با یک واسطه از ناحیهٔ خود وی تعیین و ابقا می شود؛ و این دوری است باطل.

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۶.

و ثالثاً: با وجود همهٔ مراجع و علما و اساتید آگاه در کشور، چگونه تعیین رهبر بر عهدهٔ افراد خاصی گذاشته می شود که برخی از آنان از نظر علم و آگاهی و شناخت در درجه ای نازل تر قرار دارند؟!.

و رابعاً: چرا خبرگان فقط از یک قشر خاص تشکیل شود، در حالی که فقاهت یکی از شرایط رهبر می باشد و شرایط دیگری نیز در او معتبر است؟ ....» «۱»

ایشان ضمن انتقاد از نحوهٔ انتخاب و عملکرد نمایندگان مجلس خبرگان رهبری، مقایسهٔ آنان با مهاجرین و انصارِ صدر اسلام را صحیح ندانسته و می نویسند:

«نکتهٔ مهم این

است که بسیاری از آنان فقط با علوم حوزوی سروکار دارند، و با مطبوعات و رسانه های خبری چندان سروکاری ندارند و از مسائل سیاسی و حوادثی که رخ می دهد بی اطلاعند؛ و در این صورت افرادی که اهل فضل بوده و متخصص در مسائل سیاسی و اجتماعی هستند می گویند چگونه چنین افرادی می خواهند رهبر کشور را از ناحیهٔ ما انتخاب نمایند؟! و در ضمن، مقایسهٔ خبرگان فعلی با مهاجرین و انصار صدر اسلام مقایسهٔ صحیحی نیست؛ زیرا آنان اهل حلّ و عقد و محور سیاستِ زمان خود بودند و جامعهٔ مسلمین آنان را قبول داشتند. این که ما تصور می کردیم مردم نمی توانند خودشان مستقیماً رهبر را انتخاب نمایند، اشتباه بوده؛ زیرا همان گونه که مردم مرجع تقلید خود را با سؤال و تحقیق از اهل خبره، مستقیماً انتخاب می کنند ممکن است در صورت لزوم رهبر کشور را نیز به همین نحو انتخاب نمایند.» «۲»

آنگاه آیت اللّه منتظری برای تعیین رهبر، دو راه حل را به عنوان جایگزین پیشنهاد می دهند:

«راه اول: تعیین رهبر به وسیلهٔ خبرگان؛ ولی برای حصول مقبولیت عامه و این که در رهبر علاوه بر فقاهت و عدالت، شرایط دیگری نیز معتبر است، مجلس خبرگان

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۹۴، «حکومت مردمی و قانون اساسی»، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۷۸.

(۲)- همان، ص ۱۹۵.

منحصر در روحانیین نباشد؛ بلکه متشکل از متخصصین رشته های مختلف- اعم از علوم حوزوی، سیاست، مدیریت، اقتصاد و روابط بین الملل- باشد که اعضای آن به وسیلهٔ انتخاب عمومی برای مدتی معیّن انتخاب شوند. تعیین صلاحیت علمی نامزدها در بخش علوم حوزوی بر عهدهٔ اساتید و

علمای درجه اول حوزه، و در بخش های دیگر از طریق مدارک تحصیلی دانشگاهی می باشد؛ و سایر شرایط نامزدها را قانون معیّن می کند. نمایندگان مجلس خبرگان پس از انتخاب شدن از ناحیۀ ملت، یک نفر از مراجع تقلید معروف را که در مسائل فقهیِ مربوط به حکومت و سیاست و اقتصاد تخصص دارد برای مدتی معیّن به عنوان رهبر کشور انتخاب می کنند؛ و به مجرد تعیین اکتفا نکنند، بلکه همواره جمعی از آنان در مسائل مهم کمک و طرف مشورت او و ناظر بر اعمال وی و نهادهای وابسته به وی باشند، و در موارد لازم صریحاً به او تذکر دهند و او باید پاسخگو باشد؛ و همان گونه که مجلس شورا به اعمال دولت و قوۀ مجریه نظارت صریح و شفاف دارد آنان نیز تذکرات و نظرات خود را صریحاً اعلام نمایند.

راه دوم: این که به مجلس خبرگان نیاز نباشد، بلکه مراجع تقلیدی که متخصص در مسائل حکومتی و سیاسی می باشند و محل مراجعۀ مردم در این قبیل مسائل هستند، از باب انجام وظیفۀ اسلامی، از بین خودشان یک نفر یا چند نفر را که واجد شرایط می دانند برای رهبری سیاسی در نظر بگیرند، و از علمای معروف و معتبر شهرستان ها و رجال سیاسی معتمد کشور نیز جمعی را دعوت نموده و با آنان مشورت نمایند، و پس از استقرار آرا بر یک نفر مشخص او را در معرض آرای عمومی قرار دهند؛ و در صورت تعدّد افراد صالح، آنان را در معرض آرای ملت قرار دهند تا به وسیلۀ آرای ملت، فردِ مشخص یا یکی از افراد مستقیماً برای مدتی معیّن انتخاب شود؛ و

در عین حال تماس او با مراجع دیگر قطع نشود، بلکه در مسائل مهم با آنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۴

مشورت کند و آنان نیز بر اعمال او و نهادهای مربوط به او ناظر باشند و در موارد لازم تذکر دهند.» «۱»

پیرامون راه حل های ارائه شده از سوی آیت اللّه منتظری، بیان دو نکته ضروری است:

الف- به نظر می رسد این دو راه حل- بویژه راه کار دوم- با دو شکل از اشکال حکومتیِ مطلوب ایشان که در گذشته به آن پرداخته شد- یعنی: «دولت مردمی با نظارت عالی رهبر منتخب» و «تفکیک قوا در حاکمیت دینی» (شکل های دوم و چهارم)- تناسب بیشتری دارد. «۲»

ب- راه حل دوم نیاز مبرم به تعریف عملی و مشخص دارد تا به خوبی توانایی پیاده شدن در صحنهٔ اجتماع را داشته باشد؛ لذا عناوینی همچون: «مراجع تقلیدی که متخصص در مسائل حکومتی و سیاسی می باشند و محل مراجعهٔ مردم در این قبیل مسائل هستند»، «علمای معروف و معتبر شهرستان ها» و «رجال سیاسی متعهد کشور» باید به طور دقیق در قانون تعریف گردد تا به دور از هرگونه ابهامی قابلیت اجرایی پیدا نماید.

اشکال دور در انتخاب خبرگان

از جمله اشکالاتی که به مجلس خبرگان رهبری شده است- و آیت اللّه منتظری نیز به آن تصریح داشته اند «۳»- اشکال دور در انتخاب نمایندگان این مجلس است. تقریر اشکال بدین شکل است که تعیین رهبر به وسیلهٔ نمایندگان مجلس خبرگان صورت می گیرد، و صلاحیت نمایندگان مجلس خبرگان باید به تأیید فقهای شورای نگهبان برسد که منصوبین رهبری هستند، و در نتیجه رهبر با یک واسطه از ناحیهٔ خود وی تعیین و ابقا می شود؛ و این دوری است

باطل.

---

(۱)- همان، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

(۲)- ر. ك: همين نوشته، «شكل هاى مطلوب حكومتى از ديدگاه آيت اللّه منتظرى.»

(۳)- حسين على منتظرى، ديدگاه ها، ص ۱۵۶، ۱۹۴، ۴۳۸.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۲۹۵

پاسخ ها و نقدها

اين اشكال با واكنش هاى متفاوتى از سوى طرفداران نظريۀ نصب روبرو شده است.

برخى همچون آيت اللّه جوادى آملى «۱» اصل اين اشكال را در مرحلۀ بقاء پذيرفته و به توجيه آن در مرحلۀ حدوث پرداخته اند، و برخى ديگر همچون آيت اللّه مصباح يزدى «۲» درصدد پاسخگويى به آن- در هر دو مرحله- برآمده اند.

پاسخ هايى كه به اين اشكال گفته شده يا ممكن است گفته شود، در جاى خود مورد پژوهش قرار گرفته كه در اينجا بخاطر رعايت اختصار از پرداختن به آن صرف نظر مى كنيم.

نقش مردم در حكومت اسلامى

اشاره

از مهم ترين مباحثى كه در «مردم سالارى دينى» مطرح مى شود، نقش مردم در حكومت اسلامى است. مسألۀ مشاركت مردم در حكومت و حدود آن، تاريخچه اى طولانى دارد؛ گرچه در ادوار اوليۀ تاريخ، بحث مشاركت مردم در حكومت كمتر مطرح بوده و بيشتر نسبت به آزادى هاى فردى مردم در برابر دولت توجه مى شده است.

مردم سالارى يا دموكراسى در عصر جديد، گونه اى از حكومت است كه در آن علاوه بر تأمين آزادى هاى فردى و حقوق انسانىِ همۀ افراد جامعه و برابرى آنان در برابر قانون، قدرت و حكومت زاييدۀ مردم است و ارادۀ عمومى تبلور ارادۀ اكثريت جامعه تلقى مى شود، نوع نظام سياسى و متصديان كشور با انتخاب آزاد مشخص مى شوند، و احزاب سياسى و نهادهاى مدنى نقش تعيين كننده اى را ايفا مى نمايند؛ و در يك كلام، مشروعيت نظام از مردم است و چيزى جز رأى مردم و نظر آنها كه در اكثريت تجلّى مى كند مشروعيت ندارد. «۳»

(۱)- عبد الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، ص ۴۶۱.

(۲)- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸.

(۳)- برای آشنایی

بیشتر با تاریخچهٔ مردم سالاری در عصر قدیم و جدید و ویژگی های آن، ر. ك: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی، ص ۳۶۳- ۳۶۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۶

با توجه به ویژگی های مردم سالاری در عصر جدید- که در بالا به آن اشاره شد- باید دید در الگوی حکومتی اسلام، تا چه اندازه این ویژگی ها در نظر گرفته می شود و مشارکت مردم در حکومت تا چه میزان پذیرفته شده است. این مبحث تا حدود زیادی با این موضوع مرتبط می شود که نقش مردم در حکومت اسلامی را ملاك مشروعیت حکومت بدانیم یا در حد کارآمدسازی حکومت مطرح نماییم. به دیگر سخن، ارتباط تنگاتنگی میان موضوع فوق با مبنای مشروعیت در حکومت اسلامی پدید می آید. در مبحث مبانی مشروعیت گفتیم که در این زمینه در زمان غیبت با دو نظریهٔ عمده در اندیشهٔ سیاسی شیعه روبرو هستیم؛ نظریه ای که فقها را در عصر غیبت منصوبان عام از ناحیهٔ معصومان (ع) به ولایت بر مردم می داند. «۱» و نظریهٔ دیگری که ضمن رد امکان چنین نصبی برای فقها و نقد دلایل آن، رأی مردم را ملاك مشروعیت حکومت اسلامی معرفی می کند و برای مردم به طور نسبی- یعنی تا جایی که با شرع معارض نباشد- حق انتخاب قائل است. «۲»

مطابق نظریهٔ اول- که نظریهٔ مشهور فقها است- مردم نقشی جز کارآمدسازی برای

---

(۱)- شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹ و ۳۹۸؛ همان، ج ۲۲، ص ۱۵۵؛ محمّد حسین بروجردی، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر، ص ۵۶؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۶، ۴۷۲، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۵ و ۵۱۷-

۵۱۵؛ محمد رضا گلپایگانی، الهدایه إلی من له الولایه، ص ۴۶ و ۴۷؛ محمد آل بحر العلوم، بلغه الفقیه، رساله فی الولایات، ج ۳، ص ۲۱۱؛ کاظم حسینی حایری، الامامه و قیاده المجتمع، ص ۲۱۳ و ۲۱۴؛ ناصر مکارم شیرازی، أنوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۹۸- ۵۹۵؛ محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، ص ۱۶، ۱۷ و ۲۰؛ عبد الله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۷۷.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۳۹۷؛ مرتضی مطهری، علل گرایش به مادی گری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴ و ۵۵۵؛ همو، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۴ و ۱۲۷؛ همو، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۰ و ۸۶؛ همو، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۶- ۱۴۹؛ نعمت اللّه صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، ص ۵۰ و ۵۱؛ جعفر سبحانی، معالم الحکومه الاسلامیه (مفاهیم القرآن، ج ۲)، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.

حکومت اسلامی ندارند؛ به این معنا که مردم موظف به اطاعت از فقیه منصوب می باشند و در مشروعیت وی نقش ندارند، منتها از این باب که هر حاکمیتی آنگاه ماندگار خواهد بود که از حمایت مردمی برخوردار باشد و اقبال عمومی برای تحقق حاکمیت امری ضروری است، به نقش مردم توجه می شود. اما بر اساس نظریهٔ دوم- که مختار آیت اللّه منتظری است- نقش مردم در حکومت اسلامی نقشی مشروعیت بخش است و علاوه بر این که قدرت و حکومت ناشی از ارادهٔ مردم است، آنان حق نظارت بر متصدیان امور را نیز دارند. در اندیشهٔ شیعه این نظریه مورد مخالفت کسانی قرار گرفت که

زمان غیبت را همچون زمان حضور امام (ع) تلقی کرده اند که امامان دوازده گانه از جانب خداوند منصوب شده و مردم در مشروعیت ولایت و امامت آنان هیچ گونه نقشی ندارند. لذا زمانی که مرحوم میرزای نایینی نظریهٔ انتخاب را- البته به صورتی کمرنگ و همراه با قیودی خاص- مطرح ساخت و در اندیشهٔ خود به نظارت نمایندگان مردم بر هیأت حاکمه اشاره کرد، با مخالفت این عدهٔ روبرو شد که نظارت مردم را دخالت در کار امام معرفی کرده و مشروع نمی دانستند، یا اساساً دخالت در سیاست را تکلیف مردم به شمار نمی آوردند.

مرحوم نایینی در «تنبیه الامه و تنزیه الملة» به استدلال مخالفان اینگونه می پردازد:

«چون نظارت عامه یا نمایندگان آنان مستلزم دخالت در سیاست است و دخالت در سیاست به اصطلاح شرعی جزو امور حسبیه است و امور حسبیه نیز جزو تکالیف عامه به شمار نمی آید، لذا عموم مردم حق دخالت در سیاست را ندارند.» «۱»

آنگاه او به این استدلال، چنین پاسخ می دهد:

«اولًا: امور سیاسی از یک لحاظ جزو امور حسبی ولی از لحاظ دیگر جزو تکالیف عمومی است؛ زیرا هرچند انتخاب امام یا ولیعهد از وظایف عامه نیست، ولی اگر

---

(۱)- محمد حسین نایینی، تنبیه الامه و تنزیه الملة، ص ۷۸ به بعد.

حکومت بر اساس رأی مردم و مشورت ملی قرار گیرد در این صورت مردم حق دارند بر کارهای هیأت حاکمه و نیز مصرف مالیات و صدقاتی که می پردازند نظارت کنند.

ثانیاً: دخالت مردم به این دلیل که از تجاوز و ظلم فرمانروایان جلوگیری کنند، نهی از منکر است و از این لحاظ جزو تکالیف عمومی است؛

زیرا نهی از منکر و امر به معروف از فروع دین و امری واجب است.» «۱»

بـه طـور کلی چگـونگی مشـارکت مردم در حکـومت اسـلامی را از سه زاویه می تـوان مـورد بررسـی قرار داد: نقش مردم در «مشروعیت نظام حکومتی»، «انتخاب حاکمان» و «نظارت بر حاکمیت».

الف- مشروعیت نظام حکومتی

از دیـدگاه آیت اللّه منتظری، مشـروعیت اسـاس نظام و حکومت وابسـته به پـذیرش مردم است و حتی اگر زمانی اکثریت یک جامعه خواهان حکومتی غیر دینی باشند، کسی حق تحمیل قوانین دینی به جامعه را ندارد:

«اگر خدای ناکرده روزگاری اکثریت مردم از دین روی گرداندند، فقها و دانشمندان دینی وظیفه ای جز بیان احکام و ارشاد و تبلیغ با منطق و زبان روز را ندارند، و هیچ گاه وظیفه ندارند قوانین دین را با زور به جامعه تحمیل نمایند.» «۲»

از نگاه ایشان، در عصر پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) نیز نقش مردم در حکومت تعیین کننده بوده است؛ و هرچند به اعتقاد ما حاکمیت آن بزرگواران به نصب از جانب پروردگار است ولی تحقق و خارجیت حاکمیت ایشان به انتخاب و پذیرش مردم وابسته بوده است.

ایشان ضمن تفکیک میان رسالت و امامت پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) و

---

(۱)- همان.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۵۷۷، «پاسخ به سؤالاتی پیرامون برخی مسائل روز»، ۳۱/ ۲/ ۱۳۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۲۹۹

مقامـات معنوی و ولایـت تکوینی آن بزرگواران بـا حکومت ظاهری ایشان، به پیمان هفتاد و سه نفر از بزرگان مـدینه با پیامبر اکرم (ص) در عقبهٔ ثانیه «۱» اشاره می کنند و در ادامه می نویسند:

«این بیعت زمینهٔ حکومت مردمی آن حضرت را در مدینه فراهم ساخت و درحقیقت

یک قرارداد اجتماعی بین آن حضرت و مردم مدینه منعقد گردید ...؛ پس از ورود آن حضرت به مدینه نیز قراردادهایی مبنی بر زندگی مسالمت آمیز با یهود مدینه و رعایت حقوق آنان بسته شد. و هنگامی که آن حضرت مکهٔ مکرّمه را فتح نمودند با مردان مکه بیعت کردند، سپس زنان مکه نیز تقاضای بیعت نمودند که آن حضرت قدحی از آب خواستند و دست خویش را در آن فرو بردند و فرمودند شما زنان دست هایتان را در این آب فرو برید، و بدین وسیله با زن ها نیز بیعت کردند. «۲» در سورهٔ فتح و ممتحنه از قرآن کریم بیعت با پیامبر اکرم (ص) مطرح شده است؛ «۳» و بالاخره حکومت ظاهری و فرمانروایی پیامبر (ص) بر مردم بر اساس بیعت با آنان تثبیت شد، زیرا در آن زمان بیعت معمولًا برای تثبیت حکومت و وفاداری نسبت به آن انجام می شد و نشانهٔ یک قرارداد اجتماعی بود. کلمهٔ «بیعت» از ریشهٔ «بیع» است و از یک قرار داد دوطرفهٔ لازم الاجرا حکایت می کند.» «۴»

ایشان همچنین به حکومت ظاهری امام علی (ع) و کلمات و احتجاجات آن حضرت اشاره می کنند که در آنها آن حضرت به مردم و بیعت آنان بها می دهند و به آن احتجاج می نمایند. «۵»

علاوه بر این، به آیات و روایات و ادلّهٔ دیگری نیز استناد می کنند که در بحث دلایل

---

(۱)- أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۲، ص ۸۵.

(۲)- العروسی الحویزی، نور الثقلین، ج ۵، ص ۳۰۷.

(۳)- فتح (۴۸): ۱۰ و ۱۸؛ ممتحنه (۶۰): ۱۲.

(۴)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۱۷۳ و ۱۷۴، «حکومت مردمی و قانون اساسی»،

۲۱/ ۱۱/ ۱۳۷۸.

(۵)- ر. ک: سید رضی، نهج البلاغه، خطبه های ۳، ۸، ۳۴، ۱۳۷، ۱۷۲، ۲۱۸ و ۲۲۹، و نامه های ۶ و ۵۴؛ شیخ مفید، الارشاد، ص ۱۱۶.

مشروعیت انتخاب، به آنها اشاره کردیم؛ «۱» و در نهایت نتیجه می گیرند که اساس حکومت اسلامی به رأی و اقبال عمومی نیاز دارد، و بدون آن خداوند حتی به پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) اجازه نداده است که با زور و تحمیل بر مردم حکومت نمایند. این مسأله در زمان غیبت- که به اعتقاد ایشان نصبی از جانب شارع وجود ندارد و انتخاب مردم در چهارچوب شرع مورد امضای شارع قرار گرفته است و منشأ مشروعیت محسوب شده است- وضوح بیشتری می یابد.

آیت اللّه منتظری اخیراً در پاسخ به سؤال حجه الاسلام کدیور، با صراحت بیشتری به این موضوع پرداخته اند؛ آقای کدیور در پرسش خود، نظر ایشان را دربارهٔ سند، ابعاد، لوازم و فروعات قاعدهٔ فقهی «من تأمّر النّاس بغیر رضاهم» جویا شده است. این مسأله در اواخر کتاب «الرسائل العشر» مورد اشارهٔ مرحوم ابن فهد حلی رحمه الله قرار گرفته است. آن مرحوم در این زمینه به دو مسأله به شکل زیر پرداخته است:

«اول: حکمرانی بر مردم بدون رضایت آنان جایز نیست، مگر این که کسی از ناحیهٔ معصوم (ع) به ولایت بر آنان گمارده شده باشد؛ و در غیر این فرض، حکومت کردن بر کسانی که به حکومت وی راضی نیستند، به طور قطع جایز نمی باشد.

دوم: اگر کسی بداند که حکومت کردن وی بر مردم به مصلحت مردم است ولی استیفای این مصلحت مستلزم ضرب و شتم آنان یا

گرفتن برخی از اموال آنـان است و به گونه ای باشـد که آسـایش مردم بیش از چیزهـایی باشـد که از آنها سـتانده می شود، و زیانی که از عدم تصدی حکومت به آنان می رسد بیش از ضرب و شتم آنان و اموالی است که وی از ایشان می ستاند، با این حال جایز نیست که بر آنچه گفته شد اعتماد کند ... و ترک این حکمرانی سزاوارتر است.» «۲»

---

(۱)- ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۹- ۴۹۳.

(۲)- ابن فهد حلّی، الرّسائل العشر، رسالهٔ ۹، مسألهٔ ۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۱

پاسـخ آیت اللّه منتظری، شامـل بخش های مختلفی است. ایشان ضـمن تأییـد و تأکیـد بر مسألـهٔ اولِ ابن فهـد حلّی در این باره تصریح می کنند:

«مشروعیت امارت و حکومت، یا به جعل معصوم است و یا به قرارداد بین والی و رعیت که از آن به «بیعت» تعبیر شده است؛ و صحت قرارداد تـابع رضایت طرفین عقـد است. و ادلـهٔ وجوب وفای به عقود و عهود بر لزوم عمل به آن بر حسب خصوصـیات مذکوره در عقد، و از جمله وجوب و حدود اختیارات دلالت دارند.» «۱»

ایشان سـپس به روایات متعددی اشاره می کنند که رضایت مردم را در صـحت بیعت لازم دانسـته است؛ «۲» و با بیان صحیحهٔ زراره از امام باقر (ع) که در آن بنای اسـلام را در پنـج چیز (نماز، زکات، حـج، روزه و ولایت) دانسـته و ولایت را افضل آنها معرفی کرده انـد؛ «۳» از آن اسـتفاده می کننـد که تعیین والیِ واجـد شـرایط از وظـایف مسـلمانان و از احکام تکلیفی آنان می باشد. به اعتقاد ایشان، صحیحهٔ زراره در مقام

بیـان امور اعتقـادیِ اسـلام نیست، وگرنه متعرض توحیـد و نبوت و معـاد می شـد؛ بلکه مقصود آن بیان احکام اجرایی و عملی اسـلام است. و مقصـود از «ولایـت» تعیین حـاکمیتی است که کلیـد سـایر احکـام است، منتهـا بـا وجـود معصومین (ع) تعیین و اطاعت از آنان معیّن است، چون آنان واجد شرایط لازمه می باشند.

ایشان در ادامه به اخبار مسـتفیضه ای اسـتناد می کننـد که از پیشوایی بر گروهی که نسـبت به وی رضایت ندارند، مذمت شده است:

«در اخبار مستفیضه از امامی که امَّ قوماً و هم له کارهون مذمت شده است؛ و

---

(۱)- پاسخ به سؤال محسن کدیور، ۲۰/ ۸/ ۱۳۸۱.

(۲)- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۱۹۳؛ و نیز، ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۳- ۵۰۱.

(۳)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۱ از ابواب مقدّمه العبادات، حدیث ۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۲

هرچنـد در برخی از آنها به امام جماعت تصـریح شده است، «۱» ولی اولًا در برخی از آنهـا مطلق است، و ثانیاً هنگامی که در امام جماعت به رضایت قوم اهمیت داده شـده طبعاً در امام مطلق که در همـهٔ شـئون می خواهند از او پیروی کنند بیشتر اهمیت دارد.» «۲»

آیت اللّه منتظری در قسـمتی دیگر از پاسـخ خود، مسألـهٔ دوم مطرح شـده از سوی ابن فهـد حلّی را قابل خدشه می داند. فرض مسألهٔ دوم موردی نادر الوقوع است که در آن فرض شده است که مردم نسبت به تعیین حاکم خود بی تفاوت شده و در نتیجه جامعه دچار هرج و مرج، و جان و مال

و ناموس مردم در معرض خطر قرار گرفته باشد، و در این فرض تصویر شده است که عده ای بتوانند- هرچند بدون رضایت مردم- نظم را در جامعه ایجاد و حکومتی عادلانه برقرار نمایند؛ در این فرضِ بسیار نادر، مرحوم ابن فهد حلّی ترک تصدیِ حکومت بر این عدهٔ را سزاوارتر دانسته است؛ اما آیت اللّه منتظری در این فرض معتقد است:

«به حکم عقلِ مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غیّاب، تصدیِ من به الکفایه را لازم می دانند و می گویند می دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست؛ آیا اینگونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمهٔ عامهٔ ضروریه، ترک تصدی آنها اولیٰ است؟! ... ضمناً شتم هیچ گاه در حکومت محتاج الیه نمی باشد. و در موارد تزاحم ملاکات و احکام، به حکم عقل اهم بر مهم مقدم است.» «۳»

بنابراین از مجموع نظریات ایشان می توان نتیجه گیری کرد که اصل اوّلی در

---

(۱)- همان، کتاب الصلاه، باب ۲۷ از ابواب الجماعه.

(۲)- پاسخ به سؤال محسن کدیور، ۲۰/ ۸/ ۱۳۸۱.

(۳)- همان.

حکمرانی بر مردم، رضایت ایشان است و بدون رضایت ایشان حکومت بر آنان مشروعیت ندارد. اما در شرایط استثنایی که ترک حاکمیت موجب هرج و مرج و فوت مصالح عامهٔ ضروریه می گردد، بر اساس تزاحم ملاکات و احکام، تصدی حکومت به صورت موقت و به مقدار لزوم، بدون رضایت مردم، جایز است؛ مشروط بر آن که فرد متصدی بتواند عدالت و

مصالح عامّه را تأمین، و از ظلم و ستم و هرج و مرج جلوگیری نماید.

ب- انتخاب حاکمان

در فصول گذشته به تفصیل بیان کردیم که بنابر مبنای آیت اللّه منتظری تعیین حاکم اسلامی و به تبع او سایر متصدیان نظام اسلامی، باید به انتخاب مردم انجام پذیرد؛ گرچه شارع شرایط حاکم اسلامی را بیان کرده است و انتخاب مردم باید در آن چهارچوب باشد. «۱» و همچنین گفتیم که انتخاب معاهده ای دو طرفه میان حاکم و مردم است که به امضای شارع رسیده است؛ و این قرارداد شرعی، به معنای «اذن به غیر» یا «وکالت به معنای اخص» نیست، بلکه به معنای «احداث ولایت و سلطهٔ مستقل برای غیر است که با قبول او همراه می شود.» «۲» بنابراین انتخاب عقدی لازم است و می تواند شرایط ضمن عقد هم داشته باشد؛ یعنی مردم می توانند حکومت را مقیّد به رعایت قیودی همچون قانون اساسی نمایند، «۳» یا برای حاکم مدت تعیین نمایند؛ «۴» و نیز می توانند در صورتی که حاکم شرایط خود را از دست دهد یا از تعهدات خود- که در ضمن عقد شرط شده است- تخلّف نماید، وی را از حاکمیت عزل نمایند. «۵» و در هر

---

(۱)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

(۳)- همو، دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

(۴)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ دیدگاه ها، ص ۵۶ و ۲۵۶.

(۵)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۷۶؛ دیدگاه ها، ص ۲۵۶.

صورت حاکم در مقابل مردم یا نمایندگان آنان (خبرگان) پاسخگو است. «۱»

حاکم و سایر متصدیان نظام اسلامی

پس از انتخاب از سوی مردم، موظف اند در ادارهٔ جامعه از استبداد رأی و دیکتاتوری پرهیز نمایند و اعمال حاکمیتشان بر اساس مشورت و تبادل نظر باشد. و اگر چه پس از مشورت، تشخیص آنان ملاک است و آنان مسئول اعمال خود می باشند، اما در قانون اساسی- به عنوان شرط ضمن عقد- می توان مسئولان را موظف به تبعیت از نظر مشورتی کارشناسان نمود. «۲»

و به طور کلی بنابر نظریهٔ انتخاب، در موارد غیر منصوص با روش عقلایی می توان به رأی اکثریت مراجعه نمود؛ بنابراین شکل حکومت، نحوهٔ انتخاب، ویژگی ها و شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن، به عقلا واگذار شده است؛ و اینگونه امور در شرایط مختلف زمانی متفاوت است. «۳»

ج- نظارت بر حاکمیت

اشاره

سومین مظهر مشارکت مردم در حکومت اسلامی، نظارت آنان بر حاکمیت است.

در یک حکومت مردم سالار، علاوه بر آن که مردم در نوع نظام حاکم و انتخاب حاکمان نقش مؤثر دارند، نظارت آنان بر اعمال حاکمیت نیز تعریف و تضمین شده است. این امر مستلزم شناسایی آزادی بیان و آزادی های سیاسی در جامعهٔ اسلامی است.

آیت اللّه منتظری در این زمینهٔ به حکومت رسول اکرم (ص) اشاره می کنند که علی رغم عصمت آن حضرت از گناه و اشتباه، خداوند خطاب به آن حضرت می فرماید:

«وَ شاوِرْهُمْ فِی الامْرِ» «۴» «در امر حکومت با آنان مشورت نما.» [در جای خود به تفصیل

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۵۶، ۶۱، ۱۴۳، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۷، ۴۷۱، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۹۸.

(۲)- همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۳۷- ۳۱؛ دیدگاه ها، ص ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۸۴، ۵۷۸، ۵۹۵، ۵۹۸.

(۳)- برای نمونه، ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه،

ج ۱، ص ۴۹۹- ۴۹۷؛ دیدگاه ها، ص ۱۷۵.

(۴)- آل عمران (۳): ۱۵۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۵

بیان شده است که مقصود از «امر» در لسان قرآن و حدیث، امر حکومت و امور سیاسی اجتماعی است. «۱»] و نیز به فرمودهٔ آن حضرت استناد می کنند که به مسلمانان فرموده اند: «اشیروا عَلَیَّ»؛ «۲» و با اشاره به کلمهٔ «علیّ» در این روایت، تأکید می کنند:

«توجه دارید که کلمهٔ «علیّ» در لغت عرب برای استعلاء و اشراف است؛ پس مقصود حضرت این بوده که بر من و کارهای من اشراف داشته باشید و راهنمایی کنید.» «۳»

ایشان همچنین به سیرهٔ امام علی (ع) در این زمینهٔ استناد کرده و این کلام حضرت را در تشویق مردم به نظارت بر کارهای خود، مورد اشاره قرار می دهند:

«وَ لا تخالطونی بالمصانعه، و لا تظنوا بی استثقالًا فی حق قیل لی، و لا التماس اعظام لنفسی، فانّه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منی.» «۴»

«به طور منافقانه و سازش با من رفتار نکنید و گمان نکنید در مورد حقی که به من پیشنهاد می شود کندی ورزم، یا در پی بزرگ ساختن خویش باشم؛ زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضهٔ عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل تر است؛ پس از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری نکنید، زیرا من [شخصاً به عنوان یک

انسان] خویش را فوق اشتباه و خطا نمی پندارم و از آن در کارم

---

(۱)- همو، در اسارت فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۴۸.

(۲)- الواقدی، المغازی، ج ۱، ص ۴۸؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر علی بن ابراهیم، ص ۲۳۸؛ البیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص ۲۱۸، کتاب الجزیه، باب المهادنه عن النظر المسلمین.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۳۶۳، «پاسخ به پرسش های مجلهٔ دیدگاه، چاپ کانادا»، ۷/ ۱۲/ ۱۳۷۹.

(۴)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۱۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۶

ایمن نیستم، مگر این که خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.» «۱»

علاوه بر این، در مباحث گذشته بیان کردیم که از دیدگاه آیت اللّه منتظری در زمان غیبت، مردم همان گونه که در مرحلهٔ حدوث و انتخاب در مشروعیت حاکم اسلامی تأثیرگذار هستند، در مرحلهٔ بقاء نیز دارای نقش و اهمیت اند. ولیّ فقیه به عنوان بالاترین قدرت در نظام اسلامی، مسئولیت افزون تری نسبت به سایر متصدیان دارد و از دو دریچه در مقابل مردم پاسخگو می باشد: اول، به طور مستقیم تحت نظارت عمومی قرار دارد و مردم می توانند انتقادات خود را به صورت فردی یا متشکل نسبت به وی ابراز دارند؛ «۲» و دوم، به طور غیر مستقیم وی در برابر آنان مسئول است؛ بدین شکل که خبرگان منتخب مردم (یا هر نهاد دیگری که در این زمینهٔ نمایندگی مردم را بر عهده دارد) وظیفهٔ نظارت بر عملکرد وی را بر عهده دارند، و مطابق ساختاری که در قانون اساسی به عنوان شرط ضمن عقد پیش بینی شده است، آنان حق سؤال، استیضاح و عزل وی را خواهند داشت و رهبر در همه

حال و همهٔ زمینه ها در برابر آنان پاسخگو است و نمی تواند این اعمال نظارت را محدود نماید. «۳»

*** در اینجا مناسب است به مبنای نظارت عمومی بر حاکمیت دینی اشاره ای داشته باشیم؛ این مبنا را می توان در دو فریضهٔ «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت ائمّهٔ مسلمین» جستجو کرد:

۱- امر به معروف و نهی از منکر

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۹۱، «پاسخ به سؤالات کتبی جمعی از اساتید حوزهٔ و دانشگاه»، ۱۲/ ۱۱/ ۱۳۷۷.

(۲)- همان، ص ۶۱، ۷۰، ۹۲- ۸۸، ۱۴۳ و ....

(۳)- همان، ص ۵۶، ۶۱، ۱۴۳، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۷، ۴۷۱، ۵۱۷، ۵۷۷، ۵۷۸ و ۵۹۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۷

این فریضه از فرایض مهمی است که علاوه بر کتاب و سنّت، عقل نیز بر وجوب آن حکم می کند؛ و شاید فلسفهٔ آن این باشد که هیچ یک از افراد جامعه از دیگران جدا نیستند و سرنوشت اجتماعی آنان به یکدیگر پیوند خورده است، و عقل حکم می کند که عموم افراد مراقب یکدیگر باشند و در حدّ توان جامعه را از آلوده شدن به منکر دور نگاه دارند.

اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در شرع تا جایی است که آیات متعددی دربارهٔ آن نازل شده و به طور مکرر مورد تأکید پیامبر اکرم (ص) و معصومان (ع) قرار گرفته است؛ تا آنجا که امام علی (ع) می فرماید: «همهٔ اعمال نیک و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر، همانند قطره ای است در برابر دریا»؛ «۱» و امام حسین (ع) فلسفهٔ قیام خود را این واجب الهی معرفی می کند. «۲» همچنین از زمان پیامبر اکرم (ص) و حضرت

امیر (ع) اداره ای در جامعهٔ اسلامی رواج داشته که از آن به «ادارهٔ حسبه» تعبیر می شده و وظیفهٔ اصلی این اداره، امر به معروف و نهی از منکر بوده است. در برخی موارد پیامبر (ص) یا امیر المؤمنین (ع) حسبه را شخصاً به عهده می گرفتند و گاه بر عهدهٔ شخص دیگری می گذاشتند. «۳»

برخی از فقها وجوب امر به معروف و نهی از منکر را «عینی» دانسته، «۴» و عده ای از آن به واجب «کفایی» تعبیر کرده اند؛ «۵» اما آنچه قابل توجه است این است که برخی از مراتب این فریضه به اذن امام یا حاکم اسلامی منوط است، گرچه در این امر نیز میان

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴.

(۲)- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۰۰ و ۳۰۱؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۴، ص ۴۸.

(۳)- از جمله، ر. ك: شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، کتاب التجاره، باب ۲۹ و ۳۰ از ابواب تجارت، حدیث ۱؛ محمد بن عیسی الترمذی، جامع الترمذی، باب ۷۲ از ابواب بیوع، حدیث ۱۳۲۹؛ حسام الدین هندی، کنز العمال، کتاب البیوع، باب ۲، حدیث ۹۹۶۹، ۹۹۷۲، ۹۹۷۴؛ عبد الحیّ الکتانی، تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۸۵.

(۴)- شیخ طوسی، النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی، ص ۲۹۹؛ همو، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۴۷؛ محقق حلّی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۳۴۱، محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹، به نقل از شیخ و ابن حمزه و فخر الاسلام.

(۵)- محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۵۹، به نقل از سید مرتضی و أبو الصلاح حلبی؛ علامهٔ حلّی،

مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱، ص ۳۳۸؛ حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۰۸

فقها اختلاف است. «۱»

آیات متعددی از قرآن کریم بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند، که می توان در جای خود آنها را مورد پژوهش قرار داد. «۲»

تفصیل و استدلال به آنها در کتاب دراسات فی ولایه الفقیه، باب پنجم، فصل ششم، مسألهٔ شانزدهم؛ و نیز باب ششم، فصل پنجم، جهت پنجم، از سوی آیت اللّه منتظری مورد بحث قرار گرفته است. «۳»

تذکر این نکته ضروری است که بسا انجام فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر به تنهایی ممکن نباشد؛ اما با تجمع و تشکّل پیشگیری از بسیاری منکرات اجتماعی و حکومتی امکان پذیر است. در این صورت به عنوان مقدمهٔ واجب، تجمع و تشکّل واجب می شود.

۲- نصیحت ائمّهٔ مسلمین

دومین مبنایی که برای نظارت عمومی بر حاکمیت در نظام مردم سالار دینی می توان برشمرد، فریضهٔ «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» است، که مطابق آن عموم مسلمانان در جامعهٔ اسلامی وظیفه دارند امور مسئولان و کارگزاران خود را زیر نظر داشته، خیرخواه آنان باشند و آنان را به کارهای نیک سفارش و از لغزش ها بازدارند. نتیجهٔ این فریضه تا حدودی با امر به معروف و نهی از منکر یکسان است؛ اما می توان تفاوت های زیر را برای این دو برشمرد:

۱- موضوع نصیحت به ائمّهٔ مسلمین نسبت به موضوع امر به معروف و نهی از منکر اخص است؛ بدین معنا که در اوّلی فقط مسئولان جامعهٔ اسلامی مورد خطاب قرار

---

(۱)- ر. ک: شیخ طوسی، النهایه، ص ۲۹۹؛ محقق حلّی، شرائع الاسلام،

ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲؛ علّامـهٔ حلّی، المختلف، ج ۱، ص ۳۳۹؛ حسـین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۰- ۲۱۵.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۵.

(۳)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۶۲۰- ۵۸۰؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۵- ۲۳۳.

می گیرند اما دومی شامل همهٔ افراد جامعه می گردد. به عبارت دیگر از این جهت میان آن دو رابطهٔ «عموم و خصوص مطلق» برقرار است؛ یعنی هر نصیحت و خیرخواهی نسـبت به مسـئولان و متصدیان جامعه در دایرهٔ امر به معروف و نهی از منکر جای می گیرد، اما هر امر به معروف و نهی از منکری، نصیحت به ائمّهٔ مسلمین قلمداد نمی شود.

۲- در مرحلـهٔ اجرا و عمـل نیز نصـیحت بـه پیشوایـان جـامعه نسـبت بـه امر به معروف و نهی از منکر اخص می باشـد. به دیگر سخن، فریضـهٔ نصـیحت به ائمّهٔ مسـلمین از مرحلهٔ گفتار فراتر نمی رود اما فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر در برخی موارد به مرحلهٔ رفتار و اقدام عملی نیز می رسد.

۳- نصـیحتِ ائمّـهٔ مسـلمین وظیفـهٔ عموم مسـلمانان در جامعـهٔ اسـلامی است؛ اما امر به معروف و نهی از منکر در برخی مراتب اعلای آن- مطابق با نظر آیت اللّه منتظری- وظیفهٔ حکومت اسلامی یا منوط به اذن حاکم جامع الشرایط است.

۴- از حیث مـاهیت نیز می توان میـان این دو فریضه تمـایز قائـل شـد. به این معنـا که در مـاهیت امر به معروف و نهی از منکر، نوعی ولایت برای عموم افراد جامعهٔ اسلامی نسبت به یکدیگر نهفته است و بر اساس

این ولایت است که آنـان می تواننـد در امور یکـدیگر مـداخله کرده، به نیکی ها امر کننـد و از هرگونه منکر و ظلم و ستمی جلوگیری نمایند. آیت اللّه منتظری ضـمن اشاره به آیه ای در سورهٔ توبه که می فرماید: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ» «۱» و مقایسهٔ آن با آیه ای پیش از آن که دربارهٔ منافقان می فرماید: «الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ»، «۲» ذکر کلمـهٔ «اولیـاء» دربـارهٔ مؤمنان و عـدم ذکر آن دربارهٔ منافقان را نشان از این حقیقت می داننـد که مؤمنـان نسـبت به یکـدیگر نوعی ولایت دارنـد و بر اساس آن است که حق امر به معروف و نهی از منکر را دارا می باشند، که در ادامهٔ آیه نسبت به آن تأکید

---

(۱)- توبه (۹): ۷۱.

(۲)- توبه (۹): ۶۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۰

شده است. «۱» از نگاه آیت اللّه منتظری، لفظ «ولیّ» در لسان قرآن و حدیث به معنای «صاحب اختیار» است؛ با این توضیح که ولایت مقول به تشکیک و دارای مراتب می باشد. مرتبهٔ اعلای آن از آنِ خداوند است که ولایت مطلقه می باشد، و مرتبه ای دیگر از آن عمومی است و در شعاع انجام فریضهٔ الهی امر به معروف و نهی از منکر قرار می گیرد. «۲»

با این توصیف اگر بپذیریم که در ماهیت نصیحت به ائمّهٔ مسلمین، این نوع ولایت نهفته نباشد و حالت آمرانه و ناهیانه به خود نگیرد، این فریضه از فریضـهٔ امر به معروف و نهی از منکر بکلی متمایز می گردد و اساساً رابطـهٔ میان آن دو «عموم و خصوص مطلق»- چنان که در تفاوت اول بیان گردید- نخواهد

بود.

راه های نظارت مردمی

١– احزاب مستقل

از ویژگی هـای بارز حکومت های مردم سالار، وجود احزاب سیاسـیِ مسـتقل و آزاد است که رابط میان دولت و ملت، و ناظر بر رفتار حاکمان باشند.

موریس دوورژه در کتاب خود، احزاب را اینگونه تعریف می کند:

«این سازمان ها گروه های بنیان یافته، منظم و مرتب هستند که برای مبارزه در راه قدرت ساخته شده اند و هدف های نیروهای اجتماعی گوناگون را بیان می کنند و خود هم به درستی وسیلهٔ عمل آنها می باشند.» «۳»

احزاب سیاسی مستقل و آزاد، ترجمان دموکراسی در عصر نوین به شمار می آیند؛

---

(١)– حسین علی منتظری، خاطرات، ج ٢، ص ١٠٣۴– ١٠٣١، پیوست شمارهٔ ١١٧، «پاسخ به سؤال جمعی از اساتید دانشگاه در مورد حکم شـرعی تشـکیل احزاب مستقل و عضویت در آن»، ١۴/ ٨/ ١٣٧۶؛ همان، ج ٢، ١۵٩۵– ١۵٨١، پیوست شمارهٔ ٢۵۴، «سخنرانی در روز ولادت با سعادت حضرت علی (ع)»، ١٣ رجب ١۴١٨ قمری.

(٢)– همان.

(٣)– موریس دوورژه، اصول علم سیاست، ترجمهٔ أبو الفضل قاضی، ص ١۵٣.

چه آن که نظام های دموکراسی به آرا و افکار نخبگان و توده های مردم متکی هستند، و احزاب آزاد بهترین مظهر ارادهٔ مردم می باشند. در گذشته نیز نظام های عشیره و قبیله ای نمونهٔ نازلی از احزاب سیاسی محسوب می شدند. «١»

در اینجـا این سـؤال مطرح می شود که چرا گذشـتهٔ تـاریخی احزاب سیاسـی در کشورهـای اسـلامی– بویژه ایران– از هر حیث شکست بوده است، و چه عاملی موجب گشـته است که در کشور ما احزاب نتوانند از شـفافیت خاص خود برخوردار و جایگاه واقعی خود را داشـته باشـند؟ آیت اللّه منتظری در پاسخ به این سؤال، شکست احزاب را معلول عوامل متعددی می دانند که از آن جمله است:

١–

از نگاه ایشان، مانع اصلی تشکیل احزاب سیاسیِ آزاد و تأسیس حکومت های مردمی، وجود حکومت های مستبد و خودخواه بوده است. هر کشوری که گرفتار حکومت استبدادی باشد طبعاً تشکیل احزاب سیاسی آزاد و مستقل و تحقق دموکراسی در آن با مشکل مواجه خواهد بود. «۲»

۲- عامل دیگر شکست احزاب- بویژه در کشور ما- ساختار دو قشر مؤثر جامعه، یعنی روحانیت و روشنفکران و رابطهٔ ضعیف و احیاناً متضاد آنان می باشد. به اعتقاد ایشان، روحانیت از پشتوانهٔ قوی مردمی برخوردار بود، ولی به دلیل بافت سنّتی خود و عدم توجه به شرایط زمانی و مکانی جامعه، هیچ گونه تشکّل سیاسی را پذیرا نمی شد. روشنفکران نیز هرچند تا اندازه ای تشکّل پذیر بودند ولی به دلیل جدایی از توده ها و فاصلهٔ عمیق موجود بین آنان و روحانیون، نتوانستند تأثیر مثبتی در توده ها داشته باشند. «۳»

۳- عامل دیگر این شکست را می توان در عملکرد منفی و غیر مردمی برخی از

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۳۶۵، «پاسخ به پرسش های مجلهٔ دیدگاه، چاپ کانادا» ۷/ ۱۲/ ۱۳۷۹.

(۲)- همان، ص ۳۶۴.

(۳)- همان، ص ۳۶۵.

احزاب سیاسی در گذشته و وابستگی آنها به قدرت ها و سوء استفاده های متصدیان آنها جستجو کرد؛ که این امر موجب گردید تا مردم از احزاب و تشکل های سیاسی تلقیِ منفی پیدا نمایند. «۱»

آیت اللّه منتظری، در برابر این سؤال که می پرسد:

«کدام یک از دو مقوله مقدم اند، دموکراسی یا احزاب سیاسی؟»

پاسخ می دهند:

«نسبت این دو مقدمه به یکدیگر، نسبت علت و معلول است؛ احزاب سیاسی مقوّم و علت تحقق دموکراسی و حکومت مردمی است، و طبعاً علت بر معلول تقدم دارد.»

سؤال کننده ادامه

می دهد:

«دنکورات روستو معتقد است که احزاب سیاسی زمانی پیدا می شوند که مردم مفهوم واقعی دموکراسی را دریافته و به مزایای انتخاب واقف گردند؛ آیا این ایده باعث دور و تسلسل نمی شود؟ چرا که مردم دموکراسی را وقتی به دست می آورند که احزاب سیاسیِ آزاد وجود داشته باشند.»

و ایشان در پاسخ می گویند:

«نیل به دموکراسی علت غاییِ احزاب آزاد است؛ و علت غایی همیشه در مقام تصور و تصمیم گیری مقدم است بر علت صوری و مادی، ولی در مرحلهٔ تحقق و عمل متأخر است. در مرحلهٔ اول هدف و غایت باید مورد توجه قرار گیرد و نسبت به آن شناخت و میل و علاقه پیدا شود تا انسان به سراغ مقدمات و علل تحقق و خارجیت آن برود.» «۲»

به اعتقاد آیت اللّه منتظری در نظام مردم سالار دینی، همچون سایر نظام هایی که متکی بر آرای مردمی است، احزاب مستقل نقش تعیین کننده و مؤثر دارند؛ و اسلام نه

---

(۱)- همان.

(۲)- همان، ص ۳۶۵ و ۳۶۶.

فقط با تحزّب مخالف نیست، بلکه آن را مورد ترغیب و تشویق نیز قرار می دهد؛ و چه بسا اگر عمل به وظایف دینی یا سیاسی متوقف بر تشکیل حزب باشد، تشکیل آن از باب مقدمهٔ واجب، واجب می شود. «۱»

ایشان در پاسخ به سؤال جمعی از اساتید دانشگاه در مورد حکم شرعی تشکیل احزاب مستقل از دولت و عضویت در آن و نیز حکم منع از آن، ضمن اشاره به آیهٔ شریفهٔ: «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» «۲» و همگانی بودن فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر مطابق این

آیه، و نیز اشاره به احادیث متعددی از امام علی (ع)، «۳» امام حسین (ع) «۴» و امام باقر (ع) «۵» در باب امر به معروف و نهی از منکر، پیرامون ارتباط این فریضه با تشکیل احزاب مستقل در جامعهٔ دینی، می فرمایند:

«و بالاخره امر به معروف و نهی از منکر، علاوه بر وجوب فردی و مقطعی در موارد

---

(۱)- همان، ص ۵۹۳، «پاسخ به پرسش های پایگاه اینترنتی چهارده معصوم (ع)»، ۱۸/ ۳/ ۱۳۸۱.

(۲)- توبه (۹): ۷۱.

(۳)- سید رضی، نهج البلاغه، کلمات قصار، شمارهٔ ۳۷۴: «و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل اللّه عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کنفثه فی بحر لجّیّ، و ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر لا یقربان من اجل و لا ینقصان من رزق، و افضل من ذلک کله کلمه عدل عند امام جائر»؛ همان، نامهٔ ۴۷: «لا تترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولّی علیکم شرارکم ثم تدعون فلا یستجاب لکم»؛ همان، خطبهٔ ۲۵: «و انی و اللّه لأظن ان هؤلاء القوم سیدالون منکم باجتماعهم علی باطلهم و تفرقکم عن حقکم.»

(۴)- محمد بن جریر طبری، تاریخ الام و الملوک، ج ۷، ص ۳۰۰: «من رأی سلطاناً جائراً مستحلًا لحرم اللّه ناکثاً لعهد اللّه مخالفاً لسنه رسول اللّه (ص)، یعمل فی عباد اللّه بالاثم و العدوان، فلم یغیر علیه بفعل و لا قول، کان حقاً علی اللّه ان یدخله مدخله.»

(۵)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۵: «ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر سبیل الانبیاء و منهاج الصالحین، فریضه عظیمه بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحلّ المکاسب و تردّ المظالم

و تعمر الارض و ينتصف من الاعداء و يستقيم الامر.»

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۴

جزئیه، نسبت به ساختار جامعهٔ دینی و اخلاقی نیز واجب مؤکد است؛ و این امر میسر نیست مگر با تشکّل و تحزّب افراد مؤمن و آگاه و صالح و همبستگی آنان و تهیهٔ مقدمات و وسایل لازمهٔ هماهنگ با شرایط زمان و مکان؛ و به حکم عقل تحصیل مقدمهٔ واجب، واجب است؛ خواه مسئولین بالای حکومت صالح باشند یا ناصالح. اگر صالح باشند احزاب متدین و قوی و علاقه مند نیروی فعال و مردمی آنان خواهند بود، و اگر غیر صالح باشند احزاب در مقابل انحرافات و تعدیات آنان می ایستند؛ و حتی اگر در رأس حکومت مانند پیامبر خدا (ص) یا امیر المؤمنین (ع) باشد باز همهٔ جامعه و مسئولین، صالح نمی باشند و نیاز به نیروی متشکّل متدیّنِ فعال وجود دارد.» «۱»

ایشان ضمن ردّ وارداتی بودن واژهٔ «حزب»، آن را کلمه ای اسلامی و قرآنی معرفی می کنند و با اشاره به دو آیهٔ شریفهٔ: «فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغالِبُونَ» «۲» و «أَلا إِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» «۳» و مقایسهٔ آیهٔ اخیر و هماهنگی آن با آیهٔ: «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» «۴» حزب اللّه واقعی را کسانی می دانند که در راستای عمل به فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر، با فکر و ایدهٔ صحیح و برنامهٔ جامعِ مناسب با شرایط زمان و مکان و مطابق با دین و عقل و منطق، با یکدیگر هماهنگ شوند و بتدریج رشد پیدا کنند؛ نه این که با تحریکات

آنی و خلق الساعه جمع شوند و پس از ساعتی هیاهو و شعار غیب شوند؛ «۵» و ادامه می دهند:

«احزاب خوب و قوی و ریشه دار می تواننـد انتخابـات عمومی کشور را در مراحـل مختلف به نفع ملت و کشور و اسـلام انجام دهند و دولت خوب و متعهد و مقتدر روی کار آورند؛ و در هر حال رابط بین مسئولین و دولت و ملت باشند و جلوی تعدیات و

---

(۱)- حسـین علی منتظری، خاطرات، ج ۲، ص ۱۰۳۲، پیوست شمارهٔ ۱۱۷، «پاسخ به سؤال جمعی از اساتید دانشـگاه در مورد حکم شرعی تشکیل احزاب مستقل و عضویت در آن»، ۱۴/ ۸/ ۱۳۷۶.

(۲)- مائده (۵): ۵۶.

(۳)- مجادله (۵۸): ۲۲.

(۴)- آل عمران (۳): ۱۰۴.

(۵)- حسین علی منتظری، خاطرات، ج ۲، ص ۱۰۳۴.

انحرافات و استبدادها را بگیرند. قهراً ملت نیز گرفتار احزاب و گروه های خلق الساعه که طبعاً پیش از هر انتخابات می رویند، نگردد.» «۱»

۲- اجتماعات

تشـکیل اجتماعـات و راه پیمـایی هـای مردمی می توانـد یکی از راه هـای نظـارت عمومی بر حـاکمیت باشـد؛ مردم به صورت خودجوش، یـا به دعوت احزاب و جمعیت های سیاسـی و فرهنگی حق دارنـد از این طریق انتقاد یا اعتراض خود را به حاکم یا حاکمان نشان دهند. در اصل بیست و هفتم قانون اساسی در این باره می خوانیم:

«تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد، آزاد است.»

ایـن اصـل می توانـد یکی از راه کارهـای عملی برای اجرا شـدن امر به معروف و نهی از منکر در جـامعه قرار گیرد. از این رو آیت اللّه منتظری هنگام بررسی این اصل در مجلس خبرگان قانون اساسی- که ریاست آن

را بر عهـده داشـتند- برای جلوگیری سوء اسـتفادهٔ حاکمیت از این اصل و در اعتراض به درخواست قرار دادن قیـد یا قیودی بر آن، می گویند:

«مـا گـاهی از اوقات در این اصولی که تصویب می شود می خواهیم به اصـطلاح ابرویش را درست کنیم چشـمش را کور می کنیم؛ مـا می گوییم اجتماع و راه پیمایی به شـرطی که توطئه علیه هیـچ چیز نباشـد، فردا هر اجتماعی که می خواهنـد بکننـد و چهار نفر توی یک مسـجد جمع شونـد یک پاسـبان می آید می گوید: می خواهید علیه امنیت کشور توطئه کنید. این معنایش این است که قـدرت را به دست دولت بـدهیم که از هر اجتماعی اعم از مـذهبی و غیره جلوگیری کنـد. ما قبلًا دیده بودیم اگر چهار نفر

---

(۱)- همان.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۶

می خواستند در مسـجد جمع شوند و یک نفر هم از مبانی اسلام برایشان صحبت کند شهربانی می آمد و جلوگیری می کرد. حال اگر این احتمال می رود که یک وقت دسته ای علیه اسلام به خیابان بیایند و تظاهرات کنند، به نظر من کسی جرأت نمی کند بیاید و این طور تظاهرات کند. اگر قید بگذاریم هر راه پیمایی و اجتماعی اعم از این که در مسـجد یا حسـینیه باشد، بهانه به دست دولت می دهید که بیاید و جلوگیری کند؛ بنابراین، این یک اصل بی خاصیت می شود.» «۱»

۳- رسانه ها و مطبوعات آزاد

از دیگر جلوه های نظارت عمومی بر حاکمان، رسانه ها و مطبوعات آزاد و مستقل از حاکمیت می باشد. مردم- بویژه نخبگان و اصحاب اندیشه- از این طریق می توانند نظرات و دیدگاه های خود را به جامعه و مسئولان اعلام نمایند و چنانچه انحراف یا خطایی را مشاهده کردند، مستقیماً و بدون واهمهٔ از تعقیب قدرتمندان، به آن

اعتراض نمایند. آیت اللّه منتظری در سال های پس از پیروزی انقلاب اسلامی به طور مکرّر بر آزادی و نقش مطبوعات تصریح داشته و همواره تأکید می کردند که در رسانه های عمومی- اعم از صدا و سیما و مطبوعات- نباید تنها صدای موافقان و هم اندیشان شنیده شود؛ بلکه مخالفان، منتقدان و دگراندیشان نیز باید مجال یابند، و با تبادل آرا و تقابل دیدگاه های مختلف است که جامعه می تواند به بالندگی و رشد فراگیر نایل گردد. «۲»

ایشان مطبوعات را رکن چهارم دموکراسی و زبان ملت معرفی کرده و جلوگیری از انتشار آنها را ناشی از ضعف حکومت دانسته اند:

«مطبوعات رکن چهارم دموکراسی و حکومت مردمی است؛ اگر بنا است در مسائل سیاسی و امور مربوط به کشور مردم حق اظهار نظر داشته باشند، ناچار باید مطبوعات

---

(۱)- صورت مشروح مذاکرت مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۱، ص ۵۷۶.

(۲)- حسین علی منتظری، روزنامهٔ کیهان، «پیام به نشست اتحادیهٔ انجمن های اسلامی»، ۱۹/ ۷/ ۱۳۶۷.

علاوه بر اینکه سخنگوی دولت و دولتیان می باشند زبان ملت نیز بوده و در بیان افکار عمومی آزاد باشند تا مردم بتوانند بدون ترس و واهمهٔ به وسیلهٔ مطبوعات نظرات و انتقادات و خواسته های معقول خودشان را منعکس نمایند.» «۱»

«جلوگیری از انتشار مطبوعات و آزادی های سیاسی به بهانه های واهی و بی اساس، از جمله احتمال دخالت دشمنان در آنها، و همچنین بازداشت افراد معتقد به اسلام و انقلاب در این رابطه، حاکی از ضعف حکومت است؛ زیرا حکومت باید جلوی دخالت دشمنان را بگیرد نه جلوی مطبوعات سازنده را که زبان ملت می باشند.

هیچ گاه جلوی شبکهٔ آبرسانی را به بهانهٔ

این که ممکن است دشمن آن را مسموم نماید، نمی گیرند.» «۲»

به دیگر سخن می توان گفت از ابزارهای اصلی برای عملی ساختن دو فریضهٔ مهم «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصیحت به ائمّهٔ مسلمین» در سطح جامعه و حکومت، وجود رسانه های آزاد و مطبوعات مستقل است. در این میان، نباید از وظیفهٔ اصحاب مطبوعات نیز غافل ماند؛ آنان باید به دور از هرگونه تملق یا زد و بندهای سیاسی و اقتصادی، در بیان حقایق صادق باشند و خود را امین مردم بدانند. به اعتقاد آیت اللّه منتظری، یک مطبوعهٔ مفید باید نکات زیر را رعایت نماید:

۱- انعکاس اخبار صحیح کشور و جهان؛

۲- تحلیل صادقانه و صحیح نسبت به اخبار و وقایع مهم؛

۳- انتقاد دوستانه و سازنده نسبت به خلاف کاری ها و کجی ها؛

۴- پرهیز از اهانت نسبت به اشخاص یا دولت ها و یا ملت ها؛

۵- آشنا ساختن مردم نسبت به حقوق و آزادی های آنان؛

---

(۱)- همو، دیدگاه ها، ص ۷۵، «پیام به مناسبت قتل های فجیع سال ۱۳۷۷»، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۷۷.

(۲)- همان، ص ۲۷۲، «مصاحبه با بخش فارسی رادیو بی بی سی در مورد مسکوت گذاشتن طرح اصلاح قانون مطبوعات»، ۱۷/ ۵/ ۱۳۷۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۸

۶- توجه به مسائل اقتصادی، و نیز حساسیت نسبت به مخارج غیر ضروری و تشریفاتی که از بیت المال مسلمین هزینه می گردد؛

۷- توجه به نیاز فکری ملت، بویژه نسل جوان و اختصاص صفحه ای به این موضوع. «۱»

نکتهٔ در خور توجه دیگر این که: آزادی رسانه ای نباید در مطبوعات خلاصه گردد؛ بلکه سایر وسایل ارتباط جمعی نظیر: صدا و سیما، اینترنت و ماهواره نیز باید در مسیر صحیحی هدایت و در راه پیشرفت

فرهنگی و سیاسی جامعه به کار گرفته شوند.

معظّم له در پاسخ به سؤالی پیرامون تأسیس رادیو و تلویزیون خصوصی، نوشته اند:

«ظاهر اصل چهل و چهارم قانون اساسی این است که رادیو و تلویزیون بخش دولتی است و خصوصی نیست؛ مگر این که گفته شود این امر مربوط به شرایط آغاز انقلاب بوده و جنبهٔ انحصار را نمی رساند. و در هر حال [در بحث نظری] ظاهراً تأسیس رادیو و تلویزیون یا سایر رسانه های عمومی از ناحیهٔ بخش خصوصی مانعی ندارد، بلکه به نفع جامعه نیز می باشد. هنگامی که ما به نظام و حکومت مردمی اعتقاد داریم، طبعاً ملت به رسانه ها برای پخش افکار و نظریات خود نیاز دارد؛ ولی به شرط این که کنترل شود تا از آنها بر خلاف مصالح کشور یا موازین اسلامی سوء استفادهٔ نشود ... اگر مشروعیت نظام از ارادهٔ و خواست همهٔ ملت یا اکثریت آنان نشأت گیرد، به یقین تکثر صداها ضرری به اصل نظام نمی زند؛ بلکه تضارب افکار، شکوفایی نظام و استحکام آن را در پی خواهد داشت.» «۲»

همچنین ایشان در پاسخ به سؤال دیگری دربارهٔ استفاده از اینترنت، ضمن اشاره به دوران کودکی خود که به تازگی رادیو رواج یافته بود و تحریم بسیاری از بزرگان و افراد علاقه مند به دین و اخلاق در آن زمان، و تأکید بر نتیجهٔ معکوس داشتن اینگونه

---

(۱)- همان، ص ۶۹ و ۷۰، «توصیه هایی به روزنامهٔ خرداد»، ۲۴/ ۹/ ۱۳۷۷.

(۲)- همان، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، «پاسخ به سؤالات فرهنگی و هنری جامعهٔ هنری و سینمایی ایران»، ۲/ ۷/ ۱۳۷۹.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۱۹

تحریم ها، و نیز ضمن یادآوری همین روند در

مورد تلویزیون، ویدئو، ماهواره و اینترنت، ادامه داده اند:

«این که با ابزار و آلات مفیـد مبارزه کنیم کار غلطی است، ابزار و آلات که گناه ندارنـد، و مبارزه با آنها یک حرکت قسـریِ موقت است؛ و با وسعت ارتباط جهانی امروز و استقبال جهان از آنها، تحریم آنها جز شکست و عقب ماندگی در پی ندارد؛ بلکه باید آنها را توسعه داد و تکمیل نمود. ولی لازم است دانشمندان و نخبگان و رهبران جامعه آنها را در مسیر صحیح قرار دهنـد و برای آن ها برنامه های خوب و سازنـده و با ارزش تهیه نمایند و در راه پیشرفت علم و فرهنگ و منافع مادی و معنوی جامعه آنها را به کار گیرند، و با تبلیغات صحیح و عاقلانه، نه آمرانه و خشونت بار، جامعه را متوجه سوء استفاده ها نمایند؛ و اگر کسانی علناً سوء استفاده می کنند جلوی آنها را بگیرند.» «۱»

آزادی های سیاسی، ضمانت اجرای نظارت بر حاکمیت

سخن گفتن از مردم سالاری دینی بدون نظارت مردمی بر حاکمان معنا ندارد، و نظارت بر حاکمان نیاز به تضمین های اساسی دارد؛ در جامعه ای می توان به نقش مردم در حکومت اندیشید که حقوق و آزادی های سیاسی در آن به رسمیت شناخته شده باشد. باید توجه داشت که «آزادی سیاسی» مرحله ای مؤخّر از «آزادی اندیشه» و «آزادی بیان اندیشه» است. جامعه ای که این دو را- که رأس هرم حقوق اساسی و اجتماعی به شمار می آیند- معتبر نداند، نه دینی است و نه مردمی. مجال وسیع تری می طلبـد تا در زمینـهٔ حقوق و آزادی های مردمی در حکومت دینی به تفصیل سخن گوییم و اندیشهٔ آیت اللّه منتظری را در این باره تشریح نماییم؛ اما به همین مقدار بسنده می کنیم که وی در

اندیشۀ خود میان «حقوق» و «ایمان» افراد تفکیک قایل است و

---

(۱)- همان، ص ۵۶۱ و ۵۶۲، «پاسخ به سؤالی در رابطه با استفاده از اینترنت»، ۱۰/ ۱/ ۱۳۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۰

حقوق انسانی، اجتماعی و سیاسی همۀ انسان ها را- با هر عقیده و درجه از ایمانی که باشند- محترم می شمارد:

«مردم در اسلام و ایمان و اعتقادات قلبی تفاوت دارند؛ ولی حقوق اجتماعی و سیاسی آنان تابع درجات ایمان آنان نیست، بلکه همۀ در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر حقوق اجتماعی مساوی می باشند.» «۱»

آیت اللّه منتظری، اختیار و آزادی عمل در انسان ها را امری طبیعی و از مهم ترین نعمت های الهی می داند که هیچ مقامی نباید آن را سلب نماید. «۲» به اعتقاد او، صرف اندیشه و فکر از نظر عقلی و اصول مورد قبول عقلا و نیز ادیان الهی، هیچ گاه قابل مؤاخذه و کیفر نیست و در هیچ محکمۀ عقلایی کسی را به خاطر داشتن اندیشه ای خاص- در هر موضوع که باشد- محاکمه نمی کنند. «۳» او محاکم تفتیش عقاید را از تجربیات تلخ و نقطۀ تاریکی از زندگی بشر می داند که امروزه با شرمساری و خجالت از آنها یاد می شود. و در تبیین تکلیف انسانها در اصول دینی می گوید:

«معنای مکلف بودن افراد به اصول دین که اموری فکری و اعتقادی می باشند، این نیست که تصور اندیشۀ خاصی را در بستر ذهن خود بیافرینند؛ بلکه به معنای تلاش در ایجاد مقدمات اعتقاد ذهنی و باور قلبی و لزوم ایمان به آنها است. و جایگاه ایمان هرچند روح و قلب انسان است، اما از نظر قبول آثار و تبعات عملی و

اخلاقی آن، مورد توجه ادیـان قرار گرفته است. در حقیقت ایمـان به معنـای الـتزام و پایبنـدی عملی به اصولی است که در اثر تدبّر و تفکر به صورت اندیشهٔ و باور در روح و ذهن انسان

---

(۱)- همان، ص ۱۰۹، «پاسخ به سؤال جمعی از طلاب حوزهٔ علمیهٔ قم پیرامون نظارت استصوابی»، ۱۷/ ۳/ ۱۳۷۸؛ و نیز، ر. ک: همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵، «پاسخ به پرسش هایی پیرامون خشونت یا تسامح و تساهل»، ۱۲/ ۵/ ۱۳۷۸.

(۲)- همان، ص ۵۷۶، «پاسخ به سؤالاتی در مورد برخی مسائل روز»، ۳۱/ ۲/ ۱۳۸۱.

(۳)- همان، ص ۴۶۱، «پاسخ به پرسش های حجه الاسلام دکتر کدیور»، ۲۳/ ۴/ ۱۳۸۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۱

به وجود آمده است.» «۱»

او در این زمینـهٔ به آیات متعـددی از قرآن کریـم «۲» و نیز سـیرهٔ پیشوایان دین اسـتناد می کند که همگی دلالت بر این حقیقت دارنـد که مقولـهٔ ایمـان که مبتنی بر مقولـهٔ فکری و فرهنگی است اکراه پـذیر نمی باشـد. وی مبحث ارتـداد را بکلی خـارج از حوزهٔ اندیشهٔ و فکر معرفی می کند و حکم آن را همراه با عناوینی چون تضییع حقوق مردم و محاربه با آنان می داند. «۳»

آیت اللّه منتظری آزادی اندیشهٔ را حق کافی بشر نمی داند؛ بلکه ابراز آن را نیز از حقوق اولیهٔ هر انسانی می شمارد:

«ابراز هر عقیده و اندیشه ای حق اوّلی هر انسان است؛ عقلای جهان در هیچ زمانی کسـی را از ابراز آنچه اندیشـیده و در قالب یک تفکر شکل یافته است منع نمی کنند.

گرفتن این حق از انسـان ظلمی است نسبت به او؛ همـان گونه که اطلاـع از هر اندیشـهٔ و فکری برای دیگران نیز حق آنـان می باشد.»

وی با اشاره به آنچه دربارهٔ کتب ضلال در برخی منابع اسلامی عنوان شده است، آن را به معنای ایجاد محدودیت یا برخورد قهرآمیز با آرا و عقاید مخالف نمی داند، و معتقد است:

«با توجه به آیات و روایات و سیرهٔ معصومین (ع) مقصود از آن، مواردی است که مخالفانِ معاند به جای استفاده از براهین عقلی و استدلال منطقی به دروغ و فریب و یا

---

(۱)- همان.

(۲)- بقره (۲): ۲۵۶؛ اعراف (۷): ۸۸؛ یونس (۱۰): ۹۹؛ نحل (۱۶): ۱۲۵؛ کهف (۱۸): ۲۹؛ زمر (۳۹): ۱۷ و ۱۸؛ دهر (۷۶): ۳؛ غاشیه (۸۸): ۲۱ و ۲۲.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۹۸ و ۹۹، «در باب تزاحم، پاسخ به سؤال ماهنامهٔ کیان» ۲۹/ ۱۱/ ۱۳۷۷.

(۴)- همان، ص ۴۶۲، «پاسخ به پرسش های حجه الاسلام دکتر کدیور»، ۲۳/ ۴/ ۱۳۸۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۲

توهین و افترا روی آورند و از این طریق و با روش های غیر علمی درصدد تخریب و افساد جامعه و محیطهای علمی و فرهنگی و تضییع حقوق آنان برآیند؛ در اینجا است که عناوین کیفری مطرح می شود. در حقیقت برخورد یا اعمال محدودیت- که خود نوعی تعزیر است- به خاطر آن عناوین کیفری است، نه صرف ابراز یا بیان فکر و عقیده.» «۱»

ایشان ضمن توجه دادن به این حقیقت که احراز عناوین کیفری در این موارد کاری بسیار مشکل است و ممکن است بعضی افراد یا حکومت ها به خاطر اغراض سیاسی و تصفیه حساب های جناحی با افراد صاحب اندیشه، آنان را به عناوین کیفری از قبیل توهین به مقدسات، افساد، سلب امنیت اجتماعی و ... متهم کنند و یا حوزهٔ امور فرهنگی

را بـا امور کیفری خلـط نماینـد، برای جلوگیری سوء اسـتفادهٔ طرفین از اینگونه عناوین، لازم می دانـد در دعاوی مربوط به این مسائـل- که میـان حـاکمیت و افراد در تشـخیص مصـادیق اختلاف است- هیأتی متشـکل از افراد امین، صاحب نظر، خبره، بی طرف و منتخب مردم نظر دهنـد و محاکم در موارد مربوطه نظر این هیأت را ملاک قضاوت خود قرار دهنـد. از دیـدگاه ایشان این شیوه موجب می گردد تا هم حق افراد در معرض تضییع واقع نشود و هم حقوق جامعه مورد توجه قرار گیرد. «۲»

از ایـن دو اصـل اساسـی در مردم سالاـری دینی- یعنی «آزادی انـدیشه» و «آزادی بیـان انـدیشه»- کـه بگـذریم، بـه اصـل مهم «آزادی سیاسـی» می رسـیم که ضـمانت اجرای نظارت عمومی بر عملکرد حاکمان به شمار می آید. آزادی سیاسی به این معنا است که هرکس- اعم از موافق یـا مخالف- این حق را داشـته باشـد که صـدای انتقاد یا اعتراض خویش را به بالاترین مسئول جامعه و مردم برسانـد و مورد تعرّض قرار نگیرد؛ و نیز در راسـتای تبلیغ ایـده های سیاسـی خود، حق فعالیت تشـکیلاتی داشـته باشد و بتواند نسبت به اصلاح یا تغییر برنامه های نظام اقدام عملی و سیاسی نماید. در این موارد

---

(۱)- همان.

(۲)- همان، ص ۴۶۲ و ۴۶۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۳

موافق و مخـالف بایـد از حقوق و آزادی هـای برابر برخوردار باشـند. بر این اسـاس است که در حکومت مردم سالاـر دینی با عنـوان مهم: «حقـوق مخـالف سیاسـی» روبرو می شویم که بـدون پرداختن به آن، سـخن گفتن از مردم سالاـری شـعاری بیش نخواهد بود.

حقوق مخالفان سیاسی

اشاره

از نگاه آیت اللّه منتظری، «مخالف سیاسی» اعم است از کسی که اصل نظام و

حاکمیت دینی را قبول دارد ولی به شیوه و سیاست حاکمان انتقاد دارد، یا کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی یا ساختار سیاسی نظام و یا صلاحیت حاکمان را قبول نداشته باشد. همچنین حقوق مخالف سیاسی اختصاص به مسلمان ندارد و شامل آنان- اعم از شیعه و سنّی- و غیر مسلمانان می گردد. «۱»

به اعتقاد ایشان، مخالفان سیاسی در حکومت دینی دارای چهارده حق می باشند که این حقوق مستفاد از آیات صریح قرآن و روایات پیشوایان دین و سیرهٔ آن بزرگواران است:

۱- اولین حق که نسبت به موافق و مخالف یکسان می باشد، «حق آزادی بیان و اظهار نظر سیاسی» است.

این حق در مورد مخالف سیاسی می تواند در راستای اصلاح برنامه های سیاسی حاکمیت و نصیحت حاکمان، یا اصلاح ساختار سیاسی نظام، و یا تغییر نظام سیاسی جلوه نماید. «۲»

ایشان برای مشروعیت این حق، به فرازهایی از خطابه های امام علی (ع) استناد می کنند، که از آن جمله است:

«ای مردمان! بدانید که مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی؛ ... و اما حق من بر شما آن است که به بیعت خود با من پایبند باشید و در مشهد و مغیب مرا نصیحت نمایید.» «۳»

---

(۱)- همان، ص ۴۷۸ و ۴۷۹.

(۲)- همان، ص ۴۷۹.

(۳)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبهٔ ۳۴.

«نصیحت» به معنای تذکر معایب و نواقص و ارائهٔ راه کار برای اصلاح آنها است؛ و «نصیحت در مشهد» یعنی حق تذکر و انتقاد رو در رو در حضور حاکم؛ و «نصیحت در مغیب» یعنی دفاع در برابر تهاجمات بیجا و بی اساس و نیز تذکر در غیاب حاکم، نظیر آنچه متداول است که در روزنامه ها یا مجالس سخنرانی یا تظاهرات آرام، نظریات و خواسته ها و نقص ها و

راه اصلاح امور بیان می شود. «۱»

همچنین آیت اللّه منتظری، با اشاره به این کلام حضرت امیر (ع) که می فرماید: «فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منّی» «۲» جملهٔ «لست فی نفسی بفوق ان أخطئ» را دارای دلالت صریح بر جواز تخطئهٔ حاکمان- بویژهٔ حاکمان غیر معصوم- می داند. «۳»

۲- دومین حق مخالف سیاسی، حق فعالیت تشکیلاتی و اقدام سیاسی است.

او همچون موافق سیاسی می تواند در راستای تبلیغ ایده های خود و اصلاح یا تغییر برنامه های نظام، بر اساس عقل و منطق فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته باشد.

آیت اللّه منتظری برای جواز یا وجوب اقدام عملی و نیز حقوق افراد اقدام کننده، به موارد زیر تمسک کرده است:

الف- آیهٔ شریفهٔ: «الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّٰاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقٰامُوا الصَّلٰاةَ وَ آتَوُا الزَّکٰاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلّٰهِ عٰاقِبَةُ الْأُمُورِ.» «۴»

این آیه بر مبغوض بودن فساد و محبوب بودن اقدامات اصلاحیِ اهل صلاح در صورت تمکن، دلالت دارد. «۵» ب- آیهٔ شریفهٔ: «لَقَدْ أَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَیِّنٰاتِ وَ أَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْکِتٰابَ وَ الْمِیزٰانَ لِیَقُومَ النّٰاسُ

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۷۹.

(۲)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۰.

(۴)- حج (۲۲): ۴۱.

(۵)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۶؛ همو، دیدگاه ها، ص ۴۸۰.

بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ وَ مَنٰافِعُ لِلنّٰاسِ.» «۱»

از این آیه فهمیده می شود که هدف از ارسال رسل و انزال کتب، پیاده شدن قسط و عدالت در جامعهٔ بشری است. پس هر اقدام عملی در

این زمینه، اقدامی است در راستای هدف الهی از ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی. «۲»

ج- آیاتی که بر لزوم کفر به طاغوت، «۳» و نهی از اطاعت مسرفین، «۴» و مذمت اهل جهنم به خاطر اطاعت از بزرگان گمراه و گمراه کننده «۵» تصریح می کنند و بر لزوم سرپیچی از حاکمان فاسد و مبارزه با آنان دلالت دارند.

د- آیات و روایات مربوطه به امر به معروف و نهی از منکر، «۶» که شامل مفاسد دستگاه های حاکمه- اعم از این که حکومت صالح باشد یا جائر- می گردد. این ادلّه همهٔ ارکان حاکمیت را در بر می گیرد و طبعاً لزوم تحصیل قدرت نیز- که از مقولهٔ شرط واجب است نه شرط وجوب- در همهٔ مراحل امر به معروف و نهی از منکر و بر حسب تناسب و نیاز همان مرحلهٔ می باشد. همچنین شخص یا اشخاصی که درصدد انجام این تکلیف می باشند- در هر یک از مراحل- حقوقی را که شرط لازم برای امکان انجام همان تکلیف است، شرعاً و عقلًا دارا می باشند؛ زیرا قابل تصور نیست که شارع تکلیف را متوجه کسی نماید و لکن از حقوق و امکانات مورد لزوم آن تکلیف غفلت نماید. «۷»

۳- سومین حق مخالف سیاسی آن است که از تصمیم گیری های حاکمیت

- اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ...- و اسرار آنها، جز اسرار جنگ در همان زمان، مطلع گردد.

---

(۱)- حدید (۵۷): ۲۵.

(۲)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۶ و ۵۹۷؛ همو، دیدگاه ها، ص ۴۸۰.

(۳)- بقره (۲): ۲۵۶؛ نساء (۴): ۶۰.

(۴)- شعراء (۲۶): ۱۵۱ و ۱۵۲.

(۵)- احزاب (۳۳): ۶۷.

(۶)- ر. ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۳- ۲۲۴، باب ششم، فصل پنجم،

جهت چهارم.

(۷)- همو، دیدگاه ها، ص ۴۸۱.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۶

در این زمینهٔ موافق و مخالف سیاسی از حقی برابر برخوردارند. مستند آیت اللّه منتظری برای این حق، این جملهٔ امام علی (ع) است که می فرماید:

«الا و ان لکم عندی ان لا احتجز دونکم سرّاً الا فی حرب، و لا اطوی دونکم امراً الا فی حکم.» «۱» «آگاه باشید که حق شما در نزد من آن است که سرّی را از شما مخفی ندارم مگر اسرار جنگ، و کاری را بدون مشورت با شما انجام ندهم مگر در حکم شرع.»

جملهٔ «لا اطوی ...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور، جز حکم صریح خداوند. «۲»

۴- تأمین فوری حقوق گوناگون از ناحیهٔ حاکمیت بدون تأخیر یا مسامحه؛

«۳» در کلام حضرت امیر (ع) در این باره آمده است:

«و لاـ أؤخّر لکم حقاً عن محله و لاـ اقف به دون مقطعه.» «۴» «و هیچ حقی از شما را از جایگاهش به تأخیر نیندازم و از آن کوتاه نیایم.»

این حق نیز نسبت به موافق و مخالف سیاسی یکسان است.

۵- برخورد عادلانه و بدون تبعیض شخص حاکم در آنچه حق است با همهٔ ملت و از جمله با مخالف سیاسی؛

برای این حق به سه دلیل اشاره شده است:

الف: جملهٔ سابقی که از امام علی (ع) نقل شد: «و لا أؤخّر لکم حقاً ...»؛ زیرا برخورد ناعادلانه و تبعیض آمیز در تأمین حق، لازمهٔ تأخیر اعطای حق یا منع صاحب حق از آن می باشد.

ب: این فرمودهٔ حضرت امیر (ع) که:

«سمعت رسول اللّه (ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۰.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۲.

(۳)- همان.

(۴)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۰.

حقه من القوی غیر متتعتع.» «۱» «از پیامبر خدا- که درود و سلام خداوند بر او و خاندانش باد- بارها شنیدم که می فرمود: امتی که در میان آنان حق ضعیف بدون درنگ و واهمهٔ از قوی گرفته نشود، هرگز رستگار نخواهد شد.»

ج: سیرهٔ حضرت امیر (ع) با خوارج نسبت به قطع نکردن سهمیهٔ آنان از بیت المال، تا قبل از اقدام مسلحانه از سوی آنان. «۲»

۶- حفظ حیثیت و کرامت انسانی مخالفان سیاسی؛

در این رابطه به سیرهٔ امام علی (ع) با مخالفان خویش و نیز این روایت استناد شده است که می فرماید:

«حضرت امیر (ع) نسبت به خوارج پس از این که سلاح به دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ گاه به عنوان منافق یا مشرک یاد نمی کرد؛ بلکه می فرمود: اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آورده اند.» «۳»

همچنین آیت اللّه منتظری در کتاب «دراسات فی ولایه الفقیه» باب ششم، فصل هشتم، جهت اول، به بیست و پنج آیه و روایت در زمینهٔ لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان ها استناد کرده است که برای تفصیل مسأله به آن مراجعه

شود. «۴»

۷- حق مصونیت جان، آبرو، مال و شغل مخالف سیاسی؛

در این زمینه، مفاد ادلّهٔ امر به معروف و نهی از منکر و آیات دیگر که بر وظیفهٔ نظارتی همگان دلالت می کنند و نیز سیرهٔ امام علی (ع) با اصحاب جمل و صفین و خوارج، از جمله مراعات عرض و حیثیت اهل صفین توسط آن حضرت، «۵» مورد استناد قرار گرفته است. «۶»

۸- حق مصونیت از تعرّض قضایی؛

آیت اللّه منتظری برای این حق از حقوق مخالف سیاسی، به روایات متعددی اشاره دارند که از آن جمله است:

---

(۱)- همان، نامهٔ ۵۳.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۳.

(۳)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۶۲.

(۴)- حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۵۴۶- ۵۳۹.

(۵)- سید رضی، نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۰۶.

(۶)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۴.

الف: کلام امیر المؤمنین (ع) که فرمودند:

«انّی لا آخذ علی التهمه، و لا اعاقب علی الظن.» «۱» «من کسی را به صرف اتهام دستگیر نمی کنم، و به صرف گمان عقوبت نمی نمایم.»

ب: در کتاب غارات آمده است: حضرت امیر (ع) در رابطه با خرّیت بن راشد، که از سران معروف خوارج بود، در پاسخ به اعتراض یکی از اصحاب خود- عبد اللّه بن قُعَین- که تقاضای زندانی کردن او را داشت، فرمودند:

«اگر ما هرکس را به صرف اتهام دستگیر نماییم، زندان ها پر خواهد شد.»

و ادامه دادند:

«من بر خود روا نمی دانم که افراد را بازداشت و زندانی کنم مگر این که دشمنی خود را با ما اظهار دارند.» «۲»

آیت اللّه منتظری در ادامهٔ نقل این حدیث تأکید می کنند:

«خرّیت از مخالفان سیاسی حضرت بود که شخص حضرت و حکومت ایشان را قبول نداشت، و جمعی

را بـا خود همراه کرده بود و بـا زبان و گفتار مخالفت می نمود؛ و از نظر احتمال دست بردن به سـلاح متهم بود و عبـد اللّه بن قُعین از همین نظر به حضرت اعتراض داشت.» «۳»

ج: در کتاب مصنّف ابن ابی شیبه از کثیر بن نمر نقل شده است که گفت: روزی در نماز جمعهٔ علی (ع) بودم و ایشان مشغول خطـابه بود، ناگهـان مردی وارد شـد و گفت «لاـ حکم الا للّه»، پس دیگری آمـد و همین شـعار را اعلام نمود، آنگاه عـده ای دیگر از اطراف مسجد همین شعار را فریاد زدند؛ در این هنگام حضرت به آنان اشاره نمودند که بنشینید، و فرمودند:

---

(۱)- ابراهیم بن محمد الثقفی، الغارات، ج ۱، ص ۳۷۱.

(۲)- همان، ج ۱، ص ۳۳۵.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۵.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۲۹

«آری، من هم می گویم: «لا حکم الا للّه»، و لکن این کلمـهٔ حقی است که از آن باطل طلب می شود، من در انتظار حکم خدا دربارهٔ شـما هسـتم، اکنون شـما بر من تا زمانی که با ما هستید سه حق دارید: حق استفاده از مساجد خدا برای ذکر نام خداوند در آن، و حق اسـتفاده از بیت المال (امکانات دولتی)، و تا زمانی که اقـدام مسـلحانه نکنیـد با شـما نمی جنگیم (حق امنیت در زندگی).»

سپس خطبه را ادامه دادند. «۱»

آیت اللّه منتظری در استدلال به این روایت، می نویسند:

«پیدا است که مقصود حضرت از این که فرمودند: «تا زمانی که با ما هستید ....»

همراهی و حمایت آنان از ایشان و یا حتی عدم مخالفت و انتقاد نیست؛ بلکه عدم اقدام مسلحانه می باشد.» «۲»

«استفاده از مساجد

منحصر به نماز خواندن در آن نبوده است؛ بلکه بحث های اعتقادی، تفسیری و تاریخی را نیز شامل می شده. مطابق فرمودهٔ آن حضرت، مخالف سیاسی- که اقدام مسلحانه نکرده است- حتی در صورتی که اصل نظام یا شخص حاکم را قبول نداشته باشد، علاوه بر این که نباید مورد تعرّض قرار گیرد، باید بتواند از مساجد برای هر امر دینی که مرتبط با خداوند است استفاده نماید ...؛ «فی ء» کنایه از همهٔ امکانات و اموال عمومی است که در اختیار حاکمیت می باشد. مطابق فرمودهٔ حضرت، مخالفان سیاسی حکومت که به اقدام مسلحانه روی نیاورده اند، می توانند از صدا و سیما و تمام امکاناتِ تحت اختیار دولت استفاده نمایند؛ بلکه احزاب و گروه های سیاسیِ مخالف می توانند خودشان دارای امکانات مستقلی باشند، و روزنامه و شبکه های خصوصی صدا و سیما و نظایر آن را در اختیار داشته باشند.» «۳»

---

(۱)- ابن ابی شیبه، المصنّف، ج ۱۵، ص ۳۲۷.

(۲)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۱۶، «پاسخ به سؤالات شرعی خانواده های بازداشت شدگان سیاسی»، ۱۸ / ۲/ ۱۳۸۰.

(۳)- همان، ص ۴۸۵ و ۴۸۶.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۰

۹- حق پرده پوشی بر عیوب مردم- اعم از موافق و مخالف- و برائت آنان؛

«۱» در نامهٔ امام علی (ع) به مالک آمده است:

«و باید آن کس که بیشترین عیبجویی را از مردم کند، نزد تو دورترین و ناپسندترین کس باشد؛ زیرا مردم دارای عیوبی هستند که زمامدار باید بیش از هرکسِ دیگر در پرده پوشی آنها بکوشد؛ بنابراین به کشف عیب هایی که بر تو نهان مانده است مپرداز، زیرا وظیفهٔ تو تنها زدودن عیب هایی است که از آنها آگاه شده ای؛ و در مورد آنچه از تو پنهان مانده است تنها خدا داوری خواهد کرد.» «۲»

۱۰- حق عفو و گذشت نسبت به لغزش ها؛

آیت اللّه منتظری نسبت به این حق- که برای موافق و مخالف یکسان است- تأکید فراوانی دارند و در رابطه با آن به آیات و روایات بسیاری استناد کرده اند که اجمالًا به برخی از آنها اشاره می شود:

الف- «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ.» «۳»؛ «عذر آنان را بپذیر و به نیکی دعوت نما و از جاهلان روی گردان.»

ب- «وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ.» «۴» «و همانا تو اخلاق عظیم و برجسته ای داری.»

ج- «وَ لَا تَسْتَوِی الْحَسَنَهُ وَ لَا السَّیِّئَهُ ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَدَاوَهٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ.» «۵» «هرگز نیکی و بدی با هم برابر نیست، بدی را با نیکی دفع کن، پس خواهی دید آن کس که میان تو و او دشمنی است گویی دوستی گرم و صمیمی است.»

د- «وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَی خَائِنَهٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِیلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ.» «۶» «تو پیوسته به خیانتی از آنان مطلع می شوی، مگر اندکی از آنان؛ پس

---

(۱)- همان، ص ۴۸۶.

(۲)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

(۳)- اعراف

(۷): ۱۹۹.

(۴)- قلم (۶۸): ۴.

(۵)- فصلت (۴۱): ۳۴.

(۶)- مائده (۵): ۱۳.

گذشت کن و از آنان صرف نظر نما، که خداوند نیکوکاران را دوست دارد.»

ه- «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.» «۱» «به مرحمت خداوند تو با آنان نرم خو شده ای، و اگر خشن و سخت دل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند؛ پس آنان را ببخش و برای ایشان آمرزش بخواه و در امر حکومت با آنان مشورت نما.»

آیت اللّه منتظری با استفاده از تاریخ و آیات قبل و بعد از این آیه «۲»، آن را مربوط به مسلمانانی می داند که از جبههٔ احد فرار کرده و پیامبر اکرم (ص) را با عدهٔ اندکی رها کردند، و برخی با کفار هم صدا شدند و پیامبر را عامل شکست و کشته شدن دوستانشان معرفی نمودند؛ و حتی تعدادی از آنان پیامبر (ص) را به خیانت در غنایم متهم کردند:

«این عدهٔ مسأله دار نسبت به پیامبر را می توان به اصطلاح امروز از مخالفین سیاسی حضرت به حساب آورد؛ زیرا آنان به شیوه و سیاست و تصمیم گیری پیامبر اعتراض داشتند. ولی با این حال در آیهٔ ۱۵۹ همین سوره [آیهٔ فوق] خداوند به پیامبر دستور می دهد از آنان گذشت کند و حتی با آنان در امور سیاسی اجتماعی مشورت نماید.» «۳»

و- «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ.» «۴» «تو را نفرستادیم مگر آن که برای عالمیان رحمت باشی.»

ز- کلام امیر المؤمنین (ع) خطاب به مالک که در آن آمده است:

«رحمت و محبت و لطف نسبت به

رعیت را در عمق دل قرار ده، و بر آنان درنـدهٔ حمله ور مباش؛ زیرا آنان دو گروهند، یا برادر دینی تو و یا همچون تو انسانند، لغزش آنان زیاد و حوادثی برای آنان پیش می آید، و از دست آنان گناهانی به عمد یا خطا سر

---

(۱)- آل عمران (۳): ۱۵۹.

(۲)- آل عمران (۳): ۱۵۶ و ۱۶۱.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۸.

(۴)- انبیاء (۲۱): ۱۰۷.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۲

می زنـد. پس نسـبت به آنان عفو و گـذشت داشـته باش، همان گونه که دوست داری خـدا نسـبت به تو عفو و گذشت داشـته باشد ...؛ از بخشش پشیمان مشو، و از عقوبت کردن خوش حال مباش.» «۱»

ح- برخـورد محبـت آمیز پیـامبر اکرم (ص) نسبـت بـه رفتـار اهـانت آمیز شـخص یهـودی که از ایشـان طلب داشت، در زمـان حکومت آن حضرت. «۲»

ط- عفو پیامبر (ص) نسبت به زن یهودی که قصد داشت با گوشت مسموم پیامبر را به قتل برساند. «۳»

ی- روش پیامبر (ص) با مسلمانان خطا کار پس از جنگ احد. «۴»

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۳۳۲

ک- گذشت پیامبر (ص) نسبت به عبد الله بن ابیّ- از سران منافقان مدینه- در غزوهٔ بنی المصطلق. «۵»

ل- عفو پیامبر (ص) نسبت به خیانت حاطب بن ابی بلتعه قبل از فتح مکّه. «۶»

م- سیرهٔ پیامبر (ص) پس از فتح مکه با قریش و امثال ابو سفیان. «۷»

ن- بخشش آن حضرت نسبت به مالک بن عوف، رئیس قبیلهٔ هوازن، که به دستور او یک

لشکر سی هزار نفری به جنگ پیامبر آمده بود. وی مسلمان خوبی شد و در فتح قادسیه و دمشق به شهادت رسید. «۸»

---

(۱)- سید رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

(۲)- علامهٔ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۶.

(۳)- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۰۸؛ أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۳۵۲.

(۴)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

(۵)- أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۳، ص ۳۰۵.

(۶)- فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، تفسیر سورهٔ ممتحنه.

(۷)- أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۴۶؛ ابن أثیر، الکامل، ج ۲، ص ۲۵۲- ۲۴۵.

(۸)- احمد بن زین بن احمد دحلان، السیره النبویه و الآثار المحمدیه، حاشیهٔ سیرهٔ حلبی، ج ۲، ص ۳۰۶؛ أبو محمد عبد الملک بن هشام، سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۱۳۳.

س- رفق و مدارای حضرت امیر (ع) نسبت به مخالفان سیاسی خود. «۱»

ع- کلمات متعدد معصومان (ع) در ترغیب عفو و مذمت انتقام. «۲»

۱۱- حقوق اقشار ضعیف و دور از قدرت؛

آیت اللّه منتظری برای این حق- که برای موافق و مخالف سیاسی یکسان است- به این فراز از کلام حضرت امیر (ع) اشاره می کنند که می فرمایند:

«ثم اللّه اللّه فی الطبقه السفلی من الذین لا حیله لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی ... و تفقّد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرجال، ففرّغ لأولئک ثقتک من اهل الخشیه و التواضع، فلیرفع الیک امورهم، ثم اعمل فیهم بالاعذار الی اللّه یوم تلقاه، فانّ هؤلاء من

بين الرعيه احوج الى الانصاف من غيرهم، و كلّ فاعذر الى اللّه فى تأديه حقه اليه.» «۳»

«و خدا را، خدا را، در مورد قشر پايين از مساكين و نيازمندان و گرفتاران و ناتوانانى كه چاره اى ندارند كوتاهى مكن ...، و به كار آنان كه دستشان به تو نمى رسد و در نگاه مردم خوارند و مردمان آنان را كوچك مى شمارند دلجويانه رسيدگى كن، و براى بررسى احوالشان از ياران مورد اعتمادت كه خداترس و فروتن هستند كسانى را برگمار تا كارهايشان را به تو گزارش دهند. سپس در مورد آنان به گونه اى رفتار كن كه زمانى كه خدا را ديدار مى كنى معذور باشى؛ زيرا اين دسته از مردم به عدل و انصاف نيازمندتر از دسته هاى ديگر مى باشند. و در مورد اداى حق همگان به گونه اى عمل كن كه در پيشگاه خداوند معذور باشى.»

---

(۱)- ابراهيم بن محمد الثقفى، الغارات، ج ۱، ص ۳۳۵ و ۳۷۱؛ احمد بن يحيى بن جابر البلاذرى، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۳۵۹؛ ابن ابى شيبه، المصنّف، ج ۱۵، ص ۳۲۷.

(۲)- سيد رضى، نهج البلاغه، حكمت ۱۹ و ۵۲؛ الآمدى، الغرر و الدرر، احاديث ۹۲۴، ۲۱۱۲، ۴۷۹۲، ۵۳۴۲، ۵۶۸۵؛ أبو جعفر الصدوق، الخصال، ج ۲، ص ۵۶۷؛ محمد بن يعقوب كلينى، الكافى، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۳)- سيد رضى، نهج البلاغه، نامۀ ۵۳.

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۳۳۴

۱۲- حق ديدار خصوصى و بدون حاجب با حاكمان؛

وى با تأكيد بر اين نكته كه:

«حاكميت موظف است ترتيبى دهد تا هركس (اعم از موافق و مخالف) كارى و حاجتى يا نظرى با يكى از حكام داشته باشد در هر مرتبه و درجه اى باشد بتواند به صورت حضورى و شخصى در يك

دیدار خصوصی و بدون حاجب و مانع و یا ترس، حاجت و یا نظر خود را به حاکمیت برساند و از این جهت امنیت و آسایش داشته باشد، و موجب پیدایش عوارض منفی برای او نگردد»، «۱» به نامهٔ امام علی (ع) به مالک استناد می کند که می فرماید:

«و اجعل لـذوی الحاجات منک قسـماً تفرغ لهم فیه للّه الذی خلقک، و تقعد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شـرطک حتی یکلمک متکلّمهم غیر متتعتع؛ فانی سمعت رسول اللّه (ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متتعتع.» «۲»

«قسـمتی از وقت و نیروی خود را برای نیازمندان اختصاص ده و جلسه های عمومی با ایشان بگذار و در آن برای خدایی که تو را آفریـده است تواضع کن، و یـاران خود از نگهبانان و پاسـبانانت را از ایشان دور ساز تا هرکس از آن نیازمنـدان که سـخنی دارد، بدون ترس و نگرانی بگوید. زیرا من از پیامبر خدا- که درود و سـلام خداوند بر او و خاندانش باد- بارها شنیدم که می فرمود: امتی که در میان آنان حق ضعیف بدون درنگ واهمهٔ از قوی گرفته نشود، هرگز رستگار نخواهد شد.»

۱۳- حقوق اجتماعی و مدنی مخالف سیاسی؛

این دسـته از حقوق، پس از قبول قواعـد اجتماع توسط هر فرد- اعم از موافق و مخالف، مسـلمان و غیر مسـلمان- و عضویت او در آن ثابت خواهد شد و سلب هر یک از آنها نیاز به دلیل دارد. امام علی (ع) در یکی از خطبه های خود، از میان حقوقی که مردم در قبال حاکمیت دارند، به سه حق

---

(۱)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۹۴.

(۲)- سید رضی،

نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۵

مهم اشاره کرده اند:

«أیها الناس انّ لی عَلَیْکُمْ حقاً و لکم علیّ حق، فاما حقکم علیّ فالنصیحه لکم، و توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا.» «۱»

«ای مردم؛ همانا مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی، پس حق شما بر من نصیحت و خیرخواهی شما است، و بالا بردن درآمد و بهرهٔ شما، و آموزش شما تا جاهل نباشید و پرورش شما تا دانا گردید.»

آیت اللّه منتظری از این سه حق به عنوان حقوق شاخص و نمونه ای یاد می کند که از مهم ترین و بالاترین حقوق افراد جامعه به شمار می آید؛ و اگر حاکمیت سه حق فوق را تأمین نماید زمینهٔ تأمین سایر حقوق اجتماعی فراهم می گردد. از دیدگاه ایشان مفهوم «نصیحت و خیرخواهی» شامل همهٔ چیزهایی است که به رشد و کمال و ترقی مادی و معنوی یک ملت مربوط است. «۲»

۱۴- حقوق مخالف سیاسی در رابطه با زندان و دادگاه؛

اشاره

از نگاه آیت اللّه منتظری، در اسلام سه نوع زندان وجود دارد:

الف- زندان به عنوان حدّ؛ مانند زندانی نمودن آمر به قتل، و دزد در مرتبهٔ سوم دزدی پس از اجرای حدّ در دو مرتبهٔ قبل.

ب- زندان به عنوان تعزیر نسبت به جرایم خاصی که حاکم شرعِ واجد شرایط می تواند مجرم را با شلاق یا زندان تعزیر نماید. آیت اللّه منتظری تأکید می کند که:

«چون هدف اصلی در تعزیرات، اصلاح و تنبّه مجرمان است، شلاق زدن و زندانی کردن مجرم باید این هدف را تأمین نماید؛ در غیر این صورت باید به امور دیگری که در اصلاح او مؤثر است تعزیر گردد.» «۳»

---

(۱)- همان، خطبهٔ ۳۴.

(۲)-

حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۹۶.

(۳)- همان.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۳۶

به اعتقاد ایشان، زندان در دو مورد فوق، دو شرط دارد:

اول: آن که پس از ثبوت جرم در محکمهٔ صالح باشد.

دوم: آن که متصدی این محکمه، مجتهدی آگاه و عادل باشد.

در غیر این صورت زندانی نمودن متهم به هیچ وجه مشروع نیست. «۱»

ج- نوع سوم زندان در اسلام، زندان اکتشافی است؛ یعنی زندانی نمودن متهم قبل از ثبوت جرم برای تحقیق و کشف جرم؛ از دیدگاه آیت اللّه منتظری، مستفاد از روایات و فتاوای فقها، قدر متیقّن از این نوع زندان، اتهام مربوط به قتل- آن هم حدّ اکثر شش روز- می باشد. بر اساس روایت معتبری از امام صادق (ع):

«شیوهٔ پیامبر اکرم (ص) چنین بود که فرد متهم به قتل عمد را شش روز زندانی می نمود، اگر در طول این مدت اولیای مقتول دلیل و بیّنه ای برای اثبات قتل اقامه می نمودند [مطابق موازین عمل می شد]؛ وگرنه او را آزاد می نمود.» «۲»

به نظر ایشان شاید بتوان حکم اتهام تجاوز به حقوق مهمهٔ دیگر از قبیل حقوق الناس را نیز- چنانچه از نظر اهمیت در حدّ قتل باشد- از این روایت استنباط نمود، در صورتی که شبهه و خوف فرار متهم وجود داشته باشد. «۳»

*** آنچه در بالا گفته شد، مربوط به احکام کلی زندان در اسلام بود؛ اما در مورد زندانی کردن مخالفان سیاسی، از نظرگاه آیت اللّه منتظری نکات زیر قابل توجه است:

نکتهٔ اول: به طور کلی زندان سیاسی- آن گونه که اکنون مصطلح است- در شرع معهود نیست و به هیچ وجه مشروعیت ندارد:

«زندانی نمودن مخالفان سیاسی که با شیوه های غیر مسلحانه علیه حاکمیت

---

(۱)- همان.

(۲)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۲۱.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۹۷.

مبانی فقهی

فعالیت سیاسی می کنند، در زمان پیامبر اکرم (ص) و حضرت امیر (ع) سابقه ای نداشته است؛ و با آن که از ناحیهٔ منافقین و یا خوارج، غیر از انتقاد کارشکنی های زیادی علیه پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) صورت می گرفت، ولی تا زمانی که اقدام مسلحانه ای از طرف آنان انجام نمی شد برخوردی با آنان به عمل نمی آمد.» «۱»

ایشان با استناد به دو اصل عقلی: «تسلط انسان بر خویشتن» و «اصاله البراءه» سلب یا محدود ساختن آزادی هرکس را منوط به وجود دلیل قطعی از ناحیهٔ شرع می داند، که همان گونه که بیان شد، این دلیل قطعی در غیر حدّ و تعزیر، اتهام قتل یا حقوق مهمهٔ دیگری است که در حدّ اتهام خون باشد و بدون زندانی نمودن، استیفای آن حقوق ممکن نباشد. بنابراین زندانی کردن مخالف سیاسی، تا زمانی که وارد عرصهٔ محاربه و افساد و بغی نشده است- با شرایطی که برای این عناوین گفته شده و به تفصیل مورد بحث معظّم له قرار گرفته است «۲»- فاقد هرگونه دلیلی است. و اگر وارد عرصه های مذکور شد، دو حالت متصور است:

الف- اگر به گونه ای بود که نیاز به تحقیق و اکتشاف نباشد- مثل آن که عملًا در معرکهٔ قتال و در صحنهٔ محاربه یا بغی قرار گرفت، و یا در حالت طبیعی و آزادی و بدون اکراه و ترس، اقرار به بغی یا محاربه نماید- در این صورت حکم محارب و باغی بر او جاری می شود؛ و زندان در حکم او وجود ندارد.

ب- اگر اتهام محاربه یا بغی بر او وارد شود و آن را نظیر اتهام قتل بدانیم،

در این صورت بر فرض جواز زندانی نمودن او، چنین زندانی از قبیل زندان اکتشافی است و مقدار آن نباید از مقدار نیاز بیشتر باشد. «۳»

نکتهٔ دوم: در مورد همهٔ زندانیان به طور عام، و در مورد زندانی سیاسی در فرضی که

---

(۱)- همان.

(۲)- همان، ص ۴۲۶- ۴۲۰ و ۴۷۱- ۴۵۳.

(۳)- همان، ص ۴۹۷.

زندانی نمودن او جایز باشد، اقرار در زندان یا اقراری که ناشی از فشار یا تهدید باشد، ارزش و اعتبار شرعی ندارد. آیت اللّه منتظری در پاسخ به استفتایی در این باره، اقرار را به دو نوع تقسیم کرده اند:

الف- اقرار برای ثبوت جرم، که شرط اعتبار آن- علاوه بر این که باید از روی ارادهٔ و اختیار و یقین و بدون هرگونه القایی باشد- این است که در حالت طبیعی و عادی و آزادی کامل و بدون اکراه و تهدید باشد. در روایتی امام صادق (ع) از حضرت امیر (ع) نقل نموده که فرمودند:

«هر کسی در حال ترس، یا در زندان، یا در اثر تهدید و یا در حالی که او را عریان نموده باشند به چیزی اقرار نماید نباید بر او حدّ جاری شود.» «۱»

و نیز در روایت دیگری فرمودند:

«هر کس در اثر ترساندن یا کتک خوردن و یا در زندان به چیزی اقرار نماید، بر او حدّ جاری نمی شود.» «۲»

قابل ذکر است تعبیر به «حدّ» در این روایات، اختصاص به حدّ مصطلح ندارد و شامل تعزیر نیز می گردد؛ و بر فرض اختصاص، به طریق اولی و با تنقیح مناط موارد تعزیرات را نیز دربرمی گیرد. «۳»

ب- اقرار برای کشف امر مجهول؛ ایشان تصریح می کنند که این نوع اقرار نیز «چنانچه از روی تهدید یا فشار روحی و یا تعزیر باشد،

نه برای محکومیت اقرارکننده اعتبار دارد و نه اساساً شرع مقدس چنین اجازه ای داده است.» «۴»

سؤالی که ممکن است در این زمینهٔ مطرح شود این است که اگر فرض شود شخصی دارای اطلاعاتی است که بیان آنها در راستای مصالح نظام اسلامی یا حفظ حقوق

---

(۱)- شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۷.

(۲)- نعمان بن محمد التمیمی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۶۶.

(۳)- حسین علی منتظری، دیدگاه ها، ص ۴۱۸ و ۴۹۸.

(۴)- همان، ص ۴۱۹.

لازم المراعات قرار دارد و از اظهار آنها خودداری می کند، در این صورت آیا قاضی واجد شرایط که مجتهدی عادل است می تواند آن شخص را مورد تعزیر یا تهدید و فشار قرار دهد؟ زیرا اظهار آن مطالب بر او واجب و ترک آن حرام می باشد و طبعاً برای ترک واجب مستحق تعزیر خواهد بود. آیت اللّه منتظری در پاسخ به این سؤال می گوید:

«این بیان از دو جهت مورد اشکال است:

۱- اساس این سخن بر حجت بودن علم قاضی استوار است، و این مسأله محل اختلاف می باشد.

۲- این که قاضی باید این معنا را احراز کند که شخص مورد نظر نیز اظهار آن مطالب را بر خودش واجب می داند و از روی عناد با حق آنها را کتمان می کند، تا بتواند به خاطر ترک واجب او را تعزیر نماید؛ و احراز این موضوع برای قاضی ممکن نیست، زیرا او نمی تواند از ضمیر آن شخص نسبت به این امر مطلع شود. بنابراین در صورتی که قاضی یقین هم داشته باشد کسی مطالب نافع و مهمی را می داند شرعاً نمی تواند او را تعزیر نماید، تا چه رسد

به این که قاضی گمان یا شک داشته باشد.» «۱»

نکتهٔ سوم: بر فرض این که اتهام سیاسی قابل تعقیب و محاکمه باشد،

محاکم منسوب به حاکمیت شرعاً نمی توانند در اتهامات سیاسی که خود حاکمیت یک طرف دعوا می باشد به قضاوت بپردازند؛ زیرا در اتهامات سیاسی در حقیقت حاکمیت و محکمهٔ منسوب به آن- و نیز مدعی العموم که از ناحیهٔ حاکمیت نصب شده است- یک طرف دعوا قرار دارد و طرف دیگر آن شخص متهم است. و یکی از شرایط قطعیِ قاضی، بی طرف و بی تفاوت بودن او نسبت به موضوع مورد رسیدگی و قضاوت او است. در اینگونه موارد، از نظر آیت اللّه منتظری، باید به یکی از دو راه زیر عمل شود:

الف- یک محکمهٔ مرضیّ الطرفین از قضات و حقوق دانانِ بی طرف تشکیل شود و

---

(۱)- همان، ص ۴۱۹ و ۴۲۰.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۰

به اتهامات سیاسی رسیدگی نماید.

ب- حضور هیأت منصفه در محاکم مربوط به فعالیت های سیاسی الزامی باشد؛ زیرا در اینگونه محاکم که حاکمیت و قاضیِ منصوب آن ذی نفع و طرف دعوا هستند، ممکن است قاضی در تشخیص جرم از حق و عدل دور شود و نتواند به حق حکم نماید. لذا به کارشناسان بی طرف نیاز دارد. در این صورت، اولًا باید هیأت منصفه از طرف اقشار مردم و از بین افراد بی طرف و خبره نسبت به مسائل سیاسی و حتّی المقدور مرضیّ الطرفینِ دعوا انتخاب شوند؛ و ثانیاً قاضی محکمه نظر آنان را مورد توجه قرار دهد و آنان قاضی را کنترل نمایند. «۱»

نکتهٔ چهارم: در مورد همهٔ انواع زندان (حدّ، تعزیر و اکتشاف) و نیز همهٔ زندانیان به طور عام،

و همچنین زندانیان سیاسی در فرض جواز شرعی زندانی کردن آنان، باید همهٔ حقوق اجتماعی زندانی- بجز حق آزادی- رعایت گردد؛ آیت اللّه منتظری «حقوق اجتماعیِ زندانی» را اینگونه تعریف می کند:

«مقصود از حقوق اجتماعی تمام حقوقی است

که هر اجتماع بر حسب زمان های مختلف به افراد جامعهٔ خود می دهد؛ همچون حق ملاقات با خانواده و دوستان، ادامهٔ کسب و کار و تنظیم امور مربوط به آن، تعلیم و تعلّم، گرفتن وکیل برای هر امری و از جمله دفاع از خود، حفظ بهداشت و سلامت جسم و جان خود، و نظایر اینها.» «۲»

گفته ها و نکته ها

اشاره

* نکته ها و لطیفه های آموزنده

* نکته هایی در بارهٔ درایه، رجال و حدیث

* نکته های کلامی- فلسفی

* نکته های فقهی- اصولی

---

(۱)- همان، ص ۴۲۷.

(۲)- همان، ص ۴۹۸.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۳

گزیده ای از سخنان آموزنده استاد آیه اللّه العظمی منتظری در جلسات درس بهره گیری از تجربیات بزرگان و خوشه چینی از اندوخته های علمی- عملی آنان چیزی نیست که اهمیت آن بر کسی پوشیده باشد، به ویژه آنکه استاد دانشمندی باشد دنیا دیده و در میدان علم و عمل رنج و سختی کشیده که تأثیر سخنش بر شاگردان دو چندان است و دانش پژوهان را در همراهی و همعنانی با استاد بهره های فراوان؛ که از دیرباز گفته اند خذ العلم من افواه الرجال.

آنچه در دست دارید نکاتی است آموزنده، از سخنان استاد بزرگوار آیه الله العظمی منتظری در جلسات درس، که به مناسبت های مختلف- علاوه بر آنچه در نوشته ها و کتابهای ایشان آمده- یادآور می شدند و نگارنده به هنگام شرکت در جلسات درس، تا آنجا که حضور داشتم و توفیق همراه می شد در گوشه ای از دفتر به رشته تحریر می کشیدم که اینک با گردآوری و تنظیم به خوانندگان عزیز تقدیم می گردد.

گفتنی است برخی از این مطالب در پانوشت های کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی با عنوان «از افاضات معظم له در درس»

آمده است که در اینجا از تکرار آن

صرفنظر می کنیم.

مطالب این نوشتار در چهاربخش خدمت خوانندگان عزیز تقدیم می گردد.

بخش اول: نکته ها و لطیفه های آموزنده

بخش دوم: نکته هایی در بارهٔ درایه، رجال، حدیث

بخش سوم: نکته های کلامی- فلسفی

بخش چهارم: نکته های فقهی- اصولی

امید است این مجموعه برای عموم به ویژه برای دانش پژوهان علوم اسلامی مفید واقع شود و در پاسداشت خدمات و زحمات بی کران استاد بزرگوار (زید عزه) برگ سبزی باشد.

و ما توفیقی الا بالله

بخش اول: نکته ها و لطیفه های آموزنده

نیاز زمینه تلاش

ما نوعاً تجربه کرده ایم، طلبه هایی که دستشان به دهانشان می رسد برای ترویج احکام و بیان مسائل اسلامی در ایام تبلیغ به شهرها و روستاها نمی روند، ولی آنان که نیازمندند از این فرصت استفاده می کنند، هم احکام و مطالبی را برای مردم می گویند و هم گشایشی در زندگیشان حاصل می شود.

سیّدُنا بیخ بیخ!

طلبه ها باید به هنگام نوشتن مطلب به خصوص اگر بناست نوشتهٔ آنان چاپ شود دقت کنند که مطالب اشتباهی ننویسند که دیگران برای آنان دست بگیرند، یکی از

علمای نجف آباد ما کتابی نوشته بود در علم اصول به نام «حقایق الاصول» و در آنجا اصل را معنی کرده بود «بیخ الشی ء» یکی از علمای نجف این را دست گرفته بود و می پرسید سیدنا بیخ، بیخ!

روزه خوری در سیزده رجب!

من به همراه مرحوم مطهری با چهار پنج نفر دیگر خدمت مرحوم امام [خمینی (ره)] درس می خواندیم یک روز ایشان گفتند ما یک بار در روز سیزدهم ماه رجب در مدرسهٔ دار الشفاء با آقا ریحان گلپایگانی گاهی سماورمان را روشن کردیم بر طبق معمول عصرها چای می خوردیم طلبه ها یک شکلی به ما نگاه می کردند که گویا عمل مستنکری انجام می دهیم!- چون طلبه ها نوعاً در این روز روزه دار و معتکف بودند- آقای مطهری به مرحوم امام گفتند: ولی همه آنها که به یک شکلی این خشکه مقدس ها را داشتند عبا و عمامه را کنار گذاشتند و از طلبگی بیرون رفتند، ولی شما که تقدس خود را به رخ دیگران نمی کشیدید ماندید و به اسلام و مردم خدمت می کنید.

کاه مفت و تنبلی الاغ

یک روز والد ما [مرحوم حاج علی منتظری] می گفت: در منطقه فریدن اصفهان یک سید دوره گرد رفته بوده در کنار خرمن کشاورزی که تقاضای کمک کند، کشاورز مقداری از گندم و کاههای خرمن را به او داده بوده، سید در کنار خرمن می نشیند کاهها را باد می دهد که گندمها از آن جدا شود و کاهها را باد می آورده روی خرمن صاحب خرمن می ریخته است؛ کشاورز به سید می گوید یک کمی آن طرفتر کاههایت را باد بده! سید می پرسد چرا؟ کشاورز می گوید: این کاهها روی خرمن من می ریزد و الاغ من از این کاههای مفت می خورد و دیگر زیر بار کار نمی رود!

تفاوت نفهمیدن شاگرد با نفهمیدن استاد

آقای آقا شیخ قاسم نحوی ... برای طلبه ها درس مغنی می گفته، یک روز پس از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۶

خواندن عبارتی از کتاب مغنی می گوید: ما که نفهمیدیم ابن هشام- مؤلف کتاب مغنی- چه می خواسته است بگوید. یکی از شاگردان می گوید: ما هم نفهمیدیم ایشان چه می خواهد بگوید! استاد با عصبانیت رو به شاگردان کرده و می گوید: شما غلط کردید که نفهمیدید ابن هشام چه می گوید! این نفهمیدن که من می گویم با آن نفهمیدن شما فرق می کند!

تأثیر تعطیلات بر تحصیل طلاب

یک روز با مرحوم امام خمینی لب ایوان مدرسه فیضیه نشسته بودیم ایشان می گفتند: من یک روز که به تهران می روم و بر می گردم تا یک هفته فکر و روحیه ام عوض می شود. مرحوم آیه الله بروجردی هم می فرمودند: طلبه ها چهارشنبه که از حوزه می روند مجتهد می روند و شنبه که به سر بحث و درس خود بر می گردند عامی بر می گردند. طلبه باید همواره در درس و بحث ممارست داشته باشد مرحوم مطهری با اینکه مدتی به تهران می رفتند و در دانشگاه تدریس می کردند چون همیشه به بحث های علمی ممارست داشتند عوض نشده بودند و روحیات طلبگی یشان را حفظ کرده بودند.

فهم عرفی!

به مرحوم آسید أبو الحسن اصفهانی گفتند: چرا این قدر افراد بی سواد را پای درستان جمع کرده اید! به شوخی فرموده بودند: چون ذهن علما به برخی مسائل مشغول شده و از عرفیات دور شده اند و بسیار از مسائل فقه بنای آن بر عرف است به همین جهت این افراد می آیند که ذهنشان از همهٔ مسائل خالی باشد و در مسائل از فهم عرفی شان استفاده کنیم!

امامزاده یعقوب بالای منار

گاهی بعضی قضایا و مطالبی که به افراد نسبت می دهند همه اجزای آن اشتباه و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۷

دروغ و غلط است مانند این جمله که می گویند: «امامزاده یعقوب را در شهر مصر بالای منار شغالی درید» که همهٔ اجزای آن دروغ است چون اولًا امام زاده نبوده و پیغمبرزاده بوده، یعقوب نبوده و یوسف بوده، در مصر نبوده و در کنعان بوده، بالای منار نبوده و در چاه بوده، شغال نبوده و گرگ بوده و تازه یوسف را هم گرگ ندرید، بلکه این دروغی بوده که برادران یوسف برای فریب پدر سرهم کرده بودند!

مکاسب شیخ و اختراع هواپیما

در آن اوایل طلبگی با مرحوم آقای مطهری مکاسب شیخ انصاری را مباحثه می کردیم ایشان می فرمود: تلاشی که شیخ انصاری در تدوین این مسائل داشته کمتر از کسی که هواپیما را اختراع کرده نبوده است، منتهی نتیجهٔ فکر او به آسمان می رود و قارقار می کند، اما نغمه های فکر ایشان را تنها در لابلای کتابها باید شنید.

اسلام دین سلامت و آسایش

اسلام دین سمحهٔ سهله است که می خواهد مسلمانان در کمال امنیت و سلامت و آسایش زندگی کنند، در روایتی به این مضمون آمده است: لعن الله الخوارج زیّقوا علی انفسهم بهذا الدین- خدا خوارج را لعنت کند که به نام دین دست و پای خود را بسته اند- دین برای آزادی و سربلند زندگی کردن انسانهاست نه برای ذلت و محدودیت

من آش می پزم اسمش را شما بگذارید!

خدا رحمت کند مرحوم آیه الله یثربی کاشانی را، ایشان در بحث بسیار سخنور و قوی بودند، یک روز خدمت ایشان درس می خواندیم و ایشان پشت سر هم مطالبی را که به نظر پراکنده می رسید مطرح می کردند، من اشکال کردم که این مسائل تحت چه فصل و عنوانی قرار می گیرد ایشان فرمودند: فصل و عنوانشان را شما مشخص کنید، من آش می پزم اسمش را شما بگذارید!

دو قران و ده شاهی برای نهار!

گاهی مشکلات اقتصادی دیگر حال و حوصله تحقیق برای طلبه ها باقی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۸

نمی گذارد، خدا رحمت کند مرحوم آقای صحبت را، ما درس ایشان می رفتیم، ایشان روی روایت «کل شی ء لک حلال حتی ورد فیه نهیٌ» بحث می کردند و می فرمودند: من ساعتها به کتابخانه ها رفته ام و تحقیق کرده ام که این «نصٌّ» است یا «نهیٌ» و اقوی به نظر می رسد که نصّ باشد. خدا رحمت کند مرحوم روحی یزدی را گفتند: آقا این مسأله فعلًا مشکل ما نیست ما از اول درس تا الان داریم فکر می کنیم که دو قران و ده شاهی از چه کسی قرض کنیم برای ظهرمان نهار تهیه کنیم!

ضرورت تحوّل در فقه

خدا رحمت کند مرحوم حاج آقا مرتضی حائری را یک وقت به همراه ایشان به مسافرت می رفتیم در بین راه به ایشان گفتم: با این فقهی که شما می گویید و در مدرسه فیضیّه تدریس می شود قم را هم نمی شود اداره کرد، چه رسد به اینکه ما بخواهیم با آن دنیا را اداره کنیم؛ ما گوشهٔ مدرسه بوده ایم و با واقعیات جامعه کمتر تماس داشته ایم، پیامبر اکرم (ص) خود با جامعه سر و کار داشت و متناسب با آن زمان احکامی را بیان می فرمود، به عنوان مثال احکام دیه که برای یک نفر دویست حلّه یمانی و یا ده هزار درهم نقره مشخص شده بود که ده تای آن یک دینار بوده است، خوب در این زمان دیه چگونه باید مشخص شود؟ یا احکام زکات یا چیزهای دیگر؟ اینها مسائلی است که در حوزه ها باید روی آن کار شود.

ضرورت نوشتنی مطالب

من می خواهم به طلبه های عزیز توصیه کنم که زحمت بکشند، در زمینه های مختلف مطالعه کنند و نتیجهٔ تحقیقاتشان را بنویسند، در کاغذ هم زیاد صرفه جویی نکنید و مطالب را منظم و مرتب بنویسید، مرحوم آقای مطهری می فرمود بعضی طلبه ها برای نوشتن از شش سطح کاغذ استفاده می کنند- بالا، پایین، حاشیه، بین سطرها و ... با اینکه کاغذ دو سطح بیشتر ندارد!

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۴۹

شاه قبّه طلا!

برخی مردم قضاوتشان نسبت به ائمه معصومین با توجه به وضعیت ظاهری و قبّه و بارگاه آنهاست، سابقاً در ماشین که می نشستیم می گفتند: به شاه قبّه طلا حضرت رضا صلوات! با اینکه مقام ائمه معصومین به مقام امامت و معنویات آنهاست نه به این طلا و جواهرات که بخشی از آنها را بعضی از سلاطین از جاهای مختلف غصب کرده اند و برای فریب مردم به آنجا آورده اند.

حق گذشتگان

عمر ما کفاف نمی دهد که یک دوره کامل فقه را بحث کنیم، مهم این است که آقایان راه ورود و خروج از مطلب را یاد بگیرند؛ در نقل قولها، سعی کنید مطلب اشخاصی دیگر را کامل و درست نقل کنید و گفته ها با ذکر مأخذ باشد، سعی کنید در گفتار و نوشتار خود حق گذشتگان را ادا کنید.

سه حدث از یک مخرج!

یک زمانی دست های استعمار بخصوص انگلستان تلاش داشتند در میان مسلمانان ایجاد اختلاف کنند و به مذهب سازی و فرقه تراشی روی آوردند، مرحوم آسید علی نجف آبادی که از علمای بزرگ بود و تا آخر عمر هم منبر می رفت یک روز به طنز می گفت: صوفیه و شیخیّه و بهائیه سه حدث هستند از یک مخرج!

فقرای قم

یک نفر آمده بود قم خدمت مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری و گفته بود چند نفر از فقرای قم را معرفی کنید من به آنها کمک کنم، ایشان فرموده بودند: فقیر کسی است که مخارجش بیش از درآمدش باشد، به جز من و این متولّی مسجد به همه مردم قم می توانید کمک کنید! البته به نظر من ایشان احترام نگه داشته بود و الا خود ایشان هم از خودش چیزی نداشت.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۰

پسر عموی آیه الله طالقانی

ما با مرحوم آیه الله طالقانی در زندان بودیم، یک روز من به ایشان گفتم: پسر عموی شما به شما سلام رساند! ایشان با تعجب پرسیدند پسر عموی من کیست؟

گفتم: همین آقای یهودی که چند روز پیش به زندان آوردند! گفتند چگونه ایشان پسر عموی من هستند؟ گفتم چون ایشان فرزند اسحاق است و شما فرزند اسماعیل [که هر دو فرزندان حضرت ابراهیم (ع) بودند].

تحول فکری شافعی

شافعی در بسیاری از مسائل دو نظر دارد که این بیانگر تحول فکری وی در مقطعی از عمرش بوده است؛ آخرین کتاب وی «الأمّ» است که آخرین نظراتش در آن آمده است؛ نووی شافعی نیز از بزرگان شافعیه است، کتابی دارد به نام «منهاج» که همانند تبصره علامه در فقه شیعه است و شرحهای بسیاری بر آن نوشته شده است.

هر کسی فهمی دارد

مرحوم آیه الله بروجردی بارها می فرمودند: سخن بزرگان مانع آن نشود که انسان فهم خودش را کنار بگذارد و با تعبد نظر آنان را بپذیرد. به راستی این فرمایش درستی است و بسیار هم اتفاق افتاده که برخی بزرگان اشتباهات فاحشی هم داشته اند.

چند توصیه به شاگردان

درس خارج برای یادگیری روش اجتهاد است، لزومی ندارد افراد تا آخر عمر درس بروند، بلکه مباحثات چند برای پختگی طلاب بسیار مفید است. روش تدریس آیه الله بروجردی این بود که مطلب را خیلی این طرف و آن طرف می انداخت تا برای طلبه ملکه شود و در ذهن او جای بگیرد. می گویند روش تدریس مرحوم آخوند [خراسانی] هم به همین شکل بوده است. در

اول هفته یک بحث را مطرح می کرده اند و تا آخر هفته آن را مورد بررسی قرار می داده اند. مرحوم امام خمینی می فرمودند: آیه الله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۱

بروجردی بیست سال دیر آمدند به حوزه، روش ایشان بگونه ای است که طلبه ها بدون اینکه خود متوجه شوند مجتهد می شوند. تا جوان هستید و توان دارید روی موضوعات مختلف کار کنید و هر موضوع را به گونه ای کار کنید که بعد نیاز نداشته باشید روی آن وقت بگذارید.

علوم اولین و آخرین در مقدمه واجب

از مرحوم آمیرزا حبیب الله رشتی نقل می کنند که چهار سال در مباحث اصول بحث مقدمه واجب را گفت، در آخر بحث فرمود: بر این بحث چندان ثمرهٔ عملی مترتب نیست! یکی از شاگردان گفت: شما این چهار سال عمر ما را برای یک مسأله بی فایده ضایع کردی! ایشان فرمود: من این چهار سال از علوم اولین و آخرین در این مباحث برای شما گفتم حالا می فرمایید بی فایده بوده است!!

برده فروشی در ایران

با اینکه جهت گیری اسلام در جهت نفی بردگی است اما مسأله برده گیری و برده فروشی تا همین اواخر در ایران سابقه داشته است، من یادم هست در زمان رضا خان بچه بودم از اطراف خوزستان افرادی را که شرارت می کردند می گرفتند و آنها را در اصفهان می فروختند؛ در جنگ جهان هم لهستانیها را در ایران می فروختند.

استبداد زمینهٔ دین گریزی

در بولتن ها خواندم که در اندونزی پس از برکناری سوکارنو و روی کار آمدن سوکارتو پنج میلیون نفر از اسلام به مسیحیت گرویدند و این برای عالم اسلام مسأله است و هشداری است برای ما که اگر با مردم درست رفتار نشود و اهداف انقلاب اسلامی عملی نگردد زمینه دین گریزی در جامعه فراهم می شود.

چشمهٔ قیر نفت

قضاوت افراد دربارهٔ مسائل در محدودهٔ اطلاعات آنهاست، در مسجد سلیمان چشمه ای هست به نام چشمهٔ «قیرنفت» که نفت از آن می جوشد، در زمان سابق به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۲

یکی از مردم آنجا گفته بودند انگلیس می خواهد بیاید نفت ایران را ببرد. گفته بود انگلیس بیاید هر چه می خواهد مشکش را پر کند و ببرد!

مصرف وجوهات

از مرحوم آسید أبو الحسن اصفهانی نقل می کنند که می فرمود: من وجوهات را به دو دسته می دهم، به یک دسته می دهم که دستم را بگیرند و به یک دسته می دهم که پایم را نگیرند!

بخش دوم: نکته هایی در باره درایه، رجال، حدیث

برخی اشتباهات در کتابهای بزرگان

هم در جواهر و هم در کتابهای شیخ [انصاری] روایاتی نقل شده که گاهی اشتباهاتی در آن دیده می شود، مخصوصاً در کتابهای شیخ، چون این اواخر چشمهای ایشان درست نمی دیده، به همین جهت در نقل روایات باید به کتب اصلی مراجعه کرد، ممکن است به همین دلیل در کتابهای ایشان برخی فرعها نیز مقدم و مؤخر شده باشد.

صحت برخی روایات مرسله

برخی روایات ما که به عنوان مرسله از آن یاد می شود و گفته می شود مثلًا: حماد عن بعض اصحابه ... این روایات مرسله نیستند و نمی توان به این دلیل آنها را ضعیف دانست، چون بعض اصحاب لا بد افراد شایسته ای بوده اند متناسب با همان افرادی که روایت را نقل کرده اند، و لذا این روایات نزدیک به صحت هستند و نمی توان به عنوان مرسله به آنها نگاه کرد.

جایگاه روایات و اجماع در کتاب خلاف

کتاب خلاف مرحوم شیخ، کتابی بوده که در مقام مجادله با اهل سنت نوشته شده و گاهی به روایات منقول از اهل سنت برای رد نظرات آنان استناد کرده است. لذا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۳

به روایات خلاف به عنوان اینکه از ائمه معصومین (علیهم السلام) صادر شده نمی توان استناد کرد. ادعاهای اجماعش هم اجماع مصطلح که کاشف از نقول معصوم است نیست.

معاویه بن شریح کیست؟

در زنجیره سند روایات ما معاویه بن شریح، همان معاویه بن مغیرهٔ شریح است که نوهٔ شریح قاضی است و ممدوح است.

جوامع اولیه و ثانویه

کتابهایی همانند «جامع بزنطی» از جوامع اولیه هستند که راویان احادیث روایاتی از ائمه علیهم السلام را در جزوات خود جمع آوری می کرده اند، کتابهای «کافی»، و «تهذیب» و «استبصار» جوامع ثانویه هستند که روایاتی را از جوامع اولیه گردآوری

کرده اند و کتابهایی همانند «وسایل الشیعه» را می توان سومین طبقه جوامع دانست که از مجموع جوامع پیشین روایاتی را گردآوری و دسته بندی کرده اند.

تخلیط در کتابهای گذشتگان

گاهی چند کتاب در یک مجلد چاپ شده و به هنگام نقل قول از آنها جابجایی صورت گرفته است. به عنوان نمونه کتاب نوادر أحمد بن عیسی با کتاب فقه الرضا یکجا چاپ شده و برخی کتابها مطلبی را از آن به عنوان فقه الرضا نقل کرده اند، و این تخلیط در کتابهای گذشتگان زیاد است.

احتمال وجود اشتباه در نوشته های بزرگان

یک روز مرحوم آیه الله بروجردی به هنگام نقل مطلبی از مرحوم شیخ طوسی که سست بنظر می رسید فرمودند: ایشان در زمان حیات خود آن قدر کتاب نوشته اند که اگر ما تمام نوشته های ایشان را بر ساعات عمرشان تقسیم کنیم دو سه دقیقه بیشتر به این مطلب نمی رسد. اینها وحی منزل که نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۴

تأثیر دانش راویان در روایات آنان

مرحوم آیه الله بروجردی در باره عمار ساباطی می گفتند ایشان عجم بوده و به ادبیات عرب کاملًا آشنا نبوده است به همین جهت الفاظ روایاتش مضطرب است، از سوی دیگر ایشان از روایات سکونی به عنوان معتبره یاد می کردند و می فرمودند روایات وی مفتیٰ به بوده است، سکونی آدم با سواد و ادیبی بوده و روایات منقول از وی همواره کم لفظ و پرمعناست. روایت ثلاثه لا یقصرون من صلاه، التاجر فی تجارته، الجابی فی جبایته و ... از سکونی است.

مضمرات سماعه یا زراره

مضمرات زراره یا مضمرات سماعه، روایاتی است که راوی در جزوه و یا کتاب خویش روایتی را از امامی نقل می کرده است و در روایات بعد دیگر نام آن امام را نمی آورده و با واو عطف می نوشته است: و قال ... که در روایات بعد دیگر نام آن امام در متن روایت نمی آمده است؛ به اینگونه روایت گفته می شده است مضمرات سماعه یا مضمرات زراره.

ابو البختری یا أبو البهتری

أبو البختری که از روات احادیث است را بعضی گفته اند در اصل أبو البِهتری بوده، همان بهتری که در زبان فارسی است.

احتمال سقط و اشتباه در کتب قدما

در کارهای فردی گاهی اشتباهاتی رخ می دهد، ما در کتاب کافی یا کتاب وسایل و کتابهایی از این قبیل می بینیم سقطهایی وجود دارد، خیلی واوها تبدیل به فاء شده یا بالعکس به همین جهت نمی شود روی این فاء و واوها تا گاو و ماهی ایستاد و بر

اساس آن فتوی داد. خود من گاهی چیزی را می نویسم، یکی دو بار هم می خوانم، ولی وقتی می دهم به افراد دیگری می خوانند می بینم در نوشته ام اشتباهاتی وجود داشته است؛

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۵

به همین جهت است که گاهی یک روایت در دو جای یک کتاب به دو شکل آمده است.

تکیه آیه اللّه بروجردی بر کتب قدما

مرحوم آیه الله بروجردی در فتاوای خود جز به کتب اربعه استناد نمی کردند و سایر کتب را به عنوان مؤید می آوردند، سرّ آن هم این بود که می فرمودند: کتب اربعه در طول سالها در دسترس بوده و خوانده می شده است وی دیگر کتابها متداول نبوده و ممکن است در آنها تحریف شده باشد و روایاتی را در آنها جا داده باشند، البته با آمدن صنعت چاپ احتمال تحریف در کتابها کمتر است، اگر چه ما در همین زمان هم می بینیم کم وزیادکردنها وجود دارد، من یک نسخه از فتوحات مکیّه ابن عربی دارم که در آن راجع به حضرت حجه امام زمان «عجل الله» مطلبی دارد، ولی در کتابهایی که الان چاپ شده در این باره مطلبی نیامده است.

قابل اعتماد نبودن کتاب جعفریات

کتاب جعفریات که منقول از اشعث بن قیس است، کتابی است که تا این اواخر در دسترس نبوده و از زمان مرحوم مجلسی پیدا شده به همین جهت اعتماد به روایات منقول در آن مشکل است.

تکیه آیه اللّه بروجردی بر اصول متلقات

آیه الله بروجردی می فرمودند اگر روایتی از معصومین به دست ما رسیده ما نمی توانیم به همهٔ جزئیات مضامین آن تا گاو و ماهی فتوی دهیم، اگر چند روایت در مورد مسأله ای باشد ما اجمالًا می فهمیم که چنین مسئله ای از معصوم صادر شده است ایشان بخاطر همین دخل و تصرفاتی که در روایات شده است، روی اصول متلقات از ائمه (ع) خیلی تأکید می ورزیدند.

بی اعتمادی به واقفه

علی بن ابو حمزه بطائنی از روات حدیث است و از ابو بصیر روایت بسیار نقل کرده است، او از سران واقفه است که پس از شهادت حضرت امام موسی بن جعفر (ع)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۶

برای اینکه پولهای زیادی که نزد آنان بود را به امام رضا (ع) ندهند، قائل شدند که آن حضرت از دنیا نرفته است. واقعاً بسوزد پدر این پول و قدرت که چه کسانی را از راه بدر نبرده است. کسی که بخاطر پول چنین کاری بکند به روایات او هم نمی شود اعتماد کرد، عثمان بن عیسی و سماع قندی نیز از واقفه اند که پولهای امام موسی بن جعفر را بر داشتند و به امام رضا

ندادند.

به همین جهت فقها اگر روایت تنها از طریق علی بن جعفر روایت شده باشد را به آن اعتماد نمی کنند.

چهارصد هزار درهم برای جعل یک حدیث

معاویه چهارصد هزار درهم به ثمره بن جندب داد که یک حدیث جعل کند که آیه شریفهٔ «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْرِی نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ» دربارهٔ ابن ملجم نازل شده است.

دقت در نقل روایت

در نقل روایت باید توجه داشت که «قول بغیر علم» خود یکی از گناهان است، همانگونه که «قول خلاف واقع»- دروغ- نیز گناه است. در نقل روایت بسیاری از بزرگان به این نکته توجه داشته اند.

روایت مرفوعه چیست؟

روایت مرفوعه بر دو گونه است یکی اینکه روایت مرسل باشد و از همان ابتدا زنجیره سند نداشته باشد، دیگر اینکه روایت سند دارد ولی در نقل نیامده است، به این هم اصطلاحاً می گویند مرفوعه.

چند نکته ادبی

اینکه در فارسی گفته می شود چیزی را کپ کرد یعنی وارونه کرد از کفأ یکفأ عربی گرفته شده کفأ الإناء یعنی: ظرف را وارونه کرد.

نسیه در فارسی از نسیئه عربی گرفته شده نسیئه یعنی به فراموشی سپرد و به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۷

تأخیر انداخت.

زادگاه أحمد بن عیسی برقی

أحمد بن عیسی برقی اهل قم است، برق روستایی است در اطراف قم که «رودخانه برقرود» از آنجا می گذرد و به سد کبار می ریزد.

زنجیره سند کتاب نهایه

مرحوم شیخ طوسی کتاب نهایه را که می نوشت تمام زنجیره سند روایت را ذکر می کرد و چون دید کتابش قطور می شود زنجیره سند را حذف کرد و تنها نام منبعی که این روایت را از آن نقل کرده آورد و گفت: باسناده عن فلان ... اما در ابتدای

کتاب زنجیره سند کسانی که روایات را از آنها نقل کرده آورده است تا روایت هایش مرسل نباشد.

ابن براج شاگرد شیخ طوسی

ابن براج شاگرد شیخ طوسی و معاصر وی بوده است.

سعد اسکاف کیست؟

سعد اسکاف، راوی روایاتی از امام صادق (ع) است، اسکاف به معنی کفش دوز، به او «خفاف» هم می گفته اند، سعد بن طریف هم نام دیگر این راوی است.

اراضی سواد

اراضی سواد در روایات، اراضی عراق است، عربها هنگامی که از سرزمین خشك مجاز به زمینهای حاصلخیز عراق رسیدند و درختان سرسبز و باغستانهای سایه گستر آنجا را دیدند که از دور به چشم سیاه می آمد آنجا را اراضی سواد نامیدند.

صابری همان شاپوری است

عمر بن عبد العزیز بیاع صابری، از راویان مورد اعتماد و از اصحاب اجماع است و چون پارچه های جندی شاپور را می فروخته بدین نام ملقب شده صابری همان شاپوری است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۸

تواتر اجمالی چیست؟

تواتر اجمالی آنجاست که روایات مختلف است اما ما قطع داریم که یکی از آنها به طور قطع از معصوم صادر شده است، تواتر اجمالی بر پایهٔ علم اجمالی است.

راویان سنی مذهب در سلسله روات شیعه

در سلسله روات ما افرادی سنی مذهب هستند مانند حفص بن غیاث و کلّوب و ... اما در فقه ما به روایات آنان استناد می شود بخاطر اینکه آنها را موثق می دانند.

نکاتی دربارهٔ کتاب دعائم الاسلام

کتاب دعائم الاسلام، کتاب خوبی است. از کتابهای اهل سنت هم روایت نقل کرده، گاهی قسمتی از یک روایت در آنجا آمده که در کتابهای ما سقط شده است و شخص فقیه از کتاب دعائم مستغنی نیست، نویسنده آن که در قرن چهارم هجری می زیسته قاضی القضات خلفای فاطمی بوده و با اینکه اسماعیلی مذهب بوده ولی فقه شیعه را روایت کرده است.

تفسیر عیاشی

عیاشی از طبقه ۹ است. تفسیر عیاشی در ابتدا مسند بوده و بعدا در استنساخ سندهای آن را انداخته اند و اکنون آنچه به دست ما رسیده بی سند است، گاهی بخشی از روایات در این تفسیر آمده که در کافی نیامده است.

تفسیر قرطبی

تفسیر قرطبی تفسیر خوبی است، قرطب یکی از شهرهای اسپانیا بوده بر اساس دیدگاه مالک نگاشته شده، اصولًا کشورهای آفریقایی و قسمتی از اروپا در آن زمان مالکی مذهب بوده اند.

توجه به یک نکته در کتاب وسایل الشیعه

برخی مطالب در کتاب وسایل آمده که بخشی از آن روایت است و بخشی توضیح و یا نقل قول، که همه را صاحب وسایل به عنوان روایت آورده؛ از باب مثال

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۵۹

ایشان در باب ارث یک روایت کوچکی را که در تفسیر مجمع البیان با توضیح ایشان آمده، همه را در وسائل به عنوان یک روایت آورده در کتاب من لا یحضر هم اینگونه موارد پیدا می شود.

محمد بن اسماعیل کیست؟

در ارتباط با محمد بن اسماعیل که مرحوم کلینی از او روایت نقل می کند من در وشنوه- از ییلاقات اطراف قم که آیه الله بروجردی در ایام تابستان آنجا به سر می بردند- با آیه اللّه بروجردی گفتگو می کردیم، ایشان می فرمودند: این محمد بن اسماعیل غیر از محمد بن اسماعیل بزیع و غیر از محمد بن اسماعیل نیشابوری است، چون که آنها طبقهٔ شش و هفت هستند و ایشان که مرحوم کلینی از او روایت نقل کرده طبقه هشت است، من با ایشان در این زمینه مباحثه می کردم و گفتم چه اشکال دارد که ایشان آن قدر عمر کرده باشند که هم در طبقه هفت باشند و هم در طبقه هشت. فردای آن روز هنگامی که آیه اللّه بروجردی آمدند فرمودند: من دیشب در خواب دیدم که با آشیخ حسین علی داریم راجع به محمد بن اسماعیل مباحثه می کنیم و آن قدر فریاد می زدم که خانواده ام بیدار شد و گفت چه خبر است این قدر سر و صدا می کنید! رحمه اللّه علیه.

نکته ای در بارهٔ دیدگاههای ابن عقیل و ابن جنید

مرحوم آیه الله بروجردی در ارتباط با ابن عقیل و ابن جنید می فرمودند اینها در حوزه ها و مجامع علمی کمتر بوده اند و علمشان را سینه به سینه نگرفته اند، در گوشه ای می نشسته اند و با مطالعه فتوی می داده اند و لذا به نظرات منفرد آنان چندان اعتنا نمی کردند.

کمک گرفتن امام صادق (ع) از شهاب بن عبد ربه

شهاب بن عبد ربه- راوی برخی روایات- از دوستان امام صادق (ع) بوده که آن حضرت گاهی از وی برای کمک به شیعیان وجوهی را دریافت می کرده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۰

عدم لزوم اجازهٔ روایت در این زمان

اجازه روایت تا زمان مرحوم مجلسی متداول بوده، چون در روایات دسّ و تحریف می شده، شاگردان روایات را برای استاد می خواندند و استاد بر آنها صحه می گذاشت و اجازه نقل روایت به آنها می داده، ولی در این زمان که صنعت چاپ رواج پیدا کرده دیگر اجازه روایت لزومی ندارد من هم از کسی اجازهٔ روایت نگرفته ام.

جامعیت کتاب فقه الرضا

کتاب فقه الرضا با قطع نظر از اینکه از امام (ع) صادر شده است یا نه انصافاً کتاب جامعی است و کسی که آن را تألیف و تنظیم نموده بر فقه شیعه و موارد تعارض روایات واقف بوده است. البته در آن مواردی هم هست که با موازین فقه شیعه سازگار نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۱

طبقات رجال احادیث

مرحوم آیه اللّه بروجردی بر طبقات رجال احادیث عنایت داشتند، می فرمودند:

علمای اهل سنت رجال احادیث را طبقه بندی کرده اند ولی علمای ما این کار را نکرده اند، ایشان مبدأ رجال حدیث را صحابه پیامبر اکرم (ص) می گرفتند و آنان را طبقه اول محسوب می کردند، تا یعنی صحابه را طبقه دوم می دانستند، روی این حساب اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» را طبقهٔ چهارم به حساب می آوردند، یعنی اگر اینها بخواهند از پیامبر (ص) روایت داشته باشند معمولًا باید با سه واسطه نقل حدیث کنند. البته ممکن است بعضی رجال معمّر باشند که دو طبقه حسابشان می کنیم مانند «حماد بن عیسی» و «حماد بن عثمان» که هم طبقه پنجم اند و هم طبقه ششم، ایشان بین استاد و شاگرد سی سال فاصله حساب می کردند، روی این اصل می گفتند: از زمان پیامبر اکرم (ص) که حساب کنی تا زمان شیخ طوسی دوازده طبقه می شود، شیخ طوسی طبقهٔ نهم است، صدوق طبقه دهم، شیخ مفید طبقه یازدهم، شیخ طوسی طبقهٔ دوازدهم، از شیخ طوسی تا شهید ثانی هم دوازده طبقه می شود، پس شهید ثانی در رأس طبقهٔ بیست و چهارم است و پس از شهید ثانی تا زمان ما هم دوازده طبقه است که

آقای بروجردی می شد رأس طبقهٔ سی و ششم، و می گفتند هر طبقه صغار و کبار هم دارد آن وقت من به هم مباحثهٔ خودم مرحوم آقای مطهری می گفتم روی این حساب ما از صغار طبقهٔ سی و هفتم و مانند آقای خمینی و آقای گلپایگانی از کبار طبقهٔ سی و هفتم محسوب می شویم، چون همهٔ ما از شاگردان آیه اللّه بروجردی بودیم، بعداً من طی نوشته ای رجال مشهور هر طبقه را از زمان امام صادق (ع) و امام باقر (ع) به بعد اینگونه دسته بندی کردم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۲

برخی از رجال موثق مشهور ائمهٔ معصومین علیهم السلام

طبقه چهارم از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع)

۱- زراره بن اعین بن سنسن شیبانی ۲- محمد بن مسلم ثقفی کوفی ۳- برید بن معاویه عجلی ۴- أبو بصیر لیث بن بختری ۵- فضیل بن یسار ۶- معروف بن خرّبوذ (که این شش نفر از اصحاب اجماعند). ۷- ابان بن تغلب ۸- زیاد بن عیسی أبو عبیده حذّاء ۹- بکیر بن اعین ۱۰- حمران بن اعین ۱۱- محمد بن قیس بجلی (صاحب کتاب قضایا امیر المؤمنین ۱۲- اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی ۱۳- یحیی بن قاسم أبو بصیر اسدی ۱۴- جابر بن یزید جعفی ۱۵- سلیمان بن خالد.

طبقهٔ پنجم از اصحاب امام صادق و موسی بن جعفر علیهم السلام:

۱- جمیل بن درّاج ۲- ابان بن عثمان که ناووسی است ولی ثقه و کثیر الروایه است ۳- عبد الله بن مُسکان ۴- عبد الله بن بکیر بن اعین (فطحی مذهب ولی ثقه است) ۵- حماد بن عثمان ۶- حماد بن عیسی و ایشان از اصحاب اجماعند ۷- عبد الله بن سنان ۸- عبد الله بن میمون قداح ۹- عبید الله بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۰- محمد بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۱- عمران بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۲- عبد الاعلی بن علی بن ابی شعبه حلبی ۱۳- حریز بن عبد الله سجستانی ۱۴- علا بن رزین ۱۵- ابراهیم بن عثمان ابو ایوب خزّاز ۱۶- صفوان بن مهران جمال ۱۷- هشام بن سالم ۱۸- هشام بن حکم ۱۹- معاویه بن عمار دهنی ۲۰- منصور بن حازم بجلی ۲۱- عمر بن یزید ۲۲- ادیم بن حرّ ۲۳- عمر بن اذینه ۲۴- فضل بن عبد الملک أبو العباس بقباق ۲۵- عبیده بن زراره ۲۶- یعقوب بن سالم ۲۷- محمد بن یحیی خزّاز ۲۸-

سماعه بن مهران (ثقه است گرچه گفته شده که او واقفی است) ۲۹- اسماعیل بن ابی زیاد سکونی (ثقه است اگر چه عامی است) ۳۰- عاصم بن حمید حناط ۳۱- اسحاق بن عمار (فطحی و ثقه است)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۳

۳۲- ایوب بن حر ۳۳- محمد بن علی بن نعمان حول مؤمن الطاق ۳۴- حفص بن بختری ۳۵- فیض بن مختار ۳۶- اسماعیل بن جابر ۳۷- علی بن رئاب ۳۸- عبد الرحمن بن حجاج ۳۹- عمار بن موسی ساباطی (فطحی و ثقه است) ۴۰- عیص بن قاسم بجلی.

طبقهٔ ششم از اصحاب امام رضا (ع):

۱- صفوان بن یحیی ۲- یونس بن عبد الرحمن ۳- حسن بن محبوب سرّاد ۴- محمد بن ابی عمیر ۵- أحمد بن ابی نصر بزنطی ۶- عبد الله بن مغیره که این شش نفر از اصحاب اجماعند ۷- علی بن حکم کوفی ۸- حسن بن علی وشّاء ۹- حسن بن علی بن فضال تمیمی ۱۰- فضاله بن ایوب ۱۱- محمد بن اسماعیل بن بزیع ۱۲- نضر بن سوید ۱۳- زرعه بن محمد حضرمی. واقفی و ثقه است. ۱۴- حمید بن مثنی أبو المغراء ۱۵- عبد الرّحمن بن ابی نجران.

طبقهٔ هفتم از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع):

۱- أحمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی ۲- أحمد بن محمد بن خالد برقی ۳- علی بن حسین بن فضال (که فطحی است ولی ثقه است) ۴- حسین بن سعید اهوازی ۵- علی بن مهزیار اهوازی ۶- محمد بن عبد الجبار صهبانی ۷- محمد بن حسین بن ابی خطاب ۸- فضل بن شاذان نیشابوری ۹- ابراهیم بن هاشم ۱۰- یعقوب بن یزید ۱۱- ابراهیم بن محمد همدانی ۱۲- محمد بن علی بن محبوب اشعری.

طبقهٔ هشتم:

۱- أحمد بن ادریس ابی علی اشعری ۲- علی بن ابراهیم بن هاشم ۳- سعد بن عبد الله اشعری ۴- عبد الله بن جعفر حمیری صاحب قرب الاسناد ۵- محمد بن حسین صفار مؤلف بصائر الدرجات ۶- محمد بن اسماعیل نیشابوری ۷- محمد بن یحیی عطار قمی.

طبقهٔ نهم:

۱- محمد بن یعقوب کلینی مؤلف کافی ۲- محمد بن حسین بن احمد بن ولید از

مشایخ صدوق ۳- علی بن موسی بن بابویه قمی پدر شیخ صدوق.

طبقهٔ دهم:

۱- محمـد بن بـابویه قمی ملقب به صـدوق مؤلف (من لا یحضـر الفقیه) ۲- احمـد بن محمـد بن حسـین بن احمد بن ولید ۳- جعفر بن محمد قولویه (مشایخ مفید)

طبقهٔ یازدهم:

۱- محمد بن محمد بن نعمان المفید.

طبقهٔ دوازدهم:

۱- علی بن حسـین مرتضی علم الهدی معروف به سید مرتضی ۲- محمد بن حسـین طوسی مؤلف التهذیب و الاستبصار که به شیخ طائفه شناخته می شود.

مرحوم علامه طباطبایی اصحاب اجماع را اینگونه به نظم آورده است:

قد اجمع الکل علی تصحیح ما یصح عن جماعه فلیعلما

و هم اولو نجابه و رفعه اربعه و خمسه و تسعه

فالسته الاولی من الامجاد اربعه منهم من الاوتاد

زراره کذا برید قد اتی ثم محمد و لیث یا فتی

کذا فضیل بعده معروف و هو الذی ما بیننا معروف

و السته الوسطی اولو الفضائل اربعه منهم من الاوائل

جمیل الجمیل مع ابان و العبدلان ثم حمادان

و السته الاخری هم صفوان و یونس علیهما الرضوان

ثم ابن محبوب كذا محمد كذاك عبد الله ثم احمد

و ما ذكرناه الاصح عندنا و شذّ قول من به خالفنا

بخش سوم: نكته هاى كلامى – فلسفى

استوارى استدلال

در استدلال بايد به يک نكته ثابت روشن مورد قبول طرف استناد كرد، يک دليل

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۳۶۵

مسلم شرعى و يا يک برهان عقلى و يا يک چيزى كه به يكى از بديهيّات منتهى شود و الا استدلال كامل نيست.

سيرۀ عقلا

مرحوم آيه اللّه بروجردى مى فرمودند: اينكه مى گوييم «سيره عقلا» يعنى عقل خودم، چون ارتكاز عقلا هم برگشت به اين مى كند كه عقل انسان كار آنها را تأييد كند در حقيقت اين من هستم كه كار ديگران را مى پسندم و درست تشخيص مى دهم و اين براى من حجت است.

تفاوت وجود و ايجاد

تفاوت بين وجود و ايجاد در اعتبار است، شى ء در انتساب به موجد، ايجاد است و نسبت به قابل، وجود.

سيره عقلا در رجوع به اهل خبره

اينكه عقلاى عالم به اهل خبره مراجعه مى كنند به نظر مى رسد مبناى آن وثوق نفس است و الّا اگر پدرى براى معالجۀ فرزندش به طبيب مراجعه كرد ولى به طبابت او وثوق پيدا نكرد به نسخۀ او عمل نمى كند، ملاک در عمل به گفته ديگران وثوق نفس است.

اراده چيست؟

اراده شوق مؤكد نيست آنچنان كه مرحوم سبزوارى فرموده و مرحوم آخوند خراسانى هم در كفايه از ايشان گرفته- چون آخوند خراسانى مدتى پيش مرحوم سبزوارى درس مى خوانده- مرحوم ملا صدرا مى گويد: اراده از سنخ فاعليت نفس است، چون انسان است كه خودش تصميم مى گيرد كارى را بكند يا نكند. سقراط پس از آنكه قانون تصويب مى كند كه جام شوكران را بنوشد مى گويد: من براى اينكه قانون شكسته نشود با اراده خود جام را مى نوشم، اينكه مى گويند اراديت اراده كار خودش است، سخن درستى نيست، اين انسان است كه اراده را در خودش ايجاد مى كند و الا جبر لازم مى آيد

.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۶

بخش چهارم: نکته های فقهی – اصولی

مفاد روایت علی الید

مرحوم آیه اللّه بروجردی در ارتباط با حدیث علی الید می فرمودند معنای «ما اخذت» این است که اگر کسی چیزی را از کسی گرفت عهده دار پرداخت عین آن مال است و لذا اگر آن شی ء تلف شد و قیمت آن الان ترقی کرده است باید قیمت روز آن را بپردازد، آنچه موظف به پرداخت آن است در مرتبهٔ اول خود مال است و اگر تلف شده مثل و اگر نشد، قیمت روز آن را باید به صاحبش برگرداند. قابل توجه است بدانیم، روایت علی الید که یکی از محورهای فقه است و به عنوان یک قاعده از آن یاد می شود، در کتابهای روایی شیعه نیامده است و از طرق اصل سنت به آن استناد می شود.

غیر فتوایی بودن کتاب مکاسب

به مرحوم شیخ انصاری رحمه الله علیه گفتند: به فتاوای شما در [کتاب] مکاسب می شود عمل کرد؟ فرمودند: اگر فتوایی در آن پیدا کردید به آن عمل کنید! ایشان در کتاب مکاسب مطالب را خیلی این طرف و آن طرف انداخته و ابعاد آن را مطرح کرده ولی کمتر نظر داده است.

فتوای ابو حنیفه در نبیذ خرما

در زمان پیامبر اکرم (ص) خرماها را در آب می انداختند که مقداری مزهٔ آن عوض شود و این منشأ آن شده که بعداً ابو حنیفه به اشتباه فتوی دهد که با نبیذ خرما می توان وضو هم گرفت و خوردن آن اشکال ندارد. بعداً خلفای عباسی از این مسأله سوء استفاده کرده و مشروب خرما می خوردند و می گفتند ابو حنیفه آن را جایز دانسته است. بالاخره مشروب مست کننده به هر شکل آن حرام است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۷

آیا دیات حکم حکومتی است؟

در قرآن کریم برای دیات اندازه مشخص مطرح نشده است ما احتمال می دهیم که این یک حکم حکومتی بوده است که پیامبر اکرم (ص) متناسب با وضعیت زمان بخاطر رفع اختلاف بین مردم چیزی را مشخص می فرموده اند.

چگونگی واژه غسل در روایات

لازم نیست ما در روایات هر جا کلمه «یغسل» آمده است را حمل بر نجاست کنیم، ممکن است این دستور به غسل برای

رعایت بهداشت و تمیزی بوده، مگر اینکه ما از قرینه ای بفهمیم که این شستن برای پاک شدن از نجاست بوده است.

جواز خریدوفروش الکل طبّی

در الکل های طبی هم ماده ای وجود دارد به نام «اتلیک» یعنی همان ماده ای که در فقاع [آبجو] ۵٪ آن وجود دارد و در عرق ۳۰٪ و در ودکا و ویسکی ۶۰ تا ۷۰٪ ولی چون مورد استفادهٔ آن برای خوردن نیست خریدوفروش آن قطعاً جایز است و نگهداری آن هم بی اشکال است و بعید نیست بگوییم نجاست آن هم سیاسی است که به مصرف خوردن نرسد.

پاک شدن آب قلیل به اتصال است یا امتزاج؟

مرحوم آسید أبو الحسن اصفهانی فتوا می دادند که آب قلیل به مجرد تماس پاک می شود و ما بچه طلبه که بودیم آب گرم کتری را با لوله آن متصل می کردیم به آب کر و می گفتیم آب کتری پاک شد، حال آب کتری با شیر چه فرق می کند اگر مجرد اتصال پاک کند، شیر هم اگر به کر وصل شد پاک می شود.

تفاوت قول معصوم با فعل معصوم

اگر چه فعل معصوم حجت است ولی اطلاق ندارد و مقید به شرایط زمان و مکان است، بر خلاف قول معصوم.

ضرورت توجه به فتاوای و روایات اهل سنت

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۸

برخی اوقات ما، روایات منقول از اهل سنت را نقل می کنیم برای اینکه فتاوای فقهای شیعه ناظر بر آنهاست، روایت «ان اللّه اذا حرّم شیئاً حرم ثمنه» در روایات شیعه نیامده. اگر هم در کتب شیعه آمده با کلمهٔ «اکل» است. انّ الله اذا حرّم اکل شی ء حرّم ثمنه با این حال در فقه شیعه این مسأله بسیار مورد گفتگو قرار گرفته است.

لزوم توجه به روایات ترخیصی

چرا برخی فقها فتوی می دهند که در برخی موارد مسافر باید نمازش را جمع بخواند؟ روح احکام اسلام ناظر بر تسهیل امر برای مسافر است.

همانگونه که احکام اسلام نباید زمین بخورد احکام ترخیصی هم نباید زمین بخورد.

کل شی ء لک حلال هم یک حکم ترخیصی شارع است.

تفاوت اماره و اصل

امارات موردش شک است ولی اصول عملیه موضوعش شک است.

نقش کارشناسان در تعیین مصادیق

به نظر می رسد آیه شریفهٔ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بر کلیت و عموم خود باقی است و خداوند متعال هر گونه عقدی را مورد صحه قرار داده، در حقیقت آیه شریفه تأکیدی است بر همان مفهوم عرفی «مرد است و قولش» ولی ما شرایط صحت عقد را از شرع می گیریم، شرایطی مانند ربوی یا غرری نبودن. اسلام قواعد و ملاکها را می گوید تعیین مصادیق با علماء و کارشناسان مسائل اقتصادی است.

منشأ دلالت لفظ بر مفهوم

مرحوم آیه الله بروجردی می فرمودند دلالت لفظ بر مفهوم از باب دلالات ثلاث- طابقه و تضمن و التزام- نیست، بلکه از باب دلالت عقلیه است زیرا گوینده هدفی را در گفتار خود در نظر گرفته است.

امور عقلایی نیازمند تشریع نیست

مسائل مستحدثه که در جامعه به وجود می آید لزومی ندارد که مشابه آن در زمان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۶۹

پیامبر (ص) وجود داشته باشد و آن حضرت آن را ردع نکرده باشد، مسائل متداول در جامعه و کارهای عقلایی نیازی به تشریع ندارد، اگر هم مطلبی آمده ارشادی است.

شارع اصل بیع را تشریع نکرده، بلکه جلو بیع غرر را گرفته است.

بخش های مختلف دین

تمام دین در سه بخش است: «اعتقادات» که اصلاح تفکر انسان است «اخلاق» که برای اصلاح سجایا و غرائز انسان است و «فقه» که برای اصلاح و کنترل افعال انسان است.

تکیه آیه اللّه بروجردی بر کتب قدما

اگر طلبه ای بخواهد در مسائل صاحب نظر بشود، از کتب متقدمین فقها نمی تواند صرف نظر کند؛ کتابهایی مانند مقنع صدوق و نهایه همانند کتاب روایت است و بزرگان آنها را محور فتاوای خود قرار می داده اند. آیه اللّه بروجردی اگر در کتب قدما چیزی مشهور بود مخالفت با آن را جایز نمی دانستند، البته در مسائل تفریعی اجماعش را هم حجت نمی دانستند.

ایشان می فرمودند تا زمان محقق در مسائل اصولی فقها بر اساس متن روایات فتوا می دادند، ولی فقهای بعدی نظرات و برداشتهای خودشان را نقل می کردند.

مستحدث بودن واژه متنجس

آیه اللّه بروجردی می فرمودند: قدما اصطلاح متنجس نداشتند، همه را می گفتند:

«نجس» یا «غدر» این اصطلاح مال متأخرین نظیر صاحب عروه و دیگران است.

استناد آیه اللّه بروجردی به القاء خصوصیت

مرحوم آیه اللّه بروجردی در درسشان «الغاء خصوصیت» را زیاد مطرح می کردند و به آن استناد می جستند، مرحوم آقای حجت می فرمودند: الغاء خصوصیت همان «قیاس» است که اسمش را عوض کرده اند. البته شاید «تنقیح مناط» از الغاء خصوصیت به قیاس نزدیکتر باشد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۰

فرق قیاس و الغاء خصوصیت این است که قیاس یک قاعده کلی از مسأله استنتاج می کند و موارد مختلف را در آن وارد می داند، ولی الغاء خصوصیت این است که از همان اول گفته می شود این یک حکم کلی بوده و خصوصیت در آن دخالتی نداشته است، مثلًا در این روایت که می گوید: رجل شک بین الثلاث و الاربع گفته می شود رجل در اینجا خصوصیت نداشته و حکم زن و مرد یکی است.

استناد شیخ و علامه به فتاوی و روایات اهل سنت

شیخ در خلاف و علامه در تذکره استدلالهای مماشاتی با اهل سنت زیاد دارند و برای رد نظرات آنان به فتاوی و روایات خودشان استناد می کردند.

جواز فروش کالاهای نجس

اینگونه نیست که هر چیز نجس صرفاً بخاطر نجاست آن خریدوفروش اشکال داشته باشد چه بسا چیزهای نجس دارای منافعی است که معامله به خاطر آن عقلایی است، در کافی روایتی داریم از امام صادق (ع) که می فرماید: اگر اهل کیمیا (شیمی دانها) می دانستند که چه فوایدی در غدره هست، آن را به مزایده می گذاشتند و برای خرید آن از یکدیگر سبقت می گرفتند.

حرمت مسکرات با هر شکل و به هر نام

ممکن است روزی بعضی از قرصها یا داروها ساخته شود که به مراتب از مشروبات الکلی مست کننده تر باشد آیا می توان گفت چون نام آنها در کتاب و سنت نیامده خریدوفروش و استفاده از آن حرام است.

ملاک حرمت لهو

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: حرمت لهو از باب حرمت خمر است ممکن است برخی از انواع لهو به گونه ای باشد که انسان را از خود بیخود کند و از واقعیات غافل سازد، مرحوم کلینی نیز بحث غنا را در باب اطعمه و اشربه ذکر کرده است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۱

ملاک نجاست چیست؟

الان در دنیا با وسائل پیشرفته فاضلاب را تصفیه و ضد عفونی می کنند و همان کاری را که در طبیعت انجام می گرفته و ما آن را پاک کننده می دانیم با دستگاه انجام می دهند.

آیا در این صورت می توان گفت همان فاضلاب نجس، پس از تصفیه پاک است؟

آقایان باید یک فکری برای این مسائل بکنند.

حجیت شهرت قدما تا کجاست؟

مرحوم آیه الله بروجردی شهرت قدما را حجت می دانستند، ولی این مسأله موارد نقضی هم دارد، مثلًا منزوحات بئر را همهٔ فقهای گذشته مطرح کرده بودند و آن را مسلم می دانستند ولی مرحوم محقق صاحب شرایع و فقهای پس از ایشان آن را نپذیرفتند، یا اینکه خود ما امروز اهل کتاب را پاک می دانیم ولی قدما آنها را نجس می دانستند، پس ما می توانیم بگوییم جایی شهرت قدما حجت است که یقین کنیم در آن مورد روایتی بوده و به دست ما نرسیده است.

ضرورت توجه به اهداف شارع در معاملات و امور اجتماعی

مرحوم آقای بروجردی می فرمودند ما درویش نیستیم که برویم سراغ ملاکات و واقعیات تا بخواهیم نجاست و طهارت واقعی را به دست آوریم.

ما فقیهیم و مأمور به ظاهر هستیم، ما می گوییم اگر کسی در لباس نجس نماز خواند و نمی دانست و بعداً فهمید، نمازش درست است. البته این فرمایش ایشان در برخی موارد بخصوص در مسائل عبادی صادق است، ولی بالاخره مصالح و مفاسد به ویژه در مسائل قضایی و حقوق و اجتماعی از غرض های اولیّه شارع هستند که بخاطر دستیابی به آن احکامی از سوی شرع صادر شده است.

جایگاه کتاب شرایع در فقه

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: کتاب شرایع محقق قرآن فقه است اصول متلقات را در آن مورد توجه قرار داده است، ایشان در هر مسأله ابتدا اصول متلقات را

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۲

می آورد، آنگاه به فروع و مطالب دیگر می پردازد این شیوه نوشتن در زمان شهیدین در هم ریخت و مسائل اصلی و فرعی با هم مخلوط شد.

جایگاه استناد به اجماع

در مسائل فلسفی، ریاضی، و به طور کلی مسائل عقلی اجماع به درد نمی خورد، اجماع تنها در مسائل تعبدی است. مرحوم آخوند کاشی در اصفهانی می گفتند: غنیه و خلاف اجماع دونی است!

آیا کراهت پوشیدن لباس سیاه یک حکم موسمی است؟

در برخی روایات آمده که پوشیدن لباس سیاه کراهت دارد، به نظر می رسد اینگونه روایات، روایات موسمی بوده در زمان بنی العباس که پوشیدن لباس سیاه شعار آنان بوده است (سیاهجامگان) و برای شیعیان پوشیدن آن نهی شده است و در این زمانها بعید نیست کراهت هم نداشته باشد.

جایگاه وحدت در نماز جماعت

در نماز جماعت آنچه عمده است هماهنگی و وحدت مسلمانان است امام جماعت اهمیت چندانی ندارد و لذا اگر عارضه ای برای امام جماعت پیش آمد نماز باطل نیست و جماعت به امامت شخص دیگری ادامه پیدا می کند.

گسترش وجوب بر همه اجزای واجب

مرحوم حاج آقا ضیاء عراقی می فرمودند: وجوب روی اجزای واجب، مانند یک لحاف است که روی همه بچه ها را پوشانده است؛ هر قسمت لحاف یکی از بچه ها را پوشانده و اینگونه نیست که وجوب تنها روی جزء آخر واجب که متمم فعل است رفته باشد.

ایجاد مقدمه حکم عقل است

در باب مقدمه واجب حکم شرعی یکی است و آن هم روی ذی المقدمه رفته است، ایجاد مقدمه حکم عقل است، ما یک حکم بیشتر نداریم مگر در برخی موارد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۳

مانند خمر و ربا که راجع به حرمت مقدمه هم دلیل خاصی داریم.

ناظر بودن برخی روایات بر فتاوای اهل سنت

من به آقایان سفارش می کنم کتب اهل سنت را مطالعه کنید، برخی از روایات ما ناظر به فتاوای آنهاست، به عنوان نمونه اهل سنت می گویند هم در نافله و هم در فریضه سجدۀ سهو هست و در روایات ما آمده: لا سهو فی النافله که این ناظر بر سخن آنهاست.

من هنگامی که به نجف اشرف مشرف شده بودم، مرحوم آیه اللّه خویی در منزل [مرحوم] آیه اللّه صافی اصفهانی از من

دیدن کردند، من به ایشان گفتم: چگونه شما به این مسأله فتوی نمی دهید که همهٔ غسلها از وضو مجزی است، با توجه به این که روایاتی به این مضمون داریم. [فتوای آیه الله خویی این است که با غسل ... می توان نماز خواند و نیاز به وضو نیست]

جواز و یا حرمت رقص

یک روز به دیدن [مرحوم] آیه الله گلپایگانی رفته بودم، به ایشان گفتم شما چگونه رقص زن برای شوهر را جایز می دانید با اینکه در روایت از مطلق زفّ (رقص) نهی شده است «نهی النبی عن الزفّ». ایشان فرمودند بر اساس روایات جواز تزیین زن برای شوهر. گفتم پس شما غنای زن برای شوهر را هم جایز می دانید؟ ایشان گفتند: نه، آن دیگر جایز نیست.

عدم جواز ناتوان ساختن فرد از انجام منکر

خداوند متعال نهی از منکر را از ما خواسته ولی عاجز ساختن فرد از انجام گناه را از ما نخواسته است، این با اختیار انسان منافات دارد؛ عاجز ساختن فرد از انجام منکر جایز نیست.

ملک اشخاص نبودن وجوهات

در نجف آباد ما مجتهدی بود به نام حاج شیخ احمد، هنگامی که ایشان از دار دنیا رفتند من از آیه اللّه بروجردی پرسیدم اموالی از وجوهات پیش ایشان بوده چه بکنیم؟

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۴

ایشان فرمودند: اینها ملك شخص نیست باید در مصارفش مصرف شود، موقوفات عامه نیز ملك اشخاص نیست، وقف ملك کسی نیست، وقف فك ملك است. آیه اللّه بروجردی می فرمودند وقف به «علی» متعدی می شود و باید در مورد وقف مورد استفاده قرار گیرد.

احکام تشریعی پیامبر اکرم (ص)

پیامبر اکرم (ص) در زمان خود تشریع هم داشته است، در روایات داریم نماز ظهر دو رکعت بوده و پیامبر اکرم (ص) دو رکعت بر آن افزود. احکام حکومتی هم می تواند تشریعش برای همهٔ زمانها باشد مثل روایت لا ضرر که به عنوان یک قاعده برای همهٔ اعصار و زمانهاست و حتی بر سایر احکام اولیه حکومت دارد.

اشتقاق مشتقات از جوامد

در زبانها رایج است که مشتقات را از جوامد انتزاع می کنند، در مفردات گفته غنیمت از «غَنَم- گوسفند- گرفته شده است، غنیمت یعنی «گوسفند بر». چون عرب گوسفند را بهره ای بزرگ می دانسته واژه غنیمت را از غنم گرفته است. همانگونه که واژه «امام- جلودار-» از «امام- جلو-» گرفته شده است.

احتیاط در سه مرتبه گفتن تسبیحات اربع

اگر مطلبی در کتابهای متقدمین آمده باید به آن عنایت شود، اخیراً در ارتباط با مسأله تسبیحات اربع به کتابهای قدما مراجعه کردم دیدم عموماً نظر آنان سه مرتبه گفتن است، فرموده اند یا حمد خوانده شود یا سه مرتبه تسبیحات اربع و لذا ما در فتوی گفتیم احتیاط در سه مرتبه گفتن است. سه مرتبه گفتن با حمد برابر است نه یک مرتبه گفتن.

عدم دلالت امر بر فور یا تراخی

امر دلالت بر فور و یا تراخی ندارد. درک فور یا تراخی از امر، یک امر عقلی است که انسان تا هر زمان اطمینان به قدرت انجام خود دارد می تواند انجام امر را به تأخیر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۷۵

اندازد. این فرمایش آیه الله بروجردی است. اما انسان چگونه می تواند نسبت به یک ساعتِ آیندهٔ عمر خود اطمینان داشته باشد؟

غیر عبادی بودن خمس و زکات

در مباحث خمس و زکات مبحثی وجود دارد که آیا اینها عبادی هستند یا نه، عمده دلیل آنها بر عبادی بودن اجماع است که ما آن را خراب می کنیم و شواهدی داریم که این امور عبادی نیستند.

بلوغ در سیزده سالگی

طبق فتوای ابو حنیفه پسر و دختر در سیزده سالگی به حد بلوغ می رسند و فرقی بین آنها گذاشته نشده است مگر اینکه پیش از سیزده سال دختر حائض و یا پسر محتلم شود، روایت موثقه ای هم به این مضمون داریم.

قاعدهٔ حیلوله و قاعدهٔ فراغ و تجاوز

قاعدهٔ حیلوله جایی است که واجب مقید به وقت باشد، مانند نماز ظهر و عصر که با پایان یافتن وقت آنها و حایل شدن غروب آفتاب دیگر اداء محسوب نمی شود.

قاعده فراغ و تجاوز هم جایی است که ترتب شرعی در کار باشد و نوعاً آقایان می گویند این دو مخصوص نماز است ولی قاعدهٔ حیلوله در فقه کاربردهای دیگری هم دارد.

قرعه یا قاعدهٔ عدل و انصاف

در باب تزاحم حقوق آیا باید به قرعه عمل شود یا به قاعده عدل و انصاف؟

مرحوم امام به قاعده قرعه عمل می کردند و آیه الله بروجردی به قاعدهٔ عدل و انصاف.

اما به نظر می رسد عقلا به هر دو شیوه عمل می کنند. تنبیهات کفایه راجع به قرعه مباحثی دارد.

مشخص شدن تکلیف با اصول عملیه

اصول عملیه واقع را برای ما روشن نمی کند اما تکلیف را مشخص می کند؛ مانند استخاره که کشف واقع نمی کند ولی انسان معتقد را از تحیر بیرون می آورد.

حلیت و حرمت صفت ذات یا صفت فعل

حلال و حرام هم صفت فعل است و هم صفت ذات و اگر به ذات اطلاق شد به اعتبار فعل است، اگر گفتند مادر یا خواهر حرام است به اعتبار ازدواج با آنهاست، اگر گفتند میته حرام است به اعتبار خوردن آن است، و این باب واسعی است که در همهٔ ابواب فقه جریان دارد؛ مرحوم آیه الله بروجردی این نکته را از محقق قمی نقل می کردند و ایشان را تحسین می کردند.

تقدم فهم مجتهد به شهرت قدما

مرحوم آیه الله بروجردی با اینکه عنایت داشتند بر خلاف شهرت قدما فتوا ندهند، اما در مساله ای ایشان فتوایی بر خلاف شهرت داشتند، به ایشان عرض کردم شما چگونه بر خلاف بزرگان فتوی می دهید؟ فرمودند مثلًا فرض بگیرید ما در قرن سوم زندگی می کنیم و مرحوم شیخ طوسی و شیخ مفید و ... بناست در قرن چهارم بیایند، ما اگر می خواستیم فتوا بدهیم می گفتیم صبر کنیم تا بزرگانی در قرن بعد بیایند و چیزی بگویند و ما بر اساس گفتهٔ آنان نظر بدهیم! بالاخره ما چیزی را می فهمیم بر طبق آن فتوا می دهیم.

تداوم ملکیت مورث در وارث

اینکه در باب ارث گفته می شود میراثی که به انسان می رسد خمس ندارد، شاید علت آن این باشد که وارث وجود تنزیلی میت است. در ملک تغییری حاصل نشده، در حقیقت همان مالکیت مالك است که در وجود فرزندانش تداوم یافته است.

مضارعه و مساقات از مصادیق شرکتند

مضارعه و مساقات و مضاربه هر سه از اقسام شرکتند است. به نظر می رسد اگر از این سه نوع شرکت القاء خصوصیت شد می توان گفت از نظر اسلام شرکت کار و سرمایه به هر شکل آن صحیح است.

حجیت شهرت در اصول متلقات

مرحوم آیه اللّه بروجردی می فرمودند: مرحوم شیخ در مقدمه نهایه نوشته است که

من اصول متلقات از معصومین را در نهایه آوردم و فروع را در مبسوط تا فقهای سنت بدانند که شیعه هم قدرت استنباط دارد. اما در زمان شهیدین این دو سنخ مسائل [مسائل اصلی و فرعی] با هم مخلوط شد. ایشان فرمودند: در اصول متلقات اگر شهرت باشد کاشف از قول معصوم است ولی در قسم دوم اجماعش هم حجت نیست.

قاعده ید

«قاعده ید» یک امر عقلایی است که شارع هم آن را ردع نکرده است و باید دید عقلا تا چه اندازه به آن عمل می کنند و ظاهراً استناد عقلاـ غلبه است، قاعدهٔ ید را اگر بگوییم از اصول عملیه است مورد آن شک است. ید اگر «ید امانی» یا «ید عدوانی» باشد حجیت ندارد و استصحاب حالت سابقه می شود.

مفهوم فقیر

فقر به معنی نیازمندی است. به سوراخ و شکاف هم فقره می گویند. فقره الثوب یعنی: گسستگی و پارگی لباس. به چاه نیز فقیر گفته می شود. فقیر فی داره یعنی: در خانه وی چاه است. به مصیبت کمرشکن و بزرگ نیز فاقره می گویند. أیها الناس انتم الفقراء الی الله یعنی: واقعاً ما از هر جهت به خداوند نیازمندیم. انفاق در اسلام برای بر طرف کردن فقر و پر کردن شکافهاست.

شأن واقعی و شأن ساختگی

اینکه در مباحث فقهی داریم شأن افراد، شأن واقعی افراد است؛ بعضی شأن ها شأن ساختگی و موهون است. در مورد پرداخت زکات به فقیر، قول فقیر موضوع نیست اداء زکات موضوع است و برائت یقینی می خواهد. برخی گفته اند در شبهات موضوعیه فحص لازم است، البته مورد ادعای فقر از مواردی است که ادعای شخص مسموع است و نیازی به بینه نیست.

کتاب علی (ع)

در زمان پیامبر اکرم (ص) نوشتن حدیث را بدعت می دانستند، اما حضرت

علی (ع) عنایت داشتند که کلمات آن حضرت را بنویسند و کتابی از حضرت در این رابطه نزد ائمه (ع) بوده است.

استناد فقهای اهل سنت به روایت ثقلین

در مورد حدیث ثقلین «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی» من کتابهای اهل سنت را استقصا کردم سی و پنج نفر از فقها و روات اهل سنت را پیدا کردم که به استناد این حدیث گفته اند: به گفتار عترت پیامبر نیز می توانیم استناد کنیم. اما در مورد عمل به گفتار ابو حنیفه و دیگر پیشوایان اهل سنت چنین مطلبی نرسیده است و این مطلبی جدای از اعتقاد و یا عدم اعتقاد به امامت ائمه معصومین علیهم السلام است.

آیا جزیه همان گزیت است؟

به نظر می رسد واژه جزیه که در قرآن کریم آمده است همان گزیت فارسی باشد که در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است و از این قبیل واژه ها در قرآن زیاد داریم مانند واژه سجّیل در سوره فیل که گفته اند معرب سنگل است «البته ماوردی و برخی دیگر گفته اند جزیه از ریشه جزاء است یعنی پولی که کفار در برابر امانی که به آنها داده می شود می پردازند، که در این صورت گزیت فارسی از جزیه عربی گرفته شده. از سوی دیگر ممکن است هر دو واژه وابسته به زبانهای خود باشند و هیچ یک از دیگری گرفته نشده باشد.

توضیح مصطلحات

اشاره

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۱

از آن جهت که مباحث این مجموعه برای سطح عالی حوزه علمیه (دانش پژوهان درس خارج) تدریس شده و به رشته تحریر در آمده است و برخی مباحث تخصصی در آن مورد گفتگو قرار گرفته که بسا برخی لغات و مصطلحات آن، به ویژه برای دانشجویان و دانش پژوهان نیاز به توضیح داشته باشد- همانگونه که در مقدمه جلد نخست یادآور شدیم- اینک بخش حاضر را بدین موضوع اختصاص دادیم که به ترتیب الفبا خدمت خوانندگان عزیز تقدیم می شود، امید است مفید فایده قرار گیرد.

حرف (الف)

آتش زَنَه:

چیزی که با آن روشن کنند، چخماق، سنگ و آهنی که در قدیم هنگام روشن کردن آتش به هم می زدند و از آن جرقه تولید می شد. (فرهنگ عمید، ص ۵۵)

آریستوکراسی:

اصطلاحی است مأخوذ از ریشه یونانی aristokratia (حکومت بهترین ها) که در زبان سیاست به مفهوم حکومت اشراف و نجبا به کار می رود. این اصطلاح از سوی فلاسفه یونان باستان و در رابطه با ساختار اجتماعی آن کشور ابداع گردید ... در یونان قدیم مراد از آریستوکراسی نوعی از حکومت بود که زمامداران آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۲

اشراف و نجبا باشند در حالی که منظور از آریستوکراسی در قرون جدید حکومت طبقهٔ ممتاز به زیان تودهٔ مردم است.

(فرهنگ علوم سیاسی- ج ۱، ص ۸)

آداب قضاء:

اصطلاح فقهی است، و آن التزام قاضی باشد به آنچه شرعاً رعایت آن بر قاضی لازم است مانند بسط عدل، رفع ظلم، ترک میل و رغبت بر یکی از طرفین، رجوع به آداب قضا و ...

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۱۱).

ابن سبیل:

در راه مانده، کسی که در جایی به جز محل خود درمانده شود، چنین کسی ممکن است در شهر و دیار خویش توانگر باشد ولی در شرایطی از جمله غربت ممکن است هیچ راهی برای بهروری از دارایی خود نداشته باشد. چنین کسی یکی از مستحقین زکات و خمس است.

(دایره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۳۲۵.

اتلاف بالتسبیب:

(اصطلاحی فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است یکی از اسباب ضمان اتلاف است به اینکه شخص مال دیگری را بدون اذن وی از بین ببرد، اتلاف یا بالمباشره است یا بالتسبیب. ملاک در اتلاف صحت استناد فعل است به شخص عرفاً و لذا گفته اند سبب اقوی از مباشر است و جهت آن ضعف اسناد فعل به مباشر و قوت اسناد آن به سبب است. پس امر دائر مدار صحت و قوت اسناد است.

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱ ص ۵۷).

اجتهاد:

در لغت به معنی تحمل مشقت و سختی است و در اصطلاح عبارت است از صرف تمام توان و کوشش تا از ادله، ظن به حکم شرعی پیدا شود، از سوی دیگر ملکه ای اجتهاد است که در پرتو آن دلیل های شرعی و عقلی را بدست می آورند تا احکام شرعی و وظایف عملی را از آنها بیرون آورند، به عبارت دیگر اجتهاد، ملکه ای

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۳

است که به وسیله آن قدرت بر استنباط حکم شرعی فرعی از دلیل آن حاصل می گردد.

(کفایه آخوند- بحث اجتهاد و تقلید).

اجماع:

وحدت نظر فقهای هر زمان درباره یک نظر به گونه ای که حاکی از قول معصوم باشد را در اصطلاح علم اصول اجماع گویند. برای فقهایی که در یک زمان چنین اجماعی حاصل شده آن «اجماع محصل» و نسبت به فقهایی که این اجماع برای آنان نقل شده اما خود در آن حضور نداشته اند «اجماع منقول» است.

(اصطلاحات الاصول، علی مشکینی، ص ۳۲)

اجماع کاشف:

اجماعی است که کاشف از قول معصوم باشد و همین اجماع است که مورد قبول فقهای امامیه است.

(مبانی- جلد ۴، ص ۳۱)

اجماع مقدر و فرضی:

اگر مسئله ای به اندازه ای روشن و واضح باشد که اگر از هر فقیه شیعی یا سنی از آن سؤال شود به مشروعیت یا عدم مشروعیت آن فتوی دهد اجماع مقدر و فرضی نامیده می شود، نظیر آن مسأله مشروعیت زندان است.

(مبانی- ج ۴، ص ۵۱).

اجماع محقق:

به اجماعی اطلاق می شود که فرضی و تقدیری نباشد و واقعاً وجود داشته باشد.

(مبانی- ج ۴، ص ۵۱).

احتکار:

اصطلاحی فقهی به معنی حبس نمودن و نگاه داشتن طعام و آذوقه و حبوبات و مایحتاج مردم است به انتظار این که اجناس گران شود و محتکر استفاده فراوان ببرد. احتکار در قوانین جمهوری اسلامی ایران جزء جرایم ضد انقلابی محسوب می شود و مرتکب آن از طرف حاکم شرع به تعزیر یا به جزای نقدی محکوم می شود.

(دایره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۴۹۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۴

احکام ثانوی:

حکمی (یا احکامی) که روی موضوع با توجه به عوارض آن می آید، مثل خوردن گوشت مردار در مواقع اضطرار.

(اجتهاد و زمان و مکان- ج ۲، ص ۱۶۶)

احکام ثابت:

آن قوانینی که مربوط به پرورش فطرت آدمی است، همان قوانینی که در هیچ حالت توسط هیچ کس قابل تغییر و تبدیل نیست. حلال محمد حلال الی یوم القیامه. بحث ثابت و متغیر درآمدی بر بحث زمان و مکان تلقی می شود.

(اجتهاد و زمان و مکان- ج ۲، ص ۴۳)

احکام ولایی [احکام حکومتی]:

احکام اجرایی است که توسط رهبر مشروع جامعه اسلامی بر اساس مصلحت اسلام و جامعه اسلامی و نظام صادر می شود.

نمونه های حکم حکومتی، ۱- قوانین راهنمایی و رانندگی، ۲- جلوگیری از تصرف در انفال.

(اجتهاد و زمان و مکان، ج ۲، ص ۲۱۱).

احیاء موات:

موات در اصطلاح لغویان و فقهاء دو اطلاق دارد یکی خاص و دیگری عام. در اصطلاح خاص، زمین موات زمینی است که در آن کشت و زرع نمی شود و به حالت فعلی قابل استفاده نیست و آن را موات و موتان و میته می گویند و بالعکس به زمین های دارای آب و علف حیّ گفته شده است در اصطلاح عام، زمین موات زمینی را گویند که در آن زراعت نمی شود و هیچ گونه علف و نبات و اشجاری در آن نیست و بلاصاحب افتاده، احیاء موات یعنی آباد کردن زمین هایی که به صورت فوق توصیف شده است.

(دائره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۵۳۸).

اخبار متعارضه:

تعارض یعنی خلاف یکدیگر آمدن، معارضه کردن یکی با دیگری، تعارض در اصطلاح اصول فقه عبارت است از تنافی مدلول دو دلیل [دو خبر] آنچنان

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۵

که به هیچ وجه امکان سازگاری و توافق میان آن دو نباشد، مثل اینکه یکی وجوب را برساند و دیگری عدم وجوب را.

(معارف و معاریف، ص ۵۸۸)

اختلال نظام:

اختلال در لغت سست و تباه شدن کار و نابسامانی و بی نظمی است و نظام، اصطلاحی منطقی فلسفی نجومی و اجتماعی است. نظام یعنی ترتیب و تنظیم بر اصل منطقی و طبیعی، کلیه موجودات عالم را نظام معین و خاصی است که هر یک در مرتبت خود واقع و ارتباط خاصی با یکدیگر دارند و تمام موجودات را این ارتباطات در حکم یک موجود قرار داده است و همه را به هم پیوسته است و همه لازم و ملزوم یکدیگرند. اختلال نظام، تباه شدن و نابسامانی چنین ارتباطی است. (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۴۶۲).

اختلال نظام، اخلال بالنظام، اخلال در نظم، اختلال در نظم، برهم زدن نظم، اغتشاش، بر هم زدن اوضاع.

(فرهنگ اصطلاحات معاصر، نجف علی میرزایی، ص ۵۱).

اختیار:

به معنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و کس است و به معنای ترجیح یکی از دو امر یا امور است بر دیگری، اختیار مقابل اضطرار و اجبار است و فاعل مختار در مقابل فاعل موجب و مضطر است.

(فرهنگ معارف اسلامی دکتر سید جعفر سجادی، ج ۱، ص ۱۰۵)

اداره حسبه

: حسبه در اصطلاح شرع مبارزه با منکرات علنی و وادار نمودن مردم به اقامه واجبات است در صورتی که آشکارا ترک شده باشند و در شریعت اسلام حسبه یک امر گسترده است که شامل هر نوع عمل مشروعی که برای رضای خدا انجام می شود می گردد، مانند اذان گفتن، امامت جماعت نمودن، اداء شهادت، تصدی امر قضاء و از این قبیل امور.

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۴۸۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۶

حِسبه، به کسر حاء از اصطلاحات فقهی حکومت اسلامی است، اصل این ماده در لغت به معنی انجام مطلق کار خیر به هدف دریافت اجر و پاداش و ثواب از خداوند است ولی در اصطلاح فقهی اقدام حاکمان مسلمان یا برگزیده از سوی آنان در امر به معروف و نهی از منکر و تشویق مسلمانان و اهل ذمه به انجام کارهای حلال و رعایت عدل و انصاف و دوری از حرام و گناه در زندگی روزمره خود است، و به تعبیر دیگر حِسبه نام سازمانی است که نظارت و بازرسی و ارشاد و هدایت مردم جامعه اسلامی را به عهده داشته و آنها را در رفتارهای خصوصی و عمومی و معاملات روزمرۀ زندگی اجتماعی به رعایت موازین شرع و عدل و انصاف دعوت نموده و از گناه و ظلم و حرام بر

حذر می دارد.

(دایره المعارف تشیع، ج ۶، ص ۲۸۱)

ارتکاز ذهنی:

آنچه دارای سابقه ذهنی می باشد و اکتسابی است.

ارتکاز فطری:

آنچه سابقه دارد ولی اکتسابی نیست.

الارتکاز:

تکیه دادن را گویند. «الارتکاز علی السّلطه» متکی به زور و قدرت شدن.

(المنجد عربی به فارسی- محمد بندرریگی- ج ۱، ص ۶۱۴)

استعاره:

اصطلاحی است در علم معانی بیان و از عاریه گرفته شده و مراد از آن استعمال لفظی است در معنی یا معناهایی که به معنی حقیقی آن نزدیک باشد.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۴۳)

استصحاب:

قاعده ای در اصول فقه است و معنی آن این است که اگر به چیزی یقین داشته باشیم باید ادامه دهیم و نباید به شک در زوال توجه کنیم.

(مبانی- ج ۲، ص ۴۱)

استنباط:

استخراج از چشمه، «نبط الماء» یعنی آب از منبع خود بیرون آمد. در اصطلاح استنباط استخراج معانی است از نصوص بر اثر ذهن سرشار و قریحه قوی.

(معارف و معاریف- سید مصطفی حسینی دشتی، ج ۲، ص ۱۹۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۷

اشتغال یقینی:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۳۸۷

از اشتغال ذمه است و در اصول منظور این است که تا برائت یقینی از کاری و چیزی حاصل نشود به وظایف سابق اشتغال باقی است و باید به موجب آن عمل شود، اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینی است.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۰۲)

اصاله الصحه:

(اصطلاحی اصولی است) در کلیات حقوقی آمده است اصالت صحت در مطلق عقود جاری است خواه شبهه حکمیه باشد یا شبهه موضوعیه. اصاله الصحه اصلی است دامنه دار و در عبادات هم جاری است چه رسد به عقود و معاملات، مثل عقد مسابقه که در صورت شک اصل صحت آن است و غیره البته آنچه مورد بحث است حدود و قیود و مقدار مفاد و موارد آن است.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۰۸)

اصاله البراءه:

اصطلاحی اصولی است و از جمله ادلهٔ عقلی است. در مورد شک در تکلیف مقتضای اصل برائت است زیرا به حکم عقل مؤاخذه بدون بیان قبیح است.

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۶؛ کلیات حقوقی، ص ۱).

اصل اطلاق:

اصل اطلاق در جایی به کار می رود که لفظ مطلقی وارد شده باشد و صلاحیت حالت ها و قیدهای مختلف را داشته باشد و انسان احتمال بدهد که برخی از این حالت ها یا قیدها مراد متکلم باشند. مثلًا خداوند تبارک و تعالی فرمود، «احلّ الله البیع» و انسان شک کند که آیا صحت بیع متوقف بر عربی بودن عقد بیع است یا نه؟ در چنین مواقعی به اصل اطلاق تمسک می شود و حکم به جواز عقد بیع به غیر عربی می شود.

(فرهنگ اصطلاحات اصولی، ج اول، ص ۱۲۷)

اصحاب اجماع:

این اصطلاح از زمان کشّی (م ۳۴۰ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و نجاشی (م ۴۵۰ ق) پیداشده و مصطلح آنهاست و بعد از ان عده ای از متقدمین و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۸۸

متأخرین مثل سید بن طاووس (م ۶۰۶ ق) و علامه حلی (م ۷۲۶ ق) و میر داماد (م ۱۰۴ ق) آن را به کار برده اند، اصل عبارت آنها این است «اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن جماعه) یعنی اجماع کرده اند عالمان علم درایه و حدیث بر صحیح دانستن روایات جماعتی از اهل حدیث که نحو صحیح روایت می شود، به این جماعت اصحاب اجماع می گویند. که نامهای آنها در کتب رجال و درایه آمده است.

(دائره المعارف تشیع، ج ۲، ص ۲۰۷)

اصحاب بدر:

اصحاب بدر جمع کسانی است که در جنگ بدر ملازم پیامبر بودند. و به خاطر مقام پیشتازی و سابقهٔ آنان، از جایگاه ویژه ای در بین مسلمانان برخوردار بودند.

اصل اولی:

یا به تعبیر دیگر «سنگ بنای نخستین» یک اصل عقلی فقهی است که هنگام بحث از هر مسأله که حکم روشنی برای آن هنوز در دست نیست به عنوان پایه و مبنا قرار می گیرد در مسأله ولایت و حاکمیت مرحوم شیخ انصاری در مکاسب ص ۱۵۳ اصل لا ولایه لاحد علی احد را مبنی واصل قرار داده آنگاه ولایت خداوند سبحان، پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و ولایت فقیه را از آن استثناء نموده است.

(مبانی فقهی- ج اول، ص ۱۱۱)

اصول متلقاه:

اصولی که نزد علمای صدر اول مشهور بوده ولی مکتوب نبوده است و چون نزد علمای صدر اول مشهور بوده فقهاء تلقی به قبول کرده اند، تا آنجا که برخی علما آن را از اجماع قوی تر می دانستند.

(از افاضات معظم له در درس)

اضرار:

(زیان رساندن) امیر المؤمنین (ع) به همه کارگزاران خود بخشنامه کرد که نوک قلمها را باریک نمائید و سطرها را به یکدیگر

نزدیک کنید و کلمات زائد را حذف نموده آنچنان که تنها معنی مقصود را برساند از زیاده نویسی بپرهیزد که «فان اموال

المسلمین لا تحمل الاضرار»: اموال مسلمانان تاب زیان رسانی را ندارد.

(معارف و معاریف- ج ۲، ص ۳۳۲)

اضطرار:

بیچاره شـدن و درماندگی، و آن از مواردی است که محرمات بدان مباح و بعضاً واجب می شود و در مواردی تقیه واجب می شود و حالت اضطرار در موردی است که مسأله ضایع شدن نفس محترمه در میان باشد.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۳۰)

اطلاق:

رهانیدن و رها ساختن است اطلاق کلام عمومیت دادن به آن است.

(معارف و معاریف- ج ۲، ص ۳۴۳)

اعتکاف:

عملی است مستحبی که شـخص سه روز مداوم در مسجد جامع شهر به قصد اعتکاف می ماند و به عبادت می پردازد، شخص معتکف لازم است در این سه روز روزه گرفته و از مسـجد خارج نشود اعتکاف در ابتدای شـروع عملی است مستحب اما پس از شروع ادامه آن لازم و واجب است.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۹۸)

اعتبار عقلی:

اعتبار به مفاهیمی مانند مالکیت، مملوکیت، مضاف بودن و به طور کلی نسـبت و روابط و معانی مصدریه از موارد اعتبار عقلی است و همه اینها امور حقیقه ای می باشند که جز در ذهن جای ندارد و برداشتن آنها از منشأ انتزاعشان کار ذهن است و ظرف بقاء آنها نیز ذهن می باشد و این برداشت را اعتبار می نامند.

(معارف و معاریف- ج، ص ۳۴۹)

الغاء خصوصیت:

اصطلاحی است اصولی و ادبی. باطل کردن، لغو کردن و بیهوده و مهمل گردانیدن را الغاء گویند، الغاء نزد نحویان ابطال عمل است لفظاً و معناً، نزد اصولیان وجود حکم باشد بدون وصف، یعنی عدم تأثیر وصف به تأثیر علیّ، و ادباء زیادت بی فائده را که از عیوب شعر است الغاء گویند.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱، ص ۲۷۶)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۰

اقطاع:

اعطاء کردن قطعه زمین یا غیر آن به شخصی توسط امام را اقطاع گویند حال می خواهد به صورت تملیک باشد یا بدون تملیك و حق اقطاع چیزی است که امام از شخص می گیرد.

(مبانی- ج ۶، ص ۱۲۸)

امر ارشادی، و امر مولوی:

در علم اصول فقه: امر به تقسیمهای مختلفی از جمله مولوی و ارشادی تقسیم شده است امر مولوی امری است که مأمور به مستقلًا مورد نظر بوده و به انجام یا ترک آن مستقلًا ثواب و یا عقاب مترتب است بیشتر اوامری که در کتاب و سنت وارد شده از اینگونه اوامر است همانند امر به نماز، روزه، زکات. امر ارشادی امری است که مأمور به مستقلًا مورد نظر نیست در حقیقت اوامر ارشادی راهنمایی و اشاره است به اوامر و تکالیف اصلی و مولوی و خود مستقلًا بدون آنها منظور شارع مقدس نیستند و تشریعی نخواهد بود و قهراً ثواب و عقاب و وجوب و اطاعت مستقلی ندارند. بسیاری از اوامر صادره از خداوند تبارك و تعالی در قرآن مجید و اوامر و فرامین حکومتی صادره از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) اوامر ارشادی است.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۵۷)

امر تعبدی (واجب تعبدی و توصلی):

واجب تعبدی آن است که باید به قصد قربت انجام شود مانند عبادات و توصلی نیازی به قصد و نیت ندارد و هر کس انجام دهد از گردن مکلف ساقط می گردد. چون پاك کردن جامهٔ نجس، برای خواندن نماز در آن.

(مبادی فقه و اصول، ص ۲۳۹)

امیر الحاج:

پیشوا و رئیس حجاج و عهده دار ریاست و امور حاجیان که از طرف دولت وقت تعیین می شود و یا خود رئیس و خلیفه و پادشاه وقت عهده دار آن می شود. این لقب در سال نهم هجری به أبو بکر اختصاص یافت و در زمان خلافت أبو بکر خود او امیر الحاج بود در زمان ریاست عمر بن الخطاب هم خود او امیر الحاج بود و بعد از آن در زمان خلفا این وظیفه به یکی از

امرای خاندان خلافت سپرده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۱

می شـد، امیر الحـاج وظیفه اش رهبری حجـاج و رسـیدگی به امور اجتماعی و مـذهبی و رفع گرفتاریهای آنها بود. در حـدایق آمده که یکی از وظایف امیر الحاج این است که اگر کسـی مثلًا در منیٰ یا عرفه یا مشـعر مرتکب گناهی شود، بر صـحت ادای کفاره یا قضای حج وی نظارت نماید.

(دایره المعارف تشیّع ج ۲ ص ۵۱۶)

انسداد:

بنـابر آنچه برخی علمـای اصول مطرح کرده انـد پس از عصـر وحی اصولًـا دستیـابی به احکام واقعی شـرعی (برای بسـیاری از حـوادث واقعـه) به گـونه قطع و یقین میسـر نیست چـون اسـتنباط احکـام مبتنی بر اجتهـاد و مطـالعه ادله است و هر حکمی که اسـتنباط شود به هر حـال ظنی است، یا به دلیل ظنی بودن دلیل حکم و یا به دلیل ظنی بودن اسـتنباط و برداشت مجتهـد از ادله احکام، و این امر در نهایت به حجیّت مطلق ظن می انجامـد که این را انسـداد می گویند و برای این انسداد مقدماتی قائلند که عبارت است از: ۱- علم اجمالی به وجود تکالیفی از ناحیهٔ شرع برای انسان ۲- بسته بودن راه علم

تفصیلی به بسیاری از تکالیف و نیز بسته بودن راه علمی. ۳- یقین به اینکه شارع همهٔ آن تکالیف را از ما خواسته است و نمی توان از آنها چشم پوشید چون مستلزم خروج از دین است.

۴- عدم وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی چون انجام همهٔ مظنونات الوجوب و ترک همهٔ مظنونات الحرمه مستلزم عسر و حرج و اختلال نظام بوده و یا اصلًا امکان احتیاط در بعضی موارد وجود ندارد مانند موارد دوران بین وجوب و حرمت.

۵- امر دائر است بین رجوع به ظن که طرف راجح است و بین رجوع به وهم که طرف مرجوح است و روشن است که تقدیم مرجوح بر راجح عقلًا قبیح است پس اخذ به ظن تعیّن پیدا می کند.

انسداد کبیر، انسداد صغیر:

انسداد صغیر آن است که باب علم فقط نسبت به سنّت بسته بوده و دیگر راههای کسب اطلاع باز است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۲

انسداد کبیر: آن است که باب علم در جمیع احکام چه از جهت سنت و چه غیر آن بسته باشد.

(مبانی، ج ۶ ص ۴۱۵)

انکار منکر:

منکر کسی است که انکار می کند و نمی پذیرد آنچه را مدعی (طلب کننده و درخواست کننده) ادعا می کند. در اصطلاح فقه و حقوق انکار یعنی نفی مدعی، هنگامی که کسی مطلبی را اعم از امور مدنی یا جزائی انکار کند احتیاج به اقامهٔ دلیل ندارد. در بعضی از موارد منکر یک موضوع باید سوگند یاد کند که گفته اند «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» که اگر سوگند را از خود رد کرد و طرف سوگند یاد کرد حق مدعی ثابت می گردد.

(دائره المعارف تشیع- ج ۲، بحث انکار ص ۵۸۳)

انگشت ابهام:

انگشت شصت- نام انگشتان دست در زبان عربی از شت به بعد:

ابهام- سبّابه- وُسطی، بِنصر- خِنصر.

(معارف و معاریف- ج ۲، ص ۶۲۳)

اوساق:

جمع وَسْق است. وسق ۶۰ صاع می باشد و هر صاع شرعی حدود سه کیلوگرم است، به وسق یک بار شتر نیز گفته می شود.

(مبانی- ج ۶، ص ۳۳۲)

اهل حلّ و عقد:

صاحبان علم و فضیلت، کسانی که کلیدهای قفل های علوم در دست آن هاست.

گاهی اجماع اهل حلّ و عقد در مسئله ای موجب می شود که منکر آن کافر تلقی شود.

(اصطلاحات فقهی- ص ۷۹)

اهل ذمه:

(اصطلاح فقهی) کفار اهل کتاب را گویند که با حکومت اسلامی قرار داد پرداخت مالیات بسته باشند و در حمایت آنها قرار گیرند.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۱ ص ۳۴۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۳

الیگارشی.

Oligarchy

مأخوذ از ریشه یونانی الیگوس (Oligos) به معنای معدود و اندک. از لحاظ لغوی به معنای سیادت گروهی معدود است، در علم سیاست به مفهوم سیادت سیاسی و اقتصادی گروههای معدودی از ثروتمندان استثمارگران و صاحبان نفوذ می باشد و یکی از اشکال حکومتی در نظام های استعماری به شمار می رود. اصطلاح الیگارکیا در زبان یونان باستان به معنای حکومت عده ای قلیل بوده است. گروهی که قشر فوقانی ثروتمند و قدرتمند جامعه را تشکیل می دادند و به همین جهت از لغت الیگارشی مفهوم قشر فوقانی این یا آن طبقه و یا هیئت حاکمه یا گروهی معدود از نظر افراد ولی مقتدر از نظر نفوذ و ثروت نیز مستفاد می شود.

(فرهنگ علوم سیاسی- ج ۱، ص ۷۳)

ایقاعات:

اصطلاحی فقهی است، ایقاع مقابل عقد است، عقد دو طرف ایجاب و قبول دارد و ایقاع یک طرفی است. در تعریف ایقاع و عقد گفته شده است، هرگاه ترتّب اثر متوقف باشد بر صدور جملهٔ انشائی دیگری از طرف شخصی دیگر آن را عقد گویند و اگر به دو طرف نیاز نباشد و صدور جملهٔ انشائی از جانب کسی بدون توقف بر انشائی دیگر از طرف کسی دیگر منشأ اثر باشد، آن را ایقاع نامند، مانند طلاق.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۱ ص ۳۶۰)

ایلاءِ:

مصدر باب افعال است و در لغت به معنای سوگند آمده است و اما ایلاء در اصطلاح فقهی چنانکه صاحب ریاض فرموده عبارتست از اینکه: «مردی سوگند بخورد که با همسر دائمی خود عمل زناشوئی انجام ندهد الی الابد یا در مدتی که مقدار آن بیش از چهار ماه باشد و این کار به منظور آزار و زیان رسانی به همسر خود باشد» چنین کسی را مُولی یا ایلاءکننده می نامند و در صورت شکایت زن حاکم شرع آن مرد را مجبور می کند بر اینکه او را طلاق دهد و یا اینکه از سوگند خود رجوع کرده و با زن خود همسری و همبستری داشته باشد که البته اگر قبل از انقضاء موعد مقرر در

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۴

ایلاء باشد (مثلًا در حین سه ماهگی و یا ماه اول و ...) آن مرد باید کفاره نیز بپردازد. ایلاء در دوران جاهلیت نوعی طلاق محسوب می شد و مردانی که می خواستند زنان خود را طلاق بدهند و در عین حال نگذارند او با مرد دیگری ازدواج کند ایلاء می کردند و آن زن بیچاره

و بدبخت می شد. دین مقدس اسلام این قانون جاهلانه را به نفع زنان منسوخ کردو آیه های شریفه ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره در این مورد نازل شد که مضمونش این است که یا باید این مردان به آن زنان رجوع کنند و یا آنان را طلاق گویند. در این رابطه ر. ک ادوار فقه ج ۱ ص ۳۱۳ و نیز ج ۲/ ۱۹۸.

(مبانی- ج ۴، ص ۸۸)

حرف (ب)

بِدَع:

جمع بدعت، امر مخترع و بدون مثل را گویند. در فقه چیز جدیدی وارد دین کردن در حالی که در کتاب الهی و سنت پیامبر و ائمه اطهار (ع) در رابطه با آن اصل و سابقه ای وجود ندارد را بدعت گویند، در عقیدهٔ شیعه بدعت حرام است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۸۸)

برائت یقینی:

در اصول قاعده ای است به نام اصل احتیاط که به آن اصل اشتغال یا قاعده اشتغال نیز گفته می شود که می گویند مبنا و دلیل این اصل، قاعده معروف «الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی» است. و برای برائت از اشتغال برائت یقینی لازم است.

(الموسوعه الفقیه- ج ۱، ص ۴۳۱)

برهان «لم» و برهان «انّ»:

برهان «انّ» از معلول به علت پی بردن و برهان لم بر عکس از علت به معمول رسیدن است.

(مبانی- ج ۲، ص ۱۷۱)

بطریک (بطارکه):

نامی است در عهد عتیق که به نخستین رؤسای اساقفه گفته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۵

می شده- نخستین اسقف نزد یونانیها و قبطی ها- گفته شده بطریک لقب ابراهیم و اسحاق و یعقوب و یا لقب رؤسای خاندانهای قبل از طوفان بوده است. جمع آن بطاریك است.

(لغت نامه دهخدا- ج ۱۱، ص ۱۴۲)

بَغْی:

در لغت به معنی تجاوز از حد و در اصـطلاح فقها امامیه به معنی «من خرج علی امام عادل و قاتله و منع تسـلیم الحق الیه» آمده است. از این رو به شورشگران علیه امام معصوم (ع) یا دولت اسلامی بُغاه گویند.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۳، ص ۲۷۹)

بِنای عُقَلاء:

بنـای عقلاء عبارت است از روش عموم مردم در گفتگو و معاملات و روابط اجتماعی آنان. به گرایش عموم و عرف عام آنان «بنـای عقلاء» گفته می شود. مثـل رجوع به خبره، عمـل به ظاهر کلام و ..... در کتاب الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۱۹۴- شش طریق برای قطعیت صدور روایات ذکر شده که یکی از آن «بنای عقلاء» است. همچنین در کتاب اصول الفقه- ج ۴، ص ۲۸۹- اولین دلیل بر حجیت استصـحاب «بنای عقلاء» است که کاشف از رأی معصوم شـمرده شده و همچنین اکثریت قریب به اتفاق علمای اصول مهم ترین دلیل بر حجیت خبر واحد را «بنای عقلاء» می دانند. حاصل اینکه در بسیاری از موارد علم اصول به «بنای عقلاء» تمسک شده است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۲۷)

بیضه الاسلام:

بیضه یعنی تخم مرغ ولی بیضه اسلام یعنی دائره و حوزهٔ اسلام، کشور اسلامی.

(معارف و معاریف- ج ۳)

بیعت

: یک امر اعتباری است و باید به آن ترتیب اثر داده شود. هنگامی که مردم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۶

نسبت به اطاعت بی توجه شونـد خود آن یک نوع عزل حساب می شود به همین جهت تجدیـد بیعت به معنی تجدیـد اطاعت است. پیامبر اکرم (ص) هر وقت از مسافرت بر می گشت مردم با وی تجدید بیعت می کردند و کسانی از اهل سنت که به آیهٔ شریفه «لقد رضـی الله» به عنوان عشرهٔ مبشره برای فضـیلت افرادی اسـتناد می کنند باید توجه داشـته باشـند که ارزش بیعت به اطاعت و پایـداری بر آن است و الا در صورت عـدم وفا چه اثری می توانـد داشـته باشد؟ خداوند سـبحان نیز می فرماید «فمن نکث فانما ینکث علی نفسه (از افاضات معظم له در درس)

(مبانی- ج ۲، ص ۳۲۳)

بیّنه:

در لغت هر چیزی است که بـدان، امر مبهمی روشن و آشکار گردد و در اصـطلاح فقه، عبـارت است از گـواهی دادن دو مرد عادل، یا شهود اعم از زن و مرد طبق شرائطی که در فقه مقرر است.

بیّنه در حکم و قضـای اسـلامی اهمیت بسـزائی دارد، و از ارکان مهم اثبات دعوی بشـمار می رود و در قانون گـذاری اسـلام، مؤدای بیّنه بمنزلـهٔ واقع، قرار داده شـده است، چون مؤدای سایر امارات، بنابراین وقتی، چیزی بوسـیلهٔ بیّنه ثابت گردد همه آثار واقعی آن چیز بر آن مترتب می شود.

(مبادی فقه و اصول– ص ۲۶۶)

حرف (ت)

تئوکراسی:

یک نظریه سیاسی و دینی است مبتنی بر اینکه حکومت دینی تنها حکومت مشروع است و قانون صحیح همان قوانینی است که به وسـیلهٔ پیامبران به مردم ابلاغ شـده و خداونـد واضع ان می باشد. بر اساس این نظریه، دین و سـیاست (روحانیت و دولت) از هم جدا نبوده و باید حدود و قوانین الهی دربارهٔ مردم اجراء گردد.

این نظریه در ادیان الهی یهود و مسیحیت و اسلام نیز وجود داشته است. در صدر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۷

اسـلام (تـا پایـان عصـر خلفای راشـدین) وحـدت دین و سـیاست اعمال می گردیـد. لیکن از آغاز حکومت بنی امیه به دسـت فراموشـی سپرده شد و مبارزهٔ امامان شـیعه اثنی عشـری را باید در این محتوا بررسی کرد. در زمان معاصر مسألهٔ وحدت دین و سیاست از جانب سید جمال الدین اسدآبادی عنوان شد و در دهه های اخیر، این اندیشه سیاسی از نو احیاء شده است.

(فرهنگ علوم سیاسی ج ۱– ص ۱۶۳)

تجَزّی:

در لغت از ریشهٔ جزأ بمعنی بخش کردن و پاره پاره نمودن است، در اصـطلاح فقه عبارت است از: پیدا کردن نیروی اسـتنباط، و اجتهاد در پاره ای از احکام، نه در همهٔ آنها.

(مبادی فقه و اصول– ص ۱۷۷)

تجسّس:

خبر پرسیدن، خبر خواستن، و جستجو کردن از بدیهای پنهانی را گویند، تجسس بیشتر در خیر است ولی تجسس در شرّ- به طور کلّی جستجو کردن از امور پنهانی که دانستن آنها ضرورتی ندارد، از نظر شرع مردود است، همچنین در احادیث آمده که جستجو نمودن از عقاید و کارهای پنهانی مردم کاری ناروا می باشد.

البته تفتیش و تجسس در کارهای مشکوک و تحرکات موذیانۀ دشمنان اسلام، از این قاعده مستثنی است.

(دایره المعارف تشیّع ج ۴ ص ۱۲۱)

تخاذل و تواکل:

تخاذل القوم یعنی دست از یاری هم برداشتند- ذلت بار و ذلیلانه- «تواکلوه» یعنی او را ترک کردند و به او کمک نکردند و تواکله الکلام یعنی بیان سخن را هر یک به دیگری احاله کرد و از یکدیگر خواستند سخن را بیان کند.

(المنجد الطلاب واژۀ کل)

تخصیص:

یک قاعدۀ اصولی است و معنی آن محدود نمودن مصادیق یک دلیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۸

عام توسط دلیل دیگر است که خاص است. از نظر اعتبار و حجیت شرعی دلیل خاص بر عام مقدم است.

(مبانی- ج ۱ ص ۱۲۴)

تَخْطِئَه:

در لغت از ریشۀ خطا (مقصوراً)، خطأ، یا خطاء (ممدوداً) گرفته شده است.

بمعنی ناراست، ناصواب، و گناه بدون قصد. در منتهی الارب و مفردات راغب اصفهانی آمده که در لغت یعنی نسبت خطا به کسی دادن و گفتن به کسی که خطا کردی.

تخطئه در اصطلاح، عبارت است از اینکه حکم یا موضوع دارای وجود نفس الامری، یعنی وجود واقعی ثابت و محفوظ بوده باشد و مجتهد در تلاش خود برای استنباط و رسیدن به آن حکم یا موضوع حکم، گاه خطا می کند و با همۀ کوششی که در راه تحصیل آن بکار برده است به حکم واقعی نمی رسد و گاه راه خود را راست و درست می پیماید و به صواب می رسد، یعنی اجتهاد او با حکم ثابت واقعی انطباق پیدا می کند. این را تخطئه گویند و کسانی که در مورد اجتهاد دارای این عقیده باشند اصطلاحاً (مخطئه) نامیده می شوند. تصویب و تخطئه از فروع مسألۀ اجتهاد است، شیعه و اهل سنت در آن اختلاف دارند که آیا مجتهد در استنباط حکم از ادله، مصیب است یا مخطی. قائلین به تصویب را مصوبه و قائلین به تخطئه را مخطئه

گویند. شیعه به تخطئه معتقد است و اهل سنت به تصویب.

(مبادی فقه و اصول- ص ۱۸۰-/ ۱۷۹)

تخمیس:

در لغت پنج گوشه گردانیدن، در نزد شاعران افزودن سه مصراع است به یک بیت که جمعاً پنج مصراع باشد.

و در فقه: چیزی را به صورت پنج قسمت در آوردن است. و تخمیس مال، یعنی یك پنجم آن را حسب دستور شرع اسلام به مصرف مستحقین رسانیدن.

(معارف و معاریف، ج سوم، ص ۵۱۹)

تخییر:

و آن حکم عقل است بر اینکه مکلف، مخیر است بین انجام دادن یا ترک

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۳۹۹

کردن فعلی یـا مخیر است بین انجـام دادن یکی از دو فعل با عـدم امکان احتیاط، و این حکمی است عقلی، که موضوع آن دو امری است که هیـچ یـک از آن دو، بر دیگری رجحـان نـدارد و محمول آن جواز یکی از آن دو امر است. اصـطلاح تخییر در علم اصول در موارد ذیل به کار می رود:

۱- در دوران امر بین محـذورین (وجوب و حرمت). هرگاه اصل حکم الزامی محرز، اما نوع الزام مورد تردیـد باشـد، و نـدانیم که آن حکم الزامی وجوب است یـا حرمت. مثلًا می دانم در روز جمعه، یـا نمـاز جمعه واجب است یـا حرام، در آن صـورت مخیریم بین انجام دادن و ترک نماز جمعه و این تخییر تخییر عقلی ظاهری است. ۲- در باب تزاحم.

مثال: شخصـی شاهـد غرق شـدن دو انسان است در حالی که او قـدرت و توان نجات هر دو را ندارد، و نجات هیچ یک از آن دو بر دیگری ترجیحی نـدارد، در آن صورت چنین شخصـی در نجـات هر یـک از آن دو مخیر است، و این تخییر، تخییر عقلی واقعی است.

۳- در مورد تعارض دو اماره: هرگاه دو خبر یا

اماره ای با هم متعارض باشند، و مرجحی در بین نباشد و مورد از موارد تساقط هر دو و رجوع به اصول عملیه هم نباشد، در آنجا حکم به تخییر می شود، و این تخییر، تخییر ظاهری شرعی است که مخصوص مجتهد است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۳۴)

تدلیس:

(اصطلاحی فقهی و عرفانی است) تدلیس یعنی عیب کالا را پوشاندن و خلاف واقع را واقع نشان دادن. و نزد محدثان اسقاط راوی باشد از اسناد حدیث بطوری که غیر واقع باشد و تنها مطلعین در یابند، این گونه احادیث را مدلس گویند.

تدلیس در معاملات هم باین است که مثلًا شیر را با آب مخلوط نمایند یا عیوب متاعی را بپوسانند یا حیوان پیر را جوان نشان دهند و در هر حال موجب بطلان بیع است و در نزد عارفان، تدلیس در لباس صلاح فساد کردن و در زیر جبهٔ عبادت، شرک ورزیدن و عبادات را جهت ارائه خلق کردن و ظاهر را آراستن و باطن را تباه کردن است.

(فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۴۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۰

ترتب:

عنوان بحثی است در اصول فقه و مورد آن مترتب بودن امر به موضوعی مهم در فرض عصیان امر به اهم است که بعضی جایز دانسته و بعضی غیر جایز بلکه غیر معقول.

(مبانی- ج ۶، ص ۳۹۶)

ترک استفصال:

یکی از مباحث علم اصول این است که اگر متکلم حکمی را در جواب سؤالی بیان کرد بدون اینکه استفصال کند، آیا این ترک استفصال به منزله عموم است؟ یعنی گفته متکلم، حکم عام را دارد یا نه؟ سه قول وجود دارد:

۱- از شافعی نقل شده است که وی گفته: ترک استفصال در حکایت حال، با وجود احتمال دیگر، به منزله عموم گفتاری است، مثل اینکه «غیدان ابن سلمه ثقفی» قبل از مسلمان شدن، ده همسر داشت. بعد از مسلمان شدن، پیامبر اکرم (ص) به او فرمودند:

چهار زن را نگه دار و از بقیه جدا شو. در اینجا پیامبر (ص) ترک استفصال نمودند. یعنی سؤال نکردند که آیا زنها را با هم عقد کرده یا جدا جدا؟ و نفرمودند که هر کدام که ابتدا عقد کرده ای به ترتیب تا چهار عدد را نگه دار و از بقیه جدا شو.

۲- ولی برخی معتقدند که ترک استفصال افاده عموم نمی کند. غزالی می گوید شاید پیامبر (ص) وضعیت «غیدان» را می

دانستند و بخاطر همین استفصال ننموده اند.

۳- سید مرتضی و برخی دیگر قایل به تفصیل شده اند. ایشان می گوید: هرگاه از معصوم (ع) از حکم مفطر سؤال شود، جواب معصوم (ع) از سه قسم خارج نیست.

الف- اینکه معصوم با لفظ عام جواب دهد مثلًا بگوید از هر مفطری باید کفاره بدهد.

ب- جواب معصوم (ع) در معنی عام باشد، مثل اینکه کسی سؤال کند از معصوم (ع)

درباره شخصی که روزه خود را در بین روز عمداً افطار کرده است و معصوم (ع) نیز بدون سؤال از اینکه با چه چیزی افطار کرده است، (مثلًا آیا غذایی خورده یا کار دیگر که روزه را باطل می کند انجام داده؟) بفرماید: کفاره بر او واجب است. این جمله معصوم (ع) مانند این است که بفرماید: هر کس روزه خود را افطار کند، کفاره بر او واجب است.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۱

ج- قسم سوم این است که سؤال خاص باشد و جواب نیز خاص. در این صورت، جواب حمل می شود بر همان مورد. مثل اینکه شخصی از معصوم (ع) سؤال کند که من فلان کار را انجام دادم و روزه ام باطل شده؛ معصوم (ع) نیز بفرماید- تو باید کفاره بدهی.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۲۱۹)

تزاحم:

هرگاه دو حکم (دو قانون) هر دو فعلیت داشته، و تصادفاً بر عهدۀ مکلف قرار گرفته باشد، و امکان نداشته باشد که مکلف هر دو را با هم امتثال کند گویند بین آن دو تزاحم است و آن دو را حکمین متزاحمین گویند. بعضی اقسام تزاحم را پنج و برخی سه قسم دانسته اند. ۱- تزاحم به جهت آنکه دو حکم تصادفاً به یک چیز تعلق گرفته است، همانند اجتماع امر و نهی در یک مورد. ۲- تزاحم به جهت آنکه بین دو متعلق تضاد است، و مکلف توان انجام دادن هر دو را ندارد. ۳- تزاحم بین مقدمه و ذی المقدمه، و آن جایی است که حرام مقدمۀ واجب و یا واجب مستلزم حرام گردد. ۴-

هرگاه دو چیز متلازم دارای دو حکم مختلف باشند، بین آن

دو حکم تزاحم پدید می آید. ۵- گاهی دو متعلق از نظر زمان متعدد و مختلف اند، اما مکلف توان هر دو را ندارد.

(کتاب فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۳۹).

تساهل:

به معنی سهل گرفتن بر یکدیگر، آسان گرفتن، به نرمی رفتار کردن و مدارا است، و در برخی از آیات قرآن به آن اشاره و سفارش شده است. یکی از موارد تساهل در قرآن، تساهل با پیروان سایر ادیان و حتی کافران است. و یکی از درخشانترین آیات قرآن در سفارش به مدارا و تساهل آیه ۱۵۹ سورهٔ آل عمران است که می فرماید به لطف رحمت الهی با آنان نرمخویی کردی؛ و اگر درشتخویی سخت دل بودی بی شک از پیرامونت پراکنده می شدند؛ پس از ایشان آمرزش بخواه و در کار با آنان مشورت کن.

(دانشنامه قرآن- قرآن پژوهشی- بهاء الدین خرّمشاهی جلد ۱، ص ۶۱۵)

تسعیر:

بمعنی، نرخ گذاری. محمد بن علی بن الحسین (ع). قال: «قیل للنّبی (ص): لو

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۴۰۲

سعّرت لنا سعرا، فان الاسعار تزید و تنقص ... (وسائل: ج ۱۷، ص ۴۳۱)

(معارف و معاریف- ج ۳، ص ۵۵۹)

تشریع:

در لغت یعنی قانون گذاری. و در اصطلاح عبارت است از: نسبت دادن قول یا فعلی به شرع، بدون دلیل معتبر. تشریع اقسام مختلفی دارد که برخی از آنها حرام است و برخی حرام نیست. قسم حرام از تشریع آن است که کاری را بکند که از دین نیست با جزم به اینکه این کار از دین است، بنابراین، اگر عملی را به امید اینکه نزد شارع مطلوب است انجام داد، یا فعلی را ترک کرد به امید اینکه این فعل مبغوض شارع است، این از قسم تشریع حرام نیست. بدعت نیز به معنای تشریع است و همان احکام تشریع را دارد. پس بدعت و تشریع عبارتند از اینکه کسی کاری را که از دین نیست به عنوان دین و به نام دین انجام دهد، یا سبب شود که دیگری چنین کاری بکند.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۲۲۸)

تضییع حقوق:

تضییع ضایع کردن و مهمل گردانیدن چیزی را گویند و در حقوق و فقه به سه قسم تقسیم می شود ۱- قسمتی که قابل اسقاط

و انتقـال باشـد مثل حق خیار و حق قصاص. ۲- قابل اسـقاط بوده و قابل انتقال نباشـد مثل حق شـفعه. ۳- قابل اسـقاط و انتقال نباشد مثل جلوس در مساجد و عبور در معابر و امثال اینها. و تضییع حقوق یعنی از بین بردن و ضایع کردن حقها.

(فرهنگ معارف و معاریف اسلامی- ج ۲، ص ۲۲۸)

(تعارض)، (ورود)، (حکومت)، (تخصیص) به طور اجمال:

مفاد دلیل نسـبت مطابقی بین موضوع و محمول است وقتی می گوئیم الصـلاه واجبه نسـبت حکم که وجوب صـلاه باشـد مفاد دلیل است هیچ وقت دلیل متعرض مفاد موضوع یا مفاد محمول خودش نیست یعنی الصـلاه واجبهٌ نمی گوید، صـلاه چیست و نمی گوید وجوب یعنی چه؟ اینها را باید از خارج بفهمیم حال اگر نسبت دلیلی با نسبت دلیل

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۳

دیگری در تعـارض باشـد به نحو تبـاین یـا عموم و خصوص مطلق یـا عموم و خصوص من وجه به تمامه یا ببعضه در اینجا می گوئیم این دو متعـارض هسـتند مثلًا اگر مولی گفت «اکرم العلماء» و دلیل دیگر آمـده گفت «لا تکرم العلماء» این دو متعارض هسـتند منتهی هر متعارضـی متساقط نمی شود بلکه اگر به نحو عموم و خصوص مطلق باشد آن وقت خاص را بر عام مقدم می دارنـد و همینطور مطلق و مقیـد که آن هم نظیر خـاص و عـام است. اما اگر دلیل دوم با یک جای دلیل اول کار دارد که مفاد نسبت مطابقی اش نیست بلکه به آنچه در سلسله علل یا معلولات دلیل اول است نظر دارد و

لو در مقـام نـتیجه به نسبت هم بخورد مثلًا: وقـتی مولاـ می گویـد اکرم العلمـاء اگر در دلیـل دیگری بگویـد اکرام علمـا نحو مصـلحت نـدارد، یـا بگویـد اکرام علمـای نحو را اراده نکرده ام؛ یعنی چیزی را که دلیـل اول متکفل آن نبود حال چه موضوع باشـد یا محمول یا علل و معلولات و یا ملازمات هر یک از اینها را متعرض باشـد اگر چه در نهایت نتیجه اش این می شود که اکرام واجب نیست امـا چون مسـتقیم نگفته، این «حکومت» است. و اینکه در زبانهـا هست که «حکومت معنـایش نفی حکم به لسـان نفی موضوع است» مطلب درستی است اما حکومت منحصـر به این قسم نیست قسم دیگر حکومت توسـعه می دهـد مثلًا ادله ای داریم که می گویـد نمـاز مشـروط به طهـارت است حـال اگر دلیـل دیگری آمـد و گفت «الطواف بـالبیت صـلاه» این توسعهٔ موضوع است، یعنی آن دلیلی که آمده و طهارت را برای نماز شـرط کرده طواف را هم فرا می گیرد، دلیل اول نسـبت بین صـلاه و طهارت را بیان کرد، اما صـلاه چه چیزی است این را متعرض نبود اما دلیل دوّم طواف را هم صـلاه معرفی کرد و مفهوم صـلاه را توسعه می دهد و گاهی هم ضیق می کند مثل اینکه دلیل دوم می گوید «صلاه المیت لیست بصلاه» یعنی نماز میّت مشـروط به طهـارت نیست- که نفی حکم کرده ولی به لسان نفی موضوع در هر یک از این دو مورد، دلیل دوّم حکومت دارد بر دلیـل اول. فرق حکومت بـا تخصـیص این است که مخصـص بـا دلیـل اول در عرض همدیگرنـد اما در حکومت دلیل حاکم مستقیماً در عرض دیگری نیست.

مبانی فقهی حکومت اسلامی،

«ورود» معنایش این است که دلیل دوم طوری است که موضوع اول را حقیقتاً توسعه می دهد یا تضیق می کند مثلًا دلیلی می گوید «ما لا رب له» ملك امام است دلیل دیگر می گوید «من حاز شیئاً ملکه» قبل از اینکه این دلیل بیاید بوته های بیابان ملك امام بود اما این دلیل ربّ برای آن درست می کند که هر کس حیازت کرد ملك او می شود. اما فرق «تخصیص» و «تخصص» این است که در تخصّیص ما دو دلیل نمی خواهیم تا یک دلیل، موضوع دیگر را تضییق بکند. تخصص معنایش این است که یـک حکمی که مولی روی موضوعی می برد، چیزهـایی که از افراد این موضوع نیست واقعاً داخـل در حکم نیست مثلًا وقتی مولی می گوید «اکرم العلماء»، مشهدی حسن بقّال تخصّصاً خارج است.

(از بیانات معظم له در درس. مبانی-/ ج ۶، ص ۳۶۱- ۳۶۰)

تعزیر مالی:

تعزیر مالی این است که کسـی را با جریمه مالی مورد مؤاخـذه قرار دهنـد تأدیب مقید به زدن نیست، بلکه زدن به عنوان نمونه ذکر شـده است، تعزیر مالی را هم اگر حکومت صـلاح دانست مانعی ندارد. البته نظر ما این است، آقایان هم می توانند اجتهاد کنند.

(افاضات معظم له در درس. مبانی- ج ۳، ص ۵۳)

حرف (ج)

جاهل مقصر:

(اصـطلاح فقهی و اصولی) یکی از مسائـل مورد بحث این است که آنکه نـادان به احکـام مـذهب باشـد آیـا معـاقب و معـذب خواهد بود و یا معذور و معفو است بر این اصل میان جاهل قاصـر و مقصر فرق گذاشته اند و گفته اند هرگاه جاهل بوده باشد و اصولًا توجهی به این موضوع نداشـته است که احکام و مذاهبی هست و لازم بوده است تفحص و تحقیق کند و وظایف الهی را دریابد و در حقیقت این در حکم بهائم و حیوانات است و این گونه جهال معذورند. اما جاهل مقصر که متوجه بوده

است که در این دنیا بیهوده و بی جهت آفریـده نشـده است و قطعاً وظائف و احکامی دارد و لازم بوده است برای فهم و اطلاع از آنها اقـدام کنـد و نکرده است معاقب و معـذب است و بـدین جهت است که گفته انـد «الجاهل المقصـر المتلف کالعامد» و اعمال او را باطل می دانند.

(فرهنگ معارف و معاریف اسلامی- ج ۲، ص ۱۶۸)

جزیه:

خراج و مالیاتی است که یهود یا نصاری یا زرتشتیان به رئیس حکومت اسلام یا نایب او می دهند و در مقابل جان و مال و ناموس آنان در حمایت حکومت اسلامی می باشد. مقدار جزیه را امام (ع) در روز جمع آوری تعیین می نماید.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۶۳)

جعفریه:

پیروان حضرت صادق (ع) را گویند که امام مذهب اثناعشریه است. و نیز اصطلاح کلامی است و همچنین پیروان جعفر بن مبشر را گویند که ادعای نفی اجماع کرد و گفت که اجماع صحابه دربارهٔ حد زدن شارب الخمر درست نیست و گوید اگر کسی کمتر از حد نصابی که در سرقت گفته اند هم سرقت کرد فاسق است و اهل آتش و باید دربارهٔ او حد سرقت اجرا شود.

(فرهنگ معارف و معاریف اسلامی- ج ۲، ص ۱۸۳)

جَلْد (تازیانه):

جلد بر وزن سنگ از مادهٔ جلد به معنای پوست است و منظور از آن تازیانهٔ مخصوص است که از پوست حیوانات ساخته می شده. از نظر اسلام زن و مرد زناکار غیر محصنه (غیر متأهل یا متأهلی که همسرش در سفر باشد) را یکصد ضربه با تازیانه های یاد شده حد می زنند و اصطلاحاً این کار را جلد می نامند.

(التحقیق فی کلمات القرآن الکریم- ج ۲، ص ۱۰۲)

جهاد:

جهاد یکی از ارکان دین مبین اسلام است که برای رفع فتنه در عالم و حفاظت و حراست از ارزشهای الهی و دفاع از حکومت اسلامی تشریع شده است. در قرآن حدود سیصد آیه به صورت مستقیم و با توابع آن حدود پانصد آیه در ارتباط با این

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۶

فرضیه الهی وارد شده که از مجموع آن استفاده می شود که جهاد همانند نماز برای همهٔ زمانهاست و مخصوص صدر اسلام و زمان پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) و سایر ائمه معصومین (ع) نیست دفاع از حقیقت و عدالت و اصلاح دین و دنیا توسط جهاد برای همهٔ زمانهاست اینطور نیست که با غیبت حضرت حجت آنگونه که برخی معتقدند همهٔ اینها کنار گذاشته شده باشد و باب جهاد با نبودن امام معصوم تعطیل شده باشد و مسلمانان در زمان غیبت و لو اینکه صد هزار سال هم طول بکشد بدون دفاع باشند و برای گسترش اسلام جهاد نکنند مسلماً اگر در صدر اسلام خیر در شمشیر بوده در این زمان در توپ و تانک و مسلسل و موشک است و ما نمی توانیم از این همه آیات و روایات در زمان غیبت

صرفنظر کنیم و اصولًا در اسلام جهاد برای دفاع است منتهی گاهی دفاع از حقیقت است و گاهی دفاع از عدالت، مبارزه با شرک و مشرکین برای بازگرداندن آنان به راه توحید و فطرت الهی دفاع از حقیقت است زیرا انکار خداوند حقیقت است و تلاش برای نجات مستضعفین و محرومین و مبارزه با حکومتهای جائر ستمگر دفاع از عدالت.

(از افاضات معظم له در درس. مبانی- ج ۱، ص ۲۲۶- ۲۲۵)

جریب:

(اصطلاح فقهی) مقدار معینی از زمین را گویند که حاصل ضرب ۶۰ ذراع در ۶۰ ذراع است.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۲، ص ۱۷۸)

جری و تطبیق:

دو اصطلاح است و مقصود آن این است که در بیان مفهوم عامی که در دلیلی آمده در دلیل دیگر که در مقام تفسیر دلیل اول است موارد و مصادیقی بیان گردد که باید گفت اینها از باب نمونه و ذکر مصداق آن مفهوم عام است نه تفسیر آن

(مبانی- ج ۲، ص ۲۲۰)

جمع تبرعی:

جمع تبرعی یعنی تأویل کیفی، توضیح اینکه در هر مورد که دو دلیل از هر جهت مساوی باشند و امکان جمع بین آن دو نباشد، مگر آنکه یکی از آن دو را بر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۷

خلاف ظاهرش حمل کنیم، می گویند جمع تبرعی کرده است علمای اصول در مقام رفع تعارض بین ادله، به جمع تبرعی متوسل نمی شوند. زیرا آن را حجت نمی دانند و معتقدند جمع تبرعی نه پیش عرف و نه پیش عقل جایگاهی ندارد و دلیل و شاهدی بر صحت چنین جمعی وجود ندارد، مضافاً به اینکه اگر چنین جمعی را صحیح بدانیم، موردی برای دو دلیل متعارض باقی نمی ماند بلکه باید تمام اخبار علاجیه را که در باب تعارض وارد شده، حمل بر موارد بسیار نادر کنیم، بدیهی است که چنین حملی غیر منطقی است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۵۸)

حرف (ح)

حجه الوداع:

آخرین حـج پیغمبر اسـلام (ص) که خانه خـدا را بـدان و داع نمودنـد، به آن حجه البلاغ و حجه التمام نیز گوینـد. بعد از نازل شدن آیه «و اذّن فی الناس بالحج یأتوک رجالًا و علی کل ضامر یأتین من کل فجّ عمیق» و در میان مردم برای حج ندا در ده که پیاده و سوار بر هر شتر لاغری- که از راه دور می آینـد- رو به سوی تو آورنـد حـج ۲۷، پیامبر اسـلام (ص) بعد از ده سال آهنـگ حـج نمودنـد و نود هزار یا به نقلی صـد و چهارده هزار ملازم رکاب حضـرت بودنـد و آن حضـرت در این سـفر همهٔ زوجات خویش را به همراه داشتند.

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۳۹۸).

حجّت تعبدی:

برای توضیح این اصطلاح که ترکیبی از حجیّت و تعبد است ناچاریم کلمه حجیّت و تعبّد را جداگانه تعریف کنیم، حجیّت در لغت معتبر بودن را گویند مثل حجیت خبر واحد. و تعبّد به معنای اطاعت و خضوع در برابر امری است، حجیّت تعبدی یعنی از روی تعبد و بدون چون و چرا پذیرفتن امری شرعی.

(دائره المعارف تشیع- ج ۴، ص ۴۳۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۸

حدود شرعی:

حـدّ در لغت به معنـای منع و تـأدیب است و در فقه مجـازات بـدنی مصـرحه در فقه است که بر مرتکبین گنـاه وارد می شود و کمیّـت آن از طرف شـارع معیـن می شـود. یکی از کتابهـای فقهی کتـاب حـدود اسـت. که به تفصـیل در این بـاره به کـاوش پرداخته است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۸۳)

حدود اللّه:

حدودی است که و لو شاکی خصوصی نداشته باشد مانند شرب خمر و غیره مورد مؤاخذه قرار می گیرد.

واجبات و محرمات خداوند و احکام الهی به منزلهٔ حدود و مرزهای کشورهاست که نمی شود از آنها تجاوز نمود.

(اصطلاحات فقهی، ص ۱۸۲).

حدود الناس:

حدود شرعی است که با توجه به شکایات شاکی خصوصی اجرا می شود مانند حد سرقت که با توجه به شکایات صاحب مال جـاری می گردد- به هنگـام اجرای حـد النـاس اگر شخصـی بمیرد آیا دیـهٔ او از بیت المال پرداخت می شود یا نه، فقها شـیعه

اختلاف نظر دارند.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۸۲)

حدیث بدء الدعوه:

حافظان حدیث و سیره نویسان و مورخان شیعی و سنی به اسناد معتبر از راویان ثقه آورده اند که رسول اللّه (ص) بعد از نزول آیهٔ «و انذر عشیرتك و الاقربین- نزدیکترین خویشاوندانت را هشدار بده (شعراء ۲۱۴)» دعوت ناهاری از چهل تن از اعمام و بنی اعمام در خانهٔ خود (یا در خانهٔ ابو طالب) ترتیب داد و ایشان را به اسلام دعوت کرد و ابلاغ فرمود هر یك از شما پیش قدم شد و زوتر از سایرین ایمان آورد و مسلمان شد برادر و وصی و خلیفهٔ من در امت من و ولیّ همه مؤمنان بعد از من خواهد بود، تنها کسی که در جمع دعوت رسول اللّه (ص) را لبیك گفت امیر المؤمنین

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۰۹

علی (ع) بود پس رسول اللّه (ص) به او اشارت نمود و فرمود این است برادر من و وصی من بین شما سخنش را بشنوید و از او اطاعت کنید (تاریخ بغداد- ج ۲، ص ۶۲.) این حدیث به نام حدیث بدء الدعوه یا حدیث دار (چون در خانهٔ رسول اللّه (ص) یا ابو طالب صادر گردیده) معروف است.

(دائره المعارف تشیع- ج ۶، ص ۱۵۴)

حدیث مستفیض:

بر پایهٔ آنچه بزرگان دانش درایه و حدیث شناسی مانند شیخ حسین بن عبد الصمد عاملی و زین الدین شهید ثانی گفته اند. حدیث مستفیض آن روایت و حدیثی است که زنجیره سند و راویان آن افزون بر سه نفر باشد نام دیگر آن حدیث مشهور است.

دانشمندان درایه در توضیح آن افزوده اند که روایتگران حدیث مستفیض در هیچ مقطع و مرحلهٔ زمانی نباید از تعداد یاد شده کمتر باشد. وجه تسمیهٔ

آن به مستفیض نیز از این جهت است که این واژه از ریشهٔ فیض و فیضان است. و فیضان آب نیز فراوانی و وفور و بالا آمدن آن را گویند، حدیث مستفیض نیز آن روایت غیر متواری است که در میان خبرهای واحد رتبه و جایگاه ممتاز و بالایی دارد. آنچه گفته شد مفهوم حدیث مستفیض در اصطلاح شیعی است اما در اصطلاح سنی حدیث مشهور (مستفیض) آن حدیثی است که شیوع و شناخت آن ویژه متخصّصین، دانشمندان و علما حدیث باشد و در میان آنها شهرت داشته باشد.

(مبانی- ج ۴، ص ۴۴)

حسن:

حدیثی است که رجال سند تماماً و در هر طبقه امامی مذهب و ممدوح باشد ولی تصریح بر عدالت هر یک از آنان نشده باشد و وجه نامیدن اینگونه روایات به حسن از آن جهت است که نسبت به راویان آن حسن ظن وجود دارد.

(مبانی- ج ۶، ص ۳۳۹)

حروریّه:

یکی از فرق پانزده گانه خوارج و پیروان نجده بن عامر حنفی حروری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۰

می باشند و از این جهت آنها را حروری گویند که آغاز اجتماعشان در حروراء- مکانی نزدیک کوفه- بوده. در حدیث آمده که پیغمبر (ص) فرمود هر کس به فرقه حرویه دست یابد بایستی آنها را به قتل برساند و فرمود هر که بدست حرویّه کشته شود شهید است.

(کنز العمال- ص ۳۱۲۵۷).

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۴۶۲)

حَرج:

اصطلاحی است فقهی به معنی تنگی و زحمتی که در اجرای دستور شرع مکلف با آن روبه رو می شود. قابل ذکر است که با وجود حرج حکم خداوند ممکن است تغییر پیدا کند.

(اصطلاحات فقهی، ص ۱۶۷)

حِرز:

مکانی است که در آن پناه می گیرند. در فقه محل و یا چیزی است که مال در آن عادتاً نگهداری می شود مانند خانه و

اشکاف را حرز گویند. سرقت از حرز موجب قطع است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۱۸۵)

حصر استقرایی:

منحصـر نمودن محتملات و اقسام چیزی به منشأ تتبع و اسـتقراء را حصر استقرایی گویند، چنانکه گویی دلالت یا «لفظی» است یا «وضعی» یا «طبعی».

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۵۷۳- ۵۷۲)

حصر اضافی:

حصـر اضـافی تخصـیص موصوف است به صـفت یا صـفت به موصوف نه به طور حقیقی بلکه در مقایسه و نسبت به چیزهای دیگر، به عنوان نمونه آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الـدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ» انحصاری که از آیه با کلمه انّما اسـتفاده می شود انحصار اضافی است یعنی منظور بیان تمام محرمات نیست، بلکه هـدف نفی بدعتهایی است که آنها در مورد قسمتی از گوشتهای حلال داشتند و به تعبیر دیگر آنها قسمتی از گوشتهای پاکیزه و حلال را طبق خرافات و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۱

موهوماتی بر خود تحریم می کردنـد. اما در عوض به هنگام کمبود غـذا از گوشت آلوده مردار یا خون اسـتفاده می کردنـد به آنها اعلام می کند که اینها برای شما حرام است نه آنها و این است معنی «حصر اضافی»

(تفسیر نمونه- ج ۱، ص ۵۸۳- ۵۸۲)

حقیقت شرعیه:

به الفـاظ و موضوعاتی گفته می شود که در شـرع برای معانی خاص تعیین شـده انـدماننـد نماز، روزه، حـج، و نظائر آن و در واقع، شارع مقدس استعمال این الفاظ را به صورت حقیقی در معانی خاصی، قرار داده است.

(مبانی، ج ۳، ص ۴۸۹)

حکم تکلیفی و حکم وضعی:

دو اصطلاح است در علم اصول فقه، حکم تکلیفی حکمی است که از سوی شارع مقدس برای انجام کار یا بازداشتن از کار و مباح دانسـتن چیزی صادر می شود که مجموع آن در پنـج حکم تکلیفی که عبارتنـد از وجوب، حرمت، اسـتحباب، کراهت و ابـاحه خلاصه می شود. حکم وضـعی حکمی است که از ناحیـهٔ شارع، جعلی مسـتقل صورت نگرفته و اکثراً از احکام تکلیفی نشأت می گیرد.

مانند پلیدی و نجاست بول که ناشی از حکم تکلیفی وجوب اجتناب از بول است و پاک و طاهر بودن آب که ناشی از حکم تکلیفی جواز نوشیدن آب است و صحت معامله که ناشی از حکم تکلیفی جواز تصرف خریدار و فروشنده در پول و جنس خریدوفروش شده است و ...

(مبانی- ج ۲، ص ۳۳۵)

حکم فعلی:

هرگاه مقتضی برای حکم موجود، شرایط نیز موجود، مانعی هم وجود نداشته باشد و حکم نیز انشا شده باشد و ارادهٔ جدی نیز به الزام تعلق گرفته باشد، حکم فعلی است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- جلد اول، ص ۲۹۱)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۲

حکم موقت:

گاهی یک حکم فقط در زمانی خاص بکار می رود نه در همهٔ زمانها، که به آن حکم موقتی می گویند. مثلًا زکات به حسب تشریع اولی در اختیار امام (ع) می باشد که بوسیلهٔ آن، حاجتها و نیازهای مردمی را که تحت حاکمیت او هستند بر طرف می نماید، اما وقتی نااهلان متصدی حکومت شدند و زکاتها در غیر مصارفشان صرف گردید و شیعه در محرومیت باقی می ماند، در این موقع امام (ع) به شیعیان دستور فرمودند که زکاتشان را فقط در بین فقرای خود تقسیم کنند، که این یک اجازه و حکم موقتی است برای شرایط خاص نه برای همهٔ زمانها.

(مبانی- ج ۶، ص ۷۵)

حکم واقعی:

اصطلاحی است اصولی: و آن عبارت از حکمی است که منبعث از امر واقعی باشد.

با توجه به چگونگی جعل و تشریع احکام شرعی، هرگاه فقیه و مکلف آگاه به حکم واقعی می گردد، بدین گونه که از منابع اساسی دست یافتن به احکام شرعی واقعی یا به تعبیر اصولیین از حکم الله واقعی آگاه گردید و بدان علم و قطع پیدا کرد، در این صورت تردیدی در فعلیت و تنجز آن حکم معلوم برای مکلف نیست و الزام آور است.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۶، ص ۴۲۲)

حیثیت تقییدیه و تعلیلیه:

مقصود از کلمهٔ حیثیت صفات و عناوین است که در مقام تشریع و قانون گذاری دو نوع متصور است یکی اینکه صفتی دخیل

در ثبوت حکمی برای موضوعی باشد به شکلی که موضوع واقعی و اصلی همان صفت باشد و دیگری اینکه موضوع اصلی موصوف به آن صفت باشد و آن صفت دخالتی در موضوعیت برای حکم نداشته باشد، قسم اول را اصطلاحاً حیثیت تقییدیه و دومی را تعلیلیه می گویند.

(مبانی- ج ۱، ص ۲۰۴)

حکومت:

اصطلاحی است اصولی و معنی آن مقدم بودن یک دلیل بر دلیل دیگر

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۳

است به گونه ای که دلیل حاکم شرح دهنده و تفسیر کنندهٔ دلیل دیگر باشد.

(مبانی- ج ۱، ص ۱۱۲)

حنبلیّه:

یکی از چهار فرقهٔ اصحاب حدیث اند که، اصحاب امام احمد حنبل که بعضی از ایشان قائل به تشبیه می باشند. احمد پیر بود که شافعی در رسید، او خدمت شافعی کرد و عنان اسب شافعی را گرفته بود و می گفت اقتدوا بهذا الشابّ المهتدی.

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۶۷۷)

حَنفیه:

در لغت بمعنی دین داری و درست اعتقادی است، و الان به گروهی که پیروان ابو حنیفه هستند این لفظ اطلاق می شود که یکی از چهار فرقه اهل سنت بحساب می آیند.

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۶۷۹)

حیازت:

در لغت گرد آوردن و استیلاء یافتن بر چیزی است و در اصطلاح فقهی عبارت از تهیه مقدمات تصرف در اراضی بایر و مرده است.

حیازت موجب ملکیت، یا اولویت است و در صدق حیازت، نیازی به وضع ید بر شی ء مورد حیازت نیست بلکه ملاک، صدق استیلاء است. مثلًا هر گاه کسی برای شکار دامی بگستراند و شکاری در آن افتد، استیلاء صادق است و تصرف دیگری در آن بدون اذن حیازت کننده جایز نیست و موجب ضمان است.

(مبادی فقه و اصول، ص ۲۸۸)

حرف (خ)

خبر صحیح:

خبری که تمام راویان آن امامی عادل باشند، خبر صحیح نام دارد. اگر چه بعضی «ضابط» بودن را هم اضافه کرده اند. خبر صحیح یا «اعلی» است یا «اوسط» یا «ادنی». خبر صحیح اعلایی خبری است که امامی و عادل بودن تمام راویان را با علم یا شهادت دو نفر عادل یا بعضی از آنها را با علم و بعضی را با شهادت دو عادل یافته

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۴

باشیم. و اما اگر امامی و عادل بودن همه و یا بعضی را به وسیلهٔ شهادت یک عادل به دست آورده باشیم، به آن «صحیح اوسط» گویند. همان گونه که اگر امامی و عادل بودن همه و یا بعضی را با ظن اجتهادی به دست بیاوریم به آن «صحیح ادنی» گویند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۸۰)

خبر واحد:

خبری که به حد تواتر نرسد و بدون قرینه خارجی نتوان به صحت آن پی برد، خبر واحد نام دارد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ۳۱۷)

خبر مرسل:

مرسل بمعنای عام، و آن خبری است که راویان آن همگی یا برخی در سلسله سند ساقط شده و به جای آن از تعبیر «عن بعض» یا «بعض اصحاب» استفاده شود.

مرسل به معنای خاص، و آن هر حدیثی است که تابعی به پیامبر نسبت داده بدون آنکه از واسطه و ناقل نامی برده باشد. مثلًا سعید بن مسیّب بگوید: قال رسول اللّه در حجیّت مراسیل دو قول وجود دارد. الف- در صورتی که مرسِل (به صیغه اسم فاعل) ثقه باشد آن خبر حجت است. ب- روایت به هیچ وجه حجت نیست.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ص ۱۸۲)

خبر مشهور:

گاهی به خبر مستفیض اطلاق می شود و گاهی نیز به هر خبری که سر زبان ها بوده مشهور گفته می شود گرچه بی سند و یا

دارای یک سند باشد.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۸۳)

خبر متواتر:

تواتر در لغت به معنای یکی پس از دیگری است. در قرآن آمده: «ما رسولان را یکی پس از دیگری فرستادیم» و در اصطلاح به خبر عده ای گویند که تبانی و توافق آنان بر کذب محال بوده، و از قول آنان علم حاصل شود.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات، ص ۱۸۰)

خبر مقبول یا روایت مقبوله:

روایتی که علماء به مضمون آن عمل کرده و آن را تلقّی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۵

به قبول کرده باشند «روایت مقبوله» نام می گیرد مثل «مقبوله عمر بن حنظله» علی رغم اینکه در سند این حدیث محمد بن عیسی و داود بن حصین هستند که هر دو ضعیف اند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۱۸۳)

خبر مجهول:

خبری که یک یا چند نفر از راویان آن از نظر عقیده مجهول الحال باشد به آن «روایت مجهول» گویند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۱۸۲)

خبر مرجوح:

هرگاه دو خبر با هم مساوی نیستند، بلکه در برخی از جهات یکی بر دیگری برتری دارد. مثلًا راوی یکی عادل تر است، این صفت موجب ترجیح این دلیل بر دلیل دیگر می شود که دلیل و خبر فوق را راجح و دلیل و خبر مقابل را مرجوح گویند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات ص ۱۸۲)

خبر موثّق:

به خبری که یک یا چند نفر از راویان آن امامی نبوده، ولی توثیق شده باشند «خبر موثق» گویند.

(فرهنگ تشریحی ص ۱۸۳)

خراج:

نوعی مالیات است، که از غله و محصول زمین حاصل می شود و بر کلیه چیزهایی که حاکم عادل، یا غیر عادل اخذ می کند نیز اطلاق می شود. بعضی گفته اند:

خراج مالیاتی است که به نسبت مساحت زمین گرفته می شود. نراقی در انیس التجار گوید: خراج وجه نقدی است که معین می شود تا به عوض اجرت زمین، یا اجرت درخت، یا غیره بدهند چنانچه قرارداد می شود که فلان موضع را زراعت کنند و سالی ده هزار تومان به حاکم بدهند.

گفته شده نخستین کسی که خراج را مقرر داشت عمر بوده است.

(مبادی فقه و اصول، ص ۲۸۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۶

خزرج:

قبیله ای معروف از تبار خزرج بن حارثه بن ثعلبه بن عمرو و مزیقیا بن عامر ماء السماء یمنی شاخه ای از قحطان که به مدینه هجرت کرده و با تیره اوس که بنی اعمام آنها بودند در آن شهر زندگی می کردند و چندی این دو قبیله با هم زدوخوردهای خونینی داشتند که به اسلام منتهی گشت و پیش از هجرت حضرت رسول به مدینه آنان به استقبال اسلام شتافته در عقبه به آن حضرت بیعت نمودند و اسلام اختیار کردند و سپس شهر خود را دار الهجره ساختند.

(معارف و معاریف، ج پنجم، ص ۱۲۴)

خُصُومَه:

در لغت بمعنی درشتی و عداوت است. در فقه، مرافعه و دعوی به دادگاه بردن و دادخواهی کردن می باشد.

(اصطلاحات فقهی، ص ۲۰۸)

خُلع:

بضم خاء و سکون لام، از خلع بفتح خاء گرفته شده است و آن بمعنی کندن و بیرون آوردن جامه از تن است- و در اصطلاح فقه- نوعی طلاق باین است، و آن در صورتی تحقق می یابد که زن از مرد متنفر و رنجیده خاطر و دلخور باشد. در طلاق مبارات که قسمی دیگر از طلاق است. هر دو (زن و مرد) از یکدیگر متنفر هستند. (اصطلاحات فقهی- ص ۲۹۰)

حرف (د)

دار الحرب:

منظور از این اصطلاح، کشوری است که در حال جنگ با اسلام و مسلمین است و نیز مراد از آن کشورهائی است که قوانین اسلام در آنجا پیاده نمی شود، و دولت های آنجا نیز در حال خصومت با اسلام و دولت های اسلامی هستند. ساکنان دار الحرب را اصطلاحاً حربی می نامند.

(فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۲۶۲)

دار اسلام:

به معنی خانهٔ اسلام و کشور اسلامی است، و منظور از این اصطلاح مناطقی است که متعلق به مسلمانان می باشد و قوانین و دستورات اسلامی در آنجا

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۷

رعایت می شود. و یا آنکه اکثر ساکنان آن را مسلمانان تشکیل می دهند. این سرزمینها، وطن تمامی مسلمانان جهان می باشد و چنانچه از سوی دشمنان اسلام مورد تهاجم قرار گیرد، در درجه نخست، بر ساکنان آن و در درجه دوم چنانچه به تنهائی قادر به دفاع نباشند، بر تمام مسلمانان واجب کفائی است که از آنجا به عنوان سرزمین اسلام دفاع کنند.

(فرهنگ علوم اسلامی، ج ۱، ص ۲۶۲)

دار التقیّه:

تَقیّه، خطر پرهیزی- اسم مصدر اتّقاء- تاء بدل واو است. در اصطلاح شرع: خودداری از اظهار عقیده و مذهب خویش در مواردی که ضرر مالی یا جانی یا عرضی متوجه شخص باشد، به تعبیر دیگر: رهانیدن خویش از خطری که از ناحیه دیگری به تو متوجه است، با گفتار یا کردار بر خلاف وظیفه اولیه شرعیه.

شهید اول در قواعد تقیه را مانند احکام خمسه به پنج قسم تقسیم کرده ۱- واجب ۲- مستحب ۳- مکروه ۴- حرام ۵- مباح، که برای هر کدام از اینها جایگاههایی ذکر شده است.

دار التقیّه: یعنی خانه یا مرکز و سرزمینی که بخاطر وجود شرایط تقیّه باید در آن تقیّه کرد.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۵، ص ۳۹- ۳۸، معارف و معاریف- حسینی دشتی، ج ۳، ص ۶۴۳)

دار الحجره:

به موجب قانون شرع، هر کافری که دین اسلام را قبول کند باید از کشور خود به قلمرو اسلام هجرت نماید به همین سبب قلمرو اسلام را دار الحجره نامیده اند.

(فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۲۶۳)

دولت حَق (حقّه):

دولت در لغت بمعنی ثروت و مال و بمعنی سلطنت، حکومت و زمامداری آمده است. دولتی که بر مبنای حق و عدل عمل کند در مقابل دولت باطل آن را دولت حقه گویند، از نظر شیعه دولتی که مورد تأیید ائمه معصومین علیهم السلام باشد را دولت حقه گویند.

(معارف و معاریف، ج ۵، ص ۴۸۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۸

دلالت اقتضاء:

آن است که مدلول با صراحت کلام نیامده اما صحت کلام بر آن متکی است. دلالت اقتضاء یکی از اقسام دلالت التزام است که به صورت «لازم اهم» بر موضوع خود دلالت دارد، و دارای حجیت عقلی است.

(مبانی فقهی- ج ۳، ص ۱۷۰)

دلیل اثباتی و ثبوتی

: (در مقام اثبات و ثبوت) ثبوت در لغت مصدر از باب ثَبَتَ- یَثْبُتُ- به معنی استقرار و استواری یافتن و پابرجای بودن و وجود و دوام است.

ثبوت در فقه و اصول امامیه اصطلاحاً اشاره به نخستین مرحلهٔ وجود یک امر اعتباری است. بدین گونه که هر وجود اعتباری از دو مرحله تشکیل شده است:

نخستین آن، مرحلهٔ ثبوت یا واقع که عبارت است از وجود هر چیز در واقع و نفس الامر، صرف نظر از علم و جهل مکلفین به آن و اعم از آنکه دلیلی برای اثبات آن واقع اعتباری وجود داشته باشد یا نه.

دومین مرحله، مرحلهٔ اثبات آن واقع اعتباری با دلیل علم یا علمی در خارج است، که آنچه را که در واقع مفروض الوجود دانستیم اینک با دلیل عقلی یا شرعی در خارج و وجود خارجی اثبات می کنیم.

بنا بر تقسیم اصولیین یک حکم ممکن است مطابق با مرحلهٔ ثبوت بوده و در واقع و نفس الامر بتوان حقیقت آن را تعقل و تصور کرد و در همان حال دلیل اثباتی نیز موافق با آن بوده و در این گونه احکام مرحلهٔ ثبوت با اثبات تطابق دارد، و گاهی نیز ممکن است دلیل ثبوتی به گونه ای باشد لیکن دلیل اثباتی حکم را بر خلاف ثبوت و واقع به اثبات برساند که در این فرض حکم مخالف ثبوت بوده و

مخالفت مقام اثبات با ثبوت لازم می آید. همهٔ واجبات در این اصل کلی مشترک اند که خداوند و شرع تکالیف را از مکلفین در مرحلهٔ اثبات می خواهد و کاری به مرحلهٔ ثبوت و واقع و آنچه که در علم الله واجب است ندارد.

(دایره المعارف تشیّع- ج ۵، ص ۲۰۸- ۲۰۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۱۹

دلیل انسداد:

(اصطلاح اصولی) یکی از مباحث مهم اصول، بحث دلیل انسداد است در باب ادله عقلیه آمده است که آیا در زمان غیبت راه و طریق علم به احکام مُنسدّ است یا مفتوح، عدهٔ ای از اصولیان بر آنند که راه علم منسدّ است و بدین جهت واجب است به ظن و شک و وهم عمل کنیم و ادله آنها این است که اولًا ما مکلف به احکامی می باشیم و مانند مجانین و بهائم بلاحکم نمی باشیم و ثانیاً ترک احکام و اهمال آنها جایز نیست و ثالثاً قرآن و اخبار متواتره که مفید علمند تمام احکام را بیان نمی کند پس باید به ظن عمل نمائیم و اگر وافی نبود به شک و اگر نبود به و هم و این مسأله یعنی حجیت ظن منوط به تمامیت دلیل انسداد است و اگر گفته شود احکام ما بوسیلهٔ اخبار متواتره و محفوف بقرائن علمی ثابت می شود و دلیل انسداد مردود شناخته شد، ظن حجت نیست.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۲ ص ۴۰۴)

دلیل لبّی:

دلیل غیر لفظی را گویند، مانند اجماع، عقل، سیره و ضرورت.

دلیل لبّی: اعم از دلیل عقلی است، یعنی دلیل لبّی هم شامل جایی می شود که دلیل عقل. از امور عقلی ضروری (بدیهی) باشد، و هم شامل جایی می شود که دلیل عقل، از امور عقلی نظری یا اجماع باشد، ولی دلیل عقلی شامل ضروریات نمی شود.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ص ۳۲۹)

دلالت:

در علم منطق دلالت به سه نوع تقسیم شده است. ۱- دلالت مطابقت آنجا که یک لفظ به تمام معنی و مفهوم موضوع خود دلالت کند. ۲- دلالت تضمن آنجا که لفظ به قسمتی از معنای موضوع خود دلالت کند. ۳- دلالت التزام آنجا که لفظ به مفهومی که لازمهٔ موضوع خود است دلالت کند نظیر آیهٔ شریفه «عهد من به ستمکاران نمی رسد» که لازمهٔ مفهوم آن ضرورت مبارزه با کسانی است که بر خلاف مقررات الهی و بر اساس ستم بر مردم حکومت می کنند. (مبانی ج ۲ ص ۳۹۰)

دولت جائر:

یعنی سلطنت و حکومتی که بر پایه ظلم و ستم باشد، و از

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۰

رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: زمانی بیاید که مردم آنچنان از علماء بگریزند که گوسفند از گرگ گریزد، در آن هنگام خداوند آنها را به سه بلا دچار سازد: ۱. آنکه برکت را از اموالشان بر دارد ۲. سلطانی ستمگر بر آنها مسلط سازد ۳. بی ایمان از دنیا بروند

(معارف و معاریف، ج ۴، ص ۳۴ و ج ۵، ص ۴۸۲)

دیوان عالی:

عالیترین مرجع قضائی ایران که مقر آن در تهران و دارای شعب مختلف است که به دعاوی حقوقی، جزائی، استخدامی رسیدگی می کند. مهمترین وظیفهٔ آن رسیدگی به شکایت از احکام دادگاههای استیناف و احکامی است که به مرحلهٔ قطعیت رسیده است در این موارد دیوان عالی به ماهیت دعوی وارد نمی شود، بلکه فقط حکم را از نظر موافقت یا مخالفت با قانون بررسی می کند، رسیدگی در دیوان عالی را رسیدگی فرجامی نامند.

(لغت نامه دهخدا ج ۲۴ ص ۵۹۶)

دیوان عدالت:

به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آئین نامه های دولتی و احقاق حقوق آنها دیوانی به نام دیوان عدالت اداری زیر نظر قوهٔ قضائیه تأسیس می گردد.

(قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)

دیه:

(اصطلاح فقهی) خون بها و آن نوعی کیفر مالی، یا نقدی است که شخص آزاد هرگاه کسی را کشته، یا زخمی کرده باشد، باید طبق شرائطی آن را به اولیای مجنی علیه، یا خود او بپردازد و فرق نمی کند که از طرف قانونگذار میزان آن تعین شده یا نشده باشد. گاهی دیه را به آنچه معین شده اطلاق می کنند و ارش و حکومت را بر آنچه معین است.

(مبادی فقه و اصول علی رضا فیض ص ۲۹۵)

حرف (ر - ز)

راوی:

نگهبان اسبان، آب دهنده حیوانات آب آورنده- نقل کننده سخن، جمع آن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۱

رواه و راوون است.

(معارف و معاریف ج ۵ ص ۶۰۶)

رجم:

در اصل به معنای سنگ، قبر، پرتاب کردن سنگ و قتل بوده است.

لکن در اصطلاح فقهی سنگسار نمودن زن و مرد زناکار محصنه (متأهلی که همسرش در سفر نباشد) را گویند لذا رجم مرادف با سنگسار است.

(مبانی- ج ۴، ص ۳۸)

ردع:

کسی را از چیزی بازداشتن و منع نمودن «فرض اللّه الایمان تطهیراً من الشرک و النهی عن المنکر ردعاً للسفهاءِ.

(معارف و معاریف ج ۵ ص ۶۴۸)

رقبه:

گردن، بنده، غلام، عبد. در فقه برده را گویند خواه مؤمن باشد خواه کافر، خواه مذکر و کبیر باشد خواه مؤنث و صغیر.

(اصطلاحات فقهی ص ۲۴۹)

رهط:

گروه، جماعت مردان «و لو لا رهطک لرجمناک» (هود ۹۱) «و کان فی المدینه تسعه رهط یفسدون فی الارض» (نمل ۴۸) رهط در اصطلاح درایه حدیث عدهٔ که مافوق سه نفر و کمتر از ۱۰ نفر باشند را گویند.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۲ ص ۴۷۲)

زمین موات:

۱- زمین موات بالاصاله، زمینی که سابقه آبادانی نداشته باشد چنین زمینی از آن امام (ع) است به اجماع شیعه و نصوص متواتره. آری خود ائمه (ع) اجازه فرموده اند که اگر کسی آن را احیاء کند مالک آن می شود. و چنین زمینی از انفال است.

۲- زمین موات بالعرض: زمینی که پس از آبادانی مرده باشد و ملك امام است.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۶۳)

زیدیه:

زیدیه یکی از فرق بنام شیعه هستند که خود به سه فرقه تقسیم می شوند: ۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۲

-/ جارودیه-/ ۲- سلیمانیه- ۳- بتریّه

بتریّه-/ یاران بتری قومی می باشند که گفته اند امامت باید در بین خلق به طریق شوری صورت گیرد و عقد امامت بر دو مرد از خیار مسلمانان باید منعقد شود.

و امامت مفضول بر فاضل صحیح و درست باشد. و أبو بکر و عمر هر دو امام بوده اند هر چند امت در بیعت با آن دو با وجود امیر مؤمنان خطایی را مرتکب شده اند، اما نظر به آنکه این خطا به فسق منجر نشده خطای آنان قابل عفو و چشم پوشی است.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۱۲۷)

حرف (س- ش)

سبق- پیش افتادن:

در فقه شرطبندی بر روی سبقت گرفتن اسب، شتر، فیل، استر و الاغ که به منظور شناخت بهترین آنها ترتیب یافته است را گویند.

(اصطلاحات فقهی- ص ۲۶۹- ۲۶۸)

سُحق:

در لغت سهل آسان کردن، در هاون سخت کوبیدن و نرم کردن است. (مجمع البحرین)

در فقه: عبارت است از این که زن آلتش را به آلت زن دیگری بمالد. حد سحق یک صد ضربه شلاق است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۲۷۱)

سعایه:

در لغت بد گویی و سخن چینی است. در فقه برده ای که به طور قهری آزاد گردد و قادر به پرداخت قیمت خود نیست از دستمزد او قیمتش پرداخت می شود، به این نوع پرداخت سعایه گفته می شود.

(اصطلاحات فقهی- ص ۲۷۳)

سبط:

فرزند زاده، خواه اولاد از پسر باشد خواه از دختر، جمع آن اسباط است بیشتر موارد استعمال آن در مورد فرزند دختر است، چنان که به امام حسن و امام حسین (ع)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۳

سبطا رسول اللّه (ص) گویند.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۱۸۹)

«سریّه»:

در لغت به معنای دسته، فوج، گروهان و ستون نظامی است. مؤلف کتاب آداب الحرب و الشجاعه، از دانشمند سدهٔ هفتم هجری می نویسد: سریّه لشکری اندک باشد که به کاری مهمّ به تعجیل بفرستند. لکن سریّه در اصطلاح تاریخ و سیره نویسان اسلامی به جنگهایی گفته می شود که شخص رسول خدا (ص) در میان سربازان و رزمندگان حضور نداشته است. سریّه ستونهای نظامی گشتی تجسسی و اکتشافی، مهاجم و شبیخون زننده همه را شامل می گردد. هر یک از غزوات و سریه ها به نام یا محلّ خاصی نامیده شده اند که به عنوان نمونه سریّه عبد اللّه بن جحش به نام این شخص است.

(مبانی- ج ۴، ص ۳۲۲)

سواد عراق:

سرزمین عراق را گویند که در عهد عمر فتح شد، سواد نامیده شده چون دارای درختان و مزارع سرسبز بوده که از دور سیاه به نظر می رسیده است.

(مبانی- ج ۶، ص ۱۱۹)

سیرهٔ متشرعه:

سیرهٔ متشرعه یعنی عادت و روش اهل شرع در انجام یا ترک کاری.

هرگاه سیرهٔ متشرعه کشف از رضایت شارع از طریق قول، فعل یا تقریر معصوم کند، حجّت خواهد بود.

(فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۳۵۰)

شافعیه، شافعیان:

پیروان مذهب شافعی یکی از پنج فرقهٔ اصحاب حدیث. مذهب شافعی از بغداد و مصر دو مرکز عمدهٔ تعلیم امام شافعی نشر یافت و در قرون سوم و چهارم هجری پیروان بسیاری پیدا کرد هر چند در بغداد که مرکز اهل رأی بود از همان ابتدا با وضع دشواری روبه رو شد. در قرن چهارم مکه و مدینه مانند مصر از مراکز مهم شافعی به شمار می رفت.

(معارف و معاریف ج ۶ ص ۴۲۳- ۴۲۲)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۴

شرط علمی:

آن است که اگر کشف خلاف شد و به هنگام عمل، فرد دسترسی به واقع نداشت عمل وی صحیح است، نظیر شرط عدالت در امام جماعت که در صورت علم به خلاف لزومی ندارد نماز اعاده شود، بر خلاف شرط طهارت از حدث در نماز که شرط واقعی است و بدون آن نماز باطل است. ظاهر شرط بودن، واقعی بودن آن است مگر اینکه طبق ادله خلاف آن ثابت شود.

(مبانی ج ۲ ص ۳۳۸)

شرط وجوب:

آن است که تا هنگامی که شرط محقق نگردد حکم وجوب بر موضوع مترتب نمی شود نظیر شرط استطاعت برای حج و یا وجوب جهاد ابتدایی که مشروط به وجود امام عادل [و طبق نظر برخی به امام معصوم] است.

(مبانی- ج ۱، ص ۲۳۷)

شرط وجود:

وجوب آن مشروط به چیزی نیست اما عملًا بدون وجود شرط موضوع امکان تحقق خارجی ندارد نظیر وضو برای نماز و یا در برخی مراحل وجود امام برای جهاد دفاعی که وجوب جهاد مشروط به وجود امام نیست اما بدون امام هم امکان عملی دفاع ثمربخش نیست.

(مبانی، ج ۱، ص ۲۳۷)

شهرت:

شهرت در اصطلاح عبارت است از مشهور شدن یک امر دینی در میان همه یا گروهی از مسلمانان به گونه ای که به حد اجماع نرسد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۱ ص ۳۵۵)

شهرت فتوایی:

وقتی است که فتوایی بین فقها شیوع و رواج پیدا کند ولی به حد اجماع نرسد و آن فتوی مستند به دلیل مشخصی نیز باشد این قسم از شهرت در مباحث حجیت امارات مورد بحث است.

شهرت روایی:

هر گاه روایتی میان راویان نزدیک به زمان معصوم انتشار یابد و افراد

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۵

متعددی آن را نقل کنند ولی به حد تواتر نرسد آن را مشهور گویند شهرت یکی از مرجحات شمرده شده است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۱ ص ۳۵۵)

حرف (ص- ض- ط- ظ)

صابئین:

قومی که حد وسط بین یهود و نصارا می باشند. آنان خدا را می پرستند و به زعم خود به دین نوح زندگی می کنند. آنها تا زمان خلفای عباسی در بغداد و حرّان به ملیت خود باقی بودند. خود مدّعیند که به دین صابئ بن شیث بن آدم (ع) می باشند.

صاحب قاموس گوید: صابئین بر این عقیده اند که به دین نوح باقی مانده اند و قبله آنها وزشگاه باد شمال است. در کشاف آمده که آنان از کیش یهود و نصاری برگشتند و به پرستش ملائکه گرویدند.

قتاده گفته: صابئون ملائکه پرستند و به سوی قبلۀ (خود) نماز گزارند و زبور خوانند (مجمع البحرین)

صابئین به دو فرقۀ کاملًا مشخص تقسیم می شوند ۱- ماندائی ها یا صبّه، فرقه یهودی و مسیحی بین النهرین- ۲- صابئین حران، فرقۀ مشرک که مدتها در دورۀ اسلام وجود داشتند. صابئین که در قرآن ذکر آنها آمده، فرقۀ واسطۀ بین یهودیان و مسیحیان اند و از اهل کتاب بشمار می روند.

(معارف و معاریف، ج ۶، ص ۶۱۷)

صحابی:

در اصطلاح حدیث شناسی و تاریخ اسلام به کسانی که حضور پیامبر اسلام را درک کرده و در آن زمان مسلمان بوده اند

«صحابی» صحابه و اصحاب گفته می شود. و به کسانی که پیامبر را درک و دیدار نکرده و نسل دوم می باشند، فقط کسانی را دیده اند که آنان پیامبر را دیده بودند «تابعی» و تابعین گفته می شود.

(مبانی-/ ج ۴، ص ۲۱۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۶

صحاح:

به کتابهایی گفته می شود که روایات گردآوری شده در آنها از جهت سند در نظر مؤلفین آنها صحیح و درست باشد. در میان کتابهای سنت شش کتاب به عنوان صحاح مشهور و معروف است. ۱- صحیح بخاری تألیف محمد بن اسماعیل جعفی بخاری متوفای ۲۵۶. ۲- صحیح مسلم تألیف مسلم بن حجاج قشیری متوفای ۲۶۱.

۳- صحیح ابن ماجه تألیف محمد بن یزیر بن ماجه قزوینی متوفای ۲۷۳. ۴- صحیح ابو داود تألیف ابو داود سلیمان بن اشعث سجستانی متوفای ۲۷۵. ۵- صحیح ترمذی تألیف احمد بن شعیب نسائی متوفای ۳۰۳ البته گاهی موطاء مالک تألیف مالک بن انس رهبر شاخه مذهبی فقه مالکی را جزءِ صحاح به شمار آورده اند.

(مبانی فقهی، ج ۱، ص ۱۴۹)

صغری و کبریٰ:

مؤنث اکبر و اصغر، هر یک از این دو در اصطلاح منطق: یکی از دو مقدمهٔ قیاس اقترانی است. هر قیاس ناچار از دو مقدمه است. مقدمهٔ اول که آن را صغری می گویند و مقدمهٔ دوم که کبرایش گویند. مثلًا؛ در قضیّه جهان «متغیر است» و «هر متغیری حادث است» پس «جهان حادث است». جملهٔ «جهان متغیر است» صغری و «هر متغیری حادث است» کبریٰ است.

(معارف و معاریف- ج ۸، ص ۶۸۴)

صوافی مُلوک:

اموال شخصی (منقول و غیر منقول) پادشاهان و رؤسای ممالک است که در جنگ با مسلمانان، مغلوب شده اند. و صوافی ملوک متعلق به شخص امام است.

(معارف و معاریف- ج ۶، ص ۶۹۴)

طاغوت:

اسم مصدر است از «طغی» اصل آن «طغیوت» بوده، سپس لام الفعل بجای عین الفعل آمده سپس یاء ما قبل مفتوح قلب به الف شده. جمع آن طواغیت و طواغت و طواغ است به معنی هر سرکش و متعدی، هر سردار ضلالت و هر چه جزء خدا پرستیده

شود.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۴۲)

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۴۲۷

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۷

طبقات اجتماع:

یـا نظام طبقاتی که در میان برخی ملل معهود بوده و هر صـنفی از صـنوف جامعه جایگاهی ویژه داشـته که حق نداشـته از رتبه خویش پا فراتر نهد.

مقریزی در رسـاله اغاثه الامه ... در دولت ساسانیان طبقات اجتماع را به قرار ذیل نام برده است: ۱- روحانیان. ۲- جنگیان. ۳- مستخدمین ادارات. ۴- توده ملت. ولی اسلام چنین روشی را مردود می شمارد.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۶۱)

طریقیت:

از بحث های مطرح شده در «اماره» اینکه آیا «اماره» از باب سـببیّت حجت است یا طریقیّت؟ معنای طریقیّت اماره این است که اماره تشـریع شـده تا مکلّف را به واقع برساند که در صورت اصابه به واقع «منجّز» خواهد بود، و در صورت تخلّف از واقع و به خطـا رفتن «معـذّر» است. به دیگر سـخن، کـار «امـاره» بنـابر طریقت «منجّزیت و معـذریّت» است و مجعـول در این فرض حکم وصفی است، نه تکلیفی و منظور از سببیّت اماره این است که وقتی اماره بر امری اقامه شده خود اماره موجب حدوث مصلحتی در مؤدّی «امـاره» می شود، به گونه ای که در صورت خطاء شارع برای چنین شخصـی طبق «اماره» حکم ظاهری جعل می کند و مجعول در این فرض حکم تکلیفی ظاهری است.

مثال: وقتی در خبر آمده «نماز جمعه واجب است» اگر در واقع نماز جمعه واجب نباشد، بر فرض چنین اماره ای و بنابر سببیّت، شارع حکم ظاهری به عنوان وجوب نماز جمعه برای فردی که اماره برای او اقامه شـد، جعل خواهد کرد، اما بنابر طریقیّت اگر مکلّف در روز جمعه به جای نماز ظهر جمعه بخواند، معذور است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول-/ ص ۱۹۲)

طلایه:

جاسوس لشکر که پیش و پس را نگه دارد. گروهی که پیش فرستند تا از دشمن واقف شود. پیش قراول.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۸۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۸

ظواهر شرع:

در کتب اصولی بحثی وجود دارد به نام اصاله الظهور، که حاصل آن این است که آیا ظهور حجت است یا نه؟

اصل ظهور در جائی به کار می رود که لفظ در معنی ظاهر باشد و ظهور در معنی آن است که احتمال خلاف آن نیز داده شود. ظاهر در برابر نص است، و در نص احتمال خلاف داده نمی شود. این اصل لفظی و عقلی به ما حکم می کند، تا هنگامی که بر معنی خلاف ظاهر دلیلی اقامه نشده است، باید همان معنی ظاهر کلام را اخذ کنیم و بدان پایبند باشیم و این نیز بر گوینده و شنونده حجت است. دلیل حجیت ظواهر بنای عقلاء است.

(مبانی فقه و اصول- ص ۸۹)

ظهار:

اگر همسر ارتباط و همبستر شدن با زوجهٔ خود را با گفتن جمله انت علی کظهر امّی (تو بر من مثل پشت مادرم هستی) بر اساس شرایطی که در کتب فقهی ذکر شده است تحریم نمود اصطلاحاً ظهار گفته می شود و تا قبل از پرداختن کفاره (آزاد کردن یک بنده یا شصت روز، روزه و یا سیر کردن شصت نفر گرسنه) همبستر شدن با همسرش بر او حرام است.

(مبانی- ج ۱، ص ۲۴۸)

ضمان:

ضَمْانْ عقد لازم است و طرفین آن یکی ضامن و دیگری مضمون له است.

ضمان، مال را از ذمهٔ مضمون عنه (بدهکار) به ذمهٔ ضامن که بدهکاری ندارد، منتقل می کند. و به عبارت دیگر ضمان این است که: کسی که بدهکار نیست، مالی را که بر ذمهٔ دیگری است بعهده بگیرد در این صورت مضمون عنه ذمه اش بری می شود و آنچه در ذمه اش بود، به ذمهٔ ضامن منتقل می گردد و این را «نقل ذمه به ذمه» گویند.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۱۱).

حرف (ع- غ)

عام استغراقی:

و آن بدین معنی است که حکم شامل فرد فرد افراد عام می شود به

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۲۹

گونه ای که هر فرد به تنهائی موضوع برای حکم مزبور باشد، و برای هر حکم متعلق به هر فرد موضوع، امتثال و عصیان خاصی باشد، مثل اکرم کل عالم یعنی هر عالمی را اکرم کن، که امتثال حکم هر فرد، خود اطاعتی است و پاداش دارد، چنانچه عصیان حکم هر فرد در خور کیفر است.

(مبادی فقه و اصول، ص ۱۹۸)

عام بدلی:

و آن در موردی است که حکم برای یکی از افراد عام، به طور بدلی، ثابت باشد، در این نوع، فقط یک فرد، پخش در میان همهٔ افراد موضوع حکم است؛ مثل، اعتق ایّ رقبه شئت. هر بنده ای را بخواهی آزاد کن، که هرگاه یک فرد از میان همهٔ افراد امتثال شود، حکم، ساقط می شود.

(مبادی فقه و اصول- ص ۱۹۸)

عاقله:

در اصطلاح فقهی عاقله به مجموع خویشان پدری قاتل می گویند که در موارد خاص باید با همیاری یکدیگر دیهٔ مقتول را بپردازند.

(مبانی فقهی- ج ۱، ص ۲۶۵)

عام مجموعی:

مجموع من حیث هو مجموع موضوع عام بوده بطوری که در مثال معهود اگر گفت اکرم العلماء اگر نسبت به اکرام فردی اخلال کند اصلًا مطیع نخواهد بود.

(کفایه الاصول به صورت پرسش و پاسخ نویسنده حسینی، ص ۵۷)

عزم:

(اصطلاح عرفانی) عزم بمعنی ارادهٔ جازم و تصمیم است و در اصطلاح بناء حال و تحقیق و قصد است در انجام عبادات و ریاضات و حمل نفس بر آنها و تحمل سختیهای سلوك راه حق و استغراق در لوائح مشاهدات و استجماع قوای و استقامت بحکم «فاذا عزمت فتو کل علی الله».

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۳ ص ۲۸۶)

عُشْر:

در لغت بمعنی ده یک- عشر زکاه غلات است اگر به آب باران یا آبهای جاری

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۰

طبیعی آبیاری شده باشند.

(معارف و معاریف- حسینی دشتی ج ۷ ص ۳۶۶)

عَقَبه:

نام محلی است در میان شهر مکه و منیٰ اکنون مسجدی به همین نام در آنجا بنا شده. در سال دوازدهم بعثت رسول خدا (ص) در آنجا با دوازده نفر از اهالی یثرب (مدینه) پیمان بیعت بستند در سال سیزدهم بعثت نیز در همان محل (عقبه) هفتاد و سه تن از مسلمانان یثرب (مدینه) بعد از انجام مراسم حج و به طور پنهانی در وسط شب با رسول خدا (ص) بیعت کرده و پیمان بستند که مانند زن و فرزندشان از پیامبر اسلام دفاع کنند از این میان هفتاد و یک نفر مرد و دو نفر زن بودند، اولی را پیمان عقبه اول و دومی را پیمان عقبه دوم می نامند.

(مبانی فقهی- ج ۴، ص ۳۶۲)

عُقود:

جمع عقد، عهدها و پیمانها و در اصطلاح شرع، آن بخش از معاملات که به ایجاب و قبول نیازمند باشد عقد نامیده می شود در مقابل ایقاعات، مانند طلاق و ابراء که به ایجاب تنها انجام می گیرد.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۴۱۴)

عقد جایز:

اصطلاحاً به عقدی گفته می شود که طرفین یا یکی از آن دو هر وقت بخواهد تا وقتی عین باقی است بتوانند عقد را به هم بزنند، و آن را فسخ کنند.

(مبادی فقه و اصول دکتر فیض، ص ۲۸۰)

عقد لازم:

لزوم به معنی ثبوت، پیوسته ماندن، چسبیدن بچیزی وجدا نشدن از آن است و عقد لازم به عقدی گفته می شود که طرفین آن

هر وقت بخواهند نمی توانند عقد را بهم بزنند و قدرت بر فسخ ندارند مگر اینکه شارع از خارج عاملی را مشخص کند که بوسیلهٔ آن بطور موقت، جلوی لزوم را بگیرد مانند قانون خیار در بیع.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۳۷)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۱

علم اجمالی و علم تفصیلی:

اصطلاحی است اصولی، علم اجمالی به چیزی گفته می شود (اعم از حکم یا موضوع) که مردد بین دو یا چند چیز باشد، چنان که مکلف در ظهر جمعه علم داشته باشد بوجوب نمازی مردد بین ظهر و جمعه، یا اینکه بداند یکی از دو ظرف حاضر نجس است. در مقابل علم تفصیلی که بداند فلان شیئی بخصوص واجب یا فلان شیئی بخصوص حرام است.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۴۳۹)

عموم و خصوص من وجه:

دو مفهومی که در بعضی از قلمروها با هم اشتراک و در بعضی قلمروها جدا باشند به آن «عام و خاص من وجه» گویند. همانند «انسان» و «سفید». زیرا بعضی از انسان ها سفید نیستند مثل سیاه پوستان، و بعضی از سفیدها انسان نیستند مثل برف.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۲۱۸)

غارمین:

بدهکاران، یکی از اقسام مستحقین زکاه بدهکارانند- إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ... وَ الْغَارِمِينَ وَ فِی سَبِيلِ اللّهِ .. (توبه آیه ۶۰) محمد قسری گوید از امام صادق (ع) راجع به صدقه (زکاه واجب) پرسیدم فرمود، اقسام مستحقین آن را خداوند در قرآن بیان داشته ولی سهم غارمین را نباید یکسان داد زیرا برخی مردان در مهر زنان (متعدد) خود را بدهکار نموده اند و همچنین کسانی هستند که با اموال مردم هر چه خواهند می کنند و باکی ندارند (که از هر کس هر چه بخواهند وام بستانند)

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۵۷۴)

غُرْم:

غرامت، تاوان، زیان و مشقت. طبرسی گفته: غرم و مغرم حادثه ای است که بر مال وارد شود بی آن که صاحبش خیانتی کرده باشد، و اصل آن بمعنی لزوم است.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۵۹۵)

غش:

(اصطلاح فقهی) تقلب در طعام و فروختن آنست بنحوی که خریدار متوجه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۲

ردائت و پستی آن نشود یا مخلوط کردن متاع خوب و بد که عملی حرام است.

(فرهنگ معارف و اسلامی- ج ۳، ص ۴۰۵)

غصب:

استیلاء بر مال دیگری است بناحق، تسلط یافتن کسی است بر مال دیگری بدون اذن او با قهر و غلبه.

در عرف فقیهان، غصب به طریق ظلم مال غیر را در اختیار خود قرار دادن، به نحوی که مال به طور کامل از اختیار صاحب آن خارج شود و غصب موجب ضمان می شود.

(اصطلاحات فقهی- ج ۷، ص ۳۷۴)

غُلوُل:

خیانت در غنیمت جنگی و ربودن بخشی از آن به پنهانی است.

در حدیث آمده که پیغمبر (ص) در حالی که کنار غنائم حنین ایستاده بود فرمود ای مردم غلول و خیانت باموال غنیمت در این جهان عار و در آخرت آتش دوزخ و خشم خداوند است.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۶۲۷)

غلات:

کسانی بوده اند که نسبت به ائمه (ع) غلو کرده و آنان را گاهی تا حد خدایی بالا برده اند.

(مبانی- ج ۲، ص ۲۱۵)

غنیمت:

مالی است اعم از منقول و غیر منقول که مسلمین در جنگ با کفار به اذن پیغمبر (ص) یا امام (ع) به دست آورند بی آنکه از دزدی و چپاول باشد.

در باب فقه، امامیه غنیمت را به هر چه بدون سختی به دست آید معنی کرده اند و آن را اعم از غنائم جنگی دانسته اند.

(مبادی فقه اصول- دکتر فیض، ص ۳۴۵)

غیبت صغری و غیبت کبری:

غیبت صغری: دوران پنهان شدن امام دوازدهم

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۳

حضرت بقیه اللّه (عجل الله تعالی فرجه الشریف) از چشم عموم مردم است که شصت و نه سال طول کشید و از سال ۲۶۰ آغاز و به سال ۳۲۹ که آغاز غیبت کبری است منتهی گشت.

غیبت کبری:

دوران پنهان شدن امام عصر (عج) بطور مطلق، که از سال ۳۲۹ یعنی سال وفات چهارمین نائب خاص آن حضرت، علی بن محمد سمری آغاز و تا هنگام ظهور حضرت ادامه دارد.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۶۴۹- ۶۵۰)

حرف (ف- ق)

فحوی:

در اصطلاح اصول: «فحوای خطاب»، «لحن خطاب»، «مفهوم موافقت» به یک معنی آمده اند که بدان دلالت نص هم گویند مانند «لا تقل لهما اف» که دال بر حرمت ضرب و شتم و جرح هم هست.

(فرهنگ معارف و اسلامی- ج ۳، ص ۴۲۷)

فدیه:

به معنی بدل که انسان به دادن آن از امری مکروه رهائی یابد. در اصطلاح فقه به عوض دم گویند که بعضی از اسراء را با گرفتن مال از قتلشان صرف نظر می کردند و نیز به طعامی گویند که در قبال ترک روزه در بعضی موارد تأخیر آن، تا رمضان آتی دهند.

(معارف و معاریف- ج ۷، ص ۷۵۷)

فَراشْ:

در لغت، بستر است، و در اصطلاح فقه، زوج است: الولد للفراش و للعاهر الحجر، فرزند از شوهر است و برای زناکار سنگ است (یعنی سنگسار می شود) یعنی اگر چه فاجری با زن زنا کرده باشد و اگر چه فرزند شباهت به زناکار داشته باشد، به شوهر زن ملحق می شود در صورتی که از آمیزش شوهر با زن شش ماه گذشته باشد، و از اکثر مدت حمل که از یک سال

بیشتر نمی شود نگذشته باشد.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۲۴)

فَی ء:

سایه ای است که پس از زوال آفتاب ظاهر می شود. و در اصطلاح فقهی:

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۴

اموالی است که از کفار بدون جنگ و قتال گرفته شود. مال فی ء به امام (ع) اختصاص دارد و امام می تواند هر گونه تصرفی در آن داشته باشد و سایر مردم را در آن حقی نیست

(مبادی فقه اصول- ص ۳۲۵)

قاضی تحکیم:

آن قاضی است که طرفین دعوی به داوری و حکمیت او در میان خود رضایت دهند، تا خلاف را فیصله دهد. مشهور بر آنند که قاضی تحکیم، تمام صفات و شرائط قاضی منصوب را باید داشته باشد بجز تولیت از ناحیه امام.

(مبادی فقه و اصول- ج ۲، ص ۳۲۵)

قرینۀ لفظی متصله:

قرینه ای را گویند که متصل به کلام باشد و موجب انصراف کلمه یا جمله از معنای ظاهری اش شود. مثلًا گوینده ای می گوید «عالمان دینی، الگوهای عملی مسلمانان هستند ولی عالمانی که علم را با عمل در هم آمیخته اند» در این عبارت، جمله ی «عالمانی که علم را با عمل در هم آمیخته اند» قرینه ی متصلی است که عالم بدون عمل را از الگو بودن خارج می کند.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ج ۲، ص ۶۷)

قدر متیقن:

(اصطلاح فقهی) اگر در موردی حکمی بر خلاف قاعده باشد باید اقتصار بهمان مورد نموده و آن را به موارد مشابه سرایت نداد. بلکه اشباه و نظائر آن، تابع حکم قاعده خواهد بود؛ مثلًا ثبوت شفعه حکمی است مخالف با قاعدۀ سلطنت پس باید به مورد حکم که عبارتست از عدم تعدد شرکاء اکتفا کرد.

پس اگر بموجب دلیل، حکمی برای موضوعی ثابت شود، خواه موافق قیاس باشد یا مخالف باید اقتصار بهمان موضوع کرده و تعدی بغیر آن ننمود.

(فرهنگ معارف اسلامی-/ ج ۳، ص ۵۰۱)

قذف:

سنگ انداختن. در عرف فقها، نسبت زنا و لواط به کسی دادن است. حدّ القذف هشتاد تازیانه است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۳۹۹)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۵

قَسامَهْ:

سوگند خوردن است و در اصطلاح پنجاه سوگند است که مدعی قتل و اولیای مقتول در صورتی که بیّنه نداشته باشند، باید به کیفیتی مخصوص، و برابر با شرائطی یاد کنند. قسامه یکی از راه های ثبوت قتل است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۴۰۲)

قضیه شخصیه، خارجیه، حقیقیّه:

قضیه شخصیه: (اصطلاح منطقی) هرگاه موضوع در قضیهٔ حملیه شخص بود قضیه را شخصیه نامند (مانند احمد عالم است).

قضیهٔ خارجیه: (اصطلاح منطقی) قضیه ای است که محکوم علیه و موضوع آن قطعی و مقدره الوجود در خارج و حکم آن بر مبنای موضوع خارجی باشد چنانچه گویند هر آتشی سوزان است.

قضیه حقیقیه (اصطلاح منطقی): قضیه ای است که موضوع و محکوم علیه آن حقیقی باشد اعم از آنکه در خارج بالفعل موجود باشد یا نباشد.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۳، ص ۵۳۳- ۵۳۲)

قطیعه:

آنچه از زمین خراج بریده و جدا گردد، زمینهای بدون مالك و غیر معمور که خلیفه و حاکم اسلامی یا دولت به کسی می بخشد تا در آن آبادی و آبادانی به وجود آورد، جمع آن قطایع است.

(معارف و معاریف- ج ۸، ص ۳۵۲)

قوّاد:

(قیادت) کسی را گویند که بین زن و مرد برای زنا و بین دو نفر مرد را جهت لواط جمع نماید. حد قواد هفتاد و پنج ضربه

شلاق است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۴۰۸)

قوس:

قوس صعود اصطلاحی است فلسفی و توضیح آن این است که در نظام وجود فلاسفه چهار عالم را به شکل طولی برای نظام وجود بیان نموده اند که سیر نزولی آن از بالا به پایین را قوس نزول و سیر صعودی آن از پایین به بالا را قوس صعود

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۶

می نامند. این عوالم عوالمی واقعی تکوینی مستقل از ذهن و اعتبارند و عالم بالاتر منطوی عوالم پایین تر است عالم اول از این عوالم، «عالم لاهوت» یا عالم ذات بی مثال واجب الوجود خداوند تبارک و تعالی است، عالم دوم «عالم جبروت» یا عالم عقول مجرده است که نور پاک پیامبر اکرم (ص) را هم به عنوان اول ما خلق اللّه در همین مرتبه می دانند، عالم سوم: عالم ملکوت یا عالم امر و فرشتگان است، عالم چهارم: عالم ناسوت است، عالم ناسوت عالم ماده و عالم تضاد و اختلاف است و انسان از نظر وجودی در این عالم قرار دارد، اما در اثر عبودیت و رشد عقلی از این عالم به طرف عوالم بالا سیر صعودی و تکاملی را طی می کند ذات پاک پیامبر اکرم (ص) در این سیر صعودی عالی ترین مقام و مرتبه را داراست تا جایی که به مقام سدره المنتهی و قاب قوسین او ادنی دست می یابد.

(مبانی فقهی- ج ۱، ص ۱۷۳- ۱۷۲)

قیاس اولیت (قیاس به طریق اولی):

هرگاه علیت جامع در فرع، اقوی از اصل باشد در این صورت قیاس فرع بر اصل را قیاس به طریق اولی گویند: مثلًا در آیهٔ «و لا تقل لهما اف» که تأفیف بر والدین تحریم گردیده است علت حرمت تأفیف قبح آزار آنهاست، یعنی چون آزار

والدین قبیح است لذا تأفیف آنها حرام می باشد، پس هرگاه ضرب و شتم شدیدتر از تأفیف آنها باشد حکم حرمت بر آنها نیز بار می شود. این قیاس، قیاس به طریق اولیٰ خواهد بود چه آن که قبح آزار والدین (علت حکم) در ضرب و شتم (فرع) بیشتر از تأفیف (اصل) موجود است. یعنی ضرب و شتم برای قبول حکم حرمت ناشی از قبح آزار انسب و اولی از تأفیف می باشد.

قیاس:

(اصطلاح منطقی و اصولی) در منطق قیاس گفتاری است مرکب از دو یا چند قضیه که تسلیم به آن موجب تسلیم و پذیرش قول دیگر می باشد که نتیجهٔ آن است.

(فرهنگ معارف اسلامی ۳/ ۵۶۸)

قیاس مستنبط العله:

قیاسی است که علت آن در لسان دلیل ذکر نشده و به وسیله

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۷

خود مجتهد به دست آید.

(مبانی ج ۶ ص ۴۱)

قاعدهٔ سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم):

یک قاعدهٔ فقهی مورد قبول فریقین (شیعه و سنی) است ... بله این یک قاعدهٔ فقهی است که مبنای آن روایت است ...

(مبانی فقهی- ج ۲، ص ۲۸۶)

حرف (ک- ل)

کارتلها و تراستها:

کارتل: kartel (اتحادیه شرکتها) اجتماعی از صاحبان شرکتها و مؤسسات تجاری غیر دولتی را گویند که بوسیلهٔ قراردادهایی با یکدیگر همبستگی می یابند و دربارهٔ نوع و مقدار مصنوعات و فروش آنها توافق می کنند و بدین وسیله بهای ثابتی برای اجناس خود در جهان در نظر می گیرند.

(فرهنگ معین- ج ۳، ص ۲۸۰۲)

تراست:

کلمه تراست دارای دو معنی عام و خاص است در معنای عام آن به هر بنگاه صنعتی یا تجارتی که توسعه و اهمیت زیادی دارد و نفوذ انکارناپذیری پیدا می نماید اطلاق می گردد. تراست به معنای اخص عبارتست از اتحاد مالی چند بنگاه که تحت مدیریت واحد اداره می شوند و بنگاههای عضو، شخصیت مالی و استقلال عمل حقوقی خود را به نفع اتحادیه از دست می دهند. تراست ها و کارتل ها سوای نقش عظیمی که در اقتصاده سرمایه داری بازی می کنند به صورت یک وسیله سیاسی مناسب برای مقاصد متعدد سیاسی، اقتصادی و نظامی قدرتهای غربی در جهان سوم در آمده اند و در برخی موارد نیز سبب ساز کودتاها و تحولات عمده بوده و هستند.

بین تراست و کارتل از جهات زیر اختلاف است.

۱- کارتل اتحاد چند بنگاه مستقل است. در حالی که تراست بنگاه مستقلی محسوب می شود به عبارت دیگر در کارتل بنگاههای عضو، آزادی و شخصیت حقوقی خود را از دست نمی دهند اما در تراست کارتلها از شخصیت خود صرف نظر

می نمایند و ادارهٔ آنها به عهدهٔ هیئت مدیره تراست است.

۲- در تراست مرکز اقتصادی به صورت فنی و تجارتی است. در کارتل اصولًا تمرکز اقتصادی وجود ندارد و اگر هم باشد (در کارتل های ساده) فقط از نظر تجارتی است.

۳- اساس

کارتل انحصار است در حالی که اصولًا چنین اصلی در ایجاد تراست وجود ندارد.

نقش سیاسی کارتل ها و تراست ها: این اتحادیه ها در تحولات سیاسی مهمی در خاور میانه و کلًا جهان سوم دست داشته اند که از جمله می توان به کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران، سرنگونی رژیم عبد الکریم قاسم در عراق ۱۹۶۳ سرنگونی رژیم آلنده در شیلی و عملیاتی از این دست اشاره کرد.

(فرهنگ علوم سیاسی- ص ۱۷۲-/ ۱۷۱)

کُتب اربعه:

چهار منبع اصلی احادیث و روایات معصومین علیهم السلام که مورد توجه تمام فقهای شیعه در طول هزار سال گذشته بوده و هست و مأخذ مهم استنباط ایشان قرار داشته و دارد را کتب اربعه می نامند این چهار کتاب عبارتند از: ۱- کتاب کافی (محمد یعقوب کلینی) ۲- من لا یحضره الفقیه (محمد بن حسین بن بابویه قمی) ۳- تهذیب الاحکام (أبو جعفر محمد بن طوسی معروف به شیخ طوسی) ۴- الاستبصار (شیخ طوسی)

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ج ۲، ص ۹۳- ۹۲)

کفالت:

(اصطلاح فقهی) نوعی از ضمانت است و آن ضمانت بدنی است، که هرگاه محاکم بخواهند باید مکفول را حاضر کند و یا ضم ذمه است به ذمّه دیگر در دین، اعم از آنکه کفالت بنفس باشد و یا بمال و یا تعهد به نفس باشد یعنی کفالت التزام احضار مکفول است هرگاه مکفول له بخواهد و شرط آن رضایت کفیل و مکفول له است و کفیل به منزلهٔ وکیل است که پس از تسلیم مکفول بری الذمه می شود.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۴، ص ۲۶)

لَقطَه:

آنچه برداشته شده یا چیده شده. در فقه یک مرتبه چیدن سبزیجات را گویند.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۳۹

بیع خضر (مانند خیار، بادنجان خربزه و غیره) پس از ظهور به طور لقطهٔ واحده یا لقطات معلوم جایز است.

(اصطلاحات فقهی ص ۴۲۷)

لُقطَه:

اصطلاح فقهی است و در لغت به معنای اخذ باشد و در شرع مال مطروح و بدون صاحب است که مالکش شناخته نشده باشد اعم از حیوان پول و متاع دیگر و همین طور انسانی که رها شده باشد و کسی را برای قوت و روزی خود نداشته باشد و خود نتواند برای روزی خود تلاش کند و از موذیات دفاع کند لقطه محسوب می شود.

(فرهنگ معارف اسلامی ج ۴ ص ۸۸)

حرف (م)

متجاهر به فسق:

تجاهَرَ در لغت به معنی آشکار کرد. علنی کرد و انجام داد.

فَسَقَ در لغت یعنی بیراهه رفت- گمراه شد- هرزگی کرد- زنا کرد- و فاسق یعنی گناهکار- هرزه- زناکار

در فقه: کسی است که با اعتراف به قبح عملی، مرتکب آن می گردد مثلًا، با اعتراف به قبح و حرمت شرب خمر مرتکب آن می گردد بصورت آشکارا- که به چنین شخصی متجاهر به فسق اطلاق می شود

(شرح مکاسب محرم مه ج ۶، ص ۱۶)

مذهب جعفری:

جعفری منسوب به امام جعفر صادق (ع) پیروان مذهب امامیه را گویند و از این رو بدین مرسوم گشتند که در آن عصر فقه اسلامی دستخوش افکار و آراء و تصرفات نظری اشخاص شد و هر مذهب به پیشوای آن مکتب منتسب شد، مانند حنفی، مالکی، شافعی ... و شیعه امامیه از مکتب امام صادق (ع) پیروی کردند و آنها را جعفری می خواندند.

امام (ع) فرمود جعفری کسی است که کاملًا پرهیز کار بوده و هر عملی که انجام می دهد تنها برای خدا باشد.

(معارف و معاریف- ج ۴، ص ۱۶۵)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۰

مِراء:

در لغت بمعنی ستیزه و جدل آمده- رسول خدا (ص) فرمودند- «اورع الناس من ترک المراء و ان کان محقاً» (بحار- ۲/ ۱۲۷)

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۲۵۴)

مشایخ سه گانه:

مؤلفین کتب اربعه هستند که عبارتند از محدثین و فقهاء بزرگوار:

شیخ صدوق، محمد بن یعقوب کلینی و شیخ طوسی.

(مبانی فقهی- ج ۴، ص ۱۹۷)

مصادَرَه:

مطالبه کردن چیزی را از کسی، تاوان گیری. ضبط کردن اموال و دارایی کسی به سبب جرمی که مرتکب شده یا آن که آن مال به دزدی و سلوک در طریق نادرست به دست آمده باشد.

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۴۰۶)

مصالحه:

(اصطلاح فقهی) عقدی که به موجب آن طرفین تراضی و تسالم کنند بر تملیک چیزی بر کسی اعم از عین یا منفعت یا اسقاط دین از کسی یا اسقاط حقی از کسی.

(دهخدا ج ۴۴، ص ۵۶۴)

مصالح عامه (عمومی):

در کلیات حقوق آمده است: تصرف در امور عامه به هر عنوان باشد منوط بر رعایت مصلحت عمومی است و برای حاکم یا متصدی امور عامّه سلطه ای است بر افراد لکن در دائره محدودی که مرجع آن رعایت شئون مصالح عمومی است و ولایت خاصّه مثل ولایت شخص بر مال و عیال و اولاد و سایر شئونی که اختصاص به او دارد، اقوی است از ولایت عامه مثل ولایت حاکم.

(فرهنگ معارف اسلام- ج ۴، ص ۲۴۷)

مظالم:

جمع مظلمه و ظلامه است که از فعل ظلم ظلماً گرفته شده است آنچه از کاری ستمگرانه بدست آید و به تعبیر دیگر- ستم مایه را مظلمه می گویند که در اصطلاح حقوق اسلامی حق مظالم نام می گیرد. اگر دارنده اصلی و واقعی چنین مالی

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۱

شناخته نشود بایستی آن را به بیت المال (حاکم شرع) پس داد.

(لسان العرب- ج ۱۲، ص ۳۷۳- ۳۷۴/ مبانی- ج ۳، ص ۳۲۱)

معروف:

شناخته شده، مقابل منکر، کار خیر. کار خیری که به دیگران برسانی، در اصطلاح شرع: هر آنچه خوبی آن به وسیله عقل یا شرع شناخته شود و به تعبیر دیگر، آنچه که مردم با ذوق مکتسب از حیات اجتماعی متداول آن را خوب می دانند.

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۴۹۳)

مغالطه:

(اصطلاح منطقی) مغالطه در اصطلاح منطقیین قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا از جهت صورت یا از جهت هر دو. فساد قیاس از جهت صورت، عدم رعایت شرائط لازم در هیئت و شکل و از جهت ماده اثبات مطلوب با مقدمات قیاسی است که مطلوب با طرفین قیاس یکی باشد که از نوع مصادره بر مطلوب است.

مغالطۀ عام الورود:

عبارت از قیاسی است که به وسیلۀ آن هم اثبات مطلوب و هم نقیض آن ممکن باشد.

(فرهنگ معارف اسلامی ۴/ ۳۰۲)

مفسد فی الارض:

آن که در زمین ایجاد فساد و تباهی کند. فساد در زمین را به سه معنی دانسته اند: ۱- دعوت مردم به کفر ۲- راهزنی و ایجاد ناامنی (هرج و مرج) ۳- پیمان شکنی. برخی نیز این سه را با هم در مفسد فی الارض لازم دانسته اند ۱- آنان که مردم را از پذیرش اسلام جلوگیر شوند ۲- مردم را وادار به مخالف می کردند و بعضی از مردم ضعیف را می ترساندند و میان مسلمانان نمامی می کردند ۳- راهزنی می کردند و مردم را مسخره کرده و دین اسلام را به زشتی معرفی می کردند. کلمۀ مفسد یعنی تباه کننده طبق اصطلاح قرآن نقطه مقابل مصلح یعنی اصلاح کننده به کار رفته است و چون مقدار صلاح و فساد از این دو کلمه معلوم نمی شود پس می توان گفت: این دو کلمه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۲

شامل کوچکترین اصلاح و افساد می شود.

(دانش نامه قرآن و قرآن پژوهشی- ج ۲- ص ۲۱۳۰)

مفلَّس:

چیزی که بر روی آن خالها و نشانه هایی همانند پولک ماهی باشد. در فقه کسی است که به علت کثرت بدهی از تصرف در اموال خود ممنوع است.

شرط صدور این حکم آن است که دیون او نزد حاکم ثابت شده باشد و اموال و مطالبات وی کمتر از دیون باشد و لااقل یکی از بستانکاران تقاضای حجر او را کرده باشد.

(معارف و معاریف-/ ج ۹، ص ۵۲۹)

مفهوم حصر:

(اصطلاح اصولی) مراد این است که وصفی بر موصوف خاصی مقدم شده باشد مثل الامیر زید و الشجاع عمرو که از آن حصر استفاده می شود، زیرا ترتیب طبیعی خلاف آن است و عدول از ترتیب طبیعی نیز برای افاده همین معنی است و اصولًا علما عربیت می گویند تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر و مثلًا جملۀ انما الاعمال با النیات مفید این است که اعمال بدون نیست اعمال نسبت یا مفید فائده نمی باشند

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۴، ص ۳۲۱)

مقام بیان:

متکلم در مقام بیان حکم است، یعنی در مقامی است که می خواهند همۀ مقصود خود را در آن حکم بیان کند (هرگاه شرائط مقدمات حکمت کامل شود، کلام بدون قید، در اطلاق ظهور پیدا می کند) اما زمانی هم تنها در صدد توضیح اصل شریعت است و مایل نیست خصوصیات و جزئیات آن را بیان کند و به اصطلاح اصولیین گویند. در مقام بیان نبوده بلکه در مقام اهمال و اجمال است، مثلًا خداوند می فرماید. «بر مردم واجب است حج خانه خدا» یقیناً خداوند در مقام بیان کلیۀ آداب حج نیست پس بی تردید نمی توان به اطلاق آیه استناد کرد.

هرگاه کسی مطلبی را بیان کند و مشخص نباشد آیا گوینده در مقام بیان است یا در مقام اهمال و اجمال در چنین موقعی بنای عقلا و سیره اهل محاوره بر این است که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ‌۸، ص: ۴۴۳

می گویند گوینده در مقام بیان و تفهیم است. (همان گونه که عقلا می گویند وی توجه داشته و ناهوشیار نیست) پس کلام مفید اطلاق است مگر خلافش ثابت شود.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات- ص ...)

مقام ثبوت،

بحث از امکان وجود چیزی است که آیا به طور کلی چنین مسئله ای در عالم تصور امکان و یا صحت وجود دارد یا نه و پس از ثبوت، در مرحلۀ اثبات از این بحث می شود که برای این مسأله آیا دلیلی وجود دارد یا نه؟

(مبانی فقهی- ج ۲، ص ۱۹۵)

مقدمات حکمت:

یک اصطلاح اصولی است و بیشتر علمای اصول آن را سه چیز می دانند.

یک: احراز این معنی که مولی در مقام بیان بوده، دوم: عدم وجود چیزی که دلالت داشته باشد که این کلام مقید است، سوم: قدر متیقنی در بین نباشد، که در این صورت با احراز این سه مقدمه نتیجه می گیریم که چون مولی حکیم است باید از کلام او مطلق اراده شود.

(مبانی فقهی- ج ۲، ص ۲۴۱)

مقیّد:

بسته شده و بند شده و به زنجیر کشیده شده، با قید و شرط، مقابل مطلق.

اطلاق و تقیید دو صفت نسبی معنا هستند که به اعتبار اتحاد لفظ و معنا به لفظ نسبت داده می شوند، نسبی بودن آنها به خاطر این است که لفظ ممکن است از جهتی مطلق و از جهت دیگر مقید باشد مثلًا هرگاه لفظ بنده را به قید ایمان به کار ببریم از جهت ایمان مقیّد است ولی از جهت زن یا مرد بودن یا سیاه و سفید بودن و غیره مطلق است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۹ ص ۱۴۰)

ملاکات احکام:

ملاک یعنی علّت و منشأ، ملاک یا تنصیصی است یا تردیدی یا تشبیهی.

۱- ملاک تنصیصی: وقتی که ملاک و علّت قطعی حکم از طرف شارع مشخص شده

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۴

باشد. مثل عدم نجس شدن آب چاه در ملاقات با نجاست که در روایتی دلیل آن آمده است.

۲- ملاک تردیدی: وقتی که شارع تصریح بر ملاک و علت قطعی حکم نکرده باشد و این ملاک مردّد بین چند چیز باشد.

۳- ملاک تشبیهی همان قیاس مستنبط العله است که از نظر شیعه فاقد اعتبار می باشد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۲ ص ۱۸۲)

ملکه:

عبارت است از صفتی وجودی که عارض بر موضوعی می شود و در آن موضوع راسخ می گردد به گونه ای که به راحتی و یا اصلًا از بین نمی رود و در مقابل حالت یا عدم قرار دارد.

(فرهنگ اصطلاحات اصول ج ۲ ص ۱۸۲)

ملکیت:

(اصطلاح حقوقی) رابطه ایست حقوقی بین شخص و چیز مادی (جاندار یا بی جان یا منقول و یا غیر منقول) یا توابع چیز مادی مانند (منافع خانه یا اتومبیل) که به موجب این رابطه علی الاصول حق همه گونه بهره برداری از آن چیز را دارد مگر اموری که قانون استثناء کرده باشد.

ملکیت دارای انواعی است:

۱- ملکیت حقیقی: همان ملکیتی که خداوند متعال دارا می باشد و آن مالکیت جمیع اشیاء و اموال و انفاس و ارواح است.

۲- ملکیت اعتباری: همان مالکیت انسان است که مالك فکر و عقل و قوای جسمانی اش می باشد و در طول مالکیت خداوند است

۳- ملکیت مشروط:

۴- ملکیت مطلق (استبدادی)

(نظام الحکم فی الاسلام- ص ۴۹۱)

مناط:

در اصطلاح اصولیین عبارت است از علت، هرگاه گفته شود «مناط حکم» مقصود علّت حکم است. نظر و اجتهاد گاهی در تحقیق مناط (تحقیق علت) است و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۵

گاهی در تنقیح مناط (تنقیح علت) و گاهی در تخریج مناط (تخریج علت).

منصوصاً علیه (منصوص):

به تحقیق رسانیده شده، آنچه را آیه صریح غیر محتاج به تأویل یا حدیث صریح، به ثبوت رسانیده باشد.

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۶۴۱)

موصول:

در اصطلاح ادب کلمات رابطه را گویند و آن بر دو قسم است «اسمی» و «حرفی»، اسمی نیز بر دو نوع است «مختص» و «مشترک» مختص مانند «الذی»، «الذان»، «الذین» برای مفرد، مثنی و جمع و ... موصول مشترک مانند «من» و «ما» و موصولات حرفی مانند «ان و کی» که با صله خود به تأویل مصدر روند معادل این کلمات در فارسی کلماتی مانند «که» و «چه» می باشند.

(معارف و معاریف ۹/ ۶۹۲)

مهر السنه:

مهری است که پیامبر اسلام برای همسران خود قرار داده بود و مقدار مهر السنه پانصد درهم بود. و بیشتر از مهر السنه مکروه است.

(اصطلاحات فقهی- ص ۵۱۹)

مهر المثل:

مهری که مردم از روی عادت برای همانند این زن قرار می دهند

(اصطلاحات فقهی- ص ۵۲۰)

میسور:

آسان، ممکن و میسّر، میسور از جمله قواعد فقهیه است. مفاد این قاعده این است اموری که برای مکلف میسور و ممکن است باستناد آنکه برخی آنها میسور نیست نتواند ترک کند. «و گفته اند: المیسور لا یسقط بالمعسور»، «و ما لا یدرک کله لا یترک کلّه و اذا امرتکم بشی ء فأتوا منه ما استطعتم»

(معارف و معاریف- ج ۹، ص ۷۵۵)

حرف (ن، و)

نسخ:

در لغت عرب به معنی نوشتن و نسخه برداری و نیز به معنای نقل و تحویل و

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۶

دگرگونی است، اصطلاح تناسخ مواریث و دهور نیز از همین باب درست شده است همچنین نسخ در لغت به معنای «زایل کردن» نیز آمده است چنانچه گفته می شود نسخت الشمس الظل یعنی آفتاب سایه را زایل و نسخ کرد. اما نسخ در اصطلاح تفسیر قرآن عبارتست از اینکه چیزی که در شریعت اسلام بواسطهٔ آیه حکمش ثابت بوده است بواسطهٔ نزول آیهٔ دیگری از جانب خداوند برداشته شود اعم از اینکه از احکام تکلیفی باشد مانند حرمت و وجوب و ... و یا از احکام وضعی مانند ضمان و ملکیت و ... و همچنین به متروک شدن یک دین آسمانی توسط دین آسمانی بعدی نسخ می گویند مانند منسوخ و متروک شدن ادیان پیشین توسط دین اسلام. مسأله نسخ شدن حکم قبلی توسط بعدی یعنی ناسخ و منسوخ چنانچه در قرآن وجود دارد، در احادیث نبوی (ص) نیز وجود دارد برای آگاهی بیشتر ر. ک شرح کتاب ناسخ و منسوخ ص ۱۸ به بعد نوشته ابن المتوح و حسین قاری، ترجمهٔ دکتر محمد اسلامی- بنیاد علوم قرآن

(مبانی فقهی- ج ۵، ص

نصاب:

انـدازه ای از مال را گوینـد که شارع آن را به عنوان علامت و معیاری نصب کرده که هر وقت مال به آن مقـدار رسـید زکات در آن واجب می شود.

(مبانی فقهی- ج ۶، ص ۳۱)

نفقه:

تأمین هزینهٔ زندگی کسی آن گونه که عادتاً بدان نیازمند است، از خوراک و پوشاک و مسکن و سایر نیازمندی های زندگی

نفقه دادن به سه دسته واجب است، به تعبیر دیگر، اسباب وجوب نفقه سه چیز است:

۱- زوجیّت. یعنی نفقهٔ زن دائمی بر شوهر. ۲- خویشاونـدی. یعنی تأمین هزینهٔ زندگی پدر و مادر تنگدست، بر فرزند و تأمین هزینـهٔ زنـدگی فرزنـدان تنگدست بر پدر و سپس مادر. ۳- ملـک. یعنی نفقه دادن به بردگـان و چهـار پایـان بطور متـداول و معمول عرف مردم.

(مبادی فقه و اصول- ص ۳۷۸)

نوّاب اربعه:

عنوان چهار تن نایب خاص حضرت بقیه الله، امام عصر که در دوران

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۷

غیبت صغری از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ هجری قمری واسطه بین امام زمان (ع) و شیعیان بودند و آنها عبارتند از:

۱- ابو عمر و عثمان بن سعید عمروی. ۲- أبو جعفر محمد بن عثمان بن سعید اسدی عمروی

۳- أبو القاسم حسین بن روح نوبختی. ۴- أبو الحسن علی بن محمد سمری.

(معارف و معاریف- ج ۱۰، ص ۲۲۹)

واقفیه:

فرقه ای از شیعه که امام موسی بن جعفر (ع) را آخرین امام داننـد و گویند او زنده است و هم او مهدی منتظر باشد، بنیانگذار این مـذهب نماینـدگان خود حضـرت در کوفه و مصـر و خراسـان و جاهای دیگر از قبیل علی بن حمزه بطائنی و زیاد قنـدی و

عثمان بن عیسی رواسی و احمد بن ابی بشر سرّاج بودند که در دورانی که امام در زندان هارون بود اموال فراوانی از خمس برگرد آنها گرد آمده بود و چون امام وفات یافت نزد خود گفتند: اگر به امامت علی بن موسی (ع) اعتراف کنند بایستی همهٔ اموال را به آن حضرت تسلیم کنند، طمع به مال دنیا آنها را بر این داشت که منکر امامت وی شده دست از دین خود بکشند و خود و گروهی را به الحاد و زندقه سوق دهند.

(معارف و معاریف- ج ۱۰، ص ۲۹۸)

واجب عَینْی:

و آن واجبی است که انجام آن را از همهٔ مکلفین خواسته باشند به گونه ای که با انجام دادن عده ای تکلیف از دیگران ساقط نمی گردد. مثل نماز و روزه که بر هر مکلّفی جداگانه واجب است.

(فرهنگ اصطلاحات اصول- ص ۳۳۶)

واجب کفایی:

و آن هر واجبی است که هرگاه عده ای بر آن اقدام کنند تکلیف از دیگران ساقط می شود.

مثال: انسانی در حال غرق شدن است افرادی که در آنجا حضور دارند قدرت نجات

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۸

او را دارند. اما یک نفر خود را به آب می اندازد و او را نجات می دهد، در این صورت تکلیف از دیگران ساقط می گردد. اما اگر هیچ کدام اقدام به نجات وی نکردند، همگی دارای مسئولیت شرعی می شوند و مورد بازخواست الهی قرار می گیرند.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۳۳۷)

واجب موسّع:

اگر زمان مشخص شده زیادتر از وقت مورد نیاز جهت انجام دادن عملی باشد به آن «واجب موسّع» گویند، مثل نماز ظهر که از ابتدای زوال تا به اندازهٔ به جا آوردن ۸ رکعت نماز (برای حاضر) به غروب آفتاب وسعت دارد. یعنی حدود ده دقیقه وقت برای هشت رکعت نماز ظهر و عصر کافی است. اما شارع چندین ساعت اضافی برای انجام آن در نظر گرفته است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول- ص ۳۳۷)

واجب مضیّق:

انجام دادن هر عملی محتاج به زمانی است. بنابراین اگر وقت و زمان مورد نظر شارع در واجب موقّت برابر باشد با زمان انجام دادن آن عمل، به چنین واجبی «واجب مضیّق» گویند. مثل: روزه که زمان آن از ابتدای طلوع فجر تا غروب آفتاب است.

(فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۳۳۸)

واجب نفسی:

آن است که مصلحت وجوب در خود آن است چون نماز و روزه و غیره.

(مبادی فقه و اصول- ص ۲۳۸)

واجب تعیینی:

آن است که مأمور به، بعینه واجب است مثل بیشتر واجبات از نماز و روزه و غیره.

(مبادی فقه و اصول- ص ۲۳۸)

وزارت تنفیذ:

تنفیذ در لغت بمعنی اجرا کردن- پیاده کردن- عملی کردن است و آن یعنی کاری را به کسی می سپارند تا دستوراتی که به او محوّل شده را عملی سازد- که

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۴۹

باید هفت شرط را داشته باشد ۱- امانتداری- ۲- راستگوئی- ۳- کمی طمع- ۴- نداشتن کینه و دشمنی با مردم- ۵- از حافظه خوبی برخوردار باشد- ۶- هوش و زیرکی- ۷-/ گرفتار نبودن در بند هوی و هوس پس اگر این وزیر (وزیر تنفیذ) در تصمیم گیری نیز شرکت داشته باشد ویژگی هشتمی نیز باید داشته باشد و آن سابقه و تجربه ای است که به نظر صحیح و تدبیر درست منتهی شود چون (عاقبت اندیشی در تجربه است).

(مبانی فقهی- ج ۳، ص ۱۹۵- ۱۹۶)

وزارت تفویض:

تفویض در لغت بمعنی واگذاری- محوّل کردن- اختیار دادن- مأموریت دادن است.

وزارت تفویض آن است که حکومت شخصی را برای اداره امور بگمارد و تصمیم گیری را به خود وی واگذار کند و اجتهاد و نظر وی را به هر شکل باشد مورد امضاء قرار دهد ...

(مبانی فقهی- ج ۳، ص ۱۹۵)

وقف عام و خاص:

(اصطلاح فقهی) وقف در لغت بمعنی ایستادن و ایستانیدن که هم لازم و هم متعدی است استعمال شده است و در اصطلاح شرع عبارت است از تحبیس اصل مال و تسبیل منفعت بدین معنی که مالی از اموال خود را از بیع و شراء و هر گونه معامله ناقله متوقف سازد تا منافع آن به افراد خاص یا به مصالح عامه برسد.

وقف خاص: مانند آنکه چیزی را برای اولاد خود وقف نماید. وقف عام: که اختصاص به افراد خاص ندارد، مانند آنکه چیزی را برای مسجد یا حسینیه و یا فقرا وقف کند

(معارف و معاریف، ج ۱۰- ص ۳۹۰)

وکالت:

نایب گرفتن کسی است دیگری را برای تصرف در زمان حیات خود، نایب گیرنده را موکل، و نایب شده را وکیل گویند.

وکالت عقد است و از طرفین جایز است. هرگاه کسی، دیگری را نیابت دهد که علیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۰

شخص ثالث دعوائی را اقامه و اثبات کند شخص اول را موکل، شخص دوم را وکیل، و شخص سوم را موکل علیه نامند.

قبول وکالت به هر دو صورت قولی و فعلی جایز است مراد از نائب گرفتن این است که، مالك دیگری را در تصرف کردن در مال خود جانشین خویش گرداند. جایز نیست وکالت در هر امری که آن را شارع از خود مکلف بمباشرت، خواسته باشد، مثل طهارت، از غسل و وضو و تیمم و مثل نماز و روزه.

(مبادی فقه و اصول، ص ۳۶۰)

ولایت تکوینی و ولایت تشریعی:

ولایت تکوینی: قدرت تصرف در عالم کون و نظام طبیعت است که اعمال آن معجزه نامیده می شود، ولایت تشریعی: قدرت قانون گذاری، صدور فرمان و تشریع احکام است.

(مبانی فقهی- ج ۱، ص ۱۷۱)

حرف (ه)

هیبت:

(اصطلاح عرفانی) هیبت عبارت از مشاهدهٔ جلال خدا در قلب است چون شاهد جلال به دلِ بنده تجلی کند نصیب دل، هیبت بود و هیبت درجهٔ عارفانست.

(فرهنگ معارف اسلامی- ج ۴، ص ۶۳۲)

فهارس:

اشاره

* فهرست آیات

* فهرست روایات

* فهرست منابع و مأخذ

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۳

فهرست آیات

شماره آیه/ جلد/ صفحه

بقره (۲)

۱۹۰ و قاتلوا فی سبیل اللّه ...: ۲/ ۲۹۱؛ ۷/ ۱۷۲

۱۹۳ و قاتلوهم حتی لا تکون

آل عمران (۳)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۵۵

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

۶۹ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ ...: ۷/ ۱۵۱

۷۸ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِى إِسْرائِيلَ ...: ۲/ ۶۸،

۴۰۰؛ ۳/ ۳۶۸

۷۹ ... لَبِئْسَ ما كانُوا يَفْعَلُونَ: ۲/ ۶۸

۹۰ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ ...: ۳/ ۵۱۶

۹۵ ... لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ ...: ۱/ ۳۴۷

۹۷ جَعَلَ اللّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ ...: ۱/ ۲۱۲

۱۰۳ ... وَ لكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ...: ۲/ ۳۶۱

۱۰۵ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ...: ۳/ ۳۷۶؛

۲/ ۴۰۰

۱۰۵ ... لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ ...: ۳/ ۴۲۵

۱۰۶ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ ...: ۴/ ۳۹

۱۰۶ ... تَحْبِسُونَهُما مِنْ بَعْدِ الصَّلاةِ ...: ۴/ ۲۶

۱۱۷ ... وَ كُنْتُ

۲۸ وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً ...: ۲/ ۴۶؛ ۲/ ۴۷

۲۹ قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ ...: ۳/ ۲۹۱؛ ۵/ ۲۲۱

۳۱ ... وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا ...:

۳۱ ... وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا یُحِبُّ الْمُسْرِفِینَ: ۷/ ۲۳۷؛ ۶/ ۸۷

۳۲ ... قُلْ هِیَ لِلَّذِینَ آمَنُوا ...: ۶/ ۳۸۰

۷۳ وَ إِلی ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً ...: ۵/ ۴۰۱

۸۵ وَ إِلی مَدْیَنَ أَخاهُمْ شُعَیْباً ...: ۵/ ۴۰۱، ۴۰۲

۱۰۷ فَأَلْقی عَصاهُ فَإِذا هِیَ ...: ۱/ ۱۷۱

۱۰۸ وَ نَزَعَ یَدَهُ فَإِذا هِیَ ...: ۱/ ۱۷۱

۱۲۸ قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ اسْتَعِینُوا بِاللّهِ ...: ۲/ ۲۹۴

۱۲۸ ... إِنَّ الْأَرْضَ

انفال (۸)

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۶۰

۳۶۳

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۶۱

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۴۶۲

شوری (۴۲)

زخرف (۴۳)

۲۴ وَ هُوَ الَّذِی کَفَّ أَیْدِیَهُمْ عَنْکَمْ ...: ۶/ ۲۵۲

۲۸ هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ کَفیٰ بِاللّٰهِ شَهِیداً: ۱/ ۱۳۵

۲۹ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ ...: ۵/ ۳۷۴

حجرات (۴۹)

۷ ... وَ کَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَ الْفُسُوقَ ...: ۵/ ۸۵

۹ وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا ... فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتّٰی تَفِیءَ إِلیٰ أَمْرِ اللّٰهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما

حديد (۵۷)

مجادله (۵۸)

حشر (۵۹)

جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ ...: ۷/ ۱۹، ۳۲

ممتحنه (۶۰)

۱ یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ ...: ۳/ ۴۳۶،

۵/ ۲۴۰

۸ لا یَنْهاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقاتِلُوکُمْ ...: ۳/ ۵۹،

۲۹۱؛ ۵/ ۲۴۳؛ ۷/ ۱۲۱

۹ إِنَّما یَنْهاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ قاتَلُوکُمْ ...: ۳/ ۵۹؛

۵/ ۲۴۳؛ ۷/ ۱۲۱

۱۲ یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا جاءَکَ الْمُؤْمِناتُ ...: ۲/ ۳۰۷، ۳۵۷

صف (۶۱)

۲ ... لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ: ۳/ ۴۰۰

۳ کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ...: ۳/ ۴۰۰؛ ۸/ ۲۶۵

۹ هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی: ۱/ ۱۳۵

جمعه (۶۲)

۳ وَ آخَرِینَ مِنْهُمْ لَمّا یَلْحَقُوا بِهِمْ ...: ۵/ ۲۱۰

منافقون (۶۳)

۴ ... هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قاتَلَهُمُ اللّهُ ...: ۴/ ۳۵۳

۸ ... لَئِنْ رَجَعْنا إِلَی الْمَدِینَهِ لَیُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَ لِلّهِ الْعِزَّهُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ ...: ۲/ ۲۹

طلاق (۶۵)

۷ ... لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها ...:

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۴۶۵

فهرست روایات

حرف الف جلد/ صفحه

نجف آبادى، حسين على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شكورى، ابو ال، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ۸ جلد، مؤسسه كيهان، قم - ايران، اول، ۱۴۰۹ ه‍ ق

مبانى فقهى حكومت اسلامى؛ ج ۸، ص: ۴۷۴

مبانى فقهى حکومت اسلامى، ج ۸، ص: ۴۷۵

حرف باء

حرف تاء

حرف ثاء

حرف جيم

حرف حاء

حرف خاء

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۴۸۳

مبانى فقهى حكومت اسلامى، ج ۸، ص: ۴۸۴

حرف دال

حرف ذال

حرف راء

حرف زاء

حرف سین

حرف شین

مبانى فقهى حکومت اسلامى، ج ۸، ص: ۴۸۶

حرف صاد

حرف ضاد

حرف طاء

حرف ظاء

حرف عين

حرف غين

حرف فاء

حرف القاف

قال رسول اللّه «ص»: من غرس شجرا: ۸/ ۲۶

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ‌۸، ص: ۴۹۲

حرف كاف

حرف اللام

مبانی

حرف ميم

نجف آبادى، حسين على منتظرى - مترجم: صلواتى، محمود و شكورى، ابو ال، مبانى فقهى حكومت اسلامى، ٨ جلد، مؤسسه كيهان، قم - ايران، اول، ١۴٠٩ ه‍ ق

مبانى فقهى حكومت اسلامى؛ ج ٨، ص: ۵٠٠

مبانى فقهى حکومت اسلامى،

حرف نون

حرف هاء

حرف واو

و اللّه ما معاويه بأدهى منّى و لكنه يغدر: ۲/ ۳۴۰؛ ۵/ ۲۶۶

و اللّه يا سدير لو كان لى شيعه بعدد هذه الجداء:

۲/ ۳۲۶

و اللّه يا محمد من أصبح من هذه الأمه: ۲/ ۳۹

و الذى نفسى بيده ان هذا و شيعته: ۱/ ۱۵۴

و الامامه نظاماً للأمه: ۱/ ۳۰۷

و الامام عالم لا يجهل و راع لا ينكل: ۲/ ۶۰؛ ۲/

وجدنا فی کتاب علی «ع» أن الأرض: ۷/ ۳۶۲؛ ۸/ ۹۵،

... وجّه رسول اللّه «ص» الصدقه فی کل: ۶/ ۵۸

و جعلوهم حکّاما علی رقاب الناس: ۲/ ۲۳۸

و الجهاد واجب مع الامام: ۱/ ۲۲۶

و الحکم لا یصحّ الا باذن من اللّه و برهانه: ۳/ ۲۳۰

و الخمس من جمیع المال مره واحده: ۶/ ۱۶۷

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۰۹

... وددت أنّی أقدر علی أن أجیز:

و دفن علی «ع» الأطراف: 6/ 540

و ذلک أن جمیع ما بین السماء و الأرض: 7/ 74

ورثت عن رسول اللّه «ص»: 7/ 289

... ورثه الأنبیاء: 2/ 260

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، 8 جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، 1409 ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج 8، ص: 509

و رجل قمش جهلا موضع فی جهال الأمّه: 3/ 242

وزراء السوء أعوان الظلمه و إخوان الأئمه: 3/ 205

و الزکاه نسخت کل صدقه: 8/ 218

و سأجهد فی أن أطهّر الأرض من هذا: 5/ 340

و صل اللّه طاعه ولیّ أمره بطاعه رسوله: 5/ 340

وضع أمیر المؤمنین «ع» علی الخیل: 6/ 64، 8/ 224

وضع رسول اللّه «ص» الزکاه علی تسعه: 5/ 107، 6/ 42، 43، 45، 52، 8/ 224

و طاعتنا نظاما للملّه: 1/ 308

و طاعه ولاه العدل تمام العزّ: 5/ 341

و العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس: 1/ 382

و العشر فی التمر و الزبیب و الحنطه: 6/ 61

و قبض ما كان فى عسكرهم: ۶/ ۵۳۴

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۰

حرف یاء

مبانى فقهى حکومت اسلامى، ج ۸، ص: ۵۱۴

«فهرست منابع و مأخذ»

آئین شهرداری: محمد احمد قرشی معروف به ابن اخوه، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۰ ه ش.

الآثار الباقیه: ابو ریحان بیرونی، انتشارات میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰ ه ق.

آثار الحرب فی الفقه الاسلامی: و هبه زحیلی، دار الفکر، دمشق.

ابتغاء الفضیله فی شرح الوسیله: مرتضی حائری یزدی، مکتبه الطباطبائی قم؛ بی تا.

اثبات الهداه با النصوص و المعجزات: محمد بن حسن حرّ عاملی، دار الکتب الاسلامیه، بی تا؛ چاپ دیگر به طریق افست به سرمایه حاج محمود بغدادچی، ۲ جلد.

الاحتجاج: احمد بن علی الطبرسی، شریف رضی

احقاق الحق: سید نور الله شوشتری، مکتبه الاسلامیه ۱۳۹۶ ه ق ۱۳ جلد.

احقاق الحق و ازهاق الباطل: قاضی نور الله بن شریف الدین، کتابخانه آیه اللّه العظمی مرعشی نجفی، بی تا. این کتاب دربردارنده تحقیق و تعلیق و الحاقات آیه اللّه العظمی مرعشی نجفی می باشد مؤلف

این کتاب در سال ۱۰۱۹ به شهادت رسیده است.

ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری: ابی العباس شهاب الدین أحمد بن محمد قسطلانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

احکام السجون: احمد وائلی، دار الکتیبه للمطبوعات، چاپ سوم ۱۴۰۷ ه ق.

احکام السلطانیه: محمد عبد القادر أبو فارس معروف به فراء، مؤسسه الرساله ۱۹۸۳ م.

احکام السلطانیه: علی بن محمد ماوردی، مکتبه ابن قتیبه ۱۹۹۸ م؛ چاپ دیگر دفتر تبلیغات اسلامی قم، بر اساس نسخه مکتبه مصطفی الباقی الحلبی مصر ۱۳۸۶ ه ق.

احکام القرآن: محمد بن عبد الله معروف به ابن عربی، دار الفکر ۱۹۹۶ م ۴ جلد.

احکام القرآن: احمد بن علی جصاص، دار الکتاب العربی ۱۹۸۶ م، ۳ جلد.

احیاء علوم الدین: ابی حامد محمد بن محمد الغزالی، انتشارات احسان ۱۳۷۹ ه ش ۲ جلد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۶

اخبار الخلفاء: فخر الدین فخر الدین، دار الحرف العربی ۱۹۹۳ م.

اخبار المدینه: عبد الله محمد بن محمود، مکتبه دار الزمان ۲۰۰۳ م.

الاختصاص: محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی معروف به شیخ مفید، مؤسسه اعلمی، بیروت ۱۴۰۲ ه ق.

الادب: عبد الله بن شیبه العبسی، دار البشائر الاسلامیه ۱۹۹۹ م.

الاربعین: محمد بن حسین معروف به شیخ بهایی، تبریز کتابفروشی صابری ۱۳۳۷ ه ش.

الارشاد: محمد بن محمد شیخ مفید، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۳۹۹ ه ق.

ارشاد القلوب: حسن بن محمد دیلمی، دار الاسوه ۱۳۷۵ ه ق و نیز انتشارات شریف رضی، چاپ دوم ۱۴۰۹ ه ق

ارشاد الاذهان: حسن بن یوسف حلی، انتشارات اسلامی قم، ۱۴۲۴ ه ق، ۲ جلد.

الاستبصار: عبد الله بن احمد بن قدامه، دار الفکر، بیروت ۱۹۷۳ م.

الاستبصار: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ

طوسی، دار الکتب الاسلامیه، نجف، بی تا، ۳ جلد؛ چاپ دیگر دار الحدیث، قم ۱۳۸۰ ه ش، ۴ جلد.

الاستیعاب: یوسف بن عبد الله ابن البر، مکتبه نهضه، مصر ۱۹۹۵ م ۴ جلد.

اسد الغابه: علی بن محمد معروف به ابن اثیر، دار المعرفه ۱۹۹۷ م، ۵ جلد؛ چاپ دیگر، کتابفروشی اسلامیه تهران، بی تا، ۵ جلد.

الاسعاد: احمد عبد الحلیم عطیّه، دار الثقافه، بیروت ۱۹۹۱ م.

الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الخلافه و الحکومه فی الاسلام، علی عبد الرزاق، دار مکتبه الحیاه، بیروت ۱۹۶۶ م.

الاصابه فی تمییز الصحابه: شهاب الدین ابی الفضل احمد بن علی بن حجر عسقلانی معروف به ابن حجر، بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۲ م؛ چاپ دیگر، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۲۸ ه ق، ۴ جلد.

اصول کافی: محمد بن یعقوب کلینی، دار التعارف للمطبوعات ۱۹۹۰ م، ۲ جلد.

إعلام الوری: فضل بن حسن طبرسی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۹۷۰ م، ۲ جلد.

الاعمال المانعه من الجنه: جعفر ابن الرازی، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۳ ه ق.

الاقبال: علی بن موسی معروف به سید بن طاوس، بینا، بیتا، بیجا.

الاقتصاد: محمد بن حسن طوسی، دار الاضواء، ۱۹۸۶ م.

اقتصادنا: سید محمد باقر صدر، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ه ش.

اقرب الموارد: سعید شرتونی، انتشارات اسوه، ۱۳۷۴ ه ش.

الاقضیه: محمد بن فرج قرطبی، دار الارقم، ۱۹۹۷ م.

الاکتفاء: سلیمان بن موسی کلاعی، عالم الکتب، ۱۹۹۷ م، ۴ جلد.

الاکمال: محمد بن عبد الغنی ابن نقطه، جامعه ام القری، ۱۹۸۷ م، ۶ جلد.

الالفین: (الالفین، الفارق بین الصدق و المین) حسن بن یوسف حلی معروف به علامه حلی، اعلمی، ۱۴۰۲ ه ق.

أعلام الدین: حسن بن ابی الحسن دیلمی، آل البیت احیاء التراث، بیروت،

۱۴۰۹ ه ش.

اعلام الموقعین: محمد محیی عبد الحمید، مکتبه مصر، ۱۴۲۰ ه ق ۲، جلد.

الامالی: محمد بن عباس یزیدی، بی نا، ۱۹۴۸ م.

الامالی: (امالی الطوسی) محمد بن حسن طوسی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ه ش.

الامالی: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به صدوق بی تا، ۱۳۰۰ ه ق.

الامالی: محمد بن نعمان عکبری بغدادی معروف به شیخ مفید، انتشارات جامعه مدرسین، قم/ ۱۴۰۳

الامامه و السیاسه: ابی محمد عبد الله بن مسلم قتیبه الدینوری، معروف به ابن قتیبه، مؤسسه الحلبی بیروت، بی تا.

الامّ: ابی عبد الله محمد بن ادریس شافعی، بی تا بی جا، ۱۳۸۸ ه ق، ۷ جلد.

الاموال: قاسم بن سلام أبو عبید، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۷۶ م.

الانتصار: شریف المرتضی معروف به علم الهدی، انتشارات حیدریه، نجف اشرف ۱۳۹۱ ه ق.

انجیل لوقا، انجیل متی و انجیل مرقس: چاپ شده در کتاب مقدس، کتب عهد جدید و قدیم ترجمه شده از لغات اصلی، بیروت ۱۸۷۰ م.

الانجیل: کتاب مقدس عهد جدید، چاپ ایران ۱۸۹۸ م.

انساب الاشرف: عارف احمد عبد الغنی، دار الکنان، ۱۹۹۷ م، ۲ جلد.

الاوسط: محمد بن اسماعیل نجاری، دار الصمیمی، ۱۹۹۸ م، ۲ جلد.

الایضاح: فضل بن شاذان نیشابوری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳۰ ه ش.

بحار الانوار: (الجامعه لدرر اخبار الأئمّه الاطهار) محمد باقر بن محمد تقی معروف به علّامه مجلسی، چاپ بیروت ۱۱۰ جلد، چاپ ایران با تفاوت در شماره های بعضی مجلدات و نیز چاپ قدیم، امین الضرب کمپانی، ۲۶ جزء در ۱۷ مجلّد.

بدائع الصنائع: ابی بکر بن مسعود کاشانی حنفی، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ اول ۱۳۲۸ ه ق، ۷ جلد.

بدایه المجتهد: محمد بن احمد معروف به ابن رشد، مکتبه نزار مصطفی البارز، ریاض

۱۴۱۵ ه ق، ۲ جلد.

البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر: آیت اللّه حسین علی منتظری، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ دوم ۱۳۶۲ ه ش.

بلغه الفقیه: بحر العلوم، مکتبه الصادق، تهران ۱۴۰۳ ه ق.

البیان: محمد بن جمال الدین مکی عاملی معروف به شهید اول، مجمع الذخائر الاسلامیه، بی تا.

البیع: روح الله الموسوی الخمینی معروف به امام خمینی، چاپخانه آداب نجف اشرف ۱۳۹۰ ه ق، ۴ جلد.

التاج الجامع للاصول: منصور علی ناصف، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۱، ۵ جلد، چاپ دیگر: مکتبه الاسلامیه

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۸

چاپ سوم ۱۳۸۱ ه ق ۵ جلد.

تاریخ بغداد: امام حافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۷.

تاریخ الخلفاء: جلال الدین سیوطی، ۱۴۰۳ ه ق، چاپخانه محمدی.

تاریخ دمشق: ابن عساکر محمد مکرم معروف به ابن منظور، دمشق، دار الفکر ۲۰۰۵ م، ۶ جلد

تاریخ الطبری: ابی جعفر محمد بن جریر طبری، شرکت انتشارات جهان؛ تهران، بی تا ۱۶ جلد؛ گرفته شده از چاپ لیدن، ۱۸۹۷ م.

تاریخ قم: محمد حسین ناصر الشریعه، قم دار الفکر، بی تا، و نیز کتابی دیگر با همین نام تألیف: حسن بن محمد بن حسن قمی، تهران کتابخانه مجلس ۱۳۵۳ ه ش.

تاریخ یعقوبی: احمد بن واضح معروف به یعقوبی، نجف، حیدریه ۱۳۹۴، ه ق ۳، جلد در یک مجلد.

التبیان: محمد بن حسن معروف به شیخ طوسی، چاپ اسلامیه تهران ۱۳۶۵ ه ق، ۲ جلد.

تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه: حسن بن یوسف معروف به علامه حلی، مؤسسه امام صادق، قم ۱۴۲۰، ۶ جلد.

تحریر الوسیله: روح اللّه الموسوی الخمینی معروف به امام خمینی، مکتبه الآداب ۱۳۸۴ ه ق، ۲ جلد.

تحف العقول: ابو محمد حسن بن

علی معروف به ابن شعبه حرّانی، انتشارات علمیّه اسلامی، بی تا.

تحفه الاخوان: مصطفی بن ابراهیم، بی جا، بی نا، ۱۳۱۰ ه ق.

التذکره: حسن بن یوسف معروف به علامه حلی، مؤسسه آل البیت قم/ ۱۴۲۵.

التراتیب الاداریّه: عبد الحی بن عبد الکبیر کتانی، دار الکتب العربی، بیروت، بی تا، ۲ جلد.

تشریع الجنایی الاسلامی: مقارنا بالقانون الوضعی: عبد القادر عوده، مؤسسه الرساله، بیروت ۱۴۱۵، ۲ جلد.

تصحیح الاعتقاد: الشیخ محمد بن محمد نعمان عکبری معروف به شیخ مفید، منشورات الرضی، قم ۱۳۶۳ ه ش.

تفسیر روح الجَنان و روح الجِنان: ابو الفتوح رازی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴ ه ق، ۵ جلد.

تنقیح الرائع لمختصر الشرائع: جمال الدین مقداد بن عبد الله سیوری الحلی، چاپ خیام قم ۱۴۰۴ به تحقیق سید عبد الطیف کوهکمری، ۴ جلد.

تنبیه الخواطر و نزهه النواظر: (مجموعه ورّام) الزاهد ابی الحسین ورام بن ابی الفراس، تهران ۱۳۰۲ ه ق.

تفسیر زمخشری: أبی القاسم جار اللّه محمود بن عمرو الزمخشری الخوارزمی، انتشارات مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۸۵ ه ق، ۴ جلد.

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع): مؤسسه امام مهدی، قم ۱۴۰۹ ه ق.

تفسیر قمی: علی بن ابراهیم بن هاشم القمی، بی نا، ۱۳۱۳ ه ق.

تفسیر عیاشی: محمود بن مسعود بن عیاشی سلمی سمرقندی معروف به عیاشی، چاپخانه علمیه قم بی تا، ۲ جلد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۱۹

تفسیر قرطبی: ابی عبد الله محمد بن احمد انصاری قرطبی، دار احیاء التراث العربی بیروت، بی تا، ۲۰ جلد.

تفسیر المنار: شیخ محمد عبده، دار المنار، چاپ دوم ۱۳۶۶ ه ق، ۱۲ جلد.

تفسیر الکبیر: تفسیر امام فخر رازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۱ ه ق ۳۲ جلد.

تفسیر المیزان: علامه سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسه اعلمی،

بیروت، چاپ سوم ۱۳۹۳ ه ق، ۲۰ جلد.

تفسیر نور الثقلین: شیخ عبد علی بن جمعه العروسی الهویزی، چاپخانه علمیه قم ۵ جلد.

تکمله الرجال: شیخ عبد النبی کاظمی، انتشارات آداب نجف اشرف بی تا، ۲ جلد.

التمهید: فی الرد علی الملحده المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، محمد بن طیب باقلانی، دار الفکر العربی، بیروت ۱۳۶۶ ه ق.

تنبیه الامه: محمد حسین نائینی، شرکت سهامی انتشار ۱۳۸۵ ه ق.

التنقیح: جمال الدین مقداد بن عبد الله سیوری الحلی، انتشارات کتابخانه آیت اللّه العظمی نجفی مرعشی ۱۴۰۴ ه ق، ۴ جلد.

تنقیح المقال: عبد الله مامقانی، مؤسسه آل البیت، قم ۱۴۲۳ ه ق.

التهذیب: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی، مطبعه النعمان، نجف، چاپ دوم ۱۳۷۷ ه ق ۹ جلد.

التوحید: ابی جعفر محمد بن حسین بن بابویه قمی معروف به صدوق، انتشارات اسلامی، قم، بی تا.

ثواب الاعمال: محمد بن علی بن حسین صدوق، انتشارات اخلاق ۱۳۷۸ ه ش.

جامع الاصول من احادیث الرسول: ابی السعادات مبارک بن محمد جزری، دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۴۰۰ ه ق

جامع السعادات فی موجبات النجاه: مولی محمد مهدی بن أبی ذر النراقی، چاپ نجف، سوم ۱۳۸۳ ه ق، ۳ جلد.

جامع الاخبار: سید محمد باقر موحد ابطحی، مؤسسه الامام المهدی، قم، ۱۴۱۱ ه ق.

جامع الاصول: مبارک بن محمد معروف به ابن اثیر، دار الفکر، بیروت ۱۴۲۰، ه ق، ۱۵ جلد.

جامع الشرایع: محمد کرمی قم ۱۴۱۶، ه ق.

جامع المدارک فی شرح المختصر النافع: احمد خوانساری، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۷ ه ق، ۷ جلد.

جامع المقاصد فی شرح القواعد: علی بن حسین معروف به: محقق کرکی، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۸ ه ق، ۱۴ جلد.

جعفریات و اشعثیات: چاپخانه

اسلامیه، تهران، بی تا.

الجَمَل أو النصره فی حرب البصره: ابی عبد اللّه محمد عکبری معروف به شیخ مفید، انتشارات داوری قم، بی تا.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۰

الجواهر: محمد حسن بن باقر معروف به صاحب جواهر، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳ ه ق، ۴۱ جلد.

جوامع الفقهیه: چاپ تهران به خط محمد رضا خوانساری و پسرش محمد علی، ۱۲۷۶ ه ق؛ چاپ دیگر انتشارات جهان برگرفته از چاپ قبل که در آن یازده کتاب در فقه از تألیفات متقدمین گردآوری شده که عبارتند از ۱- المقنع فی الفقه: صدوق ۲- الهدایه: صدوق ۳- الانتصار: سید مرتضی ۴- ناصریات: سید مرتضی ۵- الجواهر: ابن براج ۶- اشاره السبَق: علاء الدین حلبی ۷- المراسم: سلار ۸- النهایه: شیخ طوسی ۹- نکت النهایه: محقق حلی ۱۰- الغنیه: ابن زهره ۱۱- الوسیله: ابن حمزه.

حافل المزیل: (الحافل فی تکمله الکامل) شیخ ابی العباس احمد بن محمد معروف به ابن الرومیه؛ الکامل:

ابی احمد عبد الله بن محمد معروف به ابن عدی الجرجانی، بی نا، بی تا، بی جا.

حاشیه الروضه: (حاشیه خوانساری بر شرح لمعه) محمد بن حسین معروف به آقا جمال خوانساری، تهران، بی نا، ۱۲۷۲ ه ق.

حاشیه کرکی: علی بن حسین معروف به کرکی، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۸ ه ق، ۱۴ جلد.

حاشیه مکاسب: محمد بن حسین بن محمد باقر معروف به کمپانی اصفهانی، ذوی القربی قم ۱۹- ۱۴۱۸، ۵ جلد.

حدائق الناظره: یوسف بن احمد معروف به بحرانی، باقر العلوم قم، ۱۴۰۷ ه ق، ۲۵ جلد؛ چاپ دیگر دار الکتب الاسلامیه نجف، بی تا.

حدود: (کتاب الحدود) ابن فورک، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹ م.

حکومت اسلامی: روح اللّه الموسوی معروف به امام خمینی، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام

خمینی، تهران، ۱۹۹۶

حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء: احمد بن عبد الله نعیم اصفهانی، دار الکتب العربی بیروت ۱۳۸۷ ه ق، ۱۰ جلد در ۵ مجلد.

خراج: یعقوب بن ابراهیم ابی یوسف قاضی، مکتبه الازهریه قاهره، ۱۴۲۰ ه ق.

خراج: یحیی بن آدم کوفی، دار المعرفه بیروت بی تا؛ چاپ دیگر المطبعه السلفیه و مکتبتها ۱۳۸۴ ه ق.

خصال: ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی، دار التعارف، ۱۳۸۹ ه ق.

خطط مقریزی: احمد بن علی بن عبد القادر بن محمد معروف به مقریزی، مکتبه احیاء العلوم، لبنان، بی تا، ۳ جلد.

خلاصه الادیان: محمد جواد مشکور، تهران، مشرق ۱۳۵۹ ه ش.

خلاصه الادیان: فتاح اسبقی، میانه، بی نا، ۱۳۸۵ ه ش.

خلاف: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی، انتشارات اسلامی قم، ۱۴۰۷ ه ق، ۳ جلد.

خلافت و امامت: (الخلافه و الإمامه دیانه و سیاسه دراسه مقارنه للحکم و الحکومه فی الاسلام) عبد لکریم محمود خطیب، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۵۹ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۱

خمس" کتاب خمس": مرتضی بن محمد امین معروف به شیخ انصاری، کنگره شیخ انصاری قم، ۱۴۱۵ ه ق.

در المنثور: (تفسیر) جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی، انتشارات جعفری، ۱۳۷۷ ه ق، ۶ جلد.

درّ السحابه فی مناقب القرابه و الصحابه: محمد بن علی شوکانی، دار الفکر دمشق، ۱۴۰۴ ه ق.

درفش: اسد الله بن عبد الله، مطبوعات مجلس، یادگار غالب لاهور ۱۹۶۱ م.

الدروس: محمد بن مکی معروف به شهید اول، انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱، ه ق، ۳ جلد.

دستور معالم الحکم و مأثور مکارم الشیم: من کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع): محمد بن سلامه قطاعی، قم، مفید، ۱۳۳۲ ه ش.

دعائم الاسلام: نعمان بن

محمد ابن منصور بن احمد بن حیون، دار المعارف، قاهره ۱۳۸۳ ه ق، ۲ جلد.

الذخیره: محمد باقر بن محمد مؤمن معروف به محقق سبزواری، مؤسسه آل البیت، قم، بی تا.

الذریعه: شیخ آقا بزرگ تهرانی، دار الاضواء، بیروت چاپ سوم ۱۴۰۳ ه ق، ۲۶ جلد.

ربیع الابرار نصوص الاخبار: محمد بن عمرو زمخشری، قم، شریف رضی، ۱۴۱۰ ه ق، ۴ جلد.

رجال الشـیخ: (اختیار معرفه الرجال) ابی جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی معروف. به شیخ طوسی، مرکز مطالعات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ه ش، و چاپ مؤسسه انتشارات اسلامی قم، ۱۴۰۷ ه ق.

رجال النجاشی: احمد بن علی بن احمد بن عباس معروف به نجاشی، مرکز نشر کتاب، بی جا، بی تا.

رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء: اخوان الصفا، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۴۰۵ ه ق ۴ جلد.

رسائل علم الهدی: شریف المرتضی، دار القرآن الکریم، قم ۱۴۰۵ ه ق، ۳ جلد.

رسائل المحقق الکرکی: علی بن حسین محقق کرکی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ه ق.

روض الجنان: زین الدین الجبعی العاملی الشامی معروف به شهید ثانی، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، بی تا.

روضه الواعظین: محمد بن فتّال نیشابوری (شهید) انتشارات رضی، قم، بی تا.

ردّ المحتار علی الدر المختار: حاشیه ابن عابدین، محمد امین بن عمر ابن عابدین، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۷ ه ق، ۵ جلد.

ریاض المسائل: جعفر بن حسن محقق حلی، مؤسسه آل البیت ۱۴۲۳ ه ق، بی جا، ۱۶ جلد.

ریاض العلماء: میرزا عبد الله افندی اصفهانی، چاپخانه خیام، قم ۱۴۰۱ ه ق، ۷ جلد.

زبده المقال: حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی چاپخانه علمیه قم، بی تا.

زبده الحقائق: عین القضاه همدانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹ ه ق.

الزکاه: (کتاب الزکاه) حاج آقا رضا

بن آقا محمد هادی معروف به فقیه همدانی، مکتبه المصطفوی قم به خط طاهر خوشنویس، ۱۳۶۴ ه. ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۲

السرائر: ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادریس حلی، مؤسسه انتشارات اسلامی قم، چاپ دوم ۱۴۱۰ ه ق، ۳ جلد.

سنن ابی داود: ابی داود سلیمان بن اشعث بن اسحاق یزدی سجستانی، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، چاپ اول ۱۳۷۱ ه ق ۲ جلد.

سفینه البحار: حاج شیخ عباس قمی، مکتبه علی التبریزی ۱۳۶۲ ه ش ۲ جلد.

سنن ابن ماجه: حافظ ابی عبد الله محمد بن یزید قزوینی معروف به ابن ماجه، دار احیاء التراث العربی ۱۳۹۵ ه ق ۲ جلد.

سنن بیهقی: ابی بکر احمد بن حسین بن علی البیهقی، دار المعرفه بیروت ۱۳۴۴ ه ق ۱۰ جلد.

سنن ترمذی: محمد بن عیسی ترمذی، دار الفکر بیروت ۱۳۹۴ ه ق ۵ جلد.

سنن دارمی: ابی محمد عبد الله بن بهرام دارمی، دار الفکر بیروت، بی تا ۲ جلد.

سنن سعید: سعید بن منصور خراسانی، دار الکتب العلمیه بیروت ۱۴۰۵ ه ق ۲ جلد.

سنن نسایی: شرح حافظ جلال الدین سیوطی، دار الکتاب العربی، بیروت، بی تا ۸ جلد.

سراج الوهاج: محمد الزهری الغراوی، مصر ۱۳۵۲ ه ق.

نجف آبادی، حسین علی منتظری - مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو ال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸ جلد، مؤسسه کیهان، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه ق

مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ج ۸، ص: ۵۲۲

سیره ابن اسحاق: محمد بن اسحاق مطلبی، دار الفکر قم، ۱۴۱۰ ه ق.

سیره ابن هشام: عبد السلام محمد هارون، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ ه ق، ۳ جلد.

سیره حلبیه: علی بن برهان الدین حلبی شافعی، دار احیاء التراث العربی بیروت ۳ جلد.

سیره

زینی دحلان: (سیره نبویه و آثار محمدیه) احمد بن زین بن احمد دحلان، ۱۳۰۴– ۱۲۳۱ ه ق.

سیره نبویه و اخبار الخلفاء: محمد بن حبان معروف به ابن حبان، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۷ ه ق.

شرح صحیح مسلم نووی: محیی الدین ابی زکریا، یحیی النووی؛ دار احیاء التراث العربی بیروت، بی تا. این کتاب ارشاد الساری را نیز دربردارد که هر دو شرح صحیح مسلم می باشند.

شرح مواهب: محمد بن عبد الباقی بن یوسف مشهور به زرقانی، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۶، ۱۲ جلد.

شرح نهج البلاغه: ابن ابی الحدید، دار الکتب العلمیه قم، ۱۳۷۸ ه ق، گرفته شده از دار احیاء الکتب العربیه، ۲۰ جلد.

شرح نهج البلاغه: میثم بن علی معروف به ابن میثم بحرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۲ ه ق.

شرح نهج البلاغه: محمد عبده، مطبعه الاستقامه، بی تا.

شرح فتح القدیر: محمد بن عبد الواحد، دار صادر، بی تا، ۸ جلد.

شرح اللمعه: (الروضه البهیه) زین الدین الجبعی العاملی، معروف به شهید ثانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم چاپ دوم، ۱۳۶۵، ۲ جلد.

شرح المقاصد: مسعود بن عمر، ۶۹۱– ۷۶۷، عالم الکتب بیروت، ۱۴۰۹ ه ق، ۵ جلد.

شرح المواقف: سید میر شریف جرجانی، بی نا، ۱۲۹۲ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۳

شفاء: شیخ الرئیس أبو علی سینا معروف به ابن سینا به خط ابن محمد کریم شریف شیرازی، ۱۳۰۳، ۲ جلد.

شهاب الثاقب: محمد بن شاه مرتضی، بی تا، بی، بی جا، ۱۴۰۱ ه ق.

شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المخیل و مسالک التعلیل: محمد بن محمد معروف به غزالی طوسی، دیوان الاوقاف إحیاء التراث اسلامی، ۱۳۹۰ ه ق.

شمائل: محمد بن عیسی ترمذی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۲ ه ش.

الشرائع (شرائع الاسلام فی

مسائل الحلال و الحرام): أبو القاسم نجم الدين جعفر بن حسن معروف به محقق حلی، دار الهدی للطباعه و النشر برگرفته از چاپ بیروت، ۱۴۰۳ ه ق با تعلیقات سید صادق شیرازی در ۴ جلد و چاپ دیگر طبعه الآداب النجف به تصحیح و تعلیق عبد الحسین محمد علی، ۱۳۸۹ ه ق.

شرح الاخبار: قاضی ابی حنیفه نعمان بن محمد التمیمی المغربی معروف به صاحب الدعائم، انتشارات اسلامی قم، چاپ اول، ۱۴۰۹، ۳ جلد.

شرح التجرید کشف المراد: علامه حلی، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۷ ه ق.

صحاح: (تاج اللغه و صحاح العربیه) اسماعیل بن حمّاد جوهری، دار العلم للملایین، بیروت ۱۹۹۰ م، ۶ جلد.

صحیح بخاری: محمد بن اسماعیل بخاری، قاهره مصطفی البابی الحلبی و اخویه، ۱۳۲۰ ه ق، در دو مجلد.

صحیح مسلم: امام ابی الحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۴ ه ق.

صحیفه الامام الرضا: امام علی بن موسی الرضا، دار الاضواء، بیروت ۱۴۰۶ ه ق.

صحیفه سجادیه: امام سجاد (ع)، انتشارات افراسیاب، چاپ دوم ۱۳۷۸ ه ش.

صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی، وزارت ارشاد اسلامی ۱۳۶۱ ه ش ۲۱ جلد.

صواعق محرقه: احمد ابن حجر الهیتمی، مکتبه القاهره، چاپ دوم ۱۳۸۵ ه ق.

الضعفاء: ابی حاتم محمد بن حبان البُستی معروف به ابن حبان، بی، بی تا، بی جا.

طب النبی: محمد بن عبد الله (ص)، تبریز، بی تا، ۱۲۸۲ ه ق.

طرق الحکمیه: ابن قیم جوزیه، دار المدنی، جده، بی تا.

طبقات: محمد بن سعد کاتب واقدی معروف به ابن سعد، انتشارات مؤسسه نصر، تهران ۱۳۳۲ ه ق، ۹ جلد.

عبقات الانوار: میر سید حامد حسین موسوی، انتشارات نفائس مخطوطات اصفهان ۱۳۸۰ ه ق چاپ دیگر کتابخانه امام

امیر المؤمنین (ع) اصفهان.

عجائب احکام امیر المؤمنین: محسن بن عبد لکریم عاملی، اعلمی تهران ۱۳۹۴ ه ش.

عدّه الاصول: ابی جعفر محمد بن حسن الطوسی، مؤسسه آل البیت قم، ۱۴۰۳ ه ق.

عروه الوثقی: محمد کاظم طباطبایی یزدی، مکتبه العلمیه الاسلامیّه، تهران ۲ جلد.

العقد العقد المفصل: حیدر بن سلیمان، شرکه عراقیه، بغداد ۱۳۳۱ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۴

عقد الفرید: احمد بن محمد بن عبد ربّه اندلسی، دار الکتب العلمیه بیروت چاپ سوم ۱۴۰۷ ه ق ۹ جلد.

عقد المنیر: سید موسی حسینی مازندرانی، چاپخانه اسلامیه، چاپ دوم ۱۳۰۰ ه ش، ۵ جلد.

علی امام المتقین: عبد الرحمن احمد شرقاوی، مکتبه قریب، قاهره، بی تا، ۲ جلد.

علل الشرایع: محمد بن علی بن بابویه معروف به ابن بابویه، کتابفروشی داوری قم ۱۳۸۵ ه ق.

عوائد الایام: (فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام) احمد بن محمد مهدی نراقی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۵ ه ش.

عوالی اللئالی: محمد بن علی بن ابراهیم احسایی، معروف به ابن ابی جمهور مطبعه سید الشهداء قم چاپ اول، ۱۴۰۳ ه ق، ۴ جلد.

عین اللغه: خلیل، انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۴ ه ق.

عین اللغه: فراهیدی، مؤسسه دار الهجره، ایران چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه ق، ۹ جلد.

عیون اخبار الرضا: محمد بن علی معروف به ابن بابویه، انتشارات صدوق، تهران ۱۳۷۲ ه ش. ۲ جلد؛ چاپ دیگر: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۶۴ ه ش.

الغارات: ابی اسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی اصفهانی، انتشارات انجمن آثار ملی، بی تا، ۲ جلد.

الغدیر: شیخ عبد الحسین احمد امینی معروف به علامه امینی، دار الکتب الاسلامی تهران، ۱۳۷۲ ه ق.

غرر و درر: عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۴۲ ه ش ۷ جلد.

غنیه النزوع فی علمی الفروع و الاـصول: حمزه بن علی معروف به ابن زهره، شـیکاگو، بی تا ۱۹۸۶ م؛ چاپ دیگر: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ ه ق، ۲ جلد.

غیبه: (غیبه الطوسی) ابی جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی انتشارات نینوی تهران بی تا؛ با مقدمه آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۵ ه ق.

غیبه: (کتاب الغیبه) محمد بن ابراهیم نعمانی، انتشارات الصدوق تهران بی تا؛ چاپ انتشارات مؤسسه اعلمی بیروت بی تا.

فتوحات مکیه: ابی عبد الله محمد بن علی معروف به ابن عربی، دار صادر بیروت، بی تا ۴ جلد.

فتوح البلدان: امام أبی الحسن البلاذری، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۳۹۸، ه ق ۱۹۷۸ م

فروع الکافی: محمد بن یعقوب کلینی دار الکتب اسلامی، ۱۳۹۱ ه ق، ۵ جلد.

فروق: احمد بن ادریس قراقی، دار الکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۸، ۴ جلد.

الفِصَل فی الملل و الاهواء و النحل: علی بن احمد ابن حزم اندلسی معروف به ابن حزم، دار المعرفه بیروت، ۱۳۹۵، ۳ جلد.

فضائل الخمسه من الصحاح السته: سید مرتضی حسینی فیروزآبادی، دار الکتب الاسلامیه، تهران چاپ دوم، ۱۳۶۶ ه ش، ۱۴۰۸ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۵

فقه الاسلامی و ادلته: وهبه زحیلی، انتشارات دار الفکر دمشق، ۱۴۸۱ ه ق، ۱۱ جلد.

فقه الرضا: علی بن موسی الرضا، دار الطباعه، ۱۲۷۴ چاپ، سنگی بی تا.

الفقه علی المذاهب الاربعه: عبد الرحمن جزایری، دار الثقلین بیروت، ۱۴۱۹، ۵ جلد؛ چاپ دیگر دار الکتب العربی مصر.

الفقیه: (من لا یحضره الفقیه) محمد بن علی ابن بابویه معروف به صدوق، تهران، انتشارات صدوق، ۱۳۶۷ ه ش، ۶ جلد.

فقیه عالیقدر: مصطفی ایزدی، انتشارات سروش، ۱۳۶۲ ه ش، ۲ جلد.

فلسفه التوحید و الولایه:

محمد جواد مغنیه، مطبعه الحکمیه قم، بی تا.

الفهرست: (فوز العلوم) ابی الفرج محمد بن اسحاق معروف به ابن ندیم، مطبعه الاستقامه قاهره، چاپ دیگر تهران ۱۳۹۱ ه ق، چاپ دیگر دار المعرفه بیروت، ۱۳۹۸ ه ق.

فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم: علی بن موسی معروف به سید ابن طاوس، شریف رضی، قم ۱۳۶۳ ه ش. فی النظام السیاسی للدوله الاسلامیه: دکتر محمد سلیم العوا، چاپ مکتب مصر الحدیث بالاسکندریه، چاپ ششم، بی تا.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: مصوب ۱۳۵۸ ه ش.

قاموس: (القاموس المحیط و القابوس الوسیط) مجد الدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی شیرازی، چاپ قدیم سنگی، بی تا.

قرب الاسناد: عبد الله بن جعفر معروف به حمیری، آل البیت، چاپ اول ۱۴۱۳ ه ق، قم.

قواعد و فوائد: محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول، انتشارات مکتبه المفید قم، بی تا، ۲ جلد.

قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید: محمد بن علی ابو طالب مکی، بیروت دار صادر ۱۳۱۰ ه ق، ۲ جلد در یک مجلد.

قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام: علامه حلی، انتشارات رضی، قم.

کافی فی الفقه: تقی الدین بن نجم الدین حلبی معروف به ابی الصلاح، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین ایران، ۱۴۰۳ ه ق.

الکافی: محمد بن یعقوب کلینی، تهران اسلامیه، ۱۳۸۲– ۸۸ ه ق؛ اصول و فروع و روضه در ۸ جلد.

الکامل فی اللغه و الادب (کامل الانوار): مبرد نحوی ابی العباس محمد بن یزید، دار العهد الجدید للطباعه بمصر، بی تا، ۲ جلد.

الکامل: محمد بن علی بن ابی الکرم بن محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد شیبانی معروف به ابن اثیر، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ ه ق،

۱۳ جلد.

کتاب الحسبه و مسئولیه الحکومه الاسلامیه: احمد بن عبد الحلیم تقی الدین بن تیمیه، دار الشعب قاهره، ۱۳۹۶ ه‍ ق، تحقیق صلاح عزام.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۶

کتاب السنه: عبد الله بن احمد الحنبل، دار ابن القیم ریاض، ۱۴۰۶ ه‍ ق، تحقیق دکتر محمد بن سعید القحطانی.

کتاب ابی یوسف ایشع النصر فی الکشف عن مذاهب الحرنانیین.

کتاب البیع: (المکاسب) مرتضی بن محمد امین معروف به شیخ انصاری، ۱۳۲۶ ایران، بی تا.

کتاب زکاه: آیت اللّه العظمی حسین علی منتظری، مؤلف کتاب، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم ۱۴۰۹ ه‍ ق، ۴ جلد.

کتاب خمس: آیت اللّه العظمی حسین علی منتظری، مؤلف کتاب، انتشارات اسلامی، ایران، قم.

کشّاف: جار اللّه محمد بن عمر الزمخشری، نشر بلاغت، قم چاپ اول ۱۴۱۳ ه‍ ق، ۴ جلد.

کشف الرموز: حسن بن طالب یوسفی مشهور به فاضل آبی، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۸، ۲ جلد.

کشف الظنون عن اسامی الکتب و الظنون: مصطفی بن عبد اللّه حاجی خلیفه، انتشارات اسلامیه و جعفری تبریزی، ۱۳۷۸ ه‍ ق.

کشف الغمّه فی معرفه احوال الائمه (ع): ابی الحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح الاربلی، دار الکتب الاسلامی، بیروت ۱۴۰۱ ه‍ ق.

کشف الغطاء عن خفیات مبهمات الشریعه الغراء: جعفر بن خضر معروف به کاشف الغطاء، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.

کشف اللثام و الابهام عن کتاب قواعد الاحکام: بهاء الدین محمد بن اصفهانی معروف به فاضل هندی، انتشارات اسلامی قم، ۱۴۱۶ ه‍ ق.

کشف المحجه لثمره المهجه: سید رضی الدین أبی القاسم علی بن موسی بن طاووس، مطبعه الحیدریه نجف، ۱۳۷۰ ه‍ ق.

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: علامه حلی، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ه‍ ق.

کفایه الاحکام سبزواری: محمد

باقر بن محمد مؤمن معرف به محقق سبزواری چاپ سنگی ایران، اصفهان ۱۲۶۹ ه ق.

کفایه الاصول: محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل البیت قم، چاپ اول ۱۴۰۹ ه ق.

کمال الدین: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بابویه قمی، معروف به صدوق، چاپ قدیم، به خط محمد حسن گلپایگانی، سال ۱۳۰۱ ه ق، چاپ دیگر: انتشارات اسلامی تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری.

کنز العرفان فی فقه القرآن: مقداد بن عبد الله معرف به فاضل مقداد، مکتبه المرتضویه تهران، ۱۳۸۴ ه ق، دو جلد در یک مجلد.

کتاب اسرار آل محمد: سلیم بن قیس الهلالی الکوفی العامری صاحب امام امیر المؤمنینی (ع)، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

کتاب الطهاره: مرتضی انصاری معروف به شیخ اعظم، ایران تهران به خط علی بن الحسن تبریزی، ۱۳۰۳ ه. ق، چاپ دیگر: ایران به خط احمد طباطبائی اردستانی و زین العابدین خوانساری، ۱۲۹۸ ه. ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۷

کنز العمّال: علاء الدین علی المتقی بن الحسام الدین هندی، مؤسسه الرساله بیروت، ۱۳۹۹ ه ق، ۱۶ جلد.

کلمات المحققین شامل ۳۰ رساله از فقهاء و محققین بزرگ: مکتبه المفید قم ۱۴۰۲ ه ق بر گرفته از چاپ سنگی ۱۳۱۵ ه ق.

کنز الفوائد: محمد بن علی کراجکی، ایران بی نا ۱۳۲۲ ه ش، دار الاضواء ۱۴۰۵ ه ق ۲ جلد.

کنز الفوائد فی أصول العقائد: حبیب اللّه بن محمد حسین ملکی تبریزی، بی نا ۱۳۳۳ ه ق.

گنزاربّا" کنز الربّ" معروف به صحف آدم. که به خط صابی در اختیار آیه اللّه منتظری قرار گرفته و در کتابخانه ایشان موجود است.

گیتاشناسی: محمود محجوب و فرامرز یاوری، انتشارات گیتاشناسی، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ه ش.

لب اللباب: عبد الرحمن

ابن ابی بکر سیوطی، بیروت، بی تا، دار صادر.

اللوامع الهیّه فی مباحث الکلامیه: فاضل مقداد، مجمع الفکر الاسلامی قم، ۱۴۲۴.

لؤلؤ البحرین: ابن عصفور بحرانی، یوسف بن احمد، نجف اشرف، دار النعمان.

لسان العرب: ابن منظور محمد بن مکرم، چاپ اول دار احیاء التراث العربیه، بیروت، ۱۹۸۸ م، ۱۸ جلد.

لسان المیزان: شهاب الدین ابی الفضل احمد بن حجر عسقلانی، مؤسسه اعلمی للمطبوعات بیروت، ۷ جلد برگرفته از چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ه ق.

لمعات الهیه: ملا عبد الله زنوزی؛ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران ۱۳۶۱ ه ش.

مآثر الإنافه فی معالم الخلافه: قلقشندی؛ عالم الکتب، بیروت، بی تا ۳ جلد، (تحقیق عبد الستار حمد فراج)

مبادی نظم الحکم فی الاسلام: دکتر عبد الحمید متولّی، دار المعارف بیروت، چاپ اول، بی تا.

مبسوط: شمس الدین سرخسی، دار المعرفه بیروت ۱۴۰۶، ۳۰ جلد، در ۱۵ مجلّد.

مبسوط: ابی جعفر محمد بن حسن معروف به طوسی، تهران مکتبه المرتضویه ۱۳۷۸، ه ق ۸ جلد.

مجازات نبویه: محمد بن الحسین معروف به شریف رضی، بغداد سید حسن صدر الدین، ۱۳۲۸ ه ق.

مجالس: (مجالس الطوسی، امالی الطوسی) محمد بن حسن طوسی مکتبه الاهلیه بغداد، ۱۳۸۴ ه ق، ۲ جلد.

مجالس الصدوق أمالی الصدوق: محمد ابن علی ابن بابویه معروف به صدوق، کتابفروشی اسلامیه تهران، ۱۳۵۵ ه ش.

مجمع البحرین: شیخ فخر الدین طریحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه ق، ۲ جلد.

مجمع الزوائد و منبع الفوائد: علی بن أبو بکر هیثمی، مکتبه القدسی قاهره، ۱۳۵۳ ه ق ۱۰ جلد در ۵ مجلد.

مجمع البیان: شیخ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، کتابفروشی اسلامیه تهران، ۱۴۷۳ ه ق، ۱۰ جلد.

مجمع الفائده و البرهان: (مجمع البرهان) مولا احمد اردبیلی، انتشارات اسلامی قم ۱۴۰۳

ه ق، ۱۴ جلد.

محاسن: (محاسن برقی) ابی جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۳۰ ه ش، ۲ جلد.

محاضرات الابرار: (محاضره الابرار و مسامره الاخبار فی الادبیات و النوادر و الأخبار) محمد بن عبد الله ابن

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۸

عربی، بیروت دار صادر، بی تا ۲ جلد.

محجه البیضاء فی احیاء الاحیاءِ: ملا محسن فیض کاشانی، مخطوط ۱۳۴۱ ه ق، مطبعه آقا میرزا علی اصغر، چاپ افست.

المحکم و المتشابه: (رساله سید مرتضی) علی بن حسین شریف مرتضی، قم، شبستری به خط محمد تقی ابن محمد حسین قمی، سال ۱۳۱۲ ه ق.

المحصول فی علم الاصول: فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین رازی چاپ ریاض، به تحقیق طه جابر فیاض العلوانی چاپ اول ۱۳۹۹- ۱۴۰۱ ه. ق، ۶ جلد و انتشارات جامعه امام محمد بن سعود چاپ اول ۱۴۰۱ ه ق.

المحلی: علی بن احمد بن سعید بن حزم، دار الفکر، بیروت، بی تا ۸ جلد.

مختصر الخرقی: (المختصر علی مذهب الامام المبجل احمد بن حنبل) عمر بن حسین، مکتبه الاسلامی دمشق ۱۳۸۴ ه ق.

مختصر النافع: أبو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن معروف به حلی دار الکتاب العربی مصر، بی تا.

مختلف: حسن بن یوسف مطهر حلی، معروف به علامه حلّی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول ۱۴۱۲ ه ق.

مدارک: (مدارک الاحکام) سید محمد بن سید علی موسوی عاملی، معروف به صاحب مدارک، چاپ ایران، به خط سید حسن بن محمد حسینی خوانساری، ۱۳۲۲ ه ق.

مدونه الکبری: مالک بن انس اصبحی، دار الفکر بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ ه ق، ۴ جلد.

مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول: محمد باقر بن محمد تقی مجلسی،

دار الکتب الاسلامیه تهران، ۱۳۹۴ ۱۴۱۱ ه ق، ۲۶ جلد، چاپ سنگی به خط أبو القاسم نوری، ۱۳۱۷- ۱۳۲۵، ۴ جلد.

المراجعات: عبد الحسین شرف الدین، انصاریان قم، چاپ اول ۱۹۹۸.

المراسم: مراسم سلّار حمزه بن عبد العزیز سالمی مشهور به سلار، انتشارات حرمین قم، ۱۴۰۴ ه ق.

مروج الذهب: علی بن حسین بن علی المسعودی الشافعی، مطبعه بهیه مصر، ۱۳۴۶ ه ق.

مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام: زین الدین بن علی العاملی معروف به شهید ثانی، مؤسسه معارف اسلامی قم، چاپ اول ۱۴۱۳ ه ق، ۱۶ جلد.

مسالک الافهام الی آیات الاحکام: جواد بن سعید کاظمی، مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه تهران بی تا، ۴ جلد در دو مجلد.

مستدرک الحاکم: ابو عبد الله محمد نیشابوری معروف به حاکم، مکتبه النصر الحدیثه ریاض، بی تا، ۴ جلد.

مستصفی من علم الاصول: محمد بن محمد غزالی، دار احیاء التراث العربی، بیروت بی تا، چاپ اول، ۲ جلد و چاپ دیگر دار الفکر بیروت ۱۹۹۷ م.

مستمسک العروه: آیه اللّه العظمی سید محسن طباطبایی حکیم، دار الکتب العلمیه، بی تا، قم.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۲۹

مستند الشیعه فی احکام الشرعیه: احمد بن محمد مهدی نراقی، مکتبه المرتضویه، ایران ۱۳۲۵، ۲ جلد.

مستدرک الوسائل: میرزا حسین نوری طبرسی معروف به محدث نوری، مؤسسه آل البیت قم، چاپ اول ۱۴۰۷ ه ق، ۱۸ جلد.

مسند علی: یوسف بن علی رضا بن عبد الله، دار المأمون للتراث، بی تا، دمشق.

مسند علی: عبد الرحمن ابن ابی بکر سیوطی، انوار المعارف حیدرآباد هند بی تا.

مسند احمد: احمد بن محمد بن حنبل، دار الفکر بیروت ۱۴۱۴ ه ق چاپ دیگر: مکه المکرمه المکتبه التجاریه مصطفی الباز، ۱۴۱۴ ه ق، ۱۰ جلد، یک جلد فهرست.

مسند عبد

بن حمیـد: سـید عبد الزهراء خطیب دار الاضوأ، بیروت چاپ سوم، ۱۴۰۵ ه ق ۴ جلـد. و نیز المنتخب من مسـند عبد بن حمید: مکتبه السند قاهره عالم الکتب ۱۴۰۸ ه ق.

مصـباح الشریعه و مفتاح الحقیقه: ابوابی در علم اخلاق که از امام صادق (ع) روایت شده است، مرکز نشر کتاب تهران ۱۳۷۹ ه ق، مؤسسه الاعلمی بیروت ۱۴۰۰ ه ق.

مصباح الفقیه: شیخ آقا رضا ابن محمد هادی همدانی معروف به فقیه همدانی، انتشارات اسلامی قم ۱۴۱۶ ه ق ۱۴ جلد.

المنصف فی الحدیث: ابی بکر عبد اللّه بن محمد بن ابی شیبه، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، پاکستان ۱۴۰۶ ه ق ۱۶ جلد.

المصنّف: ابی بکر عبد الرزاق بن همام صنعانی، مکتب الاسلامی بیروت چاپ اول ۱۳۹۰ ه ق، ۱۱ جلد.

مصنف النسایی: (سنن نسایی) احمد بن علی النسایی، مکتبه المعارف ریاض چاپ اول ۱۴۱۹ ه ق، ۳ جلد.

معالم الاصول: حسن بن زین الدین، شهید ثانی، ایران محمد حسین خراسانی ۱۲۹۷ ه ق.

معـالم القربه فی احکام الحسـبه: محمـد بن محمـد بن اخوه، چاپ دار الفنون در کمبریـج (معروف به چاپ لیـدن) چاپ دیگر: الهیئه المصریه العامه للکتاب، قاهره ۱۹۷۶ م.

معانی الاخبار: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به صدوق، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم ۱۳۶۱ ه ش.

المعتبر: نجم الدین أبو القاسم جعفر بن حسن معروف به محقق حلی، انتشارات مؤسسه سید الشهداء قم ۱۳۴۶ ه ش، ۲ جلد.

معجم مقاییس اللغه: ابی الحسین احمد بن فارسی بن زکریا چاپ اسماعیلیان قم، بی تا ۱۶ جلد.

معجم البلدان المغازی: مغازی واقدی محمد بن عمر بن واقد، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۹۶۴ م، ۳ جلد افست در ایران سال

۱۴۰۵ ه ق.

معجم البلدان: شهاب الدين ابى عبد الله المحمودى الرومى البغدادى، دار صادر و دار بيروت، بى تا ۵ جلد.

مغنى و شرح الكبير: مغنى ابن قدامه شرح بر مختصر ابى القاسم خرقى و شرح كبير بر مقنع ابى محمد عبد

الله بن احمد بن محمد بن قدامه معروف به ابن قدامه حنبلى دار الكتاب العربى بيروت ۱۳۹۲ ه ق، ۱۲ جلد و چاپ دار الكتاب العربى بيروت ۱۹۹۳ م.

مغنى المحتاج: شيخ محمد خطيب معروف به شربينى، دار الفكر بيروت بى تا ۴ جلد ۱۹۹۳ م.

مفاتيح: محمد محسن فيض كاشانى، انتشارات مجمع الذخائر الاسلاميه قم ۱۴۰۱ ه ق ۳ جلد.

مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه: سيد محمد جواد بن محمد حسين عاملى، چاپخانه الشورى، مصر ۱۰ جلد.

مفردات راغب: حسين بن محمد راغب اصفهانى، ذوى القربى، قم، چاپ اول ۱۳۷۸ ه ش.

مطالب السئول فى مناقب آل الرسول: محمد بن طلحه شافعى، مطبع الجعفرى، هند ۱۳۰۲ چاپ اول.

مقاتل الطالبين: أبو الفرج اصفهانى، انتشارات رضى، نجف اشرف، چاپ دوم ۱۳۸۵ ه ق.

مقتصر فى شرح المختصر: احمد بن محمد بن فهد حلى، مشهد، آستان قدس رضوى بنياد پژوهشهاى اسلامى ۱۴۱۰ ه ق.

مقدمه ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضر مى، مطبعه البهيه، مصر، چاپ ديگر: دار الكتب العلميه، بيروت ۱۳۹۸ ه ق.

مقنع: (فى الجمع بين المقنع و التنقيح) عبد الله بن احمد بن قدامه معروف به ابن قدامه مكتبه المكيه، مكّه ۱۹۹۷، چاپ اول، ۳ جلد.

مقنع: محمد بن على بن بابويه معروف به صدوق مؤسسه امام هادى (ع) قم ۱۴۲۶ ه ق، چاپ دوم.

مقنعه: ابى عبد الله محمد بن محمد بن نعمان

العکبری معروف به شیخ مفید، مؤسسه انتشارات اسلامی قم ۱۴۱۰ ه ق.

مکارم الاخلاق: امام حسن بن فضل طبرسی، بی تا، بی.

مکاسب: شیخ مرتضی انصاری، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۷۵ ه ق.

ملاذ الاخیار: محمد باقر مجلسی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۶ ه ق، ۱۶ جلد.

ملل و نحل: ابی الفتح محمد بن عبد الرحیم بن ابی بکر احمد الشهرستانی معروف به شهرستانی مطبعه مصطفی البابی الحلبی، مصر ۱۳۸۱ ه ق.

مناقب آل ابی طالب: محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، چاپخانه حیدریه نجف ۱۳۷۶، ۳ جلد.

مناقب الخوارزمی: موفق بن احمد بن محمد المکی معروف به خوارزمی، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ ه ق چاپ دوم.

مناقب المرتضویه: محمد صالح حسینی ترمذی، بمبئِی بی تا. ۱۹۹۶

مناقب امام امیر المؤمنین: الحافظ محمد بن سلیمان الکوفی، مجمع احیاء ثقافه الاسلامیه ۱۴۱۲ ه ق، ۳ جلد.

منتخب مسند عبد بن حمید: مصطفی بن عدوی شلبایه، دار الارقم کویت ۱۴۰۵ ه ق.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۱

المنجد: لغت و اعلام لویس معلوف، انتشارات اسماعیلیان ۱۳۶۲ ه ش.

المنتقی: کتاب المنتقی شرح موطاء: سلیمان بن خلف باجی، دار الکتاب العربی بیروت ۱۳۳۲ ه ق، ۷ جلد.

المنتقی: المنتقی شرح موطاء الامام مالک: قاضی ابی اولید سلیمان بن خلف بن سعد بن ایوب بن وارث الباجی الاندلسی از علمای بزرگ مالکی طبقه دهم، دار الکتاب العربی بیروت چاپ اول ۱۳۳۲ ه ق، ۷ جلد در ۴ مجلد.

منتقی الجمان: (المنتقی) شیخ سعید جمال الدین الحسن بن زین الدین معروف به فرزند شهید، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین ۱۳۶۲ ه ش، ۳ جلد.

منتهی الارادات فی جمع المقنع مع التنقیح و زیادات: محمد بن احمد

بن نجار، عالم الکتب بیروت، بی تا ۲ جلد.

المنتهی: (منتهی المطالب) حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی مشهد ۱۴۱۴ ه ق.

منهاج البراعه: شرح نهج البلاغه علامه حاج میرزا حبیب الله هاشمی خوئی، مکتبه الاسلامیه، تهران ۱۳۹۶ ه ق، چاپ دوم ۲۱ جلد.

منیه الطالب: حجه الاسلام شیخ موسی نجفی خوانساری، (تقریرات درس شرح مکاسب آیه اللّه محمد حسین نائینی) کتابخانه محمد علی تبریزی غروی چاپ حیدریه تهران ۱۳۷۳ ه ق، ۲ جلد.

مواهب: احمد بن عبد الله طبری: مکتبه الامین بیروت ۲۰۰۱، چاپ اول و نیز علی بن محمد مطروشی مرکز زاید امارات، ۲۰۰۱ م.

الموطأ: ابی عبد الله مالک بن انس، مصر ۱۳۷۰ ه ق دو جلد در یک مجلد.

مکاتیب الرسول: علی احمدی، قم محمد مهدی حجتی و قدرت اسکندری ۱۳۷۹ ه ق.

مهذب البارع: جمال الدین احمد بن محمد فهد حلی، انتشارات اسلامی قم ۱۴۰۷ ه ق، ۵ جلد.

المهذب فی الفقه الامام الشافعی: ابراهیم بن علی ابی اسحاق شیرازی، دار الفکر بیروت و دار المعرفه بیروت، ۱۳۷۹ ه ق، ۲ جلد.

المهذب: قاضی عبد العزیز بن براج طرابلسی، مؤسسه انتشارات اسلامی قم ۱۴۰۶ ه ق، ۲ جلد.

موسوعه الفقه الاسلامی: محمد بن احمد ابو زهره، جمعیت الدراسات الاسلامیه قاهره.

مواقف: قاضی عبد الرحمن بن احمد ایجی، عالم الکتب، بیروت، بی تا.

میزان الاعتدال محمد بن عثمان ذهبی، دار المعرفه بیروت، (تحقیق علی محمد بجاوی).

مدینه البلاغه: شیخ موسی زنجانی، انتشارات کعبه، چاپخانه مروی، ۱۳۶۳ ه ش، ۲ جلد.

مشارق الاحکام: محمد بن احمد نراقی، مؤتمر المولی مهدی نراقی ۱۳۸۰ ه ش.

المکاسب و البیع من تقریرات بحث نائینی: شیخ محمد تقی آملی،

انتشارات اسلامی قم ۱۴۱۳ ه ق ۲ جلد.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۲

منبع الحیاه و حجیه قول المجتهد: سید نعمت الله جزایری بی جا رؤف جمال الدین، بی تا.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال: ابی عبد الله، محمد بن احمد عثمان ذهبی، دار المعرفه، بیروت ۴ جلد.

الناسخ و المنسوخ: احمد بن محمد نحّاس، مؤسسه الرساله بیروت ۱۴۱۲ ه ق.

نصب الرایه لأحادیث الهدایه: ابو محمد عبد الله بن یوسف الزیلعی، المکتبه الاسلامیه ریاض، ۱۳۹۳ ه ق، ۴ جلد.

النص و الاجتهاد: عبد الحسین شرف الدین موسوی، چاپخانه سید الشهداء قم، چاپ اول ۱۴۰۴ ه ق.

نظم الحکم بمصر فی عصر الفاطمیین: عطیه مصطفی مشرفه، دار الفکر العربی، ۱۳۶۷ ه ق.

نظم الحکم و الإراده فی الشریعه الاسلامیه و القوانین الوضعیه: علی منصور علی، دار الفتح، بیروت ۱۳۹۱ ه ق.

نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه: افضل مقداد بن عبد الله سیوری، انتشارات خیام قم ۱۴۰۳ ه ق، دو جلد در یک مجلد.

نظام الحکم فی الشریعه و التاریخ الاسلامی: ظافر القاسمی، دار النفائس، بیروت ۱۳۹۱ ه ق.

نظام حقوق زن در اسلام: مرتضی مطهری، قم انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ه ش.

نهایه الارَب: ابی العباس احمد بن علی بن احمد بن عبد الله القلقشندی، مطبعه النجاح بغداد ۱۳۷۸ ه ق.

نفلیه: محمد بن جمال الدین مکی العاملی معروف به شهید اول، دفتر تبلیغات اسلامی قم ۱۴۰۸ ه ق.

نهایه: (النهایه فی غریب الحدیث و الاثر) مجد الدین محمد الجزری معروف به ابن اثیر، دار احیاء الکتب العربی، بیروت ۱۳۸۳ ه ق.

نهایه: (النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی) محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۴۱۲ ه ق.

نهایه الاصول: تقریر درسهای اصول

آیه اللّه العظمی بروجردی، آیت اللّه العظمی حسین علی منتظری مؤلف کتاب، نشر تفکر قم ۱۴۱۵، ۲ جلد در یک مجلد.

نهایه التقریر: آیت الله فاضل لنکرانی، انتشارات حکمت قم ۱۳۷۶، ۲ جلد.

نهاد دادرسی در اسلام: محمد حسین ساکت، انتشارات آستان قدس رضوی ۱۳۶۵، ه ش.

نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه: شیخ محمد باقر محمودی، مؤسسه اعلمی بیروت بی تا، ۸ جلد.

نهج البلاغه: شامل خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار. امیر المؤمنین (ع): ترجمه فیض الاسلام، تهران ۱۳۷۲ ه ش. و شیخ محمد عبده، مطبعه الاستقامه مصر، سه جزء در یک جلد، دکتر صبحی صالح بیروت ۱۳۸۷ ه ق، چاپ افست انتشارات هجرت قم ۱۳۹۵.

نهج الصباغه شرح نهج البلاغه علامه حاج شیخ محمد تقی شوشتری انتشارات کتابخانه صدر تهران، بی تا.

نهج الفصاحه: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول اکرم (ص)، جمع آوری ابو القاسم پاینده، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۴ ه ش.

مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۸، ص: ۵۳۳

نوادر راوندی: فضل الله بن حسن راوندی، مؤسسه اسلامی کوشان پور قم ۱۴۱۸ ه ق.

نیل الاوطار: محمد بن علی محمد شوکانی، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول ۱۴۰۳ ه ق، ۸ جلد.

وسیله النجاه: أبو الحسن بن محمد اصفهانی معروف به سید أبو الحسن اصفهانی، مکتبه دار العلم قم ۱۳۸۵ ه ق، ۲ جلد در یک مجلد.

وقعه صفین: نصر بن مزاحم منقری، نشر بصیرتی قم ۱۳۸۲ ه ق.

ولایت فقیه حکومت صالحان: آیت اللّه شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ۱۳۶۳ ه ش.

الاوزان و المقادیر: شیخ ابراهیم سلیمان عامر بیاضی چاپ اول ۱۳۸۱ ه ق.

الهدایه: ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه معروف به صدوق چاپ اول مؤسسه امام الهادی ۱۴۱۸

ه ق.

الوافی: محمد بن مرتضی معروف به فیض کاشانی، کتابخانه امام امیر المؤمنین اصفهان ۱۴۱۶- ۱۴۰۶ ه ق، ۲۶ جلد.

وثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده: محمد حمید الله، دار النفائس، بیروت، چاپ پنجم ۱۴۰۵ ه ق.

وثاقه السیاسه: محمد ماهر حماده، دار النفائس بیروت، ۱۴۰۳ ه ق، ۲ جلد.

الوسائل فی مسامره الاوائل: عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی، دار الکتب العلمیه ۱۴۰۶ ه ق.

وسائل الشیعه: محمد بن حسن بن علی معروف به شیخ حر عاملی مؤسسه آل البیت قم ۱۴۰۹ ه ق.

الوسیله الی نیل الفضیله: ابی جعفر محمد بن علی الطوسی معروف به ابن حمزه، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی قم چاپ اول ۱۴۰۸ ه ق.

یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری: زیر نظر دکتر عبد لکریم سروش، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹